

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA.**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA.**

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA.  
CICLO XIII.**

**IL CONCETTO CREATIVO E DIALETTICO  
DELLO *SPIRITO* NEI *DIALOGHI ITALIANI*  
DI GIORDANO BRUNO.**

**IL CONFRONTO CON LA TRADIZIONE  
NEOPLATONICO-ARISTOTELICA: IL TESTO  
BRUNIANO *DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI*.**

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Gregorio Piaia.

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Gregorio Piaia.

**Dottorando:** Stefano Ulliana.

31 dicembre 2001.



*At mihi non opus est terrarum excurrere fines:  
Sufficit ut mentem subeam, per seque peroptem  
Diam prae cunctis lucem, summoque repositam  
Ingenio, propria pro maiestate petendam  
Illius cupiens vultu speransque beari.  
Mirum quam praesto est, mirum quam promptius adstat.*

...

*Nuda illa est, nullis circumque stipata manipulis,  
Nudaque de toto iaculatur corpore lucem;  
Magna est velari sanctum hoc iniuria corpus.  
Ipsa fidem facit ipsa sibi, procul esse iubetur  
Nasus, frons rugosa, supercilium, propexaque barba,  
Et quaecumque suo ignorantia iure reposita  
Indumenta, fides, titulos, insignia, partes.  
Adventantem avide expectat, generosaque, amantem  
Tamquam deperiens, occurrit, et excipit ore,  
Confirmans trepidum, ac vultu blandita sereno  
Concipit intense quos lentius intulit ignes.*

Giordano Bruno. *De Immenso et innumerabilibus, seu De Universo et mundis. Opera Latine Conscripta*, I, II, pagg. 289-290.

A me non è mestieri trascorrere ai confini della terra:  
basta mi profondi nella mente; basta che sopra a tutto  
vivamente desideri, per se medesima, la luce divina,  
e col sommo del mio ingegno mi sforzi di pervenire al cospetto della maestà sua,  
bramando e sperando di potermi beare nel di lei volto.  
E, mirabile a dirsi quanto ella sia dappresso, mirabile come ben pronta s'appresenti.

...

Nuda ella è, e sola;  
e nuda irraggia luce da tutto il corpo;  
il santo corpo, che ingiuria grave sarebbe velare.  
Essa si fa da sé fede, e vuole che lungi stieno  
il naso, la fronte rugosa, il sopracciglio e la ben pettinata barba  
e quante vesti e testimonianze e titoli e insegne e parti  
assume per diritto suo l'ignoranza.  
Desiosa ella aspetta chi viene a lei, e generosa  
(quasi attendesse un amante) gli corre incontro, e l'accoglie con lieto aspetto,  
confortando il timido; e col sorriso del suo volto sereno  
fa divampare le fiamme che accese già lentamente.

Traduzione di Giovanni Gentile. In: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*.  
Pagg. 105-106.



# INDICE.

<b>INDICE.....</b>	<b>5</b>
<b>PREFAZIONE. ....</b>	<b>9</b>
PRESENTAZIONE DELLA DISSERTAZIONE.....	11
<b>PREMESSA.....</b>	<b>17</b>
PRIMA TRACCIA INTERPRETATIVA.....	19
INTRODUZIONE STORICO-TEORETICA.....	19
LA FORMA MODERNA DELL'IDEOLOGICO.....	22
LA POSSIBILITÀ BRUNIANA.....	26
LA NECESSITÀ BRUNIANA.....	28
LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. LA STRUTTURA.....	31
LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. GLI EFFETTI.....	32
LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. LE IMPLICAZIONI OPPOSTE.....	34
LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. GLI ESITI.....	36
PROPOSTA DI UNA TEOLOGIA BRUNIANA.....	37
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>39</b>
BREVE PROPOSTA INTERPRETATIVA.....	41
DEFINIZIONE DELLA TESI DI RICERCA. DETERMINAZIONE DEL SUO INDIRIZZO.....	41
BREVE DELINEAZIONE DEL TRACCIATO DELLA RICERCA.....	43
IL MOTORE DIALETTICO BRUNIANO.....	44
L'APERTURA DESIDERATIVA.....	45
L'UNITÀ.....	46
L'OPPOSIZIONE.....	48
LA SINTESI.....	48
BREVE ARTICOLAZIONE DELLA TESI.....	48
ALCUNE INTERPRETAZIONI DELLA FILOSOFIA BRUNIANA NELL'OTTOCENTO E NOVECENTO.....	51
L'INTERPRETAZIONE DI GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.....	53
L'INTERPRETAZIONE DI BERTRANDO SPAVENTA.....	58
ESPOSIZIONE CRITICA DEL CONTENUTO DEL MANOSCRITTO SPAVENTIANO MS. XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., CC. 45R – 76V.....	72
PARENTESI SPINOZIANA.....	80
IL CONFRONTO SPAVENTIANO FRA LA POSIZIONE SPINOZIANA E QUELLA BRUNIANA.....	84

ESPOSIZIONE CRITICA DEL SISTEMA SPINOZIANO E DELLO SVILUPPO DELLE ARGOMENTAZIONI BRUNIANE. PROPOSTA INTEGRATIVA E CRITICA DELLA STESSA. ....	103
L'INTERPRETAZIONE DI GIOVANNI GENTILE. ....	109
L'INTERPRETAZIONE DI NICOLA BADALONI. ....	119
ARGOMENTAZIONE DELLA TESI. ....	137
L'UNITÀ INFINITA, MOBILE IN SE STESSA. ....	137
L'OPPOSIZIONE INFINITA. ....	138
LA SINTESI UNITARIA ORIGINARIA. ....	138
IL TERMINE INTERMINATO. ....	139
LA DIALETTICA APERTA DAL TERMINE INTERMINATO. ....	140
L'UNITÀ INFINITA COME FATTORE ETICAMENTE DISTINTIVO. ....	142
L'UNO E LA PERFEZIONE: LA CREATIVITÀ E LA SUA DIALETTICA AMOROSA. ....	143
DI NUOVO, L'OPPOSIZIONE INFINITA. ....	144
L'ATTO PLURIVOCO. ....	145
LA CRITICA BRUNIANA ALLA TRASPOSIZIONE ASSOLUTISTICA DELL'ATTO SOCIALE. ....	146
LA CRITICA BRUNIANA DELL'ALIENAZIONE. ....	148
L'IN-FINIRE BRUNIANO. ....	149
LA CRITICA ALLO SVILUPPO INFINITO DELL'ESSERE ED ALL'IDEA DI UNA SUA CAPACITÀ INFINITA DI PRODUZIONE E RIPRODUZIONE. ....	152
CONCLUSIONE. PROPOSTA DI RICERCA E DI VERIFICA. ....	155
<b>IL CONFRONTO TRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICA ED ARISTOTELICA E LA NUOVA POSIZIONE BRUNIANA. IL TESTO BRUNIANO <i>DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI..</i></b>	<b>157</b>
IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA. ....	159
OSSERVAZIONI INIZIALI. ....	159
IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA. ....	168
OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA LA <i>METAFISICA</i> ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA. ....	169
PROSEGUE IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA. ....	213
OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA LA <i>FISICA</i> ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA. ....	213
ULTERIORE RIPRESA DEL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA. ....	226

*Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno.*

OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA IL <i>DE CAELO</i> ARISTOTELICO E LA POSIZIONE BRUNIANA.....	227
PRIMA SERIE DI CONCLUSIONI. PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA.....	244
CONCLUSIONI TEOLOGICHE.....	260
SECONDA SERIE DI CONCLUSIONI. ULTERIORI PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA. ....	269
CONCLUSIONI TEOLOGICHE, CHE DIVENGONO UNA CRITICA DELL'ALIENAZIONE. LA CREATIVITÀ DELL'UNITÀ DELL'ETICO-FISICA BRUNIANA.....	278
TERZA SERIE DI CONCLUSIONI. ULTIME PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA. ....	281
CONCLUSIONI TEOLOGICHE, CHE AFFERMANO L'OPPOSIZIONE INFINITA. LA DIALETTICA NELL'UNITÀ DELL'ETICO-FISICA BRUNIANA. ....	284
L'ARISTOTELE BRUNIANO E LA SUA BRUNIANA CONFUTAZIONE. IL TESTO DEL <i>DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI</i> . ....	303
OSSERVAZIONI INIZIALI. ....	303
RIASSUNTO SCHEMATICO E PREPARAZIONE DELL'ANALISI TESTUALE DEL <i>DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI</i> .....	333
ANALISI TESTUALE DEL <i>DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI</i> .....	335
LA PROEMIALE EPISTOLA. ....	335
I TRE SONETTI DELLA PROEMIALE EPISTOLA.....	352
DIALOGO PRIMO.....	353
DIALOGO SECONDO. ....	366
DIALOGO TERZO.....	388
DIALOGO QUARTO. ....	405
DIALOGO QUINTO. ....	418
RICAPITOLAZIONE. ....	439
SINTESI FINALE. ....	497
CONCLUSIONI RIGUARDANTI IL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA. ....	557
SELEZIONE, RACCOLTA E CONGIUNZIONE DELLE CONCLUSIONI RIGUARDANTI IL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA.....	617
ANALISI E COMMENTO DELLA LETTERATURA CRITICA RELATIVA AL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA. ...	685
L'INTERPRETAZIONE DI MIGUEL ANGEL GRANADA. ....	685
L'INTERPRETAZIONE DI MICHELE CILIBERTO. ....	718
L'INTERPRETAZIONE DI MICHELANGELO GHIO.....	763

*Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno.*

L'INTERPRETAZIONE DI ALFONSO INGEGNO.....	777
L'INTERPRETAZIONE DI WERNER BEIERWALTES. ....	844
CONCLUSIONI RELATIVE AL CONFRONTO CON LA LETTERATURA CRITICA.....	857
L'INTERPRETAZIONE DI MIGUEL ANGEL GRANADA. ....	857
L'INTERPRETAZIONE DI MICHELE CILIBERTO. ....	863
L'INTERPRETAZIONE DI MICHELANGELO GHIO.....	881
L'INTERPRETAZIONE DI ALFONSO INGEGNO.....	891
L'INTERPRETAZIONE DI WERNER BEIERWALTES. ....	931
CONCLUSIONI GENERALI.....	941
<b>BIBLIOGRAFIA FINALE.....</b>	<b>945</b>



## **PREFAZIONE.**



## PRESENTAZIONE DELLA DISSERTAZIONE.

Lo sviluppo delle argomentazioni presentate in questa dissertazione deve essere considerato il risultato di un più che decennale lavoro di ricerca ed investigazione sui testi filosofici di Giordano Bruno: esso iniziò con l'elaborazione della tesi di laurea, dedicata alla definizione della struttura portante dell'*Ars memoriae* accluso al *De umbris idearum* (*La meta-logicità dell'Ars memoriae bruniano*); è poi proseguito, attraverso la ridefinizione del significato complessivo del *De umbris idearum* stesso e la prosecuzione dell'analisi e commento del testo successivo, il *Cantus Circaeus*, con l'intenzione di raccogliere in un commento analitico unitario la prima triade delle opere bruniane (il *De umbris idearum*, il *Cantus Circaeus* e la commedia filosofica *Candelaio*); per approdare finalmente all'analisi dei testi che costituiscono la silloge dei *Dialoghi Italiani*. Qui il lavoro di ricerca e di investigazione delle strutture portanti dell'argomentazione razionale bruniana si è lasciato guidare, inizialmente e solamente per un brevissimo tratto di strada, dal saggio di Nicola Badaloni, intitolato *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno* (Nicola Badaloni, Renato Barilli, Walter Moretti. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*), per poi iniziare un autonomo, puntuale e rigoroso commento analitico scritto dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroici furori*) e dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*).

La conclusione del lavoro analitico sui testi morali ha potuto mostrare ed indicare la presenza di un'articolazione razionale di tipo teologico, fondamentale per la strutturazione dell'intera riflessione bruniana. Perciò la prosecuzione dell'indagine esplorativa sui testi metafisico-cosmologici si è potuta avvalere di una guida certa e sicura, che è stata ulteriormente confermata dal prosieguo dell'analisi sui medesimi testi.

L'idea di costituire un progetto di rielaborazione e spiegazione della filosofia italiana di Giordano Bruno, basato sull'applicazione generale della struttura teologica reperita, diventa in questo momento prevalente, con la

subitanea disposizione di un piano di svolgimento del materiale analitico già raccolto che prevedesse in primo luogo la concentrazione sulle conclusioni metafisico-cosmologiche del confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica – conclusioni presenti nel testo bruniano *De l'Infinito, Universo e mondi* – quindi la possibile retrocessione alle premesse delle medesime conclusioni – presenti nei testi bruniani *Cena de le Ceneri* e *De la Causa, Principio e Uno* - e la finale e conclusiva verifica e conferma della presenza del medesimo schema teologico nei testi morali – *Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo; De gli Eroici furori*.

Obbedendo a questo piano di svolgimento, chi scrive ha deciso di realizzare, dunque, il primo passo dell'intero risvolgimento della filosofia italiana di Giordano Bruno: ricostruire il confronto fra la posizione bruniana e la tradizione speculativa neoplatonico-aristotelica, quale si veniva precisando - in maniera conclusiva sul piano metafisico-cosmologico (ma con evidenti anticipazioni interne delle successive tematiche religiose, etiche e politiche) - nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Così nasce questa dissertazione, che viene intitolata (rinnovando l'importanza di quello schema teologico): *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno. Confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica: il testo bruniano De l'Infinito, Universo e mondi*.

Il piano di svolgimento interno del contenuto di questa tesi utilizza una breve premessa di carattere storico, mentre nella successiva introduzione dispone una prima traccia dell'elaborazione teoretica personale, per allargare subito la riflessione alla considerazione di una particolare linea di tendenza interpretativa, sviluppatasi negli ultimi due secoli (XIX e XX): la linea interpretativa che prende le mosse dal breve ritratto della filosofia bruniana tracciato da Georg Wilhelm Friedrich Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, per proseguire attraverso le definizioni apportate dalla riflessione di Bertando Spaventa sino alle teorizzazioni di Giovanni Gentile e di Nicola Badaloni. Compito di questa dissertazione diviene, allora, la definizione di una nuova ed originale interpretazione della riflessione

bruniana, che consideri quella tradizione come proprio termine dialettico. Nasce in questo modo l'argomentazione vera e propria della tesi.

È importante rilevare il piano di snodo che sembra situarsi fra le interpretazioni immanentista e razionalista (panteista: Dio è ogni cosa) hegeliana, che rinvia a Spinoza, e quella trascendentista o trascendentale (spiritualista: ogni cosa è Dio) che si forma con Schelling. In Italia la prima linea di tradizione (eminentemente pratica) prosegue con Spaventa, Gentile, Badaloni. Qui Bruno pare venire aristotelizzato e cristianizzato, reso contemplativo e riconoscitore di una natura eguale ed in movimento circolare, attraverso forme specifiche immutabili (idee), mentre la riflessione morale pare definirsi attorno al criterio di una ferrea adeguazione e la forma politica trovare la propria unità necessaria attraverso la figura dell'organismo. Prosecutore lungo questa stessa linea di tendenza, Michele Ciliberto sembra aggiungere alla concezione della natura in movimento circolare il pensiero fondamentale e radicale della differenza, in ragione di un Dio che pare lontano arbitro e giudice dell'alterna sorte delle fortune attraverso l'abilitazione per merito e la dimostrazione evidente e particolare della grazia, così oltrepassando la mera e semplice copia in ambito morale della eguale circolarità naturale, attraverso la giustificazione dell'azione dotata di forte intenzionalità e successo. La seconda linea interpretativa invece procede con Felice Tocco, Francesco Fiorentino, Augusto Guzzo, Eugenio Garin ed Alfonso Ingegno. Qui il motore della riflessione bruniana sembra venire identificato con una potenza che pare restare sempre eccedente, creativa, comunque forte del mantenimento di una distinzione fra intellegibile e sensibile che fonda il richiamo pratico della ragione operativa, in un contesto ancora apparentemente e completamente necessitarista.

Nella reciproca contrapposizione che si sviluppa fra queste due principali linee di tendenza operano poi le rispettive forme di identificazione individuale, che paiono riuscire a tracciare delle linee di intersecazione fra impostazioni ideologiche apparentemente diverse (se non, addirittura, contrapposte). È questo il caso, per esempio, del confronto fra la posizione di Michele Ciliberto e Werner Beierwaltes. Qui, infatti, l'evidente

materialismo del primo interprete si scontra con lo spiritualismo del secondo: nello stesso tempo entrambi gli interpreti paiono però accordarsi – forti del medesimo accento decretato alla divina differenza - sulla struttura di tipo neoplatonico-aristotelico che dovrebbe essere attribuita, quale schema fondamentale, alla speculazione bruniana.

In particolare, per Michele Ciliberto lo spirito bruniano pare identificarsi pienamente con l'opera che vive nel mondo, trasformando continuamente ed arricchendo i rapporti sociali all'interno delle diverse comunità statuali, mentre la religione rimarrebbe immobile ed immodificabile dottrinarietà, finalizzata al mantenimento delle differenze e dell'organizzazione politica e sociale della feudalità. Il rimando allegorico alla necessità della legge religiosa – per l'unità collettiva - però si ricompona con l'immutabile verità dell'organizzazione sociale del lavoro e delle classi, che può essere svolta secondo il piano ed il progetto feudale oppure secondo l'innovazione della produttività borghese, basata sul criterio amorale del profitto, oppure ancora secondo il progetto bruniano, capace di rinnovare e riprendere, arricchendolo, l'intento operativo già presente in natura, per ricomporlo con uno sguardo artistico e rappresentativo del divino (magia). L'eguaglianza dei destini e delle sorti nella necessità naturale trova, allora, una sorta di possibile differenziazione e di organizzazione attraverso il riconoscimento della bontà dell'azione e del relativo merito sociale, nella costruzione di un ambito d'immaginazione pratica totalmente definibile e credibile come civiltà e cultura. In questo modo l'indistinzione, cieca e gratuita, della Fortuna si trasforma e capovolge nella distinzione operata secondo il merito sociale, imposto e riconosciuto quale unico ambito della civiltà e cultura umane, vera e propria nuova natura dell'uomo. Se la natura è necessità, l'uomo è così libertà, mentre Dio continua a valere quale fondamento di entrambi, in una nuova espressività e rivelazione (lingua) sacra, capace di unire ogni contenuto determinato dell'azione con l'intenzione artistica e rappresentativa che la genera e la costituisce, la fluidifica ed organizza (prevalenza ed egemonia del rito e della gestualità simbolica). La differenziazione materiale della civiltà e della cultura, allora, pare incontrare il progetto di deposizione di una potenzialità immanente nel

piano astratto del riconoscimento e della distinzione, quale viene avanzato da Werner Beierwaltes come interpretazione della supposta prosecuzione bruniana di un progetto di elevazione mondiale già iniziato con Nicolò Cusano, e perseguito ulteriormente – prima di Bruno stesso – da Pico della Mirandola e Marsilio Ficino.

In questa trasposizione dell'orizzonte della necessità si può allora sviluppare pure un'interpretazione di tipo immaginativo-manierista, quale quella espressa da Hans Blumenberg, sostenitore della presenza nella filosofia bruniana di un necessitarismo pieno ed immodificabile, affermato attraverso la forma dell'autodispendio od esaurimento di Dio nell'Universo. Altro esempio della medesima corrente interpretativa potrebbe essere, a propria volta, Fulvio Papi, sostenitore del rapporto Dio-Universo come manifestazione totale dell'Essere, in una piena omogeneità naturale ed eguaglianza degli esseri prodotti, che nel loro mutuo movimento di reciproca trasformazione e di reciproca libertà genetica affermano la fondamentale caratteristica poligenetica dell'Universo bruniano. Qui allora solamente l'accumulazione progressiva degli strumenti determinerebbe quella possibilità per la quale la fuoriuscita immaginata dell'uomo dal circolo naturale, nell'elaborazione culturale e nell'astrazione, diviene la presa d'atto di un voluto distacco (la consapevolezza dell'ineliminabilità della finzione d'origine pratica). Anche Miguel Angel Granada, con la sua affermata identità nella speculazione bruniana di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* e della relativa inecedenza della potenza divina, con la conseguente attestazione di un principio di pienezza ovvero della totale diffusione del bene divino nella omogenea espressione naturale, potrebbe trovare posto accanto ai precedenti interpreti della filosofia nolana. Come, del resto, Jean Seidengart, Nuccio Ordine, Maria Pia Ellero e, un poco distaccato, Paul Richard Blum.

Michelangelo Ghio e Jens Brockmeier paiono invece concludere quella linea immanentista e necessarista, che spinge la speculazione bruniana sin alle soglie del primo materialismo borghese.

Tenuta, quindi, come termine dialettico, la linea interpretativa Hegel-Spaventa-Gentile-Badaloni, ed abbandonato momentaneamente l'intento di

confrontarsi con l'altra tradizione interpretativa – Schelling-Tocco-Fiorentino-Guzzo-Garin-Ingegno – questa dissertazione inizia la propria procedura argomentativa ponendo in stretto confronto tre testi basilari aristotelici, richiamati dallo stesso testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi* - la *Metafisica*, la *Fisica* ed il *De caelo* – e la posizione bruniana stessa, quale viene emergendo dal medesimo testo (ma non solo).

Dopo aver disposto una triplice serie di prime conclusioni, quali premesse e presupposti per il successivo lavoro investigativo, l'argomentazione di questa dissertazione prosegue materializzandosi nella corposa analisi e commento puntuale e rigoroso dell'intero testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Dopo una breve ricapitolazione, dispone in rapida serie due ricche conclusioni, relative al rapporto di opposizione maturato fra la posizione bruniana e la tradizione neoplatonico-aristotelica, confrontate ulteriormente in nota con il materiale desumibile dal libro di Luigi Firpo sul processo inquisitoriale veneto e romano (Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*). Infine, questa dissertazione utilizza gli apporti critici così sviluppati e maturati, per operare – in doppia battuta - un confronto a largo raggio con gli interpreti più recenti e significativi della filosofia nolana: Miguel Angel Granada, Michele Ciliberto, Michelangelo Ghio, Alfonso Ingegno e Werner Beierwaltes. Disponendo, alla fine, una rapidissima conclusione generale e la finale bibliografia.

Giunto al termine di tutto questo enorme lavoro, il pensiero resta orientato alla possibilità di ricomporre buona parte degli esiti di questa ricerca in un progetto editoriale più ampio, che sia capace prima di tutto di integrare l'analisi della linea e tradizione interpretativa bruniana immanentista con quella trascendentista, in tal modo costituendo un primo volume introduttivo di natura storiografica. Quindi esso potrebbe procedere, prevedendo la disposizione del gigantesco materiale analitico accumulato sui tre testi metafisico-cosmologici, per realizzare un secondo volume dedicato alla disposizione naturale bruniana. Infine, anche il materiale analitico ottenuto dall'investigazione dei tre testi morali potrebbe trovare collocazione in un terzo e conclusivo volume, rivolto alla delineazione dei tratti religiosi ed etico-politici della riflessione bruniana.



**PREMESSA.**



# PRIMA TRACCIA INTERPRETATIVA.

## INTRODUZIONE STORICO-TEORETICA.

Se è vero che il processo iniziato con il Concilio di Trento realizza l'istituzionalizzazione della fede attraverso l'affermazione del primato teologico ed organizzativo della Chiesa di Roma sull'intera cristianità, esso sembra storicamente e teoricamente rappresentare una sorta di conferma ulteriore e ripetizione di quelle assunzioni tomiste – il principio dell'univocità dell'Essere, nella sua raffigurazione unica della Persona del Cristo – che erano già state svolte in epoca precedente (XIII secolo) ed applicate in funzione antimusulmana. Esse ora vengono utilizzate soprattutto dall'emergente ordine dei Gesuiti ed utilizzate in funzione antiprotestante.

Attraverso questa conferma e ripetizione l'ordine ecclesiastico, attraverso la definizione e determinazione della funzione del 'vicariato papale', trasforma però la Potenza cristiana in potere curiale, sostituendo l'apertura astratta dello *Spirito* con un'opposta assolutizzazione dell'immanenza. Dando avvio al costituirsi della modernità, paradossalmente, quel processo sembra concludersi con un esito opposto a quello voluto e cercato da coloro che lo proposero: con questo processo si offriva infatti la vittoria e l'egemonia a quel sistema istituzionale che meglio era in grado di rappresentare il passaggio e la trasformazione che si operava, trasferendo una medesima struttura in un mondo più piccolo e compatto. L'*ecclesia* calvinista, con la sua struttura ad un tempo collegiale e verticistica, con i propri pastori e presbiteri, riusciva meglio di altre organizzazioni formali a dare nuovo impulso al connubio fra realizzazione controllata della fede ed opera mondana.

Se dunque la modernità ha come propria determinazione essenziale il progetto di una assolutizzazione dell'immanenza, questa si concretizza subito ed inizialmente proprio nell'ordine che tradizionalmente voleva l'extratemporale. In questo modo questo stesso ordine cede se stesso attraverso un particolare trasferimento. Si potrebbe dire che esso tenti di

attuare una speciale traslocazione di se stesso.<sup>1</sup> La struttura gerarchica persistente nella sistemazione tomista del mondo (universalità delle *nationes*) puntava già alla glorificazione della centralità papale, quale termine intellettuale e, soprattutto, volontario della coesione dei soggetti nella medesima ed unica fede. Questo condizionamento e questa determinazione erano garanti della separazione e della superiorità dell'intero aspetto e del relativo apparato mediativo della Chiesa (che era unito e coeso, nella sua partizione principale – la Curia – e secondaria – gli Ordini religiosi) sulle forze modificatrici provenienti dall'insieme eterogeneo delle relazioni mondane.

Ora, dopo il Concilio di Trento, questa struttura, che nella sua astrattezza si poteva permettere una certa libertà di movimento e capacità di adattamento ed adeguamento, in quanto conservava in se stessa l'unità fra la condizione e la determinazione, con la volontà di lasciare il proprio 'mondo dei cieli' per bloccare in qualche modo la 'rotazione' economica mondiale e riportare a sé l'insieme delle relazioni mondiali, è costretta a scindere la determinazione dalla condizione: lasciando così che si aprisse uno spazio ed un tempo per l'alterazione, con la speranza di poterlo successivamente ricucire e neutralizzare. Costretta così a sospendere la figura papale ad una funzione estremamente tesa di perno, trasferisce (secondo la sua aspirazione ed il suo ordine) la propria separata capacità d'intervento e riduzione nell'insieme variabile della relazione mondiale.

Offrendo spazio e lasciando necessariamente potere alla diversità dei collegi curiali (chiese nazionali), si collega al nuovo mondo delle relazioni

---

<sup>1</sup> Jakob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia* (Firenze, 1968, 1876). Scrive lo storico svizzero: "La coscienza religiosa nei tempi precedenti aveva avuto la sua origine e il suo punto d'appoggio nel Cristianesimo e nella sua esterna realizzazione, la Chiesa. Quando questa degenerò, l'umanità avrebbe dovuto distinguere e mantenere la sua religione ad ogni costo. Ma un tale postulato è più facile a porsi, che ad effettuarsi. Non ogni popolo è abbastanza calmo ed indifferente da tollerare una permanente contraddizione tra un principio e la sua personificazione esterna. Ed è per l'appunto la Chiesa in decadimento su cui pesa la più grande responsabilità, che sia mai stata nella storia. Infatti essa ha sostenuto come verità con tutti i mezzi della violenza una dottrina corrotta e svisata a vantaggio della sua onnipotenza, e, conscia della propria inviolabilità, si lasciò cadere in braccio alla più scandalosa depravazione: indi, per mantenersi in tale sua condizione, ha menato colpi mortali contro lo spirito e la coscienza dei popoli, alienandosi così e spingendo essa stessa nelle braccia dell'incredulità e dell'amarezza molti spiriti elevati, che nella loro coscienza non poterono più restarle fedeli." Pag. 420.

economiche borghesi (in espansione): vi si colloca sì al loro interno, ma ne resta imprescindibilmente vincolata. Comincia così a subire costantemente il pericolo della torsione, dello strappo, della lacerazione: della frantumazione della precedente unitaria universalità delle *nationes* nella pluralità difficilmente governabile delle chiese nazionali, le quali più tendono a svilupparsi in autonomia e separazione quanto più forte è lo sviluppo e l'emergere della nuova mentalità borghese (Inghilterra, Francia, Olanda).

In ciascuno degli Stati emergenti, dove il motore dell'accrescimento delle ricchezze e dei beni si stabilizzava ed equilibrava attraverso l'indifferenza etica del profitto, la 'naturalità' degli scambi (anche nelle sue forme più estreme) incrementava quella capacità propulsiva e nello stesso tempo concretizzava quella legittimità predirezionata che costituivano l'inizio ed il fine di una sacralizzazione temporale del potere.

In questo processo di assolutizzazione, che da un lato autodeterminava il trasferimento della Potenza entro una delimitazione totale, dall'altro – e contemporaneamente – assumeva su di sé il compito della sua attuale realizzazione, l'antica struttura della 'separazione' entra come in un mondo nuovo, e ne viene apparentemente decapitata e compressa.

Il pensiero dell'univocità divina viene ora totalmente rappresentato ed agito – sta qui la radice teoretica dell'affermazione barocca della 'scena' e del 'teatro del mondo' – tramite l'assolutizzazione e la fissazione dell'Immagine come eguale riferimento della e per la diversità esistenziale.

La 'luce', che proviene al sotto-insieme organico attraverso questa Immagine superiore, stabilisce – senza alcun possibile indugio e senza alcuna permessa resistenza – quella distinta priorità della coscienza moderna, che è nulla se presa di per se stessa, e tutto se è presente (totalmente) nella relazione con ciò che può essere apparentemente altro da sé. Quella onnicomprensiva e proteiforme 'naturalità' che, attraverso la fenomenicità, può essere assunta e ridotta soggettivamente ed umanamente.

In ciò la coscienza moderna non può non essere valutata se non come universale costrittivo, vincolante: fondato sulla priorità e precedenza ontologica della sostanza umana del potere e del possesso, a sua volta costituisce, nella sua necessaria e necessitante espressione, l'esibizione del

ciclo predeterminato della relazione ideologica.

Se la relazione ideologica vigente in epoca premoderna offriva infatti una comprensione razionale di ciò che nominava pensiero ed azione, sì alienante ed astratta in un termine finale, però liberamente ed equanimemente creativo (il Dio creatore), ora nella relazione ideologica moderna quella rettificazione univoca dello *Spirito* si realizza attraverso un'apprensione intenzionata ed intenzionale, dichiaratamente e persuasivamente neutra e neutrale, che ritrasferisce in capo ad un 'principe' terreno la possibilità della salvezza e conservazione di ogni forma di generazione (umana e non-umana), con ciò offrendo la possibilità di una rappresentazione totale (dell'Uno e del Tutto).

In questo modo, se precedentemente si poteva ancora dare spazio e tempo divini all'opposizione, ora questo spazio e questo tempo vengono sterilizzati e dichiarati 'diabolici': vengono rigettati ed espulsi *a priori* dall'orizzonte comune della praticità.

## LA FORMA MODERNA DELL'IDEOLOGICO.

L'orizzonte comune della praticità si appalesa sempre di più - è la tensione ineliminabile ed essenziale che lo costituisce - come fusione dell'aspetto devozionale tradizionale (così definito 'popolare') con il rigido e limitato autoriferimento di una mediazione che si fa assolutamente immanente.

Sempre diverso, e così sempre eguale, nella propria volontà immobilizzatrice ed autocentrante,<sup>2</sup> l'ideologico nella sua forma moderna dichiara di riuscire a mantenere e congiungere in sé sia l'aspetto precedentemente qualificato e reso come alienante ed astratto - ora trasformato in deprivante per quanto si dimostra cogente, attraverso

---

<sup>2</sup> L'ideologico, nella formazione che lo contraddistingue, sembra imporre lo scambio dell'identità con ciò che è fisso e stabile (invariabile e perciò sempre identico), attraverso l'annullamento dell'individuazione come movimento e come distinzione. Impone la soppressione della consapevolezza e della coscienza come ricerca di una ragione creativa e dialettica, che forgi attraverso la forma dell'immaginazione e del desiderio una materia dotata di slancio e di apertura, così ripristinando e ricongiungendo universalmente i due termini della libertà e dell'eguaglianza. Ne impone la soppressione attraverso la sostituzione con l'immobile unità di un'immaginazione sterile ed astratta, priva del proprio motore desiderativo e della sua qualificazione intrinseca. Le sostituisce fissando la consapevolezza al condizionamento costituente ogni grandezza riproducibile (il lavoro alienato) ed eliminando - resecando e tagliando proprio via - la coscienza, come ricerca del principio veramente e benignamente, universalmente, positivo (desiderio).

l'inversione e la sostituzione della grandezza qualitativa con la qualità oggettiva ed oggettuale decisa dal termine finale di produzione (l'economico) – sia quella circostanza generale che sembra portare in sé l'unica possibilità d'identificazione ed unità collettiva: la 'naturalità' della convergenza.

L'identità singolare, la propria relativa autonomia, si trasformano e vengono accolte e giustificate solamente all'interno di uno spazio vitale generale, capace di rivoltare e rovesciare l'alterazione, da tratto di migliore civilizzazione, in restrizione *a priori*, operata da una relazione contratta e chiusa, tutta predeterminata (ed assoluta) nei suoi tradizionali principi locali. La vita limitata di un'apparenza d'apertura, data e concessa all'unica condizione che essa si mantenga come tale: che l'estetica (la bellezza) di ciò che di nuovo viene portato all'uda e coincida perfettamente, perfettamente combaciando, con un'etica globale dei comportamenti, secondo un'intenzionalità mistica che tutto penetra, avvolge e glorifica.

Purtroppo questa intenzionalità mistica, che riesce (o costringe) ad identificare estetica ed etica nella misurabilità oggettiva ed oggettuale dei comportamenti, avvolge e glorifica l'intera esistenza nella dimensione del suo essere nulla per se stessa, tutto per ed in virtù d'altro. Dunque la avvolge e glorifica sotto la categoria della più completa ed esaustiva fra le spoliazioni ed alienazioni: quella della fenomenicità eteronoma.<sup>3</sup>

Oggettiva per quanto riesce a rendere un oggettuale prestabilito – e così, disciplinarmente, per ogni oggettuale – questa intenzionalità mistica si rapprende e consolida attraverso la pseudo-dialettica economica contemporanea. È questa infatti a sostituire l'apertura creativa (ma astratta) della concezione premoderna con la piccola parvenza (ma concreta) della riproducibilità illimitata: degli oggetti, dei soggetti, e della loro organicità ('società naturale'). Degli oggetti prima, con tutta la serie ordinata dei procedimenti e delle precondizioni richieste, quindi, con ciò, dei soggetti, nel loro ordinamento e ripartizione (classificazione) gerarchica.

---

<sup>3</sup> Forse il prototipo contemporaneo di questa intenzionalità mistica deve essere identificato nella definizione hegeliana della Natura come esser altro dell'Idea. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: “La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura.” § 192. Pag. 123.

Scomparso il tempo (che era comunque, nel periodo della premodernità, senza spazio), nella modernità irrompe la fase (che è lo spazio concesso nell'evoluzione predirezionata dei fenomeni); scomparsa la possibilità creativa per pochi (diseguale e differente), compare l'automaticità dei molti (eguale, uniforme e così indifferente).

Senza la diversità e gradualità sacra dei piani dell'Essere che accomunano l'intera umanità, si dà allora il sostituto di una naturalità profana (totalmente laica ed appiattita), luogo inerte nel quale radicare sia lo slancio nella posizione dei principi, che lo sforzo collettivo necessario per la loro applicazione. Tanto quanto, in epoca premoderna, la coscienza si librava in uno spazio astratto e gerarchizzato, per realizzare la volontà del Signore dei cieli e della terra, altrettanto in epoca moderna e contemporanea una coscienza, tanto persuasiva quanto fantasmatica, progetta e necessita la coesione, totale e totalitaria, dei propri sogni alla realtà. Su di una 'materia' egualmente intrattabile ed anarchica.

Se nell'epoca premoderna un'idea astratta di libertà impediva il riconoscimento della sua eguale ed amorosa applicazione, in epoca moderna e contemporanea la proposta di un'eguaglianza, che si concreta in una materia individua, irripartibile e così indegradabile (la sublimazione del possesso statuale), rende la diversità apparente e limitata.

Se nell'epoca premoderna un'intimità accolta in un ventre divino (comunque soggetto e subordinato) costituiva la assoluta paternità di ogni evento, nell'epoca moderna e contemporanea un nucleo di interiorità, che sta tutto nella capacità preventiva e totale del controllo e del direzionamento, fonda la nuova appartenenza.

Così al posto di una filiazione culturale nell'ossequio e nella dipendenza (la famiglia patriarcale come modello e tipo, dove il terzo – il nipote - doveva riprodurre, una volta primo, la subordinazione del secondo – il figlio al padre), ora ci si avvia verso quella negazione della filiazione che è l'adozione: senza più che il desiderio sia la volontà e stia nella volontà del padre, la pura e semplice scomparsa del desiderio, che si realizza nell'annichilimento della volontà.

Se una univoca intelligenza del Tutto guidava la totale pienezza di un



Essere che non era il proprio, ora una ragione che sorge dal nulla ed al nulla ritorna, non può non lasciare nel nulla dell'indifferenza qualunque determinazione, così isolata. Per modo che, l'assenza d'organicità e mezzo superiore impedisce finanche il precedente, immaginato, superamento della finitezza: senza la causa mediante della fede nemmeno il desiderio ritrova l'universalità del proprio impulso e della propria realizzazione. Una materia oscurante avvolge ogni cosa ed impedisce il procedere di qualsiasi distinzione ed allontanamento.

Seppure il divino premoderno negasse, con il suo concetto di unità assoluta, l'apertura di qualsiasi relazione che importasse variazione e modificazione allo statuto ontologico di subordinazione dell'universo, la farragine fenomenica attuale, dispersa e disintegrata nei mille rivoli della specializzazione ossessiva, sembra essere capace unicamente di dichiarare e persuadere circa la propria autonoma esistenza, formalizzando però la propria sottrazione: principi e metodi della propria costruibilità vengono infatti risucchiati in uno spazio, vuoto di effettiva pubblica discutibilità e decidibilità, e pieno di una determinazione tanto apparentemente necessaria quanto sommamente ed elitariamente soggettiva (quando non palesemente subordinata).

La scienza (senza la coscienza, ormai improduttiva, od addirittura ostacolante), che sempre più si appalesa come universale dottrinario, sempre più si avvita su se stessa in un processo di riduzione ultimativo e definitorio, finalmente autonomo e svincolato, dove i postulati non possono più richiedere l'approvazione dei soggetti, in quanto questi risultano già inclusi in un progetto di determinazione organica totale ed univoco; e dove, nel contempo, gli oggetti non possono più essere costruiti, nella loro maggiore o minore problematicità, in un modo che non sia in anticipo sottratto a discussione tramite l'autolimitazione 'evolutiva' della comunità degli 'esperti'<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> La scienza moderna stessa sembra emergere in virtù di una strettoia metodica e metodologica preventiva, per la quale vengono anticipatamente condannati ad inesistenza tutti i fatti, che contraddicessero l'insieme bilanciato delle teorie in mutuo e reciproco raccordo di giustificazione, con ciò annichilendo la ricerca e la scoperta di nuove e diverse spiegazioni, seppur dotate di maggiore e migliore 'presa' empirica. Dopo il necessario riferimento iniziale al processo di previa focalizzazione dell'esistente, operato da Galileo Galilei, con l'esclusione dei fenomeni non matematizzabili dall'orizzonte conoscitivo della nuova fisica, si può pensare che, dal valore strumentale (consaputo) di

## LA POSSIBILITÀ BRUNIANA.

In questo panorama, bruciato ed annichilito nella visione e comprensione, vistoso meramente per l'assenza dello *Spirito* come mediazione, apertura e dialetticità infinita, compito di una nuova razionalizzazione non può che essere il ricordo di quello *Spirito* bruniano che è *Padre* di se stesso: *Figlio* dunque quando deve ricomporre se a se stesso e può farlo attraverso la propria opposizione sintetica. Con le parole dello stesso Giordano Bruno: "Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi."<sup>5</sup>

Intrinsecamente dimostrandosi dunque ragione ed ambito, lascia essere l'Uno, che sfugge come la vertigine di questo *Spirito*, essendogli però all'interno, e così muovendolo: "*Cicada*. Cossì vogliono la più gran parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota."<sup>6</sup>

---

questa particolare concentrazione immaginativa, ricostruttiva e solutoria, previamente rivolta a tutto ciò che non potesse identificarsi con un soggetto senziente, il processo di autoassunzione normativa dell'impresa 'scientifica' si apra poi (così coinvolgendo) a tutti gli 'oggetti' che non manifestino in sé alcuna delle caratteristiche vitali (per esempio l'automovimento, la crescita e l'alterazione): i corpi 'morti' diventano, con la nuova medicina anatomica barocca, il nuovo e vergine campo d'indagine di una scienza che estende i propri domini, acquisendo al proprio interno la totalità dell'oggettivo, ed inserendo la fisiologia quale ordine e disciplina essenziale per la rappresentabilità generale del vivente.

L'essere libero, che si modifica in modo apparentemente autonomo, e che perciò sembra porre scopi e finalità alle proprie espressioni ed attività - dunque l'intero essere naturale - diventa poi con la rivoluzione economico-sociale borghese e capitalistica l'ente sul quale e nel quale si esercita ed emerge la necessità del controllo totale ed organizzato delle azioni: oltre le 'parti' e le 'funzioni' dell'epoca assolutistica, la nuova formazione ideologica si dispiega nella totalizzazione della potenza, sublimandosi in un 'soggetto' e in un 'oggetto' contrapposti e determinati, selezionabili nelle migliori volontà o nei migliori adattamenti.

L'autopositività di questo fenomeno, che sembra garantire l'equilibrio fra umano e non-umano attraverso lo scambio e la cessione mutua e reciproca dello squilibrio (la dis-umanità del 'naturale' e la snaturalità dello 'umano'), trova consistenza e modello esemplare (modello veramente eminente e superiore, tale da costituire un proprio principio e dominio egemonico, dunque ideologico) in quella azione, tesa al e dal miglioramento del benessere collettivo che si costituisce (si limita e si separa) come società perfetta: dove tutte le espressioni sono concordi linguisticamente e non hanno bisogno, per la conferma che sempre proviene dal suo interno, di alcuna ulteriore problematizzazione. Una conferma che, tra l'altro, tende sempre di più ad essere accresciuta, quando si costruiscono, in serie di profondità, discipline elementari sempre più fondanti e 'materiali', che persuadano dell'inevitabilità 'morale' dell'adeguamento alla oggettificazione data e del conseguente, necessario, sradicamento delle 'mentalità' diverse.

<sup>5</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*, pag. 1029 (Firenze, 1958, 1908<sup>1</sup>).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Se dunque ogni apparente movimento (ogni determinazione d'esistenza) si muove *per lo Spirito e nello Spirito*, l'opposizione che sembra generarsi è un'opposizione plastica, che ha come proprie coordinate apparenti sia l'alterità che l'immedesimazione.

Essendo movimento che sempre 'ritorna' all'Uno, ricordandolo come origine propria e reale, esso è continuamente posizione soggettiva ed apertura aggettiva: atto distintivo che riconosce la distanza del proprio principio, e perciò lo persegue.<sup>7</sup>

Lo persegue nella ricerca di una *grazia* che è segno del disvelamento ed orizzonte del nascondimento:<sup>8</sup> il momento più basso del divino nell'esteriorità di Dio e nello stesso tempo la sua interiorità, per quanto essa valga appunto l'apertura e la dialetticità infinita dello *Spirito*; dunque, infine, il momento più alto (ideale) della *Natura* stessa, nella sua ragione e possibilità.

Questa ragione e possibilità non viene però intesa come rapporto e termine d'alienazione, ma al contrario come critica di quell'infinitismo della volontà che si fa potenza astratta di riduzione, selezione ed ordinamento dei temi e degli ambiti di ragionamento, predefinizione nella costruzione delle soluzioni dei problemi. Questa ragione e possibilità viene infatti subito articolata da Bruno come 'vincolo' creativo dell'eguaglianza nell'amore universale, come termine sapienziale umano che si sottrae a delimitazione, essendo invece esso stesso la comprensione e la produzione effettiva ed universale.

Lo *Spirito* bruniano mantiene dunque in se stesso, sempre, la molteplicità: come variabilità in se stessa apertamente variabile, essa assomiglia ad una Presenza vicina ed accogliente, una Persona sentimentale capace di generare ed estendere le 'radici' dell'Essere; una Persona che si offre come libero, aperto ed eguale movimento: amore che, attraverso il desiderio, diversifica l'essere, approfondisce e supera ogni termine apparente.

L'incontro fra generazione e ricordo ideale della creazione assicura infatti quel 'respiro' di movimento che presenta lo spazio ed il tempo infinito di una Immaginazione che continuamente si capovolge e ritorna su se stessa, sempre diversa e variabile, sempre aperta. Capace di riassumere e di riutilizzare ogni

---

<sup>7</sup> L'uso filosofico bruniano del mito di *Atteone*.

<sup>8</sup> Il senso e significato unitario della figura di *Mercurio* nelle diverse opere bruniane.

effetto della sua operazione.

In questo modo le radici mobili del cielo (le 'ombre ideali') offrono l'orizzonte di una liberazione che non nega il creaturale, ma al contrario lo sostiene. E lo sostiene, in quanto lo prolunga in uno spazio sognato e in un tempo fantastico; dove le 'determinazioni' sono libere: di crearsi e ricrearsi, nell'accostamento comune e fraterno del reciproco desiderio.

L'assenza di centralità così contraddistingue la speculazione 'naturale', 'morale' e 'religiosa' bruniana: il palpito ed il respiro di questo *Spirito*, dialettico e multivoco (che chiama in molti modi e secondo molteplici direzioni), muove con un senso che dissolve la limitazione perennemente immaginata, facendo dileguare all'orizzonte la meta ideale dell'universale relazione.

Questo senso è quello che ripristina l'apertura dell'infinito, la sua creatività ed il suo divenire dialettico, relativizzando ogni meta ideale e negando che essa possa sussistere e stare nell'immagine di una consistenza assoluta.

### LA NECESSITÀ BRUNIANA.

Lo scomparire all'orizzonte della meta ideale dell'universale relazione vale dunque, nella speculazione bruniana, la negazione etica dell'assolutezza del presupposto antropico. Senza una tensione universalistica non comparirebbe infatti alcuna purezza di concezione: non vi sarebbe alcuna sua grandezza e qualità. Non comparirebbe, appunto, alcuna eticità.

Ora, questa eticità, pur avendo bisogno d'essere espressa, non ha alcuna necessità d'essere confinata. Anche relativamente: per opposizione alla limitatezza del discorso oggettivato. Anzi, essa tende a superare questi confini.

In Bruno questa eticità non è patrimonio esclusivamente umano: per questo il rapporto che si istituisce in nome dello *Spirito* che diviene è apparentemente estrinseco, 'naturale'. Per la volontà di comprendere universalmente e non riduttivamente.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Qui potrebbe essere aperto un confronto con la posizione eckhartiana e forse con la stessa tradizione agostiniana (per il tratto comune dell'interiorità della visione). Giorgio Penzo (*Invito al pensiero di Eckhart*; Milano, 1997) scrive: "in questa natura profonda del comprendere si può avere

Per questo motivo Bruno potrebbe forse far sua l'affermazione plotiniana che vuole che l'*Anima* sia terza, rispetto al *Bene* ed alla *Mente*: solo se è esterna potrà essere interna alle 'cose', comprendendone la volontà generatrice.<sup>10</sup>

Slanciando una volontà generatrice, ed ampliandola universalmente sino a raccogliere in unità la diversità dei fini naturali, non ci si restringe ad un concetto soggettivo<sup>11</sup> dell'anima, proprio perché l'unità che si pone è un'unità aperta: illimitatamente aperta.

Con questa apertura essa offre la gioia e la felicità dell'intera creazione:<sup>12</sup> nella pluralità e nella continua diversificazione ricorda l'attributo mentale dell'infinitezza, mentre nell'essere liberamente per sé, l'intenzione della positiva universalità del Bene.<sup>13</sup>

Nell'infinitamente buono Bruno ritrova allora un'analogia non ristretta, ma effettivamente universale: in essa ogni manifestazione viene sin dal principio (se dal principio)<sup>14</sup> inclusa nella naturalità della perfezione; senza alcuna opposizione estrinseca fra ciò che è singolarmente proprio e ciò che si ritiene universalmente (totalmente) escluso dalla proprietà; senza dunque la necessaria, successiva, mediazione. Una mediazione che viene necessariamente rappresentata dalla partecipazione per comune ed organizzata (variamente dislocata) soggezione.

L'eticità bruniana allora si presenta attraverso la negazione della separazione 'essenziale': conseguentemente attraverso la critica della gerarchia, che la ricomponne continuamente. Senza la prima, infatti, non compare quella necessità della mediazione che si esprime come partecipazione collettiva e si vettorializza secondo una pratica della convergenza che, a sua volta, ha la forma e la materia della soggezione relativa ed imposta.

---

un terreno comune dov'è possibile un rapporto intrinseco tra la finitezza dell'uomo e l'infinitezza di Dio." (Pag. 52).

<sup>10</sup> Qui si apre invece l'immenso campo del raffronto fra la struttura della speculazione plotiniana e quella bruniana.

<sup>11</sup> La nascita eckhartiana di Dio nel fondo dell'anima vale questa soggettività? (*ibidem*).

<sup>12</sup> Qui un raffronto non può essere dimenticato con la meravigliosa visione lucreziana presente nell'Inno a Venere del Libro I del *De rerum natura* e nel Proemio del Libro III, dedicato ad Epicuro.

<sup>13</sup> Confronta con le nozioni di 'attributo' e 'proporzione' della speculazione eckhartiana (Giorgio Penzo, *cit.*, pagg. 53 e segg.).

<sup>14</sup> Nota l'eticità contenuta nell'espressione 'se dal principio', che in Bruno vuole indicare – per l'interpretazione che viene qui presentata – il riferimento all'Amore-Eguaglianza che libera.

Se l'identità del potere si esprime attraverso l'univocità dei trasferimenti, la sempre libera ed apertamente diversa possibilità bruniana apre e diversifica i riferimenti, lasciandoli essere nella loro libertà, nella loro fraterna e feconda eguaglianza; tanto quanto la pluralità dei beni viene inverata (realizzata) dalla totalità monocentrica del possesso assoluto, altrettanto ed all'opposto la loro libera e desiderata creazione viene garantita dalla spontaneità che accompagna la bruniana diversificazione naturale. Se la 'sostanza' di tradizione aristotelica si identifica attraverso l'espulsione della pluralità dei fini e gli 'accidenti' si riconoscono attraverso il loro abbattimento, generato dalla loro neutrale interscambiabilità, la dissoluzione bruniana della omogeneizzazione della sostanza provoca l'apertura di una variabilità totalmente imprevedibile e per nulla superficiale. Anzi profonda ed essenziale.

Tanto profonda ed essenziale da poter costituire l'invisibile fondamento della critica alla partecipazione, generale ed asettica, dei soggetti 'accidentali' ad uno scambio che lasci immutata, e centrale, la relazione di predominanza.

La relazione di predominanza vuole ed intende offrire senso e significato globale all'essere: l'egemonia di chi non ha relazione con altro, ma solo con se stesso (non avendo dunque alcuna relazione), ha il semplice, mero e brutale corrispettivo della totale diversità a se stesso (alienazione) di chi si riconosce solamente nello spossamento e spoliamento delle proprie, naturali, capacità creative, in un automatismo della fede che annulla l'intelletto nella ragione degli altri.

La relazione bruniana invece è un'apertura orizzontale, che lascia imprevedibilmente aperta la soluzione teorico-pratica del problema della salvezza.

La sua indefinitezza *a priori* non consente alcun trasferimento della Potenza, sulla base di un Atto nascosto e sottratto, sempre eguale a se stesso. Questo trasferimento, infatti, delocalizza superiormente uno spazio ristretto di decisione ed apre un'univocità di determinazione. Questo spazio e questa univocità sono poi capaci, insieme, di rendere ed offrire l'insuperabilità dell'ambito (classico e moderno) delle istituzioni collettive. Ovvero di quelle istituzioni che delimitano e definiscono lo spazio vitale – totale (e totalitario) – della immagine (classica e moderna) della collettività, civile e culturale, in

un ambiente omogeneo dove 'natura' e 'grazia' si fondono e si confondono, compenetrandosi reciprocamente e riprendendosi continuamente in quell'unico aspetto assolutistico del fare che è il disporre.<sup>15</sup>

Per questo motivo quello spazio ristretto di decisione e quella univocità di determinazione permettono solamente un'apertura astratta e deprivata: misera e nuda, perché privata anticipatamente di ogni determinazione, e così apparentemente libera.

## LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. LA STRUTTURA.

Nel vuoto di questo spazio l'aspirazione a riempirlo ed organizzarlo fa nascere una linearità di dipendenza, assoluta ed intoccabile, che, nella differenza – la quale si apre, nella relazione principio-principiato, come avocazione univoca di ogni fenomeno – pone l'esistenza come unità di, ed in, questo stesso differire. Come apparenza fluente e digradante – progressivamente – dal suo centro originario (secondo l'idea di una parificazione verticalizzante, realizzata per il tramite di una misura assoluta).

Il termine, che così si impone, costituisce il motore di ogni movimento di determinazione, sia per l'intelletto – che in tal modo si 'chiarifica' – che per la volontà – che così apprende la 'luce'.

Il superamento, che così si dimostra, vanifica ogni altra connessione di valore, ogni relazione che liberamente e spontaneamente voglia darsi, qualora non si identifichi con quella completezza (di volontà ed intelletto) che si dà e si manifesta come perfetta e compiuta isola di determinazione. Però, nel medesimo atto che pone il termine, si apre anche il campo per l'inserzione di una serie gerarchica di concetti astratti: una serie implicativa, in quanto l'ultimo di questi concetti deve fondare e giustificare (e così comprendere) l'insieme organizzato di tutti gli altri.

È questo procedimento di progressiva astrazione che apre il cammino della progressiva alienazione e spoliatura dell'Essere, che qui viene definito come solo apparente. Tale essere potrà invece dirsi comparente, ed assurgere a piena

---

<sup>15</sup> Confronta il 'dispiegamento dell'essere-Dio', in: Giorgio Penzo, *cit.*, pag. 59.

e totale esistenza, solamente qualora si identifichi senza residuo con la sommità di questo stesso procedimento astrattivo-alienante.

L'essere trova così, e solo a questo punto, la propria intera manifestazione: si offre e si dà come 'scena e teatro del mondo'. Autoarticolazione perfetta: capace di vivere e riprodursi nel momento in cui si nutra ed alimenti di, e per, se stessa. Delle parti di cui dispone e nell'organizzazione che genera, quando agisce ogni trasformazione possibile.<sup>16</sup>

È in nome e per conto di questa Potenza assoluta, che ogni contrarietà e contrapposizione – definite 'naturali' – vengono fuse e risolte: che paiono trovare uno slancio ulteriore, non come diversità, ma come nuova unità (in una funzionalità eteronoma dell'opposizione).

Questa nuova unità non fa altro che apparentemente far risorgere quella coesione che ogni diversità disintegra; non fa altro che portare ad evidenza una capacità – che è nello stesso tempo necessità – di apprendere secondo una precomprensione.

Una precomprensione che vale tutto un mondo e si appalesa come unica ragione: unica e medesima (invariabile) sostanza di tutte le apparenze in atto. Questa precomprensione, nella sua capacità esplicativa e nella necessitazione etica che induce diviene così forza suprema e superiore, che sostiene l'architettura universale, trasformandosi in tal modo in una forma sublimatrice, capace di trasferire l'esistente (modificandolo secondo la propria monocentricità) attraverso i livelli precedenti d'astrazione.

Facendosi mediazione assoluta opera una materializzazione, nella quale realizzare lo scambio fra logico e temporale, libertà e dominio.

## LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. GLI EFFETTI.

In questo modo la sofferenza legata alla 'civilizzazione' non solo viene accettata come 'normale', ma viene – di più – considerata come 'normante': in uno scambio della 'follia' per 'sanità' che è meramente e brutalmente la persuasione del potere.

---

<sup>16</sup> Qui sta la ragione della critica e dell'opposizione all'interpretazione modernista e barocca della speculazione bruniana.



La sottrazione, iniziata con il procedimento astrattivo-alienante, si compie così e si fissa (stabilizza) nella neutralizzazione della libertà, della felicità e della gioia, nell'impedimento di quella eguale creatività alla quale esse offrono amorevolmente adito, grazia e possibilità. In nome di una pienezza, tanto necessaria per quanto si rivela necessitante, dunque integrale, ogni spazio e tempo del godimento vitale della vita diventano ferrea e regolata organizzazione del 'divertimento' (nel senso della diversione): la 'danza', che sempre si riprende fra l'altro e se stessi, e che lascia sempre diversa la strada che si può percorrere, si tramuta in un amplesso mortale, reciprocamente distruttivo.

Del resto, è proprio in tale modo che può rimanere in campo ciò che si vuole terzo, rispetto all'uno ed all'altro, e che conseguentemente si staglia come unico, perché sottratto ad ogni possibile differenza. Identico in se stesso e così immobile, l'idolo ed il feticcio dell'identità sta come un vero e proprio 'convitato di pietra', silenzioso e terrificante.

Oscurata la distinzione – che di un vero e reale oscuramento si tratta – cade però anche la moralità: ad esse viene sostituita un'Etica che tutto raccoglie come Uno, nulla nel vento della Storia.

In questo deserto cimiteriale dell'Ideologia, dove insieme agli uomini che per primi vengono sacrificati (e qui sta ogni esaltazione del sacrificio), viene decapitata l'apertura di quella relazione che vincola Idea ed Umanità, e che costituisce il futuro della naturalità, scompare quello slancio emotivo e quella spontaneità, il cui insieme solamente può fondare l'appello e la ricerca positiva.

In tal modo: non apparendo alcun Bene quale termine (principio e fine del movimento dell'essere), per la scomparsa della congiunzione (l'Amore), che lega insieme da un lato l'eguaglianza della ragione e dall'altro la diversità della volontà (libertà), il Velo di un Nulla immobile accoglie l'impossibilità d'andare oltre quell'Apparenza che si dispone (ed ossessivamente si ripete) come auto-riferimento.

Un auto-riferimento che dissolve la corposità di quell'Amore nella sottomissione e nell'annullamento del desiderio, e che di tale sottomissione ed annullamento si serve per ridurre generalmente la diversità (la stessa libertà).

Credendo e continuamente persuadendo di riuscire a comporre uno spazio uniforme d'eguaglianza, realizza uno spazio che in realtà è lo spazio del camuffamento del 'dovere' in 'diritto', della trasformazione della libera attività universale in adeguazione 'razionale' normante, e così onnicomprensiva.

Lo spessore della limitazione che questa ragione riesce ad organizzare sta allora tutto nella serie ordinata delle limitazioni totali che il 'sistema', che deve essere escogitato, riesce ad imbastire e sostenere, in una convergenza universale, che da subito offre la materia della propria espansione e la forma della propria sopravvivenza. Perciò il limite non deve scomparire, né essere troppo ristretto, a pena del dissolvimento o della soffocazione del sistema medesimo. Il ritmo del sistema stesso deve dunque oscillare fra una repressione delle spinte eccedenti, delle innovazioni radicali, ed il mantenimento di un'autonoma capacità propulsiva.

L'equilibrio viene raggiunto quando la relazione appaia interna al sistema stesso: quando compaia un'intelligenza motrice che sovrintenda alla totalità dei movimenti, senza esclusione. Che sia capace, nel contempo, di considerare e di giustificare anche le immobilità, modificandone il senso della loro attività e passività.

Ciò si realizza quando si possa implicare, sempre e costantemente, una ragione che ripeta costantemente se stessa nella pluralità e diversità degli eventi, che possa dunque agire come orizzonte di ogni riflessione e di ogni azione; come causa lontana (Prima), ma comunque sempre presente nell'appetito e nel desiderio di possesso umano. Attraverso il tramite essenziale dell'appetito e del desiderio di possesso umano, dunque, quella causa può presentarsi come l'agente unico di riflessione e modalizzazione: ciò che non viene questionato, ma solamente e semplicemente seguito.

## LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. LE IMPLICAZIONI OPPOSTE.

La forma e la materia con le quali, insieme, quest'Unico si impone sono lo scambio e la sostituzione della pace e della giustizia con la forza e la Legge.

La ricerca, aperta e compatibile con la diversità e la ricchezza degli scopi,

viene sostituita dalla fusione e dalla scomparsa della consapevolezza riguardo alla presenza ed azione dell'Immaginazione.

La mobilità della rappresentazione e la sua plasticità vengono irrigidite e concentrate nella posizione che vuole ed impone una necessaria coerenza e convergenza delle immagini: all'apertura ed alla varietà si sostituisce la fissità e la ripetizione. La sovrapposizione per connessione diventa l'unica forma di progresso ed accrescimento, senza alcuna avvertenza nei confronti delle crisi limitatrici. Queste ultime vengono infatti considerate come provenienti da un'opposizione che è già stata dichiarata nulla ed inesistente, perché fuori dall'interesse e dalla globalità del sistema.

Infatti, senza la consapevolezza del divino e senza la determinazione che ne proviene nessuna variazione (in se stessa variabile) può essere legittimata, nessuna opposizione viene considerata possibile. Il divino, non apparendo nella sua infinita apertura e non dando luogo per questo ad alcun suo perseguimento, non accompagnerà l'intera natura come coscienza del limite infinito, non comparirà come rispetto e dignità della pluralità, non genererà alcun pensiero della libertà, alcuna volontà della sua eguaglianza, alcun amore e desiderio per la sua diversità.

Sradicando ogni possibile diversità, lo 'spirito del mondo' genererà, al contrario, assenza di qualsiasi riferimento, causando in tal modo il conflitto globale; disponendo chiusura e caduta sentimentale ed emotiva, al loro posto sostituirà slanci tutt'affatto materiali, preventivamente inglobati, controllati ed agiti secondo un purissimo formalismo razionale, prevalentemente - ed egemonicamente - economico.

Con il desiderio di tagliare vieppiù le parti (escludendole), e la volontà in tal modo di salire e scalare tutto ciò che esiste possibilmente solo in virtù di un essenziale e necessario (necessitante) nucleo elementare monocratico, darà (concederà) il pensiero come semplice e vitale preoccupazione della sopravvivenza: distoglierà dalla dignità del creato, allontanando con il suo monito demoniaco dalla possibilità della creazione.

Contro la necessità dell'opera dell'*Anima*, farà valere l'illusione ed il miraggio dell'immagine reale, preventivamente codificata e così sia tecnicamente spiegabile, che tecnologicamente riproducibile. Espanderà

l'intellettualità per quanto questa si dimostrerà funzionale a questa sostituzione: ne creerà ed organizzerà nuovi regimi e coorti, con l'aspettativa tutta concreta che esse sostituiscano a loro volta la riottosità del manuale, così risospinto verso il ghetto di una esistenza sempre più misera ed inutile, verso il bisogno della brutale sopravvivenza. Ridurrà invece sino alla sterilizzazione la sensibilità, la sua interna apertura verso il possibile. E, con essa, il desiderio e la volontà – la grazia intelligente ed aperta dell'amore – sottraendo ed abbattendo l'ideale con l'imposizione di una ragione materiale enorme, globale: tutta involta in se stessa, darà l'impressione del movimento più libero e sfrenato, restando invece cogente ed immobile per l'eteronomia degli spazi che concede e dei tempi che condiziona.

La vita, così ritagliata e spezzata, verrà ridotta a misero coriandolo dei giorni di festa: felice solo se sospesa ed in attesa di mani che la lancino, brucerà e si esaurirà rapidamente e senza dolore.

In questa immensa macchina fagocitatrice l'umanità – selezionatamente – perderà la natura: la propria, innanzitutto; quindi quella delle cose che la circondano. Ed anche qui in maniera selezionata.

## LA MODERNITÀ E L'IMPOSTAZIONE BRUNIANA. GLI ESITI.

Il Possesso dei soggetti e degli oggetti si distrarrà dall'orizzonte della diversità e si concentrerà sempre più in un solitario gioco con se stesso. Spinto dalla necessità della continua feticizzazione di sé (pena il decadere), cercherà di aspirare a sé ogni cosa: di fare di sé l'aspirazione per e di ogni 'cosa'.

Così l'atto e l'azione del modellizzare a sé salverà forse il possesso: non certo la vita che comunque fuggirà altrove. Fuggirà dove la grazia intelligente ed aperta dell'amore permette la volontà come prolungamento del desiderio, estendendone le radici per quanto sia capace di riportarle al 'cielo' della considerazione propria ed altrui.

In questo spazio 'etereo' troverà posto e si realizzerà la comune capacità creativa, incapace di distinguere e separare l'unicità della fonte dalla pluralità, sempre diversa e relativa, reciprocamente singolare. La pluralità delle sue realizzazioni.

Nessun dio astratto e separato dunque gioca in questo spazio con la diversità dell'amore che accoppia ed unisce: nessun dio astratto e separato può ergersi a padrone del reciproco fraintendimento, come della immaginata fusione. Nessuna fortuna o destino disgiunge od accoppia in una fisica del movimento casuale, dove incontri, scontri, fusioni o respingimenti siano determinati in maniera eteronoma; o in una chimica dalla formula narcisistica, dove l'immagine dell'io si riproduca con violenza per entrambi i soggetti, tendendo allo spasimo la relazione.

Lo spazio di questa comune capacità creativa ed il suo tempo, totalmente autonomo, stabiliscono, insieme, il senso del superamento del limite: essi infatti rappresentano la perfezione come atto di perfezionamento che ha la stessa perfezione più alta quale principio e causa. Essi non generano la perfezione, bensì la ri-generano, continuamente: avendo senso e ricordo che la propria azione nasce, in ciò pongono la ragione che la propria coscienza si svolga come immagine. Non essendo altro che diversità, estendono ed aprono (moltiplicano) questa immagine come variazione animata dall'alto: immagine viva e mutevole, come la fiamma che la produce. Il pensiero del perfetto.

### PROPOSTA DI UNA TEOLOGIA BRUNIANA.

Nel pensiero del perfetto ed in ragione del pensiero del perfetto, quando il pensiero del perfetto si fa azione interna a se stesso, l'etica sembra avvolgere come veste esteriore la continuazione dell'azione che vuole farsi interna al perfetto stesso, vuole essere il perfetto stesso: fuori rischierebbe infatti di restare come pietrificazione della sua perdita definitiva, e di diventare quindi idolatria della sofferenza, semplice e brutale sua contraffazione. Tradimento del Dio che è Amore e vuole la felicità e la gioia: la vuole universalmente e senza differenze, in una liberazione pan-genetica che arricchisca l'intero esistente, muovendolo verso i propri veri e buoni fini.

Così il divino sempre rinasce a nuova vita, nello sguardo assoluto e compiacente del dio che si fa. *Padre, Figlio e Spirito* si ritrovano e riprendono così continuamente, in una ciclicità che per il loro essere plurale appare infinita. Che per il loro essere plurale è infinita. L'unica immagine che valga:

che lo *Spirito* rigeneri in sé il *Padre* ed il *Figlio*: il *Padre* come fuori-di-sé, il *Figlio* come dentro-di-sé.

Per questo motivo, se l'Uno bruniano, nella sua infinita scomparsa, lascia di sé, come traccia ed idea, lo spazio ed il tempo di una opposizione infinita, la ragione e la possibilità che sempre emergono come giustificazione e generazione dell'intero esistente non espellono da sé un interno motore desiderativo, che nella sua intelligibilità ed intelligenza (nella sua opera) offre l'orizzonte del movimento dell'universale apparente (molteplicità). Il movimento dell'universale apparente costituisce infatti l'autonomia e la libertà dell'animazione: la sua oscillazione fra il principio creativo, capace della diversificazione come spazio e tempo dell'infinito naturale, morale e religioso, e la disgregazione di quella formazione assoluta che, attraverso la coesione e la convergenza, sublima il finito nella necessità di un'immagine illimitata.

Allora, contro una teologia del passaggio del finito all'infinito, la proposta speculativa bruniana resta sempre attenta a coniugare l'infinito con l'infinito: senza separazione, alienazione e trasposizione del primo in un'immagine artefatta del secondo, la purezza dell'infinito originario rende affezione ed intelligenza di sé attraverso la variabilità illimitata delle sue creazioni, così manifestando l'invisibile eguaglianza universale nella congiunzione dinamica fra l'amor di sé e l'amore per l'altro da sé.

È questa congiunzione dinamica che si contrappone ed annulla la posizione di una dimensione assoluta, all'interno della quale possa vigere l'immagine di una direzionalità misteriosa, comunque univoca nei suoi fini e nei suoi mezzi. Assoluta nella sua volontà e nella sua potenza.

# **INTRODUZIONE.**





# BREVE PROPOSTA INTERPRETATIVA.

## DEFINIZIONE DELLA TESI DI RICERCA. DETERMINAZIONE DEL SUO INDIRIZZO.

Un tema importante e fondamentale – direi quasi genetico – della speculazione bruniana sembra costituirsi per il tramite delle indicazioni provenienti dal dubbio – espresso da Bruno stesso agli Inquisitori veneti nel 1592 - “circa il nome di persona del Figliuolo et del Spirito santo”.<sup>17</sup>

Questi indicazioni hanno portato Michele Ciliberto<sup>18</sup> a definire il nucleo speculativo bruniano nella sua determinazione essenziale ariana ed antitrinitaria. In questo modo, lasciando alla sola figura del *Padre* l'attributo personale, lo storico della filosofia napoletano risolve in modo impersonale il rapporto dell'esistente con l'Anima Universale. La bruniana 'anima del mondo' - la neoplatonica *Anima mundi* – acquisterebbe così i caratteri di una Potenza assolutamente impersonale: un'eguaglianza indifferente ai destini dei viventi, capace unicamente di determinarli a percorrere le finalità eternamente stabilite (in questo senso 'fatali'), in un ciclo vicissitudinario, dove positività e negatività – vita e morte, felicità e sofferenza, destino individuale e collettivo - vengono necessariamente assegnate dal e nel movimento eterno dell'infinita ed omogenea sostanza materiale, e dove il 'saggio', contemplando l'eguale ricircolo degli esseri, limita le proprie passioni e riconosce la bontà 'civile' dell'uso strumentale delle religioni positive, atte a frenare gli impulsi distruttivi predominanti nella maggior parte dell'umanità.

In questo modo, certo, l'interpretazione della speculazione bruniana rende conto della continua critica rivolta dal pensatore nolano nei confronti degli umanisti, tesi a prestabilire un'eccellenza ed una superiorità – quando non un'egemonia – della 'specie' umana su tutte le altre 'specie' naturali eccessiva e fuorviante; ma, a mio parere, manca di sottolineare la complessità della giunzione dialettica profonda presente nella speculazione bruniana, risolvendo

---

<sup>17</sup> Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno. Documenti*. Terzo costituito del Bruno (Venezia, 2 giugno 1592). Pag. 170.

<sup>18</sup> Michele Ciliberto. *Giordano Bruno* (Roma-Bari, 1990). Pagg. 9-10.

in un modo puramente deterministico e lineare – secondo la concezione moderna del rapporto fra causa ed effetto - il rapporto fra Dio ed Universo.

Se, invece, le figure trinitarie del *Figlio* e dello *Spirito* potessero essere lette ed interpretate, spiegate e chiarificate nell'opera bruniana, alla luce – sempre 'umbratile' nel caso di Bruno – della presenza, più che alta ed elevata, abissale della divinità – il tema tanto caro alla speculazione bruniana della 'sproporzione'- allora forse quel rapporto dei viventi con l'universalità dell'Anima potrebbe essere determinato nel senso della presenza di una relazione sempre mobile, fra l'Amore e la sua idea d'Eguaglianza: un movimento universale del desiderio che ha la Libertà quale proprio motore genetico e traente.

In questo modo sarebbe proprio lo scomparire dell'Uno ed il suo presentarsi come molteplicità che sempre si dà e si riprende, in una danza vorticea e creatrice lungo la direzione offerta dalla dialetticità della Natura, ad offrire l'immagine di quella sapienza della profondità infinita che compare come pluralità dei soggetti ('ombre ideali').

Una pluralità che è in se stessa benignamente e fecondamente dinamica, quando lasci spazio e tempo al ricordo della superiorità celeste del 'vincolo' che comprende ed indirizza ogni cosa, nella bellezza e bontà dell'amore e della verità.

La relazione con l'originario<sup>19</sup> sembra dunque costituire la possibilità di un rapporto creativo, non solamente per la specie umana, ma per tutte le specie: un rapporto paritariamente (egualmente) e diversamente creativo. Egualmente per l'eguaglianza del principio, diversamente per la diversità delle sue 'esplicazioni' naturali ('complexioni'), morali e religiose.

Un rapporto creativo continuo - nell'orizzonte dell'innumerabilità dei mondi e delle forme - che per la specie umana acquista i caratteri meravigliosi dell'emergere ideale di una possibilità – e dunque di una realtà – di differenza e di opposizione rispetto all'apparenza di un fluire vitale meccanico ed indifferente, quasi inerte. Di fronte all'apparente ed immediata necessitazione, che coinvolge – quasi fosse la punizione che segue immediatamente ad un

---

<sup>19</sup> Paul Richard Blum. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: <<Bruniana e Campanelliana>>, anno IV, 1998/1. Pagg. 107-121.

peccato – anche l’uso strumentale e assolutistico delle religioni, l’uomo ha per Bruno la possibilità e, direi anzi soprattutto, la necessità di riscoprire la ragione, nella sua essenza universale di eguale ed amorosa libertà. L’uomo ha per Bruno la possibilità di riavere il senso dell’universalità dell’intelligenza, e dunque della sua capacità generativa e salvatrice, nel raggiungimento della consapevolezza del motivo della scomparsa e trasformazione del proprio desiderio di possesso in apertura che si fa desiderio di libertà comune.<sup>20</sup>

Per questo il desiderio resta per Bruno un *primum*, che ci avverte proprio dell’universale, della sua apertura infinita. Anzi, si deve dire di più: è esso stesso a presentarsi come apertura: nell’infinito e dell’infinito, per l’infinito stesso.

Importante diventa dunque, per la precisazione dell’articolazione concettuale bruniana, riuscire a rintracciare e definire nei testi bruniani oggetto di questa ricerca (la silloge dei *Dialoghi Italiani*) questo 'movimento' d’infinito - l’essere 'termine interminato', come forse direbbe Bertrando Spaventa - e riuscire ad identificarlo tramite le diverse 'figure' del desiderio stesso. Certamente nella determinazione dell’articolazione 'organica' di queste figure resteranno poi compresi il senso ed il significato di altri termini bruniani, quali appunto quelli di: senso, ragione, immaginazione ed intelletto.

## BREVE DELINEAZIONE DEL TRACCIATO DELLA RICERCA.

L’analisi compiuta su testi bruniani quali il *De umbris idearum* (1582) e la *Cabala del Cavallo Pegaseo* (con l’*Aggiunta dell’Asino Cillenico*) (1585) ha portato all’indicazione della presenza fondamentale di un concetto, nello stesso tempo duplice ed unitario, capace di costituire la rappresentazione etica ed intellettuale di quel movimento d’infinito: il concetto dell’Amor-Idea d’Eguaglianza.

Nella tradizione filosofica rinascimentale esso riprende e perfeziona il tentativo compiuto da Marsilio Ficino di congiungere tradizione platonica e neoplatonica con i fondamenti della fede cristiana e, successivamente, l’azione

---

<sup>20</sup> La figura di Circe nel *Cantus Circaeus* e la trasformazione dello spirito nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Ma anche la cattura del cacciatore *Atteone* ed il farsi occhio a l’intero orizzonte.

pedagogica di riforma della chiesa, svolta in senso irenistico da Erasmo da Rotterdam.

Questo concetto inserisce e determina nella speculazione bruniana un motore dialettico.

## IL MOTORE DIALETTICO BRUNIANO.

Fra il darsi dello 'aggetto' razionale ed il pervenire del 'soggetto' intellettuale, il rapporto congiuntivo centrale che media fra di essi si costituisce come 'organo'. Esso sta in qualità di relazione profondamente unitaria, mobile e svincolante: oppositiva in se stessa (e perciò capace di rappresentare la bruniana 'ombra universale'), determina l'accostamento del perfetto alla perfezione e la continua e creativa ripresa del loro rapporto.

Questa opposizione 'interna', che caratterizza in modo molto particolare l'organo bruniano, costituisce l'estremo monito etico ed intellettuale del pensatore nolano: il 'dio' interno (Natura) e quello apparentemente esterno (grazia) non devono essere separati. In ciò vale l'apertura che l'Universo rivolge verso l'Uno e la comprensione che l'Uno comunica e trasmette all'Universo. Un'apertura illimitata ed una comprensione infinita, che mantiene per sé le caratteristiche etiche sovrumane dell'eguaglianza e della libertà, così come i sigilli della pace e della giustizia.

Quest'apertura e comprensione è 'primo principio' ed 'ombra' di Dio:<sup>21</sup> è l'amore che si realizza (come idea eguale) e che realizza (come materia sempre diversa),<sup>22</sup> che congiunge il tutto in se stesso, realmente ed idealmente.

---

<sup>21</sup> Nella sua unità è principio per noi, essendo causa. Nel manoscritto di Bertrando Spaventa (XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., cc. 45r – 76v) riportato da Maria Rascaglia in *Appendice* al suo saggio relativo all'interpretazione della speculazione bruniana da parte del filosofo napoletano (*Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in: *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo. <<Bruniana & Campanelliana>>*, Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, Supplementi – Studi (I), 1998) sono degni di nota i riferimenti al concetto spinoziano di *causa sui*. Nel caso bruniano si potrebbe dire che: Dio, essendo Causa ('sproporzione'), è Principio per noi ('proporzione'). In ciò esso sta come Unità, in se stessa in movimento.

<sup>22</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori*, pagg. 1106-1111 (Firenze, 1958). L'Amore, universalità dell'Anima, è dunque la Ragione che muove e fa essere le cose, senza che vi siano specie separate, supposte ed ipostatizzate quali immobili ed oscure radici di una ragione assolutamente tirannica, che media a sé attraverso la loro separazione, inducendo una differenza ineliminabile. Se dunque la Materia è inseparabile dal suo termine, l'Anima è inscindibile dall'idea che la genera: si distende e dà l'apparenza, non della separazione, ma della distinzione. È questo il modo nel quale il desiderio della

Questa è la luce reale – l'illimitato infinito che, desiderando se stesso, illumina - che si diffonde per ogni dove, appunto distinguendosi e rideterminando a nuova vita.

Questa luce reale, luce di libertà, apre in se stessa quella comprensione della totalità delle forme che scompare all'orizzonte, valendo - oltre ed oppositivamente alle sue parti momentanee - quale Ragione universale.

### L'APERTURA DESIDERATIVA.

Lo spazio ed il tempo della creatività, dove vengono salvati nella loro universalità pensiero affetto ed azione, non può non ergersi ad ideale unitario sovraliminale, quando la ragione universale tende a scomparire vincolandosi alla luce della libertà.

Esplicandosi come apertura desiderativa (desiderio che si fa 'mondi'), l'infinito dunque implica di sé la sostanza onnigenerativa dell'Amore: indica e mostra quella possibilità che si erge universalmente e che rappresenta l'immagine aperta di Dio come Ragione infinita.

Qui l'ombra universale, che così sembra trasparire attraverso la diffusione (comunicazione), rende 'circolare' ogni 'discorrere', in quanto il campo delle determinazioni viene sempre riportato necessariamente ad un'origine comune ed unitaria. Questa rappresentazione del movimento e della generazione è

---

potenza non è senza la sua unità: un'unità che, anzi, deve precedere questo desiderio per inverarne la bontà. È dunque l'idea di quest'unità, come ideale ed eguaglianza universale (lo spazio ed il tempo dell'umanamente creativo), che impedisce che la spiritualità cercata possa essere intesa ed utilizzata quale fattore di separazione e subordinazione dell'intera manifestazione del creato: anzi, al contrario, l'intera manifestazione del creato può rimanere umanamente presente ed operante quando sussista tale concetto, che del creabile fa, unitariamente, possibilità e necessità: appunto, distinzione etica ed intellettuale.

Solamente in un mondo nel quale non sia più possibile mostrare, attraverso la distinzione e la sua unitaria perfezione, quel rapporto creativo che stabilisce, insieme, l'intrinseca intelligenza del bene e la volontà, la fede si annichilirà di fronte all'emergere minaccioso e preponderante di un'assolutezza, che si fa e si autocostruisce continuamente sulla separazione e sulla differenza, da quella proiettata ed indotta, e che questa determina e fa valere. Affondando le esistenze nell'oceano della vita, ne determina la salvezza in un 'finire' tutto funzionale. Rinchiudendone lo spirito vitale nei limiti di un possesso totale ed esclusivo, capace di spezzare tutta quella riflessività che invece sola può salvare, insieme, pensiero affetto ed azione, nella loro universalità. E spezzando questa universalità, proprio impedendo l'agio ed il respiro della possibilità, quella libertà che da sé si impone come unica e reale grandezza, portando in sé – con il desiderio soggettivo e l'amore oggettivo - l'universalità dei frutti della creazione (naturale ed umana).

l'unità-molteplicità del soggetto nell'unità-infinità della ragione, per il tramite di quella libertà e parità creativa che è offerta dall'idea di possibilità.

È in virtù di questa relazione fra apertura infinita e molteplicità illimitata che si dà il comparire della dualità Essere-Manifestazione, e che in essa si affaccia quella virtù che genera quegli elementi determinativi che poi vengono raccolti ed unificati da uno slancio e da una immagine universali.

Essenza, slancio ed immagine così definiscono la triangolazione all'interno della quale si dà la 'sostanza' dell'amore: come Ragione, desiderio intrinseco alla materia ed, infine, come sua intelligenza (nello *Spirito* 'naturale'), oppure come diversità e fecondità infinita della dialettica fra libertà ed eguaglianza (nello *Spirito* 'morale' e 'religioso'), l'amore offre sempre di sé l'immagine di ciò che è capace di ridepositare presso di sé tutti i semi futuri della propria ripresa e del proprio ricominciamento, della propria, sempre nuova e sempre antica, esplosione e fioritura.

Stimolo ed energia, nello *Spirito* 'naturale', di questa 'circolarità' continua ed infinita è il desiderio stesso (*appetitus*), che anima dall'interno la materia e che la sospinge a fuoriuscire dalle proprie momentanee determinazioni, per ritornare a quell'indistinto originario ('Universo') che possiede in se stesso l'ideale perfetto di ogni operazione (il 'termine'). Prosecuzione e continuità di questo desiderio, fuori delle proprie determinazioni materiali, nello *Spirito* 'morale' e 'religioso', è l'immaginazione aperta, che lascia campo libero alla diversificazione delle culture e delle religioni, nella consapevolezza della loro comune origine e destinazione.

### *L'UNITÀ.*

Unità mobile del *desiderium sui* dell'infinito, l'Amore (*Spirito*) congiunge dunque le due specificazioni divine bruniane del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus*: nel suo momento 'naturale' attraverso la durata infinita e lo scambio reciproco che si instaurano nella polarità fra astri solari e pianeti terrestri; nel suo momento 'morale' e 'religioso', quando per esso si può dire

che bontà e verità, affetto ed intelletto - o, teologicamente – *Padre e Figlio* siano Uno.<sup>23</sup>

Ora, l'esser-uno, per amore, di affetto ed intelletto determina, nell'umano, l'apparire di uno scostamento: esso vale la tensione che caratterizza la ricerca dell'universalità dell'Anima e la sua applicazione. Questa tensione è il movimento di perfezionamento che sta in virtù del perfetto: il Dio bruniano tocca con l'affetto, diffondendo l'intelligenza e la prassi di sé.

Accostando Bruno alla tradizione dei testi biblici veterotestamentari, si può dire che in questo modo il Dio bruniano provoca e riproduce come ideale quella stessa facoltà creativa che gli viene sommamente e realmente attribuita e riconosciuta: racchiude ciò che potrà costituire la materia dell'intervento umano all'interno della propria universalità e fa del rapporto d'azione un termine a se stesso.

In ciò la materia divinamente agita diventa soggetto e potenza: animata dall'impulso alla libertà (proprio ed apertamente immaginato), essa ottiene e riempie i due lati dell'universale potenza attiva e passiva.

---

<sup>23</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*, pagg. 1100 - 1101 (Firenze, 1958): “Nella qual disposizione il presente furioso mostra aver durato sei lustri, nel discorso de quali non era venuto a quella purità di concetto, che potesse farsi capace abitazione delle specie peregrine, che offrendosi a tutte ugualmente batteno sempre alla porta de l'intelligenza. Al fine l'amore che da diverse parti ed in diverse volte l'avea assaltato come in vano (qualmente il sole in vano se dice lucere e scaldare a quelli che son nelle viscere de la terra ed opaco profondo), per essersi accampato in quelle luci sante, cioè per aver mostrato per due specie intelligibili la divina bellezza, la quale con la ragione di verità gli legò l'intelletto e con la ragione di bontà scaldogli l'affetto, vennero superati gli studi materiali e sensitivi che altre volte soleano come trionfare, rimanendo (a mal grado de l'eccellenza de l'anima) intatti; perché quelle luci che facea presente l'intelletto agente illuminatore e sole d'intelligenza, ebbero facile entrata per le sue luci: quella della verità per la porta de la potenza intellettiva; quella della bontà per la porta della potenza appetitiva al core, cioè alla sustanza del generale affetto. Questo fu quel doppio strale che venne come da man de guerriero irato; cioè più pronto, più efficace, più ardito, che per tanto tempo innanzi s'era dimostrato come più debole o negligente. Allora quando primieramente fu sì scaldato ed illuminato nel concetto, fu quello vittorioso punto e momento, per cui è detto: *Vicit instans*. Indi possete intendere il senso della proposta figura, motto ed articolo che dice: Forte a' colpi d'Amor feci riparo / Quando assalti da parti varie e tante / Sofferse il cor smaltato di diamante; / Ond'i miei studi de' suoi trionfaro. // Al fin (come gli cieli destinâro) / Un diaccampossi in quelle luci sante, / Che per le mie, sole tra tutte quante, / Facil entrata al cor mio ritrovâro. // Indi mi s'avventò quel doppio strale, / Che da man di guerriero irato venne, / Qual sei lustri assalir mi seppe male. // Notò quel luogo, e forte vi si tenne, / Piantò 'l trofeo di me là d'onde vale / Tener ristrette mie fugaci penne. // Indi con più solenne / Apparecchio, mai cessano ferire / Mio cor del mio dolce nemico l'ire.”

### *L'OPPOSIZIONE.*

La congiunzione delle due specificazioni divine bruniane del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus* non avviene però senza la consapevolezza della insuperabilità dell'opposizione fra compreso ed incomprendibile ('sproporzione'). In ciò il sapiente scopre la apparente scindibilità dell'universale: tra l'assenza dell'Uno come infinitezza di ogni possibile attributo e la sua presenza come tutto dotato di parti in relazione ed in movimento reciproco. Come tutto momentaneo ed apparente, in fluttuazione continua, e come tutto in cui l'identità di ogni determinazione sta in quella doppia 'alterazione' dell'infinito immobile e dell'infinito mobile, che fa valere quella perfezione creatrice che li compone.

In questo modo il sapiente riesce a “trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione”.<sup>24</sup>

### *LA SINTESI.*

L'apparente scindibilità dell'universale non si traduce però, per il sapiente bruniano, nella separazione: anzi, attraverso l'eroico furore', il sapiente bruniano supera la considerazione della apparente opponibilità fra Bene e relazione, movendo la seconda nel campo infinito di un primo che si sdoppia e si alterna continuamente ('vicissitudine').

### **BREVE ARTICOLAZIONE DELLA TESI.**

L'unità, l'opposizione e la sintesi sono dunque i tre momenti che permettono di definire una tesi complessiva, che delimiti il proprio campo

---

<sup>24</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*, pag. 340 (Firenze, 1958): “In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo.”



d'indagine ai *Dialoghi Italiani*, tentando nel contempo una dimostrazione che mostri ed evidenzi:

1. per primo, il desiderio bruniano come movimento d'infinito, che ha nell'infinito il luogo, l'origine e la ragione di se stesso. Con ciò dimostri la creatività dello *Spirito* naturale.<sup>25</sup>
2. Secondariamente, ne enuclei l'origine ed il principio dialettico: l'Amore ed il rapporto fra libertà ed eguaglianza (*Spirito* morale).<sup>26</sup>
3. Conclusivamente, ne indichi l'apertura e la variabilità infinita (*Spirito* religioso).<sup>27</sup>

La tesi potrebbe allora venire riassunta da un titolo quale il seguente: *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno.*

Qui deve però essere apposta una particolare osservazione. La concezione che unisce profondamente l'aspetto per il quale l'eguaglianza apparente ha come propria fonte abissale la diversificazione e l'amore muove ad un principio apparentemente estrinseco, sembra realizzare questa fusione e compenetrazione reciproca di elementi attraverso il concetto del desiderio come immagine di se stesso. Solamente attraverso questo concetto è infatti possibile realizzare quella sottrazione dell'agente che unifica a se stesso, per la quale la pluralità del creato resta preliminarmente compresa, e perciò imm modificabile. Contro la moltiplicazione infinita dei 'mondi' bruniana, già consentita dall'identità di atto e potenza del *De la Causa* (creatività dello *Spirito*) e dalla sotterranea e sottesa presenza, con funzione creativa, del concetto di pluralità atomica del *De l'Infinito*.

Una controprova della critica bruniana a questo concetto sta, del resto, nella costruzione del fallimento mostrato nel Dialogo IV della Seconda Parte degli *Eroici furori*: solamente la possibilità dell'in-finire, escogitata nel Dialogo conclusivo, potrà salvare dall'annichilimento del soggetto e della sua ragione portatrice.

---

<sup>25</sup> Culmine di questo processo è l'affermazione dell'identità di atto e potenza nel *De la Causa, Principio e Uno*.

<sup>26</sup> Un processo che inizia con lo *Spaccio de la Bestia trionfante* e prosegue nella *Cabala del Cavallo pegaseo* (con l'*Aggiunta dell'Asino cillenico*).

<sup>27</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*.



## ALCUNE INTERPRETAZIONI DELLA FILOSOFIA BRUNIANA NELL'OTTOCENTO E NOVECENTO.

L'elemento portante, la vera e propria architrave della tesi proposta, è l'affermazione che il divino bruniano differisce in se stesso (lo *Spirito* si fa *Padre* come fuori-di sé e *Figlio* come dentro di sé), mantenendo strettamente vincolati unità e distinzione (l'unità è fattore eticamente distintivo).

Questa affermazione permette di sottoporre ad analisi e di discriminare alcune delle proposte interpretative che la critica bruniana ha definito a partire dall'inizio del secolo scorso, dopo il celebre estratto del *De la Causa, Principio e Uno* (Dialoghi II-V), realizzato da Friedrich Heinrich Jacobi e posto in appendice alla seconda edizione delle sue *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1789).

Iniziando dalla considerazione del dialogo di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, intitolato *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802)<sup>28</sup>, io credo si debba sostenere che ben difficilmente la sua filosofia dell'identità assoluta e dell'assoluta indifferenza possa riconoscere la presenza di quella articolazione, così attenta ad esprimere una doppia opposizione: esterna al vincolo congiuntivo, ed interna allo stesso.

Più vicina a questa impostazione appare invece l'intenzione che anima la lettura e l'interpretazione delle opere bruniane effettuate in ambito anglosassone da Samuel Taylor Coleridge. Il poeta, letterato e filosofo inglese sembra rendere fisicamente e materialisticamente la dialettica bruniana del desiderio, sottolineando "come Bruno abbia anche fatto rivivere la concezione epicurea dell'universo infinito, giustificando *a priori*, sulla base di un processo interattivo centro/periferia o di una legge primaria della materia, la sua idea delle stelle fisse come Soli, ognuno al centro del proprio sistema planetario."<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Bruno, ovvero del Principio divino e naturale delle cose*. Traduzione di Marianna Florenzi, prefazione di Terenzio Mamiani (Milano, 1844).

<sup>29</sup> Hilary Gatti. *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento*. La citazione è raccolta dal testo curato da Eugenio Canone: *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*. In: <<Bruniana & Campanelliana>>, Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, Supplementi – Studi (I), 1998. Pag. 28. La bruniana legge primaria della materia viene ridefinita, nel conteso degli studi logici del poeta e filosofo inglese, come una 'Legge di Polarità': essa si esplica e caratterizza attraverso la relazione circolare che unisce al termine protetico primario (il *Tetractys* della tradizione pitagorica), antecedente a qualsiasi divisione, il rapporto sintetico che si instaura fra *Thesis* ed

Egli poi traduce in modo rappresentativo la bruniana umbratilità universale, sostenendo che le “anime planetarie che secondo Bruno vivificano la natura ... vengono ovunque considerate come 'poteri ministeriali', e la Natura stessa come vicario o creatura del grande *Opifex*.”<sup>30</sup> Rileva, infine, la tensione spirituale, nel contempo etica e religiosa, presente nella speculazione bruniana, sottolineando come “nell’opera del Nolano regna un <<principio, spirito ed eloquenza di pietà e di moralità pura>>”.<sup>31</sup>

Non priva della visione dell’interna tensività della 'materia' immaginativa, ovvero del rapporto che trasforma la possibilità nell’ordine dialettico unitario, la concezione dell’intellettuale inglese può – a mio avviso – essere ancora migliorata, per un più proficuo accostamento alle profondità della speculazione bruniana, tramite le considerazioni del filosofo e storico della filosofia e della religione Moriz Carriere.<sup>32</sup>

La “<<multiteità nell’unità>>” indicata da Coleridge quale espressione della bellezza,<sup>33</sup> e presente nel rapporto 'polare', trova nuova espressione nel riconoscimento dialettico operato dal professore tedesco a proposito della affannosa ricerca, perseguita dai pensatori del Rinascimento (e da Bruno e Böhme in particolare), per giungere al concetto “<<del Dio vivente, in cui noi viviamo, operiamo ed esistiamo, così come Egli è in se stesso, colui che mantiene e racchiude tutti noi e se stesso.>>”<sup>34</sup>

Le intenzioni speculative di Carriere, uno degli “<<ultimi baluardi della scuola hegeliana ancora in vita>>”,<sup>35</sup> ci riportano verso la considerazione del pensatore che più aveva influenzato le argomentazioni dei due studiosi del pensiero bruniano appena nominati: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

---

*Antithesis.* Nel contesto dell’interpretazione coleridgiana della speculazione bruniana svolta nel *De Immenso*, la *Prothesis* viene riportata alla figura visuale dell’Anello di Apollo, al cui interno trova poi collocazione la rappresentazione del movimento triadico del pensiero, a sua volta di nuovo raffigurato naturalmente, nella sua capacità di tenere insieme nella dualità l’unità, tramite la Tavola delle Grazie. Questa, permettendo il fluire della diversità nella suprema eguaglianza, mostra la necessità del movimento universale della materia (Oceano). Cfr. pagg. 30-31.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> Moriz Carriere. *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart.* Stuttgart-Tübingen, 1847.

<sup>33</sup> Hilary Gatti. *Bruno nella cultura inglese dell’Ottocento, cit.*, pag. 35.

<sup>34</sup> Paul Richard Blum. *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*; in: *Brunus redivivus, cit.*, pag. 69.

<sup>35</sup> *Ibi*, pag. 70.

## L'INTERPRETAZIONE DI GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

Nel paragrafo da questi dedicato all'opera filosofica del pensatore nolano,<sup>36</sup> il filosofo tedesco non sembra allontanarsi da quello che sarà il giudizio di merito successivamente avanzato – negativamente - da Franz Jakob Clemens, nel suo raffronto fra la speculazione di Niccolò Cusano e l'impostazione perseguita per una sorta di fanatismo e con una certa alienazione da Giordano Bruno:<sup>37</sup> il pensatore di Nola è il filosofo dell'identità della 'sostanza', nella manifestazione reale e necessaria dell'ideale.

Le *Lezioni* infatti ricordano, prima di ogni altra cosa, l'apertura e la fecondità dello spirito soggettivo bruniano, pur ravvisandone un'interna mancanza di articolazione. Poi entrano nel merito della sua speculazione appunto rammentando l'intento di sollevare se stesso e l'intera considerazione umana “all'unica universale sostanzialità, superando quella separazione dell'autocoscienza dalla natura, che le rabbassa entrambe.”<sup>38</sup> Questa identità era l'identità del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus*, che permetteva il superamento della limitatezza degli scopi naturali.<sup>39</sup>

Questa identità non era poi fissa ed immobile ma si animava – era la vita del tutto e l'*anima del mondo* – ampliandosi ed allargandosi a toccare ogni cosa esistente, per racchiuderla in se stessa. Questa stessa identità aveva poi in capo l'idea, che permetteva l'unificazione dell'essenziale e la rappresentazione organica delle distinzioni che vivevano e prosperavano in essa ('vita'). Sorgeva così una forma interna, capace di ridurre alla propria ampia ed articolata unità tutte le determinazioni che produceva ('artista interno'), permettendone uno sviluppo progressivo.

Nello stesso tempo questa forma interna alla materia non disponeva gli esistenti per una lineare ed immodificabile stabilizzazione degli eventi, ma

---

<sup>36</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833-1836. G. W. F. Hegel. *Lezioni sulla storia della filosofia* (Firenze, 1967). Vol. III<sub>1</sub>: Filosofia del Medioevo, Dai Neoplatonici alla Riforma, 3. Bruno. Pagg. 212-229.

<sup>37</sup> Franz Jakob Clemens. *Zusammenhang der Philosophie des Giordano Bruno mit den Lehren des Cardinals Nicolaus von Cusa*, in: <<Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst>>, I, 1844. Per le motivazioni del giudizio negativo nei confronti della filosofia bruniana: Paul Richard Blum, *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, cit., pagg. 91-93.

<sup>38</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen (Lezioni)*, cit. Pag. 215.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

raccoglieva in se stessa la 'potenza' di modificare e rimodellare ogni cosa: "l'universo è adunque un animale infinito, nel quale tutto vive e s'agita nelle più svariate guise."<sup>40</sup>

Questa 'potenza', superiore ai fini sempre comparenti, e capacità di una loro determinazione, è lo spazio spirituale della materia ('intelligenza') ed ha il valore del 'principio'. Essa sta come ciò che, essendo libero in se stesso, continua a riprodurre se stesso: continua a porre il rapporto 'formale' di ogni 'materia'. Senza distaccare – poter distaccare – la prima dalle seconde.

Per questo Hegel dice che la materia bruniana vive nell'attività dell'idea.<sup>41</sup> L'attività dell'idea fa dunque da 'sostrato' per l'apparire e lo slanciarsi (svilupparsi) di ogni determinazione materiale particolare. Diventa l'alone fantasmatico della materia 'prima', assoluta: "la madre di tutte le forme e quello che è capace di tutte le forme."<sup>42</sup>

Termine e terminato, esso riempie l'universo spazio e tempo del divenire, lasciando per se stesso e la sua unità più profonda e nascosta ('astratto'), l'identità di un universale immutabile: "quella necessaria, prima ed eterna forma, ch'è forma e sorgente di tutte le forme."<sup>43</sup> Atto attuantesi come potenza, eternamente, essa afferma l'impossibilità della sussistenza di una possibilità separata: né come motivo traente, né – al contrario - come base costruttiva.<sup>44</sup>

Senza idealità, né indeterminazione, ogni 'applicazione' sembra essere resa necessaria: nell'interpretazione hegeliana l'assoluto bruniano impedisce che fuori di sé possa costituirsi l'apparenza di una qualsiasi finalità intrinseca, come pure qualsiasi libertà nel processo costruttivo o ricostruttivo. Perciò il concetto di immagine attribuito all'infinito della speculazione bruniana è il concetto di una molteplicità inesauribile, poi realizzata di momento in momento e da luogo a luogo in modo diverso e particolare.<sup>45</sup>

Questa immagine è la fonte razionale: ciò che racchiude tutte le possibili determinazioni. Il loro insieme sta dunque, di nuovo, fra un termine che

---

<sup>40</sup> *Ibi*, pag. 217.

<sup>41</sup> *Ibi*, pag. 218.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibi*, pag. 219: "In esso adunque forza attiva e potenza, possibilità e realtà sono un unico principio non separato né separabile."

<sup>45</sup> *Ibi*, pag. 220.

scompare ('minimo') e lo stesso termine che compare all'opposto come totalità ('massimo'): nel rapporto Uno-Tutto si contiene e si svolge la necessità assoluta ('universo'). Che è dunque unità e differenza.<sup>46</sup>

Nel rappresentare visivamente questa unità-differenza Hegel richiama la bruniana *ars combinatoria*, definendola come il plesso nel quale sussiste una molteplicità di 'luoghi', dotati di una propria determinazione interna, che li anima e li fa vivere, muovendoli a collegarsi fra loro ed a stabilire una unità di senso, attraverso una ben organizzata molteplicità di significati. Hegel ricorda poi che questa funzione di convergenza veniva esplicita nella filosofia bruniana nel campo d'azione della virtù rammemorativa (*ars memoriae*), che riempiva di immagini forti e vitali (emotivamente stimolanti) il punto d'unione fra 'luogo' e determinazione interna. Hegel rammenta infine che Bruno considerò attentamente il valore allegorico insito nella possibilità di connettere tutti questi punti d'unione in una profondità di pensiero interna. Essi dovevano rappresentare, nella loro reciproca connessione, la possibilità di procedere all'infinito nell'infinito stesso.<sup>47</sup>

Iniziando da ciò che costituisce condizione esplicita fondamentale (le 'idee generali', che sono 'date'), la riflessione bruniana perciò tendeva – secondo Hegel – a risalire verso ciò che cedeva e fluidificava ogni forma.<sup>48</sup>

Consapevole di questo superiore movimento continuo, la speculazione bruniana avrebbe perciò sempre considerato lo sdoppiarsi in sé del principio, fra la 'luce' che si sottrae ed il panorama che viene da questa illuminato. Il sottrarsi della luce è però immediatamente attivarsi della ricerca intellettuale, e movimento di determinazione.<sup>49</sup>

Questo movimento di determinazione viene poi – sempre secondo Hegel – tradotto da Bruno attraverso lo slancio che la sproporzione dell'essere umano rispetto all'essere divino ingenera e produce ('ombra'). In tal modo 'originario', 'sostanza', ed 'accidente' si dispongono in un ordine riflesso, dove il primo (l'Uno) resta fuori di ogni determinazione e, proprio per tale ragione, pone la necessità di sé come 'dato' e 'datore'. Necessità che, vista dal di fuori, si

---

<sup>46</sup> *Ibi*, pag. 221.

<sup>47</sup> *Ibi*, pag. 222.

<sup>48</sup> *Ibi*, pag. 223 (è il punto  $\alpha$ ).

<sup>49</sup> *Ibi*, pagg. 223-224 (è il punto  $\beta$ ).

tramuta in immagine, dove la sostanza viene aperta e moltiplicata tramite gli accidenti e ricomposta tramite le idee.<sup>50</sup>

La profonda e sostanziale unità di tutte le determinazioni trova così espressione nel fatto che la molteplicità puntuale delle 'sostanze' ha sotto di sé come soggetto plurale una varietà preternaturale (le 'ombre delle idee' nel loro essere movimento relativo e centro creativo – intenzione e concetto - o come sostiene Hegel, nel loro essere 'sensazione' e 'ragione'): un ambito oscuro, nascosto e non immediatamente apparente; plurale: generativo e nello stesso tempo razionale.<sup>51</sup>

Un ambito che per Hegel vale quale 'limite' della natura: ma limite che, pur essendo plurale, non ha in sé alcuna divaricazione o 'contrasto'. Anzi, all'opposto, esso sta come ingresso unitario alla considerazione della aperta ed illimitata positività del 'perfetto'.

Di contro ed inferiormente al perfetto non sussiste dunque alcun imperfetto, ma impresenza (assenza e lontananza) del primo.<sup>52</sup>

Ora, questa assenza e lontananza indica che esso è proprio ciò che è 'reale': nella sua idealità dimostra il suo valore e valere come necessario fondamento dell'esistere e del conoscere soggettivo. Nella sua idealità mostra l'infinita del finito che, se separato, cadrebbe nella vacuità ed inutilità del dissolvimento.<sup>53</sup>

L'articolazione generale dello sviluppo dialettico presente nella speculazione bruniana si realizzerebbe dunque – secondo Hegel - attraverso il ricongiungimento formale e razionale della necessità ('forma originaria') e della sua immagine ('mondo fisico'): la 'forma del mondo razionale' effettua la retrocessione della molteplicità aperta dagli accidenti nell'unità identificativa ed identica della 'sostanza'.<sup>54</sup>

In questo modo le 'idee' fungono da termini regolativi dell'attività d'esistenza e conoscenza: apparire ('scrittura interiore nell'interno') e pervenire a determinare ciò che appare ('attività soggettiva dell'anima')

---

<sup>50</sup> *Ibi*, pag. 224 (è il punto γ).

<sup>51</sup> *Ibi*, pagg. 224-225 (è il punto δ).

<sup>52</sup> *Ibi*, pag. 225 (è il punto ε).

<sup>53</sup> *Ibi*, pagg. 225-226 (è il punto ζ).

<sup>54</sup> *Ibi*, pagg. 226-227 (è il punto η).



costituiscono così il darsi dell'atto creativo e la ricognizione della sua struttura interna ('pensare').<sup>55</sup>

Valida per l'uomo e per la natura nell'universo, quest'arte produttiva ed internamente organizzativa, "che si esprime in tutto il mondo in maniera infinitamente varia nei suoi effetti",<sup>56</sup> si struttura – nell'interpretazione hegeliana della *ars memoriae* bruniana – disponendo in una serie i fattori (le 'dodici specie fondamentali di scrittura') del senso esterno ('imitazione'), interno ('fantasia'), dell'immaginazione ed infine dell'intelletto e della sua ragione: "per cui mezzo l'arte ha tal facoltà da sembrare di poter operare indipendentemente dalla natura, al di sopra della natura, e all'occorrenza perfino contro la natura."<sup>57</sup>

Hegel non valuta che questa serie possa avere in se stessa un ordinamento ed una spinta interna verso quella recessione all'unità, che pur precedentemente aveva riconosciuto esser presente nella speculazione bruniana; scrive infatti: "egli [Bruno] non fa che enumerare i momenti e le opposizioni dello schema ... Quelli che vengon poi, cioè i momenti più determinati, Bruno non fa che leggerli tutti insieme, ed egli si confonde quando tenta di esporli per mezzo di figure e di classificazioni. Le dodici forme poste a fondamento non sono dedotte né riunite in un unico sistema integrale, né è dedotta l'ulteriore moltiplicazione."<sup>58</sup> Fermo nella sua considerazione all'atto rappresentativo, il filosofo tedesco non può conclusivamente che criticare come fissità astratte ed isolate ('superficiali, tipi morti') le 'specie' così disposte, attribuendo alle migliori vette della speculazione bruniana una totale assenza di organizzazione e riflessione. Pur riconoscendo la bontà del suo impulso a cercare e disporre un'unità sistematica di tutte le determinazioni possibili, Hegel valuta la realizzazione di questo sforzo in maniera complessivamente negativa, criticandola per l'eccesso di fantasia combinato ad una confusione fra l'allegorico ed il reale e concreto: "l'attuazione in parte è legata ai numeri pitagorici, e quindi variopinta e arbitraria, in parte ci presenta combinazioni e accoppiamenti

---

<sup>55</sup> *Ibi*, pag. 227.

<sup>56</sup> *Ibi*, pag. 228.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibi*, pag. 229.

metaforici, allegorici, in cui non lo si può affatto seguire: in questo tentativo di ordinare, ogni cosa si intrica con l'altra nel modo più disordinato.”<sup>59</sup>

La continua riflessione di Bruno intorno agli stessi temi non è dunque prova, per Hegel, di chiarezza di contenuti e ricchezza o fecondità di motivazioni artistiche, ma al contrario, proprio perché lo 'schema della forma' sembra restare, da questa diuturna e roteante ripresa, come impigliato ed indistinto, l'intento bruniano resta come impotente a realizzare ciò che si era invece prefisso di determinare.

### L'INTERPRETAZIONE DI BERTRANDO SPAVENTA.

Vicina a questa critica hegeliana, sta l'interpretazione di Bertrando Spaventa. Pur affermando che “per Bruno l'Assoluto è l'identità o indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione (la Sostanza)”,<sup>60</sup> egli in precedenza riconosceva che “Bruno stesso ha cercato di differenziare speculativamente l'indifferenza assoluta, cioè trovare ... lo schema della forma, i momenti logici dell'Idea; ma non ci è riuscito. Il suo merito consiste nell'aver detto, che bisognava differenziare l'indifferente, e così aver rinnovato il principio della dialettica.”<sup>61</sup>

Eugenio Canone, nella sua *Introduzione a Brunus redivivus (Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo)*, a proposito del 'panteismo spinozistico' del filosofo nolano, riconosce che “nella sua *Prolusione* napoletana del 1861, Spaventa rilevava piuttosto in Bruno, proprio sulla questione immanenza/trascendenza di Dio rispetto alla natura una <<perplessità ... In Bruno ci è ancora l'ente estramondano o soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni; e in Spinoza non ci è più>>, concludendone pertanto: <<quando si parla del panteismo di Bruno ... come di un fatto incontrovertito, si offende un po', almeno così pare a me, la verità storica>> (un tema, quello della presenza nel pensiero bruniano di un

---

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> Bertrando Spaventa. *Prolusione* al corso universitario napoletano del 1861. La citazione è raccolta dal testo curato da Eugenio Canone: *Brunus redivivus, cit. Introduzione*, Pag. XVIII.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

'residuo' di trascendenza, che sarà variamente discusso anche nel nostro secolo).''<sup>62</sup>

L'interpretazione spaventiana che emerge dalle pagine di Maria Rascaglia (*Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*)<sup>63</sup> pone rilievo inizialmente sulla volontà dello storico della filosofia napoletano di utilizzare il Bruno 'morale' per la conferma della propria tesi, riguardante la 'circolazione' del pensiero italiano rinascimentale, attraverso Spinoza, sino agli idealisti tedeschi (Fichte, Schelling, Hegel). Per questo motivo si può forse ritenere che l'anticipazione bruniana della dialettica hegeliana come identità di pensiero ed essere intravista da Spaventa dovesse essere fatta valere all'interno di un contesto interpretativo etico-politico e civile, nel quale ogni forma di alienazione avrebbe dovuto essere considerata come apparente, in quanto nel rapporto che la istituiva stavano ben presenti tutti quei fattori mediativi che ne permettevano un uso non disgregante e differenziante, bensì unitario ed autorganizzato.

La mia personale interpretazione vuole invece far valere, quale motore della speculazione bruniana, una dialettica del desiderio. Qui si dovrebbe immaginare e considerare come tra lo scomparire dell'Uno bruniano – il raffronto con il *Parmenide* platonico è dello stesso Samuel Taylor Coleridge<sup>64</sup> - ed il suo essere presente come immagine universale si situi un'apertura, un abisso ed una relazione.<sup>65</sup> Un'apertura infinita: con un termine sempre sproporzionante, dunque illimitatamente ampio; perciò istituyente una tensione costantemente orientata e slanciata oltre se stessa,<sup>66</sup> dove il 'soggetto' si rovescia in un 'aggetto' che allarga e perde il senso o la consapevolezza dei propri confini, del proprio limite, ma nel contempo costituisce l'unica base per la costruzione, l'elevazione ed il riconoscimento di quello *Spirito* che ha piena e totale coscienza di se stesso e della propria identità.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> *Ibi*, pag. XXX.

<sup>63</sup> In: *Brunus redivivus*, cit., pagg. 105-190.

<sup>64</sup> Hilary Gatti, *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento*, cit., pag. 36.

<sup>65</sup> Giordano Bruno, *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587). Confronta le ipostasi denominate rispettivamente Caos, Orco e Notte.

<sup>66</sup> È l'affermazione della separabilità interna della materia.

<sup>67</sup> Giordano Bruno. *Lampas*, cit. Confronta le ipostasi, parallele e combinanti con le precedenti, denominate rispettivamente *Padre*, *Figlio* e *Spirito*. Qui troverebbe valore e conferma l'affermazione dell'inscindibilità dell'*Anima mundi*.

Maria Rascaglia, scorrendo i rapporti epistolari intrattenuti da e con Bertrando Spaventa, ricorda che il 24 giugno del 1851, presso la nuova sede torinese dell'Accademia di filosofia italiana, il filosofo napoletano legge il suo saggio appena composto sulla moralità bruniana ed intitolato *Principii della filosofia pratica del Bruno*.

Nel 1853 egli invece inizia la composizione dell'articolo sul concetto di infinità in Bruno e Spinoza<sup>68</sup> e la monografia su Bruno, che avrebbe dovuto affiancare l'edizione delle opere italiane, da pubblicare presso l'editore fiorentino Le Monnier. A proposito del primo lavoro Maria Rascaglia pone in evidenza come "l'analisi del concetto di infinito in Bruno e Spinoza è propedeutica alla definizione della sostanza spinoziana come anticipatrice della dimensione soggettiva dello spirito hegeliano."<sup>69</sup> Con riferimento al secondo – di cui è base parziale l'inedito analizzato da Alessandro Savorelli<sup>70</sup> – rileva "l'intento di cogliere la <<forma scientifica>> nascosta nella copiosa <<materia filosofica>> degli scritti di Bruno";<sup>71</sup> 'forma' che viene connessa dallo storiografo napoletano ai pensatori che precedono (Lullo e Cusano), accompagnano (Cesalpino, Cremonini, Zabarella) e seguono (Leibniz, Schelling) Bruno nelle proprie articolazioni argomentative fondamentali.

L'intento di ritrovare l'unità filosofica fondamentale bruniana, oltre l'apparente frammentarietà e dispersività del suo discorrere, è pure presente in un articolo, *Dell'amore dell'eterno e del divino di Giordano Bruno*, pubblicato sulla <<Rivista enciclopedica italiana>> (1855, I), e nato per ritrovare nella speculazione bruniana quella parte che potesse essere dedicata alla teorica della cognizione.

Ma Bruno trova in Spaventa una nuova contestualizzazione storiografica a seguito di un rinnovato raffronto critico con la filosofia di Campanella,<sup>72</sup> e di una rivisitazione del rapporto che lega la speculazione di Vico e Gioberti con

---

<sup>68</sup> Bertrando Spaventa. *Il concetto dell'infinità in Bruno*; in: <<Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli>>, V, 1866; pagg. 155-164.

<sup>69</sup> Maria Rascaglia. *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*; in: *Brunus redivivus*, cit., pag. 117.

<sup>70</sup> Alessandro Savorelli. *Bruno 'lulliano' nell'idealismo italiano dell'Ottocento (con un inedito di Bertrando Spaventa)*. In: <<Giornale critico della filosofia italiana>>, LXXX (1989), pagg. 45-77.

<sup>71</sup> Maria Rascaglia, *Bruno nell'epistolario*, cit., pag. 121.

<sup>72</sup> Bertrando Spaventa. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna* (Modena, 1860).

il nucleo più profondo della filosofia kantiana ed hegeliana:<sup>73</sup> esito di questa risistemazione sono i due saggi *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* ed il già citato *Il concetto dell'infinità in Bruno*.<sup>74</sup>

Prendendo in considerazione invece i manoscritti spaventiani, Maria Rascaglia inizia a dare la descrizione analitica del materiale bruniano lì elaborato. Nel primo quaderno di estratti bruniani (ms. XVI. C. 1.1.1.), composto tra il 1851 ed il 1852, l'autrice della ricognizione delle carte spaventiane inizialmente nota che "l'analisi del concetto di materia in Bruno e Spinoza consente di compiere il passaggio logico al concetto di soggetto proprio dell'hegelismo. <<Bruno – scrive Spaventa – pone tutte le forme (l'Altro) nel seno della materia. E però è una condizione dell'Hegelismo>>. Il limite di Bruno rispetto all'hegelismo consiste, secondo Spaventa, nell'essersi arrestato all'esplicazione, all'universo, senza prevedere il ritorno del principio in se stesso come totalità. Il suo merito è, invece, di <<rivendicare il diritto del mondo in Dio. Così è il primo filosofo moderno>>. Tale germe si svilupperà poi nel secolo XVIII: <<Nasce l'Economia politica: interessi materiali, commercio, Dio, strada di tutto.>>"<sup>75</sup>

Io, al contrario, credo invece che il principio bruniano ritorni in se stesso: e questo suo ritornare sia qualificato da Bruno stesso attraverso il concetto di 'alterazione'; concetto che dovrebbe essere collocato nello spazio razionale aperto precedentemente dall'articolazione apertura/abisso/relazione, con il significato eminente della critica all'idea di possesso (il senso più profondo del mito di *Atteone*). In questo modo – al contrario di quanto potrebbe pensare Bertrando Spaventa – la posizione bruniana avrebbe l'intenzione ed il valore della negazione di qualunque fondazione ideologica.

Questa fondazione ideologica sembra trovare posto, nell'interpretazione spaventiana rilevata da Maria Rascaglia, proprio nelle "note relative al *De umbris idearum*: <<Bruno pone la *grande Arte* (la Dialettica-Logica nel senso hegeliano) in luogo della metafisica e dell'*Organon* aristotelici>>. Funzione

---

<sup>73</sup> Bertrando Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* (Napoli, 1862).

<sup>74</sup> Bertrando Spaventa. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, <<Atti della Regia Accademia di scienze morali e politiche di Napoli>>, II (1865), pagg. 293-348.

<sup>75</sup> Maria Rascaglia. *Bruno nell'epistolario*, cit., pagg. 129-130.

unificatrice dell'*Ars magna* e ruolo prioritario della ragione ordinatrice dell'universo: in tale concezione <<ci è qualcosa della Enciclopedia di Hegel.>><sup>76</sup>

Al contrario, personalmente credo che la critica all'idea di possesso, formulabile tramite l'articolazione razionale già indicata, permetta di considerare insieme sia la necessità e l'ineliminabilità della raffigurazione, sia una possibilità più alta di revisione e ricostituzione, in un senso universale onnicomprensivo ed inescludente, delle determinazioni già operate ed operanti. In questo modo si realizzerebbe il sogno o la 'magia' di un desiderio che ovunque vaghi, e da ogni luogo richiami a se stesso la molteplicità delle realizzazioni, per riportare a sé – 'riprendere' – quell'intenzione dell'originario che è poi, di nuovo, creatività.<sup>77</sup> Per riprendere quell'Essere che nasce nella tensione animata dall'Uno, tra il 'vero' ed il 'buono' – le due 'stelle' della parte conclusiva degli *Eroici furori* – ed è la sua apertura d'infinito.

Questa apertura d'infinito permetterebbe al desiderio d'essere consapevole di sé come desiderio e di costituire quella relazione artistica, come unità dotata di ampiezza ed intensità, che ha in capo a sé – quale principio – una ragione vista, piuttosto che come ordinatrice, come creatività inesaurita e sovrabbondante: una 'fonte' che emette, richiama e trasforma, piuttosto che una corrispondenza stabile e puntuale fra 'forme' e 'materie'.

Se “per Spaventa il motivo fondamentale della filosofia di Bruno è la ricerca del <<punto di coincidenza de' contrari>>”,<sup>78</sup> io credo di dover sottolineare invece l'importanza della mobilità (*instans*) di quell'apertura d'infinito, la presenza in lei stessa di un'ulteriore apertura capace di elevare, sollevare e sostenere il tutto in un universale, sempre produttivo di future diversificazioni (*complicatio*).

La scoperta di un momento antitetico, sommamente ed unitariamente produttivo, nella tesi iniziale ci può poi guidare – credo – in un'opportuna

---

<sup>76</sup> *Ibi*, pag. 130.

<sup>77</sup> Per il concetto di questa intenzione dell'originario e della sua creatività confronta l'interpretazione portata da Ernesto Grassi proprio agli *Eroici furori*. Paul Richard Blum, *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno. <<Bruniana & Campanelliana>>*, IV, 1998/1. Pagg. 107-121.

<sup>78</sup> Maria Rascaglia, *Bruno nell'epistolario, cit.*, pag. 130.

considerazione della trattazione svolta dallo stesso Spaventa a proposito del testo bruniano *De la Causa, Principio e Uno*.<sup>79</sup>

Seguendo i titoli dei sunti proposti dall'autore napoletano, credo si possa sostenere innanzitutto che l'affermazione circa l'iniziale diversità e la conclusiva identità della Causa e del Principio, con l'identificazione della causa efficiente, formale e finale, costituiscano il tentativo di evidenziare la curva di un tragitto, che dalla determinazione porti e rovesci all'interno della sua sostanza di libertà. Quindi la visione della trattazione bruniana della materia come potenza può essere, all'interno dell'interpretazione spaventiana, la volontà consapevole di ravvisare in questa sostanza di libertà l'unica e vera necessità: o come lui sostiene, l'esplicazione universale dell'assoluto. Di un assoluto che di conseguenza resta nascosto nella sua totalità e sottratto nella sua identità, e perciò incomprensibile.<sup>80</sup>

A mio parere, invece, questa sostanza di libertà in Bruno mantiene sempre in se stessa la visione di una idealità alta ed, appunto, universale. Una idealità denominabile come Possibilità.

La considerazione della materia come soggetto quindi, piuttosto che il valore della determinazione strettamente unitaria ed univoca degli esistenti,<sup>81</sup> credo debba costituire l'apertura, in virtù ed all'interno di quella possibilità, della sua plurivoca ampiezza (*applicatio*).

In questo modo l'Uno bruniano non è tanto mancato dall'intento speculativo del filosofo nolano, quanto piuttosto si rende presente costantemente, accompagnando la coscienza come origine della terminazione infinita. Perciò l'Universo bruniano non è Uno, ma 'Molti': i 'molti' che sono in virtù dell'Uno e si riscoprono all'interno dell'Uno stesso (*memoria*).

Forse considerare in Bruno, come fa Spaventa, la 'sostanza' come 'assoluto'<sup>82</sup> è voler sottrarre la possibilità della dialettica appena evidenziata; questa

---

<sup>79</sup> *Ibi*, pag. 131.

<sup>80</sup> Così scrive Spaventa: “<<L'Uno che cerca Bruno e che rimprovera Aristotele di non aver trovato, non può darlo che l'Idealismo moderno (Schelling ed Hegel). Né Bruno stesso lo dà: per lui l'Ente si esplica, ed ecco l'universo: l'universo, l'Ente è Uno, ma come Uno è incomprensibile. Quindi non è spirito ... Questo rimprovero diretto contro Aristotele è come il primo grido dell'idealismo moderno.>>” *Ibidem*.

<sup>81</sup> Spaventa scrive: “<<una e medesima è la sostanza delle cose corporee o delle cose incorporee.>>” *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

dialettica, io credo invece, debba essere riaperta e rivista quale cuore pulsante della speculazione bruniana. Ad indicazione di questa necessità sta proprio la costante presenza nei testi bruniani della 'superusia', ovvero di ciò che è sopra-sostanziale.

Il rapporto fra l'Uno (Dio) e l'Universo viene dunque negato da Spaventa come rapporto: “<<sempre più mi confermo nell'idea, che in Bruno come in Spinoza manca l'idea dello Spirito; non vi ha che Dio Uno e causa e principio da una parte, dall'altra l'universo simulacro di lui ed esplicazione. Ma qui finisce. A che si può domandare questo *abbassamento* di Dio? Non si può rispondere che con lo *Spirito*.>>”<sup>83</sup>

Io credo invece che lo *Spirito* sia ben presente nella speculazione bruniana: che non abbassi, ma al contrario innalzi e rammenti; dia modo dunque al desiderio di generarsi, agire e trasformare. Quel rapporto viene dunque visto, anziché come implicazione spirituale ed esplicazione desiderativa, come costituzione di una nuclearità materiale, di contro alla quale le chiese cattolica e protestante non potevano che opporsi.<sup>84</sup>

La costituzione di questa nuclearità materiale fonda poi la lettura che Spaventa fa dello *Spaccio de la Bestia trionfante*?<sup>85</sup> Questa nuclearità viene poi analizzata nel suo fondamento ontologico e gnoseologico?<sup>86</sup> Si può pensare che Spaventa accosti, all'attività che sembra originarsi dall'interno della materia stessa, quell'azione che porta con sé l'autoriconoscimento umano (la coscienza immediata dell'agire e del prodotto dell'azione da parte del soggetto)? Un accostamento che toglie ancora una volta il vincolo, quando non la possibilità, dello *Spirito*?<sup>87</sup>

Forse Spaventa sostituisce questo 'vincolo' con l'affermazione dell'esistenza di una 'forma primitiva', capace di unire mondo sensibile e mondo intelligibile, e di costituire una specie di raccolta universale della varietà dei soggetti, considerati nell'unitarietà offerta dalle proprie ragioni. Unitarietà che offre lo spazio per la loro individualità e nel contempo ne

---

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> Confronta la rapida descrizione del contenuto dei fascicoli 1.1.3. – 1.1.8. *Ibi*, pagg. 131-132.

<sup>85</sup> Confronta la rapida descrizione del contenuto della c. 34r. *Ibi*, pag. 132.

<sup>86</sup> Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 40v e 41r-v. *Ibi*, pag. 133.

<sup>87</sup> Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 39v – 43v. *Ibi*, pagg. 133-134.



mostra quindi il raccoglimento entro un orizzonte coscienziale assoluto ('Io oggettivo assoluto'). In ciò l'universo bruniano scompare come apparire che rimanda ad altro, oppure il riferimento ai concetti bruniani di 'Minimo' e di 'Massimo', attraverso il confronto richiesto con l'hegeliano 'essere-in-sé' ed 'essere-in-altro', riapre la questione di una rapporto fra Dio ed Universo non esclusivamente materiale, ma all'opposto in qualche modo sormontato da una qualche forma universale?<sup>88</sup> Quella 'forma primitiva' coincide forse con quest'ultima 'forma universale'?

Questa forma universale, che sormonta l'istituzione di ogni rapporto di materizzazione, sembra assumere e raccogliere in sé la perfezione delle 'forme generative', la cui totalità essa suscita e dirige a sé. In questo modo essa sembra farsi il centro di una fisica della coscienza assoluta: un centro che Spaventa vede, nella speculazione bruniana, svilupparsi all'infinito e che sembra essere identificato, sempre nello sviluppo delle argomentazioni bruniane, tramite il concetto di *Anima*.

Spaventa però sembra non voler riferire ad una coscienza assoluta l'interezza del movimento generale di suscitazione ed ideale generazione: il 'centro' bruniano sembra sempre sottrarsi e così prolungare all'infinito ogni possibilità d'un suo coglimento. Questo perseguimento infinito del termine attua una potenza che continua a proiettarsi in se stessa, piuttosto che un qualsiasi atto prioritario di comprensione effettuale: “<<bisogna qui notare che Dio *non comprende se medesimo*, manca il concetto dello Spirito. Dio non comprende se stesso che facendosi uomo.>>”<sup>89</sup>

Ma io credo che, qualora si intenda come il termine non si ponga che in virtù dell'in-finire dell'atto stesso di comprensione infinita, allora la negazione della presenza 'compresa' dello *Spirito* non può non capovolgersi nell'affermazione della sua presenza assoluta come creatività infinita, illimitata. Come precedentemente l'unità della sostanza sottraeva la dialetticità, invece a mio parere aperta e giustificata dal concetto della super-*usia* (l'intenzione e la tensione del desiderio che si capovolge nella posizione

---

<sup>88</sup> Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 43v – 46v. *Ibi*, pagg. 133-134.

<sup>89</sup> L'annotazione prosegue poi con un avvertimento: “bisogna rileggere questo capo e specialmente la distinzione tra l'atomo negativo e l'atomo privativo.” *Ibi*, pag. 134.

infinita dell'universale stesso), ora l'affermazione dell'«indifferenza de' contrari» toglie lo spazio del movimento autocreativo dello *Spirito*. Nel contempo il «movimento de' contrari» finisce per supporre - per bisogno - un'Identità che altrimenti viene negata: così l'identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto (cfr. *Della generazione e della corruzione*, Libro I) viene ripresa a riempire il vuoto lasciato dalla eliminazione dello *Spirito*, considerato nella sua infinita creatività.<sup>90</sup>

Al contrario io credo che, non già un'Identità sia necessariamente supposta da Bruno, quale termine assoluto che elimina ogni dialetticità, quanto piuttosto l'in-finire in se stesso della Relazione: la consapevolezza, senza la distinzione tra un termine morale ed uno naturale (che è l'unicità del termine bruniano), che nasce quando lo *Spirito* riconosce se stesso attraverso l'universalità del desiderio.

Nella concezione spaventiana invece quell'Identità costituisce il perno dell'infinita ripresa materiale: della ripresa di sé che la materia continuamente attua come potenza capace di superare tutti i suoi momentanei raggiungimenti, reinglobandoli in se stessa e ritrasformandoli secondo finalità, che possono essere anche interne ad una diversità di forme e di complessioni sempre possibile, qualora si sviluppi o si accetti una concezione evolucionistica del 'vitale'.

Senza questa prospettiva, nell'interpretazione spaventiana, assoluto, infinito e materia sembrano legarsi stabilmente insieme: l'assoluto diventa il fondamento di un infinito materiale in movimento continuo, tratto tra gli estremi della potenza dinamica materiale e le sue concretizzazioni particolari e momentanee. In questo modo l'assoluto, come dio magmatico in proflusione e reintegrazione continua di forme, diventa il termine parificante – etico e morale – per qualsiasi attività umana capace di istituire riconoscimento: fede e ragione, religione, scienza o filosofia diventano vesti apparentemente diverse

---

<sup>90</sup> Spaventa scrive: ««In Bruno manca la Scienza, manca il sistema. Ma due cose rifulgono in lui e sono: 1. l'aver posto il principio dell'indifferenza de' contrari e adombrato il metodo per *ricoscere* questo *Principio*. 2. l'aver detto che la magia (la scienza vera) profonda consiste nell'esplicazione dell'Identità mediante il movimento de' contrari.»» *Ibi*, pag. 135.

di un'unica procedura corporativa,<sup>91</sup> di un unico ed universale procedimento di materiazione dell'assoluto.<sup>92</sup>

La trasformazione del dio trascendente in divinità che, nel concetto umano, continuamente si fa, attraverso realizzazioni che tendono ad una comune aspirazione e traguardo, sembra poter compattare essere e produzione riflessiva ('pensiero') attorno ad un perno, che sembra far valere l'esistenza del soggetto ('divenire') solamente per quanto ed in quanto questo espliciti ed attinga idealmente ad una Potenza universale.<sup>93</sup> Questa potenza trova così collocazione all'interno dell'elevazione moderna della produzione.

Solamente in questo modo la 'pace' della ragione intellettuale bruniana può qualificarsi - negativamente agli occhi di Spaventa - come difetto di sintesi ulteriore e presenza incomprensibile ed incompresa di una differenza primitiva.<sup>94</sup>

In questo modo però resta dubbia e come in sospenso la stessa possibilità d'attribuire alla speculazione bruniana una qualsiasi patente d'eticità, a meno di non considerare etico solamente ciò che contribuisce a ristabilire una qualche forma di determinazione per immagine, universalmente.<sup>95</sup> In questo modo si può certo riconoscere che l'universalità che vige all'interno del procedimento conoscitivo identificatorio sia il primo passo per l'attingimento di un'identità che, quale suprema perfezione, rappresenti l'umana sapienza. Essa impone, nella sua superiorità, il superamento di una prassi orientativa, priva di principi, ovvero dotata di principi, non reali e razionali, ma solamente apparenti e consuetudinari.

La ricerca che Spaventa esemplifica nei fascicoli 1.1.12.-1.1.18., fuori della speculazione bruniana, sembrerebbe appuntarsi proprio sulla possibilità di

---

<sup>91</sup> Nel senso del rendere un unico corpo.

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> *Ibi*, pag. 136. L'uso, nel confronto critico con l'opera bruniana, dell'attributo infinito spinoziano da parte di Spaventa potrebbe rientrare proprio nel progetto umano e moderno di immanentizzazione del divino.

<sup>94</sup> Maria Rascaglia così scrive dell'interpretazione di Spaventa: "secondo Spaventa, egli [Bruno] ha cercato di <<trovare lo schema della forma, i momenti della forma assoluta; ma non è riuscito. Il suo merito è di aver detto: differenziare; e così aver rinnovato il principio della dialettica; perché ha pensato l'intuito come presupposto e posto la necessità di venire agli opposti.>> Solo Hegel riuscirà, per Spaventa, ad imprimere al movimento dialettico il ritmo triadico capace di raggiungere la sintesi degli opposti." *Ibidem.*

<sup>95</sup> *Ibi*, pag. 137.

trovare, in autori antichi, medievali e moderni, proprio un'allusione verso una scienza reale e razionale dei principi, una forma etica universale, non scissa e separata dal mondo, ma situata all'interno dello stesso, quale suo capo egemonico, capace d'esserne la sua ragione principale e sistematica.<sup>96</sup>

A conferma che l'intento della ricerca spaventiana sembra essere ora rivolto proprio alla determinazione etica della speculazione bruniana, sta la breve annotazione al testo dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, presente nel fascicolo 1.6.: “<<Nello Spaccio Giove (Iddio) muta in meglio – *si fa* (Hegel). Iddio è l'idea di Dio nello Spirito. Questa idea progredisce. Nello Spaccio vi ha l'idea della continua mutazione e progresso della umanità e delle cose.>>”<sup>97</sup>

La definizione che 'Iddio è l'idea di Dio nello Spirito', più che la presenza di uno Spirito creativo e dialettico, capace di rovesciare l'intenzione e la tensione che animano il desiderio nella posizione infinita ed illimitata dell'universale, preannuncia la difesa del proprio architrave argomentativo: nel fascicolo 1.7. difatti Spaventa ripete che “<<il principio di Bruno e di Schelling non può essere applicato come metodo dialettico, se non con l'avere assoluta coscienza della identità assoluta, ch'esso esprime.>>”<sup>98</sup> Spaventa infatti “definisce la dialettica per Bruno come <<la *logica in azione* nella discussione e nella conversazione, e l'*ontologia* sotto la forma di quistioni, proposizioni, induzioni>>, come <<la scienza del pensiero e la scienza dell'essere, l'*arte di penetrare l'essere col pensiero* (Bisogna trovare il passo corrispondente di Bruno. Sarebbe così la Dialettica Hegeliana).>>”<sup>99</sup>

In questo modo però Spaventa sembra costituire la presa di uno spazio immaginario, all'interno del quale – valendo l'ideale di una corrispondenza assoluta – si dà luogo al trattenimento dello *Spirito* ed alla sua 'comprensione' e 'circolazione', piuttosto che al ravvisamento della sua libertà e della sua espressione. Di questa difficoltà sembra però essere lui stesso consapevole, quando rileva che Bruno stesso intende piuttosto la dialettica come “<<l'arte di *far pensare*, piuttosto che quella di pensare per se stesso>>”;<sup>100</sup> anche se poi,

---

<sup>96</sup> *Ibi*, pagg. 138-140.

<sup>97</sup> *Ibi*, pag. 140.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

proprio perché considera il pensare in modo rappresentativo, non può fare a meno di aggiungere che in tal modo la “<<*Mnemonic*a diveniva necessaria ma più nel senso di una semplice depositaria immobile, etc., che nel senso di un essere vivente e credente.>>”<sup>101</sup>

Ci si può chiedere, infine, se l'utilizzazione spaventiana del mito del peccato originale in funzione allegorica, come spiegazione del passaggio dalla libertà alla necessità e viceversa,<sup>102</sup> possa essere intesa come la volontà di mostrare quanto l'azione che nasce dall'Uno sia attività desiderante unitaria. Ma in questo modo Spaventa avrebbe dovuto trasformare la sua 'identità assoluta' in un fatto di coscienza originario: che, appunto, il desiderio dell'Uno sia uno. E lo sia fondamentalmente (ecco il 'principio' bruniano), oltre l'opposizione apparente fra la sua intenzione e la sua stessa tensione.

Se, infatti, la sua intenzione è l'Uno stesso, la sua tensione sta come la consapevolezza del nostro distacco da esso e rappresenta la nostra volontà di annullarlo, annullando contemporaneamente tutto ciò che quel distacco comporta per noi: il differire come necessità. È in questo modo che questo differire viene capovolto nel concetto dell'unione come possibilità.

Così, di fronte alla circolarità riguardante “il passaggio dall'*idea* alla *forma*, alla *species*, fino ... alla *imago*”, ricordata da Spaventa tramite il ricorso alla dialettica hegeliana, si dovrebbe ricostruire lo sviluppo della dialettica bruniana ponendo:

1. l'Idea creativa, che è subito
2. Tutto comprensivo; e quindi ancora
3. nell'Intenzione universale di questa comprensività
4. l'immagine dell'Amore che nulla esclude e tutto a sé ragguaglia.

In questo modo mi sembra di ravvisare in maniera migliore il nucleo e l'intento etico della speculazione bruniana.

Nel secondo quaderno di lavoro di argomento bruniano (quaderno Ritter-Hegel, ms. XVI. C.8.1.1.1.), Spaventa traduce i capitoli su Bruno e la filosofia moderna presenti nella *Geschichte der neueren Philosophie* di Ritter, il

---

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Ibi*, pagg. 140-141.

capitolo sulla filosofia orientale delle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* e stralci sulla letteratura e sulla filosofia indiana presenti nel manuale di Ritter.<sup>103</sup>

Le cc. 84r–106v presentano la traduzione del paragrafo su Bruno incluso nel cap. IV del terzo libro del manuale di Heinrich Ritter (pagg. 595-652). Il testo dello storico tedesco diventa per Spaventa l'occasione per la disposizione degli elementi della propria critica interpretativa: contro il predominio assoluto dell'aspetto mistico, rilevato da Ritter, lo storiografo napoletano sembra piuttosto sottolineare la presenza in Bruno di una certa idea di corrispondenza fra i principi di sistemazione formale ed i principi di sistemazione fisica, all'interno di un medesimo ambito naturale. Il quale, a propria volta, è visto come espressione divina che accompagna e nasconde la propria origine spirituale.

Ma quest'idea, proprio in quanto tende a separare il formale dall'empirico, determina la dichiarazione spaventiana circa la contraddittorietà della speculazione bruniana, ovvero l'avvertimento circa la “coesistenza in Bruno di due diverse concezioni, una più antica<sup>104</sup> e l'altra pienamente moderna.”<sup>105</sup> Il testo, poi, che Spaventa utilizza per dimostrare questa antinomia – gli *Eroici Furori*<sup>106</sup> - non mi sembra che possa essere assunto quale giustificazione dell'affermazione di un “<<tutto, inteso come movimento dal centro alla circonferenza e viceversa, ... in qualche modo assimilato allo 'spirito' hegeliano”,<sup>107</sup> quanto piuttosto quale testo fondamentale per la critica del movimento totalitario, che fa dello *Spirito* una produzione invece che l'essere creativo, assorbendo l'intero universo in questa sorta di presupposto sospeso.

---

<sup>103</sup> Queste notizie sono sempre tratte dal saggio di Maria Rascaglia, *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, cit., pagg. 141-144.

<sup>104</sup> Maria Rascaglia chiarisce quella che secondo Bertrando Spaventa è la prima parte dell'antinomia bruniana in questo modo: “Dio come essenza dello spirito appare a Bruno come un <<essere incomprensibile, un al di là.>>” *Ibi*, pag. 143.

<sup>105</sup> La seconda parte della medesima antinomia viene invece individuata tramite la moderna “concezione dell'universo, la <<teoria del minimo e del massimo>>, l'<<indifferenza de' contrari>>, l'<<identità della dialettica del pensiero e dell'essere>>, l'<<idea che tutto sia uno e in ogni cosa.>>” *Ibidem*.

<sup>106</sup> Maria Rascaglia. *Bruno nell'epistolario*, cit., *ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

Nella sua descrizione dell'epistolario e dei manoscritti conservati nelle Carte Spaventa (Fondo Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli) Maria Rascaglia prende poi in considerazione il materiale autografo relativo ai vari saggi programmati da Spaventa su Bruno: l'autografo dei *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno* (Ms. XVI. C.3.4.), i *Frammenti di storia della filosofia* (Ms. XVI. C.3.5.3.), il materiale relativo al saggio introduttivo alla programmata (ma mai realizzata) edizione dei testi italiani di Bruno presso Le Monnier (Ms. XVI. C.3.6.), i *Frammenti di storia della filosofia italiana nel secolo XVI (Bruno precursore di Spinoza, Avvertenza)*, due diversi abbozzi parziali dell'articolo e del saggio *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, un frammento del primo paragrafo della medesima opera, la redazione parziale del saggio *Il concetto dell'infinità in Bruno*, appunti sull'interpretazione di Bruno da parte di Heinrich Ritter e sul rapporto Bruno-Spinoza.

Riguardo al fascicolo 3.6.2., contenuto nel Ms. XVI. C.3.6., relativo al saggio introduttivo della programmata edizione critica Le Monnier, Maria Rascaglia rileva come “il prospetto della monografia prevede, dopo la trattazione relativa alla vita e alle opere di Bruno, l'esame del concetto della <<dignità ed idea della filosofia>> ed, infine, l'analisi della <<teorica della cognizione>>.”<sup>108</sup> A questo proposito voglio notare l'articolazione dialettica qui sviluppata: prima il momento tetico della Vita divina, intesa come Anima che si diffonde in ogni dove pur restando se stessa; poi il momento antitetico rappresentato dalla ricerca in essa dell'Essenza, che sviluppa la distinzione ideale; infine il momento sintetico, che ravvisa nell'Essenza stessa, quale proprio contenuto, il pensiero nella sua produttività universale.<sup>109</sup>

L'osservazione di questa articolazione credo infatti mi consenta di riproporre, in controcanto, il correttivo precedentemente esposto a proposito della definizione e precisazione del nucleo ed intento etico della speculazione bruniana. Che l'Idea creativa sia subito Tutto comprensivo, ovverosia un'Intenzione universale che ha come propria immagine quella dell'Amore che nulla esclude e tutto a sé ragguaglia, in questo modo determinando una

---

<sup>108</sup> *Ibi*, pag. 146.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

'sostanza' pluriversa di libertà. È l'apertura in elevazione, che questa 'sostanza' nel suo essere pluriversa permette, a costituire il movimento del Tutto, insieme reale ed ideale.

Nell'*Appendice* al suo saggio Maria Rascaglia infine espone il testo del manoscritto XVI. C. 3.6.4. / 3.B., che doveva costituire il materiale per la seconda parte (l'applicazione dei principi lulliani) del terzo capitolo del saggio su Bruno del 1853-54. Maria Rascaglia ricorda che "il primo capitolo del saggio, dedicato alla conoscenza di Dio, occupa le c. 4r-26v, mentre il secondo, relativo a Bruno come 'discepolo' di Cusano, le cc. 27r-32v. Il terzo è suddiviso in due parti: la prima, sui <<principi lulliani>> di Bruno, occupa le cc. 33r-43r, la seconda, che ne esamina l'<<applicazione>>, va da c. 43r a c. 69r. Il manoscritto si interrompe a questo punto, senza fornire alcuna traccia del quarto capitolo che, nelle intenzioni dell'autore, doveva riguardare l'esame delle idee di Bruno nella storia della filosofia."<sup>110</sup>

L'esposizione articolata del contenuto di questo manoscritto mi permette di affiancarvi lo sviluppo del correttivo precedentemente indicato, capace - a mio parere - di rivelare la presenza del nascosto, ma brillante, cuore creativo e dialettico della speculazione bruniana.

*ESPOSIZIONE CRITICA DEL CONTENUTO DEL MANOSCRITTO SPAVENTIANO  
MS. XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., CC. 45R – 76V.*

Nell'interpretazione spaventiana il concetto stabile e puntuale della variazione tra gli estremi ('coincidenza degli opposti', ovvero 'indifferenza de' contrari') pensa – e così fissa – una loro contiguità profonda: nello stesso tempo, ed in una direzione opposta e verticale rispetto a quella così indicata, esprime il divenire dell'uno come lo scomparire della totalità raggiunta dall'altro, reciprocamente ('alternanza'). La negazione così si inserisce come mezzo di trasformazione: mezzo di trasformazione orientato.

---

<sup>110</sup> *Ibidem.*



L'orientamento della trasformazione è il luogo di collocazione di una medesimezza di rapporto: in essa l'essere posto ed il pensato trovano lo spazio della loro coincidenza, nel progredire della loro distinzione, attraverso la diversità, sino all'opposizione. Ma mantenendo all'opposto sempre l'immagine di un medesimo fondamento materiale.

Questa immagine vale come il luogo universale del darsi dell'apparire e del suo trasformarsi secondo un medesimo principio, attraverso il capovolgimento che passa e si realizza per mezzo della fine alternante della totalità degli estremi.<sup>111</sup>

Contro questa concezione, che è estremamente stabilizzante per quanto vuole immediatamente fissare il punto di origine e di convergenza della pluralità totale delle determinazioni, io credo che la concezione bruniana del 'soggetto' stia nel suo essere relazione infinita, quindi in movimento. Che dunque essa offra la consapevolezza della posizione infinita del principio: che è poi il senso per il quale si afferma, nella filosofia moderna post-hegeliana, che il principio ritorna a se stesso.

L'in-finire del 'termine' compare così subito quale caratteristica fondante della speculazione bruniana, a rappresentare il rapporto creativo e dialettico fra la posizione metafisica dell'Uno e quella etica della sua Perfezione.

Anche nell'interpretazione spaventiana l'opposizione di quella immagine rispetto a tutte le sue manifestazioni conclusive non pretende di rendere possibile lo spazio di una negazione assoluta, di costruire il tratto di una relazione annichilente, piuttosto che potente e fecondante. Un tratto oltre il quale da una parte possa sussistere l'idea nella sua absolutezza, dall'altro la realtà concreta nella sua separatezza e contingenza. Ma, per Spaventa, il modo per il quale il 'Minimo' è l'Uno oppure è, in quanto Perfezione, il suo 'Massimo' consente l'aprirsi di quel luogo 'universale' che è la Storia, come susseguirsi di posizioni razionali e totalitarie.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Maria Rascaglia. *Appendice*, [c.45v] α) *Segni e verificazioni del principio dell'indifferenza*, pag. 150.

<sup>112</sup> *Ibi*, pagg. 150-151.

La medesimezza di quel rapporto orientato poi permette, da un lato la considerazione del principio che, stando apparentemente fuori, dà inizio all'azione; dall'altro la considerazione dello stesso principio che, invece stando dentro e raccogliendo l'azione nella sua unità, la riporta alla sua perfezione. In questo modo Spaventa può affermare l'identità reale e sostanziale, oltre la differenza apparente, del *Deus supra omnia* e del *Deus in omnibus*.<sup>113</sup>

Ma così lo storiografo napoletano, rendendo la mediazione assoluta, ne svela paradossalmente la limitatezza. Al contrario, io credo che la ragione per la quale quella relazione non poteva non darsi che come infinita (e dunque in movimento) faccia di questa stessa ragione una ragione infinita, continuamente fuori presa (il bruniano perseguimento infinito dell'infinito).

Nel suo sottrarsi infinito essa muove a sé, ed attraverso la propria intenzione produce quella tensione che non è priva della consapevolezza della sua apparenza dialettica: come Uno e come Perfezione. Invece, nell'interpretazione spaventiana, credo scompaia proprio questa consapevolezza di dialetticità: intenzione e tensione che animano il desiderio nella sua universalità sembrano infatti venir sostituite dalla diffusione puntuale di una concezione totalitaria.<sup>114</sup>

Questa concezione vanifica in ultimo le stesse diversità che animano l'esistente, riportandole ad un tratto comune di determinazione ('generazione geometrica'), che non può non accompagnare ciascun prodotto, come segno e verifica della sua modalizzazione unica.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibi*, pag. 151.

<sup>114</sup> Spaventa scrive: "E siccome il minimo è ogni cosa, e nel minimo i contrari coincidono, così questa coincidenza deve essere anche a suo modo in ogni cosa, come essenza e fondamento di esistenza." *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*. Conclusione del paragrafo  $\alpha$ ), punti 1., 2. e 3. Credo che in queste affermazioni precipitino e si coagulino insieme i portati di diverse fonti ed influenze: lo schematicismo degli idealisti nella versione schellinghiana, l'interpretazione immanentista di Spinoza. Ritengo che Bertrando Spaventa operi fondamentalmente una particolare matematizzazione della metafisica bruniana, tramite, prima, la sottrazione del minimo e, quindi, la sua reintegrazione successiva. Una matematizzazione che, per tenere insieme questi due procedimenti opposti, deve assoggettare in posizione mediana un fondamento stabile e soprattutto univocizzante. Sembra quasi che dia la raffigurazione di un mondo nel quale il procedere all'infinito della moltiplicazione provenga da un *primum* semplice ed illimitatamente diversificabile.

Così è l'Universo ad essere distinto da tutte le sue apparenze e concretizzazioni, come possibilità distaccata di applicazione di una forma onnicomprensiva e di una formazione, ad essa interna, univocizzante. Capace di connettere a sé tutta la pluralità delle innumerabili forme individuali (le singolarità). Così, nella connessione, ciascun individuo è aperto all'essere nella sua intera ampiezza; fuori di essa, esso si svolge nella finalità determinata che costituisce la propria natura.<sup>116</sup>

Quando è aperto all'essere nella sua intera ampiezza, ciascun individuo è tendenzialmente quel 'principio' che si sottrae a determinazione;<sup>117</sup> e, quindi, in questa tendenzialità e nella sua consapevolezza, lo 'stesso' e qualche cosa di 'diverso'.

Solamente ciò che si inserisce fra questa 'identità' e questa 'diversità', protendendo lo spazio per una loro separazione, costituisce grandezza, inizio e fine del 'numero': 'alterazione' e 'complessione'. Dunque 'accidente'.<sup>118</sup>

La circolarità che si istituisce fra alterazione e complessione permette, nell'interpretazione di Bertrando Spaventa, il comparire del 'Massimo' come fine realizzante e totale, che, muovendo in sé, attua continuamente la produzione e la trasformazione dell'infinito nel singolare.<sup>119</sup>

Senza scindere infinito da singolare, l'universo bruniano è però, nell'interpretazione spaventiana, un universo che si rinchiude su se stesso: che sembra sottrarsi e rendersi invisibile nel processo stesso del suo rendersi manifesto e molteplici ed attivamente concreto. Può, in questo suo rendersi invisibile, costituirsi come motivo traente d'una elevazione e slancio morali? Elevazione e slancio contrassegnati dal comparire di una grandezza emotiva?

Per questo esso dovrebbe ergersi come possibilità e necessità d'un differire, che la trattazione dello storiografo napoletano potrebbe forse indicare, attenta

---

<sup>116</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, β) Dell'universo e delle cose*, pagg. 151-152.

<sup>117</sup> Spaventa scrive: è "ragione assoluta". Pag. 152.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Spaventa scrive: "Tutti i mondi innumerabili, che sono nell'universo, non sono in quello tanto come in *luogo continente* e come in *un intervallo e spazio*, quanto come in *uno compressore, conservatore, motore, efficiente*." *Ibidem*.

com'è nella sua definizione, tutta occasionalista, della negazione dell'essere da parte di un'accidentalità che è tutta potenza relativa ed effettualità ad essa connessa.<sup>120</sup> Ma, questa possibilità e necessità vengono invece compattate dalle precedenti affermazioni circa l'identità della sostanza ed indifferenza dei contrari.

Contro questa chiusura, io invece credo che l'universo bruniano stia come la manifestazione della necessità che l'Uno fa per l'appunto emergere come possibilità generale: movimento che della diversificazione fa il motore e l'esemplificazione di un'amorosa ed eguale libertà. In questa doppia diversificazione, quella elevazione e quello slancio si aprono a comprendere una grandezza emotiva capace di contenere tutte le molteplici implicazioni e tutte le innumerabili finalità determinate.

Questa duplice molteplicità, d'implicazioni e di finalità determinate, racchiusa entro quella grandezza emotiva, sostituisce, come universo etico, l'universo fisico e fisicista spaventiano.

Secondo quest'ultimo punto di vista l'infinitezza dell'universo bruniano assume le vesti dell'estensione che si presenta interminata per impresenza continua del termine, in una potenza che non si richiude mai nella finitezza dei suoi prodotti, ma sta, infinita, di contro alla loro innumerabilità, come infinito atto della loro esistenza, infinito loro centro produttivo.<sup>121</sup> Principio unitario di produzione infinita, esso chiude in sé ogni cosa, distinguendosi continuamente da ciascuna di esse: infinito nel farsi, *non è*, obiettivamente, soggetto *a* e *di* se stesso. Spaventa infatti afferma che, non essendo soggetto *a* se stesso, non ha – come Universo – tutte le forme immediatamente; mentre invece in quanto Dio, essendo così soggetto *di* se stesso, le possiede tutte e totalmente.<sup>122</sup> Nella

---

<sup>120</sup> Spaventa scrive: “condizione e circostanza di ente e di essere”. *Ibidem*.

<sup>121</sup> Spaventa scrive: “*Infinito spazio ha infinita attitudine*, e in quello si loda *infinito atto di esistenza*; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e l'attitudine non è vana.” Maria Rascaglia. *Appendice, δ) Infinità dell'universo*, pagg. 152-153.

<sup>122</sup> Spaventa scrive: “Dico [di Dio] termine interminato di cosa interminata, perché così Dio come l'universo è tutto infinito; ma Dio *complicatamente* e *totalmente*, l'universo esplicitamente e non totalmente. L'universo è tutto infinito, perché non ha margine, né termine, né superficie; non è totalmente infinito, perché ciascuna parte, che in quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Dio è tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine,

visione spaventiana, infatti, mentre Dio è quell'infinito della parte che la possiede – e per questo è 'termine' – l'universo, non essendo relazione, non ha speranza né di possedere se stesso, né le parti, che gli vengono infatti attribuite.

Dal mio punto di vista invece l'universo bruniano è la relazione: quella relazione a se stesso che si capovolge, negando il possesso, durante la consapevolezza di quella infinità che la trafigge multivocamente. Ed è l'infinità di posizione del principio.

Per Spaventa invece la relazione sta solamente come ordine mosso da Dio, che resta nella sua determinazione tradizionale di limite della comprensione e dell'esistenza dell'intero universo. Perciò tutto ciò che è compreso nell'universo viene visto sotto l'unica categoria della necessità.

La necessità è quella, nella concezione interpretativa dello storiografo napoletano, del farsi infinito di Dio come principio: causa, operazione ed effetto distribuiscono una 'Materia' che riattinge sempre la propria fonte, non essendone mai stata distaccata. La separazione di potenza ed atto, e con questo lo spazio ed il tempo per ciò che Spaventa considera come eventualità, resta dunque assegnata a ciò che appare ulteriormente dentro la plasticità di questa Materia: dentro il suo protendersi ed il suo concretizzarsi in concrezioni contingenti ed accidentali.

Quell'identità della materia con la sua forma è invece la compattezza perfetta agita dall'ordine divino, che fa aderire a se stesso volontà ed azione effettiva.<sup>123</sup> Trasmettendo in questo modo l'immagine di un ordine interno all'universo stesso nella sua esplicazione. È questa interiorità, nella sua caratteristica e nota dominante della propria infinitezza, che Spaventa riconosce quale tratto distintivo della speculazione bruniana: una interiorità che vale quale impressione formale (immagine) dell'azione intellettuale divina.<sup>124</sup>

---

ed ogni suo attributo è uno ed infinito; è poi totalmente infinito, perché *tutto lui è in tutto il mondo e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente*, al contrario della infinità dell'universo, la quale è totalmente in tutto e non in queste parti. E però Dio ha ragion di termine, l'altro di terminato, *non per differenza di finito ed infinito*, ma perché l'uno è infinito, l'altro è infinito e *finiente*." *Ibi*, Pag. 153.

<sup>123</sup> Spaventa scrive: "In Dio libertà, volontà, necessità sono affatto medesima cosa, ed il *fare* col *volere*, *potere* ed *essere*. – Quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza." *Ibi*, Pag. 154.

<sup>124</sup> *Ibi*, pagg. 154-155.

Dopo aver sostenuto che l'universo bruniano è nella materia divina, Spaventa cerca di determinare ulteriormente il modo nel quale ciò si realizzi. Gli sembra di poter ravvisare questo modo in una sorta di continua concretizzazione del suo infinito slancio: l'universo bruniano procede verso la determinazione, come 'ruota' che, girando su se stessa, trasforma e capovolga continuamente i propri punti di contatto con il terreno, innalzandoli e variandoli nella propria posizione, per la loro continua rigenerazione.<sup>125</sup>

Se infatti è solamente Dio che si comunica alle parti, esso si comunica, insieme, come causa separata ed azione che sempre si riprende, nel suo generare, trasformare e rigenerare le parti stesse. Dunque come unica necessità, oltre la sua stessa apparente molteplicità.

Ed unica necessità sia dal punto di vista materiale (produttore), sia dal punto di vista formale (intellettuale): tra l'unità delle origini nella mente divina e l'unità dei fini nel suo stesso intelletto, Spaventa pone una distanza che apparentemente si interpone e costituisce il fluire e ricostituirsi delle 'forme'.<sup>126</sup> Qui il mondo unitario dello spirito è visto da Spaventa nella sua forza unitaria di rappresentazione sensibile dell'unicità della sostanza: in questo modo ogni movimento immaginativo sta all'interno di un ambito precostituito, che costituisce la ragione di un processo di progressiva semplificazione, finalmente indirizzato all'individuo impartibile. L'individuo che non ha estensione né grandezza, ovvero non ha dimensioni, e non può quindi essere sottomesso a determinazioni categoriali: ma che, al contrario, costituisce il fondamento per la loro applicazione e verifica organica.<sup>127</sup>

Quest'identità di realizzazione ed intelligenza porta Spaventa ad accostare le argomentazioni di Spinoza al complesso dell'articolazione bruniana. Particolarmente, l'indagine teoretica dello storiografo napoletano si appunta

---

<sup>125</sup> È l'immagine che funge da modello nell'interpretazione della speculazione bruniana da parte di Michele Ciliberto.

<sup>126</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, γ) Produzione e cognizione delle cose*, pag. 155: "È una e medesima scala, per la quale la *natura* discende alla produzione delle cose, e l'*intelletto* ascende alla cognizione di quelle; e l'uno e l'altra dall'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi."

<sup>127</sup> *Ibi*, pagg. 155-156.

sul concetto spinozistico di 'emanazione' (*ex nihilo nihil*), dallo stesso identificato con l'interna distinzione della materia bruniana. Un'internità che impedisce qualsiasi forma di trascendenza, togliendo in radice la possibilità della creazione. Come pure di quel movimento di consapevolezza che offre la direzione dell'alterazione.<sup>128</sup>

L'assenza di considerazione del movimento che si apre secondo possibilità universale impone che la concezione della variazione non possa essere infinita: del resto lo stesso Spaventa non sembra affermare nient'altro di diverso, quando vuole che nell'altro il soggetto assoluto colga sempre se stesso, così trasponendo al di là dell'apparenza dell'altro la propria identità.

Nonostante questo, proprio per tutta la serie delle affermazioni svolte in precedenza, Spaventa è costretto a non misconoscere la presenza di un movimento 'spontaneo' del principio: ma di un movimento in discesa, non in ascesa. Esso è infatti ciò che precedentemente era stato definito come l'ordine mosso da Dio. È in quest'ordine che l'universo trova collocazione e dunque comprensione. Al contrario, Dio resta come incomprendibile, al di là di questo.<sup>129</sup>

Io invece credo che la concezione della variazione in Bruno sia infinita, ed essa così costituisca quell'infinito creativo che accomuna l'intera immagine reale, rendendo in tal modo 'incomprendibile' non solamente Dio, ma lo stesso universo, consapevolezza dell'infinito della ragione. È solamente in questo modo, del resto, che Bruno – come afferma lo stesso Spaventa – potrebbe salvare la trinità filosofica: Dio, Spirito e Natura. Non certo facendo della natura un momento definito nella storia dell'autoriconoscimento dello spirito, quanto piuttosto – proprio non ammettendo la separatezza che apparente della Causa – rilevando e facendo considerare ed osservare come tale apparenza non sia altro che l'ammissione (la possibilità) di un principiare infinito, mai dato una volta per tutte. L'avvertimento dunque dell'apertura di questo principiare: un avvertimento che ci riporta alle infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno.

---

<sup>128</sup> Spaventa scrive: "Laonde le due dottrine hanno il medesimo difetto. Imperocché in virtù di una tale esplicazione il principio rimane immutabile, e non è *soggetto*, non è *spirito*. Perché sia spirito, è necessario che l'esplicazione venga considerata come un *altro* (però identico al primo che si esplica), e che ritornando questo in se stesso riconosca questa identità, e così si sappia come soggetto assoluto. – Tale è la filosofia moderna: l'idealismo assoluto." *Ibi*, pag. 157.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

L'interpretazione di Spaventa vede invece Bruno come il primo autore moderno che ha avvicinato e fatto collidere Dio ed universo, senza aprire alcuno spazio per la relazione. Indicando la necessità di una implicazione infinita ed affermando conseguentemente la necessità di una esplicazione altrettanto infinita, Bruno avrebbe inserito la seconda, tramite la prima, nel processo di affermazione della negazione di un negativo, solamente in tal modo apparente.

#### *PARENTESI SPINOZIANA.*

La considerazione del processo filosofico moderno di determinazione sostanziale conduce Spaventa all'esame dell'articolazione argomentativa spinoziana, quale premessa per un successivo accostamento e raffronto con gli snodi fondamentali della speculazione bruniana.

Per la parte teoretica della filosofia spinoziana Bertrando Spaventa pone in evidenza per prima la definizione del *causa sui*: essa è l'essenza non-astratta; l'essere, pensato, che immette la propria esistenza per il fatto di essere pensato. La *sostanza* è poi ciò che è nascosto e ritirato, ed essendo così nascosto e ritirato può essere termine amplissimo, e così – ulteriormente – può trovare forma (espressione). L'*attributo* è la determinazione di questa forma; determinazione che è lo stesso intelletto.

Nella determinazione si apre la pluralità delle affezioni, sdoppiandosi per converso la pluralità dei termini delle stesse. Questa duplice pluralità è il *modo*.

Ma la pluralità dei termini delle affezioni trova in *Dio* la propria coesione: esso viene infatti definito come l'in-finire della determinazione. Ciò che toglie l'apparente pluralità della distinzione, rimanendo un Uno determinante e determinato.

La direzione di sottrazione sottesa all'apparire della totalità determinata indica l'*essere libero*, che può esistere ed agire senza vincolo. Al contrario, ciò che esiste secondo giustificazione ed opera con motivazione – partecipando di una ragione particolare – viene definito come *essere relativo o necessitato*.



Tanto il primo esiste generandosi, assumendo con ciò la caratteristica della potenza attuante, quanto il secondo viene invece generato e razionato.<sup>130</sup>

Le conseguenze, combinate, di questa serie di definizioni sono: innanzitutto, che la sostanza è oltre l'apparenza della pluralità, sia quella presente nel processo di determinazione che quella che permette di riportare la totalità alla propria origine. Perciò è infinitamente una. Essa non può che coincidere con Dio.

Se, quindi, la sostanza si surdetermina rispetto ad ogni propria apparizione, anche l'essere pensante e l'estensione non possono non collocarsi in un grado, come attributi o modi della propria tendenzialmente inevidente unicità. Non separatamente astratti (come *res*), né solamente concreti (come soggetti e corpi), essi sussistono in uno spazio in divenire: lo spazio del divenire dello spirito infinito. In questa infinitezza (l'essere infinitamente una, della sostanza) deve stare quella totalità costituita da quei rapporti innumerabili fra i termini che danno luogo alle forme.

In questo modo le uniche necessità sono quelle interne allo spirito, che come perfezioni muovono alla realizzazione naturale. Perciò la natura stessa partecipa della stessa infinità di cui gode lo spirito.

In Dio perciò essere e perfezione sono, più profondamente, quella stessa infinitezza: e questo è ciò che si dice, quando si afferma che *esistenza* ed *essenza* in Dio coincidono. Lo slancio infinito di questa infinitezza è la creazione con il pensiero. Pensiero che è, come vuole la tradizione, eternamente in atto come pensante. Pensante l'altro, non come altro, ma come se stesso. Pensiero che non ha dunque nulla fuori di sé, e per il quale non v'è differenza fra l'infinito poter fare e l'infinito essere fatto.<sup>131</sup>

Questo pensiero sembra dunque toccare, con intendimento, volontà ed atto, ogni cosa e porla nella vita propria, la vita della libertà. Così quell'essere infinitamente una della sostanza (indicato da Spinoza con il termine: necessità) è la posizione di ogni determinazione all'interno dell'unità divina: appunto la

---

<sup>130</sup> *Ibi*, pag. 158.

<sup>131</sup> *Ibi*, pagg. 159-160.

posizione dell'esistenza di ogni cosa nella libertà. È questa libertà più piena ad essere dunque la causa immanente di ogni cosa.<sup>132</sup>

Ordine e relazione divine vengono dunque a coincidere nella visione umana: questa coincidenza costituisce la ragione della volontà e di tutti i movimenti d'esistenza ed azione, i quali appaiono solamente al suo interno. Questo apparire al suo interno è il loro essere determinati e non indifferenti.<sup>133</sup>

La loro indifferenza consisterebbe infatti nella considerazione privilegiata di una materia estrinseca formalmente predisposta, stabilmente isolata ed indipendente, capace di costringere a sé l'intelletto, svaporandone il proprio intento finalistico. Quell'intento che risiede nella consapevolezza della presenza della perfezione divina (il 'termine') e che offre lo spazio ed il tempo della riflessione.

Per questa serie di motivi Dio non agisce che per se stesso ed in se stesso: non ha fini ai quali deve obbedire, né scopi da imporre.<sup>134</sup> Egualmente, l'intelletto stesso non ha di mira oggetti che preesistano in modo separato, a meno di non voler considerare i corpi ed i soggetti come astratti (ed alienati) dalla capacità che li crea e li dispone universalmente.<sup>135</sup>

La medesimezza dell'universale, nella sua esplicazione (unità), si connette dunque superiormente e profondamente con la sua infinità. Questa infinità è dunque vista interiormente all'apparenza, e muove ciò che viene definito come identificazione (*natura naturans*).

In virtù di questa identificazione, del suo termine primo (identità) ed ultimo (unità) - stabile ed in movimento di oscillazione – ogni determinazione non può non sprofondare e curvarsi nell'infinito, facendo in tal modo da base per tutto ciò che la accompagna e che risulta aggiunto (*natura naturata*).<sup>136</sup>

Il movimento stesso di questa identificazione – l'oscurità bruniana del desiderio, insieme alla luce umbratile della sua universalità<sup>137</sup> – ricorda che il

---

<sup>132</sup> *Ibi*, pag. 160.

<sup>133</sup> *Ibidem*. È il punto 14.

<sup>134</sup> *Ibi*, pagg. 160-161. È il punto 15.

<sup>135</sup> *Ibi*, pag. 161. È il punto 16.

<sup>136</sup> *Ibi*, pagg. 161-162. È il punto 17.

<sup>137</sup> Ricorda, ancora, la disposizione (dal basso verso l'alto ed in diagonale sinistra) delle due triadi della *Lampas triginta statuarum*: *Padre* (unità) – *Caos* (molteplicità); *Figlio* (molteplicità ideale) – *Orco* (abissalità dell'apertura universale); *Spirito* (Infinito) – *Notte* (oscurità del desiderio). Una composizione che costituisce la visione di Dio per noi (l'opposizione e la finitezza).

rapporto che si istituisce fra identità ed unità si sviluppa come in-finire pensante di tutto ciò che appare compreso nella percezione. Questo in-finire è idea del differire e, subito, sua tenacissima sottrazione.<sup>138</sup>

È, con ciò, la tensione che sottonasce alla negazione dell'apparenza totale ad instaurare l'eticità dell'opposizione. Ma, con questa, anche a dare comparsa alla finitezza. Spaventa scrive: "il principio della morale di Spinoza ... non è altro che questo: lo spirito finito è morale, in quanto ha la vera idea, cioè in quanto indirizza a Dio la conoscenza e il volere, perché la verità non è se non la cognizione di Dio."<sup>139</sup>

Ma è solamente nella disposizione di una intenzione infinita, ovverosia per l'apertura che le è connaturata, che lo sforzo e quella tensione vengono, insieme, qualificati a rendere lo spazio ed il tempo della ragione che ricerca se stessa. Qui l'ineguaglianza della 'volontà' rispetto allo 'appetito' è, nel molteplice, la volontà di conservazione: la subordinazione di tutti i mezzi alla propria 'differenza'. Od individualità. Il perseguimento della ragione che ci realizza.<sup>140</sup>

Questa molteplicità ci separa, e così toglie e disarticola apparentemente quell'unità profonda, che comunque sussiste fra gli individui per effetto di quell'intenzione infinita: essa può però essere sempre ripristinata con un leggero scarto, a patto di considerare buona quell'idealità che quell'intenzione indica e fa valere. L'idealità che non esclude, ma tutto ama.

L'Unità ripristinata è la comune salvezza e la onnicomprensiva felicità, ed è tanto oggettiva quanto quell'idealità è considerata come reale. Come unica ed universale realtà.<sup>141</sup>

L'amore che coglie Dio stesso come Amore – lo sforzo dell'unità e la tensione per l'idealità - permette di trasformare a Lui ogni immagine ed ogni provato affetto, capovolgendo il nostro sentimento e la nostra avvertenza circa la nostra dipendenza in una figura di eguale libertà.<sup>142</sup> Qui, di nuovo, lo sforzo

---

<sup>138</sup> *Ibi*, pag. 162. È il punto 18.

<sup>139</sup> *Ibidem*. È il punto 19.

<sup>140</sup> *Ibidem*. È il punto 20.

<sup>141</sup> *Ibi*, pag. 163. È il punto 21.

<sup>142</sup> *Ibidem*. È il punto 22.

di renderci simili al divino perviene al suo massimo grado: in questa figura di eguale libertà riconosciamo il dio che è in noi. Riconoscendo, nel contempo, il dio che è apparentemente fuori di noi, come infinitezza di un medesimo amore: noi essendo, solamente in lui, in virtù del rapporto che la nostra idealità ha con la sua perfetta realtà.

Perciò Dio, amando se stesso, trascina gli uomini e la natura tutta nel medesimo amore,<sup>143</sup> generando l'esistente e quella ricerca della sua perfezione intrinseca che, sola, può garantire accesso ad una felicità consapevole. Al contrario, ignoranza e stoltezza usano la figura di una comune costrizione, per affermare la necessità strumentale della sofferenza e negare quel cammino dell'infinito dell'essere, che solo conduce a vera e buona gioia.<sup>144</sup>

*IL CONFRONTO SPAVENTIANO FRA LA POSIZIONE SPINOZIANA E QUELLA  
BRUNIANA.*

Spaventa intende in maniera solo formale, e non reale, l'esplicazione dottrina spinoziana; non vi vede in essa implicazione di alcun contenuto spirituale, alcuna intenzione di verità che apra in se stessa un cammino ed un tragitto intensivo articolato: "in generale si può dire, che il difetto di Spinoza consiste nel cominciare dalle definizioni, le quali sono interamente *formali*. ... Spinoza ... fa valere principalmente il loro contenuto come vero, sebbene non abbia mostrato la loro verità."<sup>145</sup> Al contrario "Bruno ... procede per entusiasmo, ispirazione e quasi per estro di poesia",<sup>146</sup> come conquistato da una divina mania della quale vuole essere tenacemente consapevole.

La 'totalità organica' nel suo sviluppo ordinato, continuamente alle prese con se stessa e con le sue successive posizioni, che Spaventa - sotto l'influsso hegeliano – attribuisce allo spirito, gli impedisce di considerare come presente,

---

<sup>143</sup> *Ibidem*. È il punto 23. Nota, con molta attenzione, come il testo di Spinoza riportato da Spaventa nel suo manoscritto, possa essere paragonato all'articolazione che Bruno sviluppa tramite i concetti di 'aggetto', 'soggetto' ed 'organo' (*De umbris idearum*): "Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines [aggetto] et mentis erga Deum amor intellectualis [soggetto] *unum et idem sit* [dialetticità dello 'organo']."

<sup>144</sup> *Ibi*. Pagg. 163-164. È il punto 24.

<sup>145</sup> *Ibi*, pag. 164.

<sup>146</sup> *Ibi*, pag. 165.

anche nella speculazione bruniana, come in quella spinoziana, la benché minima parvenza di un processo autorganizzativo, attribuibile a quella facoltà e posizione universale definita con il nome, appunto, di 'spirito'.

Certo non gli consente di considerare, sotto la stessa denominazione verbale, la presenza nella speculazione bruniana - così come, io credo, in quella spinoziana - di un principio in se stesso dialettico. Anzi egli considera come compagni della negazione di questo sia Bruno che Spinoza, quando afferma che il caposaldo di entrambi sussiste nell'affermazione dell'unità e dell'unicità della sostanza.<sup>147</sup> Quando asserisce che, per entrambi, l'assolutamente determinato è, nel contempo, assoluto ('pensiero') e determinato ('natura'); ovvero che la molteplicità delle cose sta nell'apparenza di uno stesso e medesimo principio, che le include e le penetra.<sup>148</sup> Includendole e penetrandole, le protende in una necessità che è la stessa dell'unità indifferenziata, pur valendo poi come molteplicità che si differenzia e si sviluppa, senza mai però distaccarsi da se stessa.<sup>149</sup>

In questo modo Spaventa può sostenere che l'essere bruniano e spinoziano si diversifica in se stesso, mantenendo sempre cogente per la propria presenza e per il proprio sviluppo un termine assoluto di riferimento: la presenza di una certa rigidità strutturale, per la quale la forma di Dio si dà nella realtà conclusa dell'universo, senza alcun movimento desiderativo e senza alcun, connesso, tentativo di proporzionamento, fa sì che l'apparire dell'essere si determini

---

<sup>147</sup> Spaventa scrive: "Posto, che sia una la sostanza di tutte le cose e niente si genera secondo sostanza ... conseguita necessariamente, che la sostanza è ciò che è in sé ed è concepito per se medesimo; ...". *Ibi*, pag. 166.

<sup>148</sup> Spaventa continua: "... che essa si esplica con lo stesso movimento dialettico ne' due ordini della natura e del pensiero, che tutte le cose, che noi chiamiamo sostanze particolari, non sono vere sostanze, non sono enti, ma sostanza nel particolare e nelle differenze, *circostanze* e modificazioni di ente, ... che in essa bisogna distinguere gli *attributi*, i quali costituiscono ed esprimono la sua *essenza* (estensione, pensiero), da' *modi*, i quali sono le sue affezioni, e sono ciò che è in *altro*, e viene concepito per cotest'altro (non sono ente, ma *circostanze* di ente, e però non vengono concepiti in se stessi); ...". *Ibidem*.

<sup>149</sup> Spaventa procede e conclude: "per modo che l'ente è *complicatamente* uno, immenso, infinito e comprende tutto l'essere ed è *esplicitamente* nelle cose; che <<voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas (*De Innumerab.* 189), per modo che dalla necessità del principio procede la necessità di tutte le sorti e disposizioni nell'ordine del mondo (*Spaccio* 124 e seg.); che, siccome in Dio volontà e necessità non sono distinte, così il moto fisico e il moto volontario nell'uomo hanno lo stesso significato, ... ; che è essere libero quello, che opera *ex sola suae naturae necessitate*, e per contrario non è libero, ma *costretto*, quello che è determinato da altro ad operare; quindi l'essere veramente libero è Dio e noi non siamo liberi, che quando conosciamo ed amiamo Dio, non già negli atti dell'arbitrio." *Ibi*, pagg. 166-167.

come atto di posizione immediata e totale. Per questo l'Universo, senza relazione e dunque senza consapevolezza d'essere soggetto, vale solamente come essere illimitato in maniera indeterminata, secondo una produzione che si esprime infinitamente ed ha un contenuto esso stesso infinito: "Dio è causa infinita, l'universo è effetto infinito; in questa determinazione dell'infinità e della necessità della produzione consiste l'unità di Dio e dell'universo, della causa e dell'effetto; Dio è l'infinito implicato nel semplicissimo ed individuo primo principio, l'universo è l'infinito esplicito infinitamente, per modo che, salvo la differenza della esplicazione, l'universo ha le stesse determinazioni di Dio, e però è uno, immobile; non si genera, perché non è altro essere, che egli possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto l'essere; non si corrompe, perché non è altra cosa in cui si cangi, atteso che egli sia ogni cosa; non può né sminuire né crescere, perché come infinito non ha parti proporzionabili; non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno, da cui patisca e per cui venga in qualche affezione; non può essere soggetto di mutazione secondo qualità alcuna; non è misurabile, né misura; non si agguaglia, perché non è altro ed altro, ma uno e medesimo; ed essendo medesimo ed uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e perciò che non ha parte e parte, non è composto; è termine, di sorta che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima, perché è il tutto indifferentemente, e però è uno; perché comprende tutto e non patisce altro ed altro essere e non comporta seco e in sé mutazione alcuna, è tutto quello che può essere, e in lui non è differente l'atto dalla potenza."<sup>150</sup>

Ciò che Spaventa compie nella sua interpretazione della speculazione bruniana, a proposito dell'unità di Dio e dell'Universo, mi sembra che sia piuttosto l'affermazione dell'universale come forma univoca, che offre unica realtà. Per questo, essendo assoluta, non ha limitazione, né determinazione o movimento: trattiene e tocca ogni cosa, mantenendola all'interno dell'ordine assoluto che è, e manifesta. E che dunque riproduce eternamente. Volendo

---

<sup>150</sup> *Ibi*, pagg. 168-169.

essere potenza di comprensione totale, è l'atto, in questa stessa volontà, di tale potenza.

Così la distinzione di Dio avviene all'interno dell'Universo, come scomparire alla vista del termine ultimo di quest'ultimo possibile movimento (il movimento della volontà): "E nondimeno l'universo si distingue da Dio: perché Dio è complicatamente e totalmente infinito, l'universo esplicitamente e non totalmente, per modo che l'uno ha ragione di termine, l'altro di terminato, non per differenza di finito ed infinito, ma perché l'uno è infinito, e l'altro è infinito e finiente; onde Dio è termine interminato di cosa interminata (*Dell'Infinito etc.; Della Causa, etc.*)."<sup>151</sup>

Infinito dunque il movimento della volontà in se stesso, esso può sempre ricostituirsi come processo che si offre, ed offrendosi rientra in se stesso: appunto nella possibilità di darsi sempre di nuovo. Spaventa scrive: "Così Dio esplicandosi nell'universo, è termine interminato a se medesimo interminato; ..."<sup>152</sup>

Qui il finito compare come ciò che è posto all'interno dell'ordine relativo dell'opposizione – che sarebbe la sua possibilità d'essere infiniente (indefinito) – dunque, per ciò stesso, all'interno dell'ordine assoluto della necessaria autonegazione: solo in questo modo esso si trasforma e si capovolge nell'assoluto positivo del principio.<sup>153</sup>

È verso dunque un'affermazione dell'identico, che sempre ed assolutamente si fa, che sembra essere orientata l'interpretazione spaventiana della speculazione bruniana e spinoziana, senza consapevolezza ma con ferrea direzione: "Ma a che esplicazione o separazione del *totalmente* infinito, se non per ritornare in se stesso e comprendersi come *soggetto*, come spirito, negando la negazione? Ma tanto in Bruno che in Spinoza, ... , manca l'idea dello spirito; non vi ha che Dio, Uno, causa e principio, da una parte e dall'altra l'universo come simulacro ed esplicazione infinita di lui. Si può domandare: a

---

<sup>151</sup> *Ibi*, pag. 169.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> Spaventa scrive: "quindi in Dio vi ha il momento della negazione, il finito è nell'infinito, non è separato da esso, ma una cosa con esso. In questo limite Dio è *altro* da sé e nondimeno uno, e così esiste realmente." *Ibidem*.

che questo *abbassamento*, questa *caduta* di Dio? Non si può rispondere, che con lo *spirito*.”<sup>154</sup>

In Bruno e Spinoza, secondo Spaventa, sembra dunque mancare il concetto dell'opposizione: unico concetto a poter giustificare consapevolmente, sempre secondo l'interpretazione dello storiografo napoletano, la predetta affermazione dell'identico.

Ora, sarà invece mio compito mostrare l'evenienza nella speculazione bruniana dell'eticità dell'opposizione, dimostrando così l'assunto generale relativo alla presenza nei testi bruniani dell'allegoria di un'intenzionalità desiderativa universale, capace di dare espressione al principio, non solamente antropico ma anche naturale, dell'eguale ed amorosa libertà. Per condurre a termine questo scopo cercherò di trovare come l'intento bruniano – l'anima della sua speculazione - risieda nell'affermazione del generale infinire.<sup>155</sup>

La soppressione dello spazio e del tempo della opposizione – e dunque di questo generale infinire – è attribuito da Spaventa alle definizioni spinoziane e bruniane di sostanza come, rispettivamente, “ciò che è in sé ed è *concepito per se medesimo*”, e “primo principio, ... sostanza assoluta, *possibilità e realtà* [che] sono una cosa medesima, perché egli solo è tutto quel che può essere.”<sup>156</sup> Tramite queste definizioni, infatti, Spaventa crede di poter qualificare come presente in Spinoza e Bruno – insieme – il concetto dell'idea di una determinazione universale univoca e realista, tutta quanta in una volontà che è potenza autorealizzativa. Una potenza autorealizzativa che impedisce la considerazione dello spirito come latenza, che nella sua creatività ideale sembra apparentemente ed immediatamente improduttivo, essendo invece fonte, energia e 'luogo' di ogni futura realizzazione.

Ciò che è nascosto diventa termine a se stesso, e così si 'trasforma', stabilendo immediatamente la correlazione fra termine ed identità: la produttività che si realizza fa emergere il pensiero come atto pensante, per ed a

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

<sup>155</sup> Importante è poi definire verso quali caratteristiche questo generale in-finire spinge la considerazione dell'essere.

<sup>156</sup> *Ibidem.*



quella collettività di soggetti che vi si riconosce. In questo modo il Dio che Spaventa intravede nella speculazione spinoziana e bruniana sembra essere la trasposizione all'infinito – e così il capovolgimento – della possibilità negata a ciò che è 'particolare' ed 'isolato': il pensiero produttivo è quello che stabilisce quell'idea che unisce la collettività al suo esclusivo riconoscimento. Qui 'possibilità', come movimento verso qualcosa – movimento che costituisce la propria identità ed esistenza -, e 'realità', come realizzazione sociale, tendono a coincidere immediatamente e senza residui. Soprattutto senza spazi di mediazione, che non siano 'in principio' già inclusi nella medesima tensione.

La tensione verso il coerire in un medesimo 'luogo' generativo caratterizza, secondo Spaventa, sia la definizione spinoziana dell'infinito – “*affermazione assoluta della esistenza d'una qualche natura*” -, sia la corrispondente determinazione bruniana: “in Dio (nell'infinito), ... , il poter essere coincide con l'essere.”<sup>157</sup>

Quella 'trasposizione', con il suo connesso 'capovolgimento', rendono infatti cogentemente prioritaria la forma del 'possibile', e, tramite ciò, l'immagine dell'immediatezza della sua realizzazione. In questo modo l'infinito spinoziano viene visto come l'illimitato che non ha determinazione, essendo che questa rende ragione del finito, illimitato, ma appunto determinato. Quanto il primo ha in sé tutte le determinazioni – e l'identificazione spaventiana dell'infinito spinoziano con il “rapporto di sé con se stesso”<sup>158</sup> non fa altro che ripetere, a mio avviso, il movimento, già indicato, del diventare termine a se stesso – altrettanto il secondo ha tutte le determinazioni, ma non all'interno di se stesso, bensì 'fuori', nell'apparenza del distacco di sé dall'origine, che gli impone la negazione del proprio considerarsi particolare ed isolato. Apparenza la cui consapevolezza Spaventa non attribuisce alla posizione spinoziana, che in tal modo viene da lui qualificata come irriflessa.<sup>159</sup>

Contro un originarsi infinito, che si sottrae alla necessità dell'affermazione, ma si apre, proprio per questo, illimitatamente, Spaventa assegna anche

---

<sup>157</sup> *Ibi*, pagg. 169-170.

<sup>158</sup> *Ibi*, pag. 170.

<sup>159</sup> *Ibidem*: “In Spinoza la *sostanza* ha la forma di una unità immobile, che non si è riconciliata con se stessa, e nella quale non si trova ancora il concetto dell'unità negativa dell'*Io*, cioè la soggettività.”

all'intento bruniano la volontà di puntualizzare in una convergenza assoluta, impartibile, l'unico modo dell'apparente molteplicità: "Dio dunque è insieme individuo e tutto."<sup>160</sup>

La trasformazione dell'origine in ragione determinante stabilisce universalmente un unico movimento d'identificazione etica e conoscitiva. Puntualizzando una convergenza assoluta per la totalità dell'apparire – totalità ed apparire che non sarebbero senza questa convergenza – l'interpretazione spaventiana toglie però, a mio avviso, ciò che costituisce il motore profondo della dialettica bruniana: l'idea e l'ideale della possibilità denominata 'alterazione'. Toglie la 'diversità' come potenza attuosa – la 'attitudine' degli *Eroici Furori* - dell'essere-diverso.

Questa potenza attuosa lascia essere i 'contrari', perché di essi è costituita senza esserne esaurita: superante, da sempre, la loro tensione dialettica, essa afferma il comparire dell'infinitezza della 'variazione'. La presenza, consapevole, del soggetto come non-universale. E quindi, all'opposto, il distacco e la priorità dell'aggetto come universale. E, finalmente, il divenire dell'organo, come unità di quella presenza e di questo distacco e priorità.

Distacco, priorità e presenza, in questo modo – il modo dell'organo – non hanno bisogno d'essere duplicemente riferiti: non hanno bisogno e non sopportano la necessità d'essere separati, per essere poi ricongiunti nell'affermazione che vuole che l'apparenza del distacco – come della riunificazione – stiano nella stessa origine, come sua stessa volontà ed intendimento.

Non hanno bisogno, soprattutto, di una mediazione assoluta, che si divida in se stessa per capi opposti, per iniziare e dunque distinguersi e distinguere; per differenziare, infine, il fine e lo scopo della propria necessaria e necessitante ripresa.

L'unità dell'organo bruniano è dunque l'unità che non ha bisogno di negarsi come unità semplice ed immediata ('spontanea'), per assurgere ad una distinzione che è capace di superare tutte le pretese del formalismo. Spaventa, invece, sembra fare del termine costituito da questa distinzione il principio per

---

<sup>160</sup> *Ibi*, pag. 171.

far retroagire il possesso individuale in quello assoluto, e così giustificarlo. Giustificando infine in tal modo entrambi, attraverso la forma di un'unità interna, che non necessita per esprimersi di alcuna forzatura.<sup>161</sup>

Non necessita, per esprimersi, di alcuna forzatura: tranne quella del riconoscimento della sua necessità! Ovvero del riconoscimento che la forma interna mediante venga accolta, non come alienazione, ma come invero e stabilità della propria identità. A Bruno sembra mancare, secondo Spaventa, “la determinazione del movimento dialettico, per cui la possibilità pura, ponendosi come disuguale a se stessa nel particolare, ritorna eguale a sé come attualità vera, come totalità concreta, nell'individuo.”<sup>162</sup> Io credo che questa interpretazione colga nel segno, ma in un senso opposto a quello qualificato dallo storiografo napoletano: l'assenza della struttura della doppia negazione ha infatti in Bruno il valore della negazione consapevole e voluta della sua pretesa d'univocità. Una pretesa tutta e solamente 'sociale' e 'volgare'. Una pretesa per la quale non possono non venir giustificati tutti gli usi strumentali ed assolutistici delle religioni positive, e dove non v'è - nell'abbraccio reciproco e mortifero del potere laico e di quello ecclesiastico - alcuno spazio per una religiosità e per una politica veramente e benignamente universali.<sup>163</sup>

A ragione e coerentemente nella speculazione bruniana non c'è traccia di uno *spirito* siffatto!

Spaventa riporta poi questa unità interna mediante alle espressioni spinoziane e bruniane che considera più vicine al suo assunto principale: la necessaria ed insita presenza dell'essenziale, che raccoglie tutti i soggetti e ne costituisce il termine di sopravvivenza.

---

<sup>161</sup> Spaventa scrive: “L'individuo è l'essere in sé e per sé, è l'essere ritornato in se stesso dalla divisione e dal movimento dialettico de' contrari; quindi è insieme la negazione dell'immediato originario o la sua divisione ne' contrari e la negazione di questa opposizione, cioè la negazione della negazione.” *Ibidem*. E Spaventa identifica successivamente l'individuo, così strutturato nella sua assoluta positività, con lo *spirito*. *Ibi*, pag. 172.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> La comune tendenza all'egemonico, presente nel XVI secolo sia nell'ordine legislativo imperiale che in quello ecclesiastico, è sottolineato dalla relazione tenuta da Mario Sbriccoli (*L'Inquisizione come apparato giuridico nella storia della criminalità e della giustizia penale*), durante il Convegno Internazionale svoltosi a Montereale Valcellina (Pordenone): *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* (23-24 settembre 1999). Né c'è motivo di dimenticare, relativamente al medesimo argomento, l'abbondante letteratura libertina.

Per questo, di Spinoza, riferisce la distinzione fra l'infinito colto dall'immaginazione e l'infinito inteso dall'intelletto: quanto il primo sembra rappresentare la diffusione e la dispersione della consapevole capacità soggettiva, altrettanto il secondo invece vuole al contrario ricostituire quell'apertura capace di comprendere ognuno e di riportarlo, nella sua individualità, all'identità che gli compete.<sup>164</sup>

Una distinzione che, del resto, Spaventa di nuovo ripercorre utilizzando un esempio geometrico portato dal filosofo olandese. Dopo aver dato due cerchi non concentrici, di cui uno interno all'altro, l'interprete di Spinoza rileva come l'autore dell'*Ethica* intendesse far rappresentare il vero infinito dallo spazio compreso fra di essi. Questo, infatti, riempie perfettamente lo spazio della mediazione, nel passaggio che intende conseguire il suo termine e la sua identità assoluta, la sua determinazione compiuta e presente.<sup>165</sup>

Perciò esso sta bene a rappresentare il rapporto fra l'individuale e l'identico. È questo rapporto dunque a costituire il massimo intento della speculazione sia spinoziana che bruniana. In Bruno, osserva Spaventa, v'è l'affermazione equivalente dell'impossibilità della divisione infinita della materialità corporea, motivata dalla considerazione, insieme, dell'unicità della sostanza e della sua unità interna.

Da ciò si può comprendere come il senso estensivo usato da Spaventa, nella sua interpretazione sia di Bruno che di Spinoza, comporti una sorta di fisicizzazione immediata della loro intenzione speculativa, che toglie – altrettanto immediatamente – qualsiasi spazio per una loro valutazione e considerazione, invece, dialettica. Per questo motivo tutto ciò che non sembra rientrare entro il canone di una presentazione immediata, totale ed assoluta, prende le caratteristiche negative dell'apparente, illusorio e contraddittorio, temporale e corrompibile.<sup>166</sup>

Per quanto riguarda Bruno, in particolare, Spaventa riafferma l'assoluto come forma e materia del possesso, trasformando da un lato il possibile - da

---

<sup>164</sup> È la nota n. IV, contenente la lettera n. XXIX di Spinoza. Pag. 172.

<sup>165</sup> *Ibi*, pag. 173.

<sup>166</sup> *Ibi*, pag. 174.

lui stesso qualificato come puro - e dall'altro il realmente determinato, tramite il concetto dell'immagine identica dell'individuale. Se la processualità in capo ed in principio indeterminata (l'infinito per via immaginativa) lascia campo libero – spazio e tempo – ad un accumulo di parti in ricomposizione continua, la processualità che ha invece cominciamento e fine assolutamente determinato si scandisce come limitazione assoluta, che non può mai fuoriuscire da se stessa. Tanto la prima immette, nella libertà, diversità impredefinite, altrettanto la seconda tende a riprendere e ripetere, senza mai potersene distaccare (se non per l'apparenza che si fa valere), una forma inamovibile.

Questa forma inamovibile è la concentrazione *in unum* della potenza di tutte le forme: quella considerazione della loro genesi infinitamente unitaria che presuppone la necessità della loro identità assoluta. Quella considerazione che apre poi la consapevolezza della necessaria adeguatezza fra fine e priorità.

L'identificazione che Spaventa ad un certo punto opera fra la 'sostanza' e la 'materia corporea' - e la loro collisione – non sarebbero altro che il segno e la prova della necessità di trasferire la sua interpretazione – per comprenderla nella sua strutturazione e nelle sue motivazioni - dal piano meramente fisicista a quello costituito dal rapporto istituzionale.

Per effetto di questa nascosta relazionalità – che trasforma ai nostri occhi il 'fisico' in 'sociale' - la considerazione che Spaventa opera nei confronti del molteplice 'naturale' bruniano deve essere riportata alla sua matrice etico-politica. Compiutamente illimitato, il molteplice 'naturale' bruniano sembra impossibilitato a rendersi totalmente diverso da quello che è: considerato nella propria 'interezza' (integrità), esso è complessivamente 'ingenerabile' (intrasformabile). In questa concezione sembra quasi agire, in trasparenza, la considerazione - per noi 'sociale' – di un principio di conservazione della 'massa' (materia delle azioni umane), principio che poi si articola e si esprime in una sorta di riduzione puntiforme dei 'corpi' (intenzionalità), all'interno di una sapiente dinamica delle 'forze' (ragioni, passioni ed ideali).

Proprio la definizione spaventiana del 'corpo' come espressione del 'minimo', e come soggetto al 'minimo',<sup>167</sup> rende edotti del carattere disposizionale dell'assoluto posto in opera all'interno della speculazione bruniana dallo storiografo napoletano: "Che cosa è quello, che ha l'essere di nuovo? Il *composto*, e non la materia, perch'essa è sempre quella, non si rinnova né si muta. La materia è sempre medesima ed immutabile; non è quella che si muta, ma *circa* la quale e *nella* quale è la mutazione; non la materia, ma il *composto* si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si *corrompe*."<sup>168</sup>

Per questo carattere disposizionale il processo di apparente generazione separa movimenti soggettivi e movimenti oggettivi: determinazioni che possiedono internamente l'istanza della libertà e movenze tratte da ragioni che sono loro apparentemente estrinseche: "Nulla si *genera* secondo sostanza, la sostanza è una; in essa si trova la moltitudine, il numero, ma come *modo* e moltiformità dell'ente; il quale perciò non è più che uno, ma multimodo, multiforme e multfigurato; tutto ciò che fa differenza e numero è puro accidente, è pura figura, è pura complessione."<sup>169</sup>

Questa separazione divide e distingue soggetti ed oggetti, senza che il passaggio dall'uno all'altro possa essere esperito: nello stesso tempo, però, non viene meno il passaggio all'unità, anche se questo è opposto alla prima diversificazione.<sup>170</sup> In questo modo la ragione dell'unità materia questa separazione in generale, presentandosi come indissolubilità: assenza di ciò che, essendo dissolubile, si scioglie in tutti i composti.

Questa è la radice della negazione nella speculazione bruniana dell'immagine della pluralità e dell'affermazione dell'immagine dell'identità.

Soggetto ad ordine ed organizzazione, l'universo bruniano secondo l'interpretazione spaventiana – in controcanto si potrebbe dire: la realtà

---

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ibi*, pagg. 174-175.

<sup>169</sup> *Ibi*, pag. 175.

<sup>170</sup> *Ibidem*. È il punto 2.: "La *materia finita* non è divisibile all'infinito; ... Aggiungendo monade a monade, atomo ad atomo, tu non avrai mai una grandezza continua; questa è la esplicazione dell'atomo. Onde segue, che la risoluzione della grandezza continua non è della stessa natura che la moltiplicazione della quantità discreta, ...".

dell'apparenza che cerca ragione – espunge da sé l'aggiunta continua di ragioni, che moltiplica lo spazio ed il tempo della loro presenza ed operatività, per credere di ritrovare in sé la fede e la grazia di un'unica sussistenza, così determinazione infinita. Cioè: determinazione dell'infinito stesso.<sup>171</sup>

Così ogni determinazione è determinazione d'infinito, per l'infinito e nell'infinito, senza però che la distanza del 'minimo' si ripercuota in una moltiplicazione di soggetti e di fini. Anzi, al contrario, la concezione spaventiana vede in questo infinito determinarsi dell'infinito il sottrarsi di un ente, che fonda l'indifferenza totale al proprio rispetto. Di un ente per il quale si può e si deve affermare che ogni 'cosa' (soggetto e fine) è nulla di fronte a se stesso (come Dio), essendo meramente apparenza.

Contro tale concezione sta invece il giudizio personale, che vede nella dialettica bruniana del 'minimo' e 'massimo' quella relazione organica che unisce assenza (dell'Uno) e presenza (dei Molti), in una comprensione illimitata, capace di includere la doppia molteplicità dei soggetti e dei fini, e di mantenerla a propria volta sempre aperta, creativa. Qui infatti compare l'idea bruniana dell'arte: quell'infinita creazione del tempo, senza separazione dell'origine, che è immediatamente animazione universale. Movimento (trasformazione) di tutti i corpi celesti, Terra compresa.<sup>172</sup>

L'interpretazione di Spaventa invece, essendo difettiva e mancante della considerazione di questa relazione organica, presuppone la necessità di un passaggio e di un distacco, che annulla ogni facoltà creativa, ogni dialetticità e moltiplicazione che sia presente in essa.

Questo passaggio e questo distacco impediscono l'esercitarsi dell'universalità dell'immaginazione, sostituendole un rapporto diretto ed immediato con l'assoluto, che così diventa 'cosa' suprema, 'cosa di tutte le cose'. Spaventa infatti scrive: “il concetto della infinità spinoziana è espresso più perspicuamente da Bruno nella definizione di Dio come *termine interminato di cosa interminata*, come infinito *finiente*, non già una cosa finita,

---

<sup>171</sup> *Ibi*; pagg. 176-177.

<sup>172</sup> Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno*, pag. 109.

ma una cosa infinita (l'universo, cioè Dio stesso come *altro* di se medesimo).<sup>173</sup>

In questo modo l'Universo bruniano non si apre alle sue parti, essendo prioritaria l'operazione di chiusura e di complicazione di Dio in se stesso: "l'universo è tutto infinito, come Dio; ma Dio è totalmente infinito, perché tutto Dio è in tutto il mondo e in ciascuna parte di esso infinitamente e totalmente; la infinità dell'universo è totalmente in tutto e non nelle parti che sono finite."<sup>174</sup> Ed ancora: "Dio, l'infinito, è in ciascuna parte di esso [l'universo] totalmente e infinitamente; esso [l'universo] è *Uno* e come esplicazione infinita si fa eguale all'infinità del principio, nel quale è complicato; non è il falso infinito, come la serie alla quale si può sempre aggiungere qualche cosa, ma sebbene interminato è però *compiuto* e quindi eguale al principio, perché ha un *termine* nel principio stesso che è Dio."<sup>175</sup>

Questa terminazione assoluta, che nasce dalla considerazione statica dell'immagine divina, determina il fatto che ogni fine (morte) sia lo scopo voluto dal Dio (*finiente*), e realizzato dallo stesso nell'universo, per la sua eterna riproducibilità interna: "il termine infinito costituisce l'attualità dell'universo come infinito."<sup>176</sup>

Così la riproducibilità interna di Dio a partire dall'universo diventa il concretizzarsi dell'immagine divina, dell'immagine che Dio sembra poter avere di se stesso. Certamente in questa maniera è Dio stesso ad essere trovato tramite l'immagine che sorge dall'universo, facendo mancare – ed anzi negando – il suo stesso essere Uno soprasostanziale.

L'affermazione dell'universalità dell'immaginazione vuole invece ricordare, da un lato la sua apertura pluriversa, dall'altro l'in-finire che tale apertura porta con sé: la creatività continua, che si esplica in virtù dello slancio infinito dell'immaginazione stessa e del suo desiderio infinito. Desiderio d'infinito che tocca l'infinito e lo realizza, pretendendolo così di nuovo all'infinito.

---

<sup>173</sup> Maria Rascaglia, *Appendice, cit.*, pag. 177.

<sup>174</sup> *Ibidem.*

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> *Ibidem.*



Questa sempre nuova idealità è di per se stessa molteplice: impedisce che la relazione organica si stabilisca e fossilizzi come ordine univoco. Al contrario, l'impostazione spaventiana decide proprio quest'ordine univoco, ponendo in essere un finito in movimento interno alla relazione che fa comparire come suoi propri capi Dio e l'universo: rendendo da una lato Dio come causa infinita e dall'altro l'universo come effetto infinito, ricongiungendoli nella coincidenza che si genera tra la determinazione del primo e l'ordine del secondo. Scrive infatti Spaventa, concludendo momentaneamente la sua argomentazione: "A dir meglio, secondo Bruno, il vero infinito non è Dio senza l'universo, né l'universo senza Dio; ma Dio come causa dell'universo e termine interminato dell'universo interminato, cioè Dio con l'universo, nel quale egli è e il quale è in lui."<sup>177</sup>

Questa relazione, che fa comparire come suoi propri capi Dio da un lato e l'universo dall'altro, resterebbe apparentemente infinita in virtù di quella 'grazia' determinativa che si slancia come fede nel principio d'ordine e fa essere la totalità come infinito formale e reale della determinazione, mostrandone così la sua interna compiutezza e perfezione.

La sfericità di questa totalità, il suo chiudersi in se stessa, rappresenterebbe poi, agli occhi di Spaventa, l'aderenza del 'massimo' al 'minimo': "L'universo senza Dio, secondo Bruno, non è che una esplicazione infinita, separata dal principio che si esplica, e però un'astrazione senza attualità, come il massimo senza il minimo non è reale; la realtà vera è la unità del minimo e del massimo." Ed ancora: "Adunque il massimo è attuale, in quanto consiste ed ha termine nel minimo."<sup>178</sup>

In questa visione lo 'spirito' è la tensione che sempre si riapre fra quell'essere formale ed il suo stesso essere reale, fra la perfezione che chiama a sé come identità e la compiutezza, che così si realizza come unità. Questa 'tensione' è, esplicitamente, il carattere mancante, secondo Spaventa, sia della speculazione bruniana che di quella spinoziana: "Bruno non avea compreso,

---

<sup>177</sup> *Ibidem*. Ricorda l'interesse manifestato da Spaventa stesso per la logica complementare delle filosofie orientali.

<sup>178</sup> *Ibi*, pag. 178.

che l'universo infinito e in quanto ha termine in Dio, non è più la semplice immensità dello spazio, la quantità illimitata delle cose, il numero de' mondi senza fine; ma è più che la *natura naturata*, più che la stessa *natura naturans*, cioè Dio nelle cose, ma senza coscienza; questo universo è Dio stesso che ha la coscienza infinita di se stesso nella sua attività ed esplicazione infinita, è la natura che diventa spirito.<sup>179</sup>

Volendo ricapitolare lo svolgersi dell'argomentazione bruniana, così come mi sembra intesa dall'interpretazione di Bertrando Spaventa, credo si debba osservare, a proposito della relazione che lega 'minimo' e 'massimo', che il primo sia affermato come semplice, dunque come 'Uno', quando è affermato assolutamente, come termine che si sottrae infinitamente; il secondo è invece 'molti', quando si esplica e si pone in una doppia possibile relazione, che, per versi opposti, indica da un lato l'alta, invisibile ed indivisibile molteplicità dei soggetti ('idee'), dall'altro l'apparente, inferiore e diversificata molteplicità dei fini ('nature').

Tra il sottrarsi come 'Uno' ed il suo stesso mostrarsi come 'molti', per effetto del suo stesso porsi ed imporsi, si apre lo spazio in cui il 'minimo' è in relazione con se stesso: un essere in relazione con se stesso che è l'atemporale, immediato essere se stesso. Un essere che però è senza tensione – ed è la critica che Spaventa indirizza alla speculazione bruniana – visto che il fatto immediato dell'infinitezza dell'identità è immediatamente l'infinitezza della sua attuazione, ovverosia l'infinitezza dell'universo. Un essere che dunque si pone immediatamente, senza la necessità di porsi, senza un interno motore dispositivo che voglia ed intenda avere in se stesso l'alterità ('soggetto').

Se dunque il 'minimo' bruniano è, secondo l'interpretazione di Bertrando Spaventa, immediatamente 'massimo', la separabilità interna della materia non si distacca, ma si appoggia invece sempre ad una forma necessaria e prioritaria: in altre parole non sembra mai poter emergere il distacco di un termine che si avvalori come possibilità universale distinta, e perciò stesso,

---

<sup>179</sup> *Ibi*, pagg. 178-179.

comporti un movimento di trazione generale, ad individuazione perfetta dell'esistente. Se dal punto di vista spaventiano questa tensione, come sopra si è detto, non sembra essere presente, quale motore etico, nella speculazione bruniana, dal punto di vista personale vorrei invece affermare, non solo che questa stessa tensione è ben presente ed operante nel 'movimento' universale bruniano, ma che essa è bensì supportata da una concezione dialettica che vede e pone l'opposizione e l'unità fra l'Uno ed i suoi 'contrari'. È questa concezione che permette, del resto, a Bruno di distinguere fra la 'volgar significazione' del mondo e quella filosofica.<sup>180</sup>

Ma questa concezione, che vede e pone appunto l'opposizione e l'unità fra l'Uno ed i suoi 'contrari', è quella concezione che, da un lato mostra l'aperta unità dei soggetti naturali, dall'altro il loro provenire da un principio unificante, animante e vivificante (comprensivo), situato appena al di là dell'orizzonte creaturale, e dunque creativo.

Perciò questa concezione è dialettica: perché riconosce la sussistenza di un'entità plurale che si muove e si ricrea di per se stessa. Se invece l'Universo non verrà considerato come entità plurale che si muove di per se stessa, allora ricadrà nella 'volgar significazione', che lo pretende senza movimento proprio ed indefinito, in quanto lo pensa riferito ad un dio 'autore' (presupposto) che realizza completamente la propria volontà cognitiva e di possesso.

La creazione di sempre nuove (innumerabili) 'specie' e di sempre nuove 'determinazioni' mostrerà allora l'infinita apertura nella quale queste compaiono e vivono, costituendo così quel 'ricordo' dell'Uno che, per quanto si faccia sforzo e tensione d'adeguazione (secondo quell'ideale di comune ed indifferenziata eguaglianza che vive nell'universalità dell'Amore), in virtù del medesimo spirito ed intenzione che l'alimenta, riesce a trasformarlo nella

---

<sup>180</sup> Giordano Bruno, *De gli Eroici furori*, (Firenze, 1958) pag. 1026. "Tansillo. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossì essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere."

possibilità d'un 'mondo nuovo': 'massimo', a fianco del suo stesso scomparire come 'minimo'.

Ecco così capovolta l'interpretazione spaventiana: invece che il 'minimo' ad inglobare il 'massimo', io credo che debba esse quest'ultimo ad avvolgere il proprio presentarsi, nel problema che il soggetto prova nel tentativo di definirsi in un'apertura infinita. Un'apertura infinita che è invero la sua stessa apertura, e nella quale egli tenta di ritrovare se stesso ed ogni altro.

Lo spirito bruniano, anziché il soggetto assoluto intravisto come mancante da Spaventa, dovrebbe consistere in quella apertura consapevole d'infinito, che nell'incomprensibilità trova e distende la ragione d'una produzione infinita, imprevedibile ed imprevedeterminabile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l'amore e lo rende 'sostanza' del vivere e desiderare comune.

È questa ragione la vera e reale determinazione ideale bruniana, non la specificazione statica dell'attributo, quale *in primis* Spaventa richiama dall'opera di Spinoza.<sup>181</sup>

Questa ragione è dunque vita e desiderio, multiformità della prima nell'intenzionalità universale del secondo. La specificazione spaventiana, richiamando invece le note caratteristiche della doppia ed opposta movenza del pensiero e dell'estensione, riduce l'unità a fattore ideologicamente predisposto.<sup>182</sup> Dunque, fattore ideologicamente predisposto diventa anche l'unità di forma e materia che Spaventa riconosce alla sostanza bruniana: la materia diventa il soggetto infinito sottoposto a ragionamento ('natura'), dotato di una certa inerzia e resistenza al movimento (autonomia apparente), e perciò caratterizzato da una certa 'indifferenza' allo stabilirsi del principio. Esso si

---

<sup>181</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, II. Dell'Attributo*, pag. 179: "L'attributo, secondo Spinoza, è ciò che esprime la essenza infinita della sostanza. Da ciò segue, che l'attributo è veramente una *determinazione*, ... come determinazione egli è anche *totalità*, perché comprende tutto il contenuto della sostanza, ed è attributo in quanto lo esprime in una sola forma, la quale è appresa dall'intelletto."

<sup>182</sup> La relazione di doppia e reciproca determinazione, dell'estensione – comunque la si voglia chiamare: sociale, economica, od altro - da parte del pensiero, e del pensiero, che viene pensato in relazione ad una estensione, da parte dell'estensione, lascia essere solamente l'apparenza di un passaggio dal pensiero astratto al pensiero concreto; apparenza che trova poi riflesso nella corrispondente apparenza di un passaggio da una materialità informe ad una materialità formata.

dimostra in tal modo indeducibile: non può essere determinato *a priori*, secondo principi prestabiliti, né compreso nella sua globalità. Può semplicemente essere colto ed inteso come il presupposto che si orienta, ed orientandosi permette la trasformazione.<sup>183</sup>

La direzione della trasformazione indica l'eminenza e l'egemonia della forma. Essa si impone come ciò che non ha grado, essendo ciò che si contiene in se stessa. Ciò che non cade mai fuori di sé: “È *uno intelletto*, che dà l'essere ad ogni cosa: anima e principio formale, che si fa ed informa ogni cosa; ed *una materia*, dalla quale vien fatta e formata ogni cosa.”<sup>184</sup>

Essendo ciò che contiene se stesso, vale come impressionato; essendo ciò che è contenuto in se stesso vale come impressionante.

È la direzione dell'impressione ad indicare quindi la 'radice' ideologica, e ad aprirne nel contempo la sua applicazione. Questa applicazione deve combinare in sé l'aspetto 'sensibile' e quello 'insensibile', scambiandolo poi di posto: se la materia è inizialmente insensibile e la forma è invece presenza della sensibilità, successivamente è la stabilità di quest'ultima – la sua 'indifferenza' – a permettere di considerare 'mosso' ed in movimento ciò che prima presentava, come si diceva con la sua tendenza all'autonomia, una certa tendenza all'inamovibilità.<sup>185</sup>

Combinando in sé questi due aspetti, e scambiandoli di posto, questa applicazione rende evidente e manifesto il 'fatto ideologico' dello sdoppiarsi in sé della 'sostanza', nel verso opposto, appunto, del principio sussistente ed illimitato ('interno') e della forma assunta ('esterno').<sup>186</sup>

Il 'fatto ideologico' non è dunque assenza di determinazione, bensì solo sua nascosta e non pienamente evidente intenzionalità: “la sostanza, come estensione o come pensiero, non è un essere indeterminato, astratto, informe, ma è determinata come *natura*, come sostanza corporea, o come cosa

---

<sup>183</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, II. Dell'Attributo*, pagg. 179-180.

<sup>184</sup> *Ibi*, pag. 180.

<sup>185</sup> Scrive Spaventa: “Come nelle sostanze corporee si trova un certo che di *formale e divino*, così nelle divine conviene che sia un che di *materiale*, affinché le cose inferiori si accomodino alle superiori e l'ordine delle une dipenda dall'ordine delle altre. (Qui la dipendenza non è che apparente, perché è *reciproca*; non è una connessione *causale*, ma per così dire o riginaria, *di fondo*; è identità nella sostanza assoluta).” Pag. 181.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

*intelligibile*, come sostanza incorporea, spirituale. Quindi nell'una vi ha qualche cosa anche dell'altra; nella corporea un certo che di divino ed intelligibile, nelle divine e spirituali un che di materiale. Così nel mondo intelligibile vi è materia (come moltitudine e pluralità); cioè la natura intelligibile è semplice e nondimeno vi è materia."<sup>187</sup>

È subito da notare come l'affermazione della infinita molteplicità ideale venga subito richiusa da Spaventa nella relazione autoproduttiva. In base ad essa il principio che si rispecchia nella propria produzione infinita (il 'mondo intelligibile') assume per sé la durata e la consistenza dell'eternità, mentre invece il suo stesso divenire come apparire fuori di sé (la 'natura' come 'altro di sé') lascia essere il tempo come possibile dispersione delle forme.

Qui nasce la differenza di grado fra ciò che è superiore, e dunque sempre si salva, e ciò che invece, potendosi perdere, risulta inferiore. E qui, ancora, nasce l'ulteriore critica spaventiana alla mancata chiusura della speculazione bruniana: mancando Bruno, secondo Spaventa, di riunire ciò che 'risulta' con ciò che 'principia', in unità, non può sussistere nella sua speculazione alcuna consapevolezza e traduzione filosofica del concetto teologico della Trinità. Quindi, piuttosto che antitrinitario, come vuole Michele Ciliberto,<sup>188</sup> Bruno si dimostrerebbe a-trinitario.

Ma questa ricongiunzione, sottolinea e ripete Spaventa, è stata tentata dal Bruno proprio attraverso il concetto della materia come 'potenza attuosa': è in questo modo che il pensatore nolano avrebbe per lo meno indicato la necessità di stabilire, nella riflessione che torna a se stessa, il principio della negazione di una ulteriore riferibilità, ammettendo con ciò l'assolutezza.<sup>189</sup>

L'ulteriore riferibilità è infatti, nella lettura spinoziana che Spaventa compie della speculazione bruniana, il *modo* con il quale l'apparenza si presenta scissa dal suo principio, ed oppostamente unita ad esso. È tramite tale *modo* che si

---

<sup>187</sup> *Ibidem.*

<sup>188</sup> Michele Ciliberto. *Giordano Bruno*, pag. 9.

<sup>189</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, II. Dell'Attributo*, pag. 182.

offre l'intensione della totalità che si sviluppa infinitamente in se stessa: ovvero che se ne mostra la autoaffettività.<sup>190</sup>

Questa intensione esprime il senso ed il significato della presenza ed operatività 'ideologica' delle 'cose' (illimitata 'varietà').

*ESPOSIZIONE CRITICA DEL SISTEMA SPINOZIANO E DELLO SVILUPPO DELLE ARGOMENTAZIONI BRUNIANE. PROPOSTA INTEGRATIVA E CRITICA DELLA STESSA.*

Come conclusione e sintesi riassuntiva della propria trattazione sul principio, l'attributo ed il modo spinoziano-bruniano, Spaventa presenta la struttura globale della riflessione dell'assoluto.<sup>191</sup>

Perciò, per primo, ripropone il cardine speculativo: “L'assoluto è la unità della essenza e della esistenza (...); la identità dell'interno e dell'esterno (...).”<sup>192</sup> Quest'unità e l'identità che la sorregge fanno poi sì che il taglio distintivo che determina l'essere sia da sempre realizzato nell'essere, che nella sua totalità richiude e comprende questa medesima distinzione. Perciò l'intento totalitario è immediatamente totalità applicata.<sup>193</sup>

Dopo aver dunque assunto quale criterio uniforme un operare nascosto e sottratto, e dopo averlo applicato indifferentemente alla natura, all'uomo ed alla stessa provvidenza divina, Spaventa determina che tale criterio costituisca

---

<sup>190</sup> Maria Rascaglia. *Appendice, III. Del modo*, pagg. 182-183: “Il modo è l'affezione della sostanza; è ciò, direbbe Bruno, che non è sostanza, ma per la sostanza, nella sostanza, circa la sostanza, della sostanza. L'attributo è veramente determinazione, ma come diversità indeterminata; ogni attributo deve esprimere la totalità della sostanza e però si concepisce per sé; il modo al contrario è, per così dire, la determinazione determinata, la vera determinazione dell'attributo, o ciò che determina la diversità indeterminata dell'attributo; e però non può essere concepito come essenza, come totalità, non in sé e per sé, ma in un altro e per altro, come determinazione d'una totalità indeterminata. – Il modo è un momento essenziale dell'assoluto spinoziano (la sostanza); senza di esso sarebbe inesplicabile la varietà delle cose.”

<sup>191</sup> *Ibi*, pagg. 183-186.

<sup>192</sup> *Ibi*, pag. 183.

<sup>193</sup> Riguardo a Bruno, Spaventa così si esprime, influenzato dalle pressoché identiche affermazioni hegeliane: “Il pensiero è l'arte, con la quale lo spirito rappresenta nel suo interno e mediante una scrittura interna ciò che la natura gli presenta con una specie di scrittura esterna, e con la quale egli non solo viene a ricevere in se stesso la scrittura esterna della natura, ma ancora a realizzare e figurare la scrittura interna nella esterna. Quest'arte di pensare interiormente e di formare esteriormente è in una connessione intima con l'arte della natura e del principio dell'universo, che ha dato la forma al tutto. Uno e medesimo è il principio, che forma nei metalli, pensa nell'uomo, organizza fuori di lui, etc.” *Ibidem*.

l'indifferenza necessaria dei contesti operativi, senza alcuno sviluppo e passaggio (progresso) dall'uno all'altro.

Un'identità pura, senza variazione che non sia che apparente, e sia negata nella sua autonomia dalla stessa, è dunque il caposaldo di una virtù identificativa totale, ovvero di un movimento determinativo complessivo, di già compreso nei propri diversi scopi.<sup>194</sup>

Diversità di scopi che però non può frangere l'unità dell'assoluto, che in tal modo si presenta come limite onnicomprensivo, che annulla qualsiasi fuoriuscita del proprio contenuto come altro da sé.<sup>195</sup>

In questo modo identità ed unità emergono insieme – anzi, si potrebbe meglio dire che sono tratte insieme – come rapporto della riflessione all'assoluto. Rapporto che non può porre realmente l'identità fuori da questa unità, ma solamente questa unità apparentemente (tendenzialmente) fuori da quella: di modo che la distinzione determinativa appaia essere scissa in ragione del suo essere indivisa.<sup>196</sup>

Opposto come infinito, l'assoluto è unito, come negazione del finito: “ciò che si manifesta ed apparisce veramente nel finito è l'assoluto; come espressione ed immagine il finito è qualcosa e resiste all'annichilamento; e nondimeno sparisce interamente, in quanto che in esso non vi ha nulla che come determinazione stabile lo preservi a fronte dell'assoluto; esso non è che un *mezzo*, il quale si risolve in quello che lo fa apparire.”<sup>197</sup>

Così lo spazio di quella opposizione si riduce sino ad annullarsi, nella generalizzata strumentalizzazione: “la vera esposizione dell'assoluto non deve solamente finire in lui, ma cominciare anche da lui; essa deve essere il movimento stesso dell'assoluto.”<sup>198</sup>

Nel movimento che impone che tutto sia strumento, per l'affermazione dell'unica individualità degna di questo nome, compare una necessità tutta interna, che trae a se stessa il processo di determinazione, ricordando come

---

<sup>194</sup> *Ibi*, pagg. 183-184.

<sup>195</sup> *Ibi*, pag. 184: “la *determinazione* dell'assoluto consiste in ciò: che in lui sia annullata ogni varietà, così del mondo in sé, come del mondo fenomenale (mondo intelligibile, mondo corporeo) così nella totalità interna, come nella esterna.”

<sup>196</sup> *Ibidem*: “così l'assoluto è ad un tempo il principio dell'essere e del non-essere del finito.”

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> *Ibidem*.



esso debba nascere dallo stesso principio e non mai distaccarsi da esso, a meno di non perdere l'identità che lo regge. In questo modo il processo di determinazione si mostrerà inteso ad un contenuto assoluto, apparentemente oltre la propria stessa forma di totalità.<sup>199</sup>

Questa apparenza di ulteriorità, come si diceva, pone un assoluto astratto, separandolo da quella totalità che invece gli è propria: essa distingue l'identità del principio nell'apparenza di una sua dualità, come principio ponente e principiato posto. Essendo che per tale apparenza quest'ultimo deve estendersi illimitatamente, esso non potrà non assumere la qualità dell'onnicomprensivo, e dunque rideterminarsi come completa molteplicità.

Ma questa apparenza scompare in virtù di quella stessa necessità interna che, negando l'estensione, riafferma il tutto immediato di quel principio.<sup>200</sup> Scompare come ritraendosi in se stessa e su se stessa, non scomparendo quindi totalmente: quella necessità, tutta interna e rivolta al principio, è infatti la forma e la realtà di questa scomparsa (il 'modo').

Solamente in virtù di questa forma e di questa realtà il principio, nella sua totalità ed immediatezza, viene di nuovo toccato: "il modo non è solamente la esteriorità dell'assoluto, ma sibbene l'esteriorità posta come esteriorità, e però l'apparenza come apparenza; cioè la riflessione della forma in se stessa, quindi la identità con se stesso, la quale è l'assoluto. Laonde l'assoluto non è realmente identità assoluta che nel *modo*."<sup>201</sup>

Ma il principio viene toccato tramite quell'unità che elimina l'iniziale opposizione, riducendola sino a farla scomparire. Si deve dunque dire che è in virtù dell'identificazione fra esteriorità ed apparire che il principio appare di nuovo essere toccato: "Questa esposizione dell'assoluto, come identità, attributo e modo, è il movimento stesso dell'assoluto, e soltanto come tale, come riflessione in se stesso, egli è veramente la identità assoluta."<sup>202</sup>

Perciò solamente la riduzione totale dello spazio dell'opposizione, in virtù del capovolgimento di quella che non può essere definita altrimenti che una

---

<sup>199</sup> *Ibi*, Pagg. 184-185.

<sup>200</sup> *Ibi*, pag. 185: "la totalità è posta come totalità assoluta; il contenuto e l'essere dell'attributo è l'assoluto, e la determinazione formale, per cui egli è attributo, è posta immediatamente come pura apparenza: il negativo come negativo."

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

sorta di trasposizione della totalità immediata del principio nel principio di una totalità immediata – con una sorta dunque di capovolgimento del capovolgimento – potrà definire l'imporsi del principio. Perciò la riflessione non può, come invece scrive Spaventa, annullare se stessa, a pena del decadere del principio stesso in imposizione: infatti l'identità, distinta ma non separata, che caratterizza il principio è, utilizzando la stessa terminologia spaventiana, attributo in virtù del modo.

La riflessione che ulteriormente si ponesse non vuole far altro che saltare in un contenuto assoluto prioritario, in una sorta di essere primordiale che deve necessariamente essere esplicito, a pena della sua inerzia mortale. Così il suo 'porsi eguale a se stesso'<sup>203</sup> non è altro che una infinita ridondanza, necessaria<sup>204</sup> per togliere l'enigma generato dalla costante presenza della opposizione. L'opposizione fra l'Uno ed i suoi 'contrari'.

Quindi “il vero significato del modo” non “è di essere il movimento proprio e riflesso dell'assoluto”, a meno di non far precipitare il mondo – e si badi bene: qui neppure si tratta né si considera la bruniana molteplicità dei 'mondi' – nella dissoluzione, per la “affermazione assoluta” del dio ideologico.<sup>205</sup>

Il 'modo' definito da Spaventa è invece tale per cui il negativo (che la divisione sia principio) è necessario per l'affermazione del medesimo (che il principio sia l'identità della divisione) come positivo: “L'assoluto è la forma assoluta, la quale come divisione di sé è identica assolutamente a se stessa, cioè il negativo come negativo; egli coincide con se stesso e solamente a questo modo è la identità assoluta con se medesimo, la quale è egualmente indifferente verso le sue differenze, o è contenuto assoluto; laonde il contenuto non è altro che questa stessa esposizione. – L'assoluto, come esposizione di se medesimo, come *modo*, il quale è la identità assoluta dell'assoluto con se stesso, - è *manifestazione*: non di un interno, né in opposizione ad un altro, ma è manifestazione assoluta di sé da se stesso e per se stesso.”<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> *Ibi*, pag. 186.

<sup>204</sup> Scrive Spaventa: “Consèguita da tutto ciò, che alla quistione: quale è il contenuto della esposizione dell'assoluto? che cosa egli manifesta? bisogna rispondere: nell'assoluto sparisce ogni differenza di *forma* e di *contenuto*; cioè l'assoluto non ha altro contenuto che quello di *manifestarsi*.”

<sup>205</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

Senza unità, né opposizione, l'assoluto spaventiano non fa altro che riempire lo spazio del nulla che ha creato: ed ha creato come totalità della propria presenza. Se questa totalità è manifestazione dello *spirito*, orbene di questo *spirito* non v'è traccia nella speculazione bruniana. Così, ciò che pare a Spaventa un difetto delle posizioni spinoziana e bruniana, è in realtà e verità il loro pregio maggiore. Essi infatti riconoscono l'impossibilità di negare la riflessione, a motivo della dialetticità presente fra l'opposizione e l'unità che porta.<sup>207</sup>

È questa dialetticità a stabilire l'eticità dell'Essere bruniano, insieme alla sua apertura creativa, scambiata per "formalismo astratto e vuoto" da parte di una posizione – quale quella spaventiana – forse troppo concentrata, in Bruno, al problema del divenire del particolare. Problema al quale Bruno non era invece rivolto, perché – al contrario di quanto sostiene lo storiografo napoletano – interessato proprio alla considerazione di come l'esplicazione desiderativa infinita fosse il momento intrinseco dell'universale.<sup>208</sup>

Così l'identità bruniana non è l'assoluto degli opposti, ma la presenza nell'opposizione della loro unità. E questo è prima di tutto 'ragione' aperta: quel sensibile che accosta a sé la possibilità di comprendere ciò che altrimenti resterebbe escluso, disgregato ed inerte, morto alla conoscenza ed al generale movimento etico. Questo generale movimento etico, per il quale la materia non perde il desiderio del bene e l'anima il bene del desiderio, accosta e fa coerire in uno - ed è perciò 'intelletto' - la molteplicità dei fini e dei soggetti. Che sono innumerabili, perché infiniti, nella infinita creatività della 'mente'.<sup>209</sup>

Senza contrasti così esso può qualificarsi come pace universale, senza essere e presentarsi come indifferenza. Anzi, esso è invece azione universale non disgiunta dal suo stesso essere passione, che nulla esclude o lascia intoccato. Non è dunque soggetto che debba essere provato - come vuole Spaventa, più per togliere alla propria dottrina, che a quella bruniana, il dubbio della forzata presupposizione - proprio non potendo, esso, essere provato. Che

---

<sup>207</sup> Scrive Spaventa, a proposito del comune 'difetto' bruniano e spinoziano: "Il difetto consiste generalmente in ciò: che la riflessione, la quale determina i momenti dell'assoluto, è esterna all'assoluto medesimo; incomincia fuori dell'assoluto e non è il movimento stesso dell'assoluto, che si sviluppa e si manifesta da sé e per sé." *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibi*, pagg. 186-187.

<sup>209</sup> *Ibi*, pag. 187. Cfr. la nota n. 80.

provarlo, sarebbe far valere qualche cosa d'altro da tale azione-passione, togliendole così immediatamente la sua universalità. Del resto solamente in questo modo “la filosofia non può essere un oracolo, a cui bisogna credere, perché bisogna credere, ma una realtà vivente, la quale ha ed esprime in se stessa la prova della verità e necessità del suo contenuto.”<sup>210</sup>

L'improvabile, che costituisce prova filosofica, sarebbe dunque, nella speculazione bruniana, il manifestarsi dell'incomprensibilità dell'Uno come infinito plurale (creativo): apertura infinita che si concretizza come infinire del desiderio, sostanza continuamente smaterializzata, per l'effetto etico che costantemente la trapassa.

In questo modo le 'variazioni' dell'infinito plurale intenderebbero negare l'opposizione come fonte di riduzione univoca, per affermarne invece la vocazione ad una libera e diversa eguaglianza, che rompa il suo uso in senso assoluto ed astratto, per ricordarne la vicendevole ed amorosa determinazione.

Senza la caduta ideologica di una ragione assoluta che si presenta come unità totalizzante, e che proietta su di sé una pluralità di tensioni tutte convergenti ad includere ogni possibile trasformazione – credendo di negare in tal modo il principio, che è alterativo – la bruniana consapevolezza dell'infinito differire è subito il 'farsi' del soggetto plurale, ed in relazione ad esso la fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

L'interpretazione di Bertrando Spaventa sembra invece far valere proprio il modo ed il contesto operativo di quella trasformazione, con la conseguenza che la speculazione bruniana, privata dell'opposizione, perde l'oggetto e l'apertura onnicomprensiva e massima dell'organo. Per lo storiografo napoletano Bruno cerca infatti di esplicitare, intrinsecamente al 'punto dell'unione', il 'contrario': affermando che bisognava differenziare l'indifferenza assoluta, egli avrebbe inteso mostrare quella necessità interna, che si staglia ed impone quale unica possibilità per l'instaurazione di uno sviluppo dell'identità in fine identico a se stessa. Sarebbe però stato capace

---

<sup>210</sup> *Ibi*, pag. 188.

solamente di affermare “la necessità di cadere negli opposti. Ma questa distinzione non è che la condizione preliminare della dialettica; bisogna anche mostrare che gli opposti si trasformano l’uno nell’altro, e così sono un *terzo* che è l’uno e l’altro, o il movimento stesso di questa trasformazione.”<sup>211</sup>

Bruno avrebbe dovuto dunque integrare le proprie argomentazioni con una sorta di inclusione divina, che si pratica quando Dio stesso possiede l’idea di sé. Questa inclusione divina avrebbe dato vita e movimento, infine potenza all’unità di forma e materia bruniana, riconnettendola con la necessità di una ragione e coscienza universali.<sup>212</sup>

Ma questa inclusione, rigidamente fondata sull’idea di un possesso e di un possessore assoluto, può indurre solamente quel movimento che è la riduzione della propria aperta e viva possibilità alla necessità di finire, per osservare la stabilità di un dogmatismo assoluto. In questo modo la potenza del particolare verrebbe a giustificarsi nell’inamovibilità ed imm modificabilità di una ragione che della propria astrazione fa il vanto per la propria applicazione totale e totalitaria.

Al contrario la vera ed effettiva Possibilità universale bruniana si apre infinitamente a raccogliere il particolare come 'ombra' inscindibile dell’infinita produzione creativa del desiderio, ampio e disteso, nell’idea di una libertà piena ed eguale.

La concezione della vita che emerge nell’intento bruniano è dunque quella che fa dell’infinità dell’amore l’ideale e l’immagine di una ricchezza e di una compartecipazione vitale e diffusa, feconda di ogni cosa buona e reale.

## L’INTERPRETAZIONE DI GIOVANNI GENTILE.

Nel saggio intitolato a *Giordano Bruno*<sup>213</sup> Giovanni Gentile delinea un breve quadro della figura e del carattere del filosofo nolano, rilevandone innanzitutto la tensione ideale ed idealistica, poco o per nulla attenta ai rapporti con i poteri effettivamente esistenti (siano essi stati laici od ecclesiastici) e con le loro

---

<sup>211</sup> *Ibi*, pag. 189.

<sup>212</sup> *Ibi*, pagg. 189-190.

<sup>213</sup> Giovanni Gentile. *Giordano Bruno*. In: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze, 1991, 1920). Pagg. 60-120.

intenzioni di dominio sociale e tutta rivolta alla verità e bontà della riflessione teoretica, capace di innalzare lo spirito umano verso obiettivi speciali e preziosi, diffamati e perseguitati da coloro che ne temono l'esito e l'effetto.<sup>214</sup> Amante del vero e buono, eterno e divino, egli prepara un nuovo misticismo intellettuale, così diverso dallo slancio per la separazione caro ai neoplatonici, perché tutto intriso del movimento stesso della ragione, che distingue ma per ricongiungere, e ricongiungersi. Per poter riapparire signora di ogni apparenza e determinazione attraverso il desiderio, il divino e l'immaginazione nascente.

Una ragione, dunque, completamente produttiva, che si insedia come intelletto non arreso alle determinazioni provvidenziali, nell'amore che non si fa tutto il divino, perché mantiene la capacità distintiva. Una capacità distintiva che trasforma, dunque, il divino in se stessa, modulandone l'applicazione ed il riferimento.

Se, dunque, in questo modo la ragione diviene strumento del rapporto con il divino e realizzazione umana dei suoi effetti, la speculazione bruniana eccelle proprio per la formazione della mentalità religiosa, attenta al riconoscimento dell'Altro e protesa a quel ricongiungimento che ne rende effettiva la presenza ideale. Così la riflessione bruniana riesce ad integrare in se stessa tutte le sollecitazioni di pensiero provenienti dalla tradizione platonica ed aristotelica, facendo valere quella negazione di sé come alienazione, che ne costituisce il motore più profondo e segreto. Questo processo di alienazione consente, così, al filosofo di ergersi al di sopra dell'attribuzione di valore offerta e resa al particolare, empirico e contingente, in tal modo inoltrandosi nel cammino e lungo la traccia di ciò che mantiene ferma la stabilità dell'universale: quel necessario che si diffonde come unità inevitabile.<sup>215</sup>

Così di contro alla frammentazione di questa unità, portata dalle guerre di religione instaurate dal reciproco scontro fra cattolici e riformati, la speculazione bruniana non poteva non riaffermare il senso di una giustificazione collettiva, che allontanasse e condannasse il frazionamento della coesione sociale e politica. Questo senso poteva venire rieretto, non appena si fosse ritrovato il valore di quell'infinito che si comunicava

---

<sup>214</sup> *Ibi*, pag. 71.

<sup>215</sup> *Ibi*, pagg. 72-74.

indifferentemente ed immediatamente a tutti gli uomini, senza esclusioni o differenze di sorta. Questo infinito non poteva non unire le volontà, annullando ogni loro pretesa diversificazione, e realizzandone il pieno ed inarrestabile dispiegamento, attraverso quell'immagine di sé nella giustizia che non poteva non fondare la legittimità della scelta e dell'operazione. Allora questo senso religioso della giustizia avrebbe potuto garantire ogni istituzione legislativa, allontanando da sé quella propria contraffazione che lo trasfigura in ossequio ed obbedienza ad una volontà e determinazione estrinseca (fato).

Se l'istituzione ecclesiastica tradizionalmente diffonde e difende quest'ultimo atteggiamento, è invece compito del filosofo ritrovarne l'apparente falsità ed il motivo della falsificazione: il mantenimento e la conservazione dell'ordinamento sociale. Se l'ordinamento sociale, pertanto, impone una verità dogmatica ed universalmente indiscutibile, il filosofo – attento al medesimo scopo – non può non ritrarre la propria capacità ed intenzione critica razionale ad un piano di discorso diverso e sopraelevato, dove deve poter indagare liberamente la natura di tutte le deposizioni spirituali, sia che queste riguardino la natura comunemente intesa, sia che invece si rivolgano all'elaborazione dei medesimi dogmi religiosi.

Questo spazio astratto, pertanto, consente al filosofo di giudicare, anche acconsentendo bonariamente agli intenti moralizzatori dei pedagoghi religiosi, ma distaccandosi dalla necessità di rivoluzionare e rovesciare, insieme alla loro dottrina anche la propria. Nella polemica diretta contro la divulgazione e l'uso della filosofia bruniana da parte degli intellettuali socialisti ed anarchici di fine ed inizio secolo, Giovanni Gentile ritrova così il senso della funzione sociale di quello spazio d'astrazione, ribadendo l'alleanza fra studio accademico ed erudito ed immodificabilità delle strutture sociali. In questa prospettiva prende risalto la stessa utilizzazione della figura bruniana quale giudice negativo e persecutore dei luterani – trasfigurazione degli anarchici e socialisti – quali affossatori in nome della ragione e della stessa giustizia delle buone leggi, della imprescindibile fede e della necessaria religione.<sup>216</sup> Solo la collettività degli scienziati – trasfigurazione degli accademici eruditi – può

---

<sup>216</sup> *Ibi*, pagg. 74-75.

dunque dibattere e giustificare, attraverso i temi da loro stessi proposti, la problematizzazione che questi paiono offrire: così la figura di Bruno si trasforma in quella del garante della reciproca legittimazione fra dogmatici e ricercatori. Nel mantenimento dell'immodificabilità del potere i primi, allora, concedono ai secondi la ricerca della fondatezza dei propri assunti, certi della comunanza nella fede alla necessaria subordinazione. Al Dio che si fa legge ed imposizione (sostanza etica quale intima essenza della volontà stessa), invece che – ecco, di nuovo, la diretta polemica con i socialisti e gli anarchici – eguale libertà (dissoluzione dello Stato e libera passionalità religiosa).

Ma il vero obiettivo della polemica gentiliana è la contraddizione fra il mantenimento del concetto di Stato, di *res publica*, e la sua depurazione dalla propria intrinseca natura dispotica e tirannica: l'universale, che si impone da sé all'interno della coscienza individuale e collettiva, non consente mediazioni o diversificazioni. Esso è tutto, insieme, ed immediatamente: senza resistenze, che non abbiano quale proprio destino d'essere infrante, e neutralità che non si tolgano spontaneamente di mezzo, essendo il mezzo stesso occupato e riempito dalla sua avocazione. In questo contesto l'atteggiamento speculativo bruniano viene trasfigurato in strumento d'affermazione, mantenimento e conservazione di una monarchia assoluta – esattamente allo stesso modo in cui il fascismo dell'Uomo della provvidenza garantirà il mantenimento della monarchia sabauda e del relativo ordinamento economico-sociale – proprio attraverso la sua capacità di incarnare l'individuo universale: quel grado dell'essere che riesce a contenere e comporre in sé la forma ed il fine, l'estetico e l'etico, così manifestando l'assoluto di ciò che è produttivo. La fusione fra religione e stato nella trasformazione in legge della provvidenza (teocrazia politica).<sup>217</sup>

Allora il mantenimento del concetto di Stato, attraverso lo stesso cambiamento repubblicano, lascerebbe intoccato il principio della determinazione politica, nella sua univocità dichiarata ed inamovibile: una fusione fra necessità ed unità che, però, avrebbe il difetto, di fronte agli occhi di Bruno, di non poter rappresentare la distinzione fra la libertà del saggio

---

<sup>217</sup> *Ibi*, pag. 76.



(identica alla necessità divina) e la costrizione dell'ignorante (identica all'imposizione della legge).<sup>218</sup>

Lo spazio astratto della verità è dunque, per il Bruno gentiliano, lo stesso spazio della bontà trasecolata, dove l'intellettuale crea a se stesso l'immagine alla quale poi liberamente aderisce: questa determinazione diventa poi il fondamento del riconoscimento altrui, sia dell'uomo di religione che dell'uomo minore, soggetto a quest'ultima (al suo mistero ed alla sua imponenza). La divinizzazione dell'intellettuale, operata dall'interpretazione gentiliana, diventa allora la sacralizzazione di quella forma di vita che rivolge continuamente al proprio ideale la necessità della propria manifestazione e realizzazione, in un'infinita potenzialità.<sup>219</sup>

Negando allo *Spirito* la propria generalità, l'interpretazione gentiliana spinge la filosofia bruniana verso la necessaria affermazione della forza della penetrazione dell'assoluto nella storia attraverso uno strumento egualmente assoluto – il Cristo della comune religione o qualsiasi altro mediatore assoluto – in tal modo statuendo la presenza di un'unica religione naturale, capace di rendere distintivo il termine di riferimento assoluto attraverso la distinzione in se stessa.<sup>220</sup> Con questo concetto Giordano Bruno poteva dunque passare per ogni contesto religioso: riconoscerlo nella sua funzione di ordinamento sociale ed esserne a sua volta riconosciuto, proprio nella valenza della disposizione religiosa che albergava nella sua riflessione e che lo portava a considerare bene intangibile la sacra unità ed il sacro ordine sociale. Di qui la critica al disordine politico provocato dai Riformatori, prima che alla loro negazione del libero abitrio e del valore delle opere.<sup>221</sup> Ma, di qui, ancora ed in modo solo apparentemente contraddittorio, l'elogio della capacità del luteranesimo di accostarsi al proprio amore disinteressato per l'umanità intera e, così, di garantirne la libertà d'espressione e di pensiero.<sup>222</sup>

In tal modo, egualmente, solo la povera e concreta umanità di Bruno doveva assoggettarsi ai decreti dell'Inquisizione, perché i suoi propositi

---

<sup>218</sup> *Ibi*, pagg. 76-77.

<sup>219</sup> *Ibi*, pagg. 77-78.

<sup>220</sup> *Ibi*, pagg. 79-80.

<sup>221</sup> *Ibi*, pagg. 81-82.

<sup>222</sup> *Ibi*, pagg. 83-87.

filosofici rimangono invece intatti: così, se da un lato egli chiederà perdono per il disordine disciplinare realizzato, manterrà fermo il valore probante della propria speculazione, per la quale chiederà, anzi, la stessa approvazione papale.<sup>223</sup> Il suo stesso desiderio di pentimento, del resto, consapevolmente preparato in anticipo rispetto allo stesso processo inquisitorio, si congiungeva con il medesimo atteggiamento di critica indifferenza nei confronti degli apparati delle religioni positive.<sup>224</sup> Così superiore a tutto parve essere solo il suo giustificato e legittimo desiderio di una sistemazione pratica (in Roma, nel clero secolare), che gli permettesse l'esercizio fruttuoso di quella riflessione che già aveva esercitato nel decennio precedente il suo arresto da parte degli emissari veneti dell'Inquisitore. A questo fine l'adesione ai dogmi della Chiesa romana non poteva non sembrare se non una reciproca forma di legittimazione: del richiedente e della Chiesa che gliela offriva. Oltre l'apparenza di ogni possibile contrasto.<sup>225</sup>

Riconoscendo il passato contrasto teologico e non mutando il contenuto del diverso e distaccato discorso filosofico, Giordano Bruno allora non fa altro che chiedere, secondo Gentile, il riconoscimento, insieme, delle proprie colpe e dei propri meriti: con autenticità ed apertura d'animo – quindi senza nascosta dissimulazione - attende la punizione misericordiosa per le prime ed il premio glorioso per i secondi. Aspettandosi quella comunanza nella difesa del principio dell'unità e dell'ordine sociale (il comune interesse pratico), che invece non troverà purtroppo riconoscimento ed alleanza.

Non troverà riconoscimento ed alleanza, sebbene non avesse inteso contendere filosoficamente con gli insegnamenti dogmatici della Chiesa romana e cattolica, non essendo mosso da alcun intento riformatore.<sup>226</sup> Dunque, pur non volendo rovesciare il mondo nel suo ordinamento terreno, Giordano Bruno venne comunque condannato: perché? Giovanni Gentile risponde a questa domanda, ritenendo che l'Inquisizione romana volesse richiamare e dissolvere i presupposti della filosofia nolana, per quanto questi mettessero in dubbio, con le loro implicazioni, alcuni dei dogmi centrali della

---

<sup>223</sup> *Ibi*, pag. 88.

<sup>224</sup> *Ibi*, pag. 89.

<sup>225</sup> *Ibi*, pag. 90.

<sup>226</sup> *Ibi*, pagg. 90-92.

dottrina cristiana. Allora la sfiducia bruniana si realizza e conferma nel deciso rigetto delle richieste di abiura, non solo per nulla attente all'impossibile passaggio fra le disquisizioni razionali e le affermazioni di fede (doppia verità), ma soprattutto intese alla demolizione stessa dello spazio della ricerca naturale. È questo spazio che Bruno ha voluto salvare, in tal modo decretando la propria inevitabile condanna.<sup>227</sup>

Il contenuto, la spiegazione e la giustificazione della condanna, poi, viene riportato da Giovanni Gentile nella parzialità di una supposta denegata fede nel miracolo e nella sacralità della transustanziazione: il corpo ed il sangue del Cristo non potevano, per il filosofo nolano, non identificarsi con l'immagine divina dell'intero Universo, così rigettando dalla generale approvazione qualsiasi superstiziosa credenza nelle particolari e speciali virtù taumaturgiche di particolari e speciali sostanze.<sup>228</sup> Giordano Bruno, dunque, allontanò giustamente da se stesso e dalla propria riflessione l'accusa di eresia, intendendo con ciò ribadire l'agibilità di quello spazio di ricerca e di definizione che non contrasta con il dogma religioso, ma anzi ne giustifica la presenza e ne conforta le disposizioni: lo spazio della ricerca razionale e naturale. Lo spazio della ricerca filosofica.

Questo spazio non viene dismesso od occultato dalla rivelazione religiosa, né viene semplicemente concesso da questa: esso, infatti, rimane libero. Libero di quella stessa libertà che alberga naturalmente nella ragione umana: tanto più se essa è ad immagine di Dio stesso. La funzione pratica della rivelazione religiosa infatti non può non lasciare libera la ricerca intorno alla natura delle cose: la prima è infatti rivolta alla regolazione delle passioni ed azioni degli individui subordinati, mentre la seconda semplicemente si rivolge alla superiorità intellettuale degli individui contemplativi, che possono e debbono realizzare compiutamente la loro umanità per realizzare l'umanità stessa in generale. Con questo concetto e con questa distinzione la speculazione bruniana, secondo il giudizio di Giovanni Gentile, apre il cammino della modernità come processo infinito di immanentizzazione

---

<sup>227</sup> *Ibi*, pagg. 92-96.

<sup>228</sup> *Ibi*, pagg. 96-97.

dell'uomo e delle proprie opere, riducendo vieppiù gli spazi per ogni procedimento di eterodeterminazione.<sup>229</sup>

Allora sarà proprio in virtù di questa distinzione di spazi che la ragione stessa riconoscerà la propria limitazione non al di sotto di se stessa, nel puro irrazionale, ma al di sopra di se stessa, nell'infinito sovrarazionale. In questo modo la filosofia stessa riconoscerà la religione, il suo mistero e la sua imponenza, lasciando a se stessa lo spazio per la propria sussistenza. Questo spazio è, di nuovo, lo spazio della Natura: il concetto della presenza di Dio nelle cose come spirito che le vivifica e le comprende.

La mentalità che in tal modo pare distaccarsi costituisce l'immagine di una necessità insuperabile: il vero e proprio fine intrinseco ad ogni esistente, se è esistente, che lo pone e lo realizza. Una mente che, dunque, non può e non deve essere distaccata dalla mente che è sopra ogni cosa, ed è la mente della religione. L'unità assoluta che fonda la sua stessa apparenza di distinzione (negazione dell'opposizione estrinseca).

Ma Giordano Bruno, pur legittimando la parte più profonda ed alta della mente, guarda esclusivamente, con la sua indagine, alla parte apparente: alla sua unità apparente. All'immagine dell'infinita potenza: immagine che scalza qualsiasi residuo fossile di immobilizzazione. Così tutto l'universo bruniano, infinito, diventa mobile e mobilizzante: si dissolve lo spazio di giustificazione del dogma cristiano-aristotelico, per l'apertura dello spazio della totale trasformabilità. Fatto salvo il tempo della salvezza ed il suo intervento soprannaturale, si dissolve la struttura cosmologica aristotelica per la sostituzione di una possibilità di generazione, nell'immanenza del divino, eguale ed egualmente diffusa. Una trasformazione unitaria e, nello stesso tempo, paritariamente distribuita fra i suoi termini allora sostituisce il mondo della generazione preclusa della tradizione aristotelica: Giordano Bruno apre al nuovo e moderno concetto borghese, che concede il pari sviluppo e progresso dello spirito operoso e fabril, garantendo nel medesimo tempo – il nuovo tempo - la molteplicità dei fini e la loro coesione organizzativa. In questo modo la speculazione bruniana riesce a superare, secondo

---

<sup>229</sup> *Ibi*, pagg. 98-100.

l'interpretazione di Giovanni Gentile, la contrapposizione medievale fra piano dell'unità e livello della molteplicità, accostando la prima alla seconda e facendola diventare motore del proprio mantenimento, della propria continua ripresa.

In questo modo le ritrattazioni bruniane riguarderebbero qualcosa che si sta dissolvendo sotto ai propri occhi e che è già stato neutralizzato dalla propria ricomposizione universale, capace di riunire in un formato diverso piano ideale e piano reale: infinito creativo ed infinito positivo. Dio ed universale.<sup>230</sup>

Infinito creativo ed infinito positivo – Dio ed universale – non vengono allora scissi dall'interpretazione bruniana della ragione naturale: l'identità divina impedisce non solo qualsiasi estrinsecità d'opposizione, ma pure qualunque sua intrinsecità. Senza procedere attraverso rivoluzioni e contese il progresso dell'umanità si dispiega nello sviluppo dell'immanenza. Nella fede della presenza interiore dello spirito all'opera dell'uomo. Ancora all'inizio di questo passaggio fra mondo antico e mondo moderno Giordano Bruno richiede il rispetto momentaneo di quella distinzione che avrebbe distrutto la vecchia disposizione del mondo in nome di un nuovo Dio.

Un rispetto che il vecchio mondo non poteva assolutamente accordargli.<sup>231</sup> Del resto, se l'ordine stesso del mondo si incardinava nella posizione assoluta decretata dalla fede religiosa, non vi poteva essere alcuno spazio per la libertà del filosofo. Di più: se il filosofo stesso riconosceva questo principio, allora esso stesso non poteva non abdicare alla portata assoluta della determinazione dogmatica e scomparire sotto il suo peso totale. Distinto il Dio della religione da quello dei filosofi, Giordano Bruno non sarebbe stato più capace di ricongiungerli: egli, infatti, teorizzò la presenza e l'azione di un principio di produzione non separato, pur riconoscendo insieme il distacco della forma creatrice originaria; introdusse una forma matematica per la spiegazione del reale, attraverso l'adesione al copernicanesimo, e nel contempo decise per la realtà oggettiva del principio supremo; criticò l'infinito astratto ed oppositivo della concezione aristotelica, ma insieme non ne sottrasse il suo scopo finale, anzi allargandolo all'intera creazione. Costruito con ciò il concetto di Stato

---

<sup>230</sup> *Ibi*, pagg. 100-107.

<sup>231</sup> *Ibi*, pagg. 108-109.

come luogo della libera espressione umana, egli non potè più resuscitare il Dio imperiale – il vecchio Dio trascendente – e piegò verso la necessaria affermazione della forza naturale, intrinseca ad ogni manifestazione del reale ed alla sua stessa esistenza ed attività razionale. Attività non disgiunta dalla sensibilità e dal sentimento che la accompagna, che dissolvono la fede nella separatezza dell'intelletto e nella sua opposizione alla costituzione materiale, proponendo invece un nuovo concetto vivente di materia, intrinsecamente abitato da un principio intelligente inseparato.<sup>232</sup>

Ricomposto l'essere al pensiero che gli è interno, Giordano Bruno non farà altro che rovesciarlo ulteriormente ad un ente che ne sia Signore distaccato, padrone delle sue effettive espressioni e manifestazioni: senza però l'antica e fervida fede e con uno spirito tutto compreso nell'adeguazione compiuta.<sup>233</sup> Spirito senza fede, egli avrebbe potuto rinvigorire l'una e rianimare l'altro, solamente nel caso in cui avesse deciso di abbandonare il Dio astratto e separato dell'antica tradizione platonica ed aristotelica, pensandone il superamento proprio attraverso la propria fede nella forza immanente dello Spirito. Dello Spirito che fonda se stesso, per poi autoesplicarsi. Lo spirito bruniano invece pare ancora distinguere fra il Dio-*noumeno* della fede ed il Dio presente quale natura: il Dio che legittima l'intervento dogmatico, ordinativo e censorio dell'istituzione ecclesiastica ed il Dio che invece apre la ragione alla ricerca di sé. Il Dio veramente universale del cattolicesimo ed il principio del mondo moderno. Allora la condanna bruniana non può non restare inevitabilmente inscritta nella stessa distinzione bruniana, fra uso pratico della ragione e suo libero uso teoretico.<sup>234</sup>

Inconsapevole della negazione del vecchio Dio per il tramite della sua affermazione dell'infinito, Giordano Bruno non avrebbe potuto far altro, allora, che impetrare la misericordiosa pietà di quell'istituzione della quale riconosceva il valore di conservazione pratica dell'umano consesso, perdendo però di vista quell'alto e nuovo Spirito che aveva invece contribuito così

---

<sup>232</sup> *Ibi*, pag. 110.

<sup>233</sup> *Ibi*, pagg. 110-111.

<sup>234</sup> *Ibi*, pagg. 114-115.

fortemente a fondare, svolgere e sviluppare (cosmologicamente ed eticamente, quale opera universale).<sup>235</sup>

## L'INTERPRETAZIONE DI NICOLA BADALONI.

Nel capitolo dedicato a *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno*<sup>236</sup> Nicola Badaloni indica in primo luogo la trasformazione operata dalla speculazione bruniana della critica razionale e pratica erasmiana attraverso la proposta di un nuovo assetto fisico ed etico-politico ad impronta e tendenza fortemente materialistica. Ormai decaduto lo spazio di separabilità dell'antico Dio di tradizione platonica, il rapporto istitutivo con il fondamento trovava espressione nel mantenimento eterno del suo oggetto (il mondo). In questo contesto potevano così manifestarsi delle pratiche di riflessione oggettiva di tipo magico-profetico, che diffondevano egualmente la giustificazione dell'intero esistente, in tal modo contrastando la centralizzazione ed il controllo gerarchico istituzionale operanti sullo sviluppo e sulle procedure della determinazione generale e particolare. L'apertura di un universo infinito, contro il mondo chiuso della tradizione aristotelica, portava con sé la giustificazione di una soggettività emotiva e razionale priva di limitazioni e di confini, capace di rovesciare la chiusura predeterminativa tradizionale in un'aperta e libera ricerca delle migliori disposizioni naturali. Contro l'accettazione acritica delle dogmatiche determinazioni (asinità) la libera ricerca razionale si eleva ad un mondo più vero e più buono, non distaccato dalla stessa fonte miracolosa di queste categorizzazioni generali: pur nascendo dalla sensibilità, la conoscenza riesce perciò a ritrovare quel principio determinante, che trasforma l'immediato e concreto del particolare nell'universale della sua possibile applicazione. In questo modo l'apparente provvidenzialità superiore dei contributi determinativi si salda, in Bruno, con la disposizione pratica della naturalità, ingenerando la comparsa di un'espressività comune (ambito della rivelazione naturale) e di un ideale

---

<sup>235</sup> *Ibi*, pagg. 118-120.

<sup>236</sup> Nicola Badaloni. *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno*. In: Nicola Badaloni, Renato Barilli, Walter Moretti. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma* (Roma-Bari, 1973). Pagg. 56-78.

regolativo fondato sul concetto della presenza di una ragione universalmente diffusa. Nasce così il medio riduttivo ed esplicativo.<sup>237</sup>

Così, mentre la separazione di Dio decade, sembra istituirsi una nuova distinzione, attraverso la quale la speculazione bruniana riesce sia a rifondare e a riesprimere il distacco dell'immaginazione dall'intelletto, sia a trovare per essi un nuovo tratto d'unione nell'infinita del principio creativo (moltiplicazione dei mondi). In altre parole: Giordano Bruno salverebbe ancora la distinzione fra intellegibile e sensibile, però attuando una sorta di regresso all'essenziale, capace di ridurre sino ad annullarlo quel portato di differenza naturale che non può non essere affermato, stante la vigenza della disposizione.

La negazione della differenza, l'indifferenza razionale, fonda perciò sia la differenza apparente come natura, che la differenza comparente quale umanità. Nello stesso tempo essa pare costituire il principio motore della circolarità dell'essere: del necessario ritorno dell'esistente particolare alle ricche e feconde condizioni nascenti.

La contemperanza e compossibilità fra eguaglianza e differenza pone, così, la concezione politica bruniana ancora all'interno della sistemazione borghese del mondo, con in più però la spinta e l'innovazione decretata da quell'intimo processo di ragguagliamento, che può in tal modo esprimere un generale impulso alla liberazione dell'intero essere esistente (naturale ed umano).<sup>238</sup> È in tal modo che il soggetto rivoluzionario dello Spirito bruniano trapassa ogni condizione, rigettandone e superandone la fissità determinativa (anche quella, futura, che si costituirà come scienza moderna).<sup>239</sup>

Espressione immediata di questo predominio del liberamente e paritariamente creativo potrebbero essere lo stile e la stessa espressione linguistica presenti nelle sue opere: la continua plasticità dell'espressione rivelerebbe infatti la natura rivoluzionaria del suo pensiero, mentre la stessa forma dialogica attraverso la quale esso si esprime non riuscirebbe a dimenticare mai il fine del proprio raggiungimento, in tal modo velocizzando e

---

<sup>237</sup> *Ibi*, pag. 57.

<sup>238</sup> *Ibi*, pag. 58.

<sup>239</sup> *Ibidem*.



dinamizzando la serie e la successione dei rapporti e dei contrasti superabili, disposti quali architettura della dimostrazione progressiva. Nicola Badaloni preferisce invece riportare il rilievo critico della varietà e della possibile contraddizione degli innumerevoli materiali discorsivi portati ed esibiti dall'argomentazione bruniana, imputando alla stessa la mancanza di una linea di coesione fra direzione dell'intenzione ed apporto materiale. Priva di un saldo luogo d'appoggio, la riflessione bruniana resterebbe dunque sempre sbalestrata dal suo stesso doppio impulso, unitario e diversificativo.<sup>240</sup>

Nel primo dei suoi *Dialoghi Metafisico-cosmologici*, la *Cena de le Ceneri*, Giordano Bruno attesterebbe sì i progressi conoscitivi della concezione copernicana – soprattutto per quanto riguarda la mobilità della Terra – ma, nel contempo, indicherebbe la necessità di un rovesciamento dei presupposti ancora platonico-aristotelici vigenti nell'opera di spiegazione dell'astronomo polacco. Lo spazio della nuova concezione naturale deve infatti essere esteso all'infinito, per poter raccogliere l'innumerevole pluralità dei corpi celesti, individui razionali posti a rappresentanza della infinita potenza e gloria divina. Così, dissolto il limite, viene distrutta la stessa centralizzazione dell'universo, che viene in tal modo lasciato libero di esistere e trasformarsi. La disposizione prende allora un valore solamente relativo: sole e pianeti terrestri possono accentrarsi per godere reciprocamente della diffusione ed espressione del principio vitale, che si manifesta nella reciproca connessione fra le opposte proporzioni di elementi qualitativi (fuoco per il sole, acqua per i pianeti terrestri) e fra i relativi, opposti, fenomeni dell'irraggiamento (di luce e calore) ed assorbimento (dei medesimi, presso le terre). Questa disposizione diventa anche il motore del movimento generale, come movimento di conservazione fra gli opposti termini del rapporto cosmologico: la Terra – e tutti i pianeti terrestri – ruota, rivoluziona e si trasforma per conservare il proprio essere. Così la materia stessa in generale non può non trasformarsi intieramente, senza poter mai cadere nel nulla: ciò, pertanto, definisce il permanere e l'eternità dello Spirito che ne alberga l'interno.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> *Ibi*, pag. 59.

<sup>241</sup> *Ibi*, pag. 60.

Nel secondo dei suoi *Dialoghi Metafisico-cosmologici* - il *De la Causa, Principio e Uno* – Giordano Bruno allora tematizzerebbe proprio l'unità di questo Spirito ed il suo movimento. Attraverso le definizioni di principio, come permanenza nell'effetto, e di causa, come distinzione da esso, egli riuscirebbe pertanto a mostrare quell'unità come un'unità dialettica, un'unità in movimento: dunque come una relazione di ascesa e di discesa. Materia e forma si incontrerebbero allora, di nuovo, dando luogo ad un sinolo universale, ad una corporeità nella quale rimarrebbe tutta distesa la capacità vivificatrice universale (anima del mondo), per la sussistenza distinta di un atto intelligente di determinazione (intelletto universale) che depone la materia della propria immagine vivente, reale e realizzata. Attraverso la diversità e la diversificazione. Nella rappresentazione della differenza dei termini ideali nella composizione di tutti gli esseri esistenti ed apparenti, la speculazione bruniana pare dunque allargare l'orizzonte d'unità della tradizione atomistica, fondendolo con l'aspetto determinativo della impostazione platonica. Materialisticamente Bruno utilizzerebbe il concetto dell'etere infinito per rendere sia l'unità che la differenza di raggruppamento dei singoli corpi celesti: spazio e termine creativo ed accentratore, esso guadagnerebbe nello stesso tempo la duplice funzione di luogo e causa principale. Determinerebbe, conseguentemente, l'accentramento o l'allontanamento relativo delle parti di materia di un medesimo corpo celeste (gravità relativa) e la totale parificazione dei centri planetari nel contesto della vita trasformativa generale (possibilità di dissoluzione). Il movimento atomico (influsso, efflusso) è così – come Giordano Bruno stesso spiega nel suo terzo e conclusivo *Dialogo* metafisico-cosmologico: il *De l'Infinito, Universo e mondi* - la raffigurazione completa di questo contesto operativo.<sup>242</sup> Contesto operativo al di fuori del quale null'altro sussiste: esso, infatti, vale quale congiunzione strettissima e reciproca fra Spirito e materia. Congiunzione che ritrova, per l'appunto, nell'etere la propria forza penetrativa, immanente ed universale (Giove): il proprio essere unico soggetto realizzante, che riunisce le potenze superiori a quelle inferiori, portando l'identità identificante.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> *Ibi*, pag. 61.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

Ma, come unisce le potenze superiori a quelle inferiori, così riunifica quelle inferiori a quelle superiori, dando completezza e compiutezza al circolo metafisico bruniano (vicissitudine). La prima estensione, perciò, non può non trovare riflesso nella seconda intensione, atta a definire lo spazio stesso dell'interiorità a se stessa della materia. Fuori e prima di sé e dopo ed in sé, la materia bruniana riesce in questo modo ad esprimere il movimento compositivo dell'etere: movimento capace di annullare, di parificare e tenere insieme (per sé) ogni successiva ed apparente determinazione (ogni sviluppo e ramificazione). L'etere bruniano acquista in tal modo una funzione d'indirizzo e di ambientazione: mantiene la costanza riproduttiva delle specie, permettendo la reciproca coesistenza delle differenze. Con il primo mantenimento realizza, pertanto, la funzione del medio centralizzante, mentre tramite la seconda concessione di possibilità organizza la funzione del medio diversificante, del medio che è fonte del reciproco formarsi ed isolarsi dei soggetti (reciprocità d'aggregazione).<sup>244</sup>

Quell'identità fra estensione ed intensione realizza, pertanto, lo spazio naturale della disposizione intellettuale: premette l'intelletto quale capo determinativo e risolutore delle diversità apparenti, dunque quale termine e inizio di ogni espressione. Come inizio nascosto esso riesce a comporre in sé gli opposti, che vengono mantenuti divaricati per la continuazione eterna del loro rapporto costitutivo (generazione e dissoluzione), ma vengono anche mantenuti in irremovibile continuità per garantire la permanenza univoca del soggetto diveniente.<sup>245</sup> Allora soggetto e termine non possono essere divaricati: anzi, devono essere identificati. E la materia bruniana, come potenza ed insieme soggetto, è proprio questa identità: l'unità profonda degli opposti.

Quest'unità mantiene in se stessa la predetta circolarità ed il suo movimento, garantendo in questo modo la presenza di una differenza che si ripropone continuamente. La differenza che si ripropone continuamente è la distinzione fra l'infinità di Dio e l'infinità dell'Universo, la materia immobile e superiore e la materia mobile ed in sé diversificabile (acquisisce dimensione nella reciprocità che forma l'aggregazione dei soggetti). Se la prima materia

---

<sup>244</sup> *Ibi*, pag. 62.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

(immobile) accompagna la prima infinità (semplice), la seconda materia evolve accanto alle determinazioni che si vengono formando: così se il primo essere è uno e tutto immediatamente e totalmente, il secondo essere è uno e tutto in maniera discreta. Così mentre il primo essere include in se stesso ogni cosa (*complicatio*) – è il loro movimento istantaneo, pari all’inalienabilità – il secondo essere si apre a comprendere il movimento come differenza che si costruisce fra enti differenti, con l’espressione di una direzionalità di moto. Solo in Dio, dunque, l’Universo può dare di sé l’immagine dell’ente immobile ed inamovibile, nella propria funzione di comprensione. Nello stesso tempo, questa linea di comprensione si estrinseca e penetra nella materia apparente, dimensionata e differenziata, in movimento pure apparente, dando luogo alla formazione vivente generalizzata (*explicatio* come *anima*), dove ogni esistente si connette all’altro nel processo di costituzione e di dissoluzione (opera universale).<sup>246</sup>

Così l’*anima* è una ed, insieme, tutte le determinazioni che possono essere distaccate nell’opera universale: questo è il suo moto infinito, che non perde mai di vista la propria conformazione pur nella diversificazione illimitata delle proprie formazioni concrete. Nicola Badaloni preferisce però non riconoscere la presenza di questo movimento sulla e nella medesima identità, divaricando la terminazione degli impulsi determinativi inferiori verso la superiorità di entità completamente conoscenti e potenti (demoni), in un riflesso continuo e privo di fine.<sup>247</sup>

La funzione svolta dall’etere – essere medio centralizzatore e diversificativo – diviene, nell’ambito della conoscibilità umana (ragione), la produzione di un’immagine che riesce, insieme, a garantire l’unità di luogo e la molteplicità di contenuto (*inventio*). Contro la moltiplicazione creativa resta l’impulso determinativo che fissa e mantiene univocamente la figura di riconoscimento (*instinctus*).<sup>248</sup>

Ora, dunque, la funzione svolta dall’etere può essere giustificata solamente da un’attività di posizione assoluta, che raffiguri e renda concreta

---

<sup>246</sup> *Ibi*, pag. 63.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

un'immagine dell'Uno come scopo da perseguirsi nella sua forma riduttiva e d'ordine, semplificante e compositiva. Allora la realizzazione delle perfezioni – la materia degli angeli – troverà corrispondenza ed esplicazione nel mondo della sensibilità attraverso la pluralità ideale dei termini genetici (i soggetti intellettuali ed animati dei mondi), riorientando lo sguardo della determinazione verso una potenza primigenia capace di contenere in se stessa ogni futura possibilità reale, ogni distinzione animata. In conclusione: la materia stessa non può non essere realizzazione. Prima nelle sostanze invisibili, poi nelle visibili principali (gli astri viventi). Così l'immaginazione razionale si fa perfezione e luogo di raccolta, nei diversi centri mondiali, delle parti aggregabili dei corpi celesti.<sup>249</sup>

La ragione intellettuale, potenza e materia che si autodetermina, apre, estende e nello stesso tempo intende (immagina) la partecipazione (il proprio soggetto) sino all'ultimo e terminale grado dell'essere. Questa prospettiva univocizzante costituisce l'ambito dell'unità d'immagine delle determinazioni naturali: i *Dialoghi Morali* – lo *Spaccio de la Bestia trionfante*, la *Cabala del Cavallo pegaseo*, gli *Eroici furori* – cercheranno di tematizzare, svolgere e spiegare (articolare) proprio il contenuto di questa prospettiva e di queste determinazioni.<sup>250</sup>

Per primo, lo *Spaccio de la Bestia trionfante* allora propone una moralità naturale: la necessità univocizzante che fonda il movimento determinativo naturale lo accorpa in un universale che pare valere come associazione e tendenza comune. Riformare il mondo è allora riscoprire l'ordine di questa tendenza: porre di nuovo in evidenza quella giustizia che distribuisce equanimemente le sorti singole, senza squilibrare responsabilità e partecipazione. In questo modo la giustizia diviene il fondamento stesso della possibilità di ciascuno: il modo attraverso il quale tutte le distinzioni animate possono esprimere la propria essenza ed il proprio movimento, la propria opera e riconoscimento.

Allora, mentre l'opera realizza il proprio riconoscimento, il proprio riconoscimento sopravanza l'opera come motore produttivo di questa: pertanto

---

<sup>249</sup> *Ibi*, pagg. 63-65.

<sup>250</sup> *Ibi*, pag. 65.

la giustizia vive nella differenza. Di sé a se stesso e nei confronti dell'altro. Nicola Badaloni concretizza immediatamente questa differenza in una supposta fede bruniana nella distinzione di classe medievale e primo-borghese, che separa la condizione determinante dalla situazione determinata. Per poi addirittura identificarla con lo stesso stato di natura. Allora l'ordinamento politico (la suddivisione della società in classi) non può non fondare e dare espressione all'ordine morale. L'ordine morale rimarrebbe superiore all'ordinamento politico, ma solamente quest'ultimo riuscirebbe a darne rappresentazione completa e compiuta, soprattutto nelle intenzioni di significato. Il teologo, nella costituzione dei dogmi (ad ampia valenza politico-sociale), deve dunque tenere presenti queste intenzioni di significato, dando concretezza a ciò che pare procedere in modo separato ed astratto. Il filosofo, invece, può muovere il proprio intelletto e la propria ragione immaginativa in questo stesso spazio separato, senza però mettere in discussione quanto stabilito dogmaticamente. Questo accordo fra filosofi e teologi riguarda dunque il mantenimento inalterato della responsabilità sociale individuale, la difesa del movimento determinativo attraverso l'opera determinata da altro (il provvidenziale insegnamento divino) ed attraverso altri (i rappresentanti della divina potenza). Di fronte a questa assunzione di responsabilità il movimento protestante rischierebbe, invece, di porre in questione - attraverso la libertà della grazia ed il proprio essere svincolata dalle opere predeterminate - quella eterodeterminazione che risulta invece fondamentale per la conservazione dell'ordine morale, politico e sociale.<sup>251</sup>

In questa interpretazione reazionaria dell'intento morale bruniano non può allora non svanire alla vista ed all'azione qualsiasi concetto di libertà, che non si identifichi con la volontà del principe, mediata attraverso i suoi ministri. In questa forma di immanentizzazione dell'assoluto la predeterminazione totale della possibilità (così resa reale) toglie a questo concetto la sua valenza eversiva: dispone un orientamento preventivo entro il quale solamente può darsi l'azione effettivamente riconosciuta e legittimata. Così la divisione sociale non rientra tra il novero dei problemi, perché anzi essa è garantita

---

<sup>251</sup> *Ibi*, pag. 66.

proprio da questa distinzione fra superiore movimento realizzativo ed emergente possibilità. L'incontro fra reale e possibile diventa allora in Bruno, almeno secondo l'interpretazione di Nicola Badaloni, un evento di fortuna: un sopraggiungere provvidenziale della grazia completamente indifferente alla questione dei meriti eventualmente accumulati nel riscontro e nella riscossione del giudizio morale. Così il potere sembra accumularsi da una medesima parte senza risposta alcuna alla richiesta di razionalità e bontà, ma unicamente seguendo delle finalità ad esso intrinseche (machiavellismo bruniano). Queste finalità intrinseche rappresentano in tal modo la chiamata univoca alla fortuna stessa: la sua sacralizzazione e deificazione.

In questa illimitata forza evocativa del potere la legge (politica e religiosa) diviene una limitazione frapposta alla disintegrazione dell'ordine sociale, alla sua sovversione dall'alto. In questo modo quella indifferenza, comunque inarrestabile, viene come moderata da un'eguaglianza apparente, tesa a assicurare il mantenimento dell'equilibrio sociale ed il suo interno ordinamento. Ma, fra quella sostanza e questa apparenza resta, nascosto, un disequilibrio: questa apparenza, infatti, non garantisce il mantenimento di quell'ordine che quella sostanza ha tutto l'interesse e l'intenzione a modificare continuamente. Allora quella sostanza non può non mettere ciclicamente in crisi quell'apparenza della quale si serve per conservarsi intatta dagli impulsi maggiormente pericolosi ed eversivi: quelli che mettono in questione l'apparenza della contraddizione fra sostanza ed apparenza, identificandone la motivazione e la natura nella tendenza al dominio.

Inserirsi nell'immagine del potere attraverso il reciproco riconoscimento diventa allora l'unico modo per ricongiungere questo strappo di contraddizione: la legge della natura umana diventa allora l'accettazione di un rapido ed immediato rapporto e relazione di dipendenza. Di reciproca dipendenza: dell'intellettuale di fronte al potere e del potere nei confronti dell'intellettuale, che non potrà non svolgere una funzione repressiva e preventivamente censoria di tutti quegli impulsi e determinazioni portate alla chiarificazione di quella finalità ed alla sua sostituzione con il concetto e la pratica della libera possibilità, creativa ed effettivamente eguale. Il sistema delle virtù bruniane parrebbe così dare, seguendo il filo dei ragionamenti di

Nicola Badaloni, alla sostanza di quella struttura la patina di una certa apparente (e nello stesso tempo reale) bontà. Solo in questo modo il discorso bruniano sull'età dell'oro, ironico e sarcastico – a doppia faccia e lettura – nei confronti sia degli umanisti letterati, di tradizione ed intento platonizzante, che degli aristotelici naturalisti, tutti avvinti nella propria mania per l'attività, può essere ridotto all'esaltazione di un inevitabile stato comune di azione, per il quale e nel quale l'uomo non può non riconoscersi simile e, nello stesso tempo, diverso dall'uomo, in una generalizzata tensione per la differenziazione che lo precipita direttamente verso il modello borghese. L'immediata, immobile universalità allora si trasforma e capovolge nel mondo precostruito della mediazione continua (il mondo dell'artefatto), dove la rete dei rapporti individuali viene sempre ritessuta da ed attraverso nuove invenzioni, che impongono un movimento inarrestabile al complesso delle determinazioni.<sup>252</sup>

In questo modo tutte le principali condizioni determinanti, poste inizialmente come elemento negativo (la distrazione reciproca delle umanità di fronte all'universalità) possono venire superate e rovesciate dal loro opposto (la convergenza civile dell'umanità attraverso le leggi, in una nuova natura). Ci si può a questo punto domandare se quell'elemento negativo non risulti realmente fondante anche del proprio apparente superamento, e se questo non possa stare senza quello, in una diuturna contesa fra barbarie e civiltà, che ripropone però solamente la civiltà della barbarie (la separazione nell'astratto). La risposta di Nicola Badaloni a questo proposito pare essere chiara: per la speculazione bruniana l'artificialità imposta dal desiderio umano di dominio e conservazione può trovare temperazione al proprio istinto distruttivo alla separazione attraverso la trasformazione della tendenza alla diversificazione in una determinazione comune, che generi la prospettiva di un'apparente e sostanziale eguaglianza, non perdendo nello stesso tempo quella virtù mobilizzante che ne può invece fare il motore principale: la libera, pari e reciproca creatività. In questo contesto la divisione sociale è semplicemente la separazione e la subordinazione degli elementi passivi a quelli attivi.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> *Ibi*, pag. 67.

<sup>253</sup> *Ibi*, pagg. 67-68.



La separazione dalla natura e tra sé ritrova, allora, la propria ricomposizione universale nell'accettazione della divisione dei compiti e delle funzioni sociali, con una trasposizione di piano che trasferisce nell'astratto ogni rapporto esistenziale. Il passaggio, pertanto, diviene alla potenza che tutto ingloba in se stessa e tutto trasforma: non più ad un mondo trascendente, che legittimi e renda merito alla separazione mondana effettuata (neutralizzazione della libertà del desiderio). Questa potenza, nella sua assolutezza e nella nostra presenza ad essa ed in essa, assicura la stabilità di ogni movimento e di ogni apparente passaggio: così, insieme a questo effettivo ed immediato richiamo (filosofico), la sua reale applicazione e realizzazione (religiosa) non può sfuggire ad una graduazione di autodeterminazione che dà tutto il campo della propria esplicazione, sviluppo e distinzione. Utilizzando l'opposizione funzionale fra cielo e terra, il movimento religioso di determinazione ordina i riti e le immagini del sacro, contribuendo al continuo mantenimento della separazione.<sup>254</sup>

L'alienazione che viene in tal modo compiuta realizza il senso del magico: la ricomposizione con quell'unità superiore che, sola, può garantire il pieno, fecondo e senza resistenze, sviluppo vitale. Perciò, di fronte alla rivalutazione della religione egizia nella sua apertura intellettuale, la speculazione bruniana risolve in una critica totale la chiusura razionale e la denegazione rappresentata dall'impostazione rivelativa della religione cristiana, che separa l'azione provvidenziale dall'azione naturale, per di più contrapponendole.<sup>255</sup>

Solamente l'apertura intellettuale decretata da una potenza che è assoluta – ragione invisibile – può fondare quell'ascesa, insieme della volontà e dell'intelletto, che fa apparentemente fuoriuscire la disposizione umana dalla naturalità, inverandone una portata superiore. Allora la negazione (il furore eroico) del negativo (il furore bestiale) offre spazio ad un positivo assoluto che, quale sovranatura, costituisce tutto l'ambito di vita e d'esercizio della ragione creativa umana (*ingenium*).<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> *Ibi*, pag. 68.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Ibi*, pagg. 68-69.

Come si vede, dovrebbe cominciare allora a prendere piede e ad imporsi attraverso la speculazione bruniana stessa - secondo l'opinione di Nicola Badaloni - proprio il tema dell'autonoma produzione intellettuale, che fa terminare a se stessa ogni azione di comprensione. Espressione di questa terminazione diventerebbe, poi, l'esibizione della differenza come luogo della molteplicità dei soggetti. Il contatto con la divina natura - la soprannatura nella sua effettività - diventerebbe, allora, il modo attraverso il quale il soggetto in generale si fa oggetto a se stesso e si tramuta nell'oggetto stesso, per poi esplicitarsi e svilupparsi come unità non interrompibile. Questo sguardo totale è, allora, capacità pratica totale: deposizione di un principio unificante che contenga in anticipo tutte le possibili differenze e tutte le possibili relazioni, ingenerando la fede (e la passione) in un tutto assolutamente sacro nel proprio inscindibile sviluppo e realizzazione. Solo con questo intendimento - tematizzato da Giordano Bruno, secondo Nicola Badaloni, soprattutto nella *Cabala del Cavallo pegaseo* - l'intelletto rigenerato dell'uomo potrà essere considerato lo strumento di ogni realizzazione. Solamente questa differenza potrà elevare l'uomo progressivamente dall'indifferenza che lo accomuna all'essere animato, rendendolo sempre più consapevole delle finalità della propria azione e dei mezzi costruiti per adempierle. In questo contesto potrà prendere rilievo, allora, anche il modo attraverso il quale questo progresso e questa consapevolezza effettivamente si realizzano e si distribuiscono all'intera umanità: il modo del reciproco contatto e scambio.

Il modo del reciproco contatto e scambio, se attuato all'interno di una socialità la cui indivisibilità mantenga il carattere della sacralità, riesce a capitalizzare e rilanciare ulteriormente la possibilità e la necessità di altri ed ulteriori contatti e scambi, approfondendo la fusione fra gli elementi costitutivi dell'insieme. Qui nasce la razionalità dell'istituzione provvidente della cultura e delle convenzioni politiche, in un progetto architettonico che non demorde mai dal rappresentare l'alta dignità umana.<sup>257</sup>

Esaltato in questo progetto e, nello stesso tempo, neutralizzato, l'uomo depone la propria aspettativa ai piedi di un Dio che sembra restare sempre

---

<sup>257</sup> *Ibi*, pag. 70.

frammezzo a luce ed ombra, costituendo l'ideale dell'atto più puro e della potenza più elevata e sottile. Allora lo stesso uscire dall'ambito della pura naturalità, per entrare in quello di una soprannatura totalmente efficiente, costituirà solamente il modo di una riassicurazione umana: il modo in cui l'idolo è sperato essere veramente ed autenticamente un dio. E il tema dell'immagine verrà proposto all'analisi teoretica dalla speculazione bruniana proprio nell'ultimo dei *Dialoghi Morali*: la corposa e complicatissima serie argomentativa dei dieci dialoghi costituenti la silloge degli *Eroici furori*.

Senza un esplicito resoconto del processo argomentativo presente in questo testo, Nicola Badaloni però ricorda sommariamente che l'immediatezza universale dell'illuminazione pare non avere bisogno o necessità di alcuna mediazione: non certamente corporea, ma nemmeno apparentemente incorporea. L'etere vede svanire la sua funzione, mentre la stessa distinzione intellettuale pare vacillare, quando il termine stesso sembra sottrarsi a visibilità. Che cosa rimane allora, quale criterio d'identificazione della determinazione? L'effetto prodotto potrà essere riconosciuto nella sua bontà, ma non potrà essere rimandato ad altro che ad una disposizione di potenza provvidenziale, nel saper cogliere l'universalità del bene nell'immediatezza di una forma espressiva che garantisce la spontaneità, e nel saperla conservare attraverso gli atti di una vita esemplare (umanità eroica).<sup>258</sup>

Questa sapienza pratica costituisce, in ultima analisi, l'indicazione più profonda ed il monito più alto prodotti dalla speculazione bruniana. Essa, pertanto, pretende sì di separare l'umanità fra le proprie disposizioni superiori e divine e quelle inferiori e bestiali, ma in un gioco della vicissitudine che alterna le sorti ed i destini di realizzazione di queste disposizioni in maniera quasi predeterminata ed indifferente, dipendente da una volontà che pare non considerare in modo alcuno la presenza autonoma e libera dei soggetti. Questi, allora, sembrano portati a realizzare quelle complessioni da una necessità interiore della quale non possono disporre il controllo: soggetti al fato, possono solamente cercare di costruire quelle più o meno solide basi economico-sociali e culturali (in senso lato) attraverso le quali elevarsi al

---

<sup>258</sup> *Ibi*, pag. 71.

dominio ed al governo degli avvenimenti. In questa fusione fra spirito assolutistico e tensione borghese, il merito può venire assorbito dalla predestinazione, in tal modo garantendo quella pace sociale che il rigetto dell'iniziativa individuale avrebbe invece rischiato di frantumare. Perciò diventava eminentemente necessario, nel progetto etico-politico bruniano, dissolvere quella limitazione rappresentata dalla generale impostazione aristotelica, per lasciare che la stessa natura assolutistico-borghese differenziasse dall'interno il corpo sociale, graduando opportunamente compiti e funzioni.<sup>259</sup>

In questa organizzazione completa del corpo sociale il predominio culturale non veniva dunque più lasciato a quelle figure intellettuali che nel mondo precedente – il mondo della tradizione platonico-aristotelica – stabilivano nella loro persona il contatto immediato e predeterminato con il divino (i profeti ed i poeti-letterati), ma invece a quegli operatori delle virtù intellettuali che riuscivano a comporre insieme la spontaneità individualmente e generalmente produttiva con l'accentramento e la concentrazione di un potere continuamente in crescita. Ammassando insieme e capitalizzando le nascoste energie della natura, le disposizioni pratiche dell'umanità (suddivisa in classi non più rigidamente separate) e l'organizzazione della trasformazione del naturale (distrazione dei beni ai potenti) in culturale (dominio ed egemonia nel riconoscimento della graduazione dei beni). Allora l'innovazione bruniana non poteva non scontrarsi, in fondo, con quel meccanismo di cooptazione di cui egli stesso pareva riconoscere la bontà, nella volontà di associare le virtù dell'antico con le mobilità offerte dal presente.<sup>260</sup>

Motivo di questa definitiva rottura pare essere, nell'analisi proposta da Nicola Badaloni, lo scontro fra la visione pratica bruniana, che prospetta l'insuperabilità di quell'eguaglianza che sta di fronte ad una necessità che unifica strettamente ed assolutamente a se stessa, e la tradizionale classica visione, che invece presuppone un'alterità originaria (Dio), fonte di quell'alienazione che a sua volta fa procedere, mantenere e conservare come valore, la differenza (la divisione e la separazione del corpo sociale). Allora

---

<sup>259</sup> *Ibi*, pagg. 71-72.

<sup>260</sup> *Ibi*, pag. 72.

l'unità della *res publica* bruniana non può non essere fondata sul rigetto di quell'alterità e di questa separazione: nel mantenimento e nella conservazione dell'inalienabilità dell'operare umano. Solo questa condizione può garantire che l'inevitabile presenza dell'ordine ed ordinamento sociale non si riduca alla spoliatura completa dell'essere umano, rimanendo invece la funzione necessaria per la conservazione generale del Bene. Allora la potenza assoluta che viene riconosciuta all'apparente separatezza dello Stato, quale garanzia della conservazione intatta ed integra della fruizione di quel Bene, può fondarsi solamente sul mantenimento alto e costante della soprannatura, come superamento continuo del limite naturale (sollecitudine borghese). Questo superamento continuo del limite naturale diventa allora l'ideale operativo di una prassi alienativa, nella quale la spontaneità della profusione del lavoro diviene la felicità tutta terrena di un dominio desiderato, totale e globale.

Allora, nella visione pratica bruniana l'unità che si fonde con la necessità (Natura) stabilisce un'eguaglianza insuperabile, che realizza l'ordine sociale senza interporre alcuno spazio per la differenza e la separazione: ogni funzione istituzionale, dunque, pare essere assegnata non sulla base di un merito individuale legittimato da un potere astratto e superiore, che ne determini oggettivamente ed obiettivamente il contenuto ed i modi di acquisizione, quanto piuttosto da una ricerca e concorrenza senza alcuna certezza. Solamente l'acquisizione diretta del potere può allora legittimare *a posteriori* la differenza che si instaura nel corpo sociale: allora il movimento che questo pare subire ha come termine solamente l'instaurazione effettiva del principe. La sua egemonia diventa, allora, valore per tutti: soggetto assoluto capace di annullare ogni differenza presente e futura, qualsiasi distrazione e contrarietà. La materia dell'immaginazione politica di tradizione aristotelica invece, pare proprio essere distesa ed operante fra due opposti e distanziati (separati) termini, senza che per essa vi sia mai unità e ricomposizione con la potenza originaria: per questo la differenza e la separazione sembrano prendere il sopravvento, dilaniando qualsiasi possibilità di un pacifico, ordinato e fecondo ordinamento sociale. La stessa distinzione della scuola aristotelica fra l'infinito possibile ed il finito reale semplicemente pone la sproporzione fra l'astratto del principio (un'eguaglianza solo potenziale) ed il

concreto della sua opera (l'atto della differenza da quella imposto, il fine decretato), senza riuscire a dare dunque composizione lineare fra loro. Una composizione che ricongiungesse la volontà fantastica di una potenza illimitata con la naturalità limitata dell'atto sottoposto all'umano riconoscimento.

Allora l'eguaglianza ideale non riesce a comporre in unità lo sforzo comune dell'opera sociale: solo il principe – la sua volontà assoluta – riesce a far sì che l'intendimento realizzativo (l'insieme organizzato e coordinato delle finalità particolari) possa essere e fattualmente sia recepito ed applicato, senza limiti o resistenze che ne disattendano l'effettiva presenza. Allora solamente la molteplicità che si lascia plasmare entro questa coordinazione ed organizzazione potrà valere quale termine di legittimazione di un potere che si fa effettivo e non lascia spazio a diversificazioni e mobilità ulteriori.<sup>261</sup>

Se il principe, dunque, realizza la fusione fra spirito assolutistico e tensione borghese – e se questo è propriamente, secondo quanto pare essere sottinteso dall'interpretazione di Nicola Badaloni, l'obiettivo pratico della speculazione bruniana – allora anche la preparazione teoretica a quest'investitura dovrebbe poter essere rintracciata nelle opere latine posteriori ai *Dialoghi Italiani*. In queste opere pare infatti realizzarsi un richiamo deciso alla forza determinativa dell'Uno infinito, caposaldo del nuovo ordine bruniano. La molteplicità degli enti resta rinchiusa nel movimento di distensione ed elevazione materiale, che non può fuoriuscire dalla specificità della posizione provvidenziale e naturale. La forza attrattiva dell'Uno mette in movimento, allora, la materia assegnandole il compito esistenziale: lo spirito procede alla posizione dell'ente in se stesso, senza alcuna resistenza od opposizione. In virtù dell'eternità creatività dello spirito l'ente posto si moltiplica continuamente, ingenerando l'apparenza della molteplicità e della processione. Il movimento dei mondi è sempre causato dalla propria interna virtù conservativa, senza obbedienza a criteri estrinseci ed astratti di determinazione e raffigurazione. L'infinito creativo dello spirito si esprime, poi, nella relazione di opposizione reciproca che si sviluppa fra astri solari e pianeti terrestri, come fenomeno generale di

---

<sup>261</sup> *Ibi*, pagg. 72-76.

mantenimento della vita attraverso la contrarietà caldo-freddo (emissione di luce e calore, loro assorbimento e riflessione).<sup>262</sup>

Solo l'infinito universale dello spirito si mantiene eternamente, eternamente mantenendo l'effetto della sua opera di ingenerazione e trasformazione. Così l'ordine vigente nell'esistenza materiale ha come principio una capacità diversificativa illimitata. Questa capacità viene presa gnoseologicamente come termine della produzione fantastica delle immagini della mente umana (escogitazione ed invenzione), tesa al raccoglimento della portata provvidenziale delle stesse. Le immagini prodotte devono, così, essere ricoordinate verso un comune termine di perfezione, che rappresenti la finalità dell'azione evocativa dell'ingegno umano. In questo termine della soprannatura può realizzarsi la potenza umana, come fluidificazione comune e generale delle forme, capace di assicurare, attraverso la propria espressione legislativa ed istituzionale un comune ideale regolativo, un'eguale convivenza.<sup>263</sup> Allora la forma prevalente della distinzione (potenza divina) sembra dare spazio limitatissimo ed evanescente, sospeso, ad una immagine autonoma (potenza umana) capace di trasformare la differenza e la separazione sociale nel corpo astratto di una convivenza civile maturata dalla virtù capace di eguagliare i destini e le sorti delle esistenze umane: l'opera di trasformazione delle proprie condizioni iniziali per la loro trasposizione in un piano di realizzazione apparentemente libero ed autonomo nei fini, in realtà comunque regolato attraverso uno scopo generale che ne garantisce, da un lato, la sostanziale predeterminazione gerarchica, dall'altro l'apparente libero movimento determinativo. In questo modo sia l'infinitismo che il naturalismo bruniani rischiano di rimanere elementi sovrapposti, posticci, astratti: pure parvenze giustificative di una necessità che comunque si impone, neutralizzandone il fecondo e sovversivo incontro e fusione.<sup>264</sup> L'infinito della natura e l'unità della materia ricordano allora il monito dell'inalienabilità dell'opera universale, che nel desiderio esprime e diffonde il Bene universale della libertà, senza poterne distaccare sia l'apparenza eguale, che l'interno motore

---

<sup>262</sup> *Ibi*, pag. 76.

<sup>263</sup> *Ibi*, pagg. 76-77.

<sup>264</sup> *Ibi*, pag. 78.

amoroso. Questo è il vero ed autentico terrore, il vero e proprio fantasma che terrorizza l'ordinamento feudale della società, il quale utilizza lo strumento ecclesiastico per la neutralizzazione forzata di ogni consapevolezza d'autonomia.<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> *Ibidem.*



## ARGOMENTAZIONE DELLA TESI.

La critica che può essere rivolta all'interpretazione della speculazione filosofica di Giordano Bruno sviluppata progressivamente lungo la direzione evolutiva che ha Georg Wilhelm Friedrich Hegel quale capostipite, Bertrando Spaventa quale primo prosecutore, Giovanni Gentile e Nicola Badaloni quali esecutori più recenti, si concentra sulla loro affermata unicità fondamentale ed assoluta del soggetto e sul loro uso assoluto dell'immagine. Contro la molteplicità dell'idea creativa ed operando la sottrazione ed il capovolgimento di quella 'interminata' apertura che si offre come spazio e tempo di una opposizione infinita, l'uso assoluto dell'immagine importa la separazione della necessità di una Ragione unica, dalla molteplicità delle sue determinazioni e realizzazioni. Questa separazione viene attuata per il tramite della forma di una mediazione assoluta, che rende l'alienazione proprietà e caratteristica fondamentale dell'apparente.

Al contrario la speculazione bruniana non vuole aver bisogno di alcuna alienazione: il desiderio che è nella materia ha termine non separato; il desiderio che è nell'anima si apre nell'immaginazione. Si capovolge da desiderio di possesso in desiderio di comune (eguale) libertà: dunque rigetta lontano da sé l'alienazione del sentimento e della ragione di proprietà (la normatività eteronoma).

La ricucitura all'Uno si realizza, allora, attraverso il movimento infinito del desiderio, che sostituisce la fissità di conoscenza ed azione dell'alienazione con l'alterazione indotta da ciò che è sommamente perfetto.

### L'UNITÀ INFINITA, MOBILE IN SE STESSA.

L'interpretazione che si intende sostenere vuole far valere, quale motore della speculazione bruniana, una dialettica del desiderio. Qui si dovrebbe immaginare e considerare come tra lo scomparire dell'Uno bruniano – il raffronto con il *Parmenide* platonico è dello stesso Samuel Taylor Coleridge<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Hilary Gatti. *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento, cit.*, pag. 36.

- ed il suo essere presente come immagine universale si situi un'apertura, un abisso ed una relazione.<sup>267</sup> Un'apertura infinita: con un termine sempre sproporzionante, dunque illimitatamente ampio; perciò istituyente una tensione costantemente orientata e slanciata oltre se stessa,<sup>268</sup> dove il 'soggetto' si rovescia in un 'aggetto' che allarga e perde il senso o la consapevolezza dei propri confini, del proprio limite, ma nel contempo costituisce l'unica base per la costruzione, l'elevazione ed il riconoscimento di quello *Spirito* ('organo') che ha piena e totale coscienza di se stesso e della propria identità.<sup>269</sup>

### L'OPPOSIZIONE INFINITA.

Si può dunque credere che il principio bruniano ritorni in se stesso: e questo suo ritornare sia qualificato da Bruno stesso attraverso il concetto di 'alterazione'; concetto che dovrebbe essere collocato nello spazio razionale aperto precedentemente dall'articolazione apertura/abisso/relazione, con il significato eminente della critica all'idea di possesso (il senso più profondo del mito di *Atteone*). In questo modo – al contrario di quanto potrebbe pensare Bertrando Spaventa, Giovanni Gentile o Nicola Badaloni – la posizione bruniana avrebbe l'intenzione ed il valore della negazione di qualunque fondazione ideologica.

### LA SINTESI UNITARIA ORIGINARIA.

Pertanto si può ritenere che la critica all'idea di possesso, formulabile tramite l'articolazione razionale già indicata, permetta di considerare insieme sia la necessità e l'ineliminabilità della raffigurazione, sia una possibilità più alta di revisione e ricostituzione, in un senso universale onnicomprensivo ed inescludente, delle determinazioni già operate ed operanti. In questo modo si realizzerebbe il sogno o la 'magia' di un desiderio che ovunque vaghi, e da

---

<sup>267</sup> Giordano Bruno. *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587). Confronta le ipostasi denominate rispettivamente Caos, Orco e Notte.

<sup>268</sup> È l'affermazione della separabilità interna della materia.

<sup>269</sup> Giordano Bruno, *Lampas*, cit. Confronta le ipostasi, parallele e combinanti con le precedenti, denominate rispettivamente *Padre*, *Figlio* e *Spirito*. Qui troverebbe valore e conferma l'affermazione dell'inscindibilità dell'*Anima mundi*.

ogni luogo richiami a se stesso la molteplicità delle realizzazioni, per riportare a sé – 'riprendere' – quell'intenzione dell'originario che è poi, di nuovo, creatività (libera, eguale ed amorosa).<sup>270</sup> Per riprendere quell'Essere che nasce nella tensione animata dall'Uno, tra il 'vero' ed il 'buono' – le due 'stelle' della parte conclusiva degli *Eroici furori* – ed è la sua apertura d'infinito.

Questa apertura d'infinito permetterebbe al desiderio d'essere consapevole di sé come desiderio e di costituire quella relazione artistica, come unità dotata di ampiezza ed intensità, che ha in capo a sé – quale principio – una ragione vista, piuttosto che come ordinatrice, come creatività inesaurita e sovrabbondante: una 'fonte' che emette, richiama e trasforma, piuttosto che una corrispondenza stabile e puntuale fra 'forme' e 'materie'. Una 'fonte' che chiama continuamente alla libertà, all'amore ed all'eguaglianza.

## IL TERMINE INTERMINATO.

Se “per Spaventa il motivo fondamentale della filosofia di Bruno è la ricerca del <<punto di coincidenza de' contrari>>”,<sup>271</sup> si deve sottolineare invece l'importanza della mobilità (*instans*) di quell'apertura d'infinito, la presenza in lei stessa di un'ulteriore apertura capace di elevare, sollevare e sostenere il tutto in un universale, sempre produttivo di future diversificazioni (*complicatio*).

Se la visione della trattazione bruniana della materia come potenza può essere, all'interno dell'interpretazione spaventiana, la volontà consapevole di ravvisare nel concetto di sostanza il capovolgimento della determinazione determinata nella determinazione indeterminata, e quindi la volontà di ravvisare nella libertà l'unica e vera necessità, secondo questa nuova ed originale interpretazione, invece, questa sostanza di libertà in Bruno mantiene sempre in se stessa la visione di un'idealità alta ed, appunto, universale. Un'idealità denominabile attraverso la sua apertura di possibilità. La

---

<sup>270</sup> Per il concetto di questa intenzione dell'originario e della sua creatività confronta l'interpretazione portata da Ernesto Grassi proprio agli *Eroici furori*. Paul Richard Blum, *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno. <<Bruniana & Campanelliana>>*, IV, 1998/1. Pagg. 107-121.

<sup>271</sup> Maria Rascaglia, *Bruno nell'epistolario*, cit., pag. 130.

considerazione della materia come soggetto quindi, piuttosto che il valore della determinazione strettamente unitaria ed univoca degli esistenti,<sup>272</sup> deve costituire l'apertura, in virtù ed all'interno di quella possibilità, della sua plurivoca ampiezza (*applicatio*).<sup>273</sup>

In questo modo l'Uno bruniano non è tanto mancato dall'intento speculativo del filosofo nolano, come intende Bertrando Spaventa, quanto piuttosto si rende presente costantemente, accompagnando la coscienza come origine della terminazione infinita, dell'in-terminazione. Perciò l'Universo bruniano non è Uno, ma 'Molti': i 'molti' che sono in virtù dell'Uno e si riscoprono all'interno dell'Uno stesso (*memoria*). La molteplicità delle potenze ideali, interna alla possibilità d'apertura dell'infinito creativo.

Forse considerare in Bruno, come fa Spaventa, la 'sostanza' come 'assoluto'<sup>274</sup> è voler sottrarre la possibilità della dialettica ora evidenziata; questa dialettica deve, invece, essere riaperta e rivista quale cuore pulsante della speculazione bruniana. Ad indicazione di questa necessità sta proprio la costante presenza nei testi bruniani della 'superusia', ovvero di ciò che è sopra-sostanziale.

## LA DIALETTICA APERTA DAL TERMINE INTERMINATO.

Il rapporto fra l'Uno (Dio) e l'Universo viene negato da Spaventa come rapporto: “<<sempre più mi confermo nell'idea, che in Bruno come in Spinoza manca l'idea dello Spirito; non vi ha che Dio Uno e causa e principio da una parte, dall'altra l'universo simulacro di lui ed esplicazione. Ma qui finisce. A che si può domandare questo *abbassamento* di Dio? Non si può rispondere che con lo *Spirito*.>>”<sup>275</sup>

L'interpretazione che viene invece qui avanzata ritiene al contrario che lo *Spirito* sia ben presente nella speculazione bruniana: che non abbassi, ma al contrario innalzi e rammenti; dia modo dunque al desiderio di generarsi, agire

---

<sup>272</sup> Spaventa scrive: “<<una e medesima è la sostanza delle cose corporee o delle cose incorporee.>>” *Ibidem*.

<sup>273</sup> Ciò che precedentemente era stato indicato tramite la molteplicità del soggetto e può costituire la creatività della vita in se stessa.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

e trasformare. L'idea di possibilità, anziché di necessità, diventa allora il luogo e la virtù ideale nel quale e per la quale la creatività si pone e si fa infinita. Lungo la linea ed il tracciato interpretativo seguiti da Spaventa, Gentile e Badaloni l'Identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto, con la priorità del secondo sulla prima (cfr. *Della generazione e della corruzione*, Libro I; *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3) sostituisce il vuoto lasciato dall'eliminazione dello *Spirito*, considerato nella sua infinita creatività.<sup>276</sup>

Questa interpretazione ritiene invece che, non già un'Identità sia necessariamente supposta da Bruno, quale termine assoluto che elimini ogni dialetticità, quanto piuttosto che Bruno stesso sottintenda l'in-finire in se stesso della Relazione: la consapevolezza, senza la distinzione tra un termine morale ed uno naturale (che è l'unicità del termine bruniano), che nasce quando lo *Spirito* riconosce se stesso attraverso l'universalità del desiderio.

Senza l'oggettivazione, l'isolamento ed il controllo dello *Spirito*, attraverso la relazione di dipendenza e la coimplicata alienazione, la riflessione bruniana pone uno *Spirito* creativo e dialettico, capace di realizzare l'opposizione apparente fra l'intenzione e la tensione che animano il desiderio nella posizione infinita ed illimitata dell'universale. Allora si dovrebbe ricostruire lo sviluppo della dialettica bruniana ponendo:

1. l'Idea creativa (*Padre* o *Mente*), che è subito
2. Tutto comprensivo (*Figlio* o *Intelletto*); e quindi ancora,
3. nell'Intenzione universale (*Spirito*) di questa comprensività,
4. l'immagine dell'Amore che nulla esclude e tutto a sé ragguaglia.

In questo modo si riuscirebbe a ravvisare, in maniera migliore rispetto a quanto faccia Bertrando Spaventa, il nucleo e l'intento etico della speculazione bruniana, senza le cadute reazionarie proposte dall'interpretazione di Giovanni Gentile o le limitazioni imposte da quella di Nicola Badaloni. Al contrario, la resuscitazione di una struttura trinitaria – dunque teologica – riuscirebbe a rendere ragione della rivoluzionarietà del pensiero e della prassi bruniana, proprio attraverso il modo per il quale la

---

<sup>276</sup> Spaventa scrive: “<<In Bruno manca la Scienza, manca il sistema. Ma due cose rifulgono in lui e sono: 1. l'aver posto il principio dell'indifferenza de' contrari e adombrato il metodo per *riconoscere* questo *Principio*. 2. l'aver detto che la magia (la scienza vera) profonda consiste nell'esplicazione dell'Identità mediante il movimento de' contrari.>>” *Ibi*, pag. 135.

ricomposizione del *Figlio* al *Padre* lascia libere di irraggiarsi le componenti del desiderio e dell'immaginazione.

### L'UNITÀ INFINITA COME FATTORE ETICAMENTE DISTINTIVO.

La Relazione in sé infinita, che sintetizza la struttura articolatoria precedente, si manifesta come Essere in automovimento: essere che, attraverso il suo automovimento, produce lo spazio ed il tempo della creatività.

Come apertura differenziale l'idealità di questo Essere porta con sé quell'opposizione che è la realizzazione stessa dell'infinito: in tal modo questa apertura differenziale scioglie la necessità di un presupposto sospeso, destinato – come materia atta alla realizzazione – ad un atto misterioso e nello stesso tempo univoco (totalitario), negli scopi e negli strumenti.

Critica della disposizione totalitaria e della negazione del soggetto, la posizione bruniana tende al contrario a far valere l'apertura della diversità naturale, morale e religiosa. Contro la costituzione immobile ed imm modificabile di uno spazio superiore di decisione e disposizione, la temporalità bruniana distingue i due termini dialettici della libertà e dell'eguaglianza per unificarli. Così la diversificazione del desiderio, operata dal e nel desiderio, si mantiene all'interno di un orizzonte profondo, ampio ed illimitato: un orizzonte che ha nella profondità infinita dell'unità infinita la capacità di mostrare la sua infinita e sempre più elevata comprensione.

La consapevolezza dell'infinitezza del movimento d'elevazione accompagna allora sempre il darsi della diversità, conoscitiva ed etica. Qui sta la radice del mostrarsi della sapienza umana come ignoranza e della perfezione etica come fratellanza universale.<sup>277</sup>

Contro una materia universale che si frapponga fra i due termini opposti, così identificati, del pensiero (reso un pensato) e dell'essere (diminuito ad esistente), e che svolga in un tempo la funzione di principio del divenire ed in un altro di causa della separazione degli assiomi generativi, la concezione bruniana scioglie in anticipo il tentativo di prefissare, e così stabilizzare, la

---

<sup>277</sup> Il tema socratico presente nella *Cabala del Cavallo pegaseo* (con l'*Aggiunta dell'Asino cillenico*).

convergenza e l'identità del concetto di principio con quello di causa: non forza verso l'identificazione e l'annullamento reciproco dell'originario e dello scopo, così mantenendo vive, aperte e diverse quelle 'potenze' capaci di rendere l'apertura di un movimento pluridirezionato, segno della posizione infinita dell'unità generativa.

L'invisibilità dell'unità generativa determina allora ciò che in altri modi può essere definito come l'in-finire del 'termine': caratteristica fondante della speculazione bruniana, decisa a rappresentare il costituirsi del rapporto - insieme, creativo e dialettico - fra la posizione metafisica dell'Uno e quella etica della sua perfezione.

Se la posizione metafisica dell'Uno apre lo spazio della creatività, la posizione etica della sua perfezione istituisce il rapporto dialettico fra la sua libertà e la sua eguaglianza, nel campo infinito del ricordo (vivo ed aperto) del suo amore universale.

## L'UNO E LA PERFEZIONE: LA CREATIVITÀ E LA SUA DIALETTICA AMOROSA.

Il rapporto unitario ed inscindibile fra libertà ed eguaglianza puntualizza la creatività dello slancio amoroso, ma nel contempo fissa la duplice affermazione dei due termini all'interno di un procedere razionale infinito. La ragione infinita bruniana, restando di poco al di fuori e vicino all'apparenza del finito, attraverso la punta della diversità ne prolunga all'infinito la vita e l'esistenza. Così sia la vita che l'esistenza non vengono neutralizzate in una fusione totalitaria, nella postulazione di una produttività universale che lasci in ogni cosa il segno e la verifica della propria, unica, modalizzazione (antitomismo della speculazione bruniana).

Contro quella matematizzazione geometrica che descrive e spiega il processo di singolarizzazione attraverso i due poli distinti dell'accrescimento numerale e dell'estensione (secondo il modo della misura), dove il contatto e la compattezza (l'ordine) della corporeità dell'universo con la sua forma ne mostrano ed indicano la presenza sottratta e nascosta, ma così operante, l'universo bruniano sta invece come la manifestazione della necessità che

l'Uno fa per l'appunto emergere come possibilità generale: movimento creativo che della diversificazione fa il motore e l'esemplificazione di un'amorosa ed eguale liberazione. In questa diversificazione dialettica – che dialettico è l'uso dei due termini distinti della libertà e della eguaglianza – l'elevazione di questa necessità e lo slancio di questa possibilità si aprono a comprendere una grandezza emotiva capace di contenere tutte le molteplici implicazioni e tutte le innumerabili finalità determinate.

Contro una visione che tramuta l'iniziale inconsapevolezza della causa nel possesso delle ragioni che costituiscono ogni formazione, attraverso l'idea (ideale e desiderio, che si realizzano attraverso il possesso) della totalità, che pone l'infinità dell'Universo nella separazione e spossessamento delle parti e quella di Dio nella loro inclusione e dominio, la concezione bruniana mantiene viva la relazione delle parti nell'universo, nell'aperta ed eguale libertà che l'infinità del principio lascia essere (identità fra intensione ed estensione).

### DI NUOVO, L'OPPOSIZIONE INFINITA.

Contro l'eteronomia di un ordine agito da un soggetto separato, che limita e determina lo spazio ed il tempo della vita nella necessità, e costringe la potenza all'identità prioritaria di un atto che funge da ordine interno dell'intero universo, secondo la predisposizione di una impressione formale quale immagine viva e reale dell'azione intellettuale divina, l'opposizione infinita bruniana ripristina quella apertura e diversificazione immaginativa (molteplicità delle 'potenze') che invece l'infinito slancio determinativo in una apertura prefissata d'opposizione, dove possa sussistere una stabile e continua invariabilità delle 'specie' determinative, richiude in una identificazione fra origine e fine (individuo assoluto).

In nome, quindi, di questa opposizione infinita la concezione bruniana della variazione è apertamente illimitata: essa costituisce il campo d'esercizio di quell'infinito creativo che accomuna l'intera immagine reale, rendendo in tal modo 'incomprensibile' non solamente Dio, ma lo stesso universo, che può ben essere definito inconsapevolezza dell'infinito della ragione, nella sua apertura e diversificazione illimitata. È solamente in questo modo, del resto, che Bruno –



come afferma lo stesso Bertrando Spaventa – riesce a salvare la trinità filosofica: Dio, Spirito e Natura. Non certo facendo della natura un momento definito nella storia dell'autoriconoscimento dello spirito, quanto piuttosto – proprio ammettendo la separatezza apparente della Causa – rilevando e facendo considerare ed osservare come tale apparenza non sia altro che l'ammissione (la possibilità) di un principiare infinito, mai dato una volta per tutte. L'avvertimento dunque dell'apertura di questo principiare: un avvertimento che ci riporta alle infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno (le idee creative).

### L'ATTO PLURIVOCO.

Contro l'affermazione di un'unità ed unicità della sostanza che fissi ed immobilizzi la distinzione dialettica entro l'orizzonte prefissato e prestabilito dell'identità assoluta, il bruniano desiderio di sé, che è opera dell'infinito, diventa l'affermazione di un principio creativo universale, animato dal movimento dialettico fra libertà ed eguaglianza. Così la distinzione fra *Padre* e *Figlio* – il rapporto fra unità ed idealità – anziché procedere al proprio interno, attraverso l'amore che li unisce (*Spirito*), sino alla fusione in un indistinto che li identifica, generando un vero e proprio regresso al primitivo, perde l'univocità e la rigidità del proprio richiamo: non è presente ad un soggetto sommamente ed unicamente produttivo, che lascia essere il proprio articolarsi come estensivo plurale (l'Universo nel suo essere il proprio altro) in quanto già possiede la forma della formazione universale. Contro una volontà di potenza che si fa potenza attuata di questa volontà, il riferimento bruniano, aperto e plurivoco, porta il soggetto a divenire, per reciprocità d'affetti: lo scioglie dalla propria impermeabilità ed indifferenza emotiva alla qualità, lo rende di nuovo sensibile, gli assegna una determinazione attraverso quell'idea d'eguaglianza che ne muove l'esistenza, come ideale e fonte desiderante.

Contro la separazione di Dio dalla materialità dell'universale, che è costituzione dell'atto come separazione e della potenza, nella sua distinzione, come infinito della volontà, lo *Spirito* bruniano si ripristina nel proprio valore immediatamente affettivo e sentimentale. Contro la fine definita del

movimento desiderante ed immaginifico, la ragione bruniana si rivela, essa stessa, feconda del rapporto infinito fra desiderio ed immagine. Così lo *Spirito* non è, negativamente, la propria inconsaputa processualità, quanto non è, positivamente, l'unità che si riconosce assolutamente, quando sappia ricucire a sé i due termini opposti dell'atto separato e dell'alterazione (antihegelismo bruniano).

Lo *Spirito* bruniano deve invece essere inteso – e su ciò verterà l'intera dimostrazione della tesi – come aperto e diversificante movimento creativo e dialettico, capace di coniugare lo sforzo per l'unità sovrannaturale e la tensione ideale nella materia dialettica, che si apre e si esercita nello spazio e nel tempo che si costituiscono (e si prolungano infinitamente), allorquando il desiderio d'eguaglianza si fonde con l'immagine della libertà.

L'eticità di una opposizione infinita allora si staglierà come orizzonte e giustificazione della filosofia naturale, morale e religiosa del pensatore nolano.

#### LA CRITICA BRUNIANA ALLA TRASPOSIZIONE ASSOLUTISTICA DELL' ATTO SOCIALE.

La materia superiore – la bruniana materia di cose incorporee – nell'idealità della sua capacità creativa mostra lo *Spirito* nella sua latenza, contro la posizione assoluta ed assolutistica di una volontà e di una potenza semplicemente autorealizzative. Se questa volontà e questa potenza diventano atto costitutivo della collettività sociale dei soggetti che vi si riconoscono ed operano, ogni spazio di mediazione risulta già assunto sin dal principio, nella sua disposizione ed organizzazione, nella tensione etica che si pretende quale origine della vita e dell'esistenza complessive (lo Stato etico gentiliano).

Contro l'unico modo dell'apparente molteplicità, impartibile e solamente partecipabile, che riduce l'apertura dell'intelletto a ragione determinante, l'apertura e la dialetticità bruniana dell'opposizione infinita ricostituiscono quell'unità con l'abissale, che è origine di movimento e di 'alterazione', sulla base della perfezione.

Come idea ed ideale della possibilità – la 'attitudine' degli *Eroici furori* – questo slancio del soggetto è una potenza attuosa che lascia essere i 'contrari',

perché di essi è costituita senza esserne però esaurita: superante, da sempre, la loro tensione dialettica, essa afferma l'infinitezza della 'variazione'. La presenza, consapevole, del soggetto come non-universale. E quindi, all'opposto, il distacco e la priorità dell'aggetto come universale. E, finalmente, il divenire dell'organo, come unità di quella presenza e di questo distacco e priorità.

Distacco, priorità e presenza, in questo modo – il modo dell'organo – non hanno bisogno d'essere duplicemente riferiti (come l'essere e l'essere-diverso platonici): non hanno bisogno e non sopportano la necessità d'essere separati (come la forma e la materia aristoteliche), per essere poi ricongiunti nell'affermazione che vuole che l'apparenza del distacco – come della riunificazione – stiano nella stessa origine, come sua stessa volontà ed intendimento (il Verbo cristiano, la sua espressione creativa ed il suo compimento attraverso l'Incarnazione). Non hanno bisogno, soprattutto, di una mediazione assoluta (la forma esemplare del Cristo tomista), che si divida in se stessa per capi opposti, per iniziare e dunque distinguersi e distinguere; per differenziare, infine, il fine e lo scopo della propria necessaria e necessitante ripresa (l'atto produttivo della molteplicità). L'idea e l'ideale bruniano, infatti, in quanto unità mobile in se stessa ed aperta, ha in sé, insieme, le caratteristiche della libertà e dell'eguaglianza: non pone manifestazioni che si intendano come istituzioni discriminanti, strumentali alla assolutezza dello stato da cui pretendono di discendere e di cui vogliono essere le custodi.

In questo modo la dialettica della doppia affermazione scioglie la struttura della doppia negazione: l'assenza della struttura della doppia negazione ha infatti in Bruno il valore della negazione consapevole e voluta della sua pretesa d'univocità (l'assunzione volontaria di una potenza assoluta sul piano astratto della soprannatura). Una pretesa tutta e solamente 'sociale' e 'volgare'. Una pretesa per la quale non possono non venir giustificati tutti gli usi strumentali ed assolutistici delle religioni positive, e dove non v'è - nell'abbraccio reciproco e mortifero del potere laico e di quello ecclesiastico -

alcuno spazio per una religiosità e per una politica veramente e benignamente universali.<sup>278</sup>

Contro la necessaria ed insita presenza dell'essenziale, che raccoglie tutti i soggetti e ne costituisce il termine di sopravvivenza, come se fosse una loro assoluta fisicizzazione sociale, la 'rivoluzione' bruniana combatte l'assoluto come forma e materia del possesso. Qui, allora, se le diversità imprevedibili sono il portato della libertà, la diffusione e la dispersione molteplice delle 'potenze' costituisce la materia e lo spirito (la dialetticità) dell'eguaglianza. Contro quella forma inamovibile che è la concentrazione *in unum* della potenza di tutte le forme, quella considerazione della loro genesi infinitamente unitaria che presuppone la necessità della loro identità assoluta e che apre poi la consapevolezza della necessaria adeguatezza fra fine e priorità (rettificazione e convergenza degli scopi), l'apertura e la diversificazione delle 'perfezioni' bruniane offre il respiro e l'agio, la libertà della continua creazione e modificazione degli scopi, sciogliendo la necessità di addossare ad un unico fronte il compito della rappresentazione universale (*Sapientia*).

### LA CRITICA BRUNIANA DELL'ALIENAZIONE.

La ragione dell'unità - esterna come ragione ed interna come unità - conduce verso la separazione dell'universale e la costituzione dell'immagine assoluta dell'identico, inserendo una frattura irreparabile rispetto al multiverso ed al discreto. Per superare questa frattura l'universo manifesto e sensibile crede di poter ritrovare in sé la fede e la grazia di un'unica sussistenza, ed attraverso la volontà che attua tutte le posizioni dispone lo spazio di una determinazione originaria (separata). Di una determinazione non distaccata dall'originario stesso (infinito): l'Intelletto della Mente e l'animazione universale.

---

<sup>278</sup> La comune tendenza all'egemonico, presente nel XVI secolo sia nell'ordine legislativo imperiale che in quello ecclesiastico, è sottolineato dalla relazione tenuta da Mario Sbriccoli (*L'Inquisizione come apparato giuridico nella storia della criminalità e della giustizia penale*), durante il Convegno Internazionale svoltosi a Montebelluna (Pordenone): *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* (23-24 settembre 1999). Né c'è motivo di dimenticare, relativamente al medesimo argomento, l'abbondante letteratura libertina.

Contro l'univocità (la terminalità) che fissa l'indifferenza e la nullità per se stesso dell'apparente, contro la totalità ed identità del sostanziale, la dialettica bruniana del 'minimo' e del 'massimo' pone quella relazione organica che unisce assenza (dell'Uno) e presenza (dei Molti), in una comprensione illimitata, capace di includere la doppia molteplicità dei soggetti e dei fini, e di mantenerla a propria volta sempre aperta, creativa. È qui infatti che compare l'idea bruniana dell'arte: quell'infinita creazione del tempo, senza separazione dell'origine, che è immediatamente animazione universale. Cosmologicamente: movimento (trasformazione) di tutti i corpi celesti, Terra compresa.<sup>279</sup>

Il rapporto diretto ed immediato con l'assoluto, che l'alienazione come distacco dall'alterazione (pluriverso naturale) consente di ripristinare, viene allora sostituito dall'artisticità bruniana: l'apertura dell'immaginazione naturale nella pluralità dei soggetti celesti e l'apertura dell'immaginazione morale e religiosa nella pluralità dei fini e degli scopi.

### L'IN-FINIRE BRUNIANO.

L'ideale di una rappresentazione completa fa leva su di una terminazione assoluta, che nasce dalla considerazione statica dell'immagine divina, e che determina il fatto che ogni fine (morte del particolare come particolare) sia lo scopo voluto dal Dio (*finiente*), e realizzato dallo stesso nell'universo, per la sua eterna riproducibilità interna ed ideale. Se l'immagine di Dio sorge allora sempre di contro a quella dell'universo in trasformazione, come forma ed idea del suo scopo, l'apertura pluriversa dell'immaginazione bruniana ricorda l'infinire che tale apertura porta con sé: la creatività continua, che si esplica in virtù dello slancio infinito dell'immaginazione stessa e del suo desiderio infinito. Desiderio d'infinito che tocca l'infinito e lo realizza, protendendolo così di nuovo all'infinito.

Questa sempre nuova idealità fa valere di per se stessa l'apertura di una moltiplicazione: impedisce che la relazione organica si stabilisca e fossilizzi

---

<sup>279</sup> Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno*, pag. 109.

come ordine univoco. Al contrario, decidere quest'ordine univoco, pone in essere un finito in movimento interno alla relazione che fa comparire come suoi propri capi Dio e l'universo: rendendo così da una lato Dio come causa infinita e dall'altro l'universo come effetto infinito, e ricongiungendoli nella coincidenza che si genera tra la determinazione del primo e l'ordine del secondo. In questo modo una relazione finita impone un principio ed una realtà finiti: un principio definiente ed una realtà finiente, a costituire insieme una totalizzazione dell'ordinato, che solamente nell'apparenza di una sua interna ripresa può avvalersi dei tratti dell'essere che diviene capace di trasformare, tramite l'alienazione, l'alterazione in dominio e controllo (hegelismo).

La bruniana relazione infinita (spinozismo) invece, ovvero la considerazione dell'universo come entità aperta e plurale di per se stessa in movimento infinito, propone una concezione che si rivela nel contempo dialettica e creativa. Questa concezione infatti afferma che la diversificazione profonda, abissale ed infinita (creativa) delle 'idee' non è senza l'opera dialettica dell'Amore, che ricongiunge libertà (Unità del *Padre*) ed eguaglianza (Idealità del *Figlio*) delle 'nature' nell'in-finire del desiderio (lo *Spirito*).

Riconoscendo la sussistenza di un'entità plurale che si muove e si ricrea di per se stessa (la divinità trinitaria), l'Universo non ricadrà nella 'volgar significazione',<sup>280</sup> che lo pretende senza movimento proprio ed indefinito, in quanto lo pensa riferito ad un dio 'autore' (presupposto, per quanto viene separato) che realizza completamente la propria volontà cognitiva e di possesso. La creazione di sempre nuove (innumerabili) 'specie' e di sempre nuove 'determinazioni' mostrerà allora l'infinita apertura nella quale queste

---

<sup>280</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*, (Firenze, 1958) pag. 1026. “*Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossì essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere.”

compaiono e vivono, costituendo così quel 'ricordo' dell'Uno che, per quanto si faccia sforzo e tensione d'adeguazione (secondo quell'ideale di comune ed indifferenziata eguaglianza che vive nell'universalità dell'Amore), in virtù del medesimo spirito ed intenzione che l'alimenta, riesce a trasformarlo nella possibilità d'un 'mondo nuovo': 'massimo', a fianco del suo stesso scomparire come 'minimo'.<sup>281</sup>

L'infinita profondità dell'apertura – l'inscindibilità dell'Anima bruniana – non è posizione della problematicità della definizione di un soggetto che stia inizialmente fuori di essa: al contrario, il soggetto bruniano, come pluralità del modo affettivo, è già incluso in essa. Così lo *Spirito* bruniano consiste proprio nella consapevolezza di questa apertura infinita, che nell'incomprensibilità trova e distende la ragione d'una creatività infinita, imprevedibile ed imprevedibile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l'amore reciproco quale ideale d'umanità e lo rende 'sostanza' del vivere e desiderare comune.

Questa ragione costituisce così la vera e reale determinazione ideale bruniana: la vita ed il desiderio, la multiformità della prima nell'intenzionalità universale del secondo. Contro l'unità che viene affermata tramite un fattore ideologicamente predisposto, orientante e determinante,<sup>282</sup> e contro il dominio della forza che suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,<sup>283</sup> lo scioglimento bruniano della figura assoluta assume le vesti, le sembianze e le caratteristiche della critica non solo all'immediatezza della negazione (Gentile), ma pure allo sviluppo infinito dell'essere (Badaloni).

---

<sup>281</sup> Confronta la posizione espressa da Giovanni Pico della Mirandola nell'*Oratio de hominis dignitate*.

<sup>282</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di 'sostrato'.

<sup>283</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione platonica di 'impressione', poi sviluppata in quella aristotelica che prevede l'accostamento della potenza ad un atto prioritario, situato nei cieli eterei delle intelligenze motrici.

LA CRITICA ALLO SVILUPPO INFINITO DELL'ESSERE ED  
ALL'IDEA DI UNA SUA CAPACITÀ INFINITA DI PRODUZIONE E  
RIPRODUZIONE.

Lo sviluppo interno ed infinito dell'essere si realizza attraverso l'alienazione dell'essere a se stesso, ma come identità che ricuce continuamente la distinzione che si forma, per rifonderla e riesprimerla o riesplicarla. In questo modo l'alienazione ripropone la sua virtù replicativa. Un operare nascosto e sottratto, indifferente ai suoi contesti esplicativi, unifica ed identifica profondamente la totalità delle determinazioni comparenti, che in tal modo diventano scopi precompresi.

Il contenuto del mondo (o dei mondi parificati) non può allora fuoriuscire come altro da sé: non si può modificare e variare liberamente, perché deve invece rientrare in quell'altro da sé che già, con la sua presenza, costituisce la sua più vera identità e realizzazione. Si instaura così una riflessione verso un soggetto separato che, di tanto radica in profondità un'identità assoluta, quanto in superficie espone un'unità variabile ed in movimento di ricomposizione e riallineamento. Negando l'autonomia del finito, l'assoluto si fa penetrare dal suo slancio identificativo ed autonegativo: nasce così la determinazione del finito, nell'assoluto che si fa termine ad esso.

Insieme a questa determinazione si deve ricordare il comparire della strumentalizzazione generalizzata: tutto ciò che esiste diventa infatti strumento della affermazione dell'assoluto.

L'apparenza del farsi termine dell'assoluto è la realtà del divenire della necessitazione, come movimento di ripristino di una necessità oggettiva che riunifichi e rifondi ciò che solo astrattamente, per affetto ed estensione, era stato separato. Così la forma e la realtà dello scomparire dell'apparenza permettono a questa necessità oggettiva di riproporsi nella sua immediatezza e totalità.

L'infinito del *modo* ripropone così l'infinito dell'*attributo*, e perciò l'invisibilità della *sostanza*. Quell'opposizione ed alterità, che erano tendenzialmente destinate a scomparire nell'unità, si ripropongono ora però trasformate ed in un certo senso capovolte: non sono più funzioni di



identificazione e 'trattenimento', diventano invece criteri di separazione e discriminazione. Nel momento in cui la riflessività si annulla, la determinazione si definisce attraverso l'imposizione del principio come immediatezza e totalità (sostanza gentiliana).

Ma questa imposizione può realizzarsi solamente facendo valere l'immagine assoluta dell'organismo, che distingue e separa parti, ruoli, funzioni e gradi nell'ordine della conservazione di se stesso.

A questo punto, se ci si dovesse riferire alla terminologia ed alla strutturazione bruniane adoperate nel *De la Causa, Principio e Uno*, si dovrebbe dire che la 'Causa' dovrebbe operare, in questa concezione, un contenuto determinato: annullare l'infinità dell'opposizione nata dalla riflessività dell'Uno, sostituendole l'interezza di un essere come manifestazione totale e totalitaria. Anziché assumere, nella sua apparente separatezza, il senso ed il significato dell'infinito della libertà, per porre l'infinito della sua eguaglianza nell'unità universale dell'amore, essa si dissolve nell'immedesimazione richiesta dall'unità di un principio che, tanto si pone assolutamente, quanto si nega come principio. Senza la 'Causa', dunque, ed il 'Principio', verrebbe a restare solamente la cattiva ed idolatrica controfigura dell'Uno: scomparsa la libertà e dissolta la creatività, l'unità organica e sociale della graduazione e separazione classista, adoperata nei confronti dell'umano e del naturale, paritariamente (Gentile e Badaloni).

L'infinito dell'unità, nell'infinito dell'opposizione, genera invece quella dialetticità etica dell'Essere bruniano che apre l'infinito del creativo e del dialettico: schiude la considerazione di come e quanto l'esplicazione desiderativa infinita sia il momento intrinseco dell'universale. Così l'identità bruniana non è l'assoluto degli opposti, ma la presenza nell'opposizione della diversità unitaria di 'idea' e 'natura'. E questo è prima di tutto 'ragione' aperta: quel sensibile che accosta a sé la possibilità di comprendere ciò che altrimenti resterebbe escluso, disgregato ed inerte, morto alla conoscenza ed al generale movimento etico. Questo generale movimento etico, per il quale la materia non perde il desiderio del bene e l'anima il bene del desiderio, accosta e fa coerire in uno - ed è perciò 'Intelletto' - la molteplicità dei fini e dei soggetti. Che sono innumerabili, perché infiniti, nella infinita creatività della 'Mente'.

Senza contrasti così esso può qualificarsi come pace universale, senza essere e presentarsi come indifferenza (fusione fra unità e necessità). Anzi, esso è invece azione universale non disgiunta dal suo stesso essere passione, che nulla esclude o lascia intoccato (salvezza). Non è dunque soggetto che debba essere provato, proprio non potendo, esso, essere provato. Che provarlo, sarebbe far valere qualche cosa d'altro da tale azione-passione, togliendole così immediatamente la sua universalità.

L'improvabile (*fides*), che costituisce prova filosofica, sarebbe dunque, nella speculazione bruniana, il manifestarsi dell'incomprensibilità dell'Uno come infinito plurale (creativo): apertura infinita che si concretizza come infinire del desiderio, sostanza continuamente smaterializzata, per l'effetto etico che costantemente la trapassa. In questo modo le 'variazioni' dell'infinito plurale intenderebbero negare l'opposizione come fonte di riduzione univoca, per affermarne invece la vocazione ad una libera e diversa eguaglianza, che rompa il suo uso in senso assoluto ed astratto, per ricordarne invece la vicendevole ed amorosa determinazione (sia nella costituzione dei poli cosmologici, che nella formazione della relazione civile).

Senza la caduta ideologica di una ragione assoluta che si presenta come unità totalizzante, e che proietta su di sé una pluralità di tensioni tutte convergenti ad includere ogni possibile trasformazione – credendo di negare in tal modo il principio, che è alterativo – la bruniana consapevolezza dell'infinito differire è subito il 'farsi' del soggetto plurale, ed in relazione ad esso la fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

L'interpretazione che da Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a Bertrando Spaventa, Giovanni Gentile e Nicola Badaloni trascorre sino ai tempi nostri pare invece far valere proprio il modo ed il contesto operativo di quella trasformazione, con la conseguenza che la speculazione bruniana, privata dell'opposizione infinita, perde l'oggetto e l'apertura onnicomprensiva e massima dell'organo. Per Bertando Spaventa, per esempio, Giordano Bruno cercherebbe infatti di esplicitare, intrinsecamente al 'punto dell'unione', il 'contrario': affermando che bisognava differenziare l'indifferenza assoluta, egli

avrebbe inteso mostrare quella necessità interna, che si staglia ed impone quale unica possibilità per l'instaurazione di uno sviluppo dell'identità in fine identico a se stessa. Sarebbe però stato capace solamente di affermare "la necessità di cadere negli opposti. Ma questa distinzione non è che la condizione preliminare della dialettica; bisogna anche mostrare che gli opposti si trasformano l'uno nell'altro, e così sono un *terzo* che è l'uno e l'altro, o il movimento stesso di questa trasformazione."<sup>284</sup>

Bruno avrebbe dovuto dunque integrare, seguendo i suggerimenti dello storiografo napoletano, le proprie argomentazioni con una sorta di inclusione divina, uno spazio d'immaginazione assoluto, che si pratica quando Dio stesso possiede l'idea di sé. Questa inclusione divina avrebbe dato vita e movimento, infine potenza all'unità di forma e materia bruniana, riconnettendola con la necessità di una ragione e coscienza universali (immediate e totali).<sup>285</sup>

Ma questa inclusione, rigidamente fondata sull'idea di un possesso e di un possessore assoluto, può indurre solamente quel movimento che è la riduzione della propria aperta e viva possibilità alla necessità di finire, per osservare la stabilità di un dogmatismo assoluto. In questo modo la potenza del particolare verrebbe a giustificarsi nell'inamovibilità ed immodificabilità di una ragione che della propria astrazione farebbe il vanto per la propria applicazione totale e totalitaria. Al contrario la vera ed effettiva Possibilità universale bruniana si apre infinitamente a raccogliere il particolare come 'ombra' inscindibile dell'infinita produzione creativa del desiderio, ampio e disteso, nell'idea di una libertà piena ed eguale.

La concezione della vita che emerge nell'intento bruniano è dunque quella che fa dell'infinità dell'amore l'ideale e l'immagine di una ricchezza e di una compartecipazione vitale e diffusa, feconda di ogni cosa buona e reale.

## CONCLUSIONE. PROPOSTA DI RICERCA E DI VERIFICA.

Se l'incomprensibilità dell'Uno costituisce la matrice di una eterna riflessività, la forma attraverso la quale questa riflessività si esprime è quella

---

<sup>284</sup> *Ibi*, pag. 189.

<sup>285</sup> *Ibi*, pagg. 189-190.

di una opposizione infinita. Nella speculazione bruniana questa opposizione infinita è il movimento dell'unità infinita (moto metafisico): il rapporto che la creatività ideale costantemente e continuamente varia e ricostituisce, tra l'essere del desiderio e la sua viva ed aperta immagine. Un movimento dialettico che è capace di fondere insieme, attraverso la consapevolezza etica dell'in-finire, nell'unico termine della libera ed amorosa eguaglianza, l'immensa mole del creato.

La consapevolezza etica dell'in-finire del Desiderio (*Spirito*), dunque l'infinita del rapporto fra Unità (*Padre*) ed Idealità (*Figlio*), costituiscono il cuore ed il nucleo teoretico della speculazione bruniana. Esso permette di distribuire l'intero articolato delle argomentazioni presenti nei *Dialoghi Italiani* secondo una scansione che, per prima, analizza e confronta – nel dialogo *De l'Infinito, Universo e mondi* - la posizione espressa dalla tradizione aristotelica (dove vige il concetto di una opposizione finita) con la posizione bruniana (caratterizzata, invece, dal concetto di una opposizione infinita); quindi riscontra la presenza – nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* - dell'opposizione infinita nelle sembianze naturali dello *Spirito*, definendo attraverso la nuova concezione dell'etere e degli elementi la sussistenza di una dialettica del desiderio materiale; infine determina – nei *Dialoghi Morali* - la valenza morale e religiosa dell'opposizione infinita tramite l'avvento di una dialettica dell'eguaglianza. Tanto nel campo della naturalità, che in quello della moralità e della religione, il concetto dell'opposizione infinita permette il costituirsi di una apertura d'immaginazione, che si esprime nel primo contesto attraverso l'infinire dell'etere e nel secondo tramite l'infinire dell'amore.

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in un dominio astratto, separato e differenziante (potenza dell'artificiale).

**IL CONFRONTO TRA LA TRADIZIONE  
NEOPLATONICA ED ARISTOTELICA E LA  
NUOVA POSIZIONE BRUNIANA.**  
IL TESTO BRUNIANO *DE L'INFINITO, UNIVERSO  
E MONDI.*



# IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA.

## OSSERVAZIONI INIZIALI.

A modo di ricapitolazione si deve osservare che la posizione del principio bruniano dell'un-infinito mobile determina conseguentemente l'affermazione della insopprimibilità dell'apparenza dell'opposizione. Questa apparenza sembra tradursi visivamente e sensibilmente nella divisibilità (interna) della materia.

Una trazione e distinzione fra la materia 'incorporea' e la materia 'corporea' è infatti l'espedito che Giordano Bruno utilizza nel *De la Causa, Principio e Uno* per preparare il terreno speculativo all'inserimento della centralità del fattore immaginativo e desiderativo nella trattazione di quella apertura morale e religiosa tematizzata lungo l'intera silloge dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo, con l'Aggiunta dell'Asino cillenico; De gli Eroici furori*). All'inizio della sua speculazione in italiano l'autore nolano si preoccupa però di concentrare l'attenzione del lettore verso il principio ed il movimento etico che sta a fondamento di quella trazione e distinzione: la relazione inesausta, continua e creativa fra perfezione e ciò a cui essa dà luogo. L'alterazione.

Non è però meno vero, nello stesso tempo, che il filosofo nolano ricordi, proprio in chiusura della serie dei tre dialoghi di contenuto morale, proprio e di nuovo lo stesso principio e lo stesso movimento (la possibilità d'infinito),<sup>286</sup> a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in italiano.

Qui però, nella parte che più direttamente mette in questione la strutturazione aristotelica (la serie dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici: Cena de le Ceneri; De la Causa, Principio e Uno; De l'Infinito, Universo e mondi*),

---

<sup>286</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958). Pagg. 1173 – 1174: “Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove *il primo cantava e sonava la citara in questo tenore: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi!*”

la nostra attenzione deve essere catturata subito dalla costruzione di quel fondamento filosofico che determinerà poi (nei *Dialoghi Morali*) il riflesso della critica all'idea, tenacemente umana, di possesso.

Ma questa costruzione potrà trovare migliore e più chiara visibilità (soprattutto nella sua architettura) non appena il rapporto oppositivo fra posizione aristotelica e speculazione bruniana riesca a trovare opportuna collocazione e definizione.

L'identità e la pluralità delle realizzazioni dello *Spirito* costituiscono, insieme, la fonte infinitamente creativa della riflessione filosofica e dell'azione pratica bruniane. L'inesausta ed inesauribile intenzione dell'originario si svela come desiderio realizzante universale, artisticità ineliminabile e necessaria: richiamo etico alla reciprocità, eguale e fraterna, della libertà.

Solamente l'infinito intensivo dell'universale può presentare come proprio effetto ed apparenza quell'idea aperta di possibilità che riesce ad accogliere nel suo seno la totalità delle determinazioni, ovvero l'infinito estensivo.

Così è l'utopia bruniana dell'infinito creativo a salvaguardare la pluralità e la plurivocità delle determinazioni; l'Identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto, con la priorità del secondo sulla prima,<sup>287</sup> può invece solamente sostituire l'apertura pluriversa bruniana con la materialità di una sostanza assoluta, omogenea ed annichilente.

Mentre in Bruno, allora, lo *Spirito* riconosce se stesso attraverso l'universalità del desiderio, nella determinazione della finitezza cara alla tradizione aristotelica l'atto del fine giustifica tutti gli strumenti utilizzati per ravvisarlo, confermarlo ed applicarlo. Se in Bruno l'ideale dell'Amore eguale costituisce l'eticità infinita del sapere e dell'essere, quando l'infinito dell'opposizione è e non è l'infinito stesso, nell'accoglimento cristiano della speculazione aristotelica il presupposto sospeso di un mondo unico vale quale materia predisposta ad un atto generativo e salvifico misterioso ed inesprimibile.<sup>288</sup> Con il rischio che la sostanzializzazione istituzionale di questo

---

<sup>287</sup> Aristotele, *Della generazione e della corruzione*, Libro I. *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3.

<sup>288</sup> In questo la riflessione bruniana si oppone alla composizione tomista fra neoplatonismo ed aristotelismo.



mondo unico obnubili il proprio stesso principio, a favore di una rigida, autoritaria e totalitaria organizzazione dei fini e degli strumenti atti a realizzarli.

Contro la costituzione di uno spazio immobile e superiore, nel quale far agire un agente sopramondano, garante della differenziazione e del relativo ordinamento, il movimento creativo bruniano si sviluppa attraverso la dialettica naturale e razionalmente spontanea operante fra i due termini apparentemente distinti della libertà e della eguaglianza. Qui si mostra l'abisso della diversificazione desiderativa universale, che garantisce l'essere ed il poter-essere di ogni esistente, nell'unità relazionale (dinamica) infinita. Qui il sapere dell'essere e l'essere del sapere si rincorrono e si slanciano reciprocamente, giustificati e mossi dal termine della fratellanza dell'universale.<sup>289</sup> Qui, ancora e conclusivamente, l'Uno lascia di sé l'unità infinita della diversità, aprendo il campo innumerabile delle libere 'potenze' e ricordando se stesso attraverso la sua 'perfezione'.

Se la posizione metafisica dell'Uno apre, in Bruno, lo spazio della creatività, e se la posizione etica della sua perfezione istituisce il rapporto dialettico fra la sua libertà e la sua eguaglianza, nel campo infinito del ricordo del suo amore universale, la distrazione della sostanza materiale aristotelica sembra invece astrarre principi atomici individuali, immaginati come elementi compositivi neutrali. Allora tanto la posizione bruniana dell'unità infinita salvaguarda quello slancio desiderativo che è ragione d'esistenza e di salvezza, quanto l'opposto pensiero aristotelico della finitezza consente l'impianto e l'inserzione della modernità numerante, quantificante e misurante. In un'apoteosi d'organicità, calcolabile ed ordinabile. Tanto il movimento creativo indotto dall'ideale della divina possibilità fa della diversificazione il motore e l'esemplificazione di un'amorosa ed eguale liberazione, dimostrando una grandezza emotiva capace di contenere tutte le molteplici implicazioni e tutte le innumerabili finalità determinate, quanto il criterio della monolitica fisicità dell'essere invece riduce e ricompatta, intorno

---

<sup>289</sup> Qui il 'pane sostanziale' del particolare francescanesimo bruniano, intinto ed attraversato dal 'vino' di una speciale dialettica infinitista di stampo platonico, a costituire una 'Cena' unitaria, abissalmente feconda e ricchissima di ogni cibo.

alla linearità della determinazione, ogni apertura e diversificazione, annichilendo la ricerca razionale e sostituendone le richieste tramite l'accettazione o l'imposizione della dialettica fra spossessamento e dominio.

Se, allora, le parti nell'universo bruniano non vengono spossessate, ma mantengono una aperta ed eguale libertà, l'eteronomia di un ordine agito da un soggetto separato invece limita e determina lo spazio ed il tempo della vita nella necessità, e costringe la potenza all'identità prioritaria di un atto che funge da ordine interno dell'intero universo, secondo la predisposizione di una impressione formale, ritenuta immagine dell'azione intellettuale divina.<sup>290</sup> Così la concezione bruniana dell'opposizione infinita ha il significato e valore del positivo e propositivo dissolvimento della puntualità e materialità dell'individuo assoluto.<sup>291</sup>

Nello stesso tempo l'affermazione dell'incomprensibilità dell'universo, insieme all'infinita di Dio, non sono il rigetto della razionalità, quanto piuttosto la consapevolezza della sua stessa infinità, nella sua apertura e diversificazione illimitata. Sono la dimorazione della possibilità, sempre presente, di un principiare inesausto ed inesauribile. Di un principio creativo infinito, vero e buono.

Così le infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno bruniano si stagliano di contro ad una concezione che assolutizza l'unità della sostanza nel regresso ad un Ente primitivo, fondamentale per la propria manifestazione come altro.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Questo è il nesso critico che rende problematico l'accostamento di un pensatore della finitezza, quale è ancora Marsilio Ficino nella sua riplatonizzazione di strutture aristoteliche, all'infinito della riflessività razionale bruniana. Una posizione opposta sembra, invece, essere quella espressa da Dilwyn Knox. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth*. In: <<Bruniana&Campanelliana>>, V, 1999/2. Pagg. 333-366.

<sup>291</sup> Così non resta in piedi nemmeno l'accusa che Keplero rivolge a Bruno, di aver appunto ridotto Dio a punto e materia. Saverio Ricci. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750* (Firenze, 1990). Pagg. 72-73.

<sup>292</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Unica la struttura di determinazione ed unico (oltre che prioritario) l'atto di posizione, la forma aristotelica viene assorbita nella relazione che rende stabile questa unità: la relazione che pone la totalità (universalità) dell'essere all'interno della espressione divina. E l'espressione divina è l'essere causa immobile e prima del movimento generale. Poi, analogia ed atto, pur essendo applicati egualmente per ogni possibile determinazione, variano a seconda del genere che risulta agganciato ad essi e che viene così utilizzato.

Nel modo sopra indicato, la successione di atto di posizione ed analogia, Dio non può non identificarsi con la sostanza separabile e separata. Esso (essa) mette in movimento e dà affezione. Nel luogo del separabile che ha termine nel separato vengono disposti, prima il desiderio, e poi l'intelletto: insieme essi costituiscono l'anima. Il corpo invece occupa il posto dell'inseparabile ed inseparato (se non astrattamente). Mentre all'inseparabile che è anche inseparato viene associato il plesso atto-

Contro una volontà di potenza che si fa potenza attuata di questa volontà, il riferimento bruniano, aperto e plurivoco, porta il soggetto a divenire, per reciprocità d'affetti: lo scioglie dalla propria impermeabilità ed indifferenza emotiva alla qualità, e lo rende di nuovo sensibile, gli assegna una determinazione attraverso quell'idea d'eguaglianza che ne muove l'esistenza, come ideale e fonte desiderante. Contro la formalità dell'atto d'esistenza di tradizione aristotelica, lo *Spirito* bruniano si ripristina nel proprio valore immediatamente affettivo e sentimentale. Nell'infinito del desiderio e dell'immagine riesce a comporre l'aspetto, per il quale è divenire modificante, con la caratteristica attraverso la quale questa incompiuta consapevolezza si mantiene nella sua reale apertura di libertà.<sup>293</sup>

Se l'umanesimo aristotelizzante cristiano, o la più recente posizione machiavelliana, ritenevano che l'egemonia del pratico potesse e dovesse esercitarsi attraverso una forma selettiva e discriminante degli interessi materiali superiori, la materia superiore bruniana – la materia di cose incorporee – attesta al contrario, proprio nell'idealità della sua capacità creativa, lo *Spirito* stesso nella sua latenza. Contro quella autorealizzazione del soggetto, che si fonda sulla volontà di potenza, e si gradua e seleziona in maniera eteronoma ed insindacabile, il ricordo bruniano dell'unità abissale muove alla realizzazione del perfetto e di ogni conseguente movimento ed alterazione.

La consapevolezza ineliminabile, che ogni variazione sia nella stabilità dell'ideale, genera l'unità del reale ed affossa ogni pretesa separazione. Nega

---

potenza (essere che, non essendo, può essere), al separabile che può essere separato si offre la posizione assoluta dell'essere che può solamente essere (la figura del 'cielo').

L'affermazione aristotelica, poi, della perfezione che se ne sta con se stessa diventa coestensiva alla posizione della sostanza separata, immobile ed eterna: la sua indivisibilità le impedisce di avere parti e dunque grandezza, la sua separatezza ne impedisce il contatto con la sensibilità, determinandone l'impassibilità e l'inalterabilità.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: "La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura." § 192 (Bologna, 1985) pag. 123.

<sup>293</sup> Nell'intreccio fra affetto, sentimento, desiderio ed immaginazione il pensatore nolano riesce a far valere temi ed istanze care a tradizioni diverse, quando non storicamente contrapposte: la predominanza della grazia coltivata nell'ambiente protestante luterano, la libertà naturale (etica ed estetica) dell'età rinascimentale.

soprattutto in radice la possibilità di inserire quella circolarità del pensiero astratto, che è unicamente capace di riprodurre se stessa. L'idea bruniana, infatti, in quanto unità mobile ed aperta, ha in sé, insieme, le caratteristiche della libertà e dell'eguaglianza: non pone manifestazioni che si intendano come istituzioni discriminanti, strumentali alla absolutezza di uno stato da cui pretendano di discendere e di cui vogliano essere le custodi.<sup>294</sup>

Il rigetto bruniano per tutti gli usi strumentali ed assolutistici (ideologici) delle religioni positive intende allora fondarsi innanzi tutto su quella ragione dialettica che si declina e sviluppa attraverso quel plesso fra spontanea creatività, slancio ed immaginazione simpatetica che si costituisce all'interno della triade concettuale identificata dai termini della libertà, eguaglianza ed amore. In questo modo la negazione dell'assoluto come forma e materia del possesso fonda, a propria volta, il dissolvimento bruniano di quell'univocità che si costituisce quale possibilità di una rappresentazione universale.

Contro l'univocità di rappresentazione dell'originario e la cessione e cessazione dell'apparente, la relazione infinita fra soggettività creative<sup>295</sup> e determinazioni, che la speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,<sup>296</sup> Bruno può presentare una sorta di apertura dell'immaginazione produttiva, sia naturale (i 'mondi' nella loro completa autonomia desiderativa e conservativa) che morale e religiosa (la diversità dei culti e dei riti religiosi).

Questa apertura si prolunga in sé all'infinito: la creatività riprende continuamente se stessa, in uno slancio infinito dell'immaginazione che si fa desiderio. Desiderio d'infinito, che tocca l'infinito e lo realizza, protendendolo così di nuovo all'infinito.

L'apertura creativa ideale che così si genera impedisce la considerazione racchiusa della relazione: impedisce il costituirsi della coincidenza fra il darsi della determinazione divina e l'offerirsi dell'ordine universale,<sup>297</sup> ed al suo

---

<sup>294</sup> Giordano Bruno. *Cantus Circaeus. Jordanus Libro e Quaestio XXXIII. Opera latine conscripta*, II, V, pag. 184 e pagg. 209-210.

<sup>295</sup> Le 'idee' platoniche, inserite dalla prima tradizione speculativa cristiana nella mente divina.

<sup>296</sup> Aristotele. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4.

<sup>297</sup> Questo è il motivo fondamentale che spinge Bruno ad accettare la critica aristotelica al rapporto fra una grandezza causale infinita ed un effetto infinito, rovesciandone però le conclusioni

posto inserisce il concetto della moltiplicazione infinita ('innumerabilità dei mondi').

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito* (Provvidenza) l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative 'mondiali' viene giocata all'interno della dialettica fra astri solari e pianeti terrestri; all'interno di una dialettica del resto sostanziata dal rapporto fra l'etere e gli altri elementi bruniani.<sup>298</sup> Nello stesso tempo, l'etica bruniana dell'in-finire – traduzione religiosa e morale dell'apparenza naturale – determina la posizione di quella consapevolezza dell'apertura infinita, che nell'incomprensibilità trova e distende la ragione d'una creatività infinita, imprevedibile ed imprevedibile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l'amore reciproco quale ideale d'umanità e lo rende 'sostanza' del vivere e desiderare comune.

Contro l'unità che viene affermata tramite un agente distaccato e separato (superiore), ideologicamente predisposto, orientante e determinante,<sup>299</sup> e contro il dominio della forza che suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,<sup>300</sup> lo scioglimento bruniano della figura assoluta assume le vesti, le sembianze e le caratteristiche della critica allo sviluppo infinito dell'essere.

Se il pensiero classico della finitezza determinava l'accorparsi e l'agglomerarsi di una potenza materiale distaccata (mondiale) ad una forma prioritaria agente (ordinante ed organizzante), la sua versione infinitistica astratta (cristiana) proponeva invece la necessità di una sorta di mediazione assoluta, continuamente riproponentesi nella sua funzione di dogmatica unità

---

(l'inesistenza dell'infinito). L'infinito inteso dal pensatore nolano è infatti l'opposto di quello desumibile dal concetto di una relazione causale lineare e deterministica. La condivisione bruniana della critica aristotelica trova luogo nel *De l'Infinito, Universo e mondi; Dialogo secondo*, (Firenze, 1958) pagg. 400 – 432. La preparazione di un concetto dialettico dell'infinito trova invece posto già nel testo bruniano precedente: il *De la Causa, Principio e Uno*.

<sup>298</sup> Per questo motivo Bruno, alla fine del *De l'Infinito, Universo e mondi*, può lasciare la volontà di conservazione in eterno dei corpi celesti e scivolare verso una concezione atomistica, trattata nel *De infigurabili, immenso et innumerabilibus*. Ricorda l'Introduzione di Francesco Fiorentino agli *Opera latine conscripta*, dove i due testi vengono avvicinati nella data e nel luogo della loro composizione (Londra, 1584-1585). Pag. XXVIII.

<sup>299</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di 'sostrato', poi ripresa da quella plotiniana di 'ipostasi'.

<sup>300</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione platonica di 'impressione', poi sviluppata in quella aristotelica che prevede l'accostamento della potenza ad un atto prioritario, situato nei cieli eterei delle intelligenze motrici.

ed espressione. L'unità fra l'intercessione dello *Spirito* e la Chiesa visibile causava in tal modo la presenza di una precomprensione dottrina degli scopi esistenziali. L'impossibile variazione di questi e la loro immodificabilità di tanto tratteneva e determinava (finiva) il soggetto (ogni soggetto), di quanto consentiva ad esso una presa totale sul mondo. L'affermazione dell'assoluto, ottenuta attraverso la negazione del finito, strumentalizzava così la morte (il morire) di ogni esistente. Neutralizzava la separazione, dovuta all'affetto, dalla grandezza originaria attraverso la freddezza di un oggetto necessario, capace di offrire partecipazione totale e di togliere i fantasmi fluttuanti dell'apparenza.

Approfondendo e radicando il fondamento libero della determinazione totale, sradicava la portata dell'affetto, del sentimento e del desiderio: rompeva l'unità mobile ed universale, sostituendola con una graduazione progressiva, ordinante e discernente. Contro il principio della conservazione sistematica la speculazione bruniana, invece, ricorda la genesi dell'opposizione dalla riflessività dell'Uno, definisce l'apparente separatezza della 'Causa' nell'infinito della libertà, pone in essa il 'Principio' della sua eguaglianza attraverso l'unità universale dell'amore.

Così l'infinito dell'unità, nell'infinito dell'opposizione, genera quella dialetticità etica dell'Essere bruniano che apre l'infinito del creativo e del dialettico: genera la considerazione di come e quanto l'esplicazione desiderativa infinita sia il momento intrinseco dell'universale.

Il rapporto bruniano fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e

fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.<sup>301</sup>

Tanto la tradizione teologica ad impronta aristotelica impone la necessità interna del Dio come termine della finitezza, tanto ed all'opposto l'aperta e viva possibilità universale bruniana acconsente, nel gioco dialettico dell'unità ideale, il generarsi della trinità filosofica: l'offrirsi dell'eguale libertà nel monito dell'universalità dell'amore, nel rispetto della pari dignità del movimento desiderativo.

Allora se l'incomprensibilità dell'Uno costituisce in Bruno la matrice di una eterna riflessività, la forma attraverso la quale questa riflessività si esprime è quella di una opposizione infinita. Nella speculazione bruniana questa opposizione infinita è il movimento dell'unità infinita: il rapporto che la creatività ideale costantemente e continuamente varia e ricostituisce, tra l'essere del desiderio e la sua viva ed aperta immagine. Un movimento dialettico che è capace di fondere insieme, attraverso la consapevolezza etica dell'in-finire, nell'unico termine della libera ed amorosa eguaglianza, l'immensa mole del creato.

La consapevolezza etica dell'in-finire del Desiderio (*Spirito*), dunque l'infinita del rapporto fra Unità (*Padre*) ed Idealità (*Figlio*), costituiscono il cuore ed il nucleo teoretico della speculazione bruniana. Esso permette di distribuire l'intero articolato delle argomentazioni presenti nei *Dialoghi Italiani* secondo una scansione che, per prima, analizza e confronta – nella serie di dialoghi che costituiscono l'opera *De l'Infinito, Universo e mondi* - la posizione espressa dalla tradizione aristotelica (dove vige il concetto di una opposizione finita) con la posizione bruniana (caratterizzata, invece, dal concetto di una opposizione infinita); quindi riscontra la presenza – nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* - dell'opposizione infinita nelle sembianze naturali dello *Spirito*, definendo attraverso la nuova concezione dell'etere e degli elementi la sussistenza di una dialettica del desiderio materiale; infine

---

<sup>301</sup> Queste considerazioni sono già presenti strutturalmente nei primi testi latini di Bruno, il *De umbris idearum* (1582) ed il *Cantus Circaeus* (1582): qui le medesime articolazioni razionali vengono espresse attraverso le nozioni connesse di *subjectum*, *adjectum* ed *organum*. In questi testi la bruniana consapevolezza dell'infinito differire è subito il 'farsi' del soggetto plurale, ed in relazione ad esso la fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

determina – nei *Dialoghi Morali* - la valenza morale e religiosa dell'opposizione infinita tramite l'avvento di una dialettica dell'eguaglianza. Tanto nel campo della naturalità, che in quello della moralità e della religione, il concetto dell'opposizione infinita permette il costituirsi di una apertura d'immaginazione, che si esprime nel primo contesto attraverso l'infinire dell'etere e nel secondo tramite l'infinire dell'amore.

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in dominio astratto, separato e differenziante.

#### IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO- PRATICA BRUNIANA.

Nel dialogo bruniano intitolato *De l'Infinito, Universo e mondi* il secondo degli argomenti aristotelici esposti dal peripatetico Albertino può venire riferito ad un brano della *Metafisica* aristotelica: precisamente a *Metafisica*, XII, 8, 1074a 36.<sup>302</sup> L'occasione di questo riferimento può così dare inizio ad una lunga ed articolata serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

---

<sup>302</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia (Firenze, 1958), pag. 508. L'indicazione (in nota) della fonte bibliografica aristotelica è di Giovanni Gentile.



*OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO*

*FRA LA METAFISICA ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA.*

Se in Aristotele sembra costituirsi un processo per il quale la causa si identifica progressivamente con il principio, attraverso l'assorbimento in esso prima della causa efficiente e poi di quella formale, sino a generare l'unità di un'identità piena e totale (ragione assoluta),<sup>303</sup> in Bruno si assiste invece ad una ripresa della dialettica platonica, nella quale l'ente si apre in se stesso e si divide, rigettando oltre lo sfondo universale il principio (l'inizio ed il fine) di tale operazione.<sup>304</sup>

Qui però l'ultimo non si chiude mai sul primo, come nell'affermazione di un principio 'empirico' di realtà, che sotterraneamente sottintenda il primato di una partizione politica, sociale od economica dell'essere esistente. È infatti solo lo spazio della libertà della riflessione che si riempie di meraviglia, per la diversità che l'apparente esibisce ed indica, verso una nuova profondità determinante (ragione produttiva). Solo procedendo, come fa Bruno, verso la libertà dell'Uno, il pensare non sarà solamente il coronamento di una

---

<sup>303</sup> Nella *Metafisica* (I, 980a 1 – 983a 23) Aristotele osserva come l'elevazione che ci consente una forma generale trasferibile (sapienza) permette nel contempo la conoscenza dei lati produttivi (cause) e regolativi (principi) dell'intera gamma delle esistenze naturali. Così il sapiente deve conoscere l'universale nascosto e non immediatamente apparente, che può costituire termine stabile ed immutabile di riferimento, sia conoscitivo che pratico. Libero e divino, il termine è posto direttamente da Dio, che così origina la sapienza stessa e la consapevolezza che di essa hanno gli uomini. La profondità del termine giustifica il sorgere della diversità ed il superamento dell'immediatezza etica e conoscitiva. La profondità del termine non è però infinita: il termine è dato immutabilmente.

<sup>304</sup> Nell'interpretazione aristotelica (*Metafisica*, I, 987a 29 – 988a 17) Platone salda la ricerca dell'essenza con la giustificazione della mobilità dei fenomeni: la congiunzione fra la molteplicità formale (idee) della prima e la molteplicità materiale e sensibile della seconda si realizza attraverso la dipendenza determinatrice (partecipazione) della seconda alla prima. Questo rapporto prevede l'intermedio del numero e della misura. L'Uno (causa formale) e la Diade grande-piccolo (causa materiale) costituiscono la molteplicità ideale. Esse sono entità disinte, in opposizione: la prima si manifesta anche come causa finale, mentre la seconda separa le entità negative.

Aristotele (*Metafisica*, I, *ibidem*) critica la definizione del rapporto funzionale di opposizione che legerebbe l'Uno e la Diade platoniche. Per lo Stagirita non è la materia (la Diade) ad essere principio di moltiplicazione, bensì di individuazione; al contrario la forma (l'Uno) non può essere principio di individuazione, ma di moltiplicazione.

Congeniale all'istanza moltiplicativa aristotelica, per la constatazione di una determinazione creativa e dialettica dello *Spirito* bruniano, sarebbe l'accostamento della struttura razionale presente nell'opera del filosofo nolano con l'articolazione presente nel *Parmenide* platonico. Accostamento che dovrebbe essere effettuato attraverso la mediazione rappresentata dalla tradizione giudaico-cristiana, specialmente nella sua parte maggiormente spiritualista (S. Giovanni Evangelista, Giocchino da Fiore, Dolcino, Müntzer).

soddisfazione presupposta, vincolata nei luoghi e nei modi di un supposto e garantito esercizio (accademismo).

Se, infatti, nella concessione del presupposto di trovarsi di fronte l'essere intero si ritrova subito il monito dialettico che lo accompagna, la necessità richiesta e la possibilità (che poi si trasforma in potenza) di possederlo interamente, l'affermazione bruniana dell'innumerabilità dei 'mondi'<sup>305</sup> intende far valere proprio la possibilità di criticare e sciogliere questa coppia di presupposti: la creatività universale ed il movimento infinito dell'essere impediscono, infatti, sia la certezza di potersi trovare di fronte all'interezza dell'essere – che esso è piuttosto inteso come dietro e sopra le proprie spalle (questo il senso della figura di Atlante, nel *De umbris idearum*)<sup>306</sup> – sia la

---

<sup>305</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Nell'edizione curata da Giovanni Aquilecchia (Firenze, 1958; seconda ristampa, 1985), pag. 387: “*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito.” Pagg. 518 - 520: “Quanto a quello che secondariamente dicevate, vi dico che veramente è un primo e prencipe motore, ma non talmente primo e prencipe che, per certa scala, per il secondo, terzo ed altri da quello si possa discendere, numerando, al mezzano ed ultimo: atteso che tali motori non sono, né possono essere; perché dove è numero infinito, ivi non è grado né ordine numerale, benché sia in grado ed ordine secondo la ragione e dignità o de diverse specie e geni, o de diverse gradi in medesimo geno e medesima specie. Sono dunque, infiniti motori, cossì come sono anime infinite di queste infinite sfere, le quali, perché sono forme ed atti intrinseci, in rispetto de quali tutti è un prencipe da cui tutti dipendono, è un primo il quale dona la virtù della motività a gli spirti, anime, dei, numi, motori, e dona la mobilità alla materia, al corpo, all'animato, alla natura inferiore, al mobile. Son, dunque, infiniti mobili e motori, li quali tutti se riducono a un principio passivo ed un principio attivo, come ogni numero se reduce all'unità; e l'infinito numero e l'unità coincidono, ed il summo agente e potente fare il tutto con il possibile esser fatto il tutto coincidono in uno, come è mostrato nel fine del libro *Della causa, principio ed uno*. In numero dunque e moltitudine è infinito mobile ed infinito movente; ma nell'unità e singularità è infinito immobile motore, infinito immobile universo; e questo infinito numero e magnitudine e quella infinita unità e semplicità coincidono in uno semplicissimo ed individuo principio, vero, ente. Cossì non è un primo mobile, al quale con certo ordine succeda il secondo, in sino l'ultimo, o pur in infinito; ma tutti gli mobili sono equalmente prossimi e lontani al primo e dal primo ed universal motore. Come, logicamente parlando, tutte le specie hanno equal ragione al medesimo geno, tutti gli individui alla medesima specie; cossì da un motore universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dipendono infiniti mobili e infiniti motori, de quali ciascuno è finito di mole ed efficacia.”

<sup>306</sup> Giordano Bruno, *De umbris idearum*, (ed. Sturlese; Firenze, 1991) pagg. 185 – 186: “*Uranie vatem sublimes duxit in aedeis / Quo faceret mentis nubila pulsa suae. / Ordine praegnantem quo sunt disposta per orbem / Indicat extenta singola quaeque manu. / Leucadius regno sedet hic tristisque senecta. / Praetulit hic degens talia regna patri. / Cuspide Marsque potens rapit hinc ea raptaque servat; / Aureus hinc Titan haec diuturna facit. / Blanda Venus grato hinc numerosa ea reddit amore. / Pacis et armorum hinc arbiter hic superis. / Hinc vultu inconstans Lucina et lumine clamat: / <<Occubitus visent orta, et adaucta suum>>. / Ordine sunt postquam concepta palatia caeli, / Bis senas iuvat hos iam peragrarare domos. / Egrediare senex varios subiture locorum / Anfractus, varias insinuando notas; / Huic divum succede parens. Succede Gradive, / Sminthaeum numen, Cnidia nata mari. / Atlantis succede nepos Cyllenia proles. / Delia nec cesses caelo Ereboque potens.”*

possibilità (e, tanto più, la necessità) che questo essere, per l'appunto possa e debba essere costretto entro un assoluto ideologico.

Se l'atto puro aristotelico sembra non potersi sottrarre – e così parere costretto – al risultato della necessitazione della serie graduata delle realtà (primo mobile – astri – mondo sublunare),<sup>307</sup> l'infinito bruniano sembra piuttosto identificarsi con un termine che si sottrae continuamente a determinazione, in ragione della sua doppia infinitezza, estensiva ed intensiva.<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> Per Aristotele (*Metafisica*, I, 990a 33 – 991b 1), non tutte le cose hanno idea, o dovrebbero avere idea: non vi può essere idea, per esempio, né della negazione, né della relazione. Le idee correlative agli oggetti della scienza sono implicite e non dimostrate. Perciò la critica che Aristotele rivolge a Platone sembra condurlo verso l'affermazione dell'essere come puro positivo ed evidente: divisione ('numero') e relazione ('relativo') – che insieme sembrano costituire l'illimitatezza dell'Uno, la sua apertura ed il suo essere profonda ed invisibile genesi di se stesso – invece fanno scomparire la pura positività ed evidenza del principio. Con il pericolo, avvertito dallo stesso Aristotele, di rendere invisibili le stesse idee (Speusippo). Inoltre le richieste di fondamento e di determinazione, che pongono in essere una relazione sempre tensiva ed aperta, includeranno e toccheranno con la propria necessitazione enti che non possono essere isolati e fissati dall'occhio unico di una stabile considerazione (come invece: Dio, le intelligenze motrici degli astri e tutte le sostanze sensibili sublunari); enti che non appaiono come necessitati (così dovrebbero invece apparire per la stessa teoria delle idee), ovvero appaiono senza una connessione interna che ne stabilisca prioritariamente l'unità e l'identità (la forma). In altre parole, la ricerca ideale impedirebbe la genesi delle unità interne necessarie: ostacolerebbe la presenza delle forme. Le idee infatti tenderebbero a scomparire nell'abisso della profondità, impedendo qualsiasi tipo di correlazione necessaria (la presenza, in piena evidenza, di una 'causa di movimento' e 'mutamento'). Rendendosi invisibili, non stabilirebbero (renderebbero stabile una volta per tutte) nemmeno alcuna determinazione (alcun 'conoscere' ed 'essere' immodificabile). In tal modo non apparirebbe nemmeno alcuna derivazione: senza un unico punto d'aggancio e connessione non si potrebbe realizzare alcuna adeguazione (come vorrebbero sostenere i platonici), ma solamente una composizione che non si chiude e definisce mai.

La trascendenza dell'idea (*Metafisica*, I, 991b 1 – 992a 10) ne determinerebbe poi la separatezza e l'impossibilità d'intervento nella costituzione delle cose. Solo una causa produttrice intermedia potrebbe risolvere il problema della separatezza, introducendo se stessa ed i propri criteri, a compimento dell'azione di composizione richiesta: ma allora essa basterebbe a ciò e sottrarrebbe la necessità del riferimento ulteriore. Questa medesima causa potrebbe poi operare, generando il discreto, superando la difficoltà – insormontabile presso i platonici – di dover stabilire uno ed un solo contatto fra la molteplicità delle idee e la molteplicità degli oggetti sensibili possibili: magari tramite il proporzionamento di elementi preesistenti, funzionali alla composizione (termine della proporzione o 'materia'). Il termine della proporzione ('materia') diventa così il fine realizzativo della composizione stessa, interno e primo rispetto ad essa, senza l'indecidibilità posta in essere dalle unità atomiche che, se uguali sono incapaci di rendere la differenza, se diverse sono impossibilitate ad offrire una benché minima unità singolare. L'unità singolare offerta invece dal termine della proporzione è capace di sostituire l'indeterminatezza provocata dall'uso di entità astratte intermedie, da doversi ulteriormente determinare. Provoca inoltre la caduta, la dichiarazione di superfluità ed il riconoscimento dell'errore nell'uso di una materia prima astrattamente separata, che contenga e sia nel contempo prima, rispetto ad ogni singolarità (il 'ricettacolo' platonico).

Il fine realizzativo proposto dal termine di proporzione permette inoltre il libero e spontaneo divaricarsi, diversificarsi, degli enti esistenti e l'ampliarsi dei loro spazi vitali (eterogeneità), senza l'assegnazione di determinazioni prevalenti, con funzioni egemoniche.

<sup>308</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 351 – 352. Dall'*Argomento del primo dialogo*: “La settima, dal proporre la ragione che distingue la potenza

Se l'atto puro aristotelico neutralizza ed impedisce il procedere della sensibilità nell'ambito dell'immaginazione, lasciando a questa solamente il compito combinatorio o distintivo del vero e del falso, la sensibilità bruniana precipita nell'abisso che costituisce la stessa, infinita, apertura immaginativa. Tanto quanto il primo limita il contenuto della sensibilità al determinatamente immaginato, altrettanto ed all'opposto la seconda fa riemergere la fonte creativa attraverso il desiderio d'infinito. Tanto quanto il primo nega la possibilità della variazione indotta dal desiderio che si riconosce e si fa infinito, altrettanto ed all'opposto la seconda la riafferma come principio veramente ed effettivamente universale, egualmente ed equanimente distribuito. Tanto quanto il primo racchiude l'operatività dell'azione all'interno del primato e del limite antropologico, altrettanto ed all'opposto la seconda ne rammenta la comune, libera, naturale e spontanea, fruizione. Tanto quanto il primo giustifica la restrizione progressiva e per fasi (economica, sociale, politica) delle riduzioni apportate alla vita civile, altrettanto ed

---

attiva da l'azioni diverse, e sciorre tale argomento. Oltre, si mostra la potenza infinita intensiva- ed estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto. La ottava, da onde si mostra che il moto di mondi infiniti non è da motore estrinseco ma da la propria anima, e come con tutto ciò sia un motore infinito. La nona, da che si mostra come il moto infinito intensivamente si verifica in ciascun de' mondi. Al che si deve aggiungere che da quel, che un mobile insieme insieme si muove ed è mosso, séguita che si possa vedere in ogni punto del circolo che fa col proprio centro; ed altre volte sciorremo questa obiezione, quando sarà lecito d'apportar la dottrina più diffusa." L'obiezione aristotelica all'infinito intensivo viene riportata alle pagg. 387 - 388: "*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito. *Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermarò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la ragione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo cossì muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La ragione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella ragione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che ragione li attribuisce infinità estensiva - ma non infinità assoluta - ed intensivamente ancora. Per il che voglio conchiudere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossì la medesima potenza di far l'inmenso ed innumerabili è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali, oltre che concedono la infinità estensiva con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedono ancora la infinità intensiva con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante: tutta volta, cossì ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la qualità del moto intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossì facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato."

all'opposto la seconda scioglie il compito e la pianificazione ideologica delle attività (individuali o collettive, teoriche o pratiche) nell'aperta relazione con l'altro.

L'apertura cosmopolitica, l'accettazione di tutte le possibili diversità sociali, la condivisione di tutte le possibili variazioni naturali qualificano e costruiscono poco a poco la progressività delle aperture di libertà bruniane, che moltiplicano in serie successiva la dimensione libertaria e solidaristica dell'infinito: dall'infinito storico, a due dimensioni, all'infinito naturale, dotato di una dimensione aggiuntiva, più profonda. Così lasciar essere l'opposizione attraverso l'ideale impedisce ogni chiusura e riduzione deterministica, consentendo la libera ed aperta ricchezza offerta dalla molteplicità.

Senza l'ancoraggio ad un oggetto estrinseco, appena fuori portata, ma capace di condurre una determinazione totale,<sup>309</sup> la moltiplicazione infinita del

---

<sup>309</sup> Aristotele (*Metafisica*, I, 992a 10 – 993a 10) sembra condurre le proprie argomentazioni verso una conclusione rappresentata dall'affermazione di un'idea universale di diversità oggettiva, che ha effetto sensibile, contro la riduzione monolitica dell'Uno di tradizione platonica e l'annessa affermazione dell'univocità dell'essere. Bruno pare accettare questa istanza di diversificazione, ma nel contempo (riutilizzando il concetto platonico della opposizione infinita) le assegna una apertura illimitata ed una virtù creativa.

Il testo aristotelico vuole infatti ricordare la contestualizzazione operata dall'inserzione del concetto dell'opposizione finita. L'intervento dell'opposizione (nelle definizioni di linea, superficie, corpo) si svolge ed esercita, proprio contro la funzione totalitaria e regolante dell'elemento egemonico: la diversità di specie presente nella prima impedisce la rettificazione e la riduzione (assorbimento) imposte dal secondo. Contro la geometrizzazione dei rapporti di determinazione apparenti, che vuole ed impone una visione predefinita, dove un primo elemento costituisce tutta la serie delle figure successive e può da queste essere relativamente separato, l'opposizione aristotelica introduce il concetto di determinazione specifica. La determinazione specifica rende ragione dell'apparenza osservata attraverso la combinazione di un sostrato generico e della negazione (propositiva) di tutte le altre differenze possibili, racchiuse in esso, senza la loro replicazione astratta in un cielo immaginato. In questo modo si darà causa del venire ad essere delle cose (essere divenuto o 'causa del movimento') e del loro determinarsi ('causa intesa').

La prima opposizione – quella all'interno della quale si susseguono tutte le altre – ovverosia l'esistere e l'aver relazione, non si aprirà eccessivamente e senza limite, moltiplicando i rapporti di dipendenza all'infinito e disintegrando la possibilità di una costituzione unitaria del soggetto; al contrario, il soggetto si costituisce unitariamente e non si avviluppa su se stesso in una sorta di continua automoltiplicazione, ponendosi in ordine ad una determinazione estrinseca. La determinazione estrinseca del soggetto supera la problematicità dell'opposizione platonica fra l'Uno-in-sé e l'Unità apparente (l'infinità svaporante del soggetto) e risolve come superflua la connessa riduzione ad un unico genere della totalità delle virtù determinative. La diversità resta predicata dei generi e delle virtù determinative.

Virtù determinative e generi così compongono gli oggetti in generale: fra questi, anche gli oggetti geometrici, che altrimenti nell'impianto platonico non riuscirebbero a trovare collocazione. I generi e le virtù determinative non possono però essere trattati alla stessa stregua di elementi primi racchiusi entro una determinazione univoca dell'essere, in quanto in questo modo agirebbero come una semplice determinazione categoriale: questi generi e queste virtù sono e restano diversi. Sono

soggetto bruniano apre gli apporti determinativi verso ogni direzione. Lo spazio infinito che si offre fra l'Uno e l'Unità apparente viene così riempito da una molteplicità che si raddoppia, inferiormente e superiormente. Una doppia molteplicità, delle potenze naturali e delle virtù attuative, che mantiene sempre aperto lo spontaneo e libero (parimenti eguale per la natura e l'umanità) esercizio della creatività (ideale e reale).<sup>310</sup>

Solamente un'opposizione che sia viva e vitale senza soluzione di continuità, tale da risultare infinita per il desiderio e l'apertura immaginativa universale, potrà far valere l'immagine di quella doppia molteplicità. Se la categoria aristotelica del possesso sembra voler istituire il dominio egemonico di un'azione che restringa ed includa a sé tutti gli effetti dichiarati come possibili, impedendo la libera divaricazione dei fini e delle spontaneità naturali,<sup>311</sup> il rapporto per il quale, in Bruno, il desiderio si fa molteplicità

---

progressivamente acquisibili e non innati. In più: il risultato totale ed individuale della loro applicazione potrebbe essere diverso dalla loro semplice somma od accostamento. Infine: il risultato totale ed individuale della loro applicazione non potrebbe essere scisso e separato (esistente indipendentemente) dalla sensazione, che ce ne offre visione e tangibilità (reale od immaginata che sia).

<sup>310</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1006 – 1007: “Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina. Costui slaccia i mastini ed i veltri. De quai questi son più veloci, quelli più forti. Perché l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa ed efficace che quella; atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna. Alle selve, luoghi inculti e solitarii, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non son impresse l'orme de molti uomini. Il giovane poco esperto e pratico, come quello di cui la vita è breve ed instabile il furore, nel dubio camino de l'incerta ed ancipite raggione ed affetto designato nel carattere di Pitagora, dove si vede più spinoso, inculto e deserto il destro ed arduo camino, e per dove costui slaccia i veltri e mastini appo la traccia di boscareccie fiere, che sono le specie intelligibili de' concetti ideali; che sono occolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano. Ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino: le quali opre vegnon significate per il soggetto de l'acqui superiori ed inferiori, che son sotto e sopra il firmamento; vede il più bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che veder si possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazioni di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno.”

<sup>311</sup> Dopo aver ricordato le necessità di ravvisare la presenza di un'idea oggettiva di diversità, Aristotele sottolinea (*Metafisica*, II, 993a 30 – 995a 20) quanto la congiunzione produttiva fra la molteplicità delle virtù determinative e la molteplicità dei generi costituisca una sfera d'intervento globale per la vera realizzazione e manifestazione dell'esistente. La sua ampiezza preclude una sua immediata e totale conoscenza, che perciò può svolgersi solamente per via di mediazioni successive, tese a ricostituire l'intera struttura ed articolazione dell'ente attraverso la teoria delle quattro cause. Le cause, a loro volta, si determinano e distinguono, accompagnando la distinzione dell'ente in soprasensibile ed eterno e sensibile (eterno ed incorruttibile o corruttibile perché generabile). In questa visione organica il termine origina e conclude lo sviluppo dei fenomeni e degli eventi successivi: perciò non esiste, né può esistere, alcuna circolarità a livello materiale, né alcun processo all'infinito, nell'ambito di ciascuna singola determinazione. Il numero dei termini non può poi estendersi

impregiudicata d'immagine toglie la riduzione egemonica. Per questo motivo speculativo la posizione bruniana non può venire accostata a qualsiasi tipo di assolutismo e di uso strumentale della religione, sia in ambito protestante che cattolico, essendone al contrario la critica più profonda e radicale. Tanto, infatti, la riduzione egemonica fonda, permette, giustifica e vuole sviluppare qualsiasi tipo di dogmatico settarismo e fanatismo religioso, altrettanto l'infinita profondità dell'Uno bruniano ricorda l'elevatezza di quella sua immagine, che consiste nell'infinita apertura: l'eguale ed amoroso rispetto delle libere individualità, umane o naturali che siano.

Così, non il principio che il soggetto sia come un'impressione interna ad un unico corpo (magari graduato),<sup>312</sup> ma l'aspettativa che esso sia una specie di

---

innumerabilmente, a pena della caduta della comprensione. Il termine realizzerà poi entità non separate (il bambino che diventa uomo), oppure separate e diverse (l'acqua e l'aria). Nel primo caso il processo è irreversibile, nel secondo reversibile. Nel primo caso c'è una visibilità di gradi intermedi, che invece manca nel secondo.

<sup>312</sup> Secondo Aristotele (*Metafisica*, III, 995a 24 – 999a 23) la problematicità del rapporto fra essere ed apparire viene rivelata da una doppia riduzione: quella effettuata dai filosofi naturalisti (materiali ed immanentisti) e quella operata dai filosofi che sono conclusivamente confluiti nel platonismo (formalisti e trascendentisti). Solamente lo scontro fra le due opposte posizioni potrà far rimanere in piedi ciò che di buono è compreso in entrambe, e mostrare una possibilità ulteriore di rifusione, di sintesi dei loro apporti.

Tra separazione ed immanenza Aristotele indica (ed è l'ammaestramento implicito nella soluzione delle prime cinque aporie) la possibile soluzione mediana rappresentata dalla 'distinzione': un essere 'prima', che si apre alla successiva determinazione. Questo tipo di essere acconsente alla presenza congiunta delle quattro cause (finale, efficiente, formale e materiale), permettendo così sia il presentarsi della posizione necessaria (non-contraddizione), che del contenuto della sua identità (sostanza). Questo stesso tipo di essere poi congiunge in se stesso, attraverso l'opposizione di determinazione (due i soggetti), sia l'idea primitiva della sostanza soprassensibile, che l'immagine successiva della sostanza sensibile. Questo tipo di essere infine accoglie tutti gli attributi della sostanza nella sostanza, impedendone la dispersione attraverso l'immagine univoca della perfezione. Convergenza e completezza degli attributi definiscono ultimamente la direzione degli enti perfetti (immobili e necessari) da quella degli enti imperfetti (mobili e non necessari).

Questa divaricazione annulla e rende superflua la presenza contraddittoria dell'essere ideale platonico, nel contempo separato ed inseparabile; annulla e rende superflua quindi anche la mediazione interposta dalle entità numeriche. Aristotele dunque sembra assumere la bontà dell'istanza trascendente delle idee platoniche, ma ne blocca la tendenza a scomparire, a rendersi invisibili, componendo la necessità tematica dell'oggetto. L'oggetto non è l'astratto, immaginosamente costruito e verificato sulla base del sensibile.

Se vale la distinzione, così come è stata definita, allora il contenuto viene portato necessariamente, in un modo tale per cui l'elemento materiale risulta definito dalla forma che lo contiene. In questo modo si risolve il duplice processo all'infinito decretato dal genere: verso il termine primo (l'Essere e l'Uno platonici non sono il culmine di un processo di rarefazione della determinazione che la annulli) e verso il termine ultimo (il comparire della determinazione non resta sospeso, né essa viene discriminata arbitrariamente o senza limite, ma perviene all'individuo; in più, aggiungere delle parti non fa comparire una determinazione nuova). La determinazione singolarizzante (sostanza) infatti impedisce il ricorso ad una giustificazione che non può che essere astratta.

forza proiettiva ed estrinsecante, può costituire per Bruno una valida prospettiva civile e morale. Così attenta al valore delle 'opere'.

Se Aristotele concepisce l'Uno platonico come uno, sottraendogli ogni spazio ed agibilità superiore (spazio ed agibilità garanti di ogni forza proiettiva, estrinsecante e diversificante), così concedendogli una rappresentazione degradata nella molteplicità ordinata dei rapporti univoci,<sup>313</sup> Bruno al contrario si riappropria, sin dall'inizio del *De l'Infinito, Universo e mondi*, di questo spazio e di questa agibilità.<sup>314</sup> Ciò gli è permesso dal pensiero infinito dell'infinito: dalla considerazione che l'infinito si dà ed è presente, ma in un duplice modo, intensivo ed estensivo. Come desiderio ed immagine.

Desiderio ed immagine che non possono essere sradicati e separati, ma che non possono non essere dati anche in un modo distinto: tale da permettere il loro rincorrersi reciproco.

Se Aristotele, dunque, predispose lo spazio preordinato di un'opposizione finita, che ha nella neutralizzazione del supremo termine astratto tutta l'evidenza del positivo, Bruno, come si diceva prima, mantiene infinita l'opposizione: essa precipita sempre nell'abisso del desiderio, movendo la materia dell'immaginazione sempre a superare l'apparente stabilità.<sup>315</sup> Infatti, tanto la materia aristotelica è complessivamente stabile e non eccedente,<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Aristotele (*Metafisica*, III, 999a 24 – 999b 24) osserva come la determinazione singolarizzante (sostanza) impedisca il ricorso ad uno sfondo astratto, dal quale trarre giustificazione per la sovradeterminazione di ogni particolare; nello stesso tempo offre l'aggancio ad un luogo comune, che unisce e fa convergere con coerenza tutte le predicazioni, che in tal modo non risulteranno astratte ed arbitrarie. Questo luogo comune è la ragione decretata dalla sapienza divina, l'insieme della forma e materia ingenerate ('sinolo'). Questo luogo comune è, soprattutto, inseparabile da tutte le cose che costituisce: distinto e presente diversamente in ciascuna di esse.

<sup>314</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i mondi.

<sup>315</sup> Aristotele riesce a formare (*Metafisica*, III, 999b 24 – 1001a 3) l'immagine di un'origine dispositrice ed accogliente: un'unità capace di essere determinatamente produttiva e nello stesso tempo abile a rinserrare tra le proprie fila la fecondità di ogni proprio gesto. Un'unità immediatamente universale. Capace di connettere in sé e contenere, attraverso una limitazione interna che valga come opposizione, l'aspetto principale e quello conclusivo. Un'unità che quindi racchiude l'interesse del movimento (o marea) materiale.

<sup>316</sup> Aristotele riesce a far sottintendere (*Metafisica*, III, 1001a 4 – 1003a 17) la prima definizione di materia, determinandola come ciò che è apparentemente altro (molteplicità in sé). In questo modo egli la mantiene come atto unitario, manifestando la possibilità della divisione (come distribuzione) all'interno dell'immagine di un'unica sostanza.

La possibilità della divisione che è distribuzione fonda l'estensione, che non abbisogna di alcuna costruzione astratta per punti o superfici, numeri od altri enti puramente immaginati. Essa infatti costituisce la stabilità dell'immagine ed il suo stare per sé ed in relazione ad altro.



quanto la materia bruniana gode invece dello slancio al proprio continuo autosuperamento,<sup>317</sup> all'apertura creativa della diversificazione. Tanto le sostanze aristoteliche restano preda di un'unità immobile ed imm modificabile (esse restano, senza differenza, all'interno dello spazio della neutralizzazione dell'Uno), quanto gli enti creati bruniani sono invece capaci di distinguere tra la propria comune appartenenza all'infinito e le proprie libere finalità. Con ciò riproponendo la sempre problematica consapevolezza del rapporto fra l'amore fondamentale e l'eguaglianza che ne vuole essere l'espressione.

Se, poi, la predeterminazione assoluta di cui gode la forma presso Aristotele si accompagna con l'affermazione dell'impossibilità di un'attività autonoma

---

Le idee platoniche entrano così nel novero degli enti astratti ed immaginati, protesi con la funzione dell'unità fondamentale: le specie aristoteliche invece svolgono la funzione immediata e reale della differenziazione. Quest'ultima funzione mantiene poi per sé una applicabilità universale, che garantisce sia l'atto del suo essere, che la potenza del suo divenire.

Ora, nella previsione dell'affermazione della precedenza dell'atto sulla potenza (l'atto è su di essa prioritario), si deve affermare che tutto ciò che è, può essere, e diviene necessariamente. Non è dunque vero che venga a determinazione ciò che prima è indeterminato, in quanto quest'ultimo essere è solamente un attributo, una posizione della ragione costretta dall'apparire e dalla valenza dell'empirico. Il principio ha invece priorità d'essere e non si distingue dalla sua determinata applicazione.

<sup>317</sup> Lo slancio della materia bruniana al proprio continuo autosuperamento è la radice oggettiva dell'eroico furore. Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 978 - 981: "Ecco dunque, per venir al proposito, come questo furor eroico, che si chiarisce nella presente parte, è differente dagli altri furori più bassi, non come virtù dal vizio, ma come un vizio ch'è in un soggetto più divino o divinamente, da un vizio ch'è in un soggetto più ferino o ferinamente: di maniera che la differenza è secondo gli soggetti e modi differenti, e non secondo la forma de l'esser vizio. *Cicada*. Molto ben posso, da quel ch'avete detto, conchiudere la condition di questo eroico furore che dice: gelate ho spene, e li desir cuocenti; perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà; ha l'anima discordevole, se triema nelle gelate speranze, arde negli cuocenti desiri; è per l'avidità stridolo, mutolo per il timore; sfavilla dal core per cura d'altrui, e per compassion di sé versa lacrime da gli occhi; muore ne l'altrui risa, vive ne' proprii lamenti; e (come colui che non è più suo) altri ama, odia se stesso: perché la materia, come dicono gli fisici, con quella misura ch'ama la forma absente, odia la presente." Ed, ancora: "*Tansillo*. Allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca de esser virtude, che è doppio vizio; il qual consiste in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezion della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii, consta la composizione e consiste la virtude. Ecco dunque come è morto vivente, o vivo moriente; là onde dice: In viva morte morta vita vivo. Non è morto, perché vive ne l'oggetto; non è vivo, perché è morto in se stesso; privo di morte, perché parturisce pensieri in quello; privo di vita, perché non vegeta o sente in se medesimo. Appresso, è bassissimo per la considerazion de l'alto intelligibile e la compresa imbecillità della potenza. È altissimo per l'aspirazione dell'eroico desio che trapassa di gran lunga gli suoi termini; ed è altissimo per l'appetito intellettuale, che non ha modo e fine di gionger numero a numero; è bassissimo per la violenza fattagli dal contrario sensuale che verso l'inferno impiomba. Onde trovandosi talmente poggiar e descendere, sente ne l'alma il più gran dissidio che sentir si possa; e confuso rimane per la rebellion del senso, che lo sprona là d'onde la raggion l'affrena, e per il contrario."

della materia,<sup>318</sup> l'attività della materia bruniana invece scioglie quella predeterminazione nel libero (aperto e diversificato) movimento del desiderio, senza scordare quell'abissale profondità dell'immagine che lo sorregge e lo conduce al ricordo ed alla pratica (opera) dell'unità (naturale ed umana). Qui sta la radice del rifiuto che Bruno rivolge alle fonti agostiniane del movimento riformato ed al loro atteggiamento di negazione di fronte a quello che esse

---

<sup>318</sup> La priorità d'essere del principio e la sua universale applicazione costituiscono la negazione di qualsiasi apertura dialettica, che distingue fra l'invisibilità dell'Uno e la molteplicità della sua apparenza e ne opponga continuamente l'origine ed i risultati. La trasformazione operata da Aristotele (*Metafisica*, IV, 1003a 20 – 1012b 31) dell'Uno-in-sé in Essere totalmente apparente e presente costituisce la visibilità del principio come molteplicità coesa e coerente di determinazioni ('significati'), con una medesima materia ed una medesima forma interna (un ordine ed un ordinamento). La risoluzione, alla conclusione del Libro III, dell'aporia relativa all'universalità od individualità particolare del principio sembra condurre Aristotele verso la protoaffermazione di un'identità universale radicale, capace di costituire in profondità la base e la giustificazione per l'affermazione unitaria di ogni essere distinguibile. Questa base e giustificazione è l'unità formale della sostanzialità, capace di contenere in sé tutta la materia immaginabile, nell'eguaglianza o nella diversità.

Il fatto che l'identità universale radicale sia stabilita attraverso l'unificazione della potenza ad un atto prioritario, consente poi la distinzione dell'evento della sostanzialità in una sua parte prima e precedente ed in una sua parte seconda, successiva ed accedente, non scissa e separata (autonoma) rispetto alla prima.

L'estensione universale dell'identità radicale è, poi, la sua dimostrazione. Essa recita la propria ineludibile applicazione, affermando – nella molteplicità e per l'unità - che “è impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga, ad un tempo, alla stessa cosa.” Senza l'unità dei conoscenti, nemmeno la diversa collocazione dei conosciuti potrà trovare evidenza e giustificazione: e l'unità dei conoscenti sta nella posizione, interna al dire, della determinazione oggettiva.

Il relativismo protagoreo invece non ammette la determinazione oggettiva. Per esso l'oggetto si divide e frantuma, si moltiplica, per tante volte quanti sono i soggetti conoscenti: l'oggetto, con il suo contenuto di realtà e verità, non è più esterno e vincolante ma interno e prodotto dai condizionamenti consapevoli od inconsapevoli dell'individuo. L'immagine decretata a rappresentare l'oggetto diventa così variabile, indipendentemente dall'oggetto stesso: e diventa variabile a tal punto che lo stesso soggetto può credere in buona fede – tenendo per vera la sensazione - in due versioni opposte della medesima realtà. La determinazione oggettiva aristotelica invece propone la più salda e stretta identità fra l'oggetto ed il soggetto giudicante, tramite la necessità che si impone per autoevidenza. Il relativismo protagoreo invece finisce per distruggere se stesso, non potendo ancorare le proprie istanze critiche ad alcun tema obiettivo. Il relativo si moltiplica sino al dissolvimento della sua stessa istanza indicativa, che a sua volta diviene astratta, invertendo lo stesso fondarsi della dipendenza, dal soggetto pensante all'oggetto pensato (che lo determina).

Secondo Aristotele solamente un medio che unisca e confonda i 'contrari', senza distinguerli e separarli (opponendoli ed ordinandoli), può far valere la contraddittorietà dell'Essere. Il medio aristotelico invece esclude la formazione di un ente sospeso, capace di riproporre una opposizione che non ha alcuna soluzione di continuità (cfr. il sensibilismo empedocleo e la mescolanza anassagorea). Il medio aristotelico viene invece costruito affinché l'opposizione dei 'contrari', emergente e svolgentesi nel mondo della generazione e corruzione, possa trovare stabile e corretta collocazione, in ordine ad un'unità immobile dotata della virtù della precedenza: un'unità che sappia far sua la caratteristica bifronte della causalità motrice e della finalità, risolvendo in tal modo la caotica mobilità dell'essere sensibile, che così trova determinazione distinta e giustificazione. È per questa ragione che il medio aristotelico dissolve l'intermedio (*tertium non dabitur*): separando ed ordinando i 'contrari' – primo l'atto agente, seconda ed ordinata la potenza passiva – il medio aristotelico ripristina la discrezione (negata sia dal tutto positivo eracliteo, che da quello negativo anassagoreo). Con ciò esso fornisce sia movimento che ordine, ricorda sia la variazione che l'immobile terminazione.

considerano lo spirito diabolico del mondo. Bruno, al contrario, ricorda che come una è la materia, l'anima e l'intelletto,<sup>319</sup> uno è anche lo spirito, che perciò gode (e fa godere) di un'universalità non separata e non separabile (inalienabile). Un'universalità che dunque non può essere soggetta a forma.<sup>320</sup>

Se la tradizione cristiana è stata capace di assumere la diversità aristotelica di genere fra incorruttibile e corruttibile, distinguendo fra lo spazio di libertà dell'agente massimo e supremo (lo spazio della generazione delle forme) e lo spazio totalitario della materia soggetta (la materia sensibile in quanto organicamente impressa), la critica bruniana si esercita proprio nel tentativo di rompere questa separazione e risaldarne i termini opposti. Con l'affermazione dell'infinito in atto Bruno toglie quello spazio che era stato scavato per Dio e rimette in libero movimento la materia, nel suo profondo desiderio di perfezione e nel suo abissale sorgere come immagine inesauribile.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 272 – 273: “*Teofilo*. Questo vuole il Nolano, che è uno intelletto che dà l'essere a ogni cosa, chiamato da' pitagorici e il Timeo datore de le forme; una anima e principio formale, che si fa e informa ogni cosa, chiamata da' medesmi fonte de le forme; una materia, della quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti ricetta de le forme.”

<sup>320</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 252 – 253: “*Teofilo*. Io non saprei rispondere al tuo dubbio, Gervasio, ma bene a quello di mastro Poliinnio. Pure dirò con una similitudine, per satisfar alla dimanda di ambidoi, perché voglio che voi ancora riportiate qualche frutto di nostri ragionamenti e discorsi. Dovete dunque saper brevemente che l'anima del mondo e la divinità non sono tutti presenti per tutto e per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa esservi, perché questo è impossibile a qualsivoglia corpo e qualsivoglia spirito; ma con un modo, il quale non è facile a displicarvelo altrimenti se non con questo. Dovete avvertire che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, perché tali non sono, e cossi non possono essere in parte alcuna; ma sono tutti per tutto spiritualmente. Come, per esempio, anco rozzo, potreste immaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza e in ogni parte di quella, perché da per tutto se intende tutta; come queste paroli ch'io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti; e la mia voce, si potesse giungere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dunque a voi, mastro Poliinnio, che l'anima non è individua, come il punto; ma, in certo modo, come la voce. E rispondo a te, Gervasio, che la divinità non è per tutto, come il Dio di Grandazzo è in tutta la sua cappella; perché quello, benché sia in tutta la chiesa, non è però tutto in tutta, ma ha il capo in una parte, li piedi in un'altra, le braccia e il busto in altre ed altre parti. Ma quella è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala.”

<sup>321</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 1025 – 1029. Per l'Universale: “*Tansillo*. Intendi bene. Da qua devi apprendere quella dottrina che comunmente, tolta da' pitagorici e platonici vuole che l'anima fa gli doi progressi d'ascenso e descenso per la cura ch'ha di sé e de la materia; per quel ch'è mossa dal proprio appetito del bene, e per quel ch'è spinta da la provvidenza del fato. *Cicada*. Ma di grazia, dimmi brevemente quel che intendi de l'anima del mondo, se ella ancora non può ascendere né descendere? *Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgare significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa

Il Dio scavato è il dio aristotelicamente inteso come l'agente capace di concentrare il possesso di tutte le singolarità in un luogo separato ed opposto a qualsiasi partecipazione totale;<sup>322</sup> la congiunzione dell'infinita del desiderio

---

ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossì essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere. *Cicada*. Mi basta aver udito questo a tal proposito." Per l'altezza dell'amore: "*Tansillo*. Bene. Or per venire al proposito, da furor animale questa anima descritta è promossa a furor eroico, se la dice: Quando averrà ch'a l'alto oggetto mi sulleve, ed ivi dimore in compagnia del mio core e miei e suoi pulcini? Questo medesimo proposito continova quando dice: Destin, quando sarà ch'io monte monte, / Qual per beam'a l'alte porte porte, / Che fan quelle bellezze conte, conte, / E l' tenace dolor confort forte // Chi fe' le membra me disgionte, gionte, / Né lascia mie potenze smorte morte? / Mio spirito più ch'il suo rivale vale; / S'ove l'error non più l'assale, sale. // Se dove attende, tende, / E là 've l'alto oggett'ascende, ascende: / E se quel ben ch'un sol comprende, prende, // Per cui convien che tante emende mende, / Esser falice lice, / Come chi sol tutto predice dice. O destino, o fato, o divina immutabile provvidenza, quando sarà, ch'io monte a quel monte, cioè ch'io vegna a tanta altezza di mente, che mi faccia toccar trasportandomi quegli alti aditi e penetrati, che mi fanno evidenti e come comprese e numerate quelle conte, cioè rare bellezze? Quando sarà, che forte ed efficacemente conforto il mio dolore (sciogliendomi da gli strettissimi lacci de le cure, nelle quali mi trovo) colui che fe' gionte ed unite le mie membra, ch'erano disunite e sgionte: cioè l'amore che ha unito insieme queste corporee parti, ch'erano divise quanto un contrario è diviso da l'altro, e che ancora queste potenze intellettuali, quali ne gli atti suoi son smorte, non le lascia a fatto morte, facendole alquanto respirando aspirar in alto? Quando, dico, mi confortarà a pieno, donando a queste libero ed ispedito il volo, per cui possa la mia sustanza tutta annidarsi là dove, forzandomi, convien ch'io emende tutte le mende mie? dove pervenendo il mio spirito, vale più ch'il rivale; perché non v'è oltraggio che li resista, non è contrarietà ch'il vinca, non v'è error che l'assaglia. Oh se tende ed arriva là dove forzandosi attende; ed ascende e perviene a quell'altezza, dove ascende, vuol star montato, alto ed elevato il suo oggetto; se fia che prenda quel bene che non può esser compreso da altro che da uno, cioè da se stesso (atteso che ogni altro l'ave in misura della propria capacità; e quel solo in tutta pienezza): allora avverrammi l'esser felice in quel modo che dice chi tutto predice, cioè dice quella altezza nella quale il dire tutto e far tutto è la medesima cosa; in quel modo che dice o fa chi tutto predice, cioè chi è de tutte cose efficiente e principio, di cui il dir e preordinare è il vero fare e principiare. Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi. *Cicada*. Cossì voglion la più gran parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota."

<sup>322</sup> Aristotele sostiene (*Metafisica*, VI, 1025b 3 – 1028a 6) che l'essere generale, che si pone da sé, si distingue dagli esseri che partecipano e si sostanziano dell'attività di posizione sensibile od astratta. Tanto quello esiste ed è reale, quanto questi dubitano che l'esistenza dichiarata sia identica alla realtà, distinguendo con ciò fra la seconda e la prima.

Nella preferenza delle scienze teoretiche su quelle pratiche e poetiche (le seconde dispongono obiettivi desiderati o permettono l'arbitrarietà della creazione), la scienza fisica si rivolge agli enti per i quali la forma non si separa dalla materia ed il fine del movimento (principio) non è distaccato; la scienza matematica si rivolge invece a quegli enti che vengono astratti dalla sensibilità e considerati come immobili; la filosofia prima (teologia) considera gli enti immobili ed, in più, separati. Gli enti immobili e separati costituiscono la manifestazione del divino nella sua eternità (padroneggeranno una materia diversa, costituendo una perfezione attraverso il loro principio intellettuale) e così rappresentano la realtà che a maggior titolo può assumere la dignità di quell'universale che Platone assegnava alla molteplicità ideale.

con l'inesauribilità dell'immagine rende invece brunianamente presente una partecipazione assoluta e senza residui, nella consapevolezza della infinità stessa della creatività universale.

Questa infinità chiede l'apertura, tanto quanto quella concezione invece ne impone l'annullamento e la riduzione attraverso una sorta di vortice e di risucchio di tutte le libere potenzialità in un clivo dominante e graduato.<sup>323</sup> La

---

Dato l'essere in generale, con i suoi modi di comparire e le sue partizioni (l'essere accidentale, l'essere come vero ed il non essere come falso, l'essere delle categorie, l'essere come potenza ed atto), Aristotele comincia la trattazione dell'essere accidentale.

L'essere accidentale non ha la forza degli altri gradi dell'essere. Esso non diviene, ma sembra restare applicato e fissato ad un determinato essere senza possedere né le caratteristiche della necessità (per cui possa essere incluso nell'oggetto come sua determinazione propria), né quelle della frequenza massima o maggiore (per le quali possa essere relativamente stabilizzato): sembra invece possedere la superficialità e l'ininfluenza dell'attributo che può essere tolto senza intaccare la sostanza dell'oggetto considerato. Variabile arbitrariamente, esso non può essere fissato ad alcuno schema definitorio che sussista in anticipo o che sia relativamente stabile. L'essere accidentale esiste e viene posto, poi, accidentalmente: non sussiste alcuna relazione che lo disponga necessariamente o con relativa certezza. In questo senso l'essere accidentale è imprevedibile. Poste però determinate condizioni e svolte con un determinato processo, l'essere accidentale si realizzerà senza errore.

Dopo l'essere accidentale Aristotele procede alla trattazione dell'essere come vero e del non essere come falso: l'adeguazione dell'affermazione, che unisce (od allontana, negando) il predicato al soggetto, alla realtà costituisce il fondamento dell'immagine di verità dell'espressione; all'opposto, la negazione di questa adeguazione costruisce un'illusione totalmente infondata. Immagine di verità ed illusione stanno come termini dell'operatività della mente umana, senza possedere una realtà oggettiva e separata (esistente indipendentemente).

<sup>323</sup> Aristotele rileva (*Metafisica*, VII, 1028a 10 – 1032a 11) come l'essere della sostanza fondi l'applicabilità di tutte le altre categorie (qualità, quantità, relazione ...): esso si presenta con una precedenza reale, mentale e temporale. L'essere della sostanza può così accogliere in sé l'intero problema dell'essere. Poi Aristotele si domanda se l'essere della sostanza si limiti all'essere sensibile (i corpi con i loro elementi), o non sussistano invece anche delle sostanze non sensibili ed eterne. Aristotele distingue quindi fra i diversi significati che possono essere attribuiti al termine di sostanza: la sostanza può essere intesa come essenza, universale, genere e sostrato.

Sostrato è il riferimento investito dalla generalità delle predicazioni. Questo sembra costituire un luogo che ha come estremi, da un lato la materia, dall'altro la forma, ed all'interno la composizione ottenuta in virtù d'entrambe, per il loro incontro (il 'sinolo'). L'immagine che rappresenta il sostrato gode della proprietà di partecipare dell'idea di sostanza, che dunque non è esaurita da quella: essa infatti deve poter essere separata e godere di una priorità di posizione. La forma ed il composto acquisiscono così quella posizione dominante che li avvicina maggiormente alla predetta idea.

La forma o essenza è, poi, ciò che distingue ciascuna cosa dalle altre, reciprocamente. Essa esprime completamente l'essere della cosa intesa, senza presupporlo. Ma l'espressione più completa dell'essere di una cosa è il suo essere individuale (la specie o la differenza ultima del genere). Se l'essere della categoria della sostanza si esprime immediatamente nell'individuale, l'essere delle altre categorie dispone comunque una certa unità, che non è quella puramente verbale e linguistica.

Il risultato della composizione delle categorie (giudizio) impone l'aggiunta di una relazione che viene richiesta per far stare l'atto di identità posto dall'unità dell'oggetto declinato ('naso camuso'). La declinazione effettiva può poi essere legittimata dall'appartenenza del predicato al contesto generico nel quale risulta inserito.

L'identità della cosa è la singolarità declinabile, nell'essere che porta tutti i suoi attributi in modo necessario (escludendo le classificazioni diverse). L'effetto declinato può però essere distinto ed applicato esternamente (anche se non a pari titolo), nel caso dell'essere accidentale. Così l'indivisibilità dell'essere-per-sé platonico viene trascinata giù nelle individualità distinte aristoteliche;

negazione aristotelica dell'infinito sembra infatti concentrarsi nella affermazione prioritaria e fondamentale della irreversibilità della temporalità: il divenire e l'attuazione secondo la dimensione della finitezza impediscono la genesi di un'entità capace di contenere in sé, in un unico plesso, la tensione al superamento, il movimento e la genesi ideale. Un'entità universale dotata di una plasticità interna, capace di contenere in sé tutti i semi delle cose e tutte le possibilità delle ulteriori diversificazioni creative (la materia ideale bruniana).<sup>324</sup>

La materia aristotelica sembra invece non seguire questa dinamicità pulsionale, aperta e creativa, per concentrarsi invece sulla capacità e sulla potenza della distinzione e discrezione delle sostanze e dei luoghi, così generando una generale disposizione geometrica, che ha quali elementi primi i soggetti, come attributi le affezioni, essendo invece l'accrescimento (o la diminuzione) e l'alterazione i segni e le prove del divenire temporale. Divenire

---

l'unità del mondo ideale platonico diventa la convergenza di tutti gli attributi possibili nell'oggetto considerato. Convergenza che toglie ogni discrepanza nella determinazione.

<sup>324</sup> Giordano Bruno. *De umbris idearum* (Firenze, 1991) pagg. 33 – 34: “*INTENTIO XII. M. Verum Anaxagoricum chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum variegata admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis, et infimorum cum supremis connexionem facies, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes, cum tantum ordinem tanta diversitas, et tantam diversitatem tantus ordo requirat – nullus enim ordo ubi nulla diversitas extat, reperitur - , unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere.*” Pagg. 59 – 60: “*CONCEPTUS XVII. Q Sicut ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur et interit, et non solum habent respectum ad id quod generatur et corrumpitur, sed etiam ad id quod generari et interire potest, ita tunc verum est nos in nobis idearum umbras efformasse, quando talem admittunt facultatem et contrectabilitatem, ut sint ad omnes formationes possibles, adaptabiles. Nos similitudine quadam formavimus eas, quae consistunt in revolutione rotarum. Tu si aliam potes tentare viam tenta.*” *De la Causa, Principio e Uno.* (Firenze, 1958) pagg. 300 – 301: “*Teofilo.* Plotino ancora dice nel libro *De la materia*, che, <<se nel mondo intelligibile è moltitudine e pluralità di specie, è necessario che vi sia qualche cosa comune, oltre la proprietà e differenza di ciascuna di quelle: quello che è comune, tien luogo di materia, quello che è proprio e fa distinzione, tien luogo di forma>>. Gionge che, <<se questo è a imitazione di quello, la composizione di questo è a imitazione della composizione di quello. Oltre, quel mondo, se non ha diversità, non ha ordine; se non ha ordine, non ha bellezza e ornamento; tutto questo è circa la materia>>. Per il che il mondo superiore non solamente deve esser stimato per tutto indivisibile, ma anco per alcune sue condizioni divisibile e distinto: la cui divisione e distinzione non può esser capita senza qualche soggetta materia. E benché dichi che tutta quella moltitudine conviene in uno ente impartibile e fuor di qualsivoglia dimensione, quello dirò essere la materia, nel quale si uniscono tante forme. Quello, prima che sia concepito per vario e multiforme, era in concetto uniforme, e prima che in concetto formato, era in quello informe.” Pag. 304: “*Quella materia per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare.*”

che si esprime all'interno del limite costituito dai termini opposti dell'inizio e del fine, propri dei procedimenti esistenziali.<sup>325</sup>

Questa geometricità<sup>326</sup> della materia aristotelica favorisce l'impianto successivo dell'immagine della radice immobile del movimento (la causa o

---

<sup>325</sup> Aristotele prosegue nella sua trattazione dei diversi significati dell'essere (*Metafisica*, VII, 1032a 12 – 1038a 35) osservando che, se l'essenza instaura l'immagine univoca della definizione, allo stesso modo può intervenire per fissare la materia, l'agente ed il fine della generazione (generazione naturale, produzione artistica o casuale). Nella generazione naturale l'essenza della forma produttrice è la stessa di quella poi prodotta, nella produzione artistica sussiste un'immagine dell'essenza nella mente dell'artefice, nella produzione spontanea la risoluzione si attua senza intermediazione. La determinazione è comunque virtù della forma, che muove a sé la materia.

Aristotele poi rileva che tutto ciò che diviene, diviene tra i due termini della forma e della materia, che sono imprescindibili e non possono essere soggetti a mutamento, a variazione e dunque generazione. Questi due termini possono essere congiunti dall'agente a costituire il 'sinolo'. Se, allora, la forma è ingenerabile, la materia è incorruttibile (non può venir mai meno).

Inoltre, la forma non può essere separata e determinata, o dichiarerebbe la superfluità dell'essere concreto sensibile. Essa invece è non-separata e congiunta (al contrario le idee platoniche sono inerti astrazioni universali): viene presa e messa in movimento di costituzione dalla causa efficiente. Il movimento di costituzione della medesima specie si diversifica poi non per effetto della forma, ma per intervento della possibilità di variazione offerta dalla materia. Materia che può essere immobile di per sé oppure mobile, ma che viene comunque traguadata nei suoi movimenti dalla precedenza e dalla priorità di una forma, sia nel caso delle produzioni artistiche, sia in quello delle generazioni naturali.

La nozione di forma viene poi modulata da Aristotele secondo la caratteristica per la quale la parte materiale del 'sinolo' appare inclusa nel tutto stesso, mentre la parte del tutto formale può essere distinta e restare come tale al di sopra della presenza materiale dell'essere considerato. La presenza materiale dell'essere considerato viene riconosciuta per effetto dell'intuizione e della percezione sensibile, non dell'intelletto, che coglie la necessità di ciò che viene posto. La superiorità delle parti della forma rispetto alla sua presenza materiale viene poi resa identica alla loro antecedenza, mentre la precedenza della forma nella sua interezza (totalità) sulla materia assicura circa il fatto della successività delle parti materiali; gli elementi costitutivi del composto ('sinolo') possono invece solo essere distinti da questo, ma non separati.

Se negli enti sensibili la materia non può essere totalmente separata da ciò che si pensa costituisca forma, la forma stessa degli esseri sensibili manterrà un luogo ed una caratteristica fondamentale di indeterminatezza (il movimento e la presenza irriducibile delle parti materiali). Nell'uomo questo movimento ha origine dall'anima, mentre le parti materiali si identificano con l'insieme degli organi.

Se negli enti sensibili la forma non è disgiunta dalla materia, parallelamente ed a livello conoscitivo, la specie non è disgiunta dal genere: ogni determinazione successiva che si appoggia alla precedente è dentro sin dall'inizio entro un orizzonte predeterminato, che non permette alcun salto e variazione verso possibilità equipotenziali (*a latere*). Il processo determinativo procede dunque in maniera unilineare e discendente sino alla differenza ultima.

<sup>326</sup> Aristotele ricorda (*Metafisica*, VII, 1038b 1 – 1041b 33) che la sostanza è indivisibile (impartecipabile). Mentre dunque essa rimane imprevedibile di altro, l'universale si distribuisce equanimente ad una molteplicità, senza distinzione. Mentre la prima vale come entità immobile (separata), il secondo si presenta con il valore e la funzione dell'attributo (inseparato rispetto a ciò di cui è attributo). Nello stesso tempo l'universale (platonico: l'idea) vuole avere sia una sussistenza separata che una ben determinata applicazione: ma l'applicazione, se l'idea rimane separata distruggerà l'idea stessa fra un astratto ed una molteplicità disintegrata, priva di identità reale. Questa identità reale resterà infatti o completamente indistinta, o all'opposto, si disperderà nei rivoli di una precisazione che tenderà a far valere un numero sempre maggiore di elementi comuni. Questi infine, fusi insieme, renderanno superflua nella loro posizione la distinzione fra l'in-sé e la cosa.

Sorpassando l'inutile raddoppiamento di determinatezze in lotta fra loro dell'idea e dell'essere concreto e determinato, l'individuazione permessa dalla sostanza aristotelica si arresta al limite di indeterminazione offerto dalla materia, che impedisce la deduzione del concreto da un termine astratto

motore immobile) ed il riflesso della sostanza soprasensibile. Questo impianto trova le sue prime operazioni nella disposizione di uno spazio immaginato, che attraverso la separatezza rende una priorità, all'interno della quale il divino stesso possa apparire quale causa e ragione ordinante, in atto.<sup>327</sup>

---

universale. L'individuazione che vuole invece utilizzare lo strumento dell'idea platonica non è destinata a realizzarsi, dal momento che la distinzione operata per sua virtù non si arresta, ma prosegue infinitamente, con una diversificazione infinita di elementi base comunicabili e partecipabili.

La sostanza aristotelica non può identificarsi con le parti materiali degli esseri (atomi), né con quell'universale astratto e comunemente predicabile che è, insieme, l'Essere e l'Uno dei platonici. La sostanza aristotelica mantiene per se stessa la caratteristica fondamentale della distinzione, evitando l'inutile raddoppiamento costituito dall'essere ideale platonico. La sostanza aristotelica è piuttosto la forma, in quanto permette la costituzione dell'intero dell'essere determinato, includendone e giustificandone tutte le parti.

<sup>327</sup> Per preparare l'affermazione della priorità dell'atto sulla potenza Aristotele ne dispone prima (*Metafisica*, VIII, 1042a 3 – 1046b 23) la loro distinzione immediata. Innanzitutto lo Stagirita osserva come la materia possa essere definita quale potenzialità; potenzialità che non può sussistere senza il principio che la realizza: la forma. In questo modo la forma è un principio che deve sussistere già in atto per realizzare la potenzialità materiale.

La forma, per la primalità dell'atto, si distingue dal composto. Essa non può coincidere con l'insieme delle parti materiali: nello stesso tempo non può dirsi totalmente separata dalla materia (come invece intendono fare i platonici con le idee). Essa è una convergenza unitaria precisa (non un'aperta molteplicità) dove ogni elemento è proprio.

Se la materia antecedente alla formazione (materia prima) è comune indeterminatezza, l'intervento della formazione (causa efficiente) trasforma questa indeterminatezza comune in diversità, in pluralità separabile di sostanze (con diverse materie prossime).

Gli enti che non sono generati (come gli enti geometrici, l'indicazione razionale delle sostanze, le categorie) non hanno materia. Gli enti che sono generati hanno invece materia, che può essere positivamente la forma e negativamente la sua privazione. Il positivo è dato dalla generazione che opera direttamente attraverso, appunto, la forma; il negativo è dato, invece, dalla corruzione che opera tramite l'intervento di un'altra forma sulla materia, che è ridiventata prima nel momento di un nuovo intervento.

Il processo di determinazione, che origina dal genere e si realizza nella differenza specifica ha come potenza (e materia) il genere e come atto (e forma) la differenza specifica. Esso ha come causa una causa efficiente, che lega immediatamente l'una all'altro, stabilendo un'unità dinamica.

Dopo la disposizione della distinzione immediata fra atto e potenza, Aristotele comincia (*Metafisica*, IX, 1045b 27 – 1052a 11) l'analisi dei concetti di potenza ed atto e delle loro reciproche relazioni. L'essere come potenza si identifica con il principio d'azione (mutamento), ed interessa il soggetto alla mutazione stessa (potenza passiva ed attiva). L'alterazione può così essere completa, oppure arrestarsi in virtù delle capacità di resistenza (conservazione) del soggetto. La potenza passiva può dunque essere trasmessa inalterata di ente in ente, essendo comunque distinta nella sua parte agente e paziente. L'impotenza è a sua volta privazione, con diverse sfumature, della potenza.

La potenza è razionale quando alloggia in parti d'essere razionali, irrazionale quando invece alberga in parti d'essere prive di ragione. La prima può originare entrambi i contrari, alternativamente (l'uno, positivamente o per natura, l'altro invece per privazione); la seconda uno solo dei due.

La potenza attuale dei Megarici porta ad un determinismo assoluto, senza alcuno spazio interno per una differenza, tramite la quale possa darsi la possibilità di variazione e, con essa, della possibilità del mantenimento o della scomparsa (sia che questa riguardi l'arte, la memoria o la sensibilità). La distinzione aristotelica dell'atto dalla potenza e della potenza dall'atto permette invece l'inserimento di questa differenza, che costituisce il passaggio verso il possibile (potenza latente), che si dà diversamente oppure identicamente.

Il principio della posizione dell'attività di movimento che realizza il possibile (diverso, identico o negativo) è l'atto (*entelécheia*). In questo modo l'atto è congiunto con il possibile, sia che esso sia diverso, identico o porti ad una negazione: il primo non è separato dal secondo, né il secondo dal



Giordano Bruno invece sembra – soprattutto nella serie dei dialoghi *De gli Eroici furori* – voler mantenere una possibilità che lasci aperta illimitatamente la propria espressione e variabile la propria intensione, disintegrando la chiusura e la convergenza necessaria dell'atto d'ordine aristotelico. Causa efficiente e causa finale vengono distribuiti all'intero creato, come libera identità creativa dell'amore eguale.<sup>328</sup>

---

primo (nella relazione il possibile si realizza necessariamente). Mantenere il possibile congiunto all'atto significa nel contempo considerare l'impossibile come suo correlato privativo. I Megarici, al contrario, negando il possibile, affermavano l'impossibile in una posizione ancor più profonda del possibile stesso, negando con ciò la sua definizione attraverso la privazione.

La realizzazione del possibile può avvenire tramite l'esercizio regolato di un'attività sino a conseguire il fine (potenza acquisita), oppure avvenire immediatamente senza sforzo e mediazione continua (potenza congenita). Il rapporto fra possibilità ed atto si esercita sempre nell'addivenire di una determinazione, con gli opportuni corollari del tempo, del modo e della definizione relativa. Se il rapporto fra l'atto e la possibilità, nelle potenze irrazionali, si esercita necessariamente e senza ostacolo o possibile variazione, nelle potenze razionali invece ha luogo la scelta ed il desiderio di uno dei due contrari. Ma la realizzazione di uno dei due contrari comporta comunque il vincolo dell'opportuna soggezione alle condizioni determinative, che rilasciano la potenza prestabilita nell'atto della sua esistenza solamente dietro un opportuno orientamento del paziente, o l'eliminazione delle resistenze ed ostacoli esterni.

Se la relazione del possibile aristotelico è una relazione astratta, perché predeterminata (nel tempo, nel modo, nel fine), il vincolo dell'opportuna soggezione alle condizioni determinative costituisce la possibilità dell'apparire dell'esistenza della cosa (attualizzazione di essa). Ogni cosa può apparire quando un agente predisponga la propria azione al conseguimento di determinati fini, superando tutti gli eventuali ostacoli (azione con finalità esterna o 'movimento'); oppure quando la natura interna di una cosa possa realizzarsi senza impedimento (azione con finalità intrinseca od 'attività'). L'atto può essere identificato tramite questo secondo modo di realizzazione.

In questo modo certamente non può sorgere una materia che possa essere autonoma e spontanea, in libero sviluppo e diversificazione: al contrario la materia è soggetto, e soggetto determinabile. Essa riceve (dall'esterno o dall'interno) tutte le proprie determinazioni e movimenti dalla forma e dall'atto, e dall'organizzazione delle molteplicità presenti nella forma e nell'atto.

Così la forma e l'atto precedono la potenza e la materia: nella conoscenza, con il primato dell'essere intenzionale; nel tempo, con la precedenza dell'individuo nella generazione della specie; nella sostanza, in quanto l'atto è il termine regolativo (che, annullando la differenza fra esterno ed interno, è azione pura, come obiettivo o come subiettivo); nell'essere, in quanto l'atto è la prerogativa dell'essere eterno, incorruttibile e necessario, anteriore all'essere corruttibile e contingente (l'essere che può essere, ma anche non essere).

Se la potenza è sempre potenza dei contrari (possibile realizzazione dell'uno e dell'altro), l'atto che positivamente instaura il bene precede per titolo e dignità la potenza, la quale a sua volta precede il male che, se realizzato, non può godere dell'eternità ed incorruttibilità delle quali gode invece la sostanza soprassensibile.

Anche l'atto dei principi matematico-geometrici, con l'evidenza della loro posizione immaginativa, precede il loro uso e combinazione per la formulazione della catena dimostrativa dei teoremi.

Infine, nel caso della distinzione dell'essere come vero e del non-essere come falso, l'attuazione permessa dalla riflessione oggettiva precede ed ingenera il movimento della conoscenza, che in tal modo risulterà accettazione del vero e riconoscimento dell'ignoranza. Nel caso di entità dotate di parti (tutti i composti) il vero potrà stare nel riconoscimento attuale della loro concentrazione oppure dispersione, oppure ancora talora concentrazione talora dispersione. Nel caso di entità semplici il vero starà semplicemente nella loro comprensione attuale (ogni potenza li trasfigurerebbe, sottoponendoli a modificazione). In quest'ultimo caso non sussiste il falso, ma il semplice disattendimento.

<sup>328</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pag. 947: "Argomento ed allegoria del quinto dialogo. Perché medesimo è più chiaro e più oculto, principio e fine, altissima luce e

Così la possibilità bruniana è in movimento – mentre la materia aristotelica non lo è – ed in continua, aperta e libera (multivoca), trasformazione: il desiderio del Bene si fa bene, egualmente distribuito, del desiderio. Se l'unità e l'unicità<sup>329</sup> del principio distintivo aristotelico (insieme causa efficiente e

---

profondissimo abisso, infinita potenza ed infinito atto, secondo le ragioni e modi espliciti da noi in altri luoghi. Appresso si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse ed instrumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplation della mente, il decreto della divina provvidenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, ed il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comunichi secondo tutta la capacità de le cose.”

<sup>329</sup> L'unità è qui la trasformazione in punto, tratto ed apertura di visibilità dell'invisibilità dell'Uno neoplatonico. L'unicità è la sua presenza assoluta. Aristotele osserva (*Metafisica*, X, 1052a 15 – 1056b 2) come l'uno sia l'essere ininterrotto ('il continuo naturale'), quell'essere che si muove senza diverse partizioni che ne scompongano le diverse direzioni. Esso infatti offre un'univocità di direzione. Oltre all'univocità di movimento l'uno offre poi la stabilità e l'interezza dell'immagine, senza frazionamenti ('l'intero'). Un'immagine siffatta può muoversi non essendo influenzata da alcuna variazione temporale o di luogo. L'ente che obbedisce sommamente a questa caratteristica è il cielo.

Uno è anche l'ente la cui nozione non si diversifica, perché riferita ad un'unica entità ('l'individuo'), oppure perché riferita ad un'entità nella conoscenza generalmente immutabile ('l'universale'). Generalmente immutabile è l'unità della molteplicità.

L'atto dell'uno (la sua essenza) consiste nella posizione dell'unità (“alcunché di determinato e particolare”) tramite l'indivisibilità: questa posizione lo ritaglia nel tempo, nella determinazione, nell'origine. Soprattutto lo fa essere strumento di riferimento e di misurazione egemonico e privilegiato ('termine primo'), applicato per la maggior parte nella categoria della quantità. Qui l'unità raggruppa il molteplice e lo determina come molteplice, come la cosa determina la propria conoscenza.

All'unità della quantità Aristotele aggiunge e congiunge l'unità della qualità, per far considerare una qualunque cosa.

L'uno non è un essere-per-sé: piuttosto esso viene predicato di un sostrato. Non è un essere che stia al di là della molteplicità, invece è proprio l'identità che è presente in ciascuna parte di questa. È l'universale che si fa determinazione: inseparato, è attributo formale di ciascuna singolarità, declinato secondo le diverse accezioni presenti nelle diverse categorie (una affezione, una grandezza, ... , una sostanza).

Se l'uno non può dunque essere separato dal molteplice, al quale invece dà luogo (e luogo particolare), deve però essere da questo distinto: viene distinto non come elemento che viene escluso totalmente, ma come elemento la cui posizione è necessaria per la comparsa e definizione del suo termine opposto. In questo modo l'opposizione fra l'uno ed il molteplice può comportare l'esclusione alternativa e reciproca fra i due termini in un medesimo soggetto, ma sulla base di una loro coesistenza logica.

La coesistenza delle nozioni opposte dell'uno e del molteplice ne definisce la caratteristica reciproca della contrarietà: in particolare, se l'uno possiede la virtù di poter restare sempre con se stesso ('indivisibilità'), il molteplice assume su di sé il peso della distribuzione ('divisibilità').

La materia della forma indivisibile è l'identità (solo numerica od anche specifica, oppure per eguaglianza). La somiglianza fa decadere l'identità attraverso l'applicazione di un certo numero di differenze determinative, tali ed in numero tale comunque da non far perdere una certa uniformità. Come per esempio il grado eguale dell'affezione, o la variazione non estrema (che non comporta diversificazione), o la qualificazione.

La materia diversa della forma divisibile è la diversità. Diversità è anche posizione diversa nell'ordinamento numerico o delle grandezze. Il dissimile conduce al diverso.

Se la diversità è l'apertura immediata di una differenza, la differenza può essere intesa ponendo un termine astratto sulla cui base originarla. Questo termine astratto può essere qualunque genere e

finale) – unità ed unicità che lo fanno essere causa universale - stabilisce l'impossibilità della variazione delle specie determinative,<sup>330</sup> la relazione

---

qualsiasi specie. Nel genere la diversità impedisce il medesimo sviluppo, nella specie il medesimo sviluppo è differenziato dalla forma.

Sembra che la definizione di contrarietà stabilisca un modo per costituire all'interno del rapporto fra l'uno e la molteplicità un limite determinante (specifico): la contrarietà apre infatti in maniera completa ed esaustiva la serie dei gradi della differenza fra due termini, opposti e complanari: l'elemento primo, che esprime la presenza massima (completa e perfetta) del termine superiore, e la materia ultima, che invece presenta la sua presenza minima o nulla (privazione o negazione). La privazione si realizza infatti variamente, mentre la negazione totalmente.

Il limite e la serie progressiva dei gradi della differenza costituiscono insieme l'ente intermedio. L'ente intermedio contiene in sé dunque le possibilità opposte decretate dal positivo e dal negativo (facendo così comparire il doppio ed opposto senso della 'generazione' e della 'corruzione'), costituendo con ciò la possibilità di un soggetto mobile tra gli estremi. La contraddizione invece esclude questo soggetto.

Nel caso della costituzione dei numeri e delle grandezze la scuola platonica utilizzava i due principi opposti dell'uguale e della diade grande-piccolo. Aristotele preferisce invece definire l'uguale sulla base dei due termini (movimenti opposti) dell'ingrandimento (eccesso) e del rimpicciolimento (difetto): così l'uguale si costituisce sottraendo le variazioni che danno la misura più piccola e quelle che danno la misura più grande, fondendo così insieme questa doppia negazione in un unico soggetto e posizione, con una sorta di concentrazione progressiva pari a quella utilizzata modernamente per definire l'intorno di un numero.

Nel caso più generale della costituzione delle sostanze lo spazio intermedio fra i due termini 'Uno' e 'Molti' viene riempito da una materia immobile, non eccedente, ma ordinata dal primo ai successivi. Quindi in un certo senso digradante. In questo modo, in una visione neoplatonizzante, se all'Uno viene riferita la totalità degli attributi, i Molti possono trovare definizione attraverso la distinzione coerente (singolarizzante) delle determinazioni.

<sup>330</sup> Aristotele continua (*Metafisica*, X, 1056b 3 – 1059a 15) osservando che, perché l'Uno non sia discrezione o riduzione, ma mantenga le sue caratteristiche di continuità e totalità, i Molti non debbono poter essergli estrinseci - divaricantisi, ed aperti, perché moltiplicantisi in modo indefinitamente variabile (da poco a molto) – a pena di trascinare con sé ciò che dovrebbe restare uno, e sarebbe ridotto ad un'inezia.

Non vi può essere distacco allora fra l'Uno e la Diade (ed il due essere subito della molteplicità), così come proponevano i platonici. Non vi può essere dunque nemmeno opposizione e separazione fra questi due termini, ma i Molti debbono essere dell'Uno e nell'Uno.

Se i Molti saranno dell'Uno e nell'Uno, allora la sua potenza moltiplicativa non troverà limiti estrinseci e potrà subitaneamente estendersi senza in realtà allontanarsi da se stessa. Così la materia risulterà compresa all'interno dell'orizzonte formale dell'Uno e – come si diceva prima - non sarà eccedente, ma digradante. Progressivamente ampliandosi nel numero, dimostrerà una relazione diretta, fondata sull'indivisibilità dell'unità misurante.

Invece dei numeri ideali proposti dalla scuola platonica Aristotele escogita un intermedio diverso. Intermedio è l'essere che è soggetto alla relazione che oppone i contrari, e che dunque è incluso in essa come potenzialità che deve essere attuata. In ciò esso costituisce il passaggio unitario che è presente in ogni generazione.

Ogni intermedio è costituito dalla combinazione della graduazione che ha come base un contrario separato verso l'altro, secondo una quantità divisa nei due termini corrispettivi del poco o del molto (p. es. il bianco con poco di nero vale il nero con molto di bianco). Termini legati alla sostanzialità positiva dei contrari (nell'esempio considerato: l'espansività del bianco e la concentratività del nero).

La contrarietà interviene anche nella definizione dei rapporti fra le specie del medesimo genere: qualunque specie, pur del medesimo genere, gode di una posizione separata rispetto a ciascuna delle altre. E non v'è mediazione ed intermedio fra le specie, di modo che non può comparire alcun ordine fra le stesse (immanente) che le identifichi e le diversifichi, graduandole (il genere non è termine astratto). Nello stesso tempo esse non possono essere riferite ad altro, ovvero ottenere ed essere soggette ad un principio estrinseco. Così tutte le specie go dono a parti titolo della medesima posizione

sempre infinitamente aperta fra la causa ed il principio bruniani – l’invisibile infinitezza dell’Uno<sup>331</sup> – disintegrando la loro composizione e fusione, ricorda la presenza aperta ed illimitata (impredeterminata) della grazia creatrice e salvatrice.

Di nuovo, così, ritorna il tema dell’impredeterminatezza della grazia divina, che crea e salva tramite il desiderio stesso, che distingue Bruno dalla tradizione paolina, agostiniana e riformata.<sup>332</sup>

---

rispetto al genere al quale appartengono e dal quale si distaccano in virtù di forme che si divaricano (distinguono) reciprocamente.

Quest’ultima divaricazione è nominata da Aristotele come una contrarietà nell’essenza. Essa costituisce la profondità della distinzione fra gli enti, mentre altre opposizioni partecipano di un livello più superficiale (corporeo), che non intacca e non influenza la predeterminazione formale.

Con ciò la materia aristotelica definisce finalmente e fatalmente la propria inattività: il salto che Aristotele fa compiere all’essere nel passaggio dal corruttibile all’incorruttibile è infatti il salto che è consentito dall’opposizione fra la priorità della forma e la posteriorità della materia. Questa divaricazione di direzioni separa l’ente incorruttibile dall’ente corruttibile, non assegnando ad entrambi una medesima determinazione. Così se, per e nella forma, le parti precedono il tutto, nella materia il tutto è anteriore alla formazione ed organizzazione delle parti.

<sup>331</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*. (Firenze, 1958) pagg. 340 – 341: “In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contempe circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l’opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo. *Poliinnio*. Alta, rara e singularmente avete determinato del tutto, del massimo, de l’ente, del principio, de l’uno.” *De l’Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 491 – 492: “Tuttavia, quantunque sia vero che ogni cosa si muove per gli suoi mezzi, da’ suoi ed a’ suoi termini, ed ogni moto, o circolare o retto, è determinato da opposito in opposito; da questo non séguita che l’universo sia finito di grandezza, né che il mondo sia uno; e non si distrugge che sia infinito il moto semplicemente di qualsivoglia atto particolare, per cui quel spirito, come vogliam dire, che fa ed incorre a questa composizione, unione e vivificazione, può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite. Può dunque stare, che ogni moto sia finito (parlando del moto presente, non assoluta e semplicemente di ciascun particolare, ed in tutto) e che infiniti mondi sieno: atteso che, come ciascuno de gl’infiniti mondi è finito ed ha regione finita, cossì a ciascuno di quei c onvegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti.” *De gli Eroi furori*. (Firenze, 1958) pagg. 944 – 945: “*Argomento ed allegoria del quinto dialogo*. Or quanto al fatto della revoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de’ nove ordini de spiriti sieno trabalzate le moltitudini de legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assumpte a quella eminenza. Ma tra’ filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologi grandi, che cotal revoluzione non è de tutti, né sempre, ma una volta. E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molti riprovati, ave arditto de dire che la revoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende, ha da ricalar a basso; come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de la natura.”

<sup>332</sup> Un esempio, all’inizio della costituzione di una certa tradizione interpretativa e dottrinarina cristiana, del Dio che è indivisibilmente principio e causa (in quanto immobile ed invariabile principio distintivo universale) si può forse trovare nella posizione di S. Paolo. Di fronte alla possibilità di una modificazione libera e propositiva dell’individuo, messa in opera dal desiderio, il Tarsense vuole sottolineare, nella *I Lettera ai Corinti* [VII, 1 - 21], la stabilità invece assegnata a ciascuno dalla

Dunque Bruno inserisce il soggetto mobile aristotelico (la potenza) nella struttura razionale costituita dalla opposizione infinita, richiamando sia il senso dell'Uno infinito della speculazione presocratica, sia inserendo in esso quel movimento dialettico che aveva trovato espressione nel *Parmenide* platonico. In questo modo esso viene trasformato nella possibilità d'in-finire, acquisendo una determinante caratterizzazione etica generale. Perciò l'eguaglianza degli elementi naturali bruniani<sup>333</sup> – quasi una ripresa

---

relazione fra dono divino e vocazione. Questa impedisce che il desiderio umano si eserciti nei confronti del mondo, che resta invece come legato, sospeso ed ordinato (in maniera neutrale) ad una sorta di imperscrutabile possesso e giudizio divino. Nella sicurezza di questo giudizio e possesso S. Paolo sembra depositare, prima, l'indissolubilità del matrimonio, poi l'uso gioiosamente strumentale dei figli. La vera sostanza di questa immodificabilità è l'amore divino, che cede il proprio *Figlio* per la salvezza universale. In questa unità, del mondo e della fede [VIII - IX], lo *Spirito* del Signore (il Cristo come Immagine) emerge come potenza totale. Di contro ad essa esaltazione, desiderio, potere e critica stabiliscono il primato (totalmente apparente ed inconsistente) dell'umano [X, 1 - 12], destinato ad essere capovolto dalla distruzione divina dell'idolatria tutta terrena della 'carne'. L'eternità dell'amore, allora [XI], sarà il ricordo della vita, contro la dissoluzione e distruzione operate dalla forza del potere. Quest'apertura, che ha quale principio lo *Spirito* e per fine l'Immagine del Signore (Immagine che offre un Corpo illimitato; un Corpo, dove le parti hanno eguale e reciproca dignità) [XII, 7 - 27] mostra al proprio interno la tensione e la direzione di una conversione: oltre ed oppostamente all'uso strumentale ciò che rende tutto veramente, realmente e con giustizia possibile, è l'Amore. Esso infatti non si limita all'essere strumentale, né alla conoscenza dei fini o dei principi; va oltre lo stesso sacrificio [XIII, 1 - 3]. Porta infatti il bene senza limitazione [XIII, 4]. Non ha preconcetto di sé, così non esclude, né condanna [XIII, 5]. Non separa, ma scopre l'Unità [XIII, 6]. Accoglie il passato, essendo il futuro che tutto porta [XIII, 7]. È eterno in quanto perfetto: completo in se stesso, non ha nulla fuori di sé (come noi, che invece slanciamo ragioni)[XIII, 8 - 12]. Di per se stesso vale dunque come disposizione, senso e significato unitario di quelle che verranno successivamente definite *virtù teologali*: fede, speranza e carità [XIII, 13].

Si deve tenere presente, qualora si volesse sostenere un possibile confronto con la posizione bruniana, che l'impronta del testo paolino considerato (*I Lettera ai Corinti*) sembra essere opposta e contraria all'intenzione bruniana: dove S. Paolo vuole assoluto e necessità d'ordine distinto, con un conclusivo ritorno dell'incorruttibile in se stesso, Bruno preferisce possibilità e libertà; dove il primo reseca il desiderio quale possibilità dell'esser-diverso (considerandolo semplicemente quale licenza e fatalità dell'errore), il secondo vede apertura ed eguaglianza, amore sensato, più vero e reale. Dove il primo tende a stabilizzare le condizioni, per la conservazione positiva della tradizione familiare e sociale (l'uso strumentale dei figli; l'affermazione dell'indifferenza delle situazioni contingenti rispetto all'influenza del dettato evangelico), il secondo profetizza l'avvento di una società di liberi ed eguali, proprio in realizzazione del dettato evangelico medesimo.

<sup>333</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 527 – 530. In risposta alla difficoltà apparente suscitata dal quinto argomento di *Albertino*, Bruno scrive: “Ecco, dunque, quali son gli mondi, e quale è il cielo. Il cielo è quale lo veggiamo circa questo globo, il quale non meno che gli altri è astro luminoso ed eccellente. Gli mondi son quali con lucida e risplendente faccia ne si mostrano distinti, ed a certi intervalli seposti gli uni da gli altri; dove in nessuna parte l'uno è più vicino a l'altro che esser possa la luna a questa terra, queste terre a questo sole: a fin che l'un contrario non distrugga ma alimenti l'altro, ed un simile non impedisca ma doni spacio a l'altro. Cossì, a ragione a ragione, a misura a misura, a tempi a tempi, questo freddissimo globo, or da questo or da quel verso, ora con questa ora con quella faccia si scalda al sole; e con certa vicissitudine or cede, or si fa cedere alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che anticontra terra è chiamata dal Timeo ed altri pitagorici. Or questi sono gli mondi abitati e colti tutti da gli animali suoi, oltre che essi son gli principalissimi e più divini animali dell'universo; e ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne

dell'eguaglianza aristotelica delle specie – possiede in se stessa la profondità del motore amoroso ed il suo riflesso e partecipazione illimitata. La trasformazione della materia stabile e digradante aristotelica in materia sempre e continuamente eccedente doveva perciò ricordare quello spazio ulteriore, non vuoto né inerte,<sup>334</sup> che costituisce il luogo del comparire della temporalità, come libera ed eguale potenza creativa, dove la radicalità del desiderio suscita sempre nuovamente l'immaginazione.

*L'ATTO DI FINITEZZA ARISTOTELICO.*

*L'IPOSTASI DELLA PERFEZIONE E IL TERMINE.*

Al contrario l'assolutezza del finire e del finito aristotelico viene categorizzata attraverso la definizione necessaria ed oggettiva del movimento, che, in questa misura, pretende e vuole esprimere una valenza etica, conoscitiva ed ontologica. L'unità prima e distintiva, che ricompatta l'azione alla sostanza, supera l'apparenza d'estrinsecità presente nel mondo della generazione e genera la posizione della forma in sé. La differenza fra la forma in sé e la forma fuori di sé – la forma precipitata nella materia – esprime, poi,

---

ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra; onde altri son sensibili per l'acqui, altri son sensibili per il foco. Oltre gli quai quattro elementi che vegnono in composizione di questi, è una eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto), è comunmente nomato aria, quale è questo vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri ed Aquiloni. In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere, che dal corso prende denominazione. Questo benché in sustanza sia medesimo con quello che viene essagitato entro le viscere de la terra, porta nulla di meno altra appellazione; come oltre, si chiama aria quello circostante a noi; ma, come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama spirito. Il medesimo circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamma; la qual non è sensibile, se non giunta a corpo spesso, che vegna acceso dall'ardor intenso di quella. Di sorte che l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta. Or eccovi mostrato quali son gli mondi e quale è il cielo; onde non solo potrai essere risoluto quanto al presente dubio, ma e quanto ad altri innumerabili; ed aver però principio a molte vere fisiche conclusioni. E se sin ora parrà qualche proposizione supposta e non provata, quella per il presente lascio alla vostra discrezione; la quale, se è senza perturbazione, prima che vegna a discuoprirla verissima, la stimarà molto più probabile che la contraria.”

<sup>334</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: “Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana.”

il distacco della sostanza dalla sensibilità. La sua primalità ed il suo essere centro universale d'orientamento e movimento.<sup>335</sup>

Fondamento del grado e del distacco originario, l'unità prima e distintiva aristotelica racchiude in sé sia l'aspetto per il quale la determinazione non può originarsi se non univocamente, sia quello per il quale la sua comparsa non può non darsi per mezzo della molteplicità. Perciò essa sia impone l'inconfutabilità del principio d'identità, sia ne manifesta l'applicazione attraverso ogni intenzione formale, che riporti il vero mentale al reale (intellettivo e sensibile).<sup>336</sup> Tolta così la separazione del soggetto in due termini

---

<sup>335</sup> Aristotele ricorda (*Metafisica*, XI, 1058a 18 – 1060b 30) che, se la sapienza è la ricerca della ragione capace di contenere in sé sia ciò che pone, sia ciò che è posto, allora essa non può non fondarsi sopra un'identità che si estenda nella pluralità, attraverso la diversità dei generi e, nei generi, delle specie. Un'identità nello stesso tempo reale e realizzante, che escluda la possibilità di un essere contraddittorio. La sapienza in tal modo si caratterizza come conoscenza della totalità, distinta nella sua parte prima e precedente, e posteriore. Se la sua parte prima è ulteriormente indimostrabile, la sua parte posteriore invece deve esserlo completamente.

Se dei principi estrinseci fondano la sapienza 'seconda', la sapienza 'prima' deve in qualche modo essere capace di far rientrare nel proprio campo d'indagine l'origine e non solo il termine dell'azione e del movimento che le è connesso. Intendendo la causa finale in modo a sé distinto, ovvero come ente immobile e primo, la sapienza 'prima' riguarda le sostanze 'prime', ma attraverso di esse potrà anche condurre a determinazione la trattazione sulle sostanze 'non-prime' (sensibili), in quanto ne enucleerà e giustificherà le ragioni formative (le cause ed i postulati). In questo modo la sapienza 'prima' risolverà il falso dilemma fra la scelta di elementi immanenti ai composti e forme trascendenti i medesimi. Ciò che genera stando in alto (generi supremi), componendo le diverse cause e costituendo i diversi postulati, pone il principio dell'essere. Ponendo il principio dell'essere, non lo pone univocamente, ma riccamente dotato di molteplicità: di una molteplicità tale che è capace di contenere in sé tutte le possibili individualità, determinate attraverso le specie.

L'ente immobile e primo è la sostanza distaccata dal sensibile e dalla materia: proprio essendo così distaccata essa è infatti immutabile, quindi eterna, quindi ancora centro e fondamento dell'ordinamento universale. La presenza della materia costituisce poi la spiegazione della variazione e della corruttibilità, non della materia stessa, bensì della forma nella materia. Senza variazione – se l'essere e l'uno fossero principi immediati – non vi sarebbe alterazione né diversità: non vi sarebbero singolarità, né un'unica sostanza universale che ne concentri il possesso. Quest'unica sostanza universale, che ne concentra il possesso, deve essere considerata in opposizione rispetto ad esse, o verrebbe dissolta dalla loro partecipazione totale. Quest'unica sostanza universale è capace di sostituire l'applicazione combinata dell'Uno e della Diade platonici e di risolvere l'inconsistenza astratta dell'elemento generatore dei corpi: il punto (esso è infatti ottenuto a ritroso per divisione).

Così il principio aristotelico diventa egemonico e graduante, non trasferibile (non predicabile). Forma inamovibile, ordina e moltiplica le determinazioni in quanto le contiene. Sia quelle che si ritiene non possano essere separate (p.es. l'anima vegetativa e sensitiva), sia quelle che invece si ritiene possano esserlo (l'anima intellettuale). Forma che resta fuori presa, garantendo sia l'identità che la diversità.

<sup>336</sup> Aristotele indica fortemente (*Metafisica*, XI, 1060b 31 – 1063b 16) come l'unica sostanza universale costituisca l'essere in quanto essere: essa si fissa come radice alla quale possono essere innestati e sviluppati i diversi significati dell'essere stesso: la graduazione progressiva delle sue determinazioni, come pure tutte le contrarietà incluse in quella fondamentale fra uno e molteplice o tutti gli intermedi racchiusi da queste. La quantità e la divisione della quantità (ων le relative somiglianze e dissomiglianze, proporzionalità ed improporzionalità) costituiscono invece lo spazio

opposti, l'intermedio aristotelico può garantirsi una sopravvivenza sospesa alla positività della forma, guadagnando una potenzialità tutta eterodiretta e suscitata. È questa sospensione a distinguere ed ordinare i 'contrari' anassagorei nella successione metafisica aristotelica dell'atto e della potenza.<sup>337</sup>

In questa successione si fissa, prima, la graduazione aristotelica delle scienze, poi quella delle sostanze, in una sorta di corrispondenza assoluta.<sup>338</sup>

---

astratto d'intervento del matematico. Il movimento è invece il campo d'indagine e d'intervento del fisico. L'immagine ed il giudizio sono l'attività del dialettico e del sofista.

Oltre il valore di applicazione sempre particolare (negli oggetti matematici o fisici), gli assiomi (principi logici fondamentali) devono essere indagati e giustificati nella loro essenza e formazione generale. Il primo assioma che deve essere indagato nella sua essenza prima e formazione generale è quello che afferma che "non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia, e che lo stesso vale anche per gli altri attributi che sono fra loro opposti in questo modo" (1061b 36 – 1062a 2). Essendo immediatamente evidente di per se stesso, questo assioma non può essere dimostrato direttamente: può invece essere confutato chi lo neghi, ed affermi la contraddittorietà del medesimo soggetto. Anche chi affermi la contraddittorietà del medesimo soggetto infatti non può però fare a meno di indicare un medesimo soggetto, e dunque di far valere ciò che vuole negare. Se il medesimo soggetto è vero, inoltre, esso viene posto necessariamente ed esclude la sua negazione: il vero stabilisce un orientamento che toglie l'equipossibilità degli opposti.

Il problema che all'identità delle cose non corrisponda l'identità delle conoscenze, e che dunque non possa realizzarsi la conformazione del vero al reale, può essere risolto non appena si pensi che reale e vero non possano essere separati: gli stessi filosofi naturalisti del resto affermavano l'impossibilità del loro distacco e capovolgimento, ma senza concedere il divenire. Senza dunque ammettere la trasformazione dal non essere (per effetto del poter essere il contrario o materia) all'essere (in virtù della forma). La stessa identità del resto è ammessa dalla stessa sensazione, dai sofisti invece considerata il maggiore intervento disturbativo. È infatti solamente l'organo della sensazione e non la sensazione in se stessa a costituire un possibile ostacolo al raggiungimento, coglimento ed espressione del realmente vero. Oltre alla sensazione è poi lo stesso giudizio a mantenere fermo e stabile il vero oltre le possibili variazioni, guardando agli enti che non si modificano (gli enti celesti).

Poi, il movimento comporta il mosso ed il movente, l'origine o l'agente ed il termine o fine dello stesso: tra l'inizio e la conclusione del movimento il corpo che si muove assume una direzione univoca ed univocamente determinata (non contraddittoria).

La variazione dei corpi sensibili e materiali nel senso della quantità può lasciare indifferente l'impressione qualitativa e conservare una certa identità. L'invariabilità di noistessi del resto consente il permanere di qualche cosa di stabile e trasmissibile senza modificazioni.

<sup>337</sup> Aristotele conclude la trattazione del principio di identità e non-contraddizione, rilevando l'assenza di una sostanzialità che possa essere propria dell'intermedio (*tertium non dabitur*). Aristotele infatti scrive (*Metafisica*, XI, 1063b 17 – 35) che, se la materia è la possibilità del contrario e funge dunque da intermedio generale, non è comunque possibile che i contrari da essa ammessi non si intendano in modo separato e che l'intermedio stesso non spazi all'interno di una doppia negazione. Doppia negazione che costituisce la biunivocità del termine da essa compreso. E che dunque distacca il termine stesso dai rispettivi contrari solo immaginativamente.

Però i contrari non possono essere ammessi contemporaneamente in atto ed in modo distinto, come vuole Anassagora con la sua affermazione del tutto in tutto, ma l'uno come potenza e l'altro come atto. Ciò garantisce la direzionalità e l'irreversibilità del divenire.

<sup>338</sup> Aristotele seziona il piano del conoscere e dell'essere, rilevando (*Metafisica*, XI, 1063b 36 – 1064b 14) come le scienze particolari assumano un oggetto particolare e ne presuppongano una particolare essenza, attraverso la sensazione o l'ipotesi, sviluppandone poi le successive conseguenze, mentre la teologia non presuppone alcuna essenza a capo di alcun oggetto particolare. Se poi le scienze poetiche e pratiche indagano l'essere in quanto in movimento e sottoposto all'azione, ma ne



Allora la stessa distinzione dell'essere come vero e, di più, come necessario (o, all'opposto, come contingente e variabile) pretende di focalizzare un sostrato primo e comune, che permetta l'affermazione e l'applicazione di una soggezione assoluta.<sup>339</sup>

Questa soggezione si realizza attraverso l'atto della finitezza: quell'accostamento della potenza all'atto che costituisce la definizione della absolutezza del fine e del movimento attraverso l'atto di posizione del principio egemonico ed agente. Per questo motivo Aristotele è costretto ad eliminare il concetto dell'infinito,<sup>340</sup> ed a sostituire nel suo luogo sfuggente la visibilità di una limitatezza assoluta (il cielo).<sup>341</sup>

---

presuppongono il principio in un agente separato, le scienze fisiche considerano invece l'essere in movimento come dotato autonomamente di questo principio, senza estrinsecarlo. Se le scienze fisiche, poi, considerano come oggetto l'entità concreta singolare (il sinolo), le matematiche prescindono dalla materia (e dalla sensibilità) e considerano come oggetto un'entità deprivata di tutte le caratteristiche soggette alla sensazione ed alla variabilità imprevedibile, per concentrarsi intorno alle caratteristiche ed alle proprietà che possono essere unitariamente ed immobilmente disposte ed organizzate. Scienza dell'entità separata, ovvero sussistente di per se stessa (prima e superiore), è invece la teologia: essa riguarda un'entità determinata che vale anteriormente ad ogni altra ed è perciò capace di definire ogni altro valore.

Se la teologia riguarda questa entità determinata e sussistente di per sé, non vi può essere invece alcun tipo di scienza che riguardi l'essere che è posto come tale (ed è un fine) senza avere una causa che sia determinata o che possa in alcun modo raggiungere una certa determinazione: l'essere accidentale, non necessario né frequente ma casuale e fortuito.

<sup>339</sup> La congiunzione del predicato al soggetto, che mantiene la caratteristica fondamentale della verità, è, secondo Aristotele (*Metafisica*, XI, 1064b 15 – 1066a 34), un'operazione della mente umana per la quale una determinazione viene agganciata ad un termine comunque astratto: la scienza riguarda invece l'essere che è prima e fuori di quest'astratto. Se l'essere come vero mantiene la nota dell'essere che partecipa in qualche modo del movimento della mente, la scienza deve guardare oltre questo movimento per fissarsi sull'essere che se ne sta stabilmente ed immobilmente di fronte alla sua contemplazione.

Se la scienza guarda al movimento, si accorge che esso si trova integralmente espresso nelle singole determinazioni categoriali e non in uno spazio unitario ed univoco al di là di queste. Nelle singole determinazioni categoriali, poi, il movimento si attua secondo i contrari attraverso la potenza e l'attività. L'ente nel movimento resta indeterminato, in quanto resta soggetto alle due eventualità opposte. L'atto però è solo uno dei due.

L'effettuarsi del movimento presuppone dunque un atto opposto, alternativo, ed una potenza che può dirigersi verso l'uno o l'altro dei termini. Ma l'atto e questa potenza non sono scissi: l'unità della seconda al primo è proprio ciò che permette il divenire (l'attività di attualizzazione o realizzazione della cosa).

<sup>340</sup> Aristotele definisce (*Metafisica*, XI, 1066a 35 – 1067a 37) l'infinito come ciò che si sottrae a fine – e che perciò è illimitato – oppure come ciò che sottrae continuamente il fine, spostandolo nel movimento sempre più in là.

Aristotele ritiene di provare che l'infinito non sussista in atto oltre gli enti sensibili, e nemmeno negli enti sensibili. Se fosse oltre gli enti sensibili sarebbe sostanza, ovverosia indivisibile (la divisibilità accompagna infatti le nozioni combinate di molteplicità e grandezza). Si sottrarrebbe a qualsiasi posizione e non permetterebbe il continuo e sempre ulteriore spostamento del proprio termine. Impedirebbe la percorribilità. Se ne potrebbe stare come entità prima e separata, inelastica e priva di plasticità. In altre parole, in questo caso l'infinito sostituirebbe il concetto della sostanza separata aristotelica. Ma Aristotele preferisce non vedere questa qualifica e questo titolo dell'infinito,

Infatti ciò che continuamente si dividesse, perciò movendosi sempre senza termine che ne limiti l'operazione, sopravanzando e rovesciando tutte le condizioni considerate inamovibili e necessarie, costituirebbe quell'universale

---

perché preferisce assegnarlo unicamente alla dimensione della grandezza e della divisibilità per posizione. Così dovrebbe esistere solamente come principio astratto negativo e non immanente a determinazioni che pur gli appartengono, anche se come privazioni: perché tutte le posizioni particolari dei corpi effettuate (dal corpo all'indietro sino al costituente elementare) godrebbero di un'esistenza negatrice della possibilità della suddivisione ulteriore.

Se sussistesse l'infinito in atto, poi, tutto parteciperebbe in atto di esso: ed Aristotele vedrebbe o che l'infinito avrebbe accostate infinite parti, con la contraddizione di un unico soggetto moltiplicato infinite volte, o che esso dovrebbe non avere parte alcuna, così perdendo la propria estensione e posizione, e così scomparendo. Si potrebbe dire che, in quest'ultima eventualità, l'infinito non potrebbe avere atto.

Se dunque l'infinito non può essere in atto (ovvero essere sostanza), il suo stesso essere termine illimitato (ovvero il suo essere accidentale) ne distrugge la possibilità di posizione assoluta. Privato di conclusione e di realizzazione, l'infinito potrebbe, secondo Aristotele, rifugiarsi nel mondo sensibile, indeterminato. Ma qui ogni corpo ha limite, sia esso sensibile od intelligibile; poi, l'ente numerabile non può essere inteso in senso separato e così infinitamente diviso, perché ha riferimento in una misura. Nessun corpo sensibile può essere infinito, ribadisce Aristotele, perché i corpi possono essere composti o semplici: ed i corpi composti, per la persistenza di contrari che si limitano reciprocamente, non possono attuarsi come infiniti, né, per la limitata consistenza degli elementi, si vede esistere alcun corpo illimitato. I corpi semplici a loro volta, non possono essere fatti derivare da un'entità universale, né questa entità universale potrebbe sussistere come essere illimitato. Essa infatti somiglia piuttosto ad un'entità astratta (equiparabile all'Uno dei naturalisti), certamente non effettivamente e realmente esistente. I corpi semplici allora sussistono indipendentemente e ciascuno di essi non è infinito: non è infinito il fuoco, né l'aria, né l'acqua, né la terra. Il tutto resta sempre preda dei contrari, che non si dissolvono e limitano l'applicazione dell'ente.

La localizzazione del corpo sensibile, poi, rende identica la posizione del tutto e delle parti. Così se il corpo infinito è omogeneo (di un'unica natura), sarà o stabilmente immobile o in movimento senza diversificazioni. Sia nel caso che se ne stia stabilmente immobile, o che si muova senza diversificazioni in una medesima direzione, non comparirà alcuna ragione ed alcuna necessità perché questo si realizzi. Non si darà evidenza di alcuna determinazione o possibilità, e le parti resteranno indecise, uniformi e senza differenza: scompariranno come parti. E di esse non si potrà dire né la quiete, né il movimento. Così, in ultimo, scompariranno gli stessi contrari.

Se invece non v'è corpo infinito unico ed omogeneo, ma l'infinità si esprime come molteplicità e diversità irriducibile, le sue partizioni (direzioni elementari costitutive) potrebbero essere in numero limitato od illimitato: ma se fossero in numero limitato, almeno una di esse (il fuoco o l'acqua, per esempio) dovrebbe essere infinita per costituire un tutto infinito, rompendo anche in questo caso la contrarietà reciproca degli opposti. Se fossero poi in numero illimitato, illimitati in numero sarebbero i luoghi che essi contrassegnano: ma i luoghi sono invece limitati, ed il tutto al quale danno composizione è conseguentemente limitato.

La contrarietà sussistente fra il luogo della leggerezza e quello della pesantezza impedisce poi che un corpo possa intromettersi quale medio ed essere infinito, a pena di perdere e l'una e l'altra. Non si muoverebbe di più verso l'alto che verso il basso, resterebbe immobile annullando sia la direzione del divenire delle sostanze che la loro attuazione: il tutto potrebbe allora aleggiare senza alcuna determinazione. Scomparebbero pure le dimensioni. Quella antero-posteriore, insieme a quella dell'alto e basso, ed a quella della destra e sinistra, data dalla diversità.

Ma se il luogo è la finitezza della dimensione, che si realizza attraverso e dai contrari, ogni corpo sarà apparente quando si dimostrerà in essa incluso.

<sup>341</sup> Negato, dunque, l'infinito sia in atto che per accidente, sia come entità di cui si ha sensibilità, Aristotele ricorda che l'infinito della grandezza (l'essere continuamente divisibile) è un'entità astratta, che non può essere identificata con l'ente reale, nemmeno con l'entità che si muove eternamente ed ha durata eterna. Questa entità è infatti, per Aristotele, il cielo: ed esso è limitato.

creativo e dialettico la cui possibilità Aristotele intende invece rendere infondabile. Perciò l'irreversibile prospettiva temporale, che offre il divenire e l'attuazione, renderebbe l'infinito reale compagno e successivo dell'infinito causale, con uno scontro fra i due per il posto da prendere nell'unica apparizione, necessariamente infinita e capace di entrambi. È invece, per Aristotele, la determinata e particolare grandezza (l'ente che si pone individualmente) a dimostrare con la forma e la materia la determinazione e la possibilità del movimento, oltre che la graduazione temporale.

La mutazione vera ed effettiva è allora, in Aristotele, la generazione (o la corruzione) che si fa internamente alla forma ed alla materia di un sinolo. La forma si diversifica attraverso il ritornare prima della materia, nella corruzione, e si ripresenta sotto nuova determinazione per effetto di un agente (esterno od interno), nella generazione. Forma e materia sono dunque in questo contesto reciproci termini di riferimento inamovibili. Quanto la prima offre sempre l'essere, per la congiunzione singolarmente individuale (non variabile) di soggetto e predicato, altrettanto la seconda offre la possibilità del non essere, attraverso la negazione diretta ed opposta della prima.

La variabilità della forma e della materia non è movimento, perché questo apparente movimento mantiene la stabilità della prima e della seconda: essa sviluppa solamente la variazione dell'intenzione 'locale'. Perciò il non essere è entità comparente, in se stessa in movimento fra gli opposti e contrari, all'interno del processo di generazione o corruzione (non ha luogo separato). Movimento dunque resta solamente l'attività che non interrompe l'essere, per offrire, relativamente e di contro, il non essere.

Ricapitolando, secondo la categoria aristotelica di sostanza vi può essere solamente generazione e corruzione (che non sono movimento, perché hanno a che fare con la stabilità ordinata della forma e della materia); secondo il relativo il movimento non è determinato da una causa certa e stabile che si rifletta necessariamente sul mosso; secondo l'azione e la passione già sussiste movimento, che non può essere invertito nella propria direzione, se non casualmente. Poi, qualsiasi genere di movimento o di generazione non si costituirebbe, se esso dovesse innestare in se stesso un ulteriore rimando all'indietro, di tipo causale.

Tutti i movimenti (o le generazioni), infine, devono essere conclusi, per poter essere invertiti. E la materia che accoglie in sé tutti i punti d'inizio e tutte le fini, oltre che tutte le possibili sostanze naturali, dovrà essere una materia mondiale che sa distinguere fra sostanze e luoghi (inizi o fini). Tutti i movimenti dovranno allora appuntarsi sulla variazione (per contrarietà) delle qualità (affezioni), quantità o luoghi attribuiti alle sostanze.<sup>342</sup>

Se la necessità e la determinazione (secondo qualità, quantità e luogo) sembrano essere, allora, le caratteristiche ideali e, nello stesso tempo reali, del movimento aristotelico, la fissazione e l'impianto da queste ingenerati costituiscono l'ambito immaginativo all'interno del quale Aristotele può offrire la distinzione graduale e ordinata delle sostanze.<sup>343</sup> L'unità di forma e materia che viene così disposta è pronta ad accogliere sia la molteplice identità delle determinazioni, che la diversità dei luoghi, organizzata attorno alla polarità dei 'contrari'.<sup>344</sup> In questa unità disposizionale causa esterna e principio interno raccolgono, poi, la totalità delle determinazioni.<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> Aristotele. *Metafisica*, XI, 1067b 1 – 1069a 14.

<sup>343</sup> Secondo Aristotele (*Metafisica*, XII, 1069a 18 – 1069b 34) la sostanza è un uno-tutto. Partecipando diversamente di ogni essere, accompagna tutte le determinazioni categoriali. Essa, dunque, ha presenza molteplice: insieme alla molteplicità della sua presenza, essa detiene pure una certa gradualità, che si esprime come diversità di genere. Oltre alla prima e più vicina a noi sostanza sensibile e corruttibile, v'è la sostanza sensibile ma incorruttibile dei cieli, in eterno movimento. Il fondamento, poi, di questo eterno movimento è, infine, la sostanza soprasensibile: il motore (causa di movimento) immobile.

Il genere della sostanza sensibile si qualifica e viene individuato dal mutamento (generazione, corruzione, alterazione, crescita o diminuzione, movimento locale). Il mutamento avviene e si realizza dai contrari in un soggetto o sostrato (la materia) che riceve via via le determinazioni. Essa può essere entrambi i contrari (potenza), pur divenendo o l'uno o l'altro: perciò la potenza è mossa dall'atto di uno dei due contrari. Altro da ciò che dev'essere, la materia, come potenza, è distinta da ciò che intanto e per prima è, la forma in atto di realizzazione. Ma, essendo la forma in atto di realizzazione, la materia non è distaccata dalla sua fonte causale: vi si accompagna e ci si adegua, non risultando con ciò un essere indifferenziato.

I cieli hanno invece materia particolare (l'etere), capace del solo movimento di traslazione (circolare). Essa non ha invece le potenzialità assegnate alla materia del mondo corruttibile (il mondo sublunare): essere dilatata e dilacerata fra gli estremi opposti. Viene invece come trasportata staticamente dalla forma del cielo.

<sup>344</sup> Aristotele ricorda (*Metafisica*, XII, 1069b 35 – 1070a 30) che se la materia è il mantenimento non distaccato ma distinto del fine, allora essa sta come elemento inamovibile e necessario, posto nella sua necessità dalla necessità stessa prioritaria, della forma. Forma e materia, allora, fuoriusciranno dalla possibilità di essere pensati come esseri soggetti alla possibilità della scomparsa: poste insieme, necessariamente, forma e materia varranno come principio ed elemento di un composto indisciungibile.

Ciò che muta ha dunque fine intrinseco, inseparabile, ma viene posto diversamente da cause esterne diverse (diverse cause efficienti, della medesima natura e nome di ciò che verrà prodotto, senza alterazione). Perciò forma e motore prossimo si realizzano nel termine dell'opera (naturale od artificiale), che costituisce l'identità della materia prima e dopo la trasformazione.

Nella composizione aristotelica fra atto di posizione prioritario e schema analogico, Dio non può non identificarsi se non con la sostanza separabile e separata. Esso (essa) mette in movimento e dà affezione. Nel luogo del separabile che ha poi termine nel separato vengono disposti, in posizione inferiore il desiderio, ed in posizione superiore l'intelletto: insieme essi costituiscono l'anima. Il corpo invece occupa il posto dell'inseparabile ed inseparato (separato solo astrattamente). Mentre all'inseparabile che è anche inseparato viene associato il plesso atto-potenza (l'essere che, non essendo, può essere), al separabile che può essere separato si offre la posizione assoluta dell'essere che può solamente essere (il cielo).

---

Arte e natura sostituiscono i concetti di potenza (la presenza di una causa esterna) e di finalità immanente (causa interna). Le forme delle sostanze composte con arte restano insieme a queste stesse sostanze e non hanno un'esistenza separata; le forme delle sostanze composte naturalmente potrebbero esistere separatamente: ma queste in realtà vengono astratte, cioè sottratte alla loro condizione materiale immediata, come se potessero essere delle forme artistiche. Le cause che sono all'origine dell'applicazione delle forme o del loro svolgimento interno stanno comunque prima del termine realizzante o sinolo (individuo).

Solamente l'anima intellettuale sembra poter ritornare all'origine del termine, inseparato dal termine stesso: con ciò non si dà atto alla costituzione di una frattura e separazione, che presupponga all'interno dell'originario delle forme ideali prime e formanti (le idee platoniche).

<sup>345</sup> Secondo Aristotele (*Metafisica*, XII, 1070a 31 – 1071b 2) 'causa' e 'principio' possono essere detti, in un senso, come 'molti', e, in un altro senso, come 'uno'. Possono essere detti, e sono, 'molti', in quanto non sussiste un elemento comune che congiunga, sovrastandole, tutte le categorie: la sostanza non determina le altre categorie e le altre categorie non determinano la sostanza. Ma, nemmeno (con un'istanza platonica), gli elementi che sono 'prima' possono essere gli stessi di quelli che sono 'dopo', nei composti. Offerto lo spazio per la sussistenza di una formalità (o molteplici formalità) ulteriore, superiore e prima, Aristotele si preoccupa di demolirne l'applicazione secondo le modalità stabilite dai platonici o dagli atomisti: infatti fra i migliori candidati ad occupare il posto di questo elemento primo sta l'essere e l'uno della tradizione accademica. Ma, dice Aristotele, l'essere e l'uno non possono identificarsi con l'elemento primo, perché piuttosto essi vengono attribuiti diversamente alla molteplicità degli esseri (ognuno definito appunto tale: essere e uno).

Non v'è dunque un elemento primo, un elemento che fonda in sé le caratteristiche dell'elemento e del principio, che sia perciò separato ed inseparato rispetto alla sostanza che causa e costituisce? Se non v'è un elemento primo e sovrastante, che accomuni tutte le determinazioni, come essere assoluto (egemonico), perché questo può essere immaginato solamente per astrazione e sottrazione, tuttavia si deve pensare che lo spazio della forma costituisca l'ambito di validità di una opposizione, espressa secondo uno schema che lega insieme il momento tetico della forma, quello antitetico della privazione e quello sintetico della materia. Questo schema (l'analogia) fornisce la struttura di determinazione di ogni cosa. A questo schema va aggiunto, quale accompagnamento, l'atto prioritario che impone la presenza esterna della causa efficiente (causa motrice).

Unica la struttura di determinazione ed unico (oltre che prioritario) l'atto di posizione, la forma viene assorbita nella relazione che rende stabile questa unità: la relazione che pone la totalità (universalità) dell'essere all'interno della espressione divina. E l'espressione divina è l'essere causa immobile e prima del movimento generale. Poi, analogia ed atto, pur essendo applicati egualmente per ogni possibile determinazione, variano a seconda del genere che risulta agganciato ad essi e che viene così utilizzato.

L'essere che può solamente essere (l'essere che si dà) si presenta sempre diversamente; inoltre sembra potersi sviluppare: si sviluppa nell'azione che intraprende per generare e conservare le specie viventi (come il sole e l'eclittica, che sono cause efficienti degli esseri viventi del mondo sublunare).

Platonicamente, una molteplicità nella materia o nella forma distanzia l'atto dalla potenza, costituendo un essere ideale che deve essere raggiunto attraverso la composizione, per offrire la presenza della determinazione. La composizione in Aristotele però è atto individuale, non universale: forma e materia sono specificamente e numericamente unitari.

Nello stesso tempo la caduta della possibilità delle cause universali non rende impossibile risalire ad una causa prima: infatti la causa è una se si risale sino a Dio, come causa di tutte le possibili sostanze. A loro volta tutte le sostanze esistenti sono causa di tutto ciò che si accompagna ad esse, come affezione e movimento. Perciò molte diventano le cause, distinte e separate, quando materia e forma esprimano in loro stesse una molteplicità.<sup>346</sup>

Oltre l'eterno che è in movimento (il primo mobile etereo) vi è un eterno che è immobile: infatti, pur se il movimento del primo cielo è eterno, in modo tale da potergli attribuire solamente l'essere che può essere (e non quello che può non essere), esso come movimento è posto in essere da un motore che deve esistere prima in atto, senza ulteriore rimando. Un motore, ed un essere, che è completamente essere: in questo senso, senza potenza.

Questo motore viene allora inteso come atto puro.<sup>347</sup> Senza movimento, né variazione, esso si dimostra come l'essere che è completamente e compiutamente essere, in modo separato, mentre la potenza che gli è congiunta immediatamente (il cielo) non può divenire, ma solamente muoversi. La successione costituita dall'atto separato e dall'atto che ha congiunta a sé la potenza, impone l'affermazione dell'invariabilità dell'essere

---

<sup>346</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1071b 3 – 1072a 18.

<sup>347</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072a 25-26. Il motore primo ed immobile viene concepito come atto agente: invece l'anima di Platone (ciò che ha movimento in se stesso), oppure la Notte dei poeti, od anche lo Sfero dei fisici ionici non sono altro che o atto impuro, non separato, o pura potenza, senza atto. Anassagora ed Empedocle, invece, con la Mente o con l'opposizione fra Amore ed Odio, seppero premettere un atto (o due atti) completo. Vedi Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072a 5 e segg.

universale, dell'essere incluso come tutto nel limite del cielo.<sup>348</sup> L'atto che precede la potenza ed è atto puro (separato, ed essere completo e compiuto) dunque muove restando immobile (è motore immobile). Ma ciò che muove senza essere mosso a sua volta da altro è solamente l'oggetto dell'intelligenza o del desiderio. Nell'atto puro questi due oggetti coincidono e si fondono: la considerazione (il pensiero) circa la bellezza dell'oggetto muove la volontà ed il desiderio.

Questo oggetto dell'intelletto e della volontà è atto nella sua più alta ed ottima semplicità: il fine che non si modifica ed è la fonte del movimento d'amore. Esso non trasferisce movimento, ma piuttosto lo causa. Causa immobile ed immodificabile del movimento, è indicata necessariamente dal movimento stesso come necessità assoluta: come Ottimo e Principio.<sup>349</sup>

Da un tale Principio dipendono il cielo e la natura. Esso vive in una condizione di piacere e felicità eterne: come perfezione che sta sempre con se stessa (essere completo e compiuto), essa è l'attività più perfetta, elevata al suo più alto grado. Il pensiero che pensa se stesso pensante.

Il rapporto dell'intelligenza con ciò che la origina allora fonde sempre più il soggetto all'oggetto, trasformando quest'ultimo in entità non più inerte ma viva e vitale, vitalizzante. L'intelligenza diventa atto e l'atto si fa intelligenza vivificante. Nasce il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> Aristotele sottintende (*Metafisica*, XII, 1072b 5 e segg.) che una potenza che preceda l'atto non avrebbe mai la necessità di passare all'atto: essa porrebbe un'entità che rimarrebbe indeterminata, senza decretare alcun ordine attuale (espresso, nella speculazione aristotelica, attraverso il cielo). Essa infatti mancherebbe di indicare una causa od una ragione eminente e prioritaria, che fosse origine del proprio determinarsi.

Se, al contrario, l'atto precede la potenza, tutto ciò che diviene potrebbe divenire egualmente, oppure con variazione: se diviene egualmente, come sopra si sosteneva, vi è un agente che opera sempre allo stesso modo, con una materia che offre un luogo soggetto per la variazione (e qui si situa la generazione e corruzione, che riguarda solamente il numerabile). Quest'agente risulterà così diviso fra se stesso e ciò che è sempre diverso: ma sarà capace di allungarsi e toccare sia l'immodificabile (il cielo) che il variabile (il mondo sublunare, soggetto all'influenza delle variazioni di posizione del sole).

<sup>349</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072a 26 – 1072b 13.

<sup>350</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 13 – 30. La perfezione che se ne sta dunque con se stessa permette allora l'accostamento dell'atto e della vita. Di fronte all'affermazione della perfezione come unità più profonda, Aristotele riporta in campo la possibilità dell'essere e dell'uno platonici, togliendo però a loro ogni reciproca virtù dialettica: secondo la sua concezione infatti ora l'essere e l'uno sono il medesimo essere che risulta dalla fusione della causa con il principio, a costituire un indivisibile assoluto quale fonte dell'espressione universale. In questo modo si può dare atto all'ordine attuale dell'universo, superando le difficoltà frapposte dalla proposta atomista (l'apertura e la diversificazione illimitata) e platonica (la scissione apparente dovuta al movimento interno all'essere). Applicando

L'affermazione, dunque, della perfezione che se ne sta sempre con se stessa diventa coestensiva alla posizione della sostanza separata, immobile ed eterna: la sua indivisibilità le impedisce di avere parti e dunque grandezza, la sua separatezza ne impedisce il contatto con la sensibilità, determinandone l'impassibilità e l'inalterabilità.<sup>351</sup>

Nello stesso tempo, come perfezione, essa non può essere distaccata da tutto ciò che partecipa, in diverso grado, di essa. In questo senso principio e principiato non possono essere disciolti, separati e contrapposti, come ad Aristotele pareva che avvenisse per il Bene platonico. In questo modo tutta la partecipazione dell'essere ordinato deve costituire un complesso organico ed unitario. Tutti i diversi movimenti dei diversi esseri celesti devono essere giustificati sulla base di una molteplicità organizzata e gerarchizzata di intelligenze celesti: se l'essere primo determina il movimento primo, allora Dio determina il movimento eterno del primo mobile (il cielo delle stelle fisse); a sua volta il movimento eterno dei pianeti viene determinato da altri motori egualmente eterni. Questi sono sostanze immobili e senza grandezza, come Dio. Sono poi ordinati seguendo lo stesso ordine che risulta visibilmente dall'ordinamento digradante dei pianeti verso il centro della Terra.

Le direzioni pensate sulla base dei movimenti degli astri costituiscono l'apparire della totalità dei fini dell'universo. Non sussistono altri fini. Essi, tutti insieme, partecipano dell'Ottimo e, tutti insieme, costituiscono il termine (limite) del movimento di ogni cosa in movimento. Ogni sostanza, così, accompagna il proprio corpo celeste, costituendone la forma attuante, l'immediato fine attuoso (la perfezione).

Se il Principio è uno, non può avere molti luoghi nei quali esplicarsi come motore immobile: se, infatti, avesse molti luoghi nei quali esprimersi come tale, esplicherebbe una potenza molteplice. Ma esso è atto puro, che fonda l'accostamento di se stesso e di un'unica potenza: la possibilità d'essere,

---

l'ordine attuale Aristotele ha così buon gioco nel considerare impossibile (non necessario) il passaggio da un'entità caotica e tutta mescolata (ora non più esistente) al cosmo bello ed ordinato. Vedi *Metafisica*, XII, 1072b 30 e segg.

<sup>351</sup> *Ibidem.*



senz'altro, del cielo. Ma un'unica potenza ha un oggetto unico nel quale realizzarsi. Perciò il cielo ed il mondo è uno ed uno solo.<sup>352</sup>

La vita dell'intelligenza è attività pensante al massimo grado, indegradabile: se fosse mossa da altro, non sarebbe più al massimo grado e verrebbe così condizionata e subordinata. Verrebbe degradata e non potrebbe più far coincidere la propria eccellenza con l'autonomia e la libertà.

Allora essa pensa se stessa come il termine e la radice più divina di ogni libera ed immodificabile produzione: si pensa come essere in atto d'agente. Essere che è tale immediatamente, dunque semplicemente (senza tempo ed eternamente). Bandita da Dio la riflessione e l'opera consapevole, si assiste alla dichiarazione della impresentabilità della materia, nella forma della ricerca razionale e della sua applicazione. Allora, se la materia è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), Dio ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario.

Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta: tutto perciò porta verso quella convergenza che è il suo essere con se stesso sempre, il suo essere pensiero pensante sé come pensante per l'eternità.<sup>353</sup>

Intelletto e volontà sono dunque portati ad essere coincidenti in Dio. Il progredire di questa coincidenza è l'effetto dello stesso ordine attuale, che è uno. Se l'ordine attuale è uno, esso però si manifesta attraverso specie diverse, che apparentemente sembrano porre delle finalità diverse. Esse però non sono scisse e separate le une dalle altre, ma sussistono dei rapporti che le collegano. Anzi, di più, si deve dire che tutte le finalità convergano verso uno scopo superiore, unico e primo (principale).<sup>354</sup>

Sembra dunque che Aristotele paragoni già il cosmo ad un esercito, dove il generale (Dio) componga l'ordine, poi reso presente effettivamente e materialmente attraverso degli opportuni elementi direttivi. In tal modo distinzione ed interezza non vengono opposte, ma la prima è posta nella

---

<sup>352</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1073a 14 – 1074b 14.

<sup>353</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1074b 15 – 1075a 10.

<sup>354</sup> Aristotele scrive: "tutte le cose, necessariamente tendono a distinguersi; per altri aspetti, invece, avviene che tutte tendano all'intero." *Metafisica*, XII, 1075a 25.

seconda. In fondo, solamente se la distinzione è presente nell'intero tutte le cose potranno essere comprese entro opposti contrari, che si distinguono e si tengono reciprocamente isolati, tramite un essere medio che si sdoppia, verso l'uno o verso l'altro. La materia aristotelica è, infatti, l'elemento rovesciabile.<sup>355</sup>

Se il Bene non si diffondesse, e fosse solo l'Uno platonico, separatamente, allora tutte le cose sarebbero male, comunque e necessariamente. Ma il bene aristotelico invece si diffonde: o meglio, può diffondersi, se la potenza che è la materia non viene distolta dalla terminazione posta dall'assoluto.

Aristotele scrive: "Coloro che dicono che il bene è principio, hanno ragione, ma non spiegano come il bene sia principio: se come causa finale, o come causa motrice, o come causa formale."<sup>356</sup> L'Unità come principio (causa motrice) e relazione (causa materiale) di Empedocle non ammette una congiunzione formo-finale. L'Intelligenza di Anassagora è motore, animato però da un fine estrinseco.

Sembra, dunque, che Aristotele voglia costituire la possibilità di una congiunzione fra ciò che è motore (il bene in quanto principio) e ciò che viene mosso ed ha relazione con esso (la materia, in quanto potenza di essere altro, in virtù di altro): e che questa congiunzione sia la costituzione di una forma finale interna (o intrinseca), rispetto alla quale pone, quale contraltare, la privazione.

In questo modo la distinzione fra questa forma finale e l'opposta direzione indicata dalla privazione renderebbe conto della differenza fra incorruttibile e corruttibile: l'essere che può essere eternamente e che non si sviluppa (il cielo etereo e gli astri) lasciano alla materia terrestre il campo ed il luogo del divenire e della corruttibilità. Senza bisogno di un Uno superiore, dal cui infinito spazio provengano gli esseri, né di affermare all'opposto il passaggio dall'assoluto non essere all'essere, il dominio degli opposti aristotelico resta come luogo sospeso, governato da questa interna forma finale. È essa che è capace di mediare a sé e così di mostrare ed indicare l'eternità (il non venir mai meno) della generazione (continua ed uniforme) e, dunque, della

---

<sup>355</sup> Aristotele scrive: "la materia, secondo noi, non è contraria a nulla." *Metafisica*, XII, 1075a 34.

<sup>356</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075b 1.

corrispettiva ed opposta corruzione, come forme di immedesimazione nell'eterno.

Coloro che non ammettono un unico principio, come invece fa Aristotele (componendo insieme il fine, la forma e la causa efficiente), ma separano – senza medio apparente – l'elemento positivo da quello negativo, sono poi costretti a porre l'origine dell'elemento positivo (presso i platonici il Bene, che muove e congiunge i sensibili alle forme-idee). Ma questa origine resta fuori dell'essere e del sapere. Il principio aristotelico invece non ha estraneità, possedendo tutta la materia. Quest'ultima può così essere definita razionalmente come l'astratto, che può essere termini opposti, i quali vigono a livello potenziale, non attuale.

La limitazione costituita da questo essere astratto permette la determinazione progressiva del principio: l'ordine, il movimento dei cieli, la continuità ed uniformità della generazione. Senza di esso la materia sensibile avrebbe e godrebbe di uno slancio infinito, andrebbe indefinitamente al principio: con ciò non si realizzerebbe l'ordine, il movimento dei cieli, né vi sarebbe generazione, ma solamente comparsa di enti assolutamente eterogenei.

Le entità separate ideali platoniche, proprio in quanto separate, non permettono invece alcuna realizzazione: non hanno capacità poietiche, in quanto non riescono a porre in atto alcun movimento dotato intrinsecamente di un fine agente inseparato. Inestese, non riescono a comporre la visione, né l'azione. Risultano così eternamente prive di materia, impossibilitate a possederla attraverso la presenza dell'ordinante. Senza convergenza, le idee non offrono la via e lo strumento per il raggiungimento dello scopo divino.

Aristotele dice che l'estensione permette il numero, mentre il numero non costringe a pensare l'estensione: con ciò vuole rovesciare il primato del numero ideale platonico, puntando lo sguardo verso ciò che invece consente un'estensione universale. Secondo la sua interpretazione, l'opposizione e la separazione platonica fra idee e sensibili sconetterà la possibilità che l'uno o l'altro produca o muova ciò che rimane: questa possibilità scomparirebbe, e l'azione con essa. La costituzione, invece, all'interno dell'interezza e totalità dell'essere di una congiunzione fra forma e fine, può presentare quella

possibilità di una causa efficiente che, mentre pone l'altro da sé, pone prima e superiormente (fa ricordare) l'identità che la genera.<sup>357</sup>

Ancora: i numeri ideali platonici non permettono il realizzarsi della singola determinazione. Essa avviene, invece, secondo Aristotele, solamente in virtù della causa motrice. Ovvero solamente in virtù del Bene che, in qualità di principio muove a sé, determinando assolutamente il comparire della forma finale. È la presenza del fine attraverso la forma, la capacità del fine di oltrepassare l'apparenza della forma per giungere a ciò che la origina (così procedendo all'identificazione della causa motrice con la causa finale), a costituire il termine univoco di ogni movimento.

Senza questo termine ricomparirebbe la possibilità dell'infinire e le sostanze non potrebbero essere ridotte ad un unico principio, ma avrebbero, al contrario, molteplici principi. Sarebbero libere di muoversi e di esistere, senza essere ordinatamente complanari ed essere costrette ad influenzarsi reciprocamente (secondo il modello aristotelico, rappresentato dalla schiera dell'esercito).<sup>358</sup>

### CONCLUSIONI.

La fissità dello spirito divino, criticata da Aristotele nella concezione astratta, rigida e consequenziale (deterministica) del sostrato platonico,<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> Qui si apre lo squarcio del futuro pensiero teologico cristiano, che cercherà di utilizzare in senso platonico questa struttura aristotelica. Esso infatti permeerà di specie poetiche lo spazio e l'ambito costituito da codesta unità della causa efficiente con la causa finale.

<sup>358</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075a 11 – 1076a 4.

<sup>359</sup> Aristotele riafferma la dinamicità dei 'contrari', apparentemente fissata ed immobilizzata dall'applicazione rigida ed uniforme del 'sostrato' di matrice platonica. In questo modo sembra però togliere l'opposizione infinita permessa dall'unità infinita dell'Uno platonico, riducendo la sua funzione unificante a termine astratto tramite la nozione di 'sostanza'. Il filosofo di Stagira infatti afferma (*Metafisica*, XIV, 1087a 29 – 1087b 4) che la criticata divaricazione platonica fra l'universale e le sostanze particolari impedisce la costituzione di due termini opposti in atto (nel caso particolare, l'Uno e la Diade dei platonici), garantendo invece lo spazio dell'atto e della potenza della materia (sostrato). L'essere e l'Uno dei platonici è invece principio astratto, che richiede la presenza prioritaria di un sostrato per poter essere applicato ed esistere (per poter essere predicato). Ma il sostrato, per la verità, tocca ed include i contrari, impedendo la loro separazione e determinando la presenza di un soggetto o singolarità (positiva o negativa). Il principio è invece la sostanza, che non ha opposizione.

Se Aristotele considera (*Metafisica*, XIV, 1087b 4 – 33) materia l'insieme dei contrari, i filosofi accademici ne separano l'esistenza attribuendola ad un solo termine dell'opposizione: la definiscono l'ineguale od il molteplice, in opposizione all'Uno, che assume l'attività universale dell'essere formante. Che la materia sia tratteggiata quantitativamente (attraverso il molto ed il poco), secondo la

sembra però venire ristabilita, quando il filosofo stagirita ripropone l'invariabilità assoluta del *modus operandi*.<sup>360</sup> Questa riproposizione si concretizza in Aristotele attraverso una particolare forma sensibile: l'immutabile movimento del primo mobile. Bruno, invece, lega all'apertura ed all'impredeterminatezza della grazia, oltre che la necessità dell'opera, l'infinito movimento e variabilità dello *Spirito*. Se Aristotele, poi, connette la variazione apparente della generazione e corruzione al ciclico movimento di allontanamento ed avvicinamento, rispetto alla Terra, del Sole, lungo il perimetro dell'eclittica, Bruno moltiplica all'infinito il numero dei rapporti creativi e dialettici fra gli astri solari ed i pianeti terrestri.

Ottimo e principio, l'essere aristotelico si rappresenta come perfezione che se ne sta sempre e continuamente con se stessa:<sup>361</sup> non vale come oggetto

---

grandezza (attraverso il grande e piccolo), attraverso la disuguaglianza (l'eccesso ed il difetto), l'alterità o la molteplicità, essa comunque viene, nell'ambiente accademico, semplicemente posta accanto all'altro elemento: l'Uno. Senza che vi sia spiegazione della relazione intercorrente. In realtà, visto che l'Uno è principio, esso non dovrebbe, secondo Aristotele, avere contrario: rimanendo nelle intenzioni degli accademici invece, deve essere preferito, come contrario, la molteplicità. In questo caso però l'Uno si trasformerà nella rarefazione della molteplicità, perdendo la propria caratteristica di continuità ed unità.

<sup>360</sup> Aristotele riafferma l'invariabilità del *modus operandi*, quando evidenzia (*Metafisica*, XIV, 1087b 33 – 1088a 14) che l'unità dell'Uno è l'unità di base ('misura'), inscindibile ed imperdibile: perciò può essere alienata in ogni diverso campo d'applicazione, senza perdere la propria immutabilità profonda. Applicata nel genere però acquisisce la determinazione portata dal medesimo: una sorta di materia particolare (soggetto inseparato), che viene riferita agli esseri della medesima classe.

Così la dinamizzazione dei 'contrari' operata da Aristotele resta confinata nella variabilità dell'applicazione combinata (tramite la nozione di genere) dei concetti di atto e potenza, senza alcuna infinitezza di movimento. Aristotele infatti ricorda (*Metafisica*, XIV, 1088a 15 – 1008b 13) che quella relazione che i platonici istituivano accostando all'Uno la Diade, sembra doversi costituire identica a quella determinata dall'identità di genere: non è affezione accidentale o attributo che necessiti di un'entità che venga presupposta, e che venga considerata invariabile e priva di qualsiasi movimento. È invece soggetta alla variazione ed al movimento, secondo la potenza della materia e l'atto. L'identità di genere aristotelica resta così preda della distinzione, mentre la relazione platonica viene accorpata ad un'identità premessa, ad un sostrato immobile ma mobilizzabile. Poi, l'uso della quantità come categoria oppositiva porterebbe l'Uno ad essere moltiplicato indefinitamente, costituendo un polo sproporzionato rispetto a quello della materia, impedendo il composto (il numero). Il composto invece può trovare luogo di cittadinanza quando è un unico soggetto esistente (altrimenti non potrebbe nemmeno esistere), può tendere in direzioni opposte, alternative.

<sup>361</sup> Dopo aver reindicato (*Metafisica*, XIV, 1088b 14 – 1090a 15) che la 'sostanza' è il termine distinto della misura applicabile, secondo una riflessività multivoca (non univoca), e dopo aver ricordato (*Metafisica*, XIV, 1090a 16 – 1091a 22) che il fondamento delle entità discrete sta nell'affermazione dell'analogia delle 'perfezioni' (essa infatti consente sia l'unità dell'essere che la sua diversità determinativa), Aristotele si chiede (*Metafisica*, XIV, 1091a 23 – 1092a 17) se il Bene debba essere identificato con l'Uno in sé, oppure con ciò che viene posto in relazione ad esso. Gli antichi teologi, i pitagorici e Speusippo preferiscono la seconda possibilità; i Magi, Empedocle, Anassagora scelgono invece la prima posizione, affermando che il principio unitario costituisce anche il bene

inerte, bensì come attività più perfetta, elevata al suo più alto grado. Nella definizione aristotelica del Libro XII della *Metafisica*: pensiero che pensa se stesso come pensante.<sup>362</sup> Così nell'atto puro aristotelico il rapporto dell'intelligenza con ciò che la origina fonde sempre più il soggetto all'oggetto, trasformando quest'ultimo in entità non più inerte, ma viva e vitale, vitalizzante. L'intelligenza diventa atto e l'atto si fa intelligenza vivificante. Nasce il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai.<sup>363</sup>

La perfezione che se ne sta dunque con se stessa permette allora l'accostamento dell'atto e della vita. A questo punto ci si può chiedere se Aristotele in questo modo dia agio all'Essere ed all'Uno platonici di riemergere e riaffermarsi: attraverso la perfezione che se ne sta con se stessa, infatti, sembra potersi costituire la profondità di un'unità che genera l'intera totalità. Ma l'Essere e l'Uno di tradizione platonica, come Bruno ricorderà, sono in posizione dialettica: vigono come opposizione infinita che pone

---

supremo. I platonici, poi, identificano il principio dell'Uno con l'essenza separata del Bene (Bene in sé).

L'essenza separata della sostanza è il bene: per questo motivo essa può attribuirsi le caratteristiche dell'autonomia e della sicurezza. La sua immobilità sempre fuori presa fonda la possibilità della variazione dell'atto (dei fini e degli scopi), e la diversità della potenza (delle numericamente distinguibili realizzazioni). Se la sostanza viene però identificata con la posizione assoluta dell'Uno, secondo i generi si otterrà la moltiplicazione dei termini positivi. Questi termini positivi poi costituiranno la possibilità a che, ad essi, si incardinino le determinazioni d'univocità (le idee come numeri). Ma, in questo modo, la differenza fra termine positivo e determinazione renderà quest'ultima ininfluenza; all'opposto, se si dovesse scegliere quella posizione che annulla questo rapporto, per far valere l'immediatezza dell'essere (come sostiene Speusippo), allora vigerà la completa indifferenza del bene.

In più: ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia essa intesa come molteplicità, oppure come ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe una qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante.

Solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza. Non può dunque essere accettata né la posizione separata dell'Uno effettuata dai platonici tradizionalisti, né la sua negazione, l'ammissione prioritaria di una sostanza indeterminata ed imperfetta, dalla quale deriverebbe il determinato ed il perfetto, come vuole Speusippo. Al contrario il determinato ed il perfetto generano ciò che non è disuguale a se stesso.

<sup>362</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

<sup>363</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 24 – 30.

l'infinita apertura dell'Uno. L'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> La libertà e l'eguaglianza, unite in virtù e tramite l'amore, potrebbero costituire le due 'stelle' tematizzate da Bruno alla fine della parte prima dei dialoghi *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 1061 – 1062: “Aperto si vede ch'è introdotto Eolo parlar a i venti, quali non più dice esser da lui moderati ne l'Eolie caverne, ma da due stelle nel petto di questo furioso. Qua le due stelle non significano gli doi occhi che son ne la bella fronte; ma le due specie apprensibili della divina bellezza e bontade di quell'infinito splendore, che talmente influiscono nel desio intellettuale e razionale, che lo fanno venire ad aspirar infinitamente, secondo il modo con cui infinitamente grande, bello e buono apprende quell'eccellente lume. Perché l'amore, mentre sarà finito, appagato e fisso a certa misura, non sarà circa le specie della divina bellezza, ma altra formata; ma, mentre verrà sempre oltre ed oltre aspirando, potrassi dire che versa circa l'infinito.” Pag. 1171: “Allor, s'avvien ch'aspergan le man belle / Chiunque a lor per remedio s'avicina, / Provar potrete la virtù divina / Ch'a mirabil contento / Cangiando il rio tormento, / Vedrete due più vaghe al mondo stelle. // Tra tanto alcun di voi non si contriste, / Quantunque a lungo in tenebre profonde / Quant'è sul firmamento se gli asconde; / Perché cotanto bene / Per quantunque gran pene / Mai degnamente avverrà che s'acquiste.” Pagg. 1173 – 1174: “Prese una de le Ninfe il vaso in mano, e senza altro tentare, offrillo ad una per una, di sorte che non si trovò chi ardisse provar prima; ma tutte de commun consentimento, dopo averlo solamente remirato, il riferivano e proponevano per rispetto e riverenza ad una sola; la quale finalmente non tanto per far pericolo di sua gloria, quanto per pietà e desio di tentar il soccorso di questi infelici, mentre dubbia lo contrattava, - come spontaneamente, s'aperse da se stesso. Che volete ch'io vi referisca quanto fusse e quale l'applauso de le Ninfe? Come possete credere ch'io possa esprimere l'estrema allegrezza de nove ciechi, quando udìro del vase aperto, si sentìro aspergere dell'acqui bramate, aprìro gli occhi e veddero gli doi soli, e trovarono aver doppia felicità: l'una della ricovrata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoperta, che sola possea mostrargli l'immagine del sommo bene in terra? Come, dico, volete ch'io possa esprimere quella allegrezza e tripudio de voci, di spirito e di corpo, che lor medesimi, tutti insieme, non posseano esplicare? Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove ...” L'amore come unità dinamica di libertà ed eguaglianza, pagg. 1176– 1177: “Dopo che ciascuno in questa forma, singularmente sonando il suo strumento, ebbe cantata la sua sestina, tutti, insieme ballando in ruota e sonando in lode de l'unica Ninfa con un suavissimo concerto, cantarono una canzona, la quale non so se bene mi verrà a la memoria. *Giulia*. Non mancar, ti priego, sorella, di farmi udire quel tanto che ti potrà sovvenire. *Laodomia. Canzone de gl'illuminati*. - Non oltre invidia, o Giove, al firmamento, / Dice il padre Ocean col ciglio altero, / Se tanto son contento / Per quel che godo nel proprio impero. - // - Che superbia è la tua? Giove risponde; / A le ricchezze tue che cosa è giunta? / O dio de le insan'onde, / Perché il tuo folle ardir tanto surmonta? - // - Hai, disse il dio de l'acqui, in tuo potere / Il fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente / Zona, in cui l'eminente / Coro de tuoi pianeti puoi vedere. // Tra quelli tutt'il mondo admira il sole, / Qual ti so dir che tanto non risplende, / Quanto lei che mi rende / Più glorioso dio de la gran mole. // Ed io comprendo nel mio vasto seno, / Tra gli altri, quel paese ove il felice / Tamesi veder lice / Ch'ha di più vaghe ninfe il coro ameno; // Tra quelle ottegnò tal fra tutte belle, / Per far del mar più che del ciel amante / Te, Giove altitonante, / Cui tanto il sol non splende tra le stelle. - // Giove risponde: - O dio d'ondosi mari, / Ch'altro si trove più di me beato, / Non lo permetta il fato; / Ma miei tesori e tuoi corran al pari. // Vagl'il sol tra tue ninfe per costei; / E per vigor de leggi sempiterno, / De le dimore alterne, / Costei vaglia per sol tra gli astri miei. Credo averla riportata intieramente tutta.”

Aristotele, invece, si chiede (*Metafisica*, XIV, 1092b 8 – 1093b 29) se, come determinazione d'univocità, il numero platonico semplicemente applichi la limitazione, immediatamente e senza richiamo ad alcuna ragione che non sia la separatezza dei termini positivi. Oppure, se il numero stesso valga come insieme delle relazioni di proporzionalità fra elementi. E allora le singole qualità? Ma Aristotele risponde che il numero riguarda la materia e non la forma: non può così essere causa delle cose. Solo la forma può esprimere il rapporto di giusta proporzione fra le quantità degli elementi componenti. Solo la forma, come congiunzione con il fine realizzante, e non l'uso arbitrario di proporzioni di quantità diverse di elementi, potrà fornire il bene della cosa. Nelle mescolanze o nelle

La tripartizione aristotelica della sostanza in atto, perfezione e vita può invece essere riassunta entro una particolare corrispondenza con una certa formulazione dogmatica dell'articolazione trinitaria cristiana: l'atto come il *Padre*, la perfezione come l'unità del *Figlio* nello *Spirito Santo*, la vita come la realizzazione di questa unità. Ci si può dunque chiedere se Bruno, rigettando la presupposizione di un atto puro separato,<sup>365</sup> rifiuti anche la possibilità razionale di fondare la suddetta articolazione trinitaria. Non la Trinità in sé, ma questa particolare formulazione dell'articolazione trinitaria. Infatti quando si sostiene l'infinità dell'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria,<sup>366</sup> si articolano

---

composizioni si realizza poi l'accostamento di materie diverse, senza riferimento ad un primo fattore. Il riferimento arbitrario ad un particolare accostamento può inoltre agganciare a sé cose diverse, senza rispetto per la differenza. Questo riferimento allora, nell'arbitrarietà delle analogie che istituisce, potrebbe essere ripetuto o variato senza alcuna certa obiettività. Le corrispondenze allora che vengono istituite confermano solamente il modo nel quale vengono costruite, attraverso un particolare genere determinante, e l'analogia può essere estesa ad ogni cosa, con opportune variazioni.

<sup>365</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 1011 – 1012: “*Cicada*. Onde procede, o Tansillo, che l'animo in tal progresso s'appaga del suo tormento? onde procede quel sprone ch'il stimola sempre oltre quel che possiede? *Tansillo*. Da questo, che ti dirò adesso. Essendo l'intelletto divenuto all'apprension d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genio de intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma.” Pag. 1132: “Dimanda: qual potenza è questa che non si pone in atto?” Pag. 1136: “*Liberio*. Da qua non séguita imperfezione nell'oggetto né poca soddisfazione nella potenza; ma che la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello. Qua gli occhi imprimono nel core, cioè nell'intelligenza, suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore; dove non è pena, perché non s'abbia quel che si desidera, ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca: ed in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito, e per conseguenza gusto; acciò non sia come nelli cibi del corpo, il quale con la sazietà perde il gusto, e non ha felicità prima che gustare né dopo ch'ha gustato, ma nel gustar solamente; dove se passa certo termine e fine, viene ad aver fastidio e nausea. Vedi, dunque, in certa similitudine qualmente il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno.”

<sup>366</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pag. 1138: “*Laodonio*. Da qua posso intendere come senza biasimo, ma con gran verità ed intelletto è stato detto, che il divino amore



*Padre, Figlio e Spirito Santo* in una maniera diversa. Innanzitutto si identificano le figure del *Padre*, del *Figlio* e dello *Spirito Santo* con i concetti della libertà, dell'eguaglianza e dell'amore; poi l'opera universale dello *Spirito* viene tesa a mantenere i due capi della libertà e dell'eguaglianza naturale, permettendo nel contempo il principio della creatività, la possibilità della diversità e la causa dell'unità dell'essere.

La disposizione aristotelica pare invece tendere alla subordinazione e neutralizzazione delle due figure del *Figlio* e dello *Spirito* nell'unica immagine del *Padre*, assegnando al primo la funzione dell'uniformità intellettuale, senza variazione e desiderio, ed al secondo quella dell'obbedienza emotiva e della subordinazione, senza diritto e facoltà.

La fusione aristotelica della causa al principio, a costituire un indivisibile che sia nel contempo fonte dell'espressività universale (perciò un indivisibile determinante), viene invece ridisciolta dall'affermazione dialettica bruniana che, attraverso l'opposizione infinita fra l'Essere e l'Uno (l'apparente scissione del movimento interno all'essere), ridà il senso della ricerca infinita dell'universale (teoretico e pratico, dunque produttivo). Se l'indivisibile aristotelico sottrae la propria estensione e partecipazione alla sensibilità, l'unità più profonda bruniana non perde invece la propria illimitata capacità di toccare e comprendere ogni cosa, rendendola affetta tramite il desiderio universale. Tramite l'amore che si fa eguaglianza e mantiene in sé la libera potenza del creativo.

La vita dell'intelligenza aristotelica è attività pensante al massimo grado, indegradabile: se fosse mossa da altro, non sarebbe più al massimo grado e verrebbe così condizionata e subordinata. Verrebbe degradata e non potrebbe più far coincidere la propria eccellenza con l'autonomia e la libertà. Allora essa deve pensare se stessa come il termine e la radice più divina di ogni libera ed imm modificabile produzione: si pensa come essere in atto d'agente. Essere che è tale immediatamente, dunque semplicemente (senza tempo ed eternamente). Bandita da Dio la riflessione e l'opera consapevole, si assiste alla dichiarazione della impresentabilità della materia, nella forma della

---

piange con gemiti inenarrabili, perché con questo che ha tutto, ama tutto, e con questo che ama tutto, ha tutto.”

ricerca razionale e della sua applicazione. Allora, se la materia è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), il Dio aristotelico ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario. Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta: tutto perciò porta verso quella convergenza che è il suo essere con se stesso sempre, il suo essere pensiero pensante sé come pensante per l'eternità.<sup>367</sup>

Ed il Dio bruniano? È ancora l'ente necessario che non ha altro, che anzi si identifica con la stessa necessità? La necessità aristotelica si rende intravvisibile attraverso la convergenza totalitaria, l'Uno bruniano è invece invisibile mercé la sua apertura infinita. Tanto quanto il Dio aristotelico arresta a sé il movimento universale, che così si dice presente entro la sua assoluta limitazione, altrettanto il Dio bruniano suscita a sé il movimento infinitamente, in un eterno superamento delle condizioni stabilite. Che sono condizioni stabilite non per separare, ma per unificare: nella libertà di una amorosa eguaglianza.

Così il Dio bruniano è piuttosto la perfezione del possibile che suscita da se stessa, con creatività, tutto ciò che apparentemente e momentaneamente è altro, ma non per se stesso e separatamente, bensì unitariamente e diversamente. Così l'estrinsecazione continua è reale e solamente apparente, in quanto l'infinitamente perseguibile pone paritariamente l'apertura creativa, costituendo un ambito universale dell'immaginabile oltre il relativo.

È in virtù di questo ambito che la molteplicità dei mondi bruniana prende forza e vita, contro l'impossibilità decretata dalla limitazione assoluta (ed assolutistica) aristotelica.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

<sup>368</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1074a 31 – 38. Il Dio aristotelico si pone con l'intelletto e si esprime con la volontà. La potenza (il potere) permette, allora, la diffusione del Bene, qualora si innesti nella volontà assoluta. In questo modo il potere viene a costituire quella rappresentazione umana dell'ordine naturale senza la quale non potrebbero ingenerarsi entità generali dotate di specifica (quindi inalterabile) individualità. Non è difficile vedere, in queste finalità e scopi (totali e totalitari) dell'umana operazione, i primi germi di quella costituzione assolutistica dello Stato che l'età rinascimentale perseguirà e farà crescere.

La critica di Aristotele, rivolta alla conclusione del Libro XII della *Metafisica* ai pitagorico-platonici ed agli atomisti,<sup>369</sup> può a buon diritto essere riferita anche a Bruno, ma tramite la sua speculazione può essere però rovesciata. Se la posizione dei pitagorico-platonici e degli atomisti esprimeva l'impossibilità radicale di ridurre ogni sostanza ad un unico principio, per la valenza etico-conoscitiva della molteplicità determinante; se, per questa concezione, tutte le sostanze erano libere di muoversi e di esistere, senza dover essere considerate come ordinatamente complanari ed essere perciò costrette a subire un'influenza tanto reciproca quanto estrinsecamente limitante e determinata, l'atto (aristotelico) che precede e succede alla potenza – come principio e termine conclusivo della propria assoluta posizione - insieme alla distinzione dell'egemonico dall'ordinato, non possono non trovare nella forma finale, mossa e predisposta dalla causa motrice, lo strumento unico della propria affermazione.

Nella speculazione di Giordano Bruno invece la dichiarazione di nullità che sembra avvolgere l'atto puro separato vuole poter giustificare lo slancio infinito del sensibile e del materiale: mentre la corsa infinita al bene accompagna l'aprirsi ed il divaricarsi della possibilità della diversità, gli enti creati bruniani sono liberi di muoversi e di esistere, senza essere costretti ad una complanarità che ne esalti funzionalmente l'ordine uniforme. Privi di un principio che ne necessiti e nello stesso tempo ne riduca e determini la socialità, i soggetti bruniani sembrano praticare l'estetismo della propria creazione. Nello stesso tempo non soggiacciono alla solitudine dell'isolamento, perché credono ed agiscono la fede in un'animazione egualmente ed amorosamente universale. Rivolti alla libertà, crescono nell'amore per questa eguaglianza: e sia vivono, sia realizzano questa eguaglianza nell'amore stesso.

Il principio aristotelico nella sua assolutezza non può avere opposizione: opposizione è infatti l'apparenza duplice del sostrato, che può essere rivolto alla positività della forma oppure alla sua privazione. Il principio bruniano invece è proprio opposizione: opposizione infinita fra l'infinito dell'Uno

---

<sup>369</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075b 20 – 1076a 4.

(sommamente aperto) e l'infinito della sua manifestazione (abissalmente esteso).

Se l'infinito dell'Uno, la sua somma apertura, viene accostata alla variabilità aristotelica dell'atto, e se l'infinito della sua manifestazione, l'abisso della sua estensione, viene invece identificata con la definizione aristotelica del bene in potenza, allora la critica che Aristotele, nel Libro XIV della *Metafisica*, rivolge alla determinatezza dell'opposizione,<sup>370</sup> può diventare struttura e strumento accolti dalla critica bruniana, quando nei dialoghi *De gli Eroi furori*<sup>371</sup> tenderà proprio ad accostare Bene e desiderio del Bene, espungendo fra loro quello spazio astratto che congiunge, a termini assolutamente positivi, determinazioni assolute d'univocità, combinando la prioritaria determinazione estrinseca con la limitazione coercitiva dei soggetti.

---

<sup>370</sup> La traduzione del testo di Aristotele è la seguente: "Tutte queste conseguenze derivano: da un lato, dal fatto che questi filosofi intendono tutti i principi come elementi, dall'altro, dal fatto che intendono i principi come contrari, dall'altro ancora, dal fatto che pongono come principio l'Uno, e, infine, dal fatto che pongono i numeri come sostanze prime, come enti separati e come Idee." *Metafisica*, XIV, 1092a 5 - 8.

Bisogna ricordare la critica bruniana, espressa nell'intera opera *De gli Eroi furori*, riguardante proprio la combinazione fallimentare fra la determinazione estrinseca e la limitazione e coercizione dei soggetti, ed accostarla alla posizione aristotelica. Nel Libro XIV della *Metafisica* (1091a 23 – 1092a 8), infatti, Aristotele rammenta l'articolazione fra i principi opposti presentata dalla tradizione accademica. Qui ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia come molteplicità od ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante. Aristotele allora avverte che solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza.

<sup>371</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori*. (Firenze, 1958) pag. 1012: "Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa proscuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuyendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma." Pag. 1136: "Vedi, dunque, in certa similitudine qualmente il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno."

Qui sta, come si può facilmente vedere, la radice e la giustificazione della critica bruniana all'assolutismo, così come il germe della futura critica speculativa alla posizione ideologica dell'alienazione.

PROSEGUE IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-  
NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE  
TEORETICO-PRATICA BRUNIANA.

Nella serie di dialoghi che compongono l'opera bruniana intitolata *De l'Infinito, Universo e mondi* il dodicesimo degli argomenti aristotelici esposti dal peripatetico Albertino può venire riferito ad un brano della *Fisica* aristotelica: precisamente a *Fisica*, III, 6, 207a 7 (e segg.).<sup>372</sup> L'occasione di questo riferimento può così dare inizio ad una breve serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO

FRA LA FISICA ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA.

Se in Aristotele l'apparire del movimento e del cambiamento offre subito la sua finitezza,<sup>373</sup> nell'opera bruniana il movimento esprime invece proprio l'apparire della infinitezza della potenza creativa.<sup>374</sup>

---

<sup>372</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia (Firenze, 1958), pag. 513. L'indicazione (in nota) della fonte bibliografica aristotelica è di Giovanni Gentile.

<sup>373</sup> All'inizio del Libro III, capitolo 1, della *Fisica* Aristotele definisce la natura "principio del movimento e del cambiamento" (*Fisica*, III, 1, 200b 1). Perciò ritiene necessario indagare la medesima nella sua connessa apparenza di movimento. Il fenomeno del movimento richiede, secondo Aristotele, pur nel richiamo alla presenza di corpi eterogenei, l'implicazione concettuale della nozione della estensione spaziale illimitata (infinito sotto la specie del continuo). Si dà presenza, inoltre, del movimento, quando questo può trovare luogo d'esplicazione, spazio di esibizione ed è capace di indicare una variazione temporale (*ibi*, 200b 17 - 20).

Se le determinazioni dell'essere e del tendere possono essere applicate alle categorie della sostanza, della qualità e della quantità; se, poi, la relazione sembra dover implicare l'uso di un rapporto d'azione, con il suo effetto lineare e determinato di movimento, il comparire di quest'ultimo si dà solamente all'interno di un orizzonte e di un limite prefigurato: "non vi è, però, un movimento al di

Se in Aristotele la finitezza del movimento e del cambiamento include in se stessa quella relazione oppositiva che consente ogni variazione, l'intento bruniano è subito rivolto all'infinitezza del rapporto fra principio ed effetto. Se nella fisica aristotelica si instaurano subito delle qualità tendenziali distinte ed opposte, nella manifestazione universale del divino – quale è la fisica bruniana – il mostrarsi dell'opposizione resta infinito. Per questo l'Unità bruniana è abissale e consente la pluralità innumerevole dei mondi. Al contrario la fisica aristotelica rinchiude subito l'opposizione all'interno di un mondo – un unico mondo - limitato.

Il richiamo bruniano all'infinitezza della potenza creativa dimostra dunque la valenza possibile dell'eterogeneità (l'apertura della materia), mentre all'opposto l'imposizione immediata e necessaria della terminazione mostra l'indicazione aristotelica per l'omogeneità.<sup>375</sup>

Se, quindi, Aristotele depone la possibilità all'interno della eguale ed opposta realizzabilità naturale, esponendo al di fuori di questa quella forma finale che, solo in presenza di una decisa e comune convergenza delle volontà

---

fuori delle cose" (*ibi*, 200b 33). Lo stesso cambiamento non può essere riconosciuto al di fuori delle definizioni categoriali (*ibi*, 201a 1).

<sup>374</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pag. 378: "Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana." Pag. 387: "*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito."

<sup>375</sup> Se le definizioni categoriali aristoteliche permettono il riconoscimento e l'esistenza del movimento e del cambiamento, è a queste che deve essere addossato l'uso del principio analogico, che prevede – in sensi opposti – la possibilità della posizione o della negazione. Nel caso dello spostamento questo principio si concretizza nell'applicazione delle due tendenze opposte del movimento verso l'alto o verso il basso, consentite dalle qualità della leggerezza o pesantezza (*Fisica*, III, 1, 201a 3 - 8). Perciò le tendenze opposte, realizzate dall'applicazione del principio analogico, esibiscono la realizzazione di una opposta finalità intrinseca, nella disposizione della potenza all'atto (*ibi*, 201a 9 - 15).

Così il movimento porta alla realizzazione della potenza nell'atto, con atti opposti e distinti. La materia soggetta a tendenze opposte non prevede un processo all'infinito nella deposizione delle cause, ma la presenza prioritaria di un principio che muove a sé (*ibi*, 201a 16 - 29). Mobilizzata secondo un fine intrinseco, la materia tocca la propria possibilità di realizzazione secondo la determinazione preesistente, quando si accosta e si adagia ad una forma vivente ed operante. Una forma vivente ed operante che sta oltre la sua naturalità: se la sua naturalità, infatti, può subire l'influenza e l'influsso di due opposte realizzazioni, la forma viva ed operante, che vuole essere realizzata, tende ad escludere il gioco dell'opposizione. Solo la convergenza verso di essa (per implicita comunanza ed universalità) trasformerà la sua potenza in atto (*ibi*, 201b 5).

L'univocità allora definisce completamente il passaggio dalla potenza all'atto, sia nel caso del movimento che in quello del cambiamento. Questa univocità è allora contingente nella sua posizione, ma necessaria nella sua realizzazione (*ibi*, 201b 6 - 15).

dei soggetti, può assurgere a necessità autonoma, l'infinita potenza creativa indicata dalla riflessione bruniana non abbandona mai il concetto della possibilità. L'infinito dell'opposizione bruniana, infatti, tanto ricorda l'unità abissale e la conseguente sua espressione come pluralità, quanto esprime la fusione del movimento naturale con l'istanza etica. In questo senso possibilità e necessità, nella speculazione bruniana, vengono ad unirsi ed a stabilire una relazione.<sup>376</sup>

Bisogna però poi ricordare che questa relazione ha come proprio contenuto l'eguale e fraterna (cosmica) libertà e che, esprimendosi l'unità abissale del principio plurivocamente, le stesse omogeneità ed univocità aristoteliche vengono rovesciate e ribaltate da una considerazione illimitata della pluralità, che unisce insieme eterogeneità e plurivocità. Qui allora si impone il tema della libertà possibile, che si pone autonomamente.<sup>377</sup>

Mentre infatti per Aristotele la concezione che vuole che il movimento sia l'atto del possibile impedisce qualsiasi visione di necessità, dunque di univocità e convergenza, per Bruno questa stessa concezione ha il pregio di lasciare campo libero ad una pluralità di determinazione. La mancanza di riferimento, anziché essere – come sostiene Aristotele - un difetto, viene a determinare quella critica bruniana della centralità che, invece che far decadere l'azione umana, la esalta. Proprio nella sua componente di autonomia e libertà creativa.<sup>378</sup>

Nello stesso tempo l'azione umana non è vista da Bruno come scissa e separata da quella naturale: solamente il trasferimento, effettuato da Aristotele, del principio dell'azione in un ambito astratto e separato, dove poter

---

<sup>376</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pag. 386: "Fracastorio. Vero. Non si è trovato giamai filosofo, dotto ed uomo da bene che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione avesse voluto tirar la necessità delli effetti umani e distruggere l'elezione. Come, tra gli altri, Platone ed Aristotele, con ponere la necessità ed immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà della nostra elezione; perché sanno bene e possono capire, come siano composibili questa necessità e questa libertà."

<sup>377</sup> La sotterraneità del desiderio ed il suo alto ideale riescono a combinare il tema della libertà con quello della ricchezza e fecondità del bisogno, secondo una prospettiva innovativa e radicale della critica marxiana. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 389 – 393.

<sup>378</sup> Il termine viene negato nella sua capacità di offrire una sponda astratta alla riduzione dell'esistente. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pag. 390: "Preposti cotali avvertimenti secondo gli nostri principii, non siamo forzati a dimostrar moto attivo né passivo di virtù infinita intensivamente; perché il mobile ed il motore è infinito, e l'anima movente ed il corpo moto concorreno in un finito soggetto; in ciascuno, dico, di detti mondani astri."

riconoscere *a priori* la verità e la bontà di un'opinione o di un comportamento, comporta la alienazione e la perdita della possibilità di riconoscere l'aperta universalità del divenire e le sue richieste razionali, emotive o di giudizio.<sup>379</sup>

La posizione aristotelica, che impone la distinzione dell'atto, vuole manifestare l'atto stesso nella sua relazionalità di Causa ed effetto.<sup>380</sup> Dunque

---

<sup>379</sup> Il capitolo 2 del Libro III della *Fisica* si apre con la problematizzazione della fase di passaggio fra naturalità ed artificialità della forma. Aristotele ribadisce che movimento e cambiamento non possono essere istituiti che sulla base di una concezione che disponga una relazione già presente, all'interno della quale non vi siano spazi per differenze o salti creativi (*ibi*, 201b 16 - 19). Quella possibilità, che è latente nella forma naturale (ed ha esiti opposti, egualmente plausibili), viene estrinsecata nella necessità finale, che è capace di comparire ed essere riconosciuta nella sua priorità (se non indipendenza). Qui la necessità si astrae dalla possibilità e si costituisce in entità autonoma (*ibi*, 201b 20).

La priorità dell'atto sulla potenza consente ad Aristotele di affermare che il movimento è qualche cosa di determinato, contro la posizione dei pitagorici e di Platone, che ne vedevano invece qualcosa di indeterminato (*ibi*, 201b 23 - 24). I principi aristotelici, invece che togliere l'esistente, lo pongono (per il tramite del contenuto delle categorie) (*ibi*, 201b 25 - 26). L'assenza apparente di autonomia nel movimento dipende dal fatto che esso sembra sempre dover avere una conclusione, che può non essere necessaria (*ibi*, 201b 31). Senza poter essere dimostrata *a priori*, la conclusione del movimento assume così una caratteristica di aleatorietà (*ibi*, 201b 31 - 32). Senza termine di riferimento il movimento viene a perdere la possibilità stessa di una sua definizione e riconoscimento. Allora la posizione aristotelica riesce, al contrario, a saltare le difficoltà immesse sia da chi vuole il movimento come semplice ed indeterminata negazione dell'esistente, sia da coloro i quali ne connotano l'aspetto inderogabilmente inconclusivo, sia dai pensatori che gli applicano un determinismo immediato (*ibi*, 201b, 27 - 35). L'atto che astrae dall'eguale possibilità e che punta verso una finalità intrinseca al movimento stesso e che ne sta come principio traente, costituisce invece la possibile soluzione aristotelica alla serie di difficoltà implicite in queste ultime posizioni (*ibi*, 202a 1).

In questo modo – con il principio traente interno - si eludono soprattutto le difficoltà connesse con la trasmissione del movimento stesso, che indurrebbero all'accettazione di un processo all'infinito, dove ogni motore diventa a sua volta un mobile mosso da altro (*ibi*, 202a 1 - 7). Un principio traente interno costituisce così il termine di compiutezza del movimento stesso e la sua giustificazione. Questo principio traente interno abbisogna di mezzi, che vengono da lui disposti e, per l'appunto, messi in movimento realizzativo (*ibi*, 202a 8 - 12).

<sup>380</sup> Il principio traente interno al movimento stesso, in posizione anteriore e dominante, sembra costituire – insieme ai mezzi che dispone (predispone a se stesso) – un plesso d'orientamento generale: quasi una volontà che voglia essere realizzata, escludendo ogni possibile diversità e ponendosi per questo come distinzione indiscutibile ed indubitabile. Ed il capitolo 3 del Libro III della *Fisica* indica proprio la necessaria presenza di una distinzione (motore-mobile), che non sia separazione, dove l'atto del primo abbia come effetto l'atto del secondo (*ibi*, 202a 20).

In questo modo è l'atto stesso a manifestarsi, o mostrarsi, nella distinzione di puntamento alla quale dà luogo. In questo modo, ancora, vengono superate le difficoltà che emergono qualora si separino ed isolino azione e passione, assegnandole a soggetti diversi (agente e paziente) (*ibi*, 202a 31). Come pure le aporie risultanti dalla presenza contemporanea di tendenze opposte in un medesimo soggetto (*ibi*, 202a 37).

L'atto di movimento aristotelico, allora, non sarà uno, se la sua unicità non può che impedire il sorgere del movimento stesso. Ma nel contempo non sarà nemmeno diviso e separato, perché la sua distinzione vale solamente come precedenza dell'azione sulla passione da essa originata (*ibi*, 202b 1 - 5). Non uno e non separato, l'atto di movimento aristotelico sarà allora distinto: darà luogo alla distinzione fra una causa del movimento che precede ed è esterna al movimento stesso, ed un effetto che segue posteriormente alla causa ed è esso stesso esterno alla medesima. La reciproca eternità della causa e dell'effetto, invece che rompere con l'opposizione la loro relazione, li vincola in una disposizione originaria (*ibi*, 202b 6 - 16). È la disposizione originaria interna al rapporto di necessità



la speculazione dello Stagirita sembra tendere a negare l'interposizione di qualunque spazio dialettico fra la ricerca del principio e la sua esplicazione. Tanto meno questo stesso spazio può assurgere alle dimensioni dell'infinito.<sup>381</sup>

La posizione bruniana sembra invece qualificarsi proprio per la critica e la negazione della relazionalità immediata della Causa con l'effetto. Al posto

---

che si mostra come unità formale e che esibisce una identità di contenuto; la rappresentazione attuata dalla corrispondenza sensibile riempie poi questo spazio ontologico e gnoseologico con ogni stabile differenza (*ibi*, 202b 19 - 22). Così la stessa perfezione dell'entelechia – in tutte le specie di movimento – è il compimento dell'unità e la realizzazione dell'identità premesse al soggettomateriale (*ibi*, 202b 23 - 29).

<sup>381</sup> Nel capitolo 4 del Libro III della *Fisica* Aristotele rileva come l'atto che distingue azione e passione, per poi riunirle secondo la precedenza delle ragioni che muovono la prima, non permette l'inserzione dell'infinito. Anzi, come le sostanze sensibili (siano esse corpi estesi e variabili, oppure inestesi ed imm modificabili) sembrano sfuggire alla possibilità di mantenersi in eterno e dunque essere qualificate come infinite o determinate, così anche tutto ciò che rientra nell'esistente, mobile od immobile che sia, non ricade entro la categoria dell'infinito (*ibi*, 202b 30 - 35).

L'infinito era infatti considerato principio degli enti, presso i pitagorici e Platone: i primi lo rappresentano sia nell'innumerabilità illimitata degli esseri viventi dell'universo, che nella moltiplicazione immaginativa degli spazi di determinazione. Il secondo, invece, annullava la separazione reale di questi spazi, preferendoli pensare come immanenti agli effetti da loro stessi determinati (*ibi*, 203a 4 - 10). Se i primi indicavano nella ulteriore apertura di relazione un'allusione al concetto dell'infinità (sempre variabile) (*ibi*, 203a 11 - 15), questa era invece attestata dal secondo nella sua forma dialettica (*ibi*, 203a 15).

L'infinito che si ordinava progressivamente del pensiero pitagorico trovava, tra i pensatori naturalisti, una più profonda combinazione dialettica, tesa a far valere un medio tra gli elementi (*ibi*, 203a 16 - 18). Coloro i quali sostenevano poi l'innumerabilità degli elementi (Anassagora e Democrito), consideravano l'infinito come la materia del tutto, dove ogni cosa si generava da ogni cosa tramite la virtù discriminante dell'Intelletto (Anassagora), ovvero senza relazione e distinzione di elementi, con variazione nella grandezza e figura dei corpi (Democrito) (*ibi*, 203a 20 - 203b 1).

Aristotele ricorda che il presupposto di questi naturalisti è quello di considerare l'infinito come principio: se esso non fosse principio, decadrebbe infatti in qualche cosa di determinato da altro. E non sarebbe più infinito. Come infinito allora è principio di per se stesso sussistente, non generato. Resta imm modificato nella sua nota caratteristica ed assume la funzione di racchiudere e governare ogni altra cosa, che non può non dirsi di lui (*ibi*, 203b 2 - 14).

Questa richiesta razionale viene giustificata da Aristotele secondo le motivazioni che nascono dall'istanza dell'illimitatezza del tempo, dall'immaginazione della divisione continua delle entità matematiche, dall'eternità della generazione e corruzione, dal divenire mai finito dei corpi e dalla innegabilità interna allo stesso pensiero, che presuppone una necessità che rimane sempre fuori presa e discussione. È questa stessa necessità che permette l'accoglimento e la comprensione del molteplice innumerabile, della sua continua prosecuzione e tensione (come ha luogo nell'immaginazione matematica), e quindi dello stesso spazio di determinazione (*ibi*, 203b 15 - 25).

Ma Aristotele osserva che se è infinito lo spazio di determinazione, anche la determinazione che lo accompagna non potrà che risultare infinita: "se è infinito ciò che sta al di fuori, risultano essere infiniti il corpo ed anche i mondi." (*ibi*, 203b 26 e seg.) Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi (*ibi*, 203b 26 - 30). Osserva, però, alla fine che tale concezione non riuscirebbe a scegliere fra una prospettiva immanente ed una trascendente, risolvendosi magari, in ultimo, verso una impostazione che, per tanto mantiene l'infinità di un sostrato, per quanto ne mostri le applicazioni innumerabili (*ibi*, 203b 31 - 35).

Ma, allora si domanda Aristotele, "esiste una grandezza sensibile infinita"? Una entità che possa essere estesa, quale vero e proprio proteo multiforme, a tutte le sue variabilissime applicazioni (*ibi*, 204a 1 - 2)?

della univocità riflessa da questa relazionalità immediata, la disposizione delle immagini di desiderio bruniane lasciano campo libero ed aperto all'autodeterminazione del rapporto fra libertà ed eguaglianza. La molteplicità delle 'potenze' naturali ed umane assicurano, sia sul piano cosmologico che in quello umano, la possibilità dell'inserimento dialettico dell'infinito.

*CONSIDERAZIONI SULL'INFINITO DA PARTE DI ARISTOTELE E GIORDANO BRUNO.*

Nella speculazione bruniana si può riconoscere una specialissima corrispondenza fra il piano cosmologico e quello morale: ciò che è infinire dell'Uno sul piano cosmologico, con la innumerabile e continuamente e variamente creabile disposizione di intenti costruttivi (materia vivente), ha la propria immagine speculare nella tensione per quella possibilità d'infinire che è fonte etica della riscoperta della eguale e fraterna, abissale, libertà.

Se in Aristotele l'unità formale e l'identità di contenuto imposti dal pensiero contraddittorio della sostanza trovano poi espressione molteplice nella varietà delle sostanze sensibili, Bruno rescinde subito questo vincolo dell'apparente, considerato nella sua assolutezza, per presentare invece quella necessità del molteplice e della moltiplicazione inesausta (creazione continua) richiesti dall'infinità abissale dell'Uno. È qui che si situa il principio della creatività e quell'apertura permessa dalla possibilità (etica) dell'infinire, che disintegrano sia il concetto aristotelico dell'omogeneità della sostanza, che la limitazione assoluta che questa stessa concezione impone. L'intento del discorso bruniano così ritorna alla critica necessaria dell'alienazione, al rigetto del suo caposaldo, costituito dal distacco ontologico e dalla differenza etica. Qui trovano difficilissimo – se non impossibile - ascolto e ricezione sia il gradualismo di matrice aristotelico-neoplatonica, sia il differentismo elitario propugnato dalla ripresa rinascimentale della tradizione pitagorica. Ripresa del resto coerentemente consequenziale al contesto costituito dalla tradizione di quel gradualismo. In tal modo tutti i riferimenti bruniani diretti all'opera di Pitagora devono piuttosto essere considerati come una valorizzazione della loro intenzione dialettica, mentre gli elementi neopitagorici o pitagorizzanti presentati in dialoghi quali la *Cabala del Cavallo pegaseo* devono essere

considerati quali postulati ai quali opporsi, nella ripresa di una concezione egualitaria ed infinita dell'essere.

Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi.<sup>382</sup> La concezione bruniana, invece, anziché allinearsi verso una concezione deterministica (e linearmente deterministica) dell'infinito, preferisce concepire l'infinito dell'eguaglianza come infinito dialettico. Intende indicare sempre quell'Uno infinito che, nella sua infinita profondità ed elevatezza, comprende la naturale ed umana aspirazione alla libertà, offrendo la consapevolezza dell'eguaglianza e della diversità che animano e dirigono l'universo.

A favore dell'interpretazione dialettica dell'infinito bruniano, bisogna ricordarsi che Bruno sembra far proprie, nel *De l'Infinito, Universo e mondi*,<sup>383</sup> le obiezioni che Aristotele rivolge verso la grandezza sensibile infinita.<sup>384</sup>

---

<sup>382</sup> Aristotele, *Fisica*, III, 4, 203b 26 - 30. Il testo aristotelico così prosegue: "Per ché, infatti, vi dovrebbe esser maggior quantità di vuoto in un luogo piuttosto che in un altro? Sicché, se la massa è in un sol luogo, essa è pure dappertutto. Parimenti, se anche ci sono il vuoto e un luogo infinito, è necessario che pure il corpo sia infinito dal momento che nelle cose eterne non vi è alcuna differenza tra il poter essere e l'essere." Una nota al testo richiama, come fonte di quest'ultima affermazione, Archita di Taranto (*Simplicio*, 467, 26 - 35).

Ora credo sia importante, qualora si desideri rilevare la differenza fra una concezione deterministica dell'infinito ed una dialettica, osservare come la relazione immediata fra poter-essere ed essere venga assunta generalmente dagli interpreti di Bruno come la dimostrazione della verità assoluta, nella sua effettualità, dell'infinito stesso. Una concezione dialettica, invece, cerca di ritenere quanto di distinto ed indistinto vi sia fra Causa e Principio. Solamente questa concezione riesce a salvaguardare il concetto dell'illimitata apertura dell'Uno e ad impedire la limitazione e mistificazione della speculazione bruniana (il suo effettivo rovesciamento) verso un pragmatico primato del potere politico e sociale.

<sup>383</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 400 - 432.

<sup>384</sup> Dopo le definizioni dell'infinito che concludono il capitolo 4, nel capitolo 5 del Libro III della *Fisica* Aristotele afferma innanzitutto l'inseparabilità dell'infinito dalle cose sensibili. Esso non può assurgere, vista la necessità dei modi compositivi o risolutivi, a quella particolare modalità che lo qualificerebbe come una sostanza separata e semplice, che possiede la capacità di restare vigente di per se stessa, in completa autonomia. L'ipotetico infinito aristotelico può restare allora solamente un'entità immanente. Se fosse invece trascendente, non potrebbe qualificarsi altrimenti che come semplicità, incapace di assumere su di sé la caratteristica dell'illimitatezza. A meno di considerare il semplice sotto l'aspetto dell'uniformità. Ma l'ipotetico infinito aristotelico e quello dei naturalisti non si identifica con l'uniforme (*ibi*, 204a 14). Nello stesso tempo l'infinito di Aristotele, dopo essere decaduto dalla possibilità di accedere alla dimensione della necessità assoluta, non può identificarsi con ciò che può non essere, con il contingente. Se fosse contingente, infatti, potrebbe non essere immanente (ovvero presente necessariamente nelle cose, come loro elemento costitutivo); dunque potrebbe non determinare alcunché, perdendo così la sua estensione illimitata. Se, poi, l'estensione e la numerabilità fanno riferimento alla immaginazione ed al tempo, e l'infinito stesso deve essere accostato per l'appunto alla estensione, come può quest'ultimo essere per sé? Primo, indipendente e necessario? L'infinito sembra al contrario occupare il luogo opposto a questa necessità, essendo qualche cosa che si appoggia alle concezioni di estensione e numero (*ibi*, 204a 15 - 20).

L'infinito come illimitato non può conseguentemente assumere le vesti del principio o dell'atto. Infatti, la suddivisione dello spazio ulteriore, concessa dalla rappresentazione dell'infinito come illimitato, comporta la continua aggiunta di parti. L'insieme dell'infinito dovrà poi contenere parti di cui nemmeno una sia limitata, o tutto l'insieme dell'infinito non sarà più tale. Nell'ipotesi della divisibilità continua, allora, le parti si integreranno alle parti indefinitamente, senza che neppure una di queste possa essere considerata limitata (a pena della caduta dell'infinito stesso). Ma l'infinito considerato sotto l'ipotesi della divisibilità continua comporterebbe, appunto, che un infinito sia equivalente a molti (infiniti) infiniti (ogni parte): ciò fa propendere Aristotele verso l'ipotesi opposta, che l'infinito non sia affatto divisibile. In questo caso esser parte dell'infinito significa essere incluso in quella necessità che lo costituisce, senza avere propensione esterna. Non avendo propensione esterna, non ha però estensione e così decade dal poter essere un infinito illimitato. Poi, se una necessità è ciò che lo costituisce, allora l'infinito stesso non potrà qualificarsi altrimenti che come attributo della stessa, non certo come sostanza. Quindi, alla fine, non potrà essere né principio, né essere in atto (*ibi*, 204a 21 - 34).

Il riferimento alla regione platonica (Idee-numeri) consentirebbe poi ad Aristotele di ampliare la propria direzione di ricerca, coinvolgendo in essa anche il mondo intelligibile. Ma Aristotele preferisce rimanere nel contesto degli enti dimensionati e reali. In questo ambito Aristotele afferma l'inesistenza di una grandezza infinita. Anzi, definendo l'applicabilità della nozione di corpo attraverso la limitatezza della sua superficie, Aristotele stesso si sente di poter affermare che nessun corpo può sussistere in modo infinito, neanche nel mondo intelligibile. Per di più aggiunge che lo stesso numero platonico non può consistere in infinitezza, perché l'innumerabilità alla quale potrebbe dare luogo non potrebbe effettivamente essere contata e presentare una ben definita totalità (*ibi*, 204a 34 - 204b 10).

Dall'impossibilità di ottenere un infinito compiuto come totalità, Aristotele poi procede verso una considerazione elementare. L'infinito dovrebbe essere composto o semplice: ma se è composto da un numero limitato di elementi, non sarà appunto infinito. La tensione dinamica fra gli elementi si può svolgere quando nessuno dei poli contrapposti sia infinito, a pena del dissolvimento del composto stesso. Il composto ha poi un limite, che non avrebbe invece un corpo che fosse il risultante di due addendi infiniti (*ibi*, 204b 11 - 21). L'infinito, poi, non può nemmeno essere unico e semplice: non può infatti essere considerato come il contenente universale, dal quale fuoriescano gli elementi e nel quale gli elementi stessi siano come regolati. Il contenente universale infatti non esiste, esistendo solamente la pluralità dialettica degli elementi (acqua, aria, terra, fuoco). L'infinito non può nemmeno identificarsi esclusivamente con qualcuno degli elementi sopra nominati: infatti il divenire delle sostanze reali avviene sempre fra poli opposti, che non decadono mai e che si limitano a vicenda (*ibi*, 204b 22 - 205a 6). Tutti i corpi aristotelici restano allora compresi nella dialettica limitante dei 'contrari': essi sono entità individuate dal luogo occupato nel mondo dagli elementi (*ibi*, 205a 10 - 12).

Se allora ogni parte è per ipotesi omogenea, il tutto dell'universo sarà parimenti omogeneo. Esso sarà: o immobile, o eternamente mosso. Ma non può essere eternamente mosso, perché se è infinito non ha altro luogo in cui muoversi (le sue parti possono invece andare verso ogni direzione, senza differenza); né può essere immobile, in quanto evidentemente tutti i suoi corpi sono in movimento. Non istituendosi alcuna precisa relazione, tutte le parti dell'universo resteranno potenze divenienti incapaci di risolversi fra l'occupazione totale, disintegrante la propria individualità, o il movimento senza fine (*ibi*, 205a 13 - 18). Se invece per ipotesi il tutto è eterogeneo, allora anche le determinazioni di posizione dei corpi saranno differenti. L'insieme dell'universo non avrà un'unità immediata, mentre le cose disperse potranno, a loro volta, essere costruite secondo determinazioni finite ovvero infinite. Ma se il tutto è infinito, allora almeno una di queste determinazioni dovrà essere estesa all'infinito, così distruggendo la polarità e tutti gli altri elementi. Di più: se la diversità di ogni corpo si fonda sulla diversità di un principio, allora sia questi che le posizioni stesse (l'insieme costituito dall'elemento e dal luogo) saranno infiniti. Ma Aristotele rileva fortemente che elementi e luoghi sono finiti. Questa restrizione impone che non si possa procedere all'infinito nell'enumerazione della diversità, ma si debba imporre la presenza di un organo, che raccolga insieme un numero limitato di differenze e le organizzi in unità. In questo modo l'Uno dei naturalisti compare sotto la nuova veste dell'ente ordinato. Solo in questo modo corpo e luogo possono coincidere, senza differenze o sbavature. Che porterebbero o a non avere ordine nell'universo, o a non poterlo comprendere (*ibi*, sino alla fine di 205a).

Da un punto di vista che è, insieme, naturalistico e linguistico Aristotele potrebbe accettare quella concezione dell'infinito che, non già lo consideri sostanza (magari anche divisibile), quanto piuttosto ravvisi in esso la possibilità di essere applicato, come attributo, ad un preesistente principio oggettivo. Forse Bruno intende invece, contro l'obiezione logica aristotelica, far propria la concezione dei Pitagorici, avversata da Aristotele: un infinito che sia sostanza e nel contempo divisibile in parti. L'obiezione logica aristotelica (l'impossibilità di uno e di molti infiniti) potrebbe essere superata proprio attraverso una particolare e specialissima impostazione dialettica. Una impostazione dialettica che trova posto, nei testi bruniani, sia nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (attraverso una particolare definizione del concetto di etere) che nei *Dialoghi Morali* (tramite un particolare rapporto fra immagine e desiderio). Qui l'etica, che si costituisce attraverso la possibilità dell'infinito, innerva come tensione desiderativa l'immagine (dinamica) presente nella consapevolezza dell'universale: ora la sua apertura illimitata comprende ogni diversità ed ogni creativa molteplicità di potenze, riportando lo slancio intellettuale ed emotivo dell'uomo ad un rigenerato ambito naturale, magicamente e meravigliosamente egualitario.

Così è il concetto più profondo dell'eguaglianza a rendere superflua l'obiezione aristotelica, espressa dall'impossibilità fra l'infinito che è uno e

---

Aristotele osserva che l'infinita apertura dell'Uno dei naturalisti trovava una sorta di composizione e di limite nell'elemento intermedio fra acqua ed aria, con funzione di mediazione fra gli estremi del fuoco e della terra. Riprende invece Anassagora per la sua concezione dell'infinito quale entità autonoma. La sua immobilità, non potendo essere un predicato, viene squalificata dall'orizzonte delle nozioni con vera e reale causa. Di più: ogni cosa che partecipi necessariamente del tutto non potrà svincolarsi dall'essere, essa stessa, infinita (*ibi*, 205b 1 - 23).

Il necessitarismo anassagoreo toglie così la distinzione e la graduazione dei luoghi, oltre che il loro gioco dialettico (determinato, secondo Aristotele, dalla diversa natura degli elementi). Viceversa, questo stesso gioco dialettico risulta inapplicabile all'infinito, che non può comparire diverso, né dividersi per subire l'opposta influenza dei due poli: l'estremo superiore ed il centro inferiore (*ibi*, 205b 24 - 30). Aristotele osserva poi che il concetto dell'infinito, preso nella sua unità ed indifferenza, impedisce l'articolarsi di una dialettica del finito, tra estremità superiore e centro inferiore. Impedisce persino il generarsi delle differenze di determinazione, di tempo e di posizione (*ibi*, 205b 31 - 35).

Così determinata la reciproca esclusione fra il concetto dell'infinito e quello della co-incidenza di luogo e corpo, Aristotele divarica la scelta intellettuale fra la concezione che propone l'inestensione differente dell'infinito (omogeneità) e quella che invece ricorda la presenza di un limite di composizione, che è nel contempo fattore di riconoscimento e di sviluppo di opposte tendenze. È solamente in quest'ultima concezione che può comparire il luogo della determinazione conclusiva dell'atto di posizione: quell'atto che dispone se stesso come principio, agente e tempo (di realizzazione).

quelli che sono molti. Se la pretesa confutazione aristotelica voleva far valere il concetto integrale del numero, il rovesciamento bruniano invece apre la possibilità di intendere l'Uno proprio attraverso l'innumerabile e continuamente creata molteplicità alla quale esso offre spazio di spontanea libertà e vita. Così è l'infinito d'apertura del primo a permettere la omniversa fecondità della sua immagine ed universo, mantenendo la diversità e la molteplicità caratteristica irriducibile dell'esistente bruniano.

Così mentre Aristotele distingue fra la risoluzione del problema dell'infinito nell'intelligibile e nel sensibile, Bruno rigetta questa specie di separazione e riduzione. L'infinito bruniano è infatti proprio ciò che è capace di fondere insieme intelligibile e sensibile, rompendo la loro astratta separatezza. È, ancora una volta, la dinamica etica stabilita dalla possibilità dell'infinito a ricucire e dissolvere questa separatezza.

In tal modo mentre la separatezza aristotelica fra intelligibile e sensibile lascia campo libero all'opposizione limitante dei 'contrari', la bruniana possibilità d'infinito qualifica un'opposizione infinita.

Contro il necessitarismo con il quale Aristotele qualifica la posizione di Anassagora, Giordano Bruno sembra riesumare l'impostazione eraclitea: qui la presenza di una opposizione infinita sembra mantenersi in virtù di una intenzionalità abissale e libera dell'Uno, dove l'alato slancio ed elevazione dell'eroico furore mima l'infinito perseguimento intellettuale della volontà. Perseguimento aperto e molteplice.

Contro l'unità e l'indifferenza dell'infinito necessario anassagoreo, almeno come è concepito dalla prospettiva interpretativa aristotelica, la dialettica bruniana dispone di nuovo quello spazio illimitato nel quale opera, riflettendosi, il desiderio naturale e spontaneo della ragione, intellettuale e sensibile.

#### *CONCLUSIONI.*

Aristotele dispone uno spazio astratto per l'infinito, identificandolo con l'essere in potenza (la materia). Egli predispone la possibilità sia della continua surdeterminazione (l'infinito come continuo esser-per-altro), sia

dell'interno movimento della grandezza esistente verso un atto inattingibile (l'infinito come ideale).<sup>385</sup> Bruno invece, con il concetto di *attitudine*,<sup>386</sup> non

---

<sup>385</sup> Disporre l'atto nella successione principio, agente e tempo (di realizzazione) sembra però impedire la presenza dell'eterno, l'uso dell'immaginazione per la suddivisione e la considerazione dell'illimitato. Così Aristotele, nel capitolo 6 del Libro III della *Fisica*, cerca di perseguire una soluzione che gli consenta di contemperare una certa presenza dell'infinito con la sua dialettica elementare (*ibi*, 206a 9 - 13). Allora se la dialettica elementare permette una duplice tensione, verso opposte interne necessità che realizzano un fine (entelechia), l'infinito, nella sua posizione astratta, potrà sia garantire l'estensione che la suddivisione continua, quando sia identificato dalla nozione di essere in potenza (*ibi*, 206a 14 - 29). Ora, se l'essere in potenza che qualifica l'infinito, nella sua posizione astratta, è il poter essere sempre diverso, allora l'infinito stesso non potrà non essere riguardato come principio materiale della ciclicità del divenire dialettico elementare (*ibi*, 206a 27 - 34).

La differenza fra il senso dell'estensione (verso l'esterno) e quello della suddivisione continua (verso l'interno) non impedisce che essi possano e debbano essere combinati: entrambi infatti nascono dalla posizione di una finitezza precedente e prioritaria. Il primo senso è attinto ed estensibile, il secondo invece è inattingibile (*ibi*, 206b 2 - 11).

L'identificazione aristotelica dell'infinito, nella sua posizione astratta, con la materia (*ibi*, 206b 12 - 15) permette la definizione di una piccola differenza latente, che viene permessa da una apertura ed approfondimento. La piccola differenza latente è quella che sussiste quando si separi il finito attingibile dal limite di quello inattingibile, radicando quest'ultimo in una profondità immaginativa. Si dà così origine alla visione del sempre altro. Una visione che accompagna sempre quella per la quale l'interno non fornisce mai contatto (*ibi*, 206b 16 - 20).

Esterno, grande ma finito, ed interno, sempre più piccolo e dunque mai capace di fornire atto completo, sono i due termini attraverso i quali Aristotele ripercorre la storia della filosofia a lui precedente. Perciò, lui dice, l'infinito non si può svincolare in maniera assoluta, perché l'esterno resta grande ma finito: l'etere accidentale dei fisiologi mantiene le caratteristiche di una possibilità senza fine, separata ed astratta, intoccabile ed indivisibile. Lo stesso Platone, pur affermando – oltre all'infinito del 'piccolo' – quella del 'grande', considera poi il primo sotto la determinazione assoluta della monade, ed il secondo sotto la specie della decade (*ibi*, 206b 21 - 33). Così Aristotele può ribadire che l'infinito non occupa uno spazio separato ed astratto, rendendosi così immaginativamente svincolato da ogni contatto con il divenire delle cose, ma al contrario è la continua eternità, che offre sempre luogo per la grandezza e la finitezza della determinazione (*ibi*, 207a 1).

L'eternità continua, attraverso la quale Aristotele definisce la reale presenza dell'infinito, trova in tal modo contrapposizione con ciò che non abbisogna mai di alcuna aggiunta, perché completo: l'intero e perfetto (*ibi*, 207a 7 - 10). Identità e somiglianza qualificano perciò la presenza nel tutto dell'intero; questa forma di estensione può allora offrire la comprensione di ciò che è intero, mostrandone l'omogeneità e l'indifferenza (*ibi*, 207a 11 - 14). In questo modo Aristotele può approvare maggiormente la decisione di Parmenide di qualificare il suo Essere come Uno, rispetto alla prospettiva infinitista di Melisso, che accosta e riduce la molteplicità dei fenomeni dell'universo ad una pretesa fonte primigenia. La più profonda ragione del pensiero degli eleati è invece che tutto ciò che viene considerato partecipe dell'universo deve essere considerato immagine della sostanza assoluta (*ibi*, 207a 15 - 20).

Rispetto a questa sorta di necessitarismo immediato la posizione di Aristotele nei riguardi dell'infinito vuole salvaguardare la sua dipendenza di determinazione: posto non per sé, ma sempre e continuamente per altro, esso mantiene la caratteristica fondamentale di restare incompreso alla mente degli uomini. Se, dunque, l'infinito è sempre e continuamente per altro (all'esterno e all'interno), esso non può offrire forma comprensiva, fisica, intellettuale e sensibile all'atto d'esistenza e di conoscenza (*ibi*, 207a 21 - 31).

<sup>386</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: “Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana.”

sembra voler distinguere fra un Massimo che si costituisca come eterodeterminazione ed un Minimo che ne rifletta, come immagine, l'inattingibilità. Sembra piuttosto voler superare questa distinzione, mettendo in discussione proprio la prima definizione aristotelica di infinito (l'esser-per-altro). La sua possibilità di infinire,<sup>387</sup> infatti, non separa una forma, facendola precedere alla materia (che ne risulterebbe così compresa), ma stabilisce l'identità creativa della prima e della seconda.<sup>388</sup> È questa identità creativa che fonda la sua critica e negazione di quell'impianto speculativo, che ha nel concetto di alienazione il suo fulcro – insieme - riduttivo ed annichilente, ed al massimo grado potenziante. In questo modo Bruno supera quel necessitarismo che lo stesso Aristotele sembra identificare come ragione più profonda della tradizione eleate.<sup>389</sup>

---

<sup>387</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 1165 – 1178. Particolarmente, il canto dei nove 'furiosi', pagg. 1173 – 1176: "Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove *il primo cantava e sonava la citara in questo tenore*: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi! / *Il secondo con la mandòra sua sonò e cantò*: O fortunatamente spesi passi, / O diva Circe, o gloriosi affanni; / O quanti n'affligeste mesi ed anni, / Tante grazie divine, / Se tal è nostro fine / Dopo che tanto travagliati e lassi! / *Il terzo con la lira sonò e cantò*: Dopo che tanto travagliati e lassi, / Se tal porto han prescritto le tempeste, / Non fia ch'altro da far oltre ne reste / Che ringraziar il cielo, / Ch'oppose a gli occhi il velo, / Per cui presente al fin tal luce fassi. / *Il quarto con la viola cantò*: Per cui presente al fin tal luce fassi, / Cecità degna più ch'altro vedere, / Cure suavi più ch'altro piacere; / Ch'a la più degna luce / Vi siete fatta duce; / Con far men degni oggetti a l'alma cassi. / *Il quinto con un timpano d'Isogna cantò*: Con far men degni oggetti a l'alma cassi, / Con condir di speranza alto pensiero, / Fu chi ne spinse a l'unico sentiero, / Per cui a noi si scopra / Di Dio la più bell'opra. / Cossìfato benigno a mostrar vassi. / *Il sesto con un lauto cantò*: Cossìfato benigno a mostrar vassi; / Perché non vuol ch'il ben succeda al bene, / O presagio di pene sien le pene: / Ma svoltando la ruota, / Or inalze, ora scuota; / Com'a vicenda, il dì e la notte dassi. / *Il settimo con l'arpa d'Ibernia*: Come a vicenda, il dì e la notte dassi, / Mentre il gran manto de faci notturne / Scolora il carro de fiamme diurne: / Talmente chi governa / Con legge sempiterna / Supprime gli eminenti e inalza i bassi. / *L'ottavo con la viola ad arco*: Supprime gli eminenti e inalza i bassi / Chi l'infinite machini sustenta, / E con veloce, mediocre e lenta / Vertigine dispensa / In questa mole immensa / Quant'occolto si rende e aperto stassi. / *Il nono con una rebecchina*: Quant'occolto si rend'e aperto stassi, / O non nieghi, o confermi che prevagli / L'incomparabil fine a gli travagli / Campestri e montanari / De stagni, fiumi, mari, / De rupi, fossi, spine, sterpi, sassi."

<sup>388</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*. (Firenze, 1958) pag. 281: "Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa."

<sup>389</sup> È da pensare se questo necessitarismo sia stato attribuito alla tradizione eleate sulla scorta della particolare interpretazione speculativa di Gorgia da Lentini e non debba così essere rivisto, per riapprodare - proprio tramite la bruniana possibilità d'infinire - ad una fusione dell'Uno parmenideo e dell'infinito melisseo. Questa rifusione toglierebbe l'aspetto attuale ed assolutamente positivo



L'identità creativa della forma e della materia bruniana comporta così la negazione della distinzione oppositiva fra determinazione e variazione compositiva: l'universo bruniano perde i connotati dell'ordine mediativo.<sup>390</sup>

Nello stesso tempo, però, l'universo bruniano non perde quell'intento alterativo che sembra essere presente, quale filo rosso sotterraneo e motivante, nella considerazione soggettiva della concezione aristotelica dell'infinito.<sup>391</sup> Questo intento alterativo lega insieme sia l'aspetto intensivo che quello estensivo, che così – a motivo della abissale profondità ed infinita elevatezza dell'Uno – ottengono una pari dimensione infinita.<sup>392</sup>

---

attribuito da Aristotele all'Uno parmenideo, come pure invaliderebbe il tentativo di riduzione operato sull'apertura dell'Universo melisseo tramite il concetto aristotelico di immagine. In questo modo l'Essere parmenideo riacquisirebbe le note caratteristiche dell'essente e della possibilità, mentre la totalità melissea riotterrebbe i segni della propria immediatezza.

<sup>390</sup> Aristotele invece oppone, nel capitolo 7 del Libro III della *Fisica*, la via della determinazione (che proviene da una forma che precede) a quella dell'immagine ideale. Questa procede dal termine, che è il Minimo, verso una illimitata serie di grandezze (ed è il numero); quella non consente alcun superamento indefinito, ma si conclude e compone sempre con la posizione dell'ente esistente (*ibi*, 207a 32 – 207b 5). La prima sviluppa una scala amplissima ed indefinita di diversità, tramite la misura (o nell'ordine, ed è il tempo) che sorge nell'immaginazione; la seconda attesta sempre il limite della forma esistente (il cui Massimo è il cielo) (*ibi*, 207b 5 - 20).

Rispetto al limite massimo (il cielo) ogni forma che diviene esistente costituisce così il fondamento precedente e prioritario ad ogni accrescimento e divenire sensibile. Così ogni potenza sta in virtù di un atto che lo precede e lo muove. Comunque Aristotele ricorda che non può sussistere alcuna potenza del tutto (*ibi*, 207b 28 - 29), perché l'infinito come potenza è un continuo essere per l'altro. Probabilmente per questa ragione negherà, nel *Sul Cielo* (I, 12), che il cielo abbia essere potenziale. La traduzione matematica, poi, del limite massimo (il cielo) acconsente alla divisibilità per interi di ogni altra grandezza matematica (*ibi*, sino a 207b 33).

Concludendo: se l'infinito è potenza nei modi ricordati (come esterno e come interno), ed è perciò equivalente alla comparsa del principio materiale, esso vale – duplicemente – come assenza di atto (privazione). Questa duplice negazione impone, da un lato, l'esteriorità dell'atto di determinazione, dall'altro l'idealità reale del termine e di tutto ciò che viene composto con esso e con la variazione (*ibi*, 208a 1).

<sup>391</sup> Se l'essere-per-altro che qualifica l'infinito aristotelico viene capovolto in un fattore posizionale assoluto, e non viene inteso in quello indicativo di una presenza sempre alterativa, allora esso non potrà più essere considerato come principio (materiale) dello svolgimento del divenire. Nello stesso tempo il divenire, anziché processo verticale di trasformazione, dovrà essere inteso come creazione e distruzione reciproca delle parti dell'universo. Senza alcun intervento superiore (*ibi*, 208a 5 - 11). Questa modificazione del divenire toglierà la relazione reciproca e motivata delle parti dell'universo (contatto), lasciando ad esse la semplice e svincolata presenza od assenza (limitazione) (*ibi*, 208a 12 - 14).

Grandezza e piccolezza delle parti poi possono essere amplificate all'infinito solamente nell'immaginazione, non nella realtà: sia che si consideri il divenire nel primo modo, che nel secondo (*ibi*, 208a 15 - 19).

Nella prima concezione del divenire aristotelico il movimento non si chiude (finisce) mai. Di conseguenza anche il tempo, che viene misurato sul movimento ottiene una intensione infinita. L'estensione, invece, essendo legata alla grandezza, non potrà assumere la stessa abissale profondità, e non potrà essere né amplificata all'infinito né ridotta all'infinitesimo (*ibi*, 208a 20 - 23).

<sup>392</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i

Per questa ragione si può dire che nell'Universo bruniano il tempo della creazione non si esaurisce mai, subito mostrandosi come spazio di una eguale (quindi amorosa) libertà.

## ULTERIORE RIPRESA DEL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA.

Nella serie dei dialoghi che costituiscono l'insieme dell'opera bruniana intitolata *De l'Infinito, Universo e mondi diversi* sono i luoghi nei quali il

---

mondi. Pag. 378: "*Fracastorio*. Di grazia, fermiamoci, e non facciamo come i sofisti li quali disputano per vincere, e mentre rimirano alla lor palma, impediscono che essi ed altri non comprendano il vero. Or io credo che non sia perfidioso tanto pertinace, che voglia oltre calunniare, che per la raggione del spacio che può infinitamente comprendere, e per la raggione della bontà individuale e numerale de infiniti mondi che possono essere compresi niente meno che questo uno che noi conosciamo, hanno ciascuno di essi raggione di convenientemente essere. Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana. Contentati dunque, Elpino, di ascoltar altre raggioni, se altre occorreno a Filoteo." Pagg. 351 – 352. Dall'*Argomento del primo dialogo*: "La settima, dal proporre la raggione che distingue la potenza attiva da l'azioni diverse, e sciorre tale argomento. Oltre, si mostra la potenza infinita intensiva- ed estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto. La ottava, da onde si mostra che il moto di mondi infiniti non è da motore estrinseco ma da la propria anima, e come con tutto ciò sia un motore infinito. La nona, da che si mostra come il moto infinito intensivamente si verifica in ciascun de' mondi. Al che si deve aggiungere che da quel, che un mobile insieme insieme si muove ed è mosso, séguita che si possa vedere in ogni punto del circolo che fa col proprio centro; ed altre volte sciorremo questa obiezione, quando sarà lecito d'apportar la dottrina più diffusa." L'obiezione aristotelica all'infinito intensivo (inteso però come impulso) viene riportata alle pagg. 387 - 388: "*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito. *Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermarò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la raggione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo cossi muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La raggione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella raggione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che raggione li attribuisce infinità estensiva - ma non infinità assoluta - ed intensivamente ancora. Per il che voglio concludere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossi la medesima potenza di far l'immenso ed innumerabili è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali, oltre che concedono la infinità estensiva con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedeno ancora la infinità intensiva con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante: tutta volta, cossi ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la qualità del moto intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossi facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato."

filosofo nolano riferisce o lascia trasparire il riferimento ad argomentazioni contenute nel *De caelo* aristotelico.<sup>393</sup> L'occasione costituita dall'insieme di tali riferimenti (espliciti od impliciti) può così dare inizio ad una non breve serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

### OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO

#### FRA IL DE CAELO ARISTOTELICO E LA POSIZIONE BRUNIANA.

Secondo la strutturazione argomentativa aristotelica cielo, principio del movimento e finitezza stanno insieme:<sup>394</sup> solamente in questo contesto si può dare apparenza al movimento come variazione di posizione di un corpo (velocità) ed alle sue opposte cause della leggerezza e pesantezza.<sup>395</sup> L'apparente negazione infinitistica del cielo (del termine) proposta dalla critica bruniana porta invece con sé una differenza infinita, che vale da un lato l'inaffidabilità della Causa, dall'altro la sua infinita espressione operativa.

---

<sup>393</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia (Firenze, 1958). *Dialogo secondo*: pagg. 400 – 405, 409 – 411, 414, 415, 416 – 422, 428; *Dialogo quarto*: pagg. 472 – 475, 481, 483 – 484, 487 – 488, 490 – 491, 492; *Dialogo quinto*: pagg. 506 – 513. Le indicazioni (in nota) della fonte bibliografica aristotelica sono di Giovanni Gentile.

<sup>394</sup> L'insieme delle considerazioni metafisiche e fisiche aristoteliche porta ad osservare attentamente come e quanto l'atto di finitezza aristotelico (l'ipostasi della perfezione, attraverso l'autorappresentazione del pensiero) costituisca il termine come atto d'astrazione generale: possibilità di congiunzione in unità delle determinazioni (ad offrire la presenza necessaria dell'assoluto) e di una loro espressione con varietà (nella diversità delle funzioni coordinate).

<sup>395</sup> Per rispondere alla domanda se l'universo sia infinito oppure limitato, Aristotele si chiede nel Libro I, capitolo 2, del *De caelo* quali siano i corpi semplici presenti in esso e poi quale sia la loro dimensione o grandezza. I corpi vengono individuati sulla base dei loro segni di movimento: ecco dunque i moti rettilinei verso l'alto ed il basso ed il moto circolare, ed i relativi corpi. Aristotele evidenzia poi l'opposizione vigente fra il moto rettilineo verso l'alto dei corpi quali il fuoco e l'aria ed il moto rettilineo verso il basso, di corpi quali l'acqua e la terra. Oltre questa opposizione dispone l'esistenza di un movimento circolare e di un corpo che se ne fa portatore, l'etere. Il movimento dell'etere è continuo, senza resistenza (senza 'contrarietà') e deperimento. Esso viene perciò pensato come dotato di una continuità d'essere illimitata: di qui l'affermazione dell'eternità, insieme, del moto e del corpo che se ne fa portatore.

Come i quattro elementi terrestri delimitano nel loro reciproco spazio d'azione il confine entro il quale si dà alterazione, generazione e corruzione (dai 'contrari' ed attraverso i 'contrari', dirà Aristotele nel *Della generazione e della corruzione*), così l'etere individua quel luogo naturale nel quale non si dà né alterazione, né generazione e corruzione.

Qui, allora, non si può dare alcun termine medio che costituisca il principio d'ordine di qualunque, inclusa, opposizione.<sup>396</sup>

Tanto il medio aristotelico si offre nella limitatezza e finitezza, in quanto disposizione e definizione di uno spazio astratto reso reale, e come possibilità di incontro fra l'azione divina e la passione ed affetto ad essa relativi,<sup>397</sup> altrettanto il termine interminato bruniano sembra scomparire, dileguarsi e svaporarsi addirittura, per lasciare spazio ad un'azione infinita e ad una corporeità infinita, ad un processo desiderativo ed immaginativo sempre in compimento.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 321: "Dunque, l'individuo non è differente dal dividuo, il semplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza. Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere; è immobile; perché in lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre e oltre avere, è massimo ed ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella." *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 1011 – 1012: "Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genio de intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarrebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuoando per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma."

<sup>397</sup> Nel Libro I, capitolo 3, del *De caelo* Aristotele dichiara che, mentre ai quattro elementi terrestri si può assegnare relativamente il peso o la leggerezza, l'etere non ha alcun peso né leggerezza (269b 30). Esso, poi, non è soggetto ad alcuna generazione (è ingenerato), corruzione (è incorruttibile) accrescimento od alterazione, non essendo disposto fra 'contrari' in virtù di un medio materiale che faccia da sostrato. L'etere infatti non ha contrario (270a 14 - 17), né materia dalla quale alimentarsi, o nella quale disciogliersi. Non ha affezioni: resta indisturbato ed indifferente. Occupando la regione superiore sembra stabilire quella opposizione ulteriore alla contrarietà vigente nel mondo sub-lunare che gli permette di mantenere una tensione costantemente orientata. In questa posizione l'etere ha movimento infinito (270b 25): l'etere è il luogo nel quale il movimento infinito si può esplicare, non avendo limiti o resistenze. Qui il procedere del movimento è il comparire del tempo come estensione indefinita, senza fine. Il luogo dell'etere è dunque luogo distaccato.

<sup>398</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 1011 – 1012, *cit.*

Se Aristotele toglie spazio al movimento dell'indefinito, Bruno invece lo riconquista.<sup>399</sup> Questo spazio è l'apertura infinita della differenza infinita: il motore dialettico bruniano. Se Aristotele fa coincidere il movimento infinito dell'indefinito con la realtà dell'infinito, negando che esso possa avere alcuna parte,<sup>400</sup> Bruno ricorda che il suo infinito ha innumerevoli parti. In questo senso è Uno ed illimitato, si apre a comprendere ogni cosa, le quali possono apparire solamente al suo interno.

Di contro alla visualizzazione e prospettazione dell'infinito operata da Aristotele (tramite la coincidenza di infinito ed indefinito),<sup>401</sup> Bruno mantiene

---

<sup>399</sup> Nel Libro I, capitolo 4, del *De caelo* Aristotele ripete che l'etere non ha né moto né corpo contrario. Il movimento circolare dell'etere è movimento concluso in se stesso e perciò rappresenta bene l'unità: senza scissione, apertura, penetrazione ed assorbimento non offre spazio ad opposizione ('contrarietà').

<sup>400</sup> Nel Libro I, capitolo 5, del *De caelo* Aristotele si chiede se esista un corpo infinito. Se esistesse, risponde, dovrebbe essere o un corpo semplice oppure un corpo composto: ma visto che i corpi semplici sono finiti, di necessità deve risultare che anche ciò che risulta composto di essi deve apparire finito. Ma, v'è un corpo semplice infinito? L'etere, pur avendo movimento infinito, non è infinito (271b 27). Infatti ciò che si dovesse estendere indefinitamente a partire dal centro della Terra non potrebbe costituirsi come corpo che si muove circolarmente: esso infatti non si compirebbe e non potrebbe mettersi a girare. Vediamo invece girare il 'cielo'.

Il tempo, nel suo apparire, ci impone la finitezza: ci indica la nascita ed il principio; l'infinito invece no, non ci indica alcuna nascita né alcun principio. Esso resta indefinito. Di contro a queste argomentazioni logiche sta la verifica empirica del movimento circolare e definito del 'cielo'. Così se il movimento assegnato ad un corpo finito mantiene il principio, il movimento assegnato all'infinito non lo mantiene: qui sta l'indicazione dell'esistenza di un unico cielo, piuttosto che la sua negazione totale, portata dall'infinito.

Se si dovesse poi dare scorrimento all'infinito, non vi sarebbe apparenza di movimento – nell'infinito infatti non v'è principio - e dunque di velocità. In questo contesto logico Aristotele pone l'assioma della relatività reciproca dei movimenti: “quando infatti l'una si muove lungo l'altra, anche l'altra muta posizione rispetto alla prima, tanto se è in moto quanto se è immobile.” (272b 1 - 2) È in questo modo che Aristotele può iniziare a porre la questione del termine medio: qui con il significato del sistema comune di riferimento, altrove con il senso e significato della presenza della misura e potenza materiale.

Aristotele sembra dunque giocare con la nozione di 'spazio ulteriore': da un lato la nega (Bruno al contrario la usa proprio all'inizio dell'articolazione razionale presente nel *De l'Infinito, Universo e mondi*) in quanto il termine medio non viene prolungato indefinitamente (la materia è solamente dei corpi sub-lunari), dall'altro sembra quasi farla valere, non appena ponga un principio d'ordine che includa tutte le possibili opposizioni. Alla fine del capitolo egli osserva come il corpo che si muove di moto circolare non sia senza limite ultimo, né infinito, ma abbia al contrario un termine.

È interessante notare come Aristotele alla fine del capitolo (272b – 273a) ricordi come sia impossibile che l'infinito percorra il finito (e di più, quindi, l'infinito) in un tempo che non sia esso stesso infinito, quasi a voler sostenere che un principio infinito non possa venire a contatto e penetrare ogni parte finita, rendendola partecipe conclusa della propria perfezione. Aristotele scrive, a conclusione della sua argomentazione: “È dunque impossibile che l'infinito si muova tutto intero: anche se si muovesse per un tratto minimo, trascorrerebbe di necessità un tempo infinito”. (272b 13)

<sup>401</sup> Nel Libro I, capitolo 6, del *De caelo*, dopo aver negato nel capitolo precedente che l'etere possa essere quel corpo semplice che è infinito, Aristotele sostiene che neppure gli altri corpi semplici del mondo sub-lunare possono essere infiniti. Egli scrive: “Ma neppure un corpo che si muova verso il centro, o partendo dal centro, può essere infinito, perché il moto verso l'alto e quello verso il basso

l'infinito, attraverso l'Uno, invisibile, aperto e trascendente. Se la visualizzazione aristotelica fa un uso assoluto del concetto di termine, facendolo diventare origine del movimento di causazione e principio dell'apparire del movimento stesso (oltre che dell'apparire della presenza e della funzionalità della finitezza, cosmologica ed etica),<sup>402</sup> la dissoluzione che

---

sono contrari, ma moti contrari sono verso luoghi contrari.” (273a 10) Qui la reciproca limitazione toglie la possibilità dell'estensione illimitata – il termine non è interminato, come invece sostiene Bertrando Spaventa a proposito della speculazione bruniana – e dunque si può dire che Aristotele voglia costituire un universo nel quale la distinzione fra agire e patire avvenga per capi opposti (come sosterrà, ancora, nel *Della generazione e della corruzione*): l'azione inizia nelle regioni superiori per poi attraversare il mezzo e rendere affetti tutti i corpi e le materie soggette del mondo inferiore. Così l'azione divina stessa ha un'estensione limitata al fine costituito dal centro terrestre: finito il luogo dell'incontro fra azione e passione, finito sarà pure il corpo che lo occupa (273a 14).

Tolto lo 'spazio ulteriore', che possa magari costituirsi come medio fra il finito e l'infinito, Aristotele, dopo aver delimitato gli estremi, sostiene necessariamente la presenza, fra di essi inclusa, del mezzo. Altrimenti “il movimento fra l'alto e il basso sarebbe infinito.” (273a 17) Per Aristotele, dunque, oltre gli estremi ed il mezzo – che sono limitati – non v'è ulteriore spazio per alcun altro corpo, che possa essere od estendersi indefinitamente (273a 23).

Poi: il peso infinito sarebbe segno di un corpo infinito (in moto verso il centro), mentre una leggerezza infinita sarebbe a propria volta segno di un altro corpo infinito (in moto dal centro). Ma non vi sono né l'uno, né l'altra (273a 26 - 27).

Deve essere sottolineato che Aristotele sembra quasi voler far coincidere l'indefinito con l'infinito, quando prima li distingue e li separa e poi li congiunge (come se l'indefinito dovesse percorrere una via infinita sino a toccare e realizzare l'infinito); li congiunge infatti quando nella dimostrazione per assurdo che compie (273 a-b) scambia l'infinito con l'indefinito, per poter applicare una proporzione che gli consenta di esplicitare una assurdità: “ne avremo che il peso della grandezza finita BZ e quello della grandezza infinita saranno eguali.” (273b 7)

Aggiungendo ulteriori osservazioni a quanto già detto a proposito del peso e della leggerezza infiniti, Aristotele precisa il primo assioma della sua scienza dinamica: “un peso finito percorre tutto intero uno spazio finito in un tempo finito.” (274a 2 - 3) Qui sottintende che un peso infinito, invece, non riuscirebbe a scorrere tutto intero (come ha già affermato), annullando così il tempo (che non avrebbe inizio, non avendo fine) e la visione dello spazio percorribile. Esso non potrebbe essere identificato altrimenti che da un'entità immobile. Poi: se l'infinito resta immobile, l'indefinito invece sembra percorrere sempre più velocemente lo spazio sempre più ridotto che resta fra se stesso e il proprio compimento come infinito. Ma in questo modo, secondo Aristotele, un corpo finito (perché limitato dal suo compimento), dunque con un peso finito, percorrerebbe uno spazio (esso stesso finito) in un tempo evidentemente finito alla pari con il corpo infinito, con peso infinito. O, detto altrimenti: un corpo infinito, con peso infinito, parificherebbe per intensità di movimento un corpo finito, con peso finito (274a 7 - 14).

<sup>402</sup> Nel Libro I, capitolo 7, del *De caelo* Aristotele completa la definizione della propria struttura del mondo: non v'è un corpo infinito. Il mondo-cielo è uno: uno è il cielo ed una la Terra (non esistono molteplici Terre).

Per poterlo dimostrare, Aristotele svolge una serie articolata di argomenti, apparentemente irrefutabili nella loro organizzazione; sostiene che: “ogni corpo è di necessità o infinito o finito, e se è infinito, o tutto eterogeneo od omogeneo, e se è eterogeneo, è formato di specie o finite o infinite.” (273a 30) Ma, innanzitutto, le specie non sono infinite. Esistendo tre tipi di movimento (circolare, verso l'alto, verso il basso), esisteranno tre tipi di corpi. Inoltre, se queste specie fossero nell'infinito, sarebbero infinite, con peso o leggerezza infiniti. Ma non essendo questo possibile, esse sono finite, nel finito (273b 8). Visto poi che il movimento è segno del corpo – tale il movimento, tale il corpo, necessariamente – con specie infinite in grandezza, oltre che il luogo, anche il movimento sarebbe infinito. Ma il movimento, si è visto, non può essere infinito (273b 18).

L'eterogeneità è la dispersione delle parti: le parti non sono accomunate in un medesimo luogo genetico (che possa costituire la loro identica origine), ma sono invece distribuite più o meno equamente in luoghi diversi. Se fossero nell'infinito, si esprimerebbero, ciascuna, come un infinito: ed ogni infinito contrasterebbe l'altro. Dunque non possono essere nell'infinito (274b 23). L'omogeneità, all'opposto, è la concentrazione delle parti in un medesimo luogo genetico (origine). Sembra però che Aristotele non voglia assegnare l'omogeneità al cielo ed all'etere, in quanto questi mantengono un carattere di apertura e diffusione che contrasta con qualsiasi riduzione ad un unico termine superiore (274b 24 e segg.).

Per rompere la possibilità di concepire l'infinito Aristotele decide di porre, quale assioma distintivo dei tipi di movimento, la differenza fra il moto naturale ed il moto violento. Questa differenza divide il luogo dell'infinito (l'indeterminatezza e l'indistinzione dei movimenti), così rompendolo. Il concetto dell'infinito viene poi distrutto da Aristotele anche attraverso la negazione di una sua presunta presenza attiva o passiva. Egli scrive: "Che poi in generale sia impossibile che l'infinito subisca l'azione di un corpo finito, o che eserciti un'azione su un corpo finito, è cosa che risulterà evidente da quello che segue." (274b – 275a) La relazione diretta che si svolge nell'azione, infatti, impone che causa ed effetto siano insieme finiti, facendo iniziare e finire l'azione stessa che essi medesimi, come termini opposti, comprendono. Aristotele ribadisce: "l'infinito non sarà mai mosso da una grandezza finita in nessun tempo ... ma neppure l'infinito muoverà, quale che sia il tempo, il finito." (275a 10-15) Il finito muove il finito, non l'infinito; viceversa, un finito costruito adeguatamente sostituisce l'infinito nell'opera di rimozione dalla quiete di un altro finito.

Agire e patire danno insieme un limite: il mezzo oscuro della resistenza al movimento ed alla variazione; mezzo che sospende da un lato l'inizio dell'azione e dall'altro il suo fine (e la sua fine). È in questo modo che l'immagine dell'azione si staglia nella sua finitezza (conclusione) ed il mezzo si rende strumento. Un'azione infinita probabilmente verrebbe intesa da Aristotele come un fuoriuscire e debordare dagli ed oltre gli estremi, annullando l'assolutezza del tempo come necessaria finitezza. Così Aristotele ripete la necessaria finitezza dell'azione: "né imprimere né subire un movimento si può in un tempo infinito: questo infatti non ha limite, mentre l'agire ed il patire lo hanno." (275a 22 - 23)

L'infinito dunque non è mosso, né muove il finito. Ma Aristotele aggiunge: "ma è anche impossibile che l'infinito subisca alcunché da parte d'un infinito." (275a 24 - 25) Infatti il tempo in cui un infinito agisce sull'altro è finito e divisibile: divisibile è, allora, anche l'effetto dell'azione sulle diverse parti soggette, di modo che la forza unitaria si distribuisce sulle parti in relazione alla loro proporzione. Ora Aristotele mantiene, da un lato, l'unità complessiva di quell'azione, opera dell'infinito agente, e dall'altro la frantumazione fra le parti dell'infinito soggetto e paziente: vuole forse poter dire che vi è differenza fra l'una e la somma delle altre, e che queste, insieme, non permetteranno mai l'esaurimento della prima? Se è così, allora, non si darà mai contatto fra quella e queste, e necessariamente l'azione non si trasferirà dal primo al secondo infinito. Rimarrà come sospesa eternamente. Ma se è così, allora, Aristotele sembra voler compiere un errore, identificando ancora una volta l'infinito con l'indefinito, per poter ritrovare, alla fine dell'argomentazione un'impossibilità tale da far decadere le premesse dalle quali aveva cominciato a ragionare. Restringe l'argomentazione al finito, in maniera preventiva e con un'opportuna costruzione (che si fa forte dell'uso della proporzione), per poi necessariamente ritrovare l'impossibilità di risalire all'infinito. Questo infinito resta così ipoteticamente sospeso ad una vita ed espressione che non ha né un vero inizio, né una vera ed opportuna fine (compiutezza). Un infinito che dunque non si realizza mai. L'illusione che tale infinito possa costituire l'ideale dell'intera opera vigente all'interno del mondo dell'alterazione viene dissolta quando Aristotele afferma che non v'è, né vi può essere 'corpo' al di fuori del cielo e dell'unico mondo. Egli sottintende quest'affermazione quando scrive che la sensibilità è assegnata alla finitezza ed alla limitazione che le è intrinseca (il rapporto azione-passione): "Se pertanto ogni corpo sensibile ha la potenza d'agire o di patire, o l'una e l'altra insieme, è impossibile che un corpo infinito sia sensibile. Ma tutti i corpi che occupano un luogo sono sensibili. Non v'è quindi nessun corpo infinito fuori del cielo; e neppure un corpo esteso fino ad un certo limite." (275b 5 e segg.)

Se non vi è corpo fuori del cielo, non vi può nemmeno essere materia (almeno sensibile) fuori di esso: inoltre, ciò che viene definito come intelligibile non può e non deve essere accostato al cielo, come se fosse esterno ad esso. Aristotele dice: "se questo corpo si considera intellegibile, verrebbe a essere in un luogo." (275b 10) Mentre non v'è luogo, al di fuori del cielo. L'affermazione dell'infinito inoltre comporterebbe l'annullamento di qualsiasi processo determinativo: superiore ed inferiore

Bruno opera nei confronti dello stesso – attraverso quella dichiarazione di interminabilità – procura una doppia apertura e molteplicità, etica e cosmologica, senza contrapposizione: la possibilità dell'infinire, indicata quale soluzione perfetta alla conclusione del testo *De gli Eroici furori*, apre quel principio creativo, libero ed eguale, che è presente, per l'Uno, in tutti i soggetti, etici o cosmologici che siano. Principio che li 'vincola' nell'amore reciproco.

Scavando in profondità nella strutturazione approntata da Aristotele si può forse sostenere che il filosofo stagirita voglia riempire lo spazio globale e totalitario soggetto alla causa universale con l'immagine di una sostanza individuale, capace e necessitata a comprendere in sé la semplicità dei corpi (gli 'elementi'), come parti del tutto. L'interpretazione bruniana delle entità atomiche, per quanto la speculazione del filosofo di Nola si allontana e si contrappone a quella aristotelica, deve invece tenere in conto la necessità di sottoporre a critica il particolare connubio costituito dall'unità fra la sostanza individuale e la pluralità e grado degli enti semplici. Il modo preciso attraverso il quale questa critica si svolgerà sarà chiaro ed evidente nella parte condusiva del *Dialogo Quarto* del *De l'Infinito, Universo e mondi*, dove appunto Bruno tematizzerà – prima dei cosiddetti 'Poemi Francofortesi' (*De triplici minimo et mensura; De monade; De infigurabili, immenso et innumerabilibus*) - il

---

resterebbero indistinti e con loro quindi i movimenti di tipo rettilineo e circolare. Se l'infinito non ha 'centro', la forza che gli si può apporre non viene distinta: essa resta sempre tutta intera, non viene scissa e frazionata. O distribuita diversamente. Ma, se vale la distinzione del moto in naturale e violento, allora tale infinito potrebbe muoversi intrinsecamente ed estrinsecamente, con una immediata contraddizione. (275b 25)

Se si sceglie che si muova solo intrinsecamente, esso sembrerà sempre una causa separata, che non si attua mai. Se si sceglie che si muova estrinsecamente l'infinito motore e l'infinito mosso saranno diversi fra loro. (275b 28) Poi: se l'infinito non è omogeneo, ma eterogeneo, con parti distinte, esse tutte godranno delle medesime caratteristiche, senza quella contrarietà che innesca l'alterazione. Saranno tutte pesanti o leggere. (276a 6) Ancora: se l'universo è infinito, esso non avrà né centro né estremo: non potranno così sussistere le opposte caratteristiche del movimento per pesantezza o leggerezza, né potrà distinguersi il movimento circolare. Allora non vi sarà in assoluto movimento. (276a 12)

La distinzione fra i moti (naturali e violenti), portando con sé la diversificazione e l'opposizione dei luoghi, permette la costituzione di uno spazio d'equilibrio nei movimenti. Questo spazio di equilibrio impedisce la conformazione assoluta di tutte le determinazioni solamente ad un lato dell'essere.

Si può finalmente concludere che Aristotele sia preoccupato di superare, attraverso la concezione della possibilità di una alterazione 'da contrari' ed 'attraverso contrari' (come affermerà nel *Della generazione e della corruzione*), la concezione monolitica ed omogenea degli atomisti, sia di quelli 'stretti' (come Democrito e Leucippo), che di quelli 'dispersi' e 'dialettici' (come Empedocle ed Anassagora). (276a 13 e segg.)



problema delle entità atomiche. In quel momento Bruno aprirà l'univoca e riduttiva (oltre che ordinante) semplicità atomica verso una pluralità capace di inesauribile fecondità e ricchezza, così diversificando l'immagine assoluta dell'individualità aristotelica attraverso una molteplicità irriducibile.<sup>403</sup>

È l'utopico dell'infinito ideale a determinare, in Bruno, l'apertura profondissima (abissale) del desiderio e la sua libera ed imprevedibile espressione immaginativa, con ciò creando quell'intensità di movimento infinita (infinito intensivo) che è capace di riaprire quello 'spazio ulteriore' di conoscenza ed azione, che invece la struttura del mondo aristotelico intende chiudere e negare per sempre. Questa intensità di movimento infinita rappresenta la profondità e l'apertura della 'materia' bruniana; al contrario, la 'materia' aristotelica sembra fissarsi attorno al termine assoluto ed individuale di sostanza. Qui la dispersione espressa attraverso l'eterogeneità sembra la condizione che deve essere comunque riportata ad un ordinamento superiore, ad una omogeneità di natura che stringe tutte le determinazioni in un vincolo unitario superindividuale.

La distinzione aristotelica, poi, fra moto naturale e moto violento (per costrizione) rompe l'unità necessaria dell'infinito, proprio attraverso la distinzione reciproca dei luoghi opposti: Bruno, se vorrà riaffermare quest'unità, dovrà sottoporre a critica proprio tale distinzione. Lo farà, nel *De l'Infinito, Universo e mondi*, dissolvendo la possibilità di una distinzione fra moti ordinati e disordinati e dei luoghi a questi relativi (divino e terreno),

---

<sup>403</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo* (Firenze, 1958) pag. 355: "Ottavo, che, quantunque sia vera la distinzione de gli elementi, non è in nessun modo sensibile o intelligibile tal ordine di elementi quale volgarmente si pone; e secondo il medesimo Aristotele, gli quattro elementi sono equalmente parti o membri di questo globo, se non vogliamo dire che l'acqua eccede; onde degnamente gli astri son chiamati or acqua or fuoco tanto da veri naturali filosofi quanto da profeti divini e poeti; li quali, quanto a questo, non favoleggiano né metaforiceggiano, ma lasciano favoleggiare ed impuerire quest'altri sofisti. Cossì li mondi se intendono essere questi corpi eterogenei, questi animali, questi grandi globi, dove non è la terra grave più che gli altri elementi, e le particelle tutte si muovono e cangiano di loco e disposizione non altrimenti che il sangue ed altri umori e spiriti e parte minime, che fluiscono, refluiscono, influiscono ed effluiscono in noi ed altri piccioli animali. A questo proposito s'amena la comparazione, per la quale si trova che la terra, per l'appulso al centro de la sua mole, non si trova più grave che altro corpo semplice che a tal composition concorre; e che la terra da per sé non è grave né ascende né discende; e che l'acqua è quella che fa l'unione, densità, spessitudine e gravità." *Argomento del quarto dialogo*. (Ed. Aquilecchia) pag. 357: "Ottavo, a proposito d'un altro argomento, si mostra come gli corpi semplici, che sono di medesima specie in altri mondi innumerabili, medesimamente si muovano; e qualmente la diversità numerale pone diversità de luoghi, e ciascuna parte abbia il suo mezzo e si referisca al mezzo commune del tutto; il quale mezzo non deve essere cercato nell'universo."

come pure dei corpi a questi connessi (separato e primo quello divino, successivo e subordinato il secondo, continuamente da ripristinare contro la sua tendenza a perdersi).

Per mantenere la possibilità di pensare l'unità necessaria dell'infinito Bruno non utilizzerà il concetto di un'azione posta fra una causa infinita ed un effetto infinito. Egli infatti accoglierà – nel *Dialogo Secondo* del *De l'Infinito, Universo e mondi* – le critiche rivolte da Aristotele ad un'azione siffatta – essa dovrebbe essere istantanea, o protrarsi indefinitamente, contro la sua natura di azione – dissolvendo la separazione astratta dei termini opposti. Causa ed effetto non vengono più immaginati e distinti, ma presentati nella loro comune presenza-assenza: la presenza-assenza dell'Uno, che scioglie l'azione nella molteplicità dei soggetti viventi – siano essi cosmologici od etici – facendo insieme in modo da non farsi dimenticare, come l'unità (libera, amorosa ed eguale) della loro origine.

In questo modo Bruno ritematizza e riformula il problema del soggetto agente, sia sul piano cosmologico, sia su quello etico. Molti ed uno nello stesso tempo, il soggetto agente non è più immagine distinta e separata – come poteva essere il Demiurgo della tradizione platonica od il Cristo di una certa tradizione scolastico-umanistica – ma potrà permettere l'infinita diversificazione delle fonti di salvezza. Non vi sarebbe più l'unicità e la necessità unitaria della fonte della salvezza (una necessaria finitezza), ma una pluralità aperta ed irriducibile di fonti, non dimentiche della loro invisibile unità (una necessaria e possibile, perché libera ed amorosamente eguale, infinitezza).

Se Aristotele assegna la sensibilità alla finitezza, Bruno invece, proprio mantenendo lo spazio di una differenza infinita (la 'sproporzione' fra infinito e finito), e facendo dell'infinito un termine che continuamente si sottrae,<sup>404</sup> capovolge questa negazione, riproiettando la sensibilità all'infinito. Sottraendosi, l'un-infinito bruniano infatti si apre e, aprendosi, comprende.

Contro la chiusura e la neutralizzazione della sensibilità – la sensibilità è in realtà sensibilità dell'infinito - entro il limite della finitezza, che impone lo

---

<sup>404</sup> Il mito, razionalmente allegorico, di Diana ed Atteone. Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 1005 – 1009; 1024 – 1025.

schacciamento e la disintegrazione della potenza creativa (il desiderio e l'immaginazione correlata), il mantenimento di un'azione infinita operato dalla differenza infinita bruniana comporta la fortissima proiezione di un'immagine universale (nello spazio che è apparentemente 'fuori' del cielo, verso l'Uno) come se, però, essa fosse 'dentro' all'universale stesso (il termine è illimitato perché infinito: esso infatti si apre come eguaglianza infinita).

Per Aristotele invece non c'è alcuno spazio 'fuori' del cielo, perché è il cielo stesso ad essere termine di limitazione: termine della limitazione che vige in esso (la limitazione reciproca dei corpi nei luoghi, attraverso la distinzione fra agire e patire).<sup>405</sup> Utilizzando una terminologia che non è solo cosmologica, ma

---

<sup>405</sup> Nel Libro I, capitolo 8, del *De caelo* Aristotele porta alla luce una conseguenza legata all'affermazione dell'inesistenza di alcun corpo fuori del cielo: "Diciamo ora perché non sia possibile nemmeno che esistano più cieli." Un corpo 'fuori' di questo mondo infatti attesterebbe la possibilità dell'esistenza di più cieli. (276a 18 - 21)

Evidenziando il punto medio fra le possibili Terre o fra gli orizzonti delle stesse, Aristotele afferma, insieme, che della terra 'fuori' di questa Terra si muoverebbe verso questa violentemente e verso di sé naturalmente; della terra invece 'dentro' questa Terra, che se ne sta naturalmente in quiete, si muoverebbe verso questo centro ancora naturalmente. Il movimento secondo natura di entrambe le porzioni di terra sarebbe orientato verso il centro.

Per quanto riguarda poi gli altri elementi, ciascuno di essi sarebbe presente in ognuno degli orizzonti mondiali e manterrebbe la medesima organizzazione relativa e proprietà di movimento: o l'universo non sarebbe di una medesima natura. Così il fuoco tenderebbe a salire in ogni mondo e a connettersi con il fuoco di ogni altro mondo.

L'elemento terra però, secondo Aristotele, proprio perché si muove naturalmente verso il centro, si muoverebbe di un tale moto verso ogni centro: avremmo così che della terra verrebbe eiettata verso l'alto ed il fuoco, tutti i fuochi, dovrebbero toccarsi e come condensarsi fra loro, per discendere in una illuminazione generale. Vi sarebbe allora uno scambio degli elementi fra i mondi, che si realizzerebbe violando il moto evidente degli stessi.

Non si può allora mantenere il moto per natura dell'elemento terra verso il centro, senza ridurre il centro (e così il suo estremo opposto, il cielo) ad uno. Aristotele scrive: "o non si deve porre che la natura dei corpi semplici sia la stessa nei diversi cieli, oppure se si afferma questo, è necessità fare uno il centro e uno l'estremo. Ma se è così, non è possibile che vi siano più mondi." (276b 18 - 21) Se uno è il mezzo ed uno l'estremo, uno il mondo compreso ed uno il cielo limitante, una e medesima (inalterabile) sarà anche la natura in generale nella sua espressione: il movimento naturale dei corpi semplici e la loro stessa essenza rimarrà invariabile. Così la sostanzialità degli elementi ne determina una traiettoria di movimento limitata e predeterminata (senza diversificazione). Ne definisce una finalità necessitata. (277a 15) Nel caso del fuoco e della terra, e del moto rettilineo, ciascuno di questi fini sta come termine opposto all'altro, ed ha dunque specie differente. (277a 23) Nel caso dell'etere, e del moto circolare, l'allargamento ed il ritorno costituiscono l'immagine di un movimento che mantiene gli opposti in unità, ma che è comunque ancora necessariamente finalizzato e limitato. (277a 25)

Aristotele, dunque, cerca di individuare la necessità di un movimento finito e delimitato: "È necessario dunque che vi sia un termine e che non si muovano all'infinito." (277a 27) La necessità stessa muove allora con movimento proprio, che fa sì che il movimento stesso aumenti costantemente quando si trova in direzione e prossimità del termine: ed il movimento proprio esclude che vi possa essere un motore estrinseco. (277b 1) Vi è invece un movimento interno alla natura stessa, una sorta di attrazione magnetica verso il luogo naturale: "non si muoverebbero più velocemente in prossimità della meta, se il moto fosse provocato da costrizione o da espulsione; giacché tutti i corpi rallentano il

esprime trasparentemente allusioni etiche e politiche, si potrebbe dire che in Aristotele non sussiste alcuna possibilità che una rivoluzione infinita sia capace di fondare, aprire ed estendere tutti i movimenti veramente e positivamente attivi dei soggetti; in Bruno, al contrario, questa rivoluzione infinita è ben presentemente indicata sia dalla sensibilità alta ed ideale dell'infinito, sia dalla passione che lo persegue.<sup>406</sup> Sensibilità e passione che

---

moto quanto più s'allontanano da ciò che con la violenza ha loro impresso il moto, e donde son mossi per costrizione, ivi si portano quando non c'è costrizione.”(277b 8)

Il cosmo aristotelico così sembra bandire da se stesso la violenza, considerandola un accidente proprio solamente dell'intervento umano nel contesto prestabilito del mondo sublunare. Quasi un elemento di disturbo, destinato però a scomparire, nella preponderanza delle forze naturali.

Il predominio del cielo su tutto ciò che esso contiene è dimostrato dall'ordine dei movimenti e dei relativi corpi: dal movimento verso il basso, al movimento verso l'alto, al movimento circolare. Ora, l'elemento del fuoco è l'ultimo corpo, in quanto che l'etere non può costituire alcuno 'spazio ulteriore', che sarebbe un essere 'fuori' del mondo. Ma questo essere 'fuori' del mondo si è già visto che non è possibile. Allora l'etere aristotelico non può godere di alcuna estensione: esso individua sì un luogo, ma un luogo senza corpo.

<sup>406</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori*. (Firenze, 1958) pagg. 944 – 945: “Or quanto al fatto della rivoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de' nove ordini de' spiriti sieno trabalzate le moltitudini de' legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assumpte a quella eminenza. Ma tra' filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologi grandi, che cotal rivoluzione non è de' tutti, né sempre, ma una volta. E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molti riprovati, ave' ardito de' dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende, ha da ricalar a basso; come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de' la natura.” Pagg. 978 – 981: “Ecco dunque, per venir al proposito, come questo furor eroico, che si chiarisce nella presente parte, è differente dagli altri furori più bassi, non come virtù dal vizio, ma come un vizio ch'è in un soggetto più divino o divinamente, da un vizio ch'è in un soggetto più ferino o ferinamente: di maniera che la differenza è secondo gli soggetti e modi differenti, e non secondo la forma de' l'esser vizio. *Cicada*. Molto ben posso, da quel ch'avete detto, conchiudere la condizion di questo eroico furore che dice: gelate ho spene, e li desir cuocenti; perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà; ha l'anima discordevole, se triema nelle gelate speranze, arde negli cuocenti desiri; è per l'avidità stridolo, mutolo per il timore; sfavilla dal core per cura d'altrui, e per compassion di sé versa lacrime da gli occhi; muore ne l'altrui risa, vive ne' proprii lamenti; e (come colui che non è più suo) altri ama, odia se stesso: perché la materia, come dicono gli fisici, con quella misura ch'ama la forma absente, odia la presente. E cossì conclude nell'ottava la guerra ch'ha l'anima in se stessa; e poi quando dice ne la sestina, ma s'io m'impiumo, altri si cangia in sasso, e quel che séguita, mostra le sue passioni per la guerra ch'essercita con li contrarii esterni. Mi ricordo aver letto in Iamblico, dove tratta degli Egizii misterii, questa sentenza: *Impius animam dissidentem habet: unde nec secum ipse convenire potest neque cum aliis*. *Tansillo*. Or odi un altro sonetto di senso conseguente al detto: Ahi, qual condizion, natura, o sorte: / In viva morte morta vita vivo! / Amor m'ha morto (ahi lasso!) di tal morte, / Che son di vita insieme e morte privo. // Voto di spene, d'inferno a le porte, / E colmo di desio al ciel arrivo: / Talché soggetto a doi contrarii eterno, / Bandito son dal ciel e da l'inferno. // Non han mie pene triegua, / Perché in mezzo di due scorrenti ruote, / De quai qua l'una, là l'altra mi scuote, // Qual Ixion convien mi fugga e siegua, / Perché al dubbio discorso / Dan lezion contraria il sprone e 'l morso. Mostra qualmente patisca quel disquarto e distrazione in se medesimo: mentre l'affetto, lasciando il mezzo e meta de la temperanza, tende a l'uno e l'altro estremo; e talmente si trasporta alto o a destra, che anco si trasporta a basso ed a sinistra. *Cicada*. Come con questo che non è proprio de l'uno né de l'altro estremo, non viene ad essere in stato o termine di virtude? *Tansillo*. Allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca de' esser

sono invece negate dalla concezione aristotelica, in quanto riferite all'immobile separatezza dell'atto puro limitato, alla congiunzione fra il motore immobile ed il cielo eternamente mobile.<sup>407</sup>

---

virtude, che è doppio vizio; il qual consiste in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezion della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii, consta la composizione e consiste la virtude. Ecco dunque come è morto vivente, o vivo moriente; là onde dice: In viva morte morta vita vivo. Non è morto, perché vive ne l'oggetto; non è vivo, perché è morto in se stesso; privo di morte, perché parturisce pensieri in quello; privo di vita, perché non vegeta o sente in se medesimo. Appresso, è bassissimo per la considerazion de l'alto intelligibile e la compresa imbecillità della potenza. E' altissimo per l'aspirazione dell'eroico desio che trapassa di gran lunga gli suoi termini; ed è altissimo per l'appetito intellettuale, che non ha modo e fine di gionger numero a numero; è bassissimo per la violenza fattagli dal contrario sensuale che verso l'inferno impiomba. Onde trovandosi talmente poggiar e descendere, sente ne l'anima il più gran dissidio che sentir si possa; e confuso rimane per la rebellion del senso, che lo sprona là d'onde la raggion l'affrena, e per il contrario." Pag. 1136: "Vedi, dunque, in certa similitudine qualmente il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno."

<sup>407</sup> Nel Libro I, capitolo 9, del *De caelo* Aristotele ribadisce che "non solo [il cielo] è uno, ma è anche impossibile che vengano mai ad esservene più d'uno, e ancora come, essendo incorruttibile ed ingenerato, è eterno." (277b 27 - 29)

Se la Natura si muove internamente, non per costrizione da parte di un motore estrinseco situato 'fuori' del cielo, né per espulsione della materia (nei suoi elementi atomici) dal cielo, allora la distinzione fra forma e materia non potrà giungere sino alla separazione e contrapposizione reciproca, ma anzi la prima dovrà farsi termine universale della seconda. In questo modo il cielo potrà divenire sensibilità di tutto ciò che resta da esso incluso: da identità discosta potrà assurgere a regolazione di tutte le determinazioni che ad esso si riferiscono. In questo modo ecco sorgere l'illusione di una reduplicazione dei cieli: "o vi sono, o v'è la possibilità che vi siano, più cieli." (278a 20) In realtà però la materia è una, e questo impedisce che quelle determinazioni siano determinazioni distinte, disperse. Eterogenee. Aristotele dice: "questo cielo qui comprende in sé tutta la materia." (278a 27 - 278b 7) Ma che la materia sia una, ovvero che il cielo "è formato di tutta intera la sostanza corporea naturale e sensibile" (278b 8), Aristotele lo deve e lo vuole ancora dimostrare. Per farlo, dovrà dimostrare che il tutto, nella forma determinante del cielo, è incorruttibile ed ingenerato. Ovverosia eterno. Allora la materia sarà un'entità prima che non entrerà in relazione con nulla di estrinseco, godendo con ciò di una perfetta inamovibilità ed inalienabilità. Sarà una totalità immediata.

Aristotele, però, per ora si accontenta di enumerare tutta la quantità di materia compresa nel cosmo, e di riconoscerla come la sola ed esclusiva materia presente. (279a 11) La dimostrazione razionale dell'assolutezza della materia avverrà invece solo più tardi, nei capitoli conclusivi del Libro I. Comincia però ad avvicinarsi a questa dimostrazione attraverso la nozione di eternità.

La nozione di eternità viene presentata in negativo: infatti del cielo viene predicata l'eternità attraverso la negazione del suo movimento in altro luogo: non v'è luogo, né corpo, né tempo 'fuori' del cielo. Con ciò l'espressione stessa "fuori" viene giudicata impossibile. (279a 18) Gli enti immaginati oltre tutto ciò che è compreso dal e nel cielo non stanno in una relazione che nasca dal cielo e rispettivamente ad esso: la loro vita è infatti definita come "la migliore e la più bastante a se medesima." (279a 24)

Aristotele, poi, si avvicina al concetto della materia prima quando definisce l'illimitata durata degli enti 'oltremondani': quando li fa eterni, perché illimitati e capaci di toccare ogni luogo immaginabile. (279a 24 - 29) Essi staranno, nell'interpretazione cristiana medievale, come gli enti angelici, i più vicini a Dio stesso: prima di tutti i luoghi, i quali a loro volta sono prima di tutti i corpi, i quali a loro volta ancora, con il loro essere iniziati e finire, mostrano il tempo (la successione del prima e del poi) e precedono tutti i tempi.

Fuori dalla necessità e dal fine, gli "enti di lassù" si opporrebbero logicamente agli enti di quaggiù, dentro alla necessità ed al fine. Come dice Aristotele, in un passo rimasto famoso: "gli enti di lassù non son fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessun degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma, inalterabili e sottratti ad ogni affezione, trascorrono

Se Aristotele, negando alcuna possibilità di uno 'spazio ulteriore', attraverso il pensiero dell'unico mezzo e dell'unico estremo, pone l'immagine di un unico mondo e di un unico cielo, Bruno, proprio attraverso l'affermazione della possibilità dello 'spazio ulteriore' – all'inizio dell'argomentazione del *De l'Infinito, Universo e mondi* ed, ancora, nel contenuto principale della serie dei Dialoghi *De gli Eroici furori* – ovvero attraverso il pensiero dell'infinito senza mezzo e senza estremo, pone, attraverso l'innumerabilità dei mondi e dei cieli, l'infinita creatività dell'universo.

Se in Aristotele la medesimezza e l'omogeneità della natura imponeva l'assenza di una potenza creativa,<sup>408</sup> in Bruno invece l'infinita creatività

---

essi tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore e la più bastante a se medesima." (279a 19 - 24) Ed infine: "È di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste." (279a 28 - 29) Il cielo, in questo caso, viene ad occupare il posto di ciò che determina perfettamente, contenendo ed abbracciando "la totalità del tempo e l'infinità di esso." (279a 27)

In un certo senso il cielo allora viene a svolgere la funzione di ciò che media immediatamente il fine alla necessità, comincia ad occupare il luogo immaginario del centro universale. In questo luogo immaginario tutti i corpi verrebbero ristretti e limitati. (279b 1 - 3)

<sup>408</sup> Immobile ed immutabile, incausato perché primo, l'ente che è 'oltre' il cielo trascina il cielo nel suo movimento ed assorbe il movimento che è in esso, terminandolo. Così il rapporto che sussiste fra enti 'oltremondani' e cielo sembra costituirsi come centralità universale. In questo modo la terminazione di tutti i movimenti in essa qualifica il tutto nel nulla.

Nel Libro I, capitolo 10, del *De caelo* Aristotele fa precedere la dimostrazione razionale dell'eternità (incorruttibilità ed ingenerabilità) del cielo dall'escussione delle testimonianze contrarie, espresse dalle diverse scuole.

Si domanda dunque Aristotele: il cielo è generato od ingenerato? Se è generato è generalmente corruttibile, quindi non può essere dichiarato eterno (279b 21). L'ingenerato, razionalmente, non diviene: non passa ad altro come invece fa il generato, che prima non era e poi è. Senza alcuna trasformazione, esso rimane invariabile, immutabile. Esso, inoltre non ha causa: se la possedesse, diverrebbe, e modificherebbe il suo 'stato' (279b 24).

Contro gli atomisti Aristotele osserva che, se questo 'stato' primo è fatto di parti invariabili (atomi), allora il cosmo non può divenire trasformandosi da quelle parti. A meno che quelle parti non possano trasformarsi in altro, continuamente ed oppostamente, dando origine ad un processo indefinito di combinazione e separazione. Un processo che importa la corruttibilità e che non lo può far considerare eterno (279b 31).

Contro gli appartenenti alla scuola accademica platonica Aristotele invece osserva che, se lo 'stato' primo è fatto di elementi geometrici posti alla rinfusa, lo stato successivo di composizione e di ordinamento presuppone l'intervento della generazione e del tempo, rendendo l'effetto generale in tal modo corruttibile. Esso appare immaginosamente incorruttibile – così come da loro sostenuto – solamente per la staticità delle figure geometriche utilizzate nella spiegazione (280a 10).

Contro Empedocle di Agrigento ed Eraclito di Efeso Aristotele osserva che, se l'universo ha sempre la medesima materia, ma forme contrapposte che si generano l'una dall'altra per opposizione, esso distruggerà le proprie disposizioni continuamente e sarà un tutto che si dissolve attraverso due termini in lotta mortale, perdendo così definitivamente la visibilità dell'unità della materia (280a 23). Che se poi il mondo è uno, stante l'identità di natura del mondo, la reversibilità continua dei processi tra questi due termini diventerà allora necessaria, prefigurando una struttura del mondo 'fuori' del mondo. La necessità che l'ordine iniziale e l'ordine finale coincidano, senza spazio per alcuna alterazione, nega *a priori* la possibilità dell'intervento di una pluralità di mondi. Solamente con questa 'struttura', però, il mondo, pur essendo generato e corruttibile, si conserverà? (280a 28)

dell'universo dispiega una potenza infinita che si esprime attraverso una variabilità infinita. Se Aristotele cerca di individuare la necessità di un movimento finito e delimitato, Bruno al contrario usa lo strumento della possibilità dell'in-finire (indicata nell'ultimo Dialogo *De gli Eroici furori*) per realizzare un movimento in infinito, un movimento aperto e privo di termine in quanto dotato di uno scopo infinito. Un movimento che non è dunque privo di necessità, ma che è al contrario capace di aprire la necessità stessa in infinito e all'infinito.

È questa necessità triangolare a stabilire, in Bruno, l'unità e l'inscindibilità di atto e potenza:<sup>409</sup> quell'unità ed inscindibilità che determina il dissolvimento

---

Aristotele ricorda che nel *Timeo* platonico il mondo viene considerato generato ma poi incorruttibile; al contrario altri sostengono che il mondo, ingenerato, possa poi venire tuttavia a corrompersi. Entrambe le posizioni verranno giudicate insostenibili nei capitoli finali del Libro I (capitoli 11, 12).

<sup>409</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 318 – 319: “*Teofilo*. E` dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve poter essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiungere, cossì è da cui non si può sottrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno, da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietà in nell'esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione poter avere ad altro e novo essere, o pur ad altro e altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso, che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile né misura. Non si comprende, perché non è maggior di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro e altro ma uno e medesimo. Essendo medesimo e uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine, è talmente forma che non è forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno.” *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Firenze, 1958) pagg. 383 – 384: “*Filoteo*. Per tutte le raggioni, dunque, per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esser convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali, per medesima ragione, l'omnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasimata per lasciar un vacuo o, se non vuoi dir vacuo, un spacio infinito; per cui non solamente verrebbe sottratta infinita perfezione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dipendenti se sono eterne. Qual ragione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può poter altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.”

della differenza aristotelica degli elementi, della loro differenza ordinata.<sup>410</sup> In Aristotele invece la 'contrarietà', ovvero la distinzione in termini opposti (ma non isolati) dell'azione e della passione, permette nel mondo compreso sublunare sia quella separazione che è nota caratteristica dell'alterazione, sia quell'unità della composizione che è invece segno dirimente della generazione. In questo modo la 'contrarietà' consente sia la distribuzione ordinata (per specie differenti) degli elementi, sia il loro congiungimento finalizzato.<sup>411</sup>

La materia è una per Aristotele e per Bruno: ma mentre per Aristotele essa mantiene le caratteristiche dell'ente primo, che non avendo alcuna relazione con alcunché di estrinseco, può quindi godere della perfetta inamovibilità finale intrinseca, la materia bruniana nasce con l'infinita mobilità del soggetto. Essere automoltiplicativo, quest'ultima assume la forma dell'attività creatrice poliedrica, totalmente libera nella sua capacità diversificatrice.

Se in Aristotele non v'è differenza fra ordine interno ed ordine espresso, la natura bruniana è un infinito intensivo: un infinito intensivo che non premette alcuna predeterminazione che debba essere compiuta, ma solamente una

---

<sup>410</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo.* (Firenze, 1958) pag. 355, *cit.*

<sup>411</sup> Nel Libro I, capitolo 11, del *De caelo* Aristotele procede alla definizione delle nozioni di ingenerabile (generato), corruttibile (incorruttibile).

Le qualificazioni che in genere si danno ad 'ingenerato' sono: prima di tutto, tutto ciò che fa stabilità reciproca degli elementi, oppure tutti i loro movimenti. Poi, è il negativo di una possibilità: quella di essere, o essere stato, generato. Infine l'ultima indicazione: quella che lo vuole come ciò che non può (assolutamente o per lo più) generarsi. (280b 14) Le qualificazioni che si danno invece a 'generato' sono: prima di tutto come ciò che può divenire, sia all'essere che al non essere; poi la possibilità stessa di essere generato (assolutamente o per lo più). Infine, come ciò che è generato di nuovo, o che può venire generato per la prima volta. (280b 20)

Le definizioni che riguardano il termine 'corruttibile' sono invece le seguenti: prima di tutto quella che lo vuole come ciò che attualmente scompare, o può scomparire; poi quella che lo indica come ciò che si trasforma peggiorativamente. Infine quella che lo contempla come ciò che non oppone resistenza ad una modificazione peggiorativa. (280b 25) 'Incorruttibile' viene invece indicato: o tramite ciò che si presenta come stabile relazione fra gli elementi, o come ciò che potrebbe anche variare rispetto ad essi (ma questo sarebbe piuttosto 'corruttibile'); infine, e questa sembra essere la determinazione preferita da Aristotele, come ciò che dura senza variazione al suo durare, assolutamente o per lo più. (281a 1)

Se dunque il cielo verrà dichiarato 'incorruttibile' ed 'ingenerabile', lo sarà secondo Aristotele nel modo migliore quando si toglierà da esso la possibilità, e gli si assegnerà una potenza tutta necessaria, con fine invariabile. Il fine invariabile toglie infatti il problema della distinzione fra un massimo ed un minimo e del modo attraverso il quale è possibile o necessario passare dall'uno all'altro. Nel caso della vista infatti il massimo è raggiunto attraverso la successiva costruzione che parte dal minimo, mentre nel caso della velocità il massimo è toccato immediatamente dalla velocità massima, e quella minima resta indietro. (281a 26) Il cielo rimarrebbe così inaffetto (indifferente).



libera, eguale ed amorosa creatività. Qui si può ricordare come Bruno, proprio all'inizio del *De l'Infinito, Universo e mondi*, capovolga l'impossibilità del 'fuori' aristotelico nel pieno dell'infinita ed illimitata, imprevedibile, creatività universale.

Se Aristotele non sembra lasciare spazio all'opera di una Provvidenza, il recupero che di essa viene invece effettuato dalla speculazione bruniana sta bene attento a lasciare uno spazio ed un tempo infinito come espressione dell'identità fra la sua eguale applicazione e la sua libera ed amorosa sostanza: lo spazio dell'infinita differenza, il tempo dell'infinita unità del divino con se stesso.<sup>412</sup>

---

<sup>412</sup> Nel Libro I, capitolo 12, del *De caelo* Aristotele inizia la propria argomentazione discutendo del tempo d'essere (e non essere) per le cose che possono essere (e non essere). Questo tempo è limitato: se fosse infinito infatti le cose che possono essere (e non essere) durerebbero eternamente (e non sarebbero mai presenti), con ciò confliggendo con il principio di non-contraddizione. (281b 2) Prosegue, distinguendo fra negazione della possibilità d'essere e possibilità d'essere: se la possibilità d'essere è protratta all'infinito ogni determinazione porta con sé la propria contraria. Per esempio, se una cosa dura illimitatamente e si dice che è corruttibile, allora essa stessa sarà nel contempo una cosa ed il suo opposto, violando il principio di non-contraddizione. Così, se si affermasse l'opposto di quanto si diceva, quando si affermava di una cosa che durava ininterrottamente che era corruttibile, che dunque doveva essere incorruttibile, allora non si negherebbe il vero. Perciò, ciò che dura ininterrottamente è incorruttibile. (281a 26)

Allo stesso modo ciò che dura ininterrottamente è pure ingenerato. Infatti ciò che è generato ha la possibilità di non essere (prima di essere, infatti non è), mentre ciò che dura ininterrottamente non ha in nessun tempo questa possibilità di non essere, avendo al contrario, e nel tempo infinito e (a maggior ragione) in quello finito, la possibilità contraria. E solamente la possibilità contraria. (281b 32)

Ciò che dura ininterrottamente (ciò che "è sempre", dice Aristotele) ha dunque solamente la possibilità d'essere, e non può avere la possibilità contraria (poter non essere). Né può scomparire del tutto: "è dunque impossibile anche che una cosa sia sempre, e sia corruttibile." (281b 35) Ma se ciò che è sempre non può essere corruttibile, allora non potrà essere nemmeno generato, perché la negazione del venire ad essere che è proprio di quest'ultimo, ovvero l'andare nel non essere, è la corruttibilità. Ma se la corruttibilità sta prima della generabilità e la include, la negazione della prima comporterà la negazione della seconda. (282a 4)

Se l'eterno occupa il posto dell'essere necessario, ciò che è corruttibile e generabile invece ottiene il luogo dell'essere possibile: dell'essere che può non essere od essere. A sua volta quest'ultimo si dà come essere distinto dal nulla, e dunque come termine medio.

Esso vale come contenitore di due opposte negazioni, che si danno alternativamente: la negazione rappresentata dal non essere rispetto all'essere (corrompersi), e la negazione rappresentata dall'essere rispetto al non essere (generarsi). Sovrapponendo questi due movimenti opposti si dà formazione all'essere possibile come luogo distinto, in sé distinto fra due opposti. (282a 13)

La domanda che Aristotele successivamente si pone è se l'esistenza faccia in qualche modo decadere il necessario nel possibile: ma questo non avverrà se si pone che vi sia una potenza immodificabile nel proprio fine; ovvero se eterno, incorruttibile ed ingenerabile vengano a disporsi insieme ed in serie. Questo comporterebbe, per opposizione, che si debbano considerare insieme corruttibile e generabile. Ma questo è proprio quello che si è visto prima. (282b 10)

La negazione opposta del passaggio al non essere (corrompersi) e del passaggio all'essere (generarsi) contempla, in entrambi i casi, la presenza di un limite temporale. Al contrario ciò che è fuori, per capi opposti, da questa duplice negazione (l'essere sempre ed il non essere mai) non prevede l'affezione del tempo. Il tempo è tutto incluso in questa doppia negazione. (282b 23)

Pur con questa identità, l'universale bruniano non media immediatamente il fine alla necessità, come sembra fare il 'cielo' aristotelico, rinchiudendo e concentrando gli enti: al contrario esso è apertura e moltiplicazione. Se Aristotele sembra utilizzare il medio con valore mediante, trasfigurando l'identità di ordine e struttura dell'universo attraverso la visibilità dell'unità materiale (con ciò predisponendo un'architettura del reale), Bruno usa l'invisibilità dell'unità materiale per ricordare la forma interminata dell'universo.

L'invisibilità dell'unità della materia bruniana svolge poi nel contesto della speculazione del pensatore nolano un'altra importantissima funzione: essa rappresenta la dissoluzione della prefissazione di una 'struttura' del mondo 'fuori' del mondo, la distruzione della precostituzione di qualsiasi figura sulla cui base e finalità il mondo debba essere posto e realizzato. Questa dissoluzione e disintegrazione si realizzano attraverso la caduta della coincidenza necessaria fra ordine iniziale ed ordine finale (o fra Causa e Principio), e l'apertura invece della possibilità creatrice e creativa.

Se Aristotele congiunge l'impossibilità della priorità della possibilità sull'atto – che porterebbe quest'ultimo a non esercitarsi mai – con

---

Aristotele poi ripete in conclusione il parallelismo fra la coppia incorruttibile-ingenerabile e corruttibile-generabile. (283a 3) In ragione di questo parallelismo vengono fatte decadere sia la possibilità che il cosmo una volta generato sia incorruttibile (è la proposta dei platonici), sia che, pur ingenerato si corrompa (è la proposta di Empedocle ed Eraclito). Entrambe le proposte infatti fanno leva sull'indefinito come compresenza di infinito e finito, mentre il vero infinito ed il vero finito si escludono reciprocamente. (283a 11) Qualora poi si protragga il tempo di durata del cosmo, o lo si faccia improvvisamente interrompere, l'infinito temporale che si pone o quello che si toglie faranno sì che in entrambi i casi si instaurerà una possibilità contraddittoria. (283a 17) E questa possibilità avrà vigore per ogni istante di quella infinita durata, così come di questo infinito togliimento. (283a 20) Questa possibilità, nel caso della generazione (il caso proposto dai platonici), avrebbe poi contraddittoriamente sia la possibilità di essere quando non è (il cosmo durare, essendo solo possibile), sia di non essere quando è (il cosmo decadere, essendo invece necessario). (283a 23)

Se per Aristotele non è possibile dire di una sostanza che prima non era e poi ha avuto la potenza d'essere (come nel caso dell'universo generato ed incorruttibile), in quanto questo passaggio resterebbe inspiegato, anche affermare che una sostanza possa essere corruttibile e così corrompersi in un istante (come nel caso dell'universo ingenerato, ma corruttibile) comporterebbe la necessità della fine per quella sostanza, senza che la possibilità senza limite di essere (offerta dalla propria presenza prioritaria) possa esercitarsi. (283a 28)

L'identità di atto e possibilità, affermata allora da Aristotele, comporterà che l'espressione universale (posizione necessaria, in se stessa unita ed inscindibile) rompa sia la possibilità di essere non sempre, se si è (questo è il caso dell'ingenerato), sia la possibilità di essere sempre, se non si è ma si diviene (questo, invece, del generato). Tutto questo resta implicito nel momento in cui Aristotele afferma che "nessuna potenza infatti è mai potenza di essere stato, ma di essere al presente o al futuro." (283b 13)

l'impossibilità della priorità dell'atto sulla possibilità – che porterebbe quest'ultima ad essere totalmente superflua – affermando la necessità tutta intera di una potenza che mantiene sempre (eternamente) imm modificabile, inalterabile (incorruttibile) il proprio fine,<sup>413</sup> Bruno invece disincaglia l'assolutezza della divina volontà creatrice dalla necessità della propria sempre eguale ripetizione e conferma. La dialetticità che si inserisce fra la volontà e la propria realizzazione è infatti il desiderio d'infinito che, in quanto infinito del desiderio, rimane sempre aperto. Sempre ricco della molteplicità, trasfonde il sempre eguale e libero amore della diversità e della comunanza in ogni ente creato: “Non temiamo che quello che è accumulato in questo mondo, per la veemenza di qualche spirito errante o per il sdegno di qualche fulmineo Giove, si disperga fuor di questa tomba o cupola del cielo, o si scuota ed emuisca come in polvere fuor di questo manto stellifero; e la natura de le cose non altrimenti possa venire ad inanirsi in sustanza, che alla apparenza di nostri occhi quell'aria ch'era compreso entro la concavitate di una bolla, va in casso; perché ne è noto un mondo, in cui sempre cosa succede a cosa senza che sia ultimo profondo, da onde, come da la mano del fabro, irreparabilmente emuiscono in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttraggano la infinita copia de le cose. Indi feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca a gli voraci fuochi ed umori a gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce. Di maniera che megliormente intese Democrito ed

---

<sup>413</sup> È la determinazione come finalità intrinseca imm modificabile (o natura). La posizione necessaria, in se stessa unita ed inscindibile, è la posizione della finitezza come limite inamovibile. Perciò i predicati dell'incorruttibilità e dell'ingenerabilità non possono essere assegnati ad un essere illimitato ed infinito, ma al contrario ad un essere limitato e finito.

Nel Libro II, capitolo 1, del *De caelo* Aristotele ricorderà che non sussiste alcun Essere oltre questo essere, necessitato ad occuparsene per l'intero tempo dell'eternità, di modo che questo medesimo essere limitato e finito varrà come assoluto: è al suo interno infatti che la materia sarà strumento sia della sua separabilità (spazio dell'alterazione) che del suo congiungimento (composizione e generazione). L'assolutezza dell'essere limitato e finito – finito nel senso della presenza inamovibile ed imm modificabile del fine – viene implicitamente dichiarata quando Aristotele afferma l'incorruttibilità e l'ingenerabilità del cielo, la sua eternità ed unità. (283b 25– 284a 2) E l'unità del cielo è l'essere limite, causale o finale, per tutti i moti apparenti: per tutti i moti (degli astri o dei corpi sublunari), che solamente rispetto ad esso sono apparenti. (284a 5 - 11) Non v'è dunque causa esterna che imprima movimento al cielo, né un fattore che lo sostenga e lo conservi nel proprio moto, come se fosse costituito di corpi dotati di inerzia pari ai corpi terrestri; né v'è un'Anima che se ne prenda cura e lo distolga dalla sua caduta e perdizione. Ma esso si muove naturalmente di un moto che non ha alcuna resistenza esterna, e perciò dura in eterno. (284a 11 - 35)

Epicuro che vogliono tutto per infinito rinnovarsi e restituirsi, che chi si forza di salvare eterno la costanza de l'universo, perché medesimo numero a medesimo numero sempre succeda e medesime parti di materia con le medesime sempre si convertano.”<sup>414</sup>

## PRIMA SERIE DI CONCLUSIONI. PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA.

La strutturazione filosofica del principio e del suo movimento etico sembrano condurre immediatamente Giordano Bruno verso la decisa ed imprescindibile affermazione dell'unità e della pluralità delle possibilità spirituali (potenze). La radicalità abissale del desiderio e l'elevatezza infinita della sua immagine universale ne protendono la speculazione verso l'asserzione di una libera ed eguale universalità, vero e proprio ammonimento circa la necessità etica che investe la posizione creativa.

Così è l'utopia bruniana dell'infinito creativo a salvaguardare la pluralità e la plurivocità delle determinazioni; l'Identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto, con la priorità del secondo sulla prima,<sup>415</sup> può invece solamente sostituire l'apertura pluriversa bruniana (l'apertura d'infinito) con la materialità di una sostanza assoluta, omogenea ed annichilente.

Possibilità bruniana (d'infinito) e necessità aristotelica (di finire) si combattono allora strenuamente, su fronti opposti: tanto la prima risveglia l'infinita visione etica dell'amore eguale, che rimette continuamente in discussione saperi e pratiche, quanto all'opposto la seconda dispone quell'assolutezza dell'atto ordinante che rende indubitabili i primi ed intrasformabili le seconde. Così se la costituzione aristotelica di uno spazio immobile e superiore (è la figura del 'cielo') permette l'inserzione di un plesso apparentemente neutrale, sul quale far agire un agente sopramondano, garante della differenziazione e del relativo ordinamento, il movimento creativo bruniano si sviluppa attraverso la dialettica naturale e razionalmente spontanea

---

<sup>414</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Proemiale epistola* (Firenze, 1958) pag. 361.

<sup>415</sup> Aristotele, *De generatione et corruptione*, I. *Metafisica*, IX, 1049b 4 – 1051a 3.

operante fra i due termini (apparentemente distinti) della libertà e della eguaglianza.

In questa apertura e dilacerazione infinita, opera dell'infinito del desiderio stesso, tutto il reale sgorga da una fonte appena discosta, ideale: qui l'Uno bruniano lascia di sé l'unità infinita della diversità, aprendo il campo innumerabile delle libere 'potenze' e ricordando se stesso attraverso la sua 'perfezione'. All'opposto, la fissazione aristotelica di uno spazio d'indifferenza permette solamente il libero fluire di individualità inerti, depurate della propria tensione emotiva ed intellettuale, ed accorpate nel generale ordinamento che quantifica e misura. Prive di apertura razionale, esse sostituiranno il movimento creativo espresso dall'unità dialettica di libertà ed eguaglianza con la rastremazione, progressivamente ed ordinatamente annichilatrice delle differenze, presentata dalla gerarchia indotta dalla assolutezza della determinazione.

Contro la dialettica bruniana della liberazione, che lascia essere le potenzialità espressive di tutti gli enti creati (in quanto creati), l'impressione formale che legittima l'atto d'alienazione di matrice neoplatonico-aristotelica trasferisce l'esercizio della potenza in un potere limitante e definitivo.<sup>416</sup>

---

<sup>416</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*. Ed. a cura di Adriano Tassi (Bologna, 1985), pagg. 51 - 53: *L'esser-per-sé* (§§ 49 - 51).

Valerio Verra. <<*Eins und Vieles*>> *nel pensiero di Hegel*. In: *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia* (Bologna, 1992). Pagg. 152 - 158. Contro l'unità di grandezza e di potenza dell'ideale hegeliano, nella sua presupposta autonomia, la critica bruniana si rivolge tutta alla dissoluzione dell'attività alienante, autoistituentesi attraverso l'assegnazione della virtù all'immobilità ed immutabilità della relazione. Unità che si sottrae a variazione, l'unità ideale hegeliana si pone come principio negativo ma immanente: negazione del finito e del determinato, esso si comprende nella sua capacità di proiezione infinita, nel suo essere immagine assoluta, espressione reale della ragione. Aprendosi ad altro per distinguersi da esso, il principio hegeliano sembra ritrarsi in se stesso, istituendo ogni relazione esterna come relazione a se stesso. Diventato mediazione a se stesso, può tenere insieme sia l'aspetto per il quale è ideale distintivo, sia la caratteristica fondante per la quale l'unità stessa si identifica, riempiendo pienamente questo ideale distintivo. Così unità ed idealità coincidono, senza alcuno spazio creativo e dialettico, e costituiscono l'Uno. Come limite onnicomprensivo, Uno-Tutto, l'essente hegeliano svolge insieme la funzione della forma e della materia: è l'assoluto indeterminato che ha tutte le determinazioni e non è alcuna di esse. Invariabile e non-diverso, esso funge - come forma - da principio del movimento: come forma è infatti aspirazione, insieme, all'unità e dell'unità. Slancio determinativo che apre in se stesso le differenze.

Così la molteplicità delle 'potenze' risulterà interna all'Uno e distinta dal suo essere termine a se stante. La contrapposizione continua - contraddizione - fra la fonte della produzione infinita e la stabilità delle collocazioni delle finalità interne degli esseri composti, che svolge l'azione della prima nell'arbitrarietà e determina la passione della seconda nell'accettazione fatalistica, viene superata dalla traslocazione dei fini all'interno del movimento universale. Il fattore di congiunzione è l'apertura immaginativa e l'estensione della libertà: essa, così come stabilisce la determinazione, rende effettiva la partecipazione naturale alla sostanza della libertà. Rende l'universale e la sua individuazione.

Costituisce il luogo e l'ambito della negazione dell'intervento divino provvidenziale.<sup>417</sup>

Così le infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno bruniano si stagliano di contro ad una concezione che assolutizza l'unità della sostanza nel regresso ad un Ente primitivo, fondamentale per la propria manifestazione come altro.<sup>418</sup>

---

<sup>417</sup> Valerio Verra. <<*Eins und Vieles*>> nel pensiero di Hegel. In: *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia* (Bologna, 1992), cit. Pagg. 158 – 161. Attraverso la fusione dell'unitario e dell'ideale Hegel sembra offrire la processualità dell'autodivisione: il comparire dell'apparenza della scomposizione corporea e potenziale come essenza dell'unità infinita, riflesso e ricordo dell'infinità abissale dell'unità stessa. Latenza dello *Spirito*. Solamente lo *Spirito*, nella sua latenza, possiede l'azione della differenziazione: tramite questa impone l'esclusione, come ideale dei 'mondi'.

Al contrario l'intento etico della speculazione bruniana si caratterizza e determina come sforzo di unificazione nella diversità e nella diversificazione infinita: l'apertura bruniana, piuttosto che una forma di immagine assoluta, tende a costituire una pluralità sempre eccedente e sempre ulteriore di visione e di azione. Conserva il prospetto della variazione futura, senza pregiudicarne la tendenza e la direzione.

Il compattamento offerto invece dalla determinazione del concetto hegeliano di 'costume' fonda la reciproca determinazione etnica delle collettività, facendole per di più diventare strumenti dell'astuzia di una ragione separata, che si impone attraverso la mutua e reciproca distruzione dell'altro. La semplice ed essenziale apparenza dell'autonomia dei 'molti' precostituisce per questi un orizzonte effettuale di eguaglianza formale, senza l'intervento e l'interposizione di una materia autonomamente creativa. La materia interposta è al contrario concessa, da Hegel, nella sola funzione dell'ente che subisce, come strumento (e non come fine in se stesso), la mediazione all'Assoluto (come mediazione dell'Assoluto stesso).

La divaricazione, ancora apparente, fra l'Uno - che se ne sta con se stesso - ed i 'molti' - che si pongono estrinsecamente - se è la riflessione continua fra due tendenze opposte, pure costituisce la condizione per un regresso ad un originario che comprende totalmente entrambe: la seconda come esplicazione, la prima come implicazione. Perciò entrambe si richiamano a vicenda. Se, dunque, il rapporto riflesso hegeliano fra estrinsecazione ed intrinsecità tende a ricostituirsi continuamente, attraverso l'alternò predominio di uno dei due termini, generando l'accrescimento e lo sviluppo del reale e del razionale tramite le figure della natura e dello spirito, la presenza della qualità come fonte dell'alterazione costituisce, in Bruno, lo spazio della rivoluzione. La dimensione infinita della stessa si riverbera poi nel tempo infinito di questa, nella sua continuità.

Tanto il primo utilizza per il movimento dell'alienazione il concetto della sistematicità, altrettanto la seconda impedisce che possa costituirsi una mediazione altra e separata rispetto ai suoi determinanti; quanto il primo fa valere una autograduazione interna, altrettanto ed all'opposto la seconda demolisce il concetto del grado, dimostrando la presenza immediata, attraverso l'affetto, dell'origine infinita.

<sup>418</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Unica la struttura di determinazione ed unico (oltre che prioritario) l'atto di posizione, la forma aristotelica viene assorbita nella relazione che rende stabile questa unità: la relazione che pone la totalità (universalità) dell'essere all'interno della espressione divina. E l'espressione divina è l'essere causa immobile e prima del movimento generale. Poi, analogia ed atto, pur essendo applicati egualmente per ogni possibile determinazione, variano a seconda del genere che risulta agganciato ad essi e che viene così utilizzato.

Nel modo sopra indicato, la successione di atto di posizione ed analogia, Dio non può non identificarsi con la sostanza separabile e separata. Esso (essa) mette in movimento e dà affezione. Nel luogo del separabile che ha termine nel separato vengono disposti, prima il desiderio, e poi l'intelletto: insieme essi costituiscono l'anima. Il corpo invece occupa il posto dell'inseparabile ed inseparato (se non astrattamente). Mentre all'inseparabile che è anche inseparato viene associato il plesso attopotenza (essere che, non essendo, può essere), al separabile che può essere separato si offre la posizione assoluta dell'essere che può solamente essere (la figura del 'cielo').

L'affermazione aristotelica, poi, della perfezione che se ne sta con se stessa diventa coestensiva alla posizione della sostanza separata, immobile ed eterna: la sua indivisibilità le impedisce di avere parti e

Contro una volontà di potenza che si fa potenza attuata di questa volontà, il riferimento bruniano, aperto e plurivoco, porta il soggetto a divenire, per reciprocità d'affetti: lo scioglie dalla propria impermeabilità ed indifferenza emotiva alla qualità, e lo rende di nuovo sensibile, gli assegna una determinazione attraverso quell'idea d'eguaglianza che ne muove l'esistenza, come ideale e fonte desiderante. Contro la formalità dell'atto d'esistenza di tradizione aristotelica, lo *Spirito* bruniano si ripristina nel proprio valore immediatamente affettivo e sentimentale. Nell'infinito del desiderio e dell'immagine riesce a comporre l'aspetto, per il quale è divenire modificante, con la caratteristica attraverso la quale questa incompiuta consapevolezza si mantiene nella sua reale apertura di libertà.<sup>419</sup>

È in virtù della prospettiva dettata da questa apertura di liberazione che Bruno può rigettare tutti gli usi strumentali ed assolutistici (ideologici) delle religioni positive, privando la volontà costitutiva dello Stato assoluto della propria giustificazione e del proprio strumento. In questo modo la negazione dell'assoluto, come forma e materia del possesso, fonda a propria volta il dissolvimento bruniano di quell'univocità che si costituisce quale possibilità e necessità di una rappresentazione universale. Contro l'univocità di rappresentazione dell'originario e la cessione e cessazione dell'apparente, la relazione infinita fra soggettività creative<sup>420</sup> e determinazioni, che la speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,<sup>421</sup> Bruno può presentare una sorta di apertura dell'immaginazione produttiva, sia naturale (i 'mondi' nella loro completa

---

dunque grandezza, la sua separatezza ne impedisce il contatto con la sensibilità, determinandone l'impassibilità e l'inalterabilità.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: "La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura." § 192. Ed. a cura di Adriano Tassi (Bologna, 1985), pag. 123.

<sup>419</sup> Nell'intreccio fra affetto, sentimento, desiderio ed immaginazione il pensatore nolano riesce a far valere temi ed istanze care a tradizioni diverse, quando non storicamente contrapposte: la predominanza della grazia coltivata nell'ambiente protestante luterano, la libertà naturale (etica ed estetica) dell'età rinascimentale.

<sup>420</sup> Le 'idee' platoniche, inserite dalla prima tradizione speculativa cristiana nella mente divina.

<sup>421</sup> Aristotele. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4.

autonomia desiderativa e conservativa) che morale e religiosa (la diversità dei culti e dei riti religiosi). Una apertura che è in se stessa infinita: opera divina che si muove e così altera, come amore, il rapporto eterno fra libertà ed eguaglianza.

L'apertura creativa ideale che così si genera impedisce la considerazione racchiusa della relazione: impedisce il costituirsi della coincidenza fra il darsi della determinazione divina e l'offrirsi dell'ordine universale,<sup>422</sup> ed al suo posto inserisce il concetto della moltiplicazione infinita dell'essere (la bruniana 'innumerabilità dei mondi').

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito*, all'interno del suo ineliminabile spazio alterativo, l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative 'mondiali' viene giocata all'interno della dialettica fra astri solari e pianeti terrestri: una dialettica del resto sostanziata dal rapporto fra l'etere e gli altri elementi bruniani.<sup>423</sup> Nello stesso tempo, l'etica bruniana dell'in-finire – traduzione religiosa e morale dell'apparenza naturale – determina la posizione di quella consapevolezza dell'apertura infinita, che nell'incomprensibilità trova e distende la ragione d'una creatività infinita, imprevedibile ed imprevedibile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l'amore reciproco quale ideale d'umanità e lo rende 'sostanza' del vivere e desiderare comune.

Contro l'unità che viene affermata tramite un agente distaccato e separato (superiore), ideologicamente predisposto, orientante e determinante,<sup>424</sup> e contro il dominio della forza che suscita la materia all'interno di un orizzonte

---

<sup>422</sup> Questo è il motivo fondamentale che spinge Bruno ad accettare la critica aristotelica al rapporto fra una grandezza causale infinita ed un effetto infinito, rovesciandone però le conclusioni (l'inesistenza dell'infinito). L'infinito inteso dal pensatore nolano è infatti l'opposto di quello desumibile dal concetto di una relazione causale lineare e deterministica. La condivisione bruniana della critica aristotelica trova luogo nel *De l'Infinito, Universo e mondi; Dialogo secondo* (Firenze, 1958) pagg. 400 – 432. La preparazione di un concetto dialettico dell'infinito trova invece posto già nel testo bruniano precedente: il *De la Causa, Principio e Uno*.

<sup>423</sup> Per questo motivo Bruno, alla fine del *De l'Infinito, Universo e mondi*, può lasciare la volontà di conservazione in eterno dei corpi celesti e scivolare verso una concezione atomistica, trattata nel *De infigurabili, immenso et innumerabilibus*.

<sup>424</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di 'sostrato', poi ripresa da quella plotiniana di 'ipostasi'.



preformato,<sup>425</sup> lo scioglimento bruniano della figura assoluta assume le vesti, le sembianze e le caratteristiche della critica allo sviluppo coerentemente illimitato dell'essere astratto.

Critica della posizione classica della finitezza, come pure della versione tradizionale cristiana della infinitezza, la riflessione bruniana scioglie subito ciò che consente la conservazione sistematica del plesso apparentemente originario ed organico del potere: la finitezza dell'unità nella finitezza dell'opposizione, per la presenza totale ed immediata del principio. Contro di essa la speculazione bruniana ricorda la genesi dell'opposizione dalla riflessività dell'Uno, definisce l'apparente separatezza della 'Causa' nell'infinito della libertà, pone in essa il 'Principio' della sua eguaglianza attraverso l'unità universale dell'amore.

È in tale modo che l'infinità dell'unità, nell'infinità dell'opposizione, genera quella dialetticità etica dell'Essere bruniano che apre l'infinito del creativo e del dialettico. Il rapporto d'identità fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.<sup>426</sup>

---

<sup>425</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione platonica di 'impressione', poi sviluppata in quella aristotelica che prevede l'accostamento della potenza ad un atto prioritario, situato nei cieli eterei delle intelligenze motrici.

<sup>426</sup> Queste considerazioni sono già presenti strutturalmente nei primi testi latini di Bruno, il *De umbris idearum* (1582) ed il *Cantus Circaeus* (1582): qui le medesime articolazioni razionali vengono espresse attraverso le nozioni connesse di *subjectum*, *adjectum* ed *organum*. In questi testi la bruniana inconsapevolezza dell'infinito differire è subito il 'farsi' del soggetto plurale, ed in relazione ad esso, la comparsa e l'azione della fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

Tanto la tradizione teologica ad impronta aristotelica impone la necessità interna del Dio come termine della finitezza, tanto ed all'opposto l'aperta e viva possibilità universale bruniana acconsente, nel gioco dialettico dell'unità ideale, il generarsi della trinità filosofica: l'offrirsi dell'eguale libertà nel monito dell'universalità dell'amore, nel rispetto della pari dignità del movimento desiderativo.

Allora se l'incomprensibilità dell'Uno costituisce in Bruno la matrice di una eterna riflessività, la forma attraverso la quale questa riflessività si esprime è quella di una opposizione infinita. Nella speculazione bruniana questa opposizione infinita è il movimento dell'unità infinita: il rapporto che la creatività ideale costantemente e continuamente varia e ricostituisce, tra l'essere del desiderio e la sua viva ed aperta immagine. Un movimento dialettico che è capace di fondere insieme, attraverso la consapevolezza etica dell'in-finire, nell'unico termine della libera ed amorosa eguaglianza, l'immensa mole del creato.

La consapevolezza etica dell'in-finire del Desiderio (*Spirito*), dunque l'infinitezza del rapporto fra Unità (*Padre*) ed Idealità (*Figlio*), costituiscono il cuore ed il nucleo teoretico della speculazione bruniana. Esso permette di distribuire l'intero articolato delle argomentazioni presenti nei *Dialoghi Italiani* secondo una scansione che, per prima, analizza e confronta – nella serie dei dialoghi che costituiscono l'opera *De l'Infinito, Universo e mondi* - la posizione espressa dalla tradizione aristotelica (dove vige il concetto di una opposizione finita) con la posizione bruniana (caratterizzata, invece, dal concetto di una opposizione infinita); quindi riscontra la presenza – nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* - dell'opposizione infinita nelle sembianze naturali dello *Spirito*, definendo attraverso la nuova concezione dell'etere e degli elementi la sussistenza di una dialettica del desiderio materiale; infine determina – nei *Dialoghi Morali* - la valenza morale e religiosa dell'opposizione infinita tramite l'avvento di una dialettica dell'eguaglianza. Tanto nel campo della naturalità, che in quello della moralità e della religione, il concetto dell'opposizione infinita permette il costituirsi di una apertura d'immaginazione, che si esprime nel primo contesto attraverso l'infinire dell'etere e nel secondo tramite l'infinire dell'amore.

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in dominio astratto, separato e differenziante.

La teologia, l'ontologia e la cosmologia aristoteliche confliggono, così, profondamente con la teologia, l'ontologia e la cosmologia bruniane. Se nella concezione aristotelica l'assoluto è subito la presenza immediata e totale del Principio, nella speculazione bruniana si riapre invece lo spazio ed il tempo dell'opera infinita dello *Spirito*. Se fra i presupposti aristotelici sembrano operare, prima, la certezza di trovarsi di fronte all'intero dell'essere, quindi, la necessità di orientarne il possesso, la critica bruniana, formata dalla radicalità religiosa di matrice ebraico-cristiana, afferma l'infinito della ragione.

Questa infinitezza fa risorgere la creatività universale e quell'infinito movimento dell'essere che ha come propria intrinseca qualità l'ideale, amoroso e libero, dell'eguaglianza. Tanto quanto, così, il principio aristotelico sembra vincolarsi alla relazione costringitiva che dispone la serie graduata dell'essere potente e di quello inferiore, l'eterno principiario bruniano mostra l'immagine dell'infinito nell'invisibilità che chiama a se stessa, esaltando intelletto, emozione e sensibilità. Rimobilizzando l'immaginazione e ripristinando l'azione, attraverso il desiderio. Se il primo controlla l'operatività attraverso l'attestazione del primato antropologico, ribadendo il limite che le è connaturato, il secondo ne ravvisa la comune, libera, naturale e spontanea, fruizione. Egualmente naturale ed umana. Tanto quanto il primo usa lo strumento del differimento e della rastremazione progressiva del potere, altrettanto ed all'opposto il secondo riapre l'eguaglianza di relazione alla libertà.

Così se la creatività e la dialetticità poste in essere ed aperte dall'unità ideale bruniana consentono, attraverso l'opposizione riflessiva, la moltiplicazione infinita ed illimitata dei soggetti, il dominio astratto, separato

e differenziante del principio aristotelico impone la presenza assoluta di una determinazione totale. Tanto quanto la prima lascia aperta, attraverso l'impredeterminatezza d'immagine del desiderio, la viva molteplicità delle virtù e delle potenze, altrettanto ed all'opposto il secondo, attraverso la condizione assoluta del possesso e del direzionamento interno, vuole ed intende esplicitare una necessitazione indiscutibile ed ineliminabile. Se questa pretende di trasferire ed estendere illimitatamente l'oggettività del possesso, l'altra ricorda che l'apertura infinita è infinita profondità ed incomprensibile apertura. Un'apertura d'infinito che è subito infinito d'apertura: quella ragione di libertà che si fa immediatamente amorosa eguaglianza.

Allora, tanto la prima considererà il soggetto come una impressione corporea, organica ed organizzata (un elemento della socialità), quanto la seconda ne favorirà invece la propensione per lo slancio metafisico, dove lo spazio ulteriore è la variazione operata dallo *Spirito*: il tempo della rinnovata creazione.

Se Aristotele concepisce l'Uno platonico come uno, sottraendogli ogni spazio ed agibilità superiore (spazio ed agibilità garanti di ogni forza proiettiva, estrinsecante e diversificante), così concedendogli una rappresentazione degradata nella molteplicità ordinata dei rapporti univoci,<sup>427</sup> Bruno al contrario si riappropria, sin dall'inizio del *De l'Infinito, Universo e mondi*, di questo spazio e di questa agibilità.<sup>428</sup> Qui il movimento infinito che l'infinito stesso permette è l'intenzione di apertura illimitata del cuore intellettuale bruniano: la congiunzione fra il desiderio abissale e l'immagine aperta.

Se Aristotele predispose lo spazio preordinato di un'opposizione finita, che ha nella neutralizzazione del supremo termine astratto tutta l'evidenza del

---

<sup>427</sup> Aristotele (*Metafisica*, III, 999a 24 – 999b 24) osserva come la determinazione singolarizzante (sostanza) impedisca il ricorso ad uno sfondo astratto, dal quale trarre giustificazione per la sovradeterminazione di ogni particolare; nello stesso tempo offre l'aggancio ad un luogo comune, che unisce e fa convergere con coerenza tutte le predicazioni, che in tal modo non risulteranno astratte ed arbitrarie. Questo luogo comune è la ragione decretata dalla sapienza divina, l'insieme della forma e materia ingenerate ('sinolo'). Questo luogo comune è, soprattutto, inseparabile da tutte le cose che costituisce: distinto e presente diversamente in ciascuna di esse.

<sup>428</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i mondi.

positivo, Bruno mantiene infinita l'opposizione: essa precipita sempre nell'abisso del desiderio, movendo la materia dell'immaginazione sempre a superare l'apparente stabilità. Infatti, tanto la materia aristotelica è complessivamente stabile e non eccedente, quanto la materia bruniana gode invece dello slancio al proprio continuo autosuperamento, all'apertura creativa della diversificazione. Tanto le sostanze aristoteliche restano preda di un'unità immobile ed imm modificabile (esse restano, senza differenza, all'interno dello spazio della neutralizzazione dell'Uno), quanto gli enti creati bruniani sono invece capaci di rendere compossibili la propria comune appartenenza all'infinito e le proprie libere finalità.

Contro, allora, la predeterminatezza della forma e l'inattività della materia aristoteliche la forma dell'impredeterminatezza e l'aperta attività della materia bruniane ricordano l'inalienabilità universale che si costituisce nell'infinita apertura (unità felice) dello *Spirito*. Contro l'assunzione all'interno della concezione cristiana della strutturazione del mondo aristotelica, Bruno ripristina (o crea) la possibilità di intendere in modo effettivamente e positivamente infinitista l'articolazione trinitaria. Contro la trasformazione di un soggetto agente separato ed egemonico (principio di una terminazione astratta e di un organo totalitario), l'infinita apertura dello *Spirito* pone insieme la perfezione inesausta e libera del desiderio (il *Figlio* infinito) e la sua immagine fecondissima, sempre creatrice di nuove forme (il *Padre* infinito).

Se il Dio aristotelico vuole impedire la partecipazione totale degli spiriti, che non possono essere se non soggetti, a pena della svaporizzazione e dissoluzione dell'oggettività (naturalmente e socialmente riconosciuta) del possesso, l'unità spirituale bruniana non instaura alcun distacco, lascia essere nell'amorosa libertà l'eguaglianza profonda e non semplicemente formale dei soggetti.

Il depotenziamento, la trasformazione e la neutralizzazione dello spazio della libera espressione delle libere potenzialità si accompagna alla concentrazione ed alla stabilizzazione, all'immodificabile ordinamento della capacità e del contenuto immaginativo: la priorità ontologica dell'atto e della forma aristoteliche sostituiscono al libero ed ideale movimento della materia

(l'universale creativo) la scansione ordinata delle sostanze e dei luoghi. La disposizione ordinata, che la relazione immediata fra causa e fine attualizza, mostra l'elenco degli elementi, degli attributi e dei segni e delle prove della generale ed ordinata affezione e modificazione.

In Bruno invece la libera identità creativa, posta in essere dall'amore eguale, riscopre quell'infinita profondità e molteplicità che è capace di ripristinare il gioco dialettico e creativo del termine ideale: il desiderio del Bene si fa bene, egualmente distribuito, del desiderio.

Tanto quanto, allora, il depotenziamento, la trasformazione e la neutralizzazione (sino all'annullamento) dello spazio insito in quel gioco dialettico e creativo (il rapporto fra l'Uno e l'Essere platonici) intende proporre una forma di deduzione assoluta, altrettanto (ed all'opposto) la relazione sempre infinitamente aperta fra la causa ed il principio bruniani – l'invisibile infinitezza dell'Uno<sup>429</sup> – disintegrando la loro composizione e fusione, ricorda la presenza aperta ed illimitata (impredeterminata) della grazia creatrice e salvatrice.

---

<sup>429</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 340 – 341: “In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo. *Poliinnio*. Alta, rara e singularmente avete determinato del tutto, del massimo, de l'ente, del principio, de l'uno.” *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 491 – 492: “Tuttavia, quantunque sia vero che ogni cosa si muove per gli suoi mezzi, da' suoi ed a' suoi termini, ed ogni moto, o circolare o retto, è determinato da opposto in opposto; da questo non séguita che l'universo sia finito di grandezza, né che il mondo sia uno; e non si distrugge che sia infinito il moto semplicemente di qualsivoglia atto particolare, per cui quel spirito, come vogliam dire, che fa ed incorre a questa composizione, unione e vivificazione, può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite. Può dunque stare, che ogni moto sia finito (parlando del moto presente, non assoluta e semplicemente di ciascun particolare, ed in tutto) e che infiniti mondi sieno: atteso che, come ciascuno de gl'infiniti mondi è finito ed ha regione finita, cossia ciascuno di quei convegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti.” *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 944 – 945: “*Argomento ed allegoria del quinto dialogo*. Or quanto al fatto della rivoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de' nove ordini de spiriti sieno trabalzate le moltitudini de legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assume a quella eminenza. Ma tra' filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologi grandi, che cotal rivoluzione non è de tutti, né sempre, ma una volta. E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molti riprovati, ave ardito de dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende, ha da ricalar a basso; come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de la natura.”

Il platonismo cristiano di Bruno è così capace di accogliere e far valere il concetto dell'infinito all'interno dell'espressione stessa del divino - espressione che non ha limiti né resistenze - identificandolo, forse sotto l'influenza del sensismo e del classicismo rinascimentali, con quello del desiderio (nello stesso tempo intellettuale e materiale). Allora Bruno inserisce il soggetto mobile aristotelico (la potenza) nella struttura razionale costituita dalla opposizione infinita, richiamando sia il senso dell'Uno infinito della speculazione presocratica, sia inserendo in esso quel movimento dialettico che aveva trovato espressione nel *Parmenide* platonico. In questo modo esso viene trasformato nella possibilità d'in-finire, acquisendo una determinante caratterizzazione etica generale. Perciò l'eguaglianza degli elementi naturali bruniani<sup>430</sup> - quasi una ripresa dell'eguaglianza aristotelica delle specie -

---

<sup>430</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 527 - 530. In risposta alla difficoltà apparente suscitata dal quinto argomento di *Albertino*, Bruno scrive: "Ecco, dunque, quali son gli mondi, e quale è il cielo. Il cielo è quale lo veggiamo circa questo globo, il quale non meno che gli altri è astro luminoso ed eccellente. Gli mondi son quali con lucida e risplendente faccia ne si mostrano distinti, ed a certi intervalli seposti gli uni da gli altri; dove in nessuna parte l'uno è più vicino a l'altro che esser possa la luna a questa terra, queste terre a questo sole: a fin che l'un contrario non distrugga ma alimenti l'altro, ed un simile non impedisca ma doni spacio a l'altro. Cossì, a ragione a ragione, a misura a misura, a tempi a tempi, questo freddissimo globo, or da questo or da quel verso, ora con questa ora con quella faccia si scalda al sole; e con certa vicissitudine or cede, or si fa cedere alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che antictona terra è chiamata dal Timeo ed altri pitagorici. Or questi sono gli mondi abitati e colti tutti da gli animali suoi, oltre che essi son gli principalissimi e più divini animali dell'universo; e ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra; onde altri son sensibili per l'acqui, altri son sensibili per il foco. Oltre gli quai quattro elementi che vegnono in composizione di questi, è una eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto), è comunmente nomato aria, quale è questo vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri ed Aquiloni. In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere, che dal corso prende denominazione. Questo benché in sustanza sia medesimo con quello che viene essagitato entro le viscere de la terra, porta nulla di meno altra appellazione; come oltre, si chiama aria quello circostante a noi; ma, come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama spirto. Il medesimo circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamma; la qual non è sensibile, se non giunta a corpo spesso, che vegna acceso dall'ardor intenso di quella. Di sorte che l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta. Or eccovi mostrato quali son gli mondi e quale è il cielo; onde non solo potrai essere risoluto quanto al presente dubio, ma e quanto ad altri innumerabili; ed aver però principio a molte vere fisiche conclusioni. E se sin ora parrà qualche proposizione supposta e non provata, quella per il presente lascio alla vostra discrezione; la quale, se è senza perturbazione, prima che vegna a discuoprirla verissima, la stimarà molto più probabile che la contraria."

possiede in se stessa la profondità del motore amoroso ed il suo riflesso e partecipazione illimitata. La trasformazione della materia stabile e digradante aristotelica in materia sempre e continuamente eccedente doveva perciò ricordare quello spazio ulteriore, non vuoto né inerte,<sup>431</sup> che costituisce il luogo del comparire della temporalità, come libera ed eguale potenza creativa, dove la radicalità del desiderio suscita sempre nuovamente l'immaginazione.

Quella forma di deduzione assoluta, che Aristotele pretende di fondare ed istituire nei Libri della *Metafisica* che precedono l'XI ed il XII, trova nel primo di questi la sua disposizione ed espressione stabile ed immodificabile, il suo contenuto ineliminabile.

La soppressione dello spazio creativo e dialettico, che pare invece sostanziare il rapporto fra l'Uno e l'Essere platonici, permette infatti la costituzione della valenza immediata del principio, nella sua forma ed assenza di materialità: l'unità prima e distintiva compatta l'azione secondo l'idea e la realtà della sostanza. L'in-sé aristotelico allora fonda la centralità dell'orientamento e del movimento della generale e possibile immagine di sensibilità. Conseguentemente l'immagine aristotelica non può non distaccare le sostanze, selezionandole e discriminandole (quindi ordinandole) secondo l'attestazione di una inamovibile univocità di vocazione, che necessita la fissità del bene individuale, la positività assoluta della proprietà, senza alcuna attrazione estrinseca. In questo modo ogni potenzialità di movimento e di determinazione resta pregiudizialmente compresa entro un tratto lineare di suscitazione ed eterodirezione (essere-per-altro), che alimenta l'atto d'alienazione del divenire aristotelico.

Lo stretto vincolo, che unisce necessitazione ed intravvisibilità di ciò che fornisce ogni individuazione, trova luogo nella fisicizzazione della logica aristotelica tramite l'atto di posizione del possibile senza opposizione: quell'atto di finitezza che trova la propria raffigurazione nel concetto del cielo aristotelico. Così la dialettica che intercorre fra l'Uno e l'Essere platonici

---

<sup>431</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: "Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana."



viene sostituita dalla reciproca legittimazione che si instaura fra egemonico ed agente.<sup>432</sup>

La negazione aristotelica dell'infinito trasforma allora quella dialettica nella linearità della relazione e distinzione che intercorre fra azione e passione: nella deposizione della relazione deterministica fra causa ed effetto. Risultato di questa deposizione è di volta in volta la diversità della forma nella materia: la generazione che si attua per corruzione di una forma preesistente.

Allora la traslocazione aristotelica della materia mantiene l'autonomia di donazione della forma e la continuità dell'essere, senza alcun bisogno di una creazione continua. Il cuore oscuro che viene in tal modo disposto centralmente lascia distaccati causa ed evento superficiale, innestando una determinazione oscura, necessaria ma nello stesso tempo impedita nell'accesso all'origine. È solo questo impedimento totemico che consente la disposizione della distinzione e la sua immodificabilità, nella sua processualità e nel suo grado ordinato.

La forma logica della deduzione assoluta viene quindi riempita ontologicamente dalla distinzione delle sostanze: dalla sostanza visibile e comprensibile, in primo luogo (il cielo), quindi dalla sostanza che ne fonda il movimento (il motore immobile), infine dalla sostanza che decade verso l'accidentalità. È in quest'ultima sostanza che si situano i contrari, termini dello sviluppo finito e concluso dell'opposizione aristotelica.

Così dall'essere solamente possibile si risale al suo fondamento necessario, mentre all'opposto si decade verso l'essere che può anche non essere (contingente). Questa decadenza viene causata dall'inserimento della molteplicità: essa infatti distanzia l'atto dalla potenza, consentendo il divenire specifico e numerico.

Il fondamento necessario è l'atto puro: unico, semplice (quindi indivisibile ed invariabile) ed agente, esso rappresenta la negazione dell'apertura. La sua intravisibilità è il cielo, che così rappresenta il contenuto di quella negazione.

---

<sup>432</sup> Bisogna ricordare che Aristotele considera il cielo ed il sole come cause efficienti dei fenomeni che intercorrono al di sotto del 'primo mobile' e nel mondo sublunare. Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072a 7 – 17.

La sua raffigurazione ideale è poi costituita dall'immagine che muove alla sua constatazione ed accettazione.

L'amore aristotelico è, in tal modo, l'amore del necessario ed oggettivo: è infatti il necessario ed oggettivo che suscita la considerazione teoretica e pratica, conoscitiva e produttiva. L'assolutezza che usa il necessario ed oggettivo può così stagiarsi nella sua eterna glorificazione, rappresentata dall'ordine del cielo e della natura: dalla convergenza determinante la sapienza e dall'unità produttiva socializzante. Cielo (sapienza) e natura (produzione) non possono così non fondare il proprio principio in altro. E, fondare il proprio principio in altro, vuole essere mantenere l'altro come identità che non abbandona mai la propria totalità, in quanto tale totalità gli viene costantemente ed indubitabilmente riconosciuta. Senza questo riconoscimento il principio abbandona infatti la fiducia nella propria capacità d'intervento e di realizzazione.

Contro l'apertura e la diversificazione illimitata, e la conseguente attestazione della presenza di un'apparenza d'azione mobile in se stessa e molteplice, la posizione assoluta dell'ordine attuale aristotelico, con la sua concretizzazione graduata e sensibile, elimina la necessità del passaggio all'attuazione della potenza, sottintendendo l'inutilità della difficoltà insita nella composizione delle diversità. La semplicità del principio si trasforma così nell'indifferenza (negazione di differenza e di possibile opposizione) delle diversità accertate. Ed è solamente come indifferenza che riesce ad accogliere le diversità sotto la specie della comune e superiore determinazione. Quella superiore determinazione che, identica all'espressione dell'ordine attuale, impone la assoluta distinzione delle sostanze e dei luoghi, secondo l'immagine ideale del possesso mondiale.

Centro e termine dell'esistente, l'immagine ideale del possesso mondiale costituisce la regola inamovibile ed immodificabile della perfezione teoretica e pratica – dunque, insieme, produttiva – aristotelica: l'unità e l'unicità della perfezione, indotta dall'inclusione assoluta del riconoscimento e dell'attuazione (l'intelligenza celeste). L'unità e l'unicità del riconoscimento e dell'attuazione rendono poi stabile il campo dell'azione coordinatrice,

costituendo rispetto al potere il limite d'esercizio dell'esperienza. Tale limite impone a questa le sue condizioni di subordinazione.

Solamente in questo modo l'immagine ideale del possesso mondiale salvaguarda la propria autonomia, da ciò che considera pretesa irrazionale di libertà, garantendo la propria assoluta decisione finalizzatrice dalla variazione della riflessione.

Allora, se la materia aristotelica è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), Dio ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario. Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta.

Solamente in questo modo l'essere che si mantiene (Dio) può fondare l'essere che dura senza limiti, essendo privo di opposizioni di sorta (il cielo): l'essere che è capace di realizzare, attraverso l'immodificabilità del fine, quella necessità che giace intrinseca al principio stesso. Così Aristotele sembra già pensare al cosmo come ad un esercito, dove il generale (Dio) abbia il privilegio di comporre l'ordine, poi reso presente effettivamente e materialmente attraverso degli opportuni elementi direttivi (le finalità sostanziali indicate dagli astri celesti). In tal modo, certamente, distinzione ed interezza non vengono opposte, ma la prima è posta nella seconda. In fondo, solamente se la distinzione è presente nell'intero tutte le cose potranno essere comprese entro opposti contrari, che si distinguono e si tengono reciprocamente isolati, tramite un essere medio che si sdoppia, verso l'uno o verso l'altro. Nella concezione aristotelica, infatti, la materia è l'elemento rovesciabile.<sup>433</sup>

Così se Platone ed i platonici (come Bruno) preferiscono sovraordinare una distinzione universale al compimento ed alla composizione della corporeità, lasciandola sempre incompleta ed inconclusa,<sup>434</sup> Aristotele e gli aristotelici fanno coincidere nell'interezza dell'esistente Dio e l'atto di posizione finale.

---

<sup>433</sup> Aristotele scrive: "la materia, secondo noi, non è contraria a nulla." *Metafisica*, XII, 1075a 34. Ovvero: la materia non ha contrario, perché è già in se stessa alternanza di contrari.

<sup>434</sup> L'incompletezza e l'inconclusione della corporeità dell'oggetto artistico sono il segno e la dimostrazione della consapevole partecipazione alla tradizione platonica di un artista rinascimentale che precede di poco l'esperienza esistenziale e filosofica di Giordano Bruno: Michelangelo Buonarroti (1475 – 1564).

Conseguentemente nei secondi la forma finale intrinseca (natura) sostituisce il rapporto fra l'Idea e le potenze, presentando con immediatezza il verso dell'incorruttibilità.

Senza bisogno di un Uno superiore, dal cui infinito spazio provengano gli esseri, né di affermare all'opposto il passaggio dall'assoluto non essere all'essere, il dominio degli opposti aristotelico resta come luogo sospeso, governato da questa interna forma finale. È essa che è capace di mediare a sé e così di mostrare ed indicare l'eternità (il non venir mai meno) della generazione (continua ed uniforme) e, dunque, della corrispettiva ed opposta corruzione, come forme di immedesimazione nell'eterno.

In tal modo la forma di deduzione assoluta può concretizzarsi in una sola delle soluzioni alternative: se l'atto precede la potenza, vi sarà movimento ordinato (eterno e duraturo) dei cieli, generazione continua ed uniforme; se la potenza precede l'atto, il movimento sarà aperto ed indecidibile (indeterminato), essendo sempre presente il salto creativo che dispone la diversità degli enti.

Solamente la prima soluzione consente la presenza effettiva e reale di un fine compositivo; la seconda non lo può né indicare, né realizzare. Indicandolo, invece, la prima consente l'espansione di una estensione generalizzata, che permette orientamento e produzione. Permettendo orientamento e produzione, consente l'esemplificazione della causa. La sopravvivenza della seconda, al contrario, mantenendo invisibile il fine consentirebbe la più completa disorganicità, rompendo la complanarità e la reciproca influenza degli elementi soggetti a decisione ed esclusione.

#### *CONCLUSIONI TEOLOGICHE.*

La fissità dello spirito divino, criticata da Aristotele nella concezione astratta, rigida e consequenziale (deterministica) del sostrato platonico, che conduceva il filosofo ateniese ed i suoi scolari verso l'impossibilità della definizione della sostanza,<sup>435</sup> sembra però venire ristabilita, quando il filosofo

---

<sup>435</sup> Aristotele riafferma la dinamicità dei 'contrari', apparentemente fissata ed immobilizzata dall'applicazione rigida ed uniforme del 'sostrato' di matrice platonica. In questo modo sembra però

stagirita - dopo aver trasformato l'Uno platonico nell'individualità delle sostanze attraverso il concetto del termine ipostatico di riferimento, l'uso strumentale della finalità compositiva e l'affermazione dell'assolutezza del soggetto - ripropone l'invariabilità assoluta del *modus operandi*.<sup>436</sup> Questa riproposizione si concretizza in Aristotele attraverso una particolare forma sensibile: l'immutabile movimento del primo mobile. Bruno, invece, lega all'apertura ed all'impredeterminatezza della grazia, oltre che la necessità dell'opera, l'infinito movimento e variabilità dello *Spirito*. Se Aristotele, poi, connette la variazione apparente della generazione e corruzione al ciclico movimento di allontanamento ed avvicinamento, rispetto alla Terra, del Sole,

---

togliere l'opposizione infinita permessa dall'unità infinita dell'Uno platonico, riducendo la sua funzione unificante a termine astratto tramite la nozione di 'sostanza'. Il filosofo di Stagira infatti afferma (*Metafisica*, XIV, 1087a 29 – 1087b 4) che la criticata divaricazione platonica fra l'universale e le sostanze particolari impedisce la costituzione di due termini opposti in atto (nel caso particolare, l'Uno e la Diade dei platonici), garantendo invece lo spazio dell'atto e della potenza della materia (sostrato). L'essere e l'Uno dei platonici è invece principio astratto, che richiede la presenza prioritaria di un sostrato per poter essere applicato ed esistere (per poter essere predicato). Ma il sostrato, per la verità, tocca ed include i contrari, impedendo la loro separazione e determinando la presenza di un soggetto o singolarità (positiva o negativa). Il principio è invece la sostanza, che non ha opposizione.

Se Aristotele considera (*Metafisica*, XIV, 1087b 4 – 33) materia l'insieme dei contrari, i filosofi accademici ne separano l'esistenza attribuendola ad un solo termine dell'opposizione: la definiscono l'ineguale od il molteplice, in opposizione all'Uno, che assume l'attività universale dell'essere formante. Che la materia sia tratteggiata quantitativamente (attraverso il molto ed il poco), secondo la grandezza (attraverso il grande e piccolo), attraverso la disuguaglianza (l'eccesso ed il difetto), l'alterità o la molteplicità, essa comunque viene, nell'ambiente accademico, semplicemente posta accanto all'altro elemento: l'Uno. Senza che vi sia spiegazione della relazione intercorrente. In realtà, visto che l'Uno è principio, esso non dovrebbe, secondo Aristotele, avere contrario: rimanendo nelle intenzioni degli accademici invece, deve essere preferito, come contrario, la molteplicità. In questo caso però l'Uno si trasformerà nella rarefazione della molteplicità, perdendo la propria caratteristica di continuità ed unità.

<sup>436</sup> Aristotele riafferma l'invariabilità del *modus operandi*, quando evidenzia (*Metafisica*, XIV, 1087b 33 – 1088a 14) che l'unità dell'Uno è l'unità di base ('misura'), inscindibile ed imperdibile: perciò può essere alienata in ogni diverso campo d'applicazione, senza perdere la propria immutabilità profonda. Applicata nel genere però acquisisce la determinazione portata dal medesimo: una sorta di materia particolare (soggetto inseparato), che viene riferita agli esseri della medesima classe.

Così la dinamizzazione dei 'contrari' operata da Aristotele resta confinata nella variabilità dell'applicazione combinata (tramite la nozione di genere) dei concetti di atto e potenza, senza alcuna infinitezza di movimento. Aristotele infatti ricorda (*Metafisica*, XIV, 1088a 15 – 1008b 13) che quella relazione che i platonici istituivano accostando all'Uno la Diade, sembra doversi costituire identica a quella determinata dall'identità di genere: non è affezione accidentale o attributo che necessita di un'entità che venga presupposta, e che venga considerata invariabile e priva di qualsiasi movimento. È invece soggetta alla variazione ed al movimento, secondo la potenza della materia e l'atto. L'identità di genere aristotelica resta così preda della distinzione, mentre la relazione platonica viene accorpata ad un'identità premessa, ad un sostrato immobile ma mobilizzabile. Poi, l'uso della quantità come categoria oppositiva porterebbe l'Uno ad essere moltiplicato indefinitamente, costituendo un polo sproporzionato rispetto a quello della materia, impedendo il composto (il numero). Il composto invece può trovare luogo di cittadinanza quando un unico soggetto esistente (altrimenti non potrebbe nemmeno esistere), può tendere in direzioni opposte, alternative.

lungo il perimetro dell'eclittica, Bruno moltiplica all'infinito il numero dei rapporti creativi e dialettici fra gli astri solari ed i pianeti terrestri.

Ottimo e principio, l'essere aristotelico si rappresenta come perfezione che se ne sta sempre e continuamente con se stessa:<sup>437</sup> non vale come oggetto inerte, bensì come attività più perfetta, elevata al suo più alto grado. Nella definizione aristotelica del Libro XII della *Metafisica*: pensiero che pensa se stesso come pensante.<sup>438</sup> Così nell'atto puro aristotelico il rapporto dell'intelligenza con ciò che la origina fonde sempre più il soggetto all'oggetto, trasformando quest'ultimo in entità non più inerte, ma viva e vitale, vitalizzante. L'intelligenza diventa atto e l'atto si fa intelligenza vivificante. Nasce il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai.<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> Dopo aver reindicato (*Metafisica*, XIV, 1088b 14 – 1090a 15) che la 'sostanza' è il termine distinto della misura applicabile, secondo una riflessività multivoca (non univoca), e dopo aver ricordato (*Metafisica*, XIV, 1090a 16 – 1091a 22) che il fondamento delle entità discrete sta nell'affermazione dell'analogia delle 'perfezioni' (essa infatti consente sia l'unità dell'essere che la sua diversità determinativa), Aristotele si chiede (*Metafisica*, XIV, 1091a 23 – 1092a 17) se il Bene debba essere identificato con l'Uno in sé, oppure con ciò che viene posto in relazione ad esso. Gli antichi teologi, i pitagorici e Speusippo preferiscono la seconda possibilità; i Magi, Empedocle, Anassagora scelgono invece la prima posizione, affermando che il principio unitario costituisce anche il bene supremo. I platonici, poi, identificano il principio dell'Uno con l'essenza separata del Bene (Bene in sé).

L'essenza separata della sostanza è il bene: per questo motivo essa può attribuirsi le caratteristiche dell'autonomia e della sicurezza. La sua immobilità sempre fuori presa fonda la possibilità della variazione dell'atto (dei fini e degli scopi), e la diversità della potenza (delle numericamente distinguibili realizzazioni). Se la sostanza viene però identificata con la posizione assoluta dell'Uno, secondo i generi si otterrà la moltiplicazione dei termini positivi. Questi termini positivi poi costituiranno la possibilità a che, ad essi, si incardinino le determinazioni d'univocità (le idee come numeri). Ma, in questo modo, la differenza fra termine positivo e determinazione renderà quest'ultima ininfluenza; all'opposto, se si dovesse scegliere quella posizione che annulla questo rapporto, per far valere l'immediatezza dell'essere (come sostiene Speusippo), allora vigerà la completa indifferenza del bene.

In più: ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia essa intesa come molteplicità, oppure come ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe una qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante.

Solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza. Non può dunque essere accettata né la posizione separata dell'Uno effettuata dai platonici tradizionalisti, né la sua negazione, l'ammissione prioritaria di una sostanza indeterminata ed imperfetta, dalla quale deriverebbe il determinato ed il perfetto, come vuole Speusippo. Al contrario il determinato ed il perfetto generano ciò che non è disuguale a se stesso.

<sup>438</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

<sup>439</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 24 – 30.

La perfezione che se ne sta dunque con se stessa permette allora l'accostamento dell'atto e della vita. A questo punto ci si può chiedere se Aristotele in questo modo dia agio all'Essere ed all'Uno platonici di riemergere e riaffermarsi: attraverso la perfezione che se ne sta con se stessa, infatti, sembra potersi costituire la profondità di un'unità che genera l'intera totalità. Ma l'Essere e l'Uno di tradizione platonica, come Bruno ricorderà, sono in posizione dialettica: vigono come opposizione infinita che pone l'infinita apertura dell'Uno. L'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria.<sup>440</sup>

---

<sup>440</sup> La libertà e l'eguaglianza, unite in virtù e tramite l'amore, potrebbero costituire le due 'stelle' tematizzate da Bruno alla fine della parte prima dei dialoghi *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1061 – 1062: “Aperto si vede ch'è introdotto Eolo parlar a i venti, quali non più dice esser da lui moderati ne l'Eolie caverne, ma da due stelle nel petto di questo furioso. Qua le due stelle non significano gli doi occhi che son ne la bella fronte; ma le due specie apprensibili della divina bellezza e bontade di quell'infinito splendore, che talmente influiscono nel desio intellettuale e razionale, che lo fanno venire ad aspirar infinitamente, secondo il modo con cui infinitamente grande, bello e buono apprende quell'eccellente lume. Perché l'amore, mentre sarà finito, appagato e fisso a certa misura, non sarà circa le specie della divina bellezza, ma altra formata; ma, mentre verrà sempre oltre ed oltre aspirando, potrassi dire che versa circa l'infinito.” Pag. 1171: “Allor, s'avvien ch'aspergan le man belle / Chiunque a lor per remedio s'avvicina, / Provar potrete la virtù divina / Ch'a mirabil contento / Cangiendo il rio tormento, / Vedrete due più vaghe al mondo stelle. // Tra tanto alcun di voi non si contriste, / Quantunque a lungo in tenebre profonde / Quant'è sul firmamento se gli asconde; / Perché cotanto bene / Per quantunque gran pene / Mai degnamente avverrà che s'acquiste.” Pagg. 1173 – 1174: “Prese una de le Ninfe il vaso in mano, e senza altro tentare, offrillo ad una per una, di sorte che non si trovò chi ardisse provar prima; ma tutte de commun consentimento, dopo averlo solamente remirato, il riferivano e proponevano per rispetto e riverenza ad una sola; la quale finalmente non tanto per far pericolo di sua gloria, quanto per pietà e desio di tentar il soccorso di questi infelici, mentre dubbia lo contrattava, - come spontaneamente, s'aperse da se stesso. Che volete ch'io vi referisca quanto fusse e quale l'applauso de le Ninfe? Come possete credere ch'io possa esprimere l'estrema allegrezza de nove ciechi, quando udìro del vase aperto, si sentìro aspergere dell'acqui bramate, aprìro gli occhi e veddero gli doi soli, e trovarono aver doppia felicità: l'una della ricovrata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoperta, che sola posseva mostrargli l'immagine del sommo bene in terra? Come, dico, volete ch'io possa esprimere quella allegrezza e tripudio de voci, di spirito e di corpo, che lor medesimi, tutti insieme, non posseano esplicare? Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove ...” L'amore come unità dinamica di libertà ed eguaglianza, pagg. 1176– 1177: “Dopo che ciascuno in questa forma, singularmente sonando il suo instrumento, ebbe cantata la sua sestina, tutti, insieme ballando in ruota e sonando in lode de l'unica Ninfa con un suavissimo concerto, cantarono una canzona, la quale non so se bene mi verrà a la memoria. *Giulia*. Non mancar, ti priego, sorella, di farmi udire quel tanto che ti potrà sovvenire. *Laodomia. Canzone de gl'illuminati*. - Non oltre invidia, o Giove, al firmamento, / Dice il padre Ocean col ciglio altero, / Se tanto son contento / Per quel che godo nel proprio impero. - // - Che superbia è la tua? Giove risponde; / A le ricchezze tue che cosa è giunta? / O dio de le insan'onde, / Perché il tuo folle ardir tanto surmonta? - // - Hai, disse il dio de l'acqui, in tuo potere / Il fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente / Zona, in cui l'eminente / Coro de tuoi pianeti puoi vedere. // Tra quelli tutt'il mondo admira il sole, / Qual ti so dir che tanto non risplende, / Quanto lei che mi rende / Più glorioso dio de la gran mole. // Ed io comprendo nel mio vasto seno, / Tra gli altri, quel paese ove il felice / Tamesi veder lice / Ch'ha di più vaghe ninfe il coro ameno; // Tra quelle ottegnò tal fra tutte belle, / Per far del mar più che del ciel amante / Te, Giove

La tripartizione aristotelica della sostanza in atto, perfezione e vita può invece essere riassunta entro una particolare corrispondenza con una certa formulazione dogmatica dell'articolazione trinitaria cristiana: l'atto come il *Padre*, la perfezione come l'unità del *Figlio* nello *Spirito Santo*, la vita come la realizzazione di questa unità. Ci si può dunque chiedere se Bruno, rigettando la presupposizione di un atto puro separato,<sup>441</sup> rifiuti anche la

---

altitonante, / Cui tanto il sol non splende tra le stelle. - // Giove risponde: - O dio d'ondosi mari, / Ch'altro si trove più di me beato, / Non lo permetta il fato; / Ma miei tesori e tuoi corrano al pari. // Vagl'il sol tra tue ninfe per costei; / E per vigor de leggi sempiterno, / De le dimore alterne, / Costei vaglia per sol tra gli astri miei. Credo averla riportata intieramente tutta."

Aristotele, invece, si chiede (*Metafisica*, XIV, 1092b 8 – 1093b 29) se, come determinazione d'univocità, il numero platonico semplicemente applichi la limitazione, immediatamente e senza richiamo ad alcuna ragione che non sia la separatezza dei termini positivi. Oppure, se il numero stesso valga come insieme delle relazioni di proporzionalità fra elementi. E allora le singole qualità? Ma Aristotele risponde che il numero riguarda la materia e non la forma: non può così essere causa delle cose. Solo la forma può esprimere il rapporto di giusta proporzione fra le quantità degli elementi componenti. Solo la forma, come congiunzione con il fine realizzante, e non l'uso arbitrario di proporzioni di quantità diverse di elementi, potrà fornire il bene della cosa. Nelle mescolanze o nelle composizioni si realizza poi l'accostamento di materie diverse, senza riferimento ad un primo fattore. Il riferimento arbitrario ad un particolare accostamento può inoltre agganciare a sé cose diverse, senza rispetto per la differenza. Questo riferimento allora, nell'arbitrarietà delle analogie che istituisce, potrebbe essere ripetuto o variato senza alcuna certa obiettività. Le corrispondenze allora che vengono istituite confermano solamente il modo nel quale vengono costruite, attraverso un particolare genere determinante, e l'analogia può essere estesa ad ogni cosa, con opportune variazioni.

<sup>441</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 1011 – 1012: “*Cicada*. Onde procede, o Tansillo, che l'animo in tal progresso s'appaga del suo tormento? onde procede quel sprone ch'il stimola sempre oltre quel che possiede? *Tansillo*. Da questo, che ti dirò adesso. Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genio de intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciòché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circueando per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma.” Pag. 1132: “Dimanda: qual potenza è questa che non si pone in atto?” Pag. 1136: “*Liberio*. Da qua non séguita imperfezione nell'oggetto né poca soddisfazione nella potenza; ma che la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello. Qua gli occhi imprimono nel core, cioè nell'intelligenza, suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore; dove non è pena, perché non s'abbia quel che si desidera, ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca: ed in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito, e per conseguenza gusto; acciò non sia come nelli cibi del corpo, il quale con la sazietà perde il gusto, e non ha felicità prima che gusti, né dopo ch'ha gustato, ma nel gustar solamente; dove se passa certo termine e fine, viene ad aver fastidio e nausea. Vedi, dunque, in



possibilità razionale di fondare la suddetta articolazione trinitaria. Non la Trinità in sé, ma questa particolare formulazione dell'articolazione trinitaria. Infatti quando si sostiene l'infinità dell'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria,<sup>442</sup> si articolano *Padre, Figlio e Spirito Santo* in una maniera diversa. Innanzitutto si identificano le figure del *Padre*, del *Figlio* e dello *Spirito Santo* con i concetti della libertà, dell'eguaglianza e dell'amore; poi l'opera universale dello *Spirito* viene tesa a mantenere i due capi della libertà e dell'eguaglianza naturale, permettendo nel contempo il principio della creatività, la possibilità della diversità e la causa dell'unità dell'essere.

La disposizione aristotelica pare invece tendere alla subordinazione e neutralizzazione delle due figure del *Figlio* e dello *Spirito* nell'unica immagine del *Padre*, assegnando al primo la funzione dell'uniformità intellettuale, senza variazione e desiderio, ed al secondo quella dell'obbedienza emotiva e della subordinazione, senza diritto e facoltà.

La fusione aristotelica della causa al principio, a costituire un indivisibile che sia nel contempo fonte dell'espressività universale (perciò un indivisibile determinante), viene invece ridisciolta dall'affermazione dialettica bruniana che, attraverso l'opposizione infinita fra l'Essere e l'Uno (l'apparente scissione del movimento interno all'essere), ridà il senso della ricerca infinita dell'universale (teoretico e pratico, dunque produttivo). Se l'indivisibile aristotelico sottrae la propria estensione e partecipazione alla sensibilità, l'unità più profonda bruniana non perde invece la propria illimitata capacità di toccare e comprendere ogni cosa, rendendola affetta tramite il desiderio universale. Tramite l'amore che si fa eguaglianza e mantiene in sé la libera potenza del creativo.

La vita dell'intelligenza aristotelica è attività pensante al massimo grado, indegradabile: se fosse mossa da altro, non sarebbe più al massimo grado e

---

certa similitudine qualmente il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno.”

<sup>442</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pag. 1138: “*Laodonio*. Da qua posso intendere come senza biasimo, ma con gran verità ed intelletto è stato detto, che il divino amore piange con gemiti inenarrabili, perché con questo che ha tutto, ama tutto, e con questo che ama tutto, ha tutto.”

verrebbe così condizionata e subordinata. Verrebbe degradata e non potrebbe più far coincidere la propria eccellenza con l'autonomia e la libertà. Allora essa deve pensare se stessa come il termine e la radice più divina di ogni libera ed imm modificabile produzione: si pensa come essere in atto d'agente. Essere che è tale immediatamente, dunque semplicemente (senza tempo ed eternamente). Bandita da Dio la riflessione e l'opera consapevole, si assiste alla dichiarazione della impresentabilità della materia, nella forma della ricerca razionale e della sua applicazione. Allora, se la materia è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), il Dio aristotelico ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario. Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta: tutto perciò porta verso quella convergenza che è il suo essere con se stesso sempre, il suo essere pensiero pensante sé come pensante per l'eternità.<sup>443</sup>

Ed il Dio bruniano? È ancora l'ente necessario che non ha altro, che anzi si identifica con la stessa necessità? La necessità aristotelica si rende intravvisibile attraverso la convergenza totalitaria, l'Uno bruniano è invece invisibile mercé la sua apertura infinita. Tanto quanto il Dio aristotelico arresta a sé il movimento universale, che così si dice presente entro la sua assoluta limitazione, altrettanto il Dio bruniano suscita a sé il movimento infinitamente, in un eterno superamento delle condizioni stabilite. Che sono condizioni stabilite non per separare, ma per unificare: nella libertà di una amorosa eguaglianza.

Così il Dio bruniano è piuttosto la perfezione del possibile che suscita da se stessa, con creatività, tutto ciò che apparentemente e momentaneamente è altro, ma non per se stesso e separatamente, bensì unitariamente e diversamente. Così l'estrinsecazione continua è reale e solamente apparente, in quanto l'infinitamente perseguibile pone paritariamente l'apertura creativa, costituendo un ambito universale dell'immaginabile oltre il relativo.

---

<sup>443</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

È in virtù di questo ambito che la molteplicità dei mondi bruniana prende forza e vita, contro l'impossibilità decretata dalla limitazione assoluta (ed assolutistica) aristotelica.<sup>444</sup>

La critica di Aristotele, rivolta alla conclusione del Libro XII della *Metafisica* ai pitagorico-platonici ed agli atomisti,<sup>445</sup> può a buon diritto essere riferita anche a Bruno, ma tramite la sua speculazione può essere però rovesciata. Se la posizione dei pitagorico-platonici e degli atomisti esprimeva l'impossibilità radicale di ridurre ogni sostanza ad un unico principio, per la valenza etico-conoscitiva della molteplicità determinante; se, per questa concezione, tutte le sostanze erano libere di muoversi e di esistere, senza dover essere considerate come ordinatamente complanari ed essere perciò costrette a subire un'influenza tanto reciproca quanto estrinsecamente limitante e determinata, l'atto (aristotelico) che precede e succede alla potenza – come principio e termine conclusivo della propria assoluta posizione - insieme alla distinzione dell'egemonico dall'ordinato, non possono non trovare nella forma finale, mossa e predisposta dalla causa motrice, lo strumento unico della propria affermazione.

Nella speculazione di Giordano Bruno invece la dichiarazione di nullità che sembra avvolgere l'atto puro separato vuole poter giustificare lo slancio infinito del sensibile e del materiale: mentre la corsa infinita al bene accompagna l'aprirsi ed il divaricarsi della possibilità della diversità, gli enti creati bruniani sono liberi di muoversi e di esistere, senza essere costretti ad una complanarità che ne esalti funzionalmente l'ordine uniforme. Privi di un principio che ne necessiti e nello stesso tempo ne riduca e determini la socialità, i soggetti bruniani sembrano praticare l'estetismo della propria creazione. Nello stesso tempo non soggiacciono alla solitudine dell'isolamento, perché credono ed agiscono la fede in un'animazione

---

<sup>444</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1074a 31 – 38. Il Dio aristotelico si pone con l'intelletto e si esprime con la volontà. La potenza (il potere) permette, allora, la diffusione del Bene, qualora si innesti nella volontà assoluta. In questo modo il potere viene a costituire quella rappresentazione umana dell'ordine naturale senza la quale non potrebbero ingenerarsi entità generali dotate di specifica (quindi inalterabile) individualità. Non è difficile vedere, in queste finalità e scopi (totali e totalitari) dell'umana operazione, i primi germi di quella costituzione assolutistica dello Stato che l'età rinascimentale perseguirà e farà crescere.

<sup>445</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075b 20 – 1076a 4.

egualmente ed amorosamente universale. Rivolti alla libertà, crescono nell'amore per questa eguaglianza: e sia vivono, sia realizzano questa eguaglianza nell'amore stesso.

Il principio aristotelico nella sua assolutezza non può avere opposizione: opposizione è infatti l'apparenza duplice del sostrato, che può essere rivolto alla positività della forma oppure alla sua privazione. Il principio bruniano invece è proprio opposizione: opposizione infinita fra l'infinito dell'Uno (sommamente aperto) e l'infinito della sua manifestazione (abissalmente esteso).

Se l'infinito dell'Uno, la sua somma apertura, viene accostata alla variabilità aristotelica dell'atto, e se l'infinito della sua manifestazione, l'abisso della sua estensione, viene invece identificata con la definizione aristotelica del bene in potenza, allora la critica che Aristotele, nel Libro XIV della *Metafisica*, rivolge alla determinatezza dell'opposizione,<sup>446</sup> può diventare struttura e strumento accolti dalla critica bruniana, quando nei dialoghi *De gli Eroi furori*<sup>447</sup> tenderà proprio ad accostare Bene e desiderio del Bene,

---

<sup>446</sup> La traduzione del testo di Aristotele è la seguente: "Tutte queste conseguenze derivano: da un lato, dal fatto che questi filosofi intendono tutti i principi come elementi, dall'altro, dal fatto che intendono i principi come contrari, dall'altro ancora, dal fatto che pongono come principio l'Uno, e, infine, dal fatto che pongono i numeri come sostanze prime, come enti separati e come Idee." *Metafisica*, XIV, 1092a 5 - 8.

Bisogna ricordare la critica bruniana, espressa nell'intera opera *De gli Eroi furori*, riguardante proprio la combinazione fallimentare fra la determinazione estrinseca e la limitazione e coercizione dei soggetti, ed accostarla alla posizione aristotelica. Nel Libro XIV della *Metafisica* (1091a 23 – 1092a 8), infatti, Aristotele rammenta l'articolazione fra i principi opposti presentata dalla tradizione accademica. Qui ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia come molteplicità od ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante. Aristotele allora avverte che solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza.

<sup>447</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pag. 1012: "Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarrebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma." Pag. 1136: "Vedi, dunque, in certa similitudine qualmente il sommo bene

espungendo fra loro quello spazio astratto che congiunge, a termini assolutamente positivi, determinazioni assolute d'univocità, combinando la prioritaria determinazione estrinseca con la limitazione coercitiva dei soggetti.

Qui sta, come si può facilmente vedere, la radice e la giustificazione della critica bruniana all'assolutismo, così come il germe della futura critica speculativa alla posizione ideologica dell'alienazione.

## SECONDA SERIE DI CONCLUSIONI. ULTERIORI PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA.

L'atto di finitezza aristotelico, pur garantendo l'indeterminatezza dell'opposizione all'interno dell'essere, attraverso l'identificazione della causa motrice con la causa finale procura quella realizzazione della molteplicità delle 'nature', all'interno di un sostrato unico ed assoluto, tramite la quale la caduta determinativa dell'essere<sup>448</sup> impedisce l'apertura dialettica e creativa dell'in-finire bruniano.

Contro la precomprensione aristotelica del movimento nella generazione reale, il movimento e la trasformazione bruniane sono il connubio di uno spazio ed un tempo ideali: in Bruno pare che l'infinito dello spazio si ponga attraverso l'infinitezza intrinseca della temporalità. L'abissalità e l'inconsapevolezza dell'opposizione bruniana suscita allora il desiderio di sapere e di essere, tanto quanto la finitezza dei 'contrari' aristotelici pone invece la certezza dell'essere e del riconoscere umano.

Se l'apertura e l'eccedenza della materia ideale bruniana – la relazione in se stessa in movimento della tradizione pitagorico-platonica – mostrano la possibilità della continua diversificazione dei composti, la definitezza estrinseca della materia aristotelica statuisce l'uniformità e l'omogeneità della

---

deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno.”

<sup>448</sup> Il mantenimento dell'identità, tramite l'alienazione, viene ricordato dalla definizione hegeliana di Natura. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: “La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura.” § 192. *Cit.*, pag. 123.

produzione specifica. Così, di fronte alla costituzione etica che predica la possibilità della inesauribile moltiplicazione, l'etico-fisica aristotelica impone un rapporto di determinazione estrinseco, assoluto e limitante. Assoluto per quanto è limitante.

Se il contenuto della relazione aristotelica è allora omogeneo ed univoco, quello della relazione bruniana riflette l'eguale e fraterna (cosmica) libertà nell'unità abissale del principio, mantenendo sempre alta la possibilità creativa e congiungendovi la sua espressione universale. L'amore eguale è allora la libertà che si pone, incrementando l'intento creativo attraverso la reciprocità della nota dialettica.

Mentre la separatezza della perfezione aristotelica istituisce la terminazione delle determinazioni - quelle azioni volontarie d'intelletto che la teologia medievale identificherà con le intelligenze angeliche - e la conseguente subordinazione ed estrinsecazione dei soggetti, la negazione bruniana del termine - la possibilità e l'in-finire - attua il movimento infinito all'interno dell'infinito.<sup>449</sup> Contro la preesistenza e la priorità di un atto che causi la convergenza delle determinazioni, instaurando finalità intrinseche di movimento, sulla cui base stabilire l'ordine e la naturalità dei momenti teoretici, come di quelli pratici, il bruniano infinito mobile in infinito immobile ricorda l'aperta universalità del divenire, l'impreclusione e la spontanea creatività dei movimenti. Ricorda soprattutto l'infinito protendersi del principio nell'invisibilità: quell'apertura che consente ogni variabilità ed ogni nuova determinazione.

Se, progressivamente, lo spazio di determinazione sembrava rinchiudersi e passare - dai pitagorici, a Platone ed infine in Aristotele - da una sempre possibile ulteriorità (sfruttata, anche se con soluzioni diverse, dagli atomisti e da Anassagora), all'immanenza dialettica di Platone ed all'intrinsecità dell'ordine attuale e naturale aristotelico, con Bruno sembra attuarsi una specialissima ricomposizione antica, che vuole e riesce a rimettere insieme l'aspetto creativo dei pitagorici, con la forma dialettica di Platone e, attraverso Aristotele, l'unità del Bene dei megarici. Ciò però mantenendo sempre aperta

---

<sup>449</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 391 - 392.

l'idea di possibilità: sia attraverso il concetto dell'apertura creativa, a fortissima influenza ebraico-cristiana, sia tramite il rigetto della progressiva chiusura della riflessione verso la necessità immediata ed oggettiva. Solamente in questo modo Bruno riesce a liberarsi del preconconcetto aristotelico fondamentale: che la disposizione originaria interna al rapporto di necessità – che distingue, separa e fa precedere una causa esterna ad un effetto di posizione e di movimento successivo – possa mostrarsi come unità formale, esibendo una identità di contenuto. Solamente in questo modo Bruno può superare le aporie derivanti dall'applicazione lineare dell'infinito,<sup>450</sup> e rinnovare sia il suo aspetto creativo (quello che lo contraddistingue come apertura),<sup>451</sup> che quello dialettico (quello per il quale questa apertura è apertura d'infinito).<sup>452</sup>

Il rapporto fra l'aspetto creativo dell'infinito e la sua immanenza dialettica permette di riconoscere nella speculazione bruniana una specialissima corrispondenza fra il piano cosmologico e quello morale: ciò che è infinire dell'Uno sul piano cosmologico, con la innumerabile e continuamente e variamente creabile disposizione di intenti costruttivi (materia vivente), ha la propria immagine speculare nella tensione per quella possibilità d'infinire che è fonte etica della riscoperta della eguale e fraterna, abissale, libertà.

Se in Aristotele l'unità formale e l'identità di contenuto imposti dal pensiero incontraddittorio della sostanza trovano poi espressione molteplice nella varietà delle sostanze sensibili, Bruno rescinde subito questo vincolo

---

<sup>450</sup> Soprattutto quella di dipendere, come principio, da ciò di cui è principio, essendo sostrato unico ed universale di infinite manifestazioni.

<sup>451</sup> Giordano Bruno. *De umbris idearum* (Firenze, 1991) pagg. 33 – 34: “*INTENTIO XII. M. Verum Anaxagoricum chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum variegata admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis, et infimorum cum supremis connexionem facies, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes, cum tantum ordinem tanta diversitas, et tantam diversitatem tantus ordo requirat – nullus enim ordo ubi nulla diversitas extat, reperitur - , unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere.*”

<sup>452</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 340: “In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contempe circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo.”

dell'apparente, considerato nella sua assolutezza, per presentare invece quella necessità del molteplice e della moltiplicazione inesausta (creazione continua) richiesti dall'infinità abissale dell'Uno. È qui che si situa il principio della creatività e quell'apertura permessa dalla possibilità (etica) dell'infinito, che disintegrano sia il concetto aristotelico dell'omogeneità della sostanza, che la limitazione assoluta che questa stessa concezione impone. L'intento del discorso bruniano così ritorna alla critica necessaria dell'alienazione, al rigetto del suo caposaldo, costituito dal distacco ontologico e dalla differenza etica. Qui trovano difficilissimo – se non impossibile - ascolto e ricezione sia il gradualismo di matrice aristotelico-neoplatonica, sia il differentismo elitario propugnato dalla ripresa rinascimentale della tradizione pitagorica. Ripresa del resto coerentemente consequenziale al contesto costituito dalla tradizione di quel gradualismo. In tal modo tutti i riferimenti bruniani diretti all'opera di Pitagora devono piuttosto essere considerati come una valorizzazione della loro intenzione dialettica, mentre gli elementi neopitagorici o pitagorizzanti presentati in dialoghi quali la *Cabala del Cavallo pegaseo* devono essere considerati quali postulati ai quali opporsi, nella ripresa di una concezione egualitaria ed infinita dell'essere.

Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi.<sup>453</sup> La concezione bruniana, invece, anziché allinearsi verso una concezione deterministica (e linearmente deterministica) dell'infinito, preferisce concepire l'infinito dell'eguaglianza come infinito dialettico, sia nell'ambito

---

<sup>453</sup> Aristotele. *Fisica*, III, 4, 203b 26 - 30. Il testo aristotelico così prosegue: “Perché, infatti, vi dovrebbe esser maggior quantità di vuoto in un luogo piuttosto che in un altro? Sicché, se la massa è in un sol luogo, essa è pure dappertutto. Parimenti, se anche ci sono il vuoto e un luogo infinito, è necessario che pure il corpo sia infinito dal momento che nelle cose eterne non vi è alcuna differenza tra il poter essere e l'essere.” Una nota al testo richiama, come fonte di quest'ultima affermazione, Archita di Taranto (*Simplicio*, 467, 26 - 35).

Ora credo sia importante, qualora si desideri rilevare la differenza fra una concezione deterministica dell'infinito ed una dialettica, osservare come la relazione immediata fra poter-essere ed essere venga assunta generalmente dagli interpreti di Bruno come la dimostrazione della verità assoluta, nella sua effettualità, dell'infinito stesso. Una concezione dialettica, invece, cerca di ritenere quanto di distinto ed indistinto vi sia fra Causa e Principio. Solamente questa concezione riesce a salvaguardare il concetto dell'illimitata apertura dell'Uno e ad impedire la limitazione e mistificazione della speculazione bruniana (il suo effettivo rovesciamento) verso un pragmatico primato del potere politico e sociale.



cosmologico che in quello etico, tenendo sempre presente, e modulando paritariamente in entrambi i campi, quell'infinita ed elevata, <sup>454</sup> comprende la naturale ed umana tendenza ed aspirazione alla libertà. Offrendo la consapevolezza della aperta diversità e della profonda eguaglianza che animano e dirigono l'universo.

Del resto bisogna ricordare che, a favore dell'interpretazione dialettica dell'infinito dell'eguaglianza, sta la decisione bruniana di accettare - nel *De l'Infinito, Universo e mondi*<sup>455</sup> - le obiezioni che Aristotele rivolge alla grandezza sensibile infinita.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> Profondità ed elevatezza dell'Uno infinito esprimono nei *Dialoghi Italiani* quella struttura dialettica che nei 'Poemi francofortesi' (*De triplici minimo et mensura; De monade; De infigurabili, immenso et innumerabilibus*) verrà disposta tramite i concetti di Minimo e di Massimo.

<sup>455</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 400 - 432.

<sup>456</sup> Non necessario, perché altrimenti privo di applicazione, né contingente, perché altrimenti privo di finalità costitutiva, l'infinito ipotizzato da Aristotele non può non essere considerato come principio legato all'estensione. Ma se è legato all'estensione risulterà indefinito. Detto in altri termini: la materia avrà, o godrà, in questo caso di un movimento senza fine.

Ma proprio per la ragione che Aristotele propende invece per l'affermazione che la materia abbia necessariamente un fine (separata e priorità dell'atto sulla potenza, presente in: *Metafisica*, IX, 3, 1046b 29 - 1047b 2; IX, 6, 1048a 25 - 1048b 36; IX, 8, 1049b 4 - 1051a 3), l'infinito ipotizzato può trovare un'unica via di salvezza per la propria conservazione: essere considerato totalmente estrinseco a qualsiasi idea di divisibilità. Tutte le parti, che apparentemente gli venissero attribuite, dovranno allora godere della medesima necessità intrinseca goduta dalla sua immagine isolata: così però, persa l'indeterminatezza, esso retrocederebbe anche dalla possibilità dell'estensione. Dunque dalla possibilità di essere considerato come illimitato. Come applicazione promanante da un originario non potrebbe poi essere considerato sostanza prima e principale.

Dunque l'infinito ipotizzato da Aristotele non sembra possedere alcuna via di scampo: dopo aver mancato tutte le possibilità offerte dal piano metafisico-ontologico, per essere principio e sostanza, esso non riesce nemmeno a catalizzare su di sé alcuna individuazione: se, infatti, ogni grandezza possiede un luogo e lo individua con la propria presenza, l'infinito verrebbe ad istituire uno spazio che non riesce mai a realizzarsi definitivamente e compiutamente, divenendo un ente che si astrae continuamente dalla comprensione.

Dopo aver escluso la soluzione anassagorea, di un tutto costituito da un numero illimitato di elementi, in quanto questa soluzione riproporrebbe l'eventualità - già scartata - di una materia senza fine, Aristotele riesce a far decadere pure il tentativo di soluzione che prospetta l'opposta eventualità di un infinito incomponibile e componibile. Tanto quanto il secondo, infatti, dovrebbe rispettare la limitazione che nasce dalla reciprocità degli elementi, altrettanto - ed all'opposto - il primo dovrebbe o fuoriuscire completamente da qualsiasi gioco dialettico degli elementi (pur essendo a loro legato per la necessità di produrli e regolarli), o identificarsi surrettiziamente con uno solo di essi, in funzione egemonica. In entrambi i casi non rispetterebbe quella disposizione ordinata dei luoghi, che si realizza attraverso la libera e limitata apparenza della tensione fra 'contrari'.

Se l'infinito ipotizzato da Aristotele manca allora alla eventualità di identificarsi con la possibilità assoluta, fermo restando la sua immediata negazione come essere composto, anche la sua definizione come unità immodificabile o diversità irriducibile scompare sotto gli effetti di una dissoluzione interna: l'unità immodificabile farà valere infatti, contraddittoriamente, o l'ipotesi necessaria della stabilità pur nel movimento generale e disordinato dei corpi, o l'improvabile immobilità; mentre la diversità irriducibile non permetterà alcuna affermazione di identità determinata e limitata (a meno di una trasvalutazione egemonica, ma distruttiva; oppure di una reduplicazione indefinita delle istanze determinative).

Da un punto di vista che è, insieme, naturalistico e linguistico Aristotele potrebbe magari accettare quella concezione dell'infinito che, non già lo consideri sostanza (persino divisibile e partecipabile), quanto piuttosto ravvisi in esso la possibilità di essere applicato, come attributo, ad un preesistente principio oggettivo.<sup>457</sup> Gli aristotelici cristiani<sup>458</sup> - che assunsero in epoca tardomedievale l'infinito immobile ed immodificabile, inesteso ed omogeneo della lontana tradizione necessitarista anassagorea - potrebbero compiere poi un passo in più, verso l'accettazione di un infinito che è sostanza divisibile e partecipabile. Gli aristotelici cristiani che, in ambito protestante,<sup>459</sup> sottolinearono poi il criterio dogmatico di questa divisibilità e partecipazione, possono essere infine contrastati proprio dalla particolare presa di posizione bruniana, intesa invece a demolire tale aspetto dogmatico ed a far valere la nota caratteristica dell'apertura creativa, attribuita dal filosofo nolano alla tradizione più propriamente pitagorica ed al miglior pensiero ebraico-cristiano.

Forse Bruno intendeva proprio, contro l'obiezione logica aristotelica, fare propria la concezione dei Pitagorici, avversata da Aristotele: un infinito che sia sostanza e nel contempo divisibile in parti. L'obiezione logica aristotelica (l'impossibilità di uno e di molti infiniti) potrebbe essere superata proprio attraverso una particolare e specialissima impostazione dialettica. Una impostazione dialettica che trova posto, nei testi bruniani, sia nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (attraverso una particolare definizione del concetto di

---

Nel primo caso, o non vi sarebbe ordinamento senza l'intervento violento di una forza totalmente estrinseca, o non vi sarebbe proprio alcuna possibilità e necessità d'ordinamento; nel secondo caso si instaurerebbe, o una tirannia o una riflessività infinita. Entrambe non obbedirebbero né alla limitata (ma libera) molteplicità delle essenze aristoteliche, né alla procedura che identifica il luogo tramite l'elemento.

Aristotele così ribadisce che possibilità, unità ed ordine sono limitati: la dialettica del finito alla quale essi rendono luogo, infatti, come dispone la distinzione fra centro ed estremo superiore, così permette l'unità e la distinzione fra azione e passione, legittimando la presenza di una finalità interna di tipo compositivo, capace di orientare materia e potenza alla forma e all'atto.

<sup>457</sup> Questa funzione logica di attributo potrebbe essere riempita dalla realtà ontologica del cielo: l'essere aristotelico che può soltanto essere (non avendo resistenze che lo limitino) e che così appare illimitato nella considerazione temporale e determinativa (non già spaziale).

<sup>458</sup> Il confronto può essere effettuato, in particolar modo, con il pensiero e la figura di Meister Eckhart.

<sup>459</sup> Può essere qui ricordata, in particolar modo, la cerchia dei dottori di Oxford, che Bruno conobbe nella sua esperienza inglese e contro i quali si scontrò. Michele Ciliberto. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i <<Puritani>>*. In: <<Rivista di storia della filosofia>>, LIII, 1, 1998. Pagg. 5-44. Aa, Vv. *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*. Atti del Convegno di Londra, 3-4 giugno 1994 (Firenze, 1997).

etere) che nei *Dialoghi Morali* (tramite un particolare rapporto fra immagine e desiderio).

Qui l'apertura creativa è già apertura dialettica, movimento che ricorda l'infinità dell'Uno: l'etica, che così si costituisce attraverso la possibilità dell'infinito, innerva come tensione desiderativa l'immagine (dinamica) presente nella consapevolezza dell'universale. Solamente in questo modo la sua apertura illimitata può infatti comprendere ogni diversità ed ogni creativa molteplicità di potenze, riportando lo slancio intellettuale ed emotivo dell'uomo ad un rigenerato ambito naturale, magicamente e meravigliosamente egualitario.

Così è il concetto più profondo dell'eguaglianza – quell'amor-idea d'eguaglianza che costituisce l'ideale positivamente realizzante bruniano - a rendere superflua l'obiezione aristotelica, espressa dall'impossibilità fra l'infinito che è uno e quelli che sono molti. Se la pretesa confutazione aristotelica voleva far valere il concetto integrale del numero,<sup>460</sup> il rovesciamento bruniano invece apre la possibilità di intendere l'Uno proprio attraverso l'innumerabile e continuamente crea molteplicità alla quale esso offre spazio di spontanea libertà e vita. Così è l'infinito d'apertura del primo a permettere la omniversa fecondità della sua immagine ed universo, mantenendo la diversità e la molteplicità caratteristica irriducibile dell'esistente bruniano.

Così mentre Aristotele distingue fra la risoluzione del problema dell'infinito nell'intelligibile e nel sensibile, Bruno rigetta questa specie di separazione e riduzione. Se questa separazione infatti poteva permettere ad Aristotele di occultare momentaneamente la soluzione offerta da Anassagora – l'infinito intelligibile come necessità immobile ed immodificabile, inestesa ed omogenea – per poter poi criticare e giudicare inapplicabile il concetto dell'infinito nel sensibile, e quindi far valere ciò che questa confutazione apparentemente implicava per l'intellettuale – il limite e la finitezza dell'atto, nella sua apparenza di discrezione - l'infinito bruniano costituisce invece proprio ciò che è capace di fondere insieme intelligibile e sensibile, rompendo

---

<sup>460</sup> Le parti dovevano essere organiche ad un uno-tutto, che le coordinasse e limitasse.

la loro astratta separatezza. È, infatti, ancora una volta la dinamica etica stabilita dalla possibilità dell'infinito, nella sua forma e materia di dialettica dell'eguaglianza, a ricucire e dissolvere questa separatezza.

In tal modo mentre la separatezza aristotelica fra intelligibile e sensibile lascia campo libero all'opposizione limitante dei 'contrari', la bruniana possibilità d'infinito qualifica e sprofonda un'opposizione infinita, nella quale e per la quale il cuore ideale e volontario muova l'intelletto, affinché questo rischiarisca la via per la sua universale, libera, espressione ed applicazione.<sup>461</sup>

Contro il necessitarismo con il quale Aristotele qualifica la posizione di Anassagora,<sup>462</sup> Giordano Bruno sembra allora riesumare l'impostazione eraclitea: qui la presenza di una opposizione infinita sembra infatti mantenersi in virtù di una intenzionalità abissale e libera dell'Uno, dove l'alto slancio ed elevazione dell'eroico furore mima l'infinito perseguimento intellettuale della volontà.<sup>463</sup> Perseguimento aperto e duplicemente molteplice.<sup>464</sup>

---

<sup>461</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1005 – 1007: “*Tansillo*. Cossi si descrive il discorso de l'amor eroico, per quanto tende al proprio oggetto, ch'è il sommo bene, e l'eroico intelletto che giongersi studia al proprio oggetto, che è il primo vero o la verità assoluta. Or nel primo discorso apporta tutta la somma di questo e l'intenzione; l'ordine della quale vien descritto in cinque altri seguenti. Dice dunque: Alle selve i mastini e i veltri slaccia / Il giovan Atteon, quand'il destino / Gli drizz'il dubio ed incauto camino, / Di boscareccie fiere appo la traccia. // Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia, / Che veder poss'il mortal e divino, / In ostro ed alabastro ed oro fino / Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia. // Il cervio ch'a' più folti / Luoghi drizzav'i passi più leggieri, / Ratto vorârò i suoi gran cani e molti. // I' allargo i miei pensieri / Ad alta preda, ed essi a me rivolti / Morte mi dàn con morsi crudi e fieri. Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprension della beltà divina. Costui slaccia i mastini ed i veltri. De quai questi son più veloci, quelli più forti. Perché l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa ed efficace che quella; atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna. Alle selve, luoghi inculti e solitarii, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non son impresse l'orme de molti uomini. Il giovane poco esperto e pratico, come quello di cui la vita è breve ed instabile il furore, nel dubio camino de l'incerta ed ancipite raggione ed affetto designato nel carattere di Pitagora, dove si vede più spinoso, inculto e deserto il destro ed arduo camino, e per dove costui slaccia i veltri e mastini appo la traccia di boscareccie fiere, che sono le specie intelligibili de' concetti ideali; che sono accolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano. Ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino: le quali opre vegnon significate per il soggetto de l'acqui superiori ed inferiori, che son sotto e sopra il firmamento; vede il più bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che veder si possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazioni di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno.”

<sup>462</sup> Necessitarismo che sembra procedere e trasformarsi progressivamente lungo i secoli, nel mentre che viene incluso - tramite l'assunzione tardomedievale dell'aristotelismo - prima nell'ambito cristiano di precedente impronta platonizzante, poi nel contesto riformato di matrice soprattutto calvinista, per protrarsi infine - laicamente e civilmente - nella elitaria ripresa rinascimentale del differentismo e gradualismo neopitagorico.

<sup>463</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1011 - 1012: “*Cicada*. Onde procede, o Tansillo, che l'animo in tal progresso s'appaga del suo tormento? onde procede quel sprone

Così contro l'unità e l'indifferenza dell'infinito necessario anassagoreo, almeno come è concepito dalla prospettiva interpretativa aristotelica, la dialettica bruniana dispone di nuovo quello spazio illimitato nel quale opera, riflettendosi, il desiderio naturale e spontaneo della ragione, intellettuale e sensibile.<sup>465</sup>

---

ch'il stimola sempre oltre quel che possiede? *Tansillo*. Da questo, che ti dirò adesso. Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genere di intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggi di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circueando per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma."

<sup>464</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1025 – 1026: "*Tansillo*. Intendi bene. Da qua devi apprendere quella dottrina che comunemente, tolta da' pitagorici e platonici vuole che l'anima fa gli doi progressi d'ascenso e descenso per la cura ch'ha di sé e de la materia; per quel ch'è mossa dal proprio appetito del bene, e per quel ch'è spinta da la providenza del fato. *Cicada*. Ma di grazia, dimmi brevemente quel che intendi de l'anima del mondo, se ella ancora non può ascendere né descendere? *Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Così essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina providenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere." Proprio qui ricompare il "divino calore e lume": l'amor-idea d'eguaglianza. Lo *Spirito*, creativo e dialettico, che l'infinitezza dell'eguaglianza – la sua abissalità ed elevatezza – pone ed indica, attraverso la libera artisticità dell'amore, vincolo dei vincoli.

<sup>465</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1027 - 1029: "*Tansillo*. Bene. Or per venire al proposito, da furor animale questa anima descritta è promossa a furor eroico, se la dice: Quando averrà ch'a l'alto oggetto mi solleva, ed ivi dimore in compagnia del mio core e miei e suoi pulcini? Questo medesimo proposito continova quando dice: Destin, quando sarà ch'io monte monte, / Qual per bearm'a l'alte porte porte, / Che fan quelle bellezze conte, conte, / E l' tenace dolor conforte forte // Chi fe' le membra me disgionte, gionte, / Né lascia mie potenze smorte morte? / Mio spirito più ch'il suo rivale vale; / S'ove l'error non più l'assale, sale. // Se dove attende, tende, / E là 've l'alto oggett'ascende, ascende: / E se quel ben ch'un sol comprende, prende, // Per cui convien che tante emende mende, / Esser falice lice, / Come chi sol tutto predice dice. O destino, o fato, o divina inmutabile providenza, quando sarà, ch'io monte a quel monte, cioè ch'io vegna a tanta altezza di mente, che mi faccia toccar transportandomi quegli alti aditi e penetrati, che mi fanno evidenti e come

*CONCLUSIONI TEOLOGICHE, CHE DIVENGONO UNA CRITICA  
DELL'ALIENAZIONE. LA CREATIVITÀ DELL'UNITÀ DELL'ETICO-FISICA  
BRUNIANA.*

Aristotele dispone uno spazio astratto per l'infinito, identificandolo con l'essere in potenza (la materia). Egli predispose la possibilità sia della continua surdeterminazione (l'infinito come continuo esser-per-altro), sia dell'interno movimento della grandezza esistente verso un atto inattingibile (l'infinito come ideale). La disposizione finita e limitata dell'atto aristotelico racchiude infatti in sé sia la tendenza potenziale, che la sua duplice ed opposta espressione (come forma o privazione). La ciclicità che si instaura allora fra gli opposti termini esprime il senso dell'esperienza, che gli elementi aristotelici subiscono nella generale e diuturna opera di trasformazione mondiale.

La differenza fra Massimo, esterno, limitato e Minimo, interno ed illimitato, fornisce ad Aristotele la possibilità di disporre la congiunzione fra eterodeterminazione e direzione del progresso di determinazione. In questa procedura, nella quale un'oggettiva alienazione è strumento principe, ogni posizione di una ulteriore grandezza finita è generazione. Se il divenire così manifesta un movimento interno, l'essere – al contrario – mantiene una

---

comprese e numerate quelle conte, cioè rare bellezze? Quando sarà, che forte ed efficacemente conforte il mio dolore (sciogliendomi da gli strettissimi lacci de le cure, nelle quali mi trovo) colui che fe' gionte ed unite le mie membra, ch'erano disunite e sgionte: cioè l'amore che ha unito insieme queste corporee parti, ch'erano divise quanto un contrario è diviso da l'altro, e che ancora queste potenze intellettuali, quali ne gli atti suoi son smorte, non le lascia a fatto morte, facendole alquanto respirando aspirar in alto? Quando, dico, mi confortarà a pieno, donando a queste libero ed ispedito il volo, per cui possa la mia sustanza tutta annidarsi là dove, forzandomi, convien ch'io emende tutte le mende mie? dove pervenendo il mio spirito, vale più ch'il rivale; perché non v'è oltraggio che li resista, non è contrarietà ch'il vinca, non v'è error che l'assaglia. Oh se tende ed arriva là dove forzandosi attende; ed ascende e perviene a quell'altezza, dove ascende, vuol star montato, alto ed elevato il suo oggetto; se fia che prenda quel bene che non può esser compreso da altro che da uno, cioè da se stesso (atteso che ogni altro l'ave in misura della propria capacità; e quel solo in tutta pienezza): allora avverrammi l'esser felice in quel modo che dice chi tutto predice, cioè dice quella altezza nella quale il dire tutto e far tutto è la medesima cosa; in quel modo che dice o fa chi tutto predice, cioè chi è de tutte cose efficiente e principio, di cui il dir e preordinare è il vero fare e principiare. Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi. *Cicada*. Cossi vogliono la più gran parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota."

completa immobilità ed indistinzione interna. Pertanto il rapporto che lega il primo al secondo non può che essere quello sostanziale (immagine).

Bruno invece, con il concetto di *attitudine*,<sup>466</sup> non sembra voler distinguere fra un Massimo che si costituisca come eterodeterminazione ed un Minimo che ne rifletta, come immagine, l'inattingibilità. Sembra piuttosto voler superare questa distinzione, mettendo in discussione proprio la prima definizione aristotelica di infinito (l'esser-per-altro). Quella definizione che stabilisce il principio di una oggettiva alienazione viene infatti criticata dalla sua affermazione della possibilità d'infinire: la sua possibilità di infinire,<sup>467</sup> infatti, non separa una forma, facendola precedere alla materia (che ne risulterebbe così compresa), ma stabilisce l'identità creativa della prima e della seconda.<sup>468</sup> È questa identità creativa che fonda la sua critica e negazione

---

<sup>466</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: “Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana.”

<sup>467</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1165 – 1178. Particolarmente, il canto dei nove 'furiosi', pagg. 1173 – 1176: “Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove *il primo cantava e sonava la citara in questo tenore*: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi! / *Il secondo con la mandòra sua sonò e cantò*: O fortunatamente spesi passi, / O diva Circe, o gloriosi affanni; / O quanti n'affligeste mesi ed anni, / Tante grazie divine, / Se tal è nostro fine / Dopo che tanto travagliati e lassi! / *Il terzo con la lira sonò e cantò*: Dopo che tanto travagliati e lassi, / Se tal porto han prescritto le tempeste, / Non fia ch'altro da far oltre ne reste / Che ringraziar il cielo, / Ch'oppose a gli occhi il velo, / Per cui presente al fin tal luce fassi. / *Il quarto con la viola cantò*: Per cui presente al fin tal luce fassi, / Cecità degna più ch'altro vedere, / Cure suavi più ch'altro piacere; / Ch'a la più degna luce / Vi siete fatta duce; / Con far men degni oggetti a l'alma cassi. / *Il quinto con un timpano d'Ispagna cantò*: Con far men degni oggetti a l'alma cassi, / Con condir di speranza alto pensiero, / Fu chi ne spinse a l'unico sentiero, / Per cui a noi si scopra / Di Dio la più bell'opra. / Cossìfato benigno a mostrar vassi. / *Il sesto con un lauto cantò*: Cossìfato benigno a mostrar vassi; / Perché non vuol ch'il ben succeda al bene, / O presagio di pene sien le pene: / Ma svoltando la ruota, / Or inalze, ora scuota; / Com'a vicenda, il dì e la notte dassi. / *Il settimo con l'arpa d'Ibernia*: Come a vicenda, il dì e la notte dassi, / Mentre il gran manto de faci notturne / Scolora il carro de fiamme diurne: / Talmente chi governa / Con legge sempiterna / Supprime gli eminenti e inalza i bassi. / *L'ottavo con la viola ad arco*: Supprime gli eminenti e inalza i bassi / Chi l'infinito machini sustenta, / E con veloce, mediocre e lenta / Vertigine dispensa / In questa mole immensa / Quant'occolto si rende e aperto stassi. / *Il nono con una rebecchina*: Quant'occolto si rend'e aperto stassi, / O non nieghi, o confermi che prevagli / L'incomparabil fine a gli travagli / Campestri e montanari / De stagni, fiumi, mari, / De rupi, fossi, spine, sterpi, sassi.”

<sup>468</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 281: “Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa.”

di quell'impianto speculativo, che ha nel concetto di alienazione il suo fulcro – insieme - riduttivo ed annichilente, e – per lo strumento organico di questa riduzione - al massimo grado potenziante. In questo modo Bruno supera quel necessitarismo che lo stesso Aristotele sembra identificare come ragione più profonda della tradizione eleate, recuperando il senso profondissimo e la ragione per le quali l'infinito non può che essere fontale.<sup>469</sup>

All'opposto sta la parete, invalicabile ed insuperabile, costituita dalle specie delle essenze (soggetti), imm modificabili ed estrinseche, poste in essere da un Dio assoluto e motori del divenire generale. Limite compositivo nel loro essere riflesso dell'assoluto, esse instaurano un punto di vista e d'azione distinto rispetto alla molteplicità delle variazioni elementari: nella particolare tradizione aristotelico-platonizzante tardomedievale dispongono l'ordine della mediazione per l'identità. Quell'ordine della mediazione assoluta, che impone – tramite la figura ed immagine del cielo - l'oggettività dell'intendimento e dell'azione superiore.

Così mentre la forma aristotelica diviene termine e misura di composizione, nel darsi della variazione e della sua molteplicità (sensibile) irriducibile, l'universo bruniano pone l'irriducibilità della molteplicità a livello ideale, rammentando così sia la presenza della superiore creatività, che la sua espressione dialettica. Una creatività ed una dialetticità che, insieme, costituiscono la negazione propositiva dell'apparente, nella sua concezione di limite insuperabile, immobile ed imm modificabile.<sup>470</sup>

Perciò l'apparente, nella sua apparenza, vale brunianamente come materia esterna allo stesso limite che sembra costituire: slancio d'idealità vincolante la medesima potenza alterativa. Così interna all'unità infinita, questa potenza alterativa è, brunianamente, volontà e capacità di ricomposizione universale.

---

<sup>469</sup> È da pensare se questo necessitarismo sia stato attribuito alla tradizione eleate sulla scorta della particolare interpretazione speculativa di Gorgia da Lentini e non debba così essere rivisto, per riapprodare - proprio tramite la bruniana possibilità d'infinito – ad una fusione dell'Uno parmenideo e dell'infinito melisseo. Questa rifusione toglierebbe l'aspetto attuale ed assolutamente positivo attribuito da Aristotele all'Uno parmenideo, come pure invaliderebbe il tentativo di riduzione operato sull'apertura dell'Universo melisseo tramite il concetto aristotelico di immagine. In questo modo l'Essere parmenideo riacquisirebbe le note caratteristiche dell'essente e della possibilità, mentre la totalità melissea riottenerebbe i segni della propria immediatezza.

<sup>470</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 376. Si tratta delle questioni collegate dell'extra al mondo, del vuoto e del pieno.



Inesauribilità del tempo della creazione, che subito si mostra come spazio di una eguale ed amorosa libertà, intrinseca ad ogni soggetto.

### TERZA SERIE DI CONCLUSIONI. ULTIME PROPOSTE DI RICERCA E VERIFICA.

La traduzione metafisica ed onto-logica del rapporto che Aristotele istituisce fra la profondità dell'aspetto intensionale (tempo) e la limitatezza di quello estensionale potrebbe dare luogo all'affermazione di un riconoscimento, che pare avere un valore sia etico – per la nota dottrina aristotelica del 'giusto mezzo' – che grammaticale – per l'indicazione della esemplarità della sostanza individuale. Secondo quel rapporto infatti si può ritenere che la presenza esterna della causa assoluta ponga in essere quel mezzo che nega gli estremi, in quanto estremi dell'annichilazione del particolare determinato, definito e limitato. La trasposizione in ambito cosmologico di questa traduzione sembra avvenire quando si rammenti quella speciale strutturazione argomentativa aristotelica che dispone nell'atto di finitezza apparenza del movimento e forma che la comprende e determina (attraverso posizione o privazione).

La negazione bruniana del 'cielo' aristotelico invece si appoggia subito sulla infinitizzazione del processo attraverso il quale l'invisibilità della Causa viene recuperata attraverso il senso e quella ragione dialettica che impone l'infinità dell'unità tramite l'opposizione ideale. In questo modo Bruno dissolve la funzione mediativa ed eteronoma del termine, riportando allo stesso infinito genetico il valore egualmente infinito dell'opposizione. Seguendo perciò la tradizione radicale del pensiero religioso ebraico e cristiano, Bruno giudica che l'infinito abbia in se stesso quel movimento di apparente distinzione che, come dispone l'alterazione, così ne dispone la presenza all'interno di un divino movimento di ricomposizione universale.

La funzione mediativa del termine pare infatti aprire in Aristotele il luogo e la forma di uno sguardo superiore, fissato sull'atto di una determinazione assoluta; in Bruno, al contrario, questo sguardo si apre, sino a dare quasi l'impressione di dissolversi, per l'agibilità che viene offerta ad una

molteplicità di potenze, la cui funzione consiste proprio nella rappresentazione della negazione dell'impulso univoco e riduttivo. Per questa ragione in Bruno questa molteplicità di potenze vive e si alimenta – e vive e si alimenta continuamente – della e per la libertà, così rammentando quello spazio dialettico all'interno del quale si offre ogni tempo creativo.

Se, allora, la dottrina aristotelica sembra voler e dover negare, sino all'annichilimento, quella possibilità che origina l'immaginazione e muove il desiderio, l'eternità e la continuità della creazione bruniana, rompe proprio quell'eternità temporale aristotelica che, del fluire immodificato ed immodificabile, concepisce la sua motivazione d'uniformità. L'eternità e la continuità della creazione bruniana, infatti, dispone quello spazio dialettico all'interno del quale l'opposizione ideale può ripresentare, continuamente ed inesauribilmente, il tempo come novità e diversità.

Mentre Bruno, allora, fa sì che lo *Spirito* sia il motore dialettico e creativo<sup>471</sup> – proprio come amor-idea d'eguaglianza – della diuturna riscoperta della libertà e della sua espressione reale e concreta (partecipazione), l'isolamento del termine astratto aristotelico impedisce *ab origine* qualunque contatto partecipativo. Il comparire della determinazione formale sostituisce l'invisibilità che accomuna il Principio alla Causa e fa del divino bruniano un luogo sfuggente, aperto verso ogni rivelazione.

---

<sup>471</sup> L'identificazione dell'apertura d'infinito con la differenza infinita è tema, sotto la veste del concetto di sproporzione, dell'introduzione del secondo dei dialoghi bruniani che compongono l'opera *De la Causa, Principio e Uno*. Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 227 – 228: “*Dicsono*. Ecco dunque, che della divina sustanza, sì per essere infinita sì per essere lontanissima da quelli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, come dicono i platonici, di remoto effetto, come dicono i peripatetici, di indumenti, come dicono i cabalisti, di spalli o posteriori, come dicono i thalmutisti, di specchio, ombra ed enigma, come dicono gli apocaliptici. *Teofilo*. Anzi di più: perché non veggiamo perfettamente questo universo di cui la sustanza e il principale è tanto difficile ad essere compreso, avviene che assai con minor ragione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto; perché queste le possiamo veder tutte ed esaminar parte per parte, ma non già il grande e infinito effetto della divina potenza. Però quella similitudine deve essere intesa senza proporzional comparazione. *Dicsono*. Cossì è, e cossì la intendo. *Teofilo*. Sarà dunque bene d'astenerci da parlar di sì alta materia. *Dicsono*. Io lo consento, perché basta moralmente e teologalmente conoscere il primo principio in quanto che i superni numi hanno rivelato e gli uomini divini dechiarato. Oltre che, non solo qualsivoglia legge e teologia, ma ancora tutte riformate filosofie conchiudeno esser cosa da profano e turbulento spirto il voler precipitarsi a dimandar ragione e voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera della nostra intelligenza.”

L'artisticità bruniana dell'Uno come universale, con l'infinitezza del suo movimento intrinseco e la sua eterna manifestazione dialettica,<sup>472</sup> mette in discussione il caposaldo ed il postulato che fonda e costruisce la concezione aristotelica del mondo: la possibilità e la necessità che la forza istituita si sviluppi, applichi e realizzi secondo finalità e termini prestabiliti, in un ordine e moto naturali, che distinguano, separino ed oppongano fra loro essere agente ed essere paziente.

Se la separazione e l'opposizione che Aristotele fa valere fra l'essere agente e l'essere paziente fa emergere un limite materiale – quel mezzo oscuro della resistenza al movimento ed alla variazione, che aliena costrittivamente la propria volontà d'immobilità nella determinazione superiore del movimento – l'apertura materiale dell'infinito movimento bruniano toglie il presupposto della definizione aristotelica: che la corporeità sia inclusa, attraverso il termine, dalla forma per l'atto. Tanto quanto, infatti, l'atto aristotelico fonda la limitazione e definizione della materia, altrettanto ed all'opposto l'infinito muoversi bruniano<sup>473</sup> apre e lascia impreclusa ogni determinazione comparente.

Libero di svilupparsi ulteriormente, l'infinito muoversi bruniano si rappresenta attraverso quello 'spazio ulteriore'<sup>474</sup> che disintegra la fissazione aristotelica della disposizione ordinata del centro. Quella disposizione che fa valere l'intrinseca finalità della determinazione sostanziale in modo presupposto e così prestabilisce l'ordinamento della forma e della sua opposta privazione. Così se il rapporto dialettico aristotelico fra forma e sua privazione sembra mantenere l'equilibrio fra dissolvimento e costituzione, l'infinitezza dell'opposizione ideale bruniana pare concentrare solo sul lato superiore dell'Essere tutte le determinazioni apparenti.

---

<sup>472</sup> L'eterna manifestazione dialettica dell'Uno bruniano si costituisce attraverso il riconoscimento del rapporto con la superiore molteplicità ideale (la variabilità infinita della determinazione).

<sup>473</sup> L'infinito muoversi bruniano viene tematizzato sin dalla prima opera strettamente filosofica italiana (dopo il *Candelaio*) del pensatore nolano: la *Cena de le Ceneri*.

<sup>474</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 376. Si tratta, di nuovo, delle questioni collegate dell'extra al mondo, del vuoto e del pieno.

*CONCLUSIONI TEOLOGICHE, CHE AFFERMANO L'OPPOSIZIONE INFINITA. LA DIALETTICA NELL'UNITÀ DELL'ETICO-FISICA BRUNIANA.*

È allora la creatività dell'universale bruniano ad aprire nell'infinito stesso quell'opposizione che vuole mantenere in se stessa la nota dominante dell'eguale libertà. Se Aristotele, allora, sembra voler neutralizzare il pericolo costituito dall'omogeneizzazione delle parti nell'infinito di matrice atomistica (Empedocle ed Anassagora), traducendone l'unità indefinita nell'atto completo e compiuto di specie finite, distinte ed ordinate, Bruno romperà l'immagine assoluta della sostanza aristotelica: sostituendo all'immagine neutralizzante della semplicità plurale delle determinazioni formali aristoteliche il concetto dialettico e creativo, riproporrà – o proporrà, per la prima volta, nella storia della modernità – la realtà dell'utopico dell'infinito ideale.

È la realtà dell'utopico dell'infinito ideale a determinare, in Bruno, l'apertura profondissima (abissale) del desiderio e la sua libera ed imprevedibile espressione immaginativa, con ciò creando quell'intensità di movimento infinita (infinito intensivo) che è capace di riaprire quello 'spazio ulteriore' di conoscenza ed azione, che invece la struttura del mondo aristotelico intende chiudere e negare per sempre. Questa intensità di movimento infinita rappresenta la profondità e l'apertura della 'materia' bruniana; al contrario, la 'materia' aristotelica sembra fissarsi attorno al termine assoluto ed individuale di sostanza.

Se allora il pericolo della dispersione, espresso attraverso l'eterogeneità, sembra poter essere aristotelicamente neutralizzato tramite l'imposizione della condizione che vuole la molteplicità delle nature possesso dell'unità sovraindividuale, la composizione universale bruniana si realizza proprio nel mantenere aperta, distinta e creativa ogni determinazione. Senza forma preesistente ed ordinante, l'Universo bruniano non ha distinzione ed opposizione fra moti ordinati e disordinati: non permette dunque nemmeno la separazione dei luoghi a questi relativi (divino e terreno), come pure dei corpi a questi connessi (separato e primo quello divino, successivo e subordinato il secondo, continuamente da ripristinare contro la sua tendenza a perdersi).

Contro quella tradizione dogmatica cristiana tardomedievale, che avendo appena assunto la pluralità neutralizzata ed ordinata degli enti aristotelici nell'impianto realistico e gerarchico del platonismo antico, fissava la liberalità delle esistenze all'interno dell'organicità immodificabile del potere istituzionale (religioso, sociale ed economico), la speculazione e riflessione bruniana recupera l'infinito fontale (creativo) della tradizione ebraico-cristiana alla sua originaria apertura infinita (impregiudicata). Qui prende significato e valore l'affermazione bruniana che vuole l'opposizione ideale opposizione dell'infinito dell'Uno.<sup>475</sup>

Come misto di 'luce' e di 'tenebra',<sup>476</sup> il concetto e l'immagine dalla potenza bruniana è, infatti, atto indistinto, che mantiene l'unità infinita. Lungi dal mantenerla però come uniformità, la vuole e la pensa come innovazione ed alterazione continua. Innovazione ed alterazione che restano testimoni della presenza-assenza dell'Uno, che scioglie l'azione nella molteplicità dei soggetti viventi – siano essi cosmologici od etici – facendo insieme in modo da non farsi dimenticare, come l'unità (libera, amorosa ed eguale) della loro origine.

In questo modo Bruno ritematizza e riformula il problema del soggetto agente, sia sul piano cosmologico, sia su quello etico. Molti ed uno nello

---

<sup>475</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori. Argomento de' cinque dialoghi della seconda parte. Argomento ed allegoria del quinto dialogo* (Firenze, 1958) pagg. 944 - 945: "Or quanto al fatto della rivoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de' nove ordini de' spiriti sieno trabalzate le moltitudini de' legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assumpte a quella eminenza. Ma tra' filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologi grandi, che cotal rivoluzione non è de' tutti, né sempre, ma una volta. E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molti riprovati, ave' ardito de' dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende, ha da ricalar a basso; come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de' la natura. Ed io per mia fede dico e confermo per convenientissimo, con gli teologi e color che versano su le leggi ed istituzioni de' popoli, quel senso loro: come non manco d'affirmare ed accettar questo senso di quei che parlano secondo la raggion naturale tra' pochi, buoni e sapienti. L'opinion de' quali degnamente è stata riprovata, per esser divulgata a gli occhi della moltitudine; la quale se a gran pena può essere refrenata da vizii e spronata ad atti virtuosi per la fede de' pene sempiterni, che sarrebbe se la si persuadesse qualche più leggiara condizione in premiar gli eroici ed umani gesti, e castigare gli delitti e sceleragini?"

<sup>476</sup> Giordano Bruno. *De umbris idearum* (Firenze, 1991) pag. 26: "*Intentio secunda. B. Hoc ipsum cum consideraveris, illud quoque tibi occurrat velim, ut a tenebrarum ratione seiungas umbram.*

*Non est umbra tenebrae, sed vel tenebrarum vestigium in lumine, vel luminis vestigium in tenebris, vel particeps lucis et tenebrae, vel compositum ex luce et tenebris, vel mixtum ex luce et tenebris, vel neutrum a luce et tenebris, et ab utriusque seiunctum. Et haec vel inde quia non sit plena lucis veritas, vel quia sit falsa lux, vel quia nec vera nec falsa, sed eius quod vere est aut false, vestigium, etc.*

*Habeatur autem in proposito, ut lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena."*

stesso tempo, il soggetto agente non è più immagine distinta e separata – come poteva essere il Demiurgo della tradizione platonica od il Cristo di una certa tradizione scolastico-umanistica<sup>477</sup> – ma potrà permettere l'infinita

---

<sup>477</sup> È il Cristo facitore di meravigliose impossibilità, criticato sotto le figure di Orione e di Chirone, nello *Spaccio de la Bestia trionfante*.

Giordano Bruno. *Spaccio de la Bestia trionfante* (Firenze, 1958) pag. 568: “Da là dove spanta gli numi il divo e miracoloso Orione con l'Impostura, Destrezza, Gentilezza disutile, vano Prodigio, Prestigio, Bagattella e Mariolia, che qual guide, condottieri e portinai amministrano alla Iattanzia, Vanagloria, Usurpazione, Rapina, Falsitade ed altri molti vizii, ne' campi de quali conversano, ivi viene esaltata la Milizia studiosa contra le inique, visibili ed invisibili potestadi; e che s'affatica nel campo della Magnanimità, Fortezza, Amor publico, Verità ed altre virtù innumerabili.” Pagg. 803 – 807: “- Appresso dimandò Nettuno: - Che farete, o dei, del mio favorito, del mio bel mignone, di quell'Orione dico, che fa, per spavento (come dicono gli etimologisti), urinare il cielo?

- Qua, rispose Momo: - Lasciate proporre a me, o dei. Ne è cascato, come è proverbio in Napoli, il maccarone dentro il formaggio. Questo, perché sa far de meraviglie, e, come Nettuno sa, può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo consequentemente potrà far molte altre belle gentilezze; mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono ed ottimo, è vile, scelerato ed estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce; che la divinità tutta è madre di Greci, ed è come nemica matrigna de l'altre generazioni; onde nessuno può esser grato a' dei altrimenti che grechizzando, *idest* facendosi Greco: perché il più gran scelerato e poltrone ch'abbia la Grecia, per essere appartenente alla generazione de gli dei, è incomparabilmente migliore che il più giusto e magnanimo ch'abbia possuto uscir da Roma in tempo che fu republica, e da qualsivoglia altra generazione, quantunque miglior in costumi, scienze, fortezza, giudicio, bellezza ed autorità. Perché questi son doni naturali e spreggiati da gli dei, e lasciati a quelli che non son capaci de più grandi privilegii: cioè di que' soprannaturali che dona la divinità, come questo di saltar sopra l'acqui, di far ballare i granchi, di far fare capriole a' zoppi, far vedere le talpe senza occhiali ed altre belle galanterie innumerabili. Persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione ed ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria; e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica e non rende l'animo affetto di melancolia. Con questo forse potrà richiamare e ristorar il culto ed onore ch'abbiamo perduto, ed oltre avanzarlo, facendo che gli nostri mascalzoni siano stimati dei per esserno o Greci o ingrecati. Ma con timore, o dei, io vi dono questo consiglio; perché qualche mosca mi susurra ne l'orecchio: atteso che potrebbe essere che costui al fine trovandosi la caccia in mano, non la tegna per lui, dicendo e facendoli oltre credere, che il gran Giove non è Giove, ma che Orione è Giove; e che li dei tutti non sono altro che chimere e fantasie. Per tanto mi par pure convenevole che non permettiamo, che *per fas et nefas*, come dicono, voglia far tante destrezze e dimostranze, per quante possa farsi nostro superiore in riputazione. -

Qua rispose la savia Minerva: - Non so, o Momo, con che senso tu dici queste paroli, doni questi consigli, metti in campo queste cautele. Penso ch'il parlar tuo è ironico; perché non ti stimo tanto pazzo che possi pensar che gli dei mendicano con queste povertadi la riputazione appresso gli uomini; e, quanto a questi impostori, che la falsa riputazione loro, la quale è fondata sopra l'ignoranza e bestialità de chiunque le riputa e stima, sia lor onore più presto che confirmazione della loro indignità e sommo vituperio. Importa a l'occhio della divinità e presidente verità, che uno sia buono e degno, benché nessuno de mortali lo conosca; ma che un altro falsamente venesse sino ad essere stimato dio da tutti mortali, per ciò non si aggiongerà dignità a lui, perché solamente vien fatto dal fato instrumento ed indice per cui si vegga la tanto maggiore indignità e pazzia di que' tutti, che lo stimano, quanto colui è più vile, ignobile ed abietto. Se dunque si prenda non solamente Orione il quale è Greco ed uomo di qualche preggio; ma uno della più indegna e fracida generazione del mondo, di più bassa e sporca natura e spirito, che sia adorato per Giove: certo mai verrà esso onorato in Giove, né Giove spreggiato in lui: atteso che egli mascherato ed incognito ottiene quella piazza o solio, ma

più tosto altri verranno vilipesi e vituperati in lui. Mai dunque potrà un forfante essere capace di onore per questo, che serve per scimia e beffa di ciechi mortali con il ministero de genii nemici.

Or sapete, disse Giove, quel che definisco di costui, per evitar ogni possibile futuro scandalo? Voglio che vada via a basso; e comando che perda tutta la virtù di far de bagattelle, imposture, destrezze, gentilezze ed altre meraviglie che non servono di nulla; perché con quello non voglio che possa venire a distruggere quel tanto di eccellenza e dignità che si trova e consiste nelle cose necessarie alla repubblica del mondo; il qual veggio quanto sia facile ad essere ingannato, e per conseguenza inclinato alle pazzie e pronò ad ogni corrosione ed indignità. Però non voglio che la nostra riputazione consista nella discrezione di costui o altro simile; perché, se pazzo è un re, il quale a un suo capitano e generoso duca dona tanta potestà ed autorità per quanta quello se gli possa far superiore (il che può essere senza pregiudicio del regno, il quale potrà cossì bene, e forse meglio, esser governato da questo che da quello); quanto più sarà insensato e degno di correttore e tutore, se ponesse o lasciasse nella medesima autorità un uomo abietto, vile ed ignorante, per cui vegna ad essere invilito, strapazzato, confuso e messo sotto sopra il tutto; essendo per costui posta la ignoranza in consuetudine di scienza, la nobiltà in dispreggio e la villania in riputazione! -

- Vada presto, disse Minerva; ed in quel spacio succeda la Industria, l'Esercizio bellico ed Arte militare; per cui si mantegna la patria pace ed autoritade; si appugneno, vincano e riducano a vita civile ed umana conversazione gli barbari; si annulleno gli culti, religioni, sacrificii e leggi inumane, porcine, salvatiche e bestiali; perché ad effettuar questo tal volta per la moltitudine de' vili ignoranti e scelerati, la quale prevale a' nobili sapienti e veramente buoni, che son pochi, non basta la mia sapienza senza la punta de la mia lancia, per quanto cotali ribaldarie son radicate, germogliate e moltiplicate al mondo. - A cui rispose Giove: - Basta, basta, figlia mia, la sapienza contra queste ultime cose, che da per sé invecchiano, cascano, son vorate e digerite dal tempo, come cose di fragilissimo fondamento. - Ma in questo mentre, disse Pallade, bisogna resistere e ripugnare, a fin che con la violenza non ne distruggano prima che le riformiamo." Pagg. 823 – 825: "Veggiamo che fu, dopo ch'ebbe ordinato Giove che vi succedesse l'Abstinenza e Temperanza con gli lor ordini e ministri, che udirai: perché adesso è tempo, che vengamo a ragionar del centauro Chirone, il qual venendo ordinatamente a proposito, fu detto dal vecchio Saturno a Giove: - Perché, o figlio e signor mio, vedi ch'il sole è per tramontare, ispediamo presto questi altri quattro, s'el ti piace. - E Momo disse: - Or, che vogliamo far di quest'uomo insertato a bestia, o di questa bestia inceppata ad uomo, in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione? Qua due cose vegnono in unione a far una terza entità; e di questo non è dubio alcuno. Ma in questo consiste la difficoltà; cioè, se cotal terza entità produce cosa migliore che l'una e l'altra, o d'una de le due parti, overamente più vile. Voglio dire, se, essendo a l'essere umano aggiunto l'essere cavallino, viene prodotto un divo degno de la sedia celeste, o pur una bestia degna di esser messa in un armento e stalla? In fine (sia stato detto quanto si voglia da Iside, Giove ed altri dell'eccellenza de l'esser bestia, e che a l'uomo, per esser divino, gli conviene aver de la bestia, e quando appetisce mostrarsi altamente divo, faccia conto di farsi vedere in tal misura bestia), mai potrò credere che, dove non è un uomo intiero e perfetto, né una perfetta ed intiera bestia, ma un pezzo di bestia con un pezzo d'uomo, possa esser meglio che come dove è un pezzo di braga con un pezzo di giubbone, onde mai provegna veste miglior che giubbone o braga, né meno cossì, come questa o quella, buona. - Momo, Momo, rispose Giove, il misterio di questa cosa è occulto e grande, e tu non puoi capirlo; però, come cosa alta e grande, ti fia mestiero di solamente crederlo. - So bene, disse Momo, che questa è una cosa, che non può esser capita da me, né da chiunque ha qualche picciolo granello d'intelletto; ma che io, che son un dio, o altro che si trova tanto sentimento quanto esser potrebe un acino di miglio, debba crederlo, vorrei che da te prima con qualche bella maniera mi vegna donato a credere. - Momo, disse Giove, non devi voler sapere più di quel che bisogna sapere, e credemi, che questo non bisogna sapere. - Ecco dunque, disse Momo, quel che è necessario intendere, e ch'io al mio dispetto voglio sapere; e per farti piacere, o Giove, voglio credere che una manica ed un calzone vagliono più ch'un par di maniche ed un par di calzoni, e di gran vantaggio ancora; che un uomo non è uomo, che una bestia non è bestia; che la metà d'un uomo non sia mezzo uomo, e che la metà d'una bestia non sia meza bestia; che un mezzo uomo e meza bestia non sia uomo imperfetto e bestia imperfetta, ma bene un divo, e *pura mente* colendo. - Qua li dei solleccitarono Giove, che s'espedisce presto e determinasse del Centauro secondo il suo volere. Però Giove, avendo comandato silenzio a Momo, determinò in questo modo: - Abbia detto io medesimo contra Chirone qualsivoglia proposito, al presente io mi ritratto; e dico che, per esser Chirone centauro uomo giustissimo, che un tempo abitò nel monte Pelia, dove insegnò ad

diversificazione delle fonti di salvezza. Non vi sarebbe più l'unicità e la necessità unitaria della fonte della salvezza (una necessaria finitezza), ma una pluralità aperta ed irriducibile di fonti, non dimentiche della loro invisibile unità (una necessaria e possibile, perché libera ed amorosamente eguale, infinitezza).

Allora solamente la 'punta della lancia' della infinita creatività divina potrà suscitare ed innalzare il pensiero e l'azione, nella necessità rappresentata dall'unità di *Spirito* e Natura e nella possibilità che questa stessa necessità costituisce, dando origine a quella composizione artistica universale che, nell'amore, rende indivisibili libertà ed eguaglianza, realizzandole.

Se Aristotele allora assegna termine d'affetto all'immagine di una sensibilità tutta inclusa nella relazione corporale, Bruno al contrario instaura la possibilità di una estroflessione dell'immagine universale, nel 'vincolo' (l'amore) che tiene insieme e realizza i due capi della libertà e dell'eguaglianza. Con questa classica e moderna – sempre attuale – traduzione dell'articolazione teologica trinitaria il pensatore nolano riesce a contrastare e rovesciare la chiusura e la neutralizzazione della sensibilità operate dalla tradizione aristotelizzante, riprendendo e ripristinando quella tendenza creativo-dialettica già espressa nella tradizione pitagorico-naturalistica e platonica. Se Aristotele con l'atto di finitezza definisce e limita ogni determinazione, Bruno al contrario con l'atto indistinto di infinitezza ricongiunge la potenza alla creatività, unendo desiderio ed immaginazione. Tanto infatti il primo sembra espandere ed allargare l'ordine e l'organicità

---

Esculapio de medicina, ad Ercole d'astrologia e ad Achille de citara, sanando infermi, mostrando come si montava verso le stelle, e come gli nervi sonori s'attaccavano al legno e si maneggiavano, non mi par indegno del cielo. Appresso ne lo giudico degnissimo, perché in questo tempio celeste, appresso questo altare a cui assiste, non è altro sacerdote che lui; il qual vedete con quella offrenda bestia in mano, e con un libatorio fiasco appeso a la cintura. E perché l'altare, il fano, l'oratorio è necessariissimo, e questo sarrebbe vano senza l'administrante, però qua viva, qua rimagna e qua perseverare eterno, se non dispone altrimenti il fato. - Qua suggionse Momo: - Degna e prudentemente hai deciso, o Giove, che questo sia il sacerdote nel celeste altare e tempio; perché, quando bene arà spesa quella bestia che tiene in mano, è impossibile che li possa mancar mai la bestia: perché lui medesimo, ed uno, può servir per sacrificio e sacrificatore, *idest* per sacerdote e per bestia. - Or bene dunque, disse Giove, da questo luogo si parta la Bestialità, l'Ignoranza, la Favola disutile e perniziosa; e dove è il Centauro, rimagna la Semplicità giusta, la Favola morale.”



delle loro rappresentazioni,<sup>478</sup> altrettanto ed all'opposto il secondo riesce a resuscitare il concetto della creatività attraverso la dialetticità insita in nozioni quali quelle di 'eguaglianza infinita'<sup>479</sup> ed 'immagine universale'.<sup>480</sup>

---

<sup>478</sup> Il persistere della tradizione aristotelica nel mondo riformato – credo soprattutto nella localizzazione geografica inglese (oxoniense) - viene affermato e riconosciuto da Bruno in un breve passo del *Dialogo secondo* della *Parte seconda* degli *Eroici furori*.

Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pag. 1123: “Qua alcuni teologi, nodriti in alcune de le sette, cercano la verità della natura in tutte le forme naturali specifiche, nelle quali considerano l'essenza eterna e specifico sustantifico perpetuator della sempiterna generazione e vicissitudine de le cose, che son chiamate dei conditori e fabricatori, sopra gli quali soprasiede la forma de le forme, il fonte de la luce, verità de le verità, dio de gli dei, per cui tutto è pieno de divinità, verità, entità, bontà.”

<sup>479</sup> Il quinto e sesto dubbio, opposti dall'aristotelico *Albertino* tramite l'aporeticità della nozione di eguaglianza estrinseca, vengono risolti e dissolti dalle argomentazioni bruniane, relative alla creatività richiamata dalla dialetticità dell'infinita eguaglianza.

Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 509 - 510: “Quinto, se son più mondi simili in specie, deveranno essere o equali o pur (ché tutto viene ad uno, per quanto appartiene al proposito) proporzionali in quantità; se cossì è, non potranno più che sei mondi essere contigui a questo: perché, senza penetrazion di corpi, cossì non più che sei sfere possono essere contigue a una, come non più che sei circoli equali, senza intersezione de linee, possono toccare un altro. Essendo cossì, accaderà che più orizzonti in tanti punti (ne li quali sei mondi esteriori toccano questo nostro mondo o altro) saranno circa un sol mezzo. Ma, essendo che la virtù de doi primi contrarii deve essere uguale e da questo modo di ponere ne séguita inequalità, verrete a far gli elementi superiori più potenti che gl'inferiori, farrete quelli vittoriosi sopra questi e verrete a dissolvere questa mole.

Sesto, essendo che gli circoli de mondi non si toccano se non in punto, bisogna necessariamente che rimagna spacio tra il convesso del circolo di una sfera e l'altra; nel qual spacio o vi è qualcosa che empia, o niente. Se vi è qualche cosa, certo non può essere di natura d'elemento distante dal convesso de la circonferenza, perché, come si vede, cotal spacio è triangolare, terminato da tre linee arcuali che son parti della circonferenza di tre mondi; e però il mezzo viene ad esser più lontano dalle parti più vicine a gli angoli, e lontanissimo da quelli, come apertissimo si vede. Bisogna, dunque, fingere novi elementi e novo mondo, per empir quel spacio, diversi dalla natura di questi elementi e mondo. Over è necessario di ponere il vacuo, il quale supponemo impossibile.”

Pagg. 526 - 531: “*Filoteo*. Di quelli ne ragghionaremo poi. Quanto al quinto argomento, dovete avvertire che, se noi imaginiamo gli molti ed infiniti mondi, secondo quella raggione di composizione che solete voi imaginare, quasi che - oltre un composto di quattro elementi, secondo l'ordine volgarmente riferito; ed otto, nove o diece altri cieli, fatti d'un'altra materia e di diversa natura, che le contegnano, e con rapido moto circolare se gli raggireno intorno; ed oltre cotal mondo cossì ordinato e sferico - ne intendiamo altri ed altri similmente sferici e parimente mobili; allora noi deremmo donar raggione e fengere in qual modo l'uno verrebbe continuato o contiguo all'altro; allora andremmo fantasticando in quanti punti circonferenziali possa esser tocco dalla circonferenza di circonstanti mondi; allora vedreste che, quantunque fussero più orizzonti circa un mondo, non sarebono però d'un mondo, ma arrebe quella relazione quest'uno a questo mezzo, ch'ha ciascuno al suo; perché là hanno la influenza, dove e circa dove si raggirano e versano. Come, se più animali fussero ristretti insieme e contigui l'uno a l'altro, non per questo seguitarebe che gli membri de l'uno potessero appartenere a gli membri dell'altro, di sorte che ad uno ed a ciascun d'essi potessero appartenere più capi o busti. Ma noi, per la grazia de dei, siamo liberi da questo impaccio di mendicare tale iscusazione; perché, il loco di tanti cieli e di tanti mobili rapidi e renitenti, retti ed obliqui, orientali ed occidentali, su d'asse del mondo ed asse del zodiaco, in tanta e quanta, in molta e poca declinazione, abbiamo un sol cielo, un sol spacio, per il quale e questo astro in cui siamo, e tutti gli altri fanno gli proprii giri e discorsi. Questi sono gl'infiniti mondi, cioè gli astri innumerabili; quello è l'infinito spacio, cioè il cielo continente e pervagato da quelli. Tolta è la fantasia della general conversion di tutti circa questo mezzo da quel, che conoscemo aperto la conversion di questo che, versandosi circa il proprio centro, s'espedisce alla vista de lumi circonstanti in ore vinti e quattro. Onde viene a fatto tolta quella

continenza de gli orbi deferenti gli lor astri affissi circa la nostra regione; ma rimane attribuito a ciascuno sol quel proprio moto, che chiamiamo epiciclico, con le sue differenze da gli altri mobili astri; mentre non da altro motore che dalla propria anima essagitati, cossì come questo circa il proprio centro e circa l'elemento del fuoco, a lunghi secoli se non eternamente, discorreno.

Ecco, dunque, quali son gli mondi, e quale è il cielo. Il cielo è quale lo veggiamo circa questo globo, il quale non meno che gli altri è astro luminoso ed eccellente. Gli mondi son quali con lucida e risplendente faccia ne si mostrano distinti, ed a certi intervalli seposti gli uni da gli altri; dove in nessuna parte l'uno è più vicino a l'altro che esser possa la luna a questa terra, queste terre a questo sole: a fin che l'un contrario non destrugga ma alimenti l'altro, ed un simile non impedisca ma doni spacio a l'altro. Cossì a ragione a ragione, a misura a misura, a tempi a tempi, questo freddissimo globo, or da questo or da quel verso, ora con questa ora con quella faccia si scalda al sole; e con certa vicissitudine or cede, or si fa cedere alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che antictona terra è chiamata dal Timeo ed altri pitagorici. Or questi sono gli mondi abitati e colti tutti da gli animali suoi, oltre che essi son gli principalissimi e più divini animali dell'universo; e ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra; onde altri son sensibili per l'acqui, altri son sensibili per il foco. Oltre gli quai quattro elementi che vegnono in composizione di questi, è una eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto), è comunmente nomato aria, quale è questo vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri ed Aquiloni. In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere, che dal corso prende denominazione. Questo benché in sustanza sia medesimo con quello che viene essagitato entro le viscere de la terra, porta nulla di meno altra appellazione; come oltre, si chiama aria quello circostante a noi; ma, come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama spirito. Il medesimo circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamma; la qual non è sensibile, se non giunta a corpo spesso, che vegna acceso dall'ardor intenso di quella. Di sorte che l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta. Or eccovi mostrato quali son gli mondi e quale è il cielo; onde non solo potrai essere risoluto quanto al presente dubio, ma e quanto ad altri innumerabili; ed aver però principio a molte vere fisiche conclusioni. E se sin ora parrà qualche proposizione supposta e non provata, quella per il presente lascio alla vostra discrezione; la quale, se è senza perturbazione, prima che vegna a discuooprirla verissima, la stimarà molto più probabile che la contraria. *Albertino*. Dimmi, Teofilo, ch'io ti ascolto. *Filoteo*. Cossì abbiamo risoluto ancora il sesto argomento, il quale, per il contatto di mondi in punto, dimanda che cosa ritrovarsi possa in que' spaccii triangolari, che non sia di natura di cielo né di elementi. Perché noi abbiamo un cielo, nel quale hanno gli lor spaccii, regioni e distanze competenti gli mondi; e che si diffonde per tutto, penetra il tutto ed è continente, contiguo e continuo al tutto, e che non lascia vacuo alcuno; eccetto se quello medesimo, come in sito e luogo in cui tutto si muove, e spacio in cui tutto discorre, ti piacesse chiamar vacuo, come molti chiamorno; o pur primo soggetto, che s'intenda in esso vacuo, per non gli far aver in parte alcuna loco, se ti piacesse privativa- e logicamente porlo come cosa distinta per ragione, e non per natura e sussistenza, da lo ente e corpo. Di sorte che niente se intende essere che non sia in loco o finito o infinito, o corporea- o incorporeamente, o secondo tutto o secondo le parti; il qual loco infine non sia altro che spacio; il qual spacio non sia altro che vacuo, il quale, se vogliamo intendere come una cosa persistente, diciamo essere l'etereo campo che contiene gli mondi; se vogliamo concipere come cosa consistente, diciamo essere il spacio in cui è l'etereo campo e mondi, e che non si può intendere essere in altro. Ecco come non abbiamo necessità di fengere nuovi elementi e mondi al contrario di coloro che per levissima occasione cominciorno a nominare orbi deferenti, materie divine, parti più rare e dense di natura celeste, quinte essenze ed altre fantasie e nomi privi d'ogni soggetto e veritate.”

<sup>480</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pagg. 1123 - 1126: “Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sibene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose,

La natura comprensibile – l'unità necessaria dell'opposizione ideale all'Uno medesimo – rinvia così alla natura incomprensibile e comprendente: l'Uno medesimo. In tal modo l'Unità profonda ed abissale tiene in se stessa la possibilità dell'aperta e variabile innumerabilità dei soggetti, distribuendo parimenti e liberamente le tensioni conservatrici alle immagini di desiderio che vivono ed operano nell'Universo attraverso la molteplicità dei mondi. Mentre queste tensioni si dispongono reciprocamente, nella polarità sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, la distinzione che sembra

---

la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. De molti dunque, che per dette vie ed altre assai discorreno in questa deserta selva, pochissimi son quelli che s'abbattono al fonte de Diana. Molti rimangono contenti de caccia de fiere salvatiche e meno illustri, e la massima parte non trova da comprendere avendo tese le reti al vento, e trovandosi le mani piene di mosche. Rarissimi, dico, son gli Atteoni alli quali sia dato dal destino di posser contemplar la Diana ignuda, e dovenir a tale che dalla bella disposizione del corpo della natura invaghiti in tanto, e scorti da que' doi lumi del gemino splendor de divina bontà e bellezza, vegnano trasformati in cervio, per quanto non siano più cacciatori ma caccia. Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciar doventi caccia; perché in tutte le altre specie di venaggione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito. Onde da volgare, ordinario, civile e popolare doviene salvatico come cervio ed incola del deserto; vive divamente sotto quella procerità di selva, vive nelle stanze non artificiose di cavernosi monti, dove admira gli capi de gli gran fiumi, dove vegeta intatto e puro da ordinarie cupiditadi, dove più liberamente conversa la divinità, alla quale aspirando tanti uomini che in terra hanno volsuto gustar vita celeste, dissero con una voce: *Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine*. Cossigli cani, pensieri de cose divine, vòrano questo Atteone, facendolo morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de perturbati sensi, libero dal carnal carcere della materia; onde non più vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte raggioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine; perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali. Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole ed il splendor della natura superiore, secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producente e prodotta. Cossida voi medesimo potrete conchiudere il modo, la dignità ed il successo più degno del cacciatore e de la caccia. Onde il furioso si vanta d'esser preda della Diana, a cui si rese, per cui si stima gradito consorte, e più felice cattivo e suggiogato, che invidiar possa ad altro uomo che non ne può aver ch'altre tanto, o ad altro divo che ne ave in tal specie quale è impossibile d'essere ottenuta da natura inferiore, e per consequenza non è conveniente d'essere desiata, né meno può cadere in appetito." Pag. 1173: "Che volete ch'io vi referisca quanto fusse e quale l'applauso de le Ninfe? Come possete credere ch'io possa esprimere l'estrema allegrezza de nove ciechi, quando udîro del vase aperto, si sentîro aspergere dell'acqui bramate, aprîro gli occhi e veddero gli doi soli, e trovarono aver doppia felicitade: l'una della ricovrata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoperta, che sola possea mostrargli l'immagine del sommo bene in terra? Come, dico, volete ch'io possa esprimere quella allegrezza e tripudio de voci, di spirto e di corpo, che lor medesimi, tutti insieme, non posseano esplicare?"

ulteriormente sistemarsi fra universalità delle manifestazioni ed origine nascosta dispone a propria volta l'Unità abissale del desiderio (*Spirito del Figlio*).<sup>481</sup>

Tutto questo spazio e tempo infinito viene invece negato ed occluso dal termine assoluto aristotelico, che impedisce anche il risorgere della molteplicità ideale platonica. Questa viene invece riattinta e resa rioperante proprio attraverso la distribuzione libera ed amorosamente eguale dei mondi bruniani, che non hanno bisogno di un ordine compositivo evidente, in quanto già posseggono un intelletto che li anima e li dirige. Così l'etere, che offre spazio di movimento ed azione ai mondi non resta separato ed inattivo, ma invece diviene la materia che possiede in se stessa la virtù dispositrice (suscitante, vivificante e dinamica) dello spirito stesso.

Mentre l'unità bruniana dello spirito nella materia permette la radice creativa e lo sviluppo dialettico, la distinzione aristotelica fra la superiorità dell'azione e l'inferiorità della passione, alienando la libertà creativa e trasformandola in orientamento e disposizione di una potenza prefissata, impedisce qualsiasi sviluppo dialettico, accentrando e concentrando in un plesso superiore e distaccato tutte le espressioni soggettive.

Se per Aristotele la presenza di un desiderio, immaginazione o sensibilità oltre la limitazione prefissata – di un corpo oltre il cielo - costituisce il capovolgimento dell'ordine naturale dei movimenti, instaurando il pericolo rappresentato dalla possibilità di riconoscere la sussistenza di una rivoluzione continua ed inesaurita dell'ordine apparente ed attuale, la negazione di questa possibilità può sostituirvisi non appena riesca ad applicarsi come necessità dell'univocità della terminazione. Ovvero come immodificabilità dell'espressione naturale.

In questo modo, in tanto quel plesso si instaura, in quanto si depona finito: pur essendo privo di resistenze, si costituisce nella limitatezza di un necessario preorientamento. Il cielo dei soggetti agenti aristotelici ha dunque limite e giustificazione (d'esistenza, movimento ed azione) nel termine.

---

<sup>481</sup> Giordano Bruno. *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587).

Il segno della bontà del termine risiede, poi, nella rapidità sempre maggiore con la quale l'identificazione si completa e si compie oggettivamente. La finalità interna ed intrinseca (necessaria e necessitante) costituisce, allora, il piano inclinato attraverso il quale Aristotele declina e rigetta la possibilità della diversificazione ed alterazione superiore. La stessa inestensione attribuita da Aristotele all'etere è propriamente il rigetto e la negazione della condizione di possibilità di una alterazione superiore.

È per questa ragione, ed all'opposto, che Giordano Bruno considera e definisce il proprio etere invece come non distaccato e separato, ed insieme, capace di penetrare il tutto. Così il rigetto bruniano del termine astratto è la negazione della fissazione del movimento (teoretico e pratico): il ripristino della possibilità del superamento. Utilizzando una terminologia che non è solo cosmologica, ma esprime trasparentemente allusioni etiche e politiche, si potrebbe dire che in Aristotele non sussiste alcuna possibilità che una rivoluzione infinita sia capace di fondare, aprire ed estendere tutti i movimenti veramente e positivamente attivi dei soggetti (le immagini del desiderio); in Bruno, al contrario, questa rivoluzione infinita è ben presentemente indicata sia dalla sensibilità alta ed ideale dell'infinito, sia dalla passione che lo persegue.

Sensibilità e passione che sono negate dalla concezione aristotelica, in quanto riferite all'immobile separatezza dell'atto puro limitato, e così arrestate alla necessaria congiunzione fra il motore immobile ed il cielo eternamente ed uniformemente mobile, sono di nuovo liberate dalla concezione bruniana, intesa semplicemente a ristabilire l'infinito nell'infinito. Solamente il ristabilimento della sensibilità e passione per l'infinito dà luogo di nuovo alla generazione; l'arresto di queste all'univocità della determinazione assoluta consente solamente e semplicemente il loro perdurare senza soluzione di continuità: a meno di non far valere l'autonoma propensione materiale, che è e rappresenta l'unico rischio della loro corruzione. Pertanto solamente l'inclusione e la comprensione formale di questa – la definizione e limitazione della materia come potenza, prefissata da un atto preesistente – potrà togliere preventivamente l'accesso a codesta pericolosa trasformazione.

Se il problema platonico della separazione fra determinante ed universale viene apparentemente risolto da Aristotele accostando il termine immobile di movimento all'apparire del movimento stesso nella raffigurazione del cielo - dunque presentando l'immagine sensibile della sostanza imm modificabile - Bruno vorrà dissolvere la fissazione univoca della finalità con la molteplicità innumerabile dei cieli, con l'apertura indefinita della molteplicità. In questo modo il pensatore nolano ripristina la concezione dell'Uno creativo nella materia e l'immagine della materia come entità autonoma, apparentemente senza fine in quanto dotata di uno slancio infinito. È questo slancio infinito a costituire la propensione dialettica dell'essere bruniano. Con le parole stesse del pensatore di Nola: "In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo."<sup>482</sup>

Solo questa propensione intende ancora l'Unità infinita, lasciandola origine dell'opposizione che comprende. La tradizione aristotelica invece converte *in unum* la molteplicità delle *perfectiones* e delle *materies* relative. Quando Bruno invece lascia aperti ed in maniera imprecisata, tali principi con le relative realizzazioni, per voler significare l'infinita abissalità del Principio che richiama la Causa e la sua impredeeterminata ed illimitata apertura.

Se il cielo aristotelico, con la pulsione (*impulsus*) alla quale dà origine, si costituisce come rappresentazione del vincolo e della combinazione della forma che è sempre presente e della materia che è immediatamente e sempre disponibile, la inamovibilità ed inalienabilità della finalità interna all'essee apparente viene di nuovo dinamizzata dallo sguardo d'infinito bruniano.

---

<sup>482</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 340.

L'accostamento, che non può essere separato, della forma e della materia aristoteliche (sinolo), che ha come luogo determinante il cielo stesso, viene superato e dissolto dall'eternità della creazione bruniana. Qui allora possono precipitare, condensarsi ed organizzarsi tutte le argomentazioni sulla *Provvidenza* derivanti dalla tradizione ebraico-cristiana più radicale e visionaria.

L'eternità immobilizzata del cielo aristotelico viene allora sprofondata ed attraversata da un'apertura ed un'immaginazione desiderante infinite. Tanto quanto i principi intellegibili aristotelici vengono espulsi dall'estensione, quelli bruniani invece la attuano; quanto quelli definiscono uno spazio astratto, dove l'ordine attuale realizza i corpi nei diversi luoghi ed i tempi come espressione della loro trasformazione e movimento, questi lo ripristinano in un modo vivo e vitale, lasciando libertà dialettica agli 'elementi', siano essi corpi celesti o spiriti umani.

Se in Aristotele la relazione di dipendenza dell'ordine attuale può essere colta perfettamente dalle intelligenze che sono più vicine all'intelligenza divina, le intelligenze celesti, con quella pienezza di volontà intellettuale che sarà la nota dominante delle intelligenze angeliche medievali, in Bruno questa relazione si dissolve: essa infatti si capovolge nella relazione di libertà che l'infinito creativo permette, slanciando l'arte universale dell'amorosa eguaglianza.<sup>483</sup>

---

<sup>483</sup> È la figura di Circe.

Giordano Bruno. *De umbris idearum*. (Firenze, 1991) pagg. 189 – 190: “*Aenigma et paradigma Iordani Bruni Nolani. Lumine de claro ne mens peregrina vagetur, / Nec sensus currens pone petita cadat, / Utque profunda virum fallat te in Tartara missum / Ardentem fugiens unda petita sitim, / Coge potens Circe succos tibi in atria septem / Quaeque sit et species in genus acta suum; / Transfer in annosi campum haec scelerata parentis, / Haec habeant natum cum Ganymede Iovem. / Luminibusque minax perstans ardentibu' Mavors / Hortum hunc prospectet, Mulciberumque trucem. / Obtineas vasti lampas celeberrima mundi / Prolem ubi multigenam contueare tuam. / Suave Venus spirans queis cuncta animantia vincis / Inque sequestrato diva capesse loco. / Secretusque tibi credatur nuncie divum, Foemina foemineo credite, masque mari; / Sepibus abiunctas – temerentur ne tua dona - / Delia consortes iunge operosa tuas.*”

Giordano Bruno. *Cantus Circaeus. Opera latine conscripta*. Pag. 184: “*Iordanus Libro. Visurus magam magni solis filiam, / His procedens é latebris, Ibis Circêum liber in hospicium, / Haud arctis arctis clusum terminis. // Balantes oues, mugientes & boues, / Crissantes hædorum patres / Visurus, vniuers' & campi pecora, / Cunctasque sylvae bestias. // Concentu vario errabunt caeli volucres, / In terra, in vud' in aere. / Et te dimittent illæsum pisces maris, / Naturali silentio. // Tandem caueto, quando domum appuleris, / Inuenturus domestica: / Namque antè fores, aditumqu' ant' atrii, / Limosum se præsentans // Occurret porcus, cui si fortè adhæseris: / Limo, dentibus, pedibꝫ: / Mordebit, inquinabit, inculcabit, / Et grunditu t'obtundet. // Ipsi in foribus, in adituqu' atrii, /*

Quanto Aristotele vede l'esser comune congiunto con una determinazione intrinseca, che rende la molteplicità applicata in maniera disgregata, altrettanto Bruno riesce a trapassare la molteplicità nell'unità infinita dell'eguaglianza, riuscendo così a mantenere la molteplicità in maniera non disgregata, ma quale

---

*Morans genus latrantium: / Molestum fiet baubatu multiplici, / Et faucibus terribile. // Hoc ni desipias, & nisi desipiat, / Metu dentis, & baculi, / Te non mordebit, ipsum non percuties, / Perges, nec te prapediet. // Quæ cum solerti euaseris industria, / Interiora subiens: / Solaris volucer te gallus excipiet, / Solis committens filia.*”

Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 945 - 947: “Ma per venire alla conclusione di questo mio progresso, dico che da qua si prende la ragione e discorso della cecità e luce di questi nove, or vedenti, or ciechi, or illuminati; quali son rivali ora nell'ombra e vestigi della divina beltade, or sono al tutto orbi, ora nella più aperta luce pacificamente si godeno. Allor che sono nella prima condizione, son ridutti alla stanza di Circe, la qual significa la omniparente materia. Ed è detta figlia del sole, perché da quel padre de le forme ha l'eredità e possesso di tutte quelle le quali, con l'aspersion de le acqui, cioè con l'atto della generazione, per forza d'incanto, cioè d'occolta armonica ragione, cangia il tutto, facendo dovenir ciechi quelli che vedeno. Perché la generazione e corruzione è causa d'oblio e cecità, come esplicano gli antichi con la figura de le anime che si bagnano ed inebriano di Lete.

Quindi dove gli ciechi si lamentano, dicendo: Figlia e madre di tenebre ed orrore, è significata la conturbazion e contristazion de l'anima che ha perse l'ali, la quale se gli mitiga allor che è messa in speranza di ricovrarle. Dove Circe dice: Prendete un altro mio vase fatale, è significato che seco portano il decreto e destino del suo cangiamento; il qual però è detto essergli porgiuto dalla medesima Circe; perché un contrario è originalmente nell'altro, quantunque non vi sia effettivamente: onde disse lei, che sua medesima mano non vale aprirlo, ma commetterlo. Significa ancora che son due sorte d'acqui: inferiori, sotto il firmamento che acciecano; e superiori, sopra il firmamento che illuminano: quelle che sono significate da pitagorici e platonici nel descenso da un tropico ed ascenso da un altro. Là dove dice: Per largo e per profondo peregrinate il mondo, cercate tutti gli numerosi regni, significa che non è progresso immediato da una forma contraria a l'altra, né regresso immediato da una forma a la medesima; però bisogna trascorrere, se non tutte le forme che sono nella ruota delle specie naturali, certamente molte e molte di quelle. Là s'intendono illuminati da la vista de l'oggetto, in cui concorre il ternario delle perfezioni, che sono beltà, sapienza e verità, per l'aspersion de l'acqui, che negli sacri libri son dette acqui di sapienza, fiumi d'acqua di vita eterna. Queste non si trovano nel continente del mondo, ma *penitus toto divisim ab orbe*, nel seno dell'Oceano, dell'Anfitrite, della divinità, dove è quel fiume che apparve revelato procedente dalla sedia divina, che ave altro flusso che ordinario naturale. Ivi son le Ninfe, cioè le beate e divine intelligenze che assisteno ed amministrano alla prima intelligenza, la quale è come la Diana tra le nimfe de gli deserti. Quella sola tra tutte l'altre è per la triplicata virtude potente ad aprir ogni sigillo, a sciorre ogni nodo, a discuoprir ogni secreto, e disserrar qualsivoglia cosa rinchiusa. Quella con la sua sola presenza e gemino splendore del bene e vero, di bontà e bellezza appaga le volontadi e gl'intelletti tutti, aspergendoli con l'acqui salutifere di ripurgazione. Qua è conseguente il canto e suono, dove son nove intelligenze, nove muse, secondo l'ordine de nove sfere; dove prima si contempla l'armonia di ciascuna, che è continuata con l'armonia de l'altra; perché il fine ed ultimo della superiore è principio e capo dell'inferiore, perché non sia mezzo e vacuo tra l'una ed altra: e l'ultimo de l'ultima, per via de circolazione, concorre con il principio della prima. Perché medesimo è più chiaro e più occolto, principio e fine, altissima luce e profondissimo abisso, infinita potenza ed infinito atto, secondo le ragioni e modi esplicati da noi in altri luoghi. Appresso si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse ed instrumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplazion della mente, il decreto della divina provvidenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, ed il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose.”

Giordano Bruno. *De gli Eroici furori. Seconda parte. Dialogo quinto* (Firenze, 1958) pagg. 1165 – 1178.



immagine – da perseguirsi - dell'Unità divina. Così sorge il luogo sognato e salvifico delle realizzazioni, che si compiono nell'amore ed in quella bellezza che unisce libertà ed eguaglianza.

Se la concezione aristotelica dell'essere dispone la terminazione con valore di assoluto, così scandendo il limite finale di ogni essere esistente tramite l'unità e l'ordine delle perfezioni, la dialettica bruniana, che sorge attraverso l'infinitezza dell'eguaglianza, rivelando la spontanea e razionale creatività operante tramite l'universale, pone l'identità amorosa della libertà e dell'eguaglianza.

Buia da un lato (quello dell'eguaglianza), ma lucente dall'altra (quello della libertà), questa identità non ha meno un'unità profonda che una diversità elevata: la possibilità di far sorgere la materia e di aprirla verso ogni determinazione, per una libertà intrinseca e desiderante, che apre e cosparge del proprio seme ogni propria speciazione. Così, con le parole dello stesso pensatore nolano, “medesimo è più chiaro e più occolto, principio e fine, altissima luce e profondissimo abisso, infinita potenza ed infinito atto, secondo le ragioni e modi esplicati da noi in altri luoghi.”<sup>484</sup>

Ma la distinzione che la libertà ha in se stessa è appunto l'unità infinita dell'eguaglianza: l'amore. “Appresso – continua il filosofo campano - si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse ed instrumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplation della mente, il decreto della divina providenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, ed il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si communique secondo tutta la capacità de le cose.”<sup>485</sup>

Allora, un Bruno empedocleo ed anassagoreo, ma pur capace – sotto l'influenza, bisogna ripeterlo, delle correnti dell'ebraismo e del cristianesimo più aperte e radicali - dell'aperta libertà e creatività del tutto, risolve in

---

<sup>484</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori. Argomento ed allegoria del quinto dialogo* (Firenze, 1958) pag. 947.

<sup>485</sup> *Ibidem.*

maniera non linearmente determinativa il problema aristotelico della compresenza della distinzione e dell'unità.<sup>486</sup> Se in Aristotele, infatti, la medesimezza e l'omogeneità della natura impongono l'assenza di una potenza creativa, in Bruno invece l'infinita creatività dell'universo dispiega una potenza infinita che si esprime attraverso una variabilità infinita. Se Aristotele attribuisce al cielo il valore rappresentativo dell'unità sensibile della materia, il trapassare bruniano è il porre l'unità soprasensibile della materia: così se Aristotele cerca di individuare la necessità di un movimento finito e delimitato, Bruno al contrario usa lo strumento della possibilità dell'in-finito (indicata nell'ultimo Dialogo *De gli Eroici furori*) per realizzare un movimento in infinito, un movimento aperto e privo di termine in quanto dotato di uno scopo infinito. Un movimento che non è dunque privo di necessità, ma che è al contrario capace di aprire la necessità stessa in infinito e all'infinito.

È questa necessità triangolare a stabilire, in Bruno, l'unità e l'inscindibilità di atto e potenza: quell'unità ed inscindibilità che determina il dissolvimento della differenza aristotelica degli elementi, della loro differenza ordinata. Mentre infatti l'unità infinita dell'identità bruniana di atto e potenza non ha possibilità di alienarsi (né dunque di alterarsi), non avendo termine formale al quale adeguarsi o fine estrinseca alla quale obbedire, il sinolo aristotelico presenta la figura dell'alienazione continua, della alterazione che si trasforma in determinazione assoluta. Mentre il luogo offerto dall'identità bruniana di atto e potenza (l'Universo) è apertura infinita, senza termine superiore né inferiore, la disposizione aristotelica dell'atto e della potenza mostra l'ordine attuale che si svolge fra i termini opposti dell'azione e della passione attraverso l'opposta direzione dialettica dell'elemento fuoco e dell'elemento terra.<sup>487</sup> Così se l'Universo bruniano resta indeterminazione, il cosmo aristotelico non può non presentarsi se non attraverso la determinazione individuale: stabilmente privo di movimento di estrinsecazione il primo – così

---

<sup>486</sup> Aristotele. *Metafisica*, III, 996a 4 – 9: “Inoltre, la difficoltà maggiore e più impegnativa è la seguente: se l'Essere e l'Uno, come dicevano i Pitagorici e Platone, siano la sostanza delle cose, oppure se non lo siano, o se invece suppongano qualche altra realtà che fa loro da sostrato, come per esempio, secondo Empedocle, l'amicizia o, secondo altri, il fuoco o, secondo altri ancora, l'acqua o l'aria.” (Milano, 1993) pag. 89.

<sup>487</sup> Il riscaldamento e la rarefazione *versus* il raffreddamento e la concentrazione.

tale da considerare il movimento come caratteristica propria – tutto nel movimento di estrinsecazione il secondo, in maniera tale da essere continuamente soggetto. Senza necessità di progresso il primo; completamente nel divenire il secondo.<sup>488</sup> Senza intervento superiore il primo; completamente disposto ed esistente, il secondo, per l'intervento dell'atto di determinazione divina.

Quanto il primo, essendo scopo infinito, dissolve la necessità oggettiva della determinazione, rendendo inutile la priorità definita dell'atto sulla potenza e l'unità che si situa fra essi, altrettanto ed all'opposto il secondo dispone la necessità oggettiva e subiettiva della determinazione nell'unità stessa che separa e distingue – fissandoli – agente e paziente, divino e naturale. Infinitamente uno in se stesso il primo, quanto necessariamente duale è il secondo. Nel cosmo aristotelico, infatti, la 'contrarietà', ovvero la distinzione in termini opposti (ma non isolati) dell'azione e della passione, permette nel mondo compreso sub-lunare sia quella separazione che è nota caratteristica dell'alterazione, sia quell'unità della composizione che è invece segno dirimente della generazione. In questo modo la 'contrarietà' consente sia la distribuzione ordinata (per specie differenti) degli elementi, sia il loro congiungimento necessariamente finalizzato.

Allora l'ingenerabilità ed incorruttibilità del cielo aristotelico significheranno la negazione della possibilità d'in-finire – sorretta in Bruno proprio dall'essere infinitamente uno in se stesso dell'Universo - e la sua sostituzione con una potenza tutta necessaria, con fine invariabile ed immoto. Questo fine invariabile ed immoto rappresenta, nella concezione aristotelica, quella concrezione che ordina, ed insieme unisce, l'apparire del tutto e la stabilità dell'essere soggiacente.

La differenza bruniana sconvolge invece questa concrezione: dissolve l'indifferenza che la costituisce, per aprire uno sguardo d'infinito. Uno sguardo che contempi in sé sia la mobilità di un soggetto che viene ripristinato nella sua capacità di trapassare – tramite l'infinità dell'eguaglianza

---

<sup>488</sup> Nell'apparire delle forme finali, prima, rappresentate dalla considerazione delle sostanze celesti come finalità; quindi dall'apparire della trasformazione che l'alterazione fra azione e passione rende possibile nel mondo sub-lunare.

– la prefissazione della determinazione univoca, sia la sua apertura imprevedibile, l'atto della sua possibilità liberamente creatrice.

L'unità infinita dell'eguaglianza bruniana – la Natura – è quella creatività dell'arte amorosa che, unendo libertà ed eguaglianza, dissolve la necessità aristotelica di predisporre un essere, quale premessa dell'ordine espresso. La Natura bruniana dissolve dunque l'essere astratto aristotelico, ripristinando quello spazio e tempo dell'opera della Provvidenza che scardina la necessità dell'uso della distinzione fra il sostrato comune e qualsiasi sua determinazione. La sostanza che ne importa infatti l'eguale applicazione è quella della libertà amorosa. La libertà che fa nascere l'amore e che nasce a sua volta – o meglio, rinasce – dall'amore.

È in virtù di questa filosofia dell'amore che la speculazione bruniana non può essere trasformata e capovolta nella posizione di un necessario presupposto ideologico, che ne tradirebbe l'apertura e la libera eguaglianza. Impossibile dunque considerare la speculazione bruniana come mossa ed originata da un intento fondativo di tipo riduttivamente sociale o politico. Addirittura fomentatrice della reazione alla pretesa di diversità e libertà della imprevedibile mobilità dei soggetti. Al contrario è proprio il settarismo che si coagula nel potere attraverso la definizione del suo fondamento ideologico assoluto, quindi del suo apparato in senso lato religioso, a costituire il termine universale della critica bruniana.

Così, proprio con quella identità (creativa e dialettica), l'universale bruniano non media immediatamente il fine alla necessità, come sembra fare il 'cielo' aristotelico, rinchiudendo e concentrando gli enti, per far emergere la potenza di chi li governa: al contrario esso è apertura e moltiplicazione. Se Aristotele sembra utilizzare il medio con valore mediante, trasfigurando l'identità di ordine e struttura dell'universo attraverso la visibilità dell'unità materiale (con ciò predisponendo un'architettura del reale), Bruno usa l'invisibilità dell'unità materiale – ciò che precedentemente era stato indicato come la sua soprassensibilità - per ricordare la forma interminata dell'universo. Così la libertà bruniana non può rinascere dall'amore se non è accompagnata dall'obbiettivo dell'eguaglianza. L'eguaglianza aristotelica è invece solamente la parità ed immediatezza di sottomissione alle necessità – presupposte come

condizioni - del potere. Pertanto l'invisibilità dell'unità della materia bruniana svolge nel contesto della speculazione del pensatore nolano un'importantissima funzione: essa rappresenta la dissoluzione della prefissazione di una 'struttura' del mondo 'fuori' del mondo, la distruzione della precostituzione di qualsiasi figura sulla cui base e finalità il mondo debba essere posto e realizzato. Questa dissoluzione e disintegrazione si realizzano attraverso la caduta della coincidenza necessaria fra ordine iniziale ed ordine finale (o fra Causa e Principio), e l'apertura invece della possibilità creatrice e creativa. Che appunto si dà attraverso la congiunzione ed il pari valore assegnati alla libertà ed all'eguaglianza.

Se il cosmo aristotelico è luogo di negazioni alternative, all'interno di quell'ordine dell'essere necessario che costruisce una potenza imm modificabile nel proprio fine quando disponga in serie eterno, incorruttibile ed ingenerabile, l'universale bruniano non si offre se non dialetticamente: ovvero scomparendo. Se nel cosmo aristotelico l'esistenza è subito necessità, intogliabile ed ineliminabile, l'universo bruniano instaura al contrario sempre la possibilità ricreativa.

Se allora Aristotele congiunge l'impossibilità della priorità della possibilità sull'atto – che porterebbe quest'ultimo a non esercitarsi mai – con l'impossibilità della priorità dell'atto sulla possibilità – che porterebbe quest'ultima ad essere totalmente superflua – affermando la necessità tutta intera di una potenza che mantiene sempre (eternamente) imm modificabile, inalterabile (incorruttibile) il proprio fine, Bruno invece disincaglia l'assolutezza della divina volontà creatrice dalla necessità della propria sempre eguale ripetizione e conferma. La dialetticità che si inserisce fra la volontà e la propria realizzazione è infatti il desiderio d'infinito che, in quanto infinito del desiderio, rimane sempre aperto. Sempre ricco della molteplicità, trasfonde il sempre eguale e libero amore della diversità e della comunanza in ogni ente creato. Con le parole conclusive dello stesso pensatore nolano: “Non temiamo che quello che è accumulato in questo mondo, per la veemenza di qualche spirito errante o per il sdegno di qualche fulmineo Giove, si disperga fuor di questa tomba o cupola del cielo, o si scuota ed emuisca come in polvere fuor di questo manto stellifero; e la natura de le cose non altrimenti possa venire ad

inanirsi in sustanza, che alla apparenza di nostri occhi quell'aria ch'era compreso entro la concavitate di una bolla, va in casso; perché ne è noto un mondo, in cui sempre cosa succede a cosa senza che sia ultimo profondo, da onde, come da la mano del fabro, irreparabilmente emuiscono in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttraggano la infinita copia de le cose. Indi feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca a gli voraci fuochi ed umori a gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce. Di maniera che megliormente intese Democrito ed Epicuro che vogliono tutto per infinito rinnovarsi e restituirsi, che chi si forza di salvare eterno la costanza de l'universo, perché medesimo numero a medesimo numero sempre succeda e medesime parti di materia con le medesime sempre si convertano.”<sup>489</sup>

---

<sup>489</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Proemiale epistola* (Firenze, 1958) pag. 361.

# L'ARISTOTELE BRUNIANO E LA SUA BRUNIANA CONFUTAZIONE. IL TESTO DEL *DE L'INFINITO*, *UNIVERSO E MONDI*.

## OSSERVAZIONI INIZIALI.

La necessità etica che investe la posizione creativa apre il terreno all'opera della dialetticità dell'infinito dell'eguaglianza, cercando di modulare insieme i temi della possibile diversità e della necessaria comunanza.

Allora l'apertura infinita della possibile diversità viene mediata dalla tensione di una comune ed unitaria perfezione. Questa però non vige come assolutezza di determinazione, che a sua volta ingeneri l'architettura gerarchica attraverso l'eliminazione progressiva e totale della diversità: al contrario l'unità e la comunanza della perfezione resta, nella speculazione bruniana, quell'accordo che è sempre capace di superare e di rivoltare qualsiasi pretesa riduttiva, centralizzante. In tal modo la corsa reciproca che i due corridori della *diversità* e della *comunanza* effettuano, per superarsi reciprocamente ed alternativamente, rende bene il movimento e la figura della *vicissitudine* bruniana.

Non appena il termine della comunanza voglia sopravanzare quello della diversità e rinchiuderlo nell'ambito di una eguaglianza formale, presupponendo la sostanza di una adeguazione tutta alienante, la diversità naturalmente riemerge tramite l'ideale, altrimenti oscurato. Nello stesso tempo e modo, qualora la diversità pretenda di affermarsi assolutamente quale termine di differenziazione, la comunanza interviene per ribadire collettivamente l'egualitarietà delle condizioni d'esistenza.

Contro l'astrazione della potenza della volontà la *vicissitudine* bruniana infrange il mito della presenza assoluta e totalitaria dello scopo totale dell'oggettività. Non persegue alcun oggetto separato, che si reputi capace di fondere insieme una libertà infeconda, astratta ed immateriale, ed una eguaglianza inerte, che chiede costantemente riconoscimento, per vivificare la prima e rendere la seconda strumento effettivo di realizzazione. Il soggetto bruniano invece diviene e si comprende nell'infinito, nell'infinito

ramificandosi, senza scindere libertà ed eguaglianza; infatti esso rispetta e ricorda l'unità divina dell'amore, attraverso il giudizio dell'imprescindibilità dell'opera dello *Spirito*: come desiderio, sensibilità e motore ideale.

Liberazione aperta, tale necessità vale la negazione dell'assoluto: effettua lo sradicamento della trasformazione del possesso in forma e materia eterne ed indisgiungibili. Rompe l'integrazione, che si costituisce non appena l'universale teorico presuppone quello pratico, dissolvendo la necessità della statuizione di qualsiasi essenziale. Mantenendo aperta ed infinita la relazione fra idee e determinazioni, Bruno infatti conserva l'artisticità e l'animazione universale.

Organo infinito di questa conservazione è, per Bruno, l'infinitezza dell'immaginazione produttiva, sia naturale che morale e religiosa. L'apertura creativa allora offerta dall'ideale dissolve la necessità che fonda l'incontro fra determinazione divina ed ordine naturale: rompe la necessità della soggezione. Ne svela il suo carattere di dominio antropico, riproponendo all'opposto il concetto della moltiplicazione infinita dell'Essere: affermando l'Essere stesso come infinita moltiplicazione.

Allora il movimento e l'alterazione che sono lo *Spirito* bruniano offrono quell'apparenza e quell'inesausta dialetticità - mossa dall'ideale reale dell'amore eguale - che, così come conserva e muove i rapporti fra le entità cosmologiche (gli astri solari ed i pianeti terrestri), così pure conserva e muove i rapporti fra le prospettive d'infinito delle diverse comunità religiose e culturali.

Contro la concezione che giudica ineliminabile la presenza ed il valore di un unico soggetto egemone, sia dal punto di vista culturale che pratico, capace di raccogliere e di limitare gli orientamenti e le determinazioni degli enti esistenti con la forza della disposizione organizzata degli elementi del consenso e dell'affermazione, la critica bruniana all'asserto ideologizzante rompe in anticipo la catena di trasmissione della modernità: ne rompe le fonti, nella versione classica della finitezza ed in quella cristiano-dogmatica della infinitezza. Scompare l'Unità che trova rilievo dalla fine dell'opposizione, così mostrando la coerenza della presenza immediata e to tale del principio: al suo posto ricompare l'abissalità dell'Uno, quell'infinitezza imprevedibile che si



staglia come inscindibilità amorosa ed operante, vivificante, generatrice e salvifica, di libertà ed eguaglianza.

L'infinità dell'Uno allora non fa altro che far sormontare una ragione creativa ai due movimenti di supremazia decretati dalla *diversità* e dalla *comunanza*, in gioco reciproco di sopravanzamento. Ed il movimento induttivo dell'immaginazione si fonde così nell'origine con il movimento deduttivo della ragione sensibile.

L'eguale libertà del desiderio negli enti creati allora riflette e ripete il rapporto eterno presente fra l'essere del desiderio (il *Padre*) e la sua viva ed aperta immagine (il *Figlio*): radica la consapevolezza di una necessità che comprende ogni cosa. La necessità che l'amore riempia ogni cosa. E sia - com'è - tutto in tutto, secondo una meravigliosa espressione bruniana.

Il movimento abissale, profondo,<sup>490</sup> che l'opposizione infinita nasconde, mostrando quell'apertura d'immaginazione che si concretizza nel rapporto dialettico dell'unità ideale, si ripresenta nella partecipazione e diffusione totale della ragione ad ogni cosa. Questa partecipazione e diffusione esalta, nell'essere che è creativo, la moltiplicazione dei soggetti, mentre il dominio astratto, separato e differenziante del principio aristotelico impone la presenza assoluta di una determinazione, tanto unita quanto totale. Se dunque nella concezione aristotelica la necessitazione sembra ergersi a termine inobiettabile ed insuperabile, fondando in tal modo sia il consenso che l'affermazione, il possesso teorico e quello pratico, l'opposta concezione bruniana farà valere l'eguale libertà d'immagine del desiderio, per quella ed in quella ragione di libertà che si fa subito ed immediatamente amorosa eguaglianza, naturale ed umana. Una possibile e doverosa diversificazione naturale e spontanea impedirà allora la somma integrazione corporea determinata dall'assoluto della socialità.

Di fronte alla raccolta ed alla chiusura preventiva dei principi attivi nel rapporto aristotelico della causa efficiente con la causa finale, l'agibilità e la fecondità dello spazio-tempo creativo bruniano – la presenza dell'immagine viva di una materia intelligibile – amplia a dismisura l'ambito dei rapporti di

---

<sup>490</sup> Una vera e propria 'fede filosofica'. K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione* (Milano, 1970).

determinazione, connettendo il desiderio dell'Uno con l'Uno stesso, quale immagine aperta, illimitata. Se il preorientamento ed il preordinamento dell'opposizione aristotelica la fa essere unico contenuto positivo, l'infinità dell'opposizione bruniana svelle la fissità e la predeterminatezza del positivo, distribuendolo in modo che esso sia senza scopo ulteriore. Esso stesso infatti nella propria volontà conservativa, sia esso mondo od altra entità creata (naturale od umana), è scopo in se stesso. Non è però uno scopo di per se stesso, come se potesse essere ritagliato ed isolato dagli altri scopi.

Così mentre la corporeità aristotelica mantiene sempre il limite del proprio confine apparente, le entità materiali bruniane posseggono in loro stesse e nei loro mutui rapporti la capacità di trasformarsi, rilevando in tal modo sia la comune appartenenza all'infinito che la propria presenza come libere finalità.

L'inalienabilità dello scopo proprio e particolare, ed il suo reciproco riconoscimento, non sono del resto altro dal riflesso teologico che ricorda l'infinito del *Figlio* nell'infinito dello *Spirito* del *Padre*.<sup>491</sup> Contro la trasformazione di un soggetto agente separato ed egemonico (principio di una terminazione astratta e di un organo totalitario), l'infinita apertura dello *Spirito* bruniano pone insieme la perfezione inesausta e libera del desiderio (il *Figlio* infinito) e la sua immagine fecondissima, sempre creatrice di nuove forme (il *Padre* infinito).

L'inalienabilità universale bruniana allora impedisce che si instauri quella concezione che predispone ed ordina la distinzione e la separazione dell'oggettività del possesso (teoretico e pratico) e la subordinazione dei soggetti collettivi, ricordando – attraverso la partecipazione degli spiriti allo *Spirito* – come l'amore della e per la libertà instauri l'ideale realizzante di una eguaglianza profonda e non semplicemente formale. Contro la concentrazione e stabilizzazione del contenuto immaginativo, la sua preordinata gerarchia e scansione, il movimento desiderativo bruniano si slancia, approfondisce ed allarga, distribuendosi egualmente ad ogni entità vivente nel libero amore, creativo e salvifico.

---

<sup>491</sup> Il 'dubbio' bruniano circa il nome di *Persona* da attribuire alle figure teologiche del *Figlio* e dello *Spirito* potrebbe essere determinato proprio dalla prospettiva decretata da questo ordinamento, dove solamente il *Padre* crea volontariamente.

In questo modo il desiderio (intellettuale e materiale) realizza quell'ideale possibilità di superamento e di negazione dell'annichilimento finale aristotelico che riesce a ristabilire l'apertura di un ordine positivo, garante della libertà e dell'eguaglianza di tutte le innumerevoli soggettività presenti nello spazio e nel tempo della creazione spirituale. Spazio nel quale la radicalità del desiderio suscita sempre e di nuovo l'immaginazione.

Si può dunque vedere in trasparenza - attraverso la priorità ed assolutezza della sostanza sull'azione, la centralizzazione dell'immagine di sensibilità e la relativa e conseguente univocità e fissità pratico-teoretica assegnata ai beni individuali - la corposità astratta dell'interesse politico aristotelico, gerarchico ed organizzativo senza la prevalenza dei diversi interessi materiali inferiori. Lo stesso schema di dipendenza della potenza dall'atto può, nel suo spazio ed esercizio astratto, dimostrare l'alienazione compiuta dagli elementi aristocratici, coordinati nella volontà intesa dal signore egemone, imperante.

Allora l'individuazione indiscutibile che promana dal capo assoluto esprime lo spazio totale e totalitario di ogni possibile determinazione, senza opposizione e variazione. L'apparenza di opposizione fra il signore - l'uno - e gli elementi aristocratici - i molti - viene in tal modo risolta attraverso il meccanismo della reciproca legittimazione, che vincola insieme egemonico ed agente. Perciò l'agire politico dell'insieme organizzato e gerarchizzato aristotelico predispone un luogo - è il sorgere storico della nozione di materia - che faccia da contenitore delle forme da esso espresse e generate. Nel contempo questo luogo, per l'alienazione degli interessi materiali effettuata dagli elementi aristocratici, diviene un luogo separato: governabile unicamente per forza estrinseca, tramite la violenza e la distruzione.

Questa militarizzazione dell'esistenza e della vita comporta che, alla distruzione continua dell'autonomia e dello slancio materiale (immaginario-desiderativo), si accompagni una costruzione continua delle condizioni che riescono a far permanere la stabilità dell'intervento formalizzatore. Quelle condizioni che fanno convergere ogni produzione in un unico plesso finalizzante.

Indisponibile nell'origine e negli scopi, questo plesso viene trasferito storicamente, con tutto il proprio armamentario logico e razionale, quando

l'aristotelismo viene assunto all'interno della concezione cristiana medievale del mondo. L'ineffabilità di Dio e delle volontà delle intelligenze angeliche riaccoglie la forma 'logica' della deduzione (e dedizione) assoluta; la distinzione fra i mondi (soprannaturale e naturale) riospita la distinzione fra le sostanze, con lo stesso apparente primato dell'elemento compreso e conchiuso (dunque con l'implicita sua fondazione e la sempre temibile corruzione e decadenza); l'opposizione diabolica ritrova la propria forza nel progetto di scardinamento dell'ordine e della distinzione gerarchica dei luoghi e delle esistenze.

Secondo la concezione che distacca la potenza dall'atto l'autonomia della molteplicità può essere trasferita – e così venire delocalizzata e neutralizzata nella sua condizione originaria – qualora si riesca ad istituire uno spazio di convergenza necessario, all'interno del quale racchiudere *a priori* la totalità del possibile, al quale in tal modo viene consentito di determinarsi ed individuarsi. Essa nega *a priori*, arrestandola al limite della definizione e precisazione, l'approfondimento e l'apertura.

Perciò, con la constatazione e l'accettazione di ciò che è presente e dato, il desiderio di legittimazione e di riconoscimento trova immediatamente la propria prassi produttiva, accreditandosi come unico soggetto capace d'intervento e di realizzazione.

Contro l'apertura e la diversificazione illimitata, e la conseguente attestazione della presenza di un'apparenza d'azione mobile in se stessa e molteplice, la posizione assoluta dell'ordine attuale aristotelico, con la sua concretizzazione graduata e sensibile, elimina perciò la necessità del passaggio all'attuazione della potenza, sottintendendo l'inutilità della difficoltà insita nella composizione delle diversità. La semplicità del principio si trasforma infatti nell'indifferenza (negazione di differenza e di possibile opposizione) delle diversità accertate. Ed è solamente in quanto indifferenza che riesce ad accogliere le diversità sotto la specie della comune e superiore determinazione. Quella superiore determinazione che, identica all'espressione dell'ordine attuale, impone la assoluta distinzione delle sostanze e dei luoghi, secondo l'immagine ideale del possesso mondiale.

Centro e termine dell'esistente, l'immagine ideale del possesso mondiale costituisce la regola inamovibile ed immodificabile della perfezione teoretica e pratica – dunque, insieme, produttiva – aristotelica: essa costituisce l'unità e l'unicità della perfezione, indotte dall'inclusione assoluta del riconoscimento e dell'attuazione (l'intelligenza celeste). L'unità e l'unicità del riconoscimento e dell'attuazione rendono poi stabile il campo dell'azione coordinatrice, costituendo rispetto al potere il limite d'esercizio dell'esperienza. Tale limite impone a questa le sue condizioni di subordinazione.

Solamente in questo modo l'immagine ideale del possesso mondiale salvaguarda la propria autonomia, da ciò che considera pretesa irrazionale di libertà, garantendo la propria assoluta decisione finalizzatrice dalla variazione della riflessione.

Allora, se la materia aristotelica è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), Dio ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario. Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta.

Solamente in questo modo l'essere che si mantiene (Dio) può fondare l'essere che dura senza limiti, essendo privo di opposizioni di sorta (il cielo): l'essere che è capace di realizzare, attraverso l'immodificabilità del fine, quella necessità che giace intrinseca al principio stesso.<sup>492</sup> Così Aristotele sembra già pensare al cosmo come ad un esercito, dove il generale (Dio) abbia il privilegio di comporre l'ordine, poi reso presente effettivamente e materialmente attraverso degli opportuni elementi direttivi (le finalità sostanziali indicate dagli astri celesti). In tal modo, certamente, distinzione ed interezza non vengono opposte, ma la prima è posta nella seconda. In fondo, solamente se la distinzione è presente nell'intero tutte le cose potranno essere comprese entro opposti contrari, che si distinguono e si tengono reciprocamente isolati, tramite un essere medio che si sdoppia, verso l'uno o

---

<sup>492</sup> Detto in altri termini, forse più modernamente kantiani: solamente il livello d'arresto della necessità apodittica riesce ad esprimere il grado massimo all'interno del quale tutte le possibili determinazioni sono ritenute capaci di vantare legittimità ed operazione.

verso l'altro. Nella concezione aristotelica, infatti, la materia è l'elemento rovesciabile.<sup>493</sup>

Così se Platone ed i platonici (come Bruno) preferiscono sovraordinare una distinzione universale al compimento ed alla composizione della corporeità, lasciandola sempre incompleta ed inconclusa,<sup>494</sup> Aristotele e gli aristotelici fanno invece coincidere nell'interezza dell'esistente Dio e l'atto di posizione finale. Conseguentemente nei secondi la forma finale intrinseca (natura) sostituisce il rapporto fra l'Idea e le potenze, presentando con immediatezza il verso dell'incorruttibilità (l'essere integrale).

Senza bisogno di un Uno superiore, dal cui infinito spazio provengano gli esseri, né di affermare all'opposto il passaggio dall'assoluto non essere all'essere, il dominio degli opposti aristotelico resta come luogo sospeso, governato da questa interna forma finale produttiva. È essa che è capace di mediare a sé e così di mostrare ed indicare l'eternità (il non venir mai meno) della generazione (continua ed uniforme) e, dunque, della corrispettiva ed opposta corruzione, come forme di immedesimazione nell'eterno.

In tal modo la forma di deduzione assoluta può concretizzarsi in una sola delle soluzioni alternative: se l'atto precede la potenza, vi sarà movimento ordinato (eterno e duraturo) dei cieli, generazione continua ed uniforme; se la potenza precede l'atto, il movimento sarà aperto ed indecidibile (indeterminato), essendo sempre presente il salto creativo che dispone la diversità degli enti.

Solamente la prima soluzione – quella adottata da Aristotele - consente la presenza effettiva e reale di un fine compositivo visibile; la seconda – quella prescelta dai platonici - non lo può né indicare, né (secondo il punto di vista aristotelico) realizzare. Indicandolo, invece, la prima consente l'espansione di una estensione generalizzata, che permette orientamento e produzione. Permettendo orientamento e produzione, consente l'esemplificazione continua e costante della causa. La sopravvivenza della seconda, al contrario,

---

<sup>493</sup> Aristotele scrive: “la materia, secondo noi, non è contraria a nulla.” *Metafisica*, XII, 1075a 34. Ovvero: la materia non ha contrario, perché è già in se stessa alternanza di contrari.

<sup>494</sup> L'incompletezza e l'inconclusione della corporeità dell'oggetto artistico sono il segno e la dimostrazione della consapevole partecipazione alla tradizione platonica di un artista rinascimentale che precede di poco l'esperienza esistenziale e filosofica di Giordano Bruno: Michelangelo Buonarroti (1475 – 1564).

mantenendo invisibile ed aperto il fine consentirebbe la più completa disorganicità, rompendo la complanarità e la reciproca influenza degli elementi, che devono essere (sempre secondo il punto di vista aristotelico) soggetti a decisione, esclusione ed organizzazione.

Allora se l'essere integrale aristotelico definisce e precisa l'atto d'esistenza, contrapponendo la generazione, continua ed uniforme, delle specie essenziali alla corruzione ed alla perdita delle particolarità accidentali, la presenza invisibile ed aperta dello scopo bruniano, lontana dal rappresentare un qualche difetto di visione ed operazione con la sua assenza di definizione e precisazione, costituisce invece il possibile riflesso di una variazione infinita e ciclica dell'Essere. Contro la composizione necessaria dei soggetti, la creatività e la dialetticità della *vicissitudine* bruniana alterna in modo impreveduto *diversità* e *comunanza*, rimobilizzando continuamente la plasticità dell'intelletto razionale. Questo, come permette nel cosmo bruniano la distinzione e la contrapposizione elementare, salvaguardando la sussistenza dello scambio fra entità opposte, così restaura nel movimento religioso la possibilità del perfezionamento, attraverso la libertà d'opposizione.

Se la perfezione più alta della concezione aristotelica dispone in serie l'indicibile, l'inesprimibile e l'universale – il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai – la trinità filosofica bruniana rammenta quel desiderio e quella variazione che vivono all'interno del *Figlio*, e che sono racchiuse nella razionalità dell'amore universale (*Spirito Santo*), vera e propria espressione della volontà e potenza genetica del *Padre*. In tal modo il limite d'arresto della teologia aristotelica viene rifluito (dissolto) ed approfondito dalla dialetticità creativa bruniana, che usa il desiderio come strumento di affermazione universale. Conseguentemente l'aristotelico atto semplice ed immutabile d'agente, che fissa ed orienta a sé la materia come essere-altro, viene sostituito dallo slancio della immaginazione desiderativa razionale, che ha in sé la materia come essere-altro, come continua trasformazione e produzione che occulta l'infinita estensione dell'Uno, rammentandone la infinita profondità e muovendo continuamente un eterno superamento.

Il movimento di questo eterno superamento resta determinato dalla volontà intellettuale di far coincidere l'amorosa eguaglianza nella libertà, come accade per la figura ed immagine del divino. Così il divieto d'accesso al mondo superiore, rivolto da Aristotele alla materia, si capovolge nel ristabilimento della sua potenza creativa: la creatività dello slancio, che unisce e diversifica continuamente l'immagine collettiva – riguardante e coinvolgente, a pari titolo, sia l'umanità che la natura – nella figura etica della molteplicità determinante, non può non infrangere quella disposizione assoluta (ed assolutistica) dell'azione che Aristotele costruisce sulla neutralizzazione della causa del movimento e della produzione.<sup>495</sup>

Allora la dichiarazione di nullità che, nella speculazione di Giordano Bruno, sembra avvolgere l'atto puro separato vuole semplicemente e solamente poter giustificare lo slancio infinito del sensibile e del materiale: mentre la corsa infinita al bene accompagna l'aprirsi ed il divaricarsi della possibilità della diversità, gli enti creati bruniani sono liberi di muoversi e di esistere, senza essere costretti ad una complanarità che ne esalti funzionalmente l'ordine uniforme. Privi di un principio che ne necessiti e nello stesso tempo ne riduca e determini la socialità, i soggetti bruniani sembrano praticare l'estetismo della propria creazione. Nello stesso tempo non soggiacciono alla solitudine dell'isolamento, perché credono ed agiscono la fede in un'animazione egualmente ed amorosamente universale. Rivolti alla libertà, crescono nell'amore per questa eguaglianza: e sia vivono, sia realizzano questa eguaglianza nell'amore stesso.

Così la riduzione dell'opposizione, sino all'annichilimento della volontà intellettuale della ragione, operata dagli aristotelici medievali e tardomedievali cristiani a livello naturalistico tramite il coinvolgimento comune delle finalità e dei movimenti astrali, ed a livello politico tramite l'assunzione del principio di socialità, viene dissolta dalla volontà razionale bruniana. Essa ripristina lo spazio della diversità, per effetto dell'offrirsi stesso della temporalità come creatività continua, sia nell'infinito ambito naturale che nella diversificazione illimitata delle pratiche umane; ma lo ripristina all'interno della memoria,

---

<sup>495</sup> Neutralizzazione operata attraverso la predisposizione, da parte della causa motrice, della causa finale.



naturale ed umana, della bontà dell'unità infinita. Per questa ragione l'identificazione bruniana fra quella diversità e questa unità sottrae spazio alla costituzione di ambiti ristretti, coercitivi e predeterminati, d'azione, annullandone la pretesa di valenza reale.

Qui sta, come si può facilmente vedere, la radice e la giustificazione della critica bruniana all'assolutismo, nella sua procedura di trasformazione dell'astratto in reale e nel suo strumento di realizzazione: la posizione di un'idea di necessaria convergenza, che prestabilisca e renda indiscutibile un ambito formalizzatore, dotato di organicità ed ordine, capace di distribuire finalità, funzioni, ruoli e relativi comportamenti. Corollario di questa critica radicale è l'evidente e sarcastica avversione bruniana per l'uso ideologico e fondante della cultura e dell'accademismo. Come pure conseguenza ed implicazione necessaria ne è l'inesausta battaglia condotta contro il radicarsi dell'alienazione.

Il radicarsi dell'alienazione è infatti permesso dalla combinazione e congiunzione, nell'ambito storico determinato dall'egemonia culturale del platonismo medievale, del nuovo e rinnovato portato materiale aristotelico. La tesi del sostrato unico ed assoluto, cara alla tradizione platonica, viene infatti rimodellata attraverso l'affermazione generale della positività assoluta del principio, mentre la soprannaturalità delle intenzioni naturanti trova trasformazione immanente nell'archetipo delle future e moderne leggi di natura: le imm modificabili determinazioni formali dell'essere.

Allora se la generazione reale aristotelica effettua una sorta di precomprensione intellettualistica del movimento e del provenire dell'apparenza, l'apertura d'infinito bruniana diviene una specie di precomprensione emotiva dell'universale, animata da una volontà razionale generale, per la quale le 'idee' bruniane mantengono la funzione di richiamo e di immagine di una ragione infinita, profondissima ed unitaria. Una ragione trasformatrice attraverso l'opposizione: l'universale nello spazio e nel tempo viene infatti da Bruno qualificato come infinita ed unitaria bontà, che esclude qualsiasi genere e necessità d'alienazione. L'abissalità e l'inconsapevolezza dell'opposizione bruniana suscita allora il desiderio di sapere e di essere, tanto

quanto la finitezza dei 'contrari' aristotelici pone invece la certezza dell'essere e del riconoscere umano.

Così la relazione che continuamente si sdoppia – come se fosse una nuova interiorità, rispetto ad una passata exteriorità – sostituisce, anzi soppianta, il rapporto aristotelico di determinazione estrinseca, assoluta e limitante. Assoluta, per quanto si rivela limitante.

Se, allora, il ricongiungimento tardomedievale della tradizione aristotelica con l'impianto speculativo preesistente, platonico, utilizza il termine assoluto come fattore di omogeneità ed univocità, la negazione bruniana del termine apre e divarica un movimento alternativo, che fa sopravanzare ora l'uno ora l'altro dei termini.<sup>496</sup> È questo il movimento infinito all'interno dell'infinito stesso: contro la preesistenza e la priorità di un atto che causi la convergenza delle determinazioni, instaurando finalità intrinseche di movimento, sulla cui base stabilire l'ordine e la naturalità dei momenti teoretici, come di quelli pratici, il bruniano infinito mobile in infinito immobile<sup>497</sup> ricorda l'aperta universalità del divenire, l'impreclusione e la spontanea creatività dei movimenti. Ricorda soprattutto l'infinito protendersi del principio nell'invisibilità: quel protendersi che genera quell'apertura, che a propria volta consente ogni variabilità ed ogni nuova determinazione.

Il rapporto fra l'aspetto creativo dell'infinito e la sua immanenza dialettica permette allora di riconoscere nella speculazione bruniana una specialissima corrispondenza fra il piano cosmologico e quello morale: ciò che è infinire dell'Uno sul piano cosmologico, con la innumerabile e continuamente e variamente creabile disposizione di intenti costruttivi (materia vivente), ha la propria immagine speculare nella tensione per quella possibilità d'infinire che è fonte etica della riscoperta della eguale e fraterna, abissale, libertà.

Se in Aristotele l'unità formale e l'identità di contenuto imposti dal pensiero contraddittorio della sostanza trovano poi espressione molteplice nella varietà delle sostanze sensibili, Bruno rescinde subito questo vincolo

---

<sup>496</sup> Si tratta, di nuovo, del concetto bruniano della *vicissitudine*, mosso tra i termini in movimento dialettico della *diversità* e della *comunanza*. Solamente in questo modo Bruno riesce a liberarsi del preconcetto aristotelico fondamentale: che la disposizione originaria interna al rapporto di necessità – che distingue, separa e fa precedere una causa esterna ad un effetto di posizione e di movimento successivo – possa mostrarsi come unità formale, esibendo una identità di contenuto.

<sup>497</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 391 – 392.

dell'apparente, considerato nella sua assolutezza, per presentare invece quella necessità del molteplice e della moltiplicazione inesausta (creazione continua) richiesti dall'infinità abissale dell'Uno. È qui che si situa il principio della creatività e quell'apertura permessa dalla possibilità (etica) dell'infinito, che disintegrano sia il concetto aristotelico dell'omogeneità della sostanza, che la limitazione assoluta che questa stessa concezione impone. L'intento del discorso bruniano così ritorna alla critica necessaria dell'alienazione, al rigetto del suo caposaldo, costituito dal distacco ontologico e dalla differenza etica. Qui trovano difficilissimo – se non impossibile – ascolto e ricezione sia il gradualismo di matrice aristotelico-neoplatonica, sia il differentismo elitario propugnato dalla ripresa rinascimentale della tradizione pitagorica. Ripresa del resto coerentemente consequenziale al contesto costituito dalla tradizione di quel gradualismo. In tal modo tutti i riferimenti bruniani diretti all'opera di Pitagora devono piuttosto essere considerati come una valorizzazione della loro intenzione dialettica, mentre gli elementi neopitagorici o pitagorizzanti presentati in dialoghi quali la *Cabala del Cavallo pegaseo* devono essere considerati quali postulati ai quali opporsi, nella ripresa di una concezione egualitaria ed infinita dell'essere.

Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi.<sup>498</sup> La concezione bruniana, invece, anziché allinearsi verso una concezione deterministica (e linearmente deterministica) dell'infinito, preferisce concepire l'infinito dell'eguaglianza come infinito dialettico, sia nell'ambito

---

<sup>498</sup> Aristotele. *Fisica*, III, 4, 203b 26 - 30. Il testo aristotelico così prosegue: “Perché, infatti, vi dovrebbe esser maggior quantità di vuoto in un luogo piuttosto che in un altro? Sicché, se la massa è in un sol luogo, essa è pure dappertutto. Parimenti, se anche ci sono il vuoto e un luogo infinito, è necessario che pure il corpo sia infinito dal momento che nelle cose eterne non vi è alcuna differenza tra il poter essere e l'essere.” Una nota al testo richiama, come fonte di quest'ultima affermazione, Archita di Taranto (*Simplicio*, 467, 26 - 35).

Ora credo sia importante, qualora si desideri rilevare la differenza fra una concezione deterministica dell'infinito ed una dialettica, osservare come la relazione immediata fra poter-essere ed essere venga assunta generalmente dagli interpreti di Bruno come la dimostrazione della verità assoluta, nella sua effettualità, dell'infinito stesso. Una concezione dialettica, invece, cerca di ritenere quanto di distinto ed indistinto vi sia fra Causa e Principio. Solamente questa concezione riesce a salvaguardare il concetto dell'illimitata apertura dell'Uno e ad impedire la limitazione e mistificazione della speculazione bruniana (il suo effettivo rovesciamento) verso un pragmatico primato del potere politico e sociale.

cosmologico che in quello etico, tenendo sempre presente, e modulando paritariamente in entrambi i campi, quell'infinita ed umana tendenza ed aspirazione alla libertà.<sup>499</sup> Offrendo la consapevolezza della aperta diversità e della profonda eguaglianza che animano e dirigono l'universo.

Il creativo ed il dialettico vengono allora congiunti nella speculazione bruniana proprio attraverso la naturale ed umana tendenza ed aspirazione alla libertà, che unisce e mobilita reciprocamente – come si è sostenuto ripetutamente – la punta della diversità e l'ideale comunitario.<sup>500</sup>

Da un punto di vista che è, insieme, naturalistico e linguistico Aristotele potrebbe magari accettare quella concezione dell'infinito che, non già lo consideri sostanza (persino divisibile e partecipabile), quanto piuttosto ravvisi in esso la possibilità di essere applicato, come attributo, ad un preesistente principio oggettivo.<sup>501</sup> Gli aristotelici cristiani<sup>502</sup> - che assunsero in epoca tardomedievale l'infinito immobile ed immodificabile, inesteso ed omogeneo della lontana tradizione necessitarista anassagorea – potrebbero compiere poi un passo in più, verso l'accettazione di un infinito che è sostanza divisibile e partecipabile. Gli aristotelici cristiani che, in ambito protestante,<sup>503</sup> sottolinearono poi il criterio dogmatico di questa divisibilità e partecipazione, possono essere infine contrastati proprio dalla particolare presa di posizione bruniana, intesa invece a demolire tale aspetto dogmatico ed a far valere la

---

<sup>499</sup> Profondità ed elevatezza dell'Uno infinito esprimono nei *Dialoghi Italiani* quella struttura dialettica che nei 'Poemi francofortesi' (*De triplici minimo et mensura; De monade; De infigurabili, immenso et innumerabilibus*) verrà disposta tramite i concetti di Minimo e di Massimo.

<sup>500</sup> Del resto bisogna ricordare che, a favore dell'interpretazione dialettica dell'infinito dell'eguaglianza, sta la decisione bruniana di accettare - nel *De l'Infinito, Universo e mondi* - le obiezioni che Aristotele rivolge alla grandezza sensibile infinita. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 400 – 432.

<sup>501</sup> Questa funzione logica di attributo potrebbe essere riempita dalla realtà ontologica del cielo: l'essere aristotelico che può soltanto essere (non avendo resistenze che lo limitino) e che così appare illimitato nella considerazione temporale e determinativa (non già spaziale).

<sup>502</sup> Si può ricorrere qui, in particolar modo, al confronto con il pensiero e la figura di Meister Eckhart.

<sup>503</sup> Può essere qui ricordata, in particolar modo, la cerchia dei dottori di Oxford, che Bruno conobbe nella sua esperienza inglese e contro i quali si scontrò. Michele Ciliberto. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i <<Puritani>>*. In: <<Rivista di storia della filosofia>>, LIII, 1, 1998. Pagg. 5-44. Aa, Vv. *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*. Atti del Convegno di Londra, 3-4 giugno 1994 (Firenze, 1997).

nota caratteristica dell'apertura creativa, attribuita dal filosofo nolano alla tradizione più propriamente pitagorica ed al miglior pensiero ebraico-cristiano.

Forse Bruno intendeva proprio, contro l'obiezione logica aristotelica, fare propria la concezione dei Pitagorici, avversata da Aristotele: un infinito che sia sostanza e nel contempo divisibile in parti. L'obiezione logica aristotelica (l'impossibilità di uno e di molti infiniti) potrebbe essere superata proprio attraverso una particolare e specialissima impostazione dialettica. Una impostazione dialettica che trova posto, nei testi bruniani, sia nei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (attraverso una particolare definizione del concetto di etere) che nei *Dialoghi Morali* (tramite un particolare rapporto fra immagine e desiderio).

La struttura della speculazione bruniana è infatti tale da presentare immediatamente l'unità dialettica come unità interna all'opposizione apparente: in tal modo l'infinito, pur restando uno, si distribuisce totalmente alle sue parti, a quegli esseri creati che si muovono sempre e comunque all'interno del suo orizzonte comprensivo. È infatti il concetto dell'amor-idea d'eguaglianza a muovere gli enti creati bruniani all'interno e per una creazione in atto. Superando l'immobilità dell'essere integrale aristotelico, la creazione continua della molteplicità bruniana intende mostrare e dimostrare la possibilità offerta dall'Uno stesso: la spontaneità del movimento alla libertà, come eguale vita dell'intero universo.

Contro la distinzione aristotelica fra mondo soprannaturale e mondo naturale – distinzione perfettamente inserita nell'impianto speculativo medievale, che fissa e rende astratti gli elementi ideali della tradizione platonica – l'inserimento bruniano dell'idea in un sostrato immediatamente creativo e continuamente diversificante stabilisce quella dinamica etica (possibilità d'infinito) che, nella sua forma e materia di dialettica dell'eguaglianza, ricongiunge e riunisce finalmente ogni diverso apparire all'unica sostanza. In tal modo mentre la separatezza aristotelica fra intelligibile e sensibile lascia campo libero all'opposizione limitante dei 'contrari', la bruniana possibilità d'infinito qualifica e sprofonda un'opposizione infinita, nella quale e per la quale il cuore ideale e volontario

muova l'intelletto, affinché questo rischiarì la via per la sua universale, libera, espressione ed applicazione.<sup>504</sup>

Pertanto, solamente l'infinita dell'opposizione, nella sua unità intesa di libera amorosa eguaglianza - così abissale e profondissima da ruotare a sé ogni rapporto, elevandolo - consente il mantenimento di quell'apertura creativa che è a sua volta capace di conservare in sé i due capi, rispettivamente dinamici, della diversificazione e della comunanza.

Se l'unità e l'indifferenza dell'eguaglianza formale comprimono e schiacciano, sino ad annullarlo, questo spazio creativo - appunto generato (o per meglio dire: rigenerato) dalla riscoperta del senso etico dell'opposizione infinita - la dialettica creativa bruniana riesce al contrario a riproporlo, per quella temporalità illimitata nella quale opera, riflettendosi, il desiderio naturale e spontaneo della ragione.<sup>505</sup>

---

<sup>504</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1005 - 1007: "*Tansillo*. Cossì si descrive il discorso de l'amor eroico, per quanto tende al proprio oggetto, ch'è il sommo bene, e l'eroico intelletto che giongersi studia al proprio oggetto, che è il primo vero o la verità assoluta. Or nel primo discorso apporta tutta la somma di questo e l'intenzione; l'ordine della quale vien descritto in cinque altri seguenti. Dice dunque: Alle selve i mastini e i veltri slaccia / Il giovan Atteon, quand'il destino / Gli drizz'il dubio ed incauto camino, / Di boscareccie fiere appo la traccia. // Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia, / Che veder poss'il mortal e divino, / In ostro ed alabastro ed oro fino / Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia. // Il cervio ch'a' più folti / Luoghi drizzav'i passi più leggieri, / Ratto vorârò i suoi gran cani e molti. // I' allargo i miei pensieri / Ad alta preda, ed essi a me rivolti / Morte mi dàn con morsi crudi e fieri. Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprension della beltà divina. Costui slaccia i mastini ed i veltri. De quai questi son più veloci, quelli più forti. Perché l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa ed efficace che quella; atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna. Alle selve, luoghi inculti e solitarii, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non son impresse l'orme de molti uomini. Il giovane poco esperto e pratico, come quello di cui la vita è breve ed instabile il furore, nel dubio camino de l'incerta ed ancipite raggione ed affetto designato nel carattere di Pitagora, dove si vede più spinoso, inculto e deserto il destro ed arduo camino, e per dove costui slaccia i veltri e mastini appo la traccia di boscareccie fiere, che sono le specie intelligibili de' concetti ideali; che sono accolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano. Ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino: le quali opre vegnon significate per il soggetto de l'acqui superiori ed inferiori, che son sotto e sopra il firmamento; vede il più bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che veder si possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazioni di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno."

<sup>505</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1027 - 1029: "*Tansillo*. Bene. Or per venire al proposito, da furor animale questa anima descritta è promossa a furor eroico, se la dice: Quando averrà ch'a l'alto oggetto mi sulleve, ed ivi dimore in compagnia del mio core e miei e suoi pulcini? Questo medesimo proposito continova quando dice: Destin, quando sarà ch'io monte monte, / Qual per bearm'a l'alte porte porte, / Che fan quelle bellezze conte, conte, / E 'l tenace dolor conforte forte // Chi fe' le membra me disgionte, gionte, / Né lascia mie potenze smorte morte? / Mio spirito più ch'il suo rivale vale; / S'ove l'error non più l'assale, sale. // Se dove attende, tende, / E là 've l'alto oggett'ascende, ascende: / E se quel ben ch'un sol comprende, prende, // Per cui convien che tante

Il senso etico offerto dalla possibilità d'infinito dispone subito ed immediatamente la consapevolezza naturale che tale possibilità etica si tramuti in possibilità e condizione naturale. Senza e contro la predisposizione di uno spazio astratto e limitante, quale è quello che viene istituito dalla affermazione aristotelica della priorità dell'atto sulla potenza e concretizzato dal rapporto di continua surdeterminazione (esser-per-altro) che viene svolto in relazione ad una finalità ideale ed interna, necessaria, la dialettica creativa bruniana dissolve subito ed immediatamente tutte le condizioni predisposte a che si realizzi una ripetizione dell'uguale: quella ciclicità instaurantesi fra ed attraverso i 'contrari', che esprime il senso dell'esperienza aristotelica, ruotante attorno alla trasformazione mondiale degli elementi tradizionali (fuoco, acqua, aria e terra). In tal modo la processualità fatale che si instaura nello sviluppo dell'esistente aristotelico viene cassata dalla riapertura e dallo slancio che vengono attribuiti all'essere dalla *attitudine* spirituale ed insieme materiale bruniana.<sup>506</sup>

---

emende mende, / Esser falice lice, / Come chi sol tutto predice dice. O destino, o fato, o divina immutabile provvidenza, quando sarà, ch'io monte a quel monte, cioè ch'io vegna a tanta altezza di mente, che mi faccia toccar transportandomi quegli alti aditi e penetrati, che mi fanno evidenti e come comprese e numerate quelle conte, cioè rare bellezze? Quando sarà, che forte ed efficacemente conforte il mio dolore (sciogliendomi da gli strettissimi lacci de le cure, nelle quali mi trovo) colui che fe' gionte ed unite le mie membra, ch'erano disunite e sgionte: cioè l'amore che ha unito insieme queste corporee parti, ch'erano divise quanto un contrario è diviso da l'altro, e che ancora queste potenze intellettuali, quali ne gli atti suoi son smorte, non le lascia a fatto morte, facendole alquanto respirando aspirar in alto? Quando, dico, mi confortarà a pieno, donando a queste libero ed ispedito il volo, per cui possa la mia sustanza tutta annidarsi là dove, forzandomi, convien ch'io emende tutte le mende mie? dove pervenendo il mio spirito, vale più ch'il rivale; perché non v'è oltraggio che li resista, non è contrarietà ch'il vinca, non v'è error che l'assaglia. Oh se tende ed arriva là dove forzandosi attende; ed ascende e perviene a quell'altezza, dove ascende, vuol star montato, alto ed elevato il suo oggetto; se fia che prenda quel bene che non può esser compreso da altro che da uno, cioè da se stesso (atteso che ogni altro l'ave in misura della propria capacità; e quel solo in tutta pienezza): allora avverrammi l'esser felice in quel modo che dice chi tutto predice, cioè dice quella altezza nella quale il dire tutto e far tutto è la medesima cosa; in quel modo che dice o fa chi tutto predice, cioè chi è de tutte cose efficiente e principio, di cui il dir e preordinare è il vero fare e principiare. Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi. *Cicada*. Cossì vogliono la più gran parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota."

<sup>506</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: "Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana."

È allora l'identità e l'inscindibilità di potenza ed atto, stabilite dalla metafisica bruniana,<sup>507</sup> a costituire quel plesso creativo in virtù del quale l'apparenza dell'organo dell'opposizione interna viene risospinta all'infinito e così rimobilizzata, superando la limitazione predisposta dall'ideale della necessaria convergenza. Questo è il senso ed il significato che fondano l'affermazione bruniana della sussistenza di una molteplicità superiore, 'ideale' e di tradizione platonica.

All'opposto sta la parete, invalicabile ed insuperabile, costituita dalle specie delle essenze (soggetti), immodificabili ed estrinseche, poste in essere da un Dio assoluto e motori del divenire generale. Limite compositivo nel loro essere riflesso dell'assoluto, esse instaurano un punto di vista e d'azione distinto rispetto alla molteplicità delle variazioni elementari: nella particolare tradizione aristotelico-platonizzante tardomedievale, umanistica e rinascimentale dispongono l'ordine della mediazione per l'identità. Quell'ordine della mediazione assoluta, che impone – tramite la figura ed immagine del cielo - l'oggettività dell'intendimento e dell'azione superiore.

Così mentre la forma aristotelica diviene termine e misura di composizione, nel darsi della variazione e della sua molteplicità (sensibile) irriducibile, l'universo bruniano pone l'irriducibilità della molteplicità a livello ideale, rammentando così sia la presenza della superiore creatività, che la sua espressione dialettica. Una creatività ed una dialetticità che, insieme, costituiscono la negazione propositiva dell'apparente, nella sua concezione di limite insuperabile, immobile ed immodificabile.<sup>508</sup>

Perciò l'apparente, nella sua apparenza, vale brunianamente come materia esterna allo stesso limite che sembra costituire: slancio d'idealità vincolante la medesima potenza alterativa. Così interna all'unità infinita, questa potenza alterativa è, brunianamente, volontà e capacità di ricomposizione universale.

---

<sup>507</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 281: "Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebbe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa."

<sup>508</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 376. Si tratta delle questioni collegate dell'extra al mondo, del vuoto e del pieno.



Inesauribilità del tempo della creazione, che subito si mostra come spazio di una eguale ed amorosa libertà, intrinseca ad ogni soggetto.

Se, allora, questa materia esterna assume il valore dell'immagine di intelligibilità razionale, non si può non considerare come e quanto ogni soggetto ideale e finito si dispieghi da sempre all'interno dell'unico soggetto infinito, reale. Così mentre il riconoscimento, che sembra arrestare in posizione mediana l'atto conoscitivo ed etico aristotelico, distaccando l'esemplarità formale della sostanza individuale, propone la soppressione dell'estremizzazione a favore della posizione oggettiva definita e determinata, la negazione bruniana del 'cielo' aristotelico invece si appoggia subito sulla infinitizzazione del processo attraverso il quale l'invisibilità della Causa viene recuperata attraverso il senso e quella ragione dialettica che impone l'infinità dell'unità tramite l'opposizione ideale. In questo modo Bruno dissolve la funzione mediativa ed eteronoma del termine, riportando allo stesso infinito genetico il valore egualmente infinito dell'opposizione. Seguendo perciò la tradizione radicale del pensiero religioso ebraico e cristiano, Bruno giudica che l'infinito abbia in se stesso quel movimento di apparente distinzione che, come dispone l'alterazione, così ne dispone la presenza all'interno di un divino movimento di ricomposizione universale.

Mentre dunque, in Aristotele ed in quella specialissima ricomposizione tardomedievale, umanistica e rinascimentale della dottrina aristotelica all'interno dello schema astratto del platonismo medievale, la funzione eteronoma e mediativa del termine costituiva lo strumento rappresentativo per eccellenza, l'infinitizzazione dello stesso operata dalla speculazione bruniana lascia irrompere l'irreggimentabilità della molteplicità e del suo slancio immaginativo e desiderativo, mosso unicamente dall'ideale produttivo della libertà. Mentre la tradizione che compone l'aristotelismo sulla precedente struttura schematica ed astratta del platonismo nega, sino all'annichilimento, per via culturale od istituzionale, quella possibilità che origina l'immaginazione e muove il desiderio, la critica bruniana controbatte svelando l'intento politico assolutista quale reale motivazione per l'assunzione ideologica dell'apparentemente neutrale fluire immodificato ed immodificabile dei fenomeni, con ciò rovesciando la costruzione ideologica

tradizionale tramite il richiamo ad una nuova ed antica fonte teologica. Quella fonte teologica che sapeva essere espressa dai filosofi naturalisti presocratici, da Pitagora, Eraclito, Anassagora e dagli atomisti, dalla tradizione radicale ebraica e da quella cristiana più attenta alla presenza della creazione continua, alla sua apertura infinita ed alla sua interna dialetticità.

Mentre Bruno, allora, fa sì che lo *Spirito* sia il motore dialettico e creativo<sup>509</sup> – proprio come amor-idea d’eguaglianza – della diuturna riscoperta della libertà e della sua espressione reale e concreta (sotto la forma ed il potere della partecipazione), l’isolamento del termine astratto aristotelico impedisce *ab origine* qualunque contatto partecipativo. Il comparire della determinazione formale sostituisce l’invisibilità che accomuna il Principio alla Causa e fa del divino bruniano un luogo sfuggente, aperto verso ogni rivelazione.

L’artisticità bruniana dell’Uno come universale, con l’infinitezza del suo movimento intrinseco e la sua eterna manifestazione dialettica,<sup>510</sup> mette in discussione il caposaldo ed il postulato che fonda e costruisce la concezione aristotelica del mondo: la possibilità e la necessità che la forza istituita si sviluppi, applichi e realizzi secondo finalità e termini prestabiliti, in un ordine e moto naturali, che distinguano, separino ed oppongano fra loro essere agente ed essere paziente. Tanto quanto la separazione e l’opposizione che Aristotele fa valere fra l’essere agente e l’essere paziente fa emergere un limite materiale

---

<sup>509</sup> L’identificazione dell’apertura d’infinito con la differenza infinita è tema, sotto la veste del concetto di sproporzione, dell’introduzione del secondo dei dialoghi bruniani che compongono l’opera *De la Causa, Principio e Uno*. Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pagg. 227 – 228: “*Dicsono*. Ecco dunque, che della divina sustanza, sì per essere infinita sì per essere lontanissima da quelli effetti che sono l’ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, come dicono i platonici, di remoto effetto, come dicono i peripatetici, di indumenti, come dicono i cabalisti, di spalli o posteriori, come dicono i thalmutisti, di specchio, ombra ed enigma, come dicono gli apocaliptici. *Teofilo*. Anzi di più: perché non veggiamo perfettamente questo universo di cui la sustanza e il principale è tanto difficile ad essere compreso, avviene che assai con minor raggione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto; perché queste le possiamo veder tutte ed esaminar parte per parte, ma non già il grande e infinito effetto della divina potenza. Però quella similitudine deve essere intesa senza proporzional comparazione. *Dicsono*. Cossì è, e cossì la intendo. *Teofilo*. Sarà dunque bene d’astenerci da parlar di sì alta materia. *Dicsono*. Io lo consento, perché basta moralmente e teologalmente conoscere il primo principio in quanto che i superni numi hanno rivelato e gli uomini divini dichiarato. Oltre che, non solo qualsivoglia legge e teologia, ma ancora tutte riformate filosofie conchiudeno esser cosa da profano e turbulento spirto il voler precipitarsi a dimandar raggione e voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera della nostra intelligenza.”

<sup>510</sup> L’eterna manifestazione dialettica dell’Uno bruniano si costituisce attraverso il riconoscimento del rapporto con la superiore molteplicità ideale (la variabilità infinita della determinazione).

– quel mezzo oscuro della resistenza al movimento ed alla variazione, che aliena costrittivamente la propria volontà d'immobilità nella determinazione superiore del movimento – l'apertura materiante dell'infinito movimento bruniano – apertura offerta dall'insieme costituito dall'unità e dall'opposizione infinite - toglie il presupposto della definizione aristotelica: che la corporeità sia inclusa, attraverso il termine, dalla forma per l'atto. Se, infatti, l'atto aristotelico fonda la limitazione e definizione della materia, altrettanto ed all'opposto l'infinito muoversi bruniano<sup>511</sup> apre e lascia impreclusa ogni determinazione comparente.

Libero di svilupparsi ulteriormente, l'infinito muoversi bruniano si rappresenta attraverso quello 'spazio ulteriore'<sup>512</sup> che disintegra la fissazione aristotelica della disposizione ordinata del centro. Quella disposizione che fa valere l'intrinseca finalità della determinazione sostanziale in modo presupposto e così prestabilisce l'ordinamento della forma e della sua opposta privazione. Così se il rapporto dialettico aristotelico fra forma e sua privazione sembra mantenere l'equilibrio fra dissolvimento e costituzione, l'infinitezza dell'opposizione ideale bruniana pare concentrare solo sul lato superiore dell'Essere tutte le determinazioni apparenti.

La molteplicità delle libere potenze vitali assume allora nella visione pratica bruniana il valore del superamento dell'ambito formalizzatore aristotelico; superamento che viene realizzato attraverso la valorizzazione etica e naturale dell'eguale libertà. La costrizione del luogo ordinato, definito e distinto in parti determinate, viene superata e dissolta dall'apertura determinata dalla fede nell'utopicità dell'infinito ideale. L'immagine di un desiderio libero così supera e dissolve la limitazione terminale eteronoma aristotelica: per sua virtù il possesso assoluto decretato dall'unità sovraindividuale si dissolve nella consapevolezza e necessità del mantenimento liberamente e parimente creativo di ogni determinazione.

È per questa ragione che, senza forma preesistente ed ordinante, l'Universo bruniano non ha distinzione ed opposizione fra moti ordinati e disordinati: non

---

<sup>511</sup> L'infinito muoversi bruniano viene tematizzato sin dalla prima opera strettamente filosofica italiana (dopo il *Candelaio*) del pensatore nolano: la *Cena de le Ceneri*.

<sup>512</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 370 – 376. Si tratta, di nuovo, delle questioni collegate dell'extra al mondo, del vuoto e del pieno.

permette dunque nemmeno la separazione dei luoghi a questi relativi (divino e terreno), come pure dei corpi a questi connessi (separato e primo quello divino, successivo e subordinato il secondo, continuamente da ripristinare contro la sua tendenza a perdersi).

Contro quella tradizione dogmatica cristiana tardomedievale, che avendo appena assunto la pluralità neutralizzata ed ordinata degli enti aristotelici nell'impianto realistico e gerarchico del platonismo antico, fissava la liberalità delle esistenze all'interno dell'organicità immodificabile del potere istituzionale (religioso, sociale ed economico), la speculazione e riflessione bruniana recupera l'infinito fontale (creativo) della tradizione ebraico-cristiana alla sua originaria apertura infinita (impregiudicata). È questo il senso e significato che deve essere dato all'affermazione bruniana che vuole l'opposizione ideale opposizione dovuta alla stessa infinitezza dell'Uno.

Come misto di 'luce' e di 'tenebra',<sup>513</sup> il concetto e l'immagine dalla potenza bruniana è, infatti, atto indistinto, atto che non si separa e che dunque mantiene l'unità infinita. Lungi dal mantenerla però come uniformità, la vuole e la pensa come innovazione ed alterazione continua. Innovazione ed alterazione che restano testimoni della presenza-assenza dell'Uno, che scioglie la sua azione nella molteplicità dei soggetti viventi – siano essi cosmologici od etici – facendo insieme in modo da non farsi dimenticare, come l'unità (libera, amorosa ed eguale) della loro origine.

In questo modo Bruno ritematizza e riformula il problema del soggetto agente, sia sul piano cosmologico, sia su quello etico. Molti ed uno nello stesso tempo, il soggetto agente non è più immagine distinta e separata – come poteva essere il Demiurgo della tradizione platonica od il Cristo di una certa tradizione scolastico-umanistica<sup>514</sup> – ma potrà permettere l'infinita

---

<sup>513</sup> Giordano Bruno. *De umbris idearum* (Firenze, 1991) pag. 26: "*Intentio secunda. B. Hoc ipsum cum consideraveris, illud quoque tibi occurrat velim, ut a tenebrarum ratione seiungas umbram.*

*Non est umbra tenebrae, sed vel tenebrarum vestigium in lumine, vel luminis vestigium in tenebris, vel particeps lucis et tenebrae, vel compositum ex luce et tenebris, vel mixtum ex luce et tenebris, vel neutrum a luce et tenebris, et ab utriusque seiunctum. Et haec vel inde quia non sit plena lucis veritas, vel quia sit falsa lux, vel quia nec vera nec falsa, sed eius quod vere est aut false, vestigium, etc.*

*Habeatur autem in proposito, ut lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena.*"

<sup>514</sup> È il Cristo facitore di meravigliose impossibilità, criticato sotto le figure di Orione e di Chirone, nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Giordano Bruno. *Spaccio de la Bestia trionfante* (Firenze, 1958) pag. 568 (cit.), pagg. 803 – 807 (cit.), pagg. 823 – 825 (cit.).

diversificazione delle fonti di salvezza. Non vi sarebbe più l'unicità e la necessità unitaria della fonte della salvezza (una necessaria finitezza), ma una pluralità aperta ed irriducibile di fonti, non dimentiche della loro invisibile unità (una necessaria e possibile, perché libera ed amorosamente eguale, infinitezza).

Allora solamente la 'punta della lancia' della infinita creatività divina potrà suscitare ed innalzare il pensiero e l'azione, nella necessità rappresentata dall'unità di *Spirito* e Natura e nella possibilità che questa stessa necessità costituisce, dando origine a quella composizione artistica universale che, nell'amore, rende indivisibili libertà ed eguaglianza, realizzandole.

Se Aristotele allora assegna termine d'affetto all'immagine di una sensibilità tutta inclusa nella relazione corporale,<sup>515</sup> Bruno al contrario instaura la possibilità di una estroflessione dell'immagine universale, nel 'vincolo' (l'amore) che tiene insieme e realizza i due capi della libertà e dell'eguaglianza. Con questa classica e moderna –sempre attuale – traduzione dell'articolazione teologica trinitaria il pensatore nolano riesce a contrastare e rovesciare la chiusura e la neutralizzazione della sensibilità operate dalla tradizione aristotelizzante, riprendendo e ripristinando quella tendenza creativo-dialettica già espressa nella tradizione pitagorico-naturalistica e platonica. Se Aristotele con l'atto di finitezza definisce e limita ogni determinazione, Bruno al contrario con l'atto indistinto di infinitezza ricongiunge la potenza alla creatività, unendo desiderio ed immaginazione.<sup>516</sup> Tanto infatti il primo sembra espandere ed allargare l'ordine e l'organicità delle loro rappresentazioni,<sup>517</sup> altrettanto ed all'opposto il secondo riesce a resuscitare il concetto della creatività attraverso la dialetticità insita in nozioni quali quelle di 'eguaglianza infinita'<sup>518</sup> ed 'immagine universale'.<sup>519</sup>

---

<sup>515</sup> Perciò l'atto aristotelico è un atto di sensibilità.

<sup>516</sup> Innervando di nuovo il desiderio nell'immaginazione produttiva della ragione.

<sup>517</sup> Il persistere della tradizione aristotelica nel mondo riformato – credo soprattutto nella localizzazione geografica inglese (oxoniense) - viene affermato e riconosciuto da Bruno in un breve passo del *Dialogo secondo* della *Parte seconda* degli *Eroici furori*. Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pag. 1123 (cit.).

<sup>518</sup> Il quinto e sesto dubbio, opposti dall'aristotelico *Albertino* tramite l'aporeticità della nozione di eguaglianza estrinseca, vengono risolti e dissolti dalle argomentazioni bruniane, relative alla creatività richiamata dalla dialetticità dell'infinita eguaglianza. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958) pagg. 509 – 510 (cit.), pagg. 526 – 531 (cit.).

<sup>519</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pagg. 1123 – 1126 (cit.), pag. 1173 (cit.).

La natura comprensibile – l'unità necessaria dell'opposizione ideale all'Uno medesimo – rinvia così alla natura incomprensibile e comprendente: l'Uno medesimo. In tal modo l'Unità profonda ed abissale tiene in se stessa la possibilità dell'aperta e variabile innumerabilità dei soggetti, distribuendo parimenti e liberamente le tensioni conservatrici alle immagini di desiderio che vivono ed operano nell'Universo attraverso la molteplicità dei mondi. Mentre queste tensioni si dispongono reciprocamente, nella polarità sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, la distinzione che sembra ulteriormente sistemarsi fra universalità delle manifestazioni ed origine nascosta dispone a propria volta l'Unità abissale del desiderio (*Spirito del Figlio*).<sup>520</sup>

È l'emergere di questa distinzione che costituisce l'apparenza di quello sbilanciamento e di quell'operazione di estroflessione che rompe la compiutezza e l'unità dell'organo aristotelico. Solamente in questo modo compare allora quello spazio e quel tempo infinito, che risulta invece negato ed occluso dal termine assoluto aristotelico.

Creativo all'ombra del *Padre*, lo *Spirito del Figlio* bruniano riesuma e fa risorgere la molteplicità ideale della tradizione platonica come rappresentazione astratta della distribuzione libera ed amorosamente eguale della vita e della facoltà intellettuale ai mondi bruniani, che non hanno appunto bisogno di un ordine compositivo evidente, in quanto già posseggono un intelletto che li anima e li dirige. Così l'etere, che offre spazio di movimento ed azione ai mondi non resta separato ed inattivo, come nel prospettivismo di tradizione aristotelico-platonizzante,<sup>521</sup> ma invece diviene la materia che possiede in se stessa la virtù dispositrice (suscitante, vivificante e dinamica) dello spirito stesso. Così mentre l'unità bruniana dello spirito nella materia permette la radice creativa e lo sviluppo dialettico, la distinzione aristotelica fra la superiorità dell'azione e l'inferiorità della passione, alienando la libertà creativa e trasformandola in orientamento e disposizione di una potenza

---

<sup>520</sup> Giordano Bruno. *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587).

<sup>521</sup> Il prospettivismo filosofico tardomedievale, umanistico e rinascimentale viene criticato da Giordano Bruno nella serie dei dialoghi che costituiscono l'opera della *Cena de le Ceneri*.

prefissata, impedisce qualsiasi sviluppo dialettico, accentrando e concentrando in un plesso superiore e distaccato tutte le espressioni soggettive.

Allora, se l'astrazione aristotelica della e dalla potenza dinamica della materia fissa e stabilizza un termine d'orientamento e di determinazione assoluto, preesistente e prioritario, che nega la possibilità di una rivoluzione continua ed inesausta attraverso l'imposizione dell'univocità della terminazione (e quindi dell'immodificabilità dell'espressione naturale); se questa imposizione comporta la necessaria e necessitata finitezza (d'esistenza, movimento ed azione); ed infine se questa finitezza da soggettiva si tramuta in oggettiva, la procedura di reinfinitizzazione dell'Essere adoperata da Giordano Bruno non poteva non riscoprire e riutilizzare per prima la possibilità della diversificazione ed alterazione che l'infinitezza dell'Uno suscita ed anima. È quindi in questa possibilità che la speculazione del filosofo nolano reinsertisce la capacità materiale dell'etere di essere ogni cosa, sia pretendendosi che penetrando il tutto. Così il rigetto bruniano del termine astratto è la negazione della fissazione del movimento (teoretico e pratico): il ripristino della possibilità del superamento.

Utilizzando una terminologia che non è solo cosmologica, ma esprime trasparentemente allusioni etiche e politiche, si potrebbe dire che in Aristotele non sussiste alcuna possibilità che una rivoluzione infinita sia capace di fondare, aprire ed estendere tutti i movimenti veramente e positivamente attivi dei soggetti (le immagini del desiderio); in Bruno, al contrario, questa rivoluzione infinita è ben presentemente indicata sia dalla sensibilità alta ed ideale dell'infinito, sia dalla passione che lo persegue. La neutralizzazione e l'annichilimento che, di questa sensibilità e di questa passione, predispone e costituisce la priorità dell'atto puro aristotelico vengono allora depotenziate - per un'opposta rivitalizzazione delle energie creative depositate nelle immagini vive di desiderio - dalla coscienza dell'infinito movimento presente nell'infinito reale ed universale.

Se il problema platonico della separazione fra determinante ed universale viene apparentemente risolto da Aristotele accostando il termine immobile di movimento all'apparire del movimento stesso nella raffigurazione del cielo - dunque presentando l'immagine sensibile della sostanza immodificabile -

Bruno vorrà dissolvere la fissazione univoca della finalità con la molteplicità innumerabile dei cieli, con l'apertura indefinita della molteplicità. In questo modo il pensatore nolano ripristina la concezione dell'Uno creativo nella materia e l'immagine della materia come entità autonoma, apparentemente senza fine in quanto dotata di uno slancio infinito. È questo slancio infinito a costituire la propensione dialettica dell'essere bruniano.<sup>522</sup> Con le parole stesse del pensatore di Nola: "In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo."<sup>523</sup>

Solo questa propensione intende ancora l'Unità infinita, lasciandola origine dell'opposizione che comprende. La tradizione aristotelica invece converte *in unum* la molteplicità delle *perfectiones* e delle *materies* relative. Quando Bruno invece lascia aperti ed in maniera imprecisata, tali principi<sup>524</sup> con le relative realizzazioni, per voler significare l'infinita abissalità del Principio che richiama la Causa e la sua impreveduta ed illimitata apertura.

Se il cielo aristotelico, con la pulsione (*impulsus*) alla quale dà origine, si costituisce come rappresentazione del vincolo e della combinazione della forma che è sempre presente e della materia che è immediatamente e sempre disponibile, la inamovibilità ed inalienabilità della finalità interna all'essere

---

<sup>522</sup> La modernità stessa potrebbe aprirsi con questo slancio, venendo poi a subire negazioni o ritorni di flusso che pretendono di negarne od occultarne *in toto* l'origine. Così, attraverso il pensiero di Spinoza e di Toland, questa sensibilità e questa passione attraversano la cultura dell'illuminismo più radicale, per confluire ed esprimersi al massimo grado nelle successive correnti progressive del romanticismo.

<sup>523</sup> Giordano Bruno, *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 340.

<sup>524</sup> La pericolosità della disintegrazione dell'Essere, per effetto dell'eccessiva aderenza alle postulazioni atomiche anassagoree, viene posta attraverso lo schema di risoluzione analogico (forma, privazione e materia), nella struttura della problematizzazione aristotelica (la predisposizione finale, per effetto dell'efficiente), presente nel Libro III della *Metafisica*.



apparente viene di nuovo dinamizzata dallo sguardo d'infinito bruniano. L'accostamento, che non può essere separato, della forma e della materia aristoteliche (sinolo), che ha come luogo determinante il cielo stesso, viene superato e dissolto dall'eternità della creazione bruniana. Qui allora possono precipitare, condensarsi ed organizzarsi tutte le argomentazioni sulla *Provvidenza* derivanti dalla tradizione ebraico-cristiana più radicale e visionaria.

L'eternità immobilizzata del cielo aristotelico viene allora sprofondata ed attraversata da un'apertura ed un'immaginazione desiderante infinite. Tanto quanto i principi intellegibili aristotelici vengono espulsi dall'estensione, quelli bruniani invece la attuano; quanto quelli definiscono uno spazio astratto, dove l'ordine attuale realizza i corpi nei diversi luoghi ed i tempi come espressione della loro trasformazione e movimento, questi lo ripristinano in un modo vivo e vitale, lasciando libertà dialettica agli 'elementi', siano essi corpi celesti o spiriti umani.

Se in Aristotele la relazione di dipendenza dell'ordine attuale può essere colta perfettamente dalle intelligenze che sono più vicine all'intelligenza divina, le intelligenze celesti, con quella pienezza di volontà intellettuale che sarà la nota dominante delle intelligenze angeliche medievali, in Bruno questa relazione si dissolve: essa infatti si capovolge nella relazione di libertà che l'infinito creativo permette, slanciando l'arte universale dell'amorosa eguaglianza.<sup>525</sup> Quanto Aristotele congiunge immediatamente l'esser comune con una determinazione intrinseca assoluta, offrendo l'immagine della molteplicità in maniera disgregata e disgregante, Bruno intende da subito l'immagine viva e vitale della molteplicità come potenza ed atto dell'unità infinita, come luogo creativo di riscoperta della libertà e della sua eguale ed amorosa funzione operativa. Così mentre Aristotele addossa l'Essere dalla parte dell'operatività astratta, con finalità predeterminate e strumenti oggettivi, Bruno riapre la relazione che dispone, in modo egualmente distribuito, la ragione di una creatività universale. All'interno di tutte le materie, secondo e

---

<sup>525</sup> È la figura di Circe. Giordano Bruno. *De umbris idearum* (Firenze, 1991) pagg. 189 – 190, (cit.). *Cantus Circaeus. Opera latine conscripta*. Pag. 184, (cit.). *De gli Eroici furori*. (Firenze, 1958) pagg. 945 – 947, (cit.); pagg. 1165 – 1178.

per una libertà desiderante, che apra e cosparga della propria fecondità ogni propria filiazione.

Ma la distinzione che la libertà ha in se stessa è occupata pienamente dall'unità infinita dell'eguaglianza: l'amore, che tiene insieme ogni cosa nel tutto. Allora l'opera viva della molteplicità degli esseri determinanti, nell'unità infinita che congiunge libertà ed eguaglianza attraverso l'amore creativo e fonte di dialetticità, soppianta l'astrattezza di un rapporto necessario, ponendo in suo luogo l'infinito della variazione e della alterazione. Una materia intelligibile di ragione infinita, che permette, ed anzi necessita, un movimento in infinito.

Perciò l'unità e l'inscindibilità dell'atto e della potenza riflesse dalla speculazione bruniana dissolvono l'ordine e l'ordinamento della differenza degli elementi aristotelici. Mentre infatti l'unità infinita dell'identità bruniana di atto e potenza non ha possibilità di alienarsi (né dunque di alterarsi), non avendo termine formale al quale adeguarsi o fine estrinseca alla quale obbedire, il sinolo aristotelico presenta la figura dell'alienazione continua, della alterazione che si trasforma in determinazione assoluta. Mentre il luogo offerto dall'identità bruniana di atto e potenza (l'Universo) è apertura infinita, senza termine superiore né inferiore, la disposizione aristotelica dell'atto e della potenza mostra l'ordine attuale che si svolge fra i termini opposti dell'azione e della passione attraverso l'opposta direzione dialettica dell'elemento fuoco e dell'elemento terra.<sup>526</sup>

Così se l'Universo bruniano resta indeterminazione, il cosmo aristotelico non può non presentarsi se non attraverso la determinazione individuale, visto che dissoluzione e concretizzazione sembrano esprimere la dialettica dello scambio materiale aristotelico. Stabilmente privo di movimento di estrinsecazione il primo – così tale da considerare il movimento come caratteristica propria – tutto nel movimento di estrinsecazione il secondo, in maniera tale da essere continuamente soggetto. Senza necessità di progresso il primo; completamente nel divenire il secondo.<sup>527</sup> Senza intervento superiore il

---

<sup>526</sup> Il riscaldamento e la rarefazione *versus* il raffreddamento e la concentrazione.

<sup>527</sup> Nell'apparire delle forme finali, prima, rappresentate dalla considerazione delle sostanze celesti come finalità; quindi dall'apparire della trasformazione che l'alterazione fra azione e passione rende possibile nel mondo sub-lunare.

primo; completamente disposto ed esistente, il secondo, per l'intervento dell'atto di determinazione divina.

Quanto il primo, essendo scopo infinito, dissolve la necessità oggettiva della determinazione, rendendo inutile la priorità definita dell'atto sulla potenza e l'unità che si situa fra essi, altrettanto ed all'opposto il secondo dispone la necessità oggettiva e subiettiva della determinazione nell'unità stessa che separa e distingue – fissandoli – agente e paziente, divino e naturale. Infinitamente uno in se stesso il primo, quanto necessariamente duale è il secondo. Nel cosmo aristotelico, infatti, la 'contrarietà', ovvero la distinzione in termini opposti (ma non isolati) dell'azione e della passione, permette nel mondo compreso sub-lunare sia quella separazione che è nota caratteristica dell'alterazione, sia quell'unità della composizione che è invece segno dirimente della generazione. In questo modo la 'contrarietà' consente sia la distribuzione ordinata (per specie differenti) degli elementi, sia il loro congiungimento necessariamente finalizzato.

Allora l'ingenerabilità ed incorruttibilità del cielo aristotelico significheranno la negazione della possibilità d'in-finire – sorretta in Bruno proprio dall'essere infinitamente uno in se stesso dell'Universo - e la sua sostituzione con una potenza tutta necessaria, con fine invariabile ed immoto. Questo fine invariabile ed immoto rappresenta, nella concezione aristotelica, quella concrezione che ordina, ed insieme unisce, l'apparire del tutto e la stabilità dell'essere soggiacente.

La differenza bruniana sconvolge invece questa concrezione: dissolve l'indifferenza che la costituisce, per aprire uno sguardo d'infinito. Uno sguardo che contempi in sé sia la mobilità di un soggetto che viene ripristinato nella sua capacità di trapassare – tramite l'infinità dell'eguaglianza – la prefissazione della determinazione univoca, sia la sua apertura imprevedibile, l'atto della sua possibilità liberamente creatrice.

L'unità infinita dell'eguaglianza bruniana – la Natura – è quella creatività dell'arte amorosa che, unendo libertà ed eguaglianza, dissolve la necessità aristotelica di predisporre un essere, quale premessa dell'ordine espresso. La Natura bruniana dissolve dunque l'essere astratto aristotelico, ripristinando quello spazio e tempo dell'opera della Provvidenza che scardina la necessità

dell'uso della distinzione fra il sostrato comune e qualsiasi sua determinazione. La sostanza che ne importa infatti l'eguale applicazione è quella della libertà amorosa. La libertà che fa nascere l'amore e che nasce a sua volta – o meglio, rinasce – dall'amore.

È in virtù di questa filosofia dell'amore che la speculazione bruniana non può essere trasformata e capovolta nella posizione di un necessario presupposto ideologico, che ne tradirebbe l'apertura e la libera eguaglianza. Impossibile dunque considerare la speculazione bruniana come mossa ed originata da un intento fondativo di tipo riduttivamente sociale o politico. Addirittura fomentatrice della reazione alla pretesa di diversità e libertà della imprevedibile mobilità dei soggetti. Al contrario è proprio il settarismo che si coagula nel potere attraverso la definizione del suo fondamento ideologico assoluto, quindi del suo apparato in senso lato religioso, a costituire il termine universale della critica bruniana.

Così, proprio con quella identità (creativa e dialettica), l'universale bruniano non media immediatamente il fine alla necessità, come sembra fare il 'cielo' aristotelico, rinchiudendo e concentrando gli enti, per far emergere la potenza di chi li governa: al contrario esso è apertura e moltiplicazione. Se Aristotele sembra utilizzare il medio con valore mediante, trasfigurando l'identità di ordine e struttura dell'universo attraverso la visibilità dell'unità materiale (con ciò predisponendo un'architettura del reale), Bruno usa l'invisibilità dell'unità materiale – ciò che precedentemente era stato indicato come la sua soprasensibilità - per ricordare la forma interminata dell'universo. Così la libertà bruniana non può rinascere dall'amore se non è accompagnata dall'obbiettivo dell'eguaglianza. L'eguaglianza aristotelica è invece solamente la parità ed immediatezza di sottomissione alle necessità – presupposte come condizioni - del potere. Pertanto l'invisibilità dell'unità della materia bruniana svolge nel contesto della speculazione del pensatore nolano un'importantissima funzione: essa rappresenta la dissoluzione della prefissazione di una 'struttura' del mondo 'fuori' del mondo, la distruzione della precostituzione di qualsiasi figura sulla cui base e finalità il mondo debba essere posto e realizzato. Questa dissoluzione e disintegrazione si realizzano attraverso la caduta della coincidenza necessaria fra ordine iniziale ed ordine

finale (o fra Causa e Principio), e l'apertura invece della possibilità creatrice e creativa. Che appunto si dà attraverso la congiunzione ed il pari valore assegnati alla libertà ed all'eguaglianza.

Se il cosmo aristotelico è luogo di negazioni alternative, all'interno di quell'ordine dell'essere necessario che costruisce una potenza imm modificabile nel proprio fine quando disponga in serie eterno, incorruttibile ed ingenerabile, l'universale bruniano non si offre se non dialetticamente: ovvero scomparendo. Se nel cosmo aristotelico l'esistenza è subito necessità, intoglibile ed ineliminabile, l'universo bruniano instaura al contrario sempre la possibilità ricreativa.

Se allora Aristotele congiunge l'impossibilità della priorità della possibilità sull'atto – che porterebbe quest'ultimo a non esercitarsi mai – con l'impossibilità della priorità dell'atto sulla possibilità – che porterebbe quest'ultima ad essere totalmente superflua – affermando la necessità tutta intera di una potenza che mantiene sempre (eternamente) imm modificabile, inalterabile (incorruttibile) il proprio fine, Bruno invece disincaglia l'assolutezza della divina volontà creatrice dalla necessità della propria sempre eguale ripetizione e conferma. La dialetticità che si inserisce fra la volontà e la propria realizzazione è infatti il desiderio d'infinito che, in quanto infinito del desiderio, rimane sempre aperto. Sempre ricco della molteplicità, trasfonde il sempre eguale e libero amore della diversità e della comunanza in ogni ente creato.

#### RIASSUNTO SCHEMATICO E PREPARAZIONE DELL'ANALISI TESTUALE DEL *DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI*.

Lo scopo infinito bruniano dissolve quella necessità oggettiva e subiettiva della determinazione che, nella concezione aristotelica, usa la priorità e separazione dell'atto sulla potenza come fissazione ed ordinamento della distinzione fra termini contrari – dell'attività e della passività – disponendo in tal modo in versi opposti la direzione dell'alterazione e quella della composizione generativa. Non dissolve comunque la presenza della necessità della determinazione: la avvolge però attraverso il concetto e l'immagine

dell'infinito in un'unità che non ha fine o termine astratto, che dia luogo al suo capovolgimento (annichilimento per alienazione) per eterodeterminazione.

In movimento continuo e creativo di autodeterminazione, l'universo bruniano fa partecipare totalmente della propria opera viva tutte le sue parti, tutti gli esseri creati continuamente all'ombra del *Padre*. Dissolvendo l'astrattezza del rapporto necessario (l'ideologico), vi sostituisce quello slancio libero che prepara semplicemente l'eguale ed amoroso accostamento delle opposte pulsioni: quella che anima l'intendimento egualitario, e quella che offre materia all'arte diversificatrice. È il fine variabile ed in movimento di questa composizione che sottrae spazio e funzione alla necessità terminale della potenza, alla crescita su se stessa del potere, alla sua concentrazione astrattamente autonoma. È questo fine che dissolve dall'interno – rimobilizzando il desiderio dell'immaginazione razionale, capace di ricongiungere amorosamente libertà ed eguaglianza – la scansione e la gerarchia dell'ordine attuale, che separa, distingue ed organizza forze d'intervento superiori dagli strumenti ed oggetti che in tal modo finalizza e rappresenta, secondo unanimità e conformazione (la vera e propria visibilità, oggettiva e subiettiva, dell'unità materiale).

Il desiderio dell'immaginazione razionale bruniana invece dissolve la necessità di predisporre un Essere, quale premessa dell'ordine da lui stesso espresso, in quanto soggiunge un principio amoroso alla causa della libertà: un principio che rende di per se stessa possibile un'applicazione egualitaria, rammentandone però sempre – tramite il ricordo dell'origine – la sua necessità dialettica. È il ricordo di questa necessità dialettica che comporta la dissoluzione della prefissazione di una 'struttura' del mondo 'fuori' del mondo, la distruzione della precostituzione di qualsiasi figura sulla cui base e finalità il mondo debba essere posto e realizzato. Questa dissoluzione e disintegrazione si realizzano attraverso la caduta della coincidenza necessaria fra ordine iniziale ed ordine finale (o fra Causa e Principio), e l'apertura invece della possibilità creatrice e creativa. Che appunto si dà attraverso la congiunzione ed il pari valore assegnati alla libertà ed all'eguaglianza.

Ancora e finalmente: solamente il ricordo dell'origine di questa necessità dialettica può instaurare, attraverso la sottrazione e l'invisibilità dell'origine

medesima, la possibilità ricreativa. Quel movimento che unisce genesi dell'amore nella libertà, per riprodurre la libertà stessa nell'amore. Il divenire dello *Spirito* del *Figlio*.

## ANALISI TESTUALE DEL *DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI*.

### *LA PROEMIALE EPISTOLA.*

Sin dalla *Introduzione* della *Proemiale epistola* Giordano Bruno rileva le caratteristiche necessarie ad intraprendere un nuovo ed elevato cammino, capace di riscoprire e riproporre praticamente le fonti stesse dell'Essere.

Non il bisogno che, avvertito, chiede di essere immediatamente soddisfatto, ma il luogo e l'occasione per la necessità della riflessione (la grandezza della scelta); non la negazione dello spirito attraverso una pretesa e presupposta normalità, ma la coscienza della presenza di una eccedenza tutta naturale e creativa, spontanea (la profondità e l'altezza della libertà, eguale ed amorosa); non il rifiuto dell'universalità tramite l'adeguazione sempre incompiuta, ma l'ineliminabile presenza del suo anesclusivo richiamo (la gloria di questa luce); non l'univocità e la pietrificazione dei movimenti emotivi ed intellettuali rappresentata dal dogma, ma l'apertura e la relazione di una ragione sempre viva ed immaginosa, unificante (la continua creatività che si pone come principio e dunque propone): solamente questi ultimi possono costituire la possibilità e l'effusione di un cammino elevato, traccia di opposizione voluta ed intesa dalla stessa perfezione, per l'ordinamento d'amore e di eguaglianza con il quale, liberamente, essa stessa determina e comprende tutto il mondo.<sup>528</sup>

La creatività sovranaturale dispone in sé tutti i 'soggetti naturali' e tutte le 'specie': il principio della stabile comprensione del tutto non può provenire che

---

<sup>528</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958), pagg. 345-347. *Introduzione* della *Proemiale epistola*.

da un'unità irrelativa ed indipendente, libera, capace di includere in se stessa una molteplicità dinamica, non statica.<sup>529</sup>

Per questo l'Essere non può costituirsi altrimenti che come infinito, che possiede in se stesso un infinito: una capacità a sdoppiarsi, distinguersi e moltiplicarsi, che lascia aperto il campo alla tensione produttiva e dilata i limiti del mondo, per la presenza profonda di una ragione ideale di perfezione, continuamente perseguita.<sup>530</sup> Questa ragione è presente in ogni parte, come motivo traente, non scisso e separato.<sup>531</sup>

Come ideale di perfezione, questa ragione viene dunque continuamente perseguita, sottraendosi, come limite determinativo, ad ogni comprensione che non sia la propria.<sup>532</sup> Se, quindi, il limite si sottrae ed il termine scompare nell'infinito, si dà atto all'estensione di una apertura illimitata, non costruita relativamente alla materia immaginata come contenutavi.

Questa apertura illimitata si dà dunque immediatamente e totalmente: se, infatti, fosse costruita come illimitato contenente che si oppone ad un limitato contenuto, o diverrebbe esorbitante e principale, annullando ciò rispetto a cui è comunque costruita; o, restando aderente a ciò rispetto a cui viene costruita, avrebbe una propria estensione con profondità illimitata, che ne toglierebbe comunque l'aspetto immediatamente determinativo, che gli si vuole invece far assumere.<sup>533</sup>

---

<sup>529</sup> *Ibi*: "Avete dunque nel primo dialogo prima, che l'inconstanza del senso mostra che quello non è principio di certezza e non fa quella se non per certa comparazione e conferenza d'un sensibile a l'altro ed un senso a l'altro; e s'inferisce come la verità sia in diversi soggetti." Pag. 347.

<sup>530</sup> *Ibi*: "Secondo, si comincia a dimostrar l'infinitudine de l'universo, e si porta il primo argomento tolto da quel, che non si sa finire il mondo da quei che con l'opra de la fantasia vogliono fabricargli le muraglia. Terzo, da che è inconveniente dire che il mondo sia finito e che sia in se stesso, perché questo conviene al solo immenso, si prende il secondo argomento." Pagg. 347-348.

<sup>531</sup> *Ibi*: "Appresso si prende il terzo argomento dall'inconveniente ed impossibile immaginazione del mondo come sia in nessun loco, perché ad ogni modo seguitarrebe che non abbia essere, atteso che ogni cosa, o corporale o incorporal che sia, o corporale- o incorporalmente, è il loco." Pag. 348.

<sup>532</sup> *Ibidem*: "Il quarto argomento si toglie da una dimostrazione o questione molto urgente che fanno gli epicurei: *Nimirum si iam finitum constitutatur / omne quod est spacium, si quis procurrat ad oras / Ultimus extremas iaciatque volatile telum, / Invalidis utrum contortum viribus ire / Quo fuerit missum mavis longaque volare, / An prohibere aliquid censes obstareque posse? / Nam sive est aliquid quod prohibeat officiatque, / Quominu' quo missum est veniat finique locet se, / Sive foras fertur, non est ea fini profecto.*"

<sup>533</sup> *Ibidem*: "Quinto, da che la definizione del loco che poneva Aristotele non conviene al primo, massimo e comunissimo loco, e che non val prendere la superficie prossima ed immediata al contenuto, ed altre levitadi che fanno il loco cosa matematica e non fisica; lascio che tra la superficie del continente e contenuto che si muove entro quella, sempre è necessario spacio tramezante a cui



Se, allora, l'apertura illimitata si dà immediatamente e totalmente, lo spazio è infinitamente pieno: sarebbe, al contrario, infinitamente vuoto, qualora avesse valore il rapporto di contenente a contenuto, dove un nulla immediatamente determinativo – il contenente - non potrebbe non portare a nulla qualsiasi contenuto.<sup>534</sup>

L'infinita pienezza dello spazio è la presenza del principio creativo, dell'atto genetico. La presenza di questo principio è, poi, immediatamente, atto d'esistenza: per Bruno infatti non si dà qui distinzione e separazione di una possibilità d'essere che debba essere congiunta con un agente primo, intoccato ed indifferente, che svolga la funzione di una pienezza separata.<sup>535</sup> Anzi, al contrario, per Bruno il termine di determinazione tende ad approfondirsi infinitamente ed estendersi illimitatamente:<sup>536</sup> ad essere uno di tutto e di ogni cosa. Ragione, una, di tutte le determinazioni, affetti e sensazioni, è ragione creativa: comprende nell'infinito-che-è, dando origine all'espressione, nella quale appare, nella sua interezza e totalità, senza riverbero di parti e di immagini relative, disgiungibili.<sup>537</sup>

Pertanto l'innumerabilità dei mondi bruniana non può essere affatto l'accostamento e la crasi di esseri soggetti, quasi che la loro distruzione permetta la continuità di una potenza creativa separata; al contrario, essa

---

conviene più tosto esser loco; e se vogliamo del spacio prendere la sola superficie, bisogna che si vada cercando in infinito un loco finito.”

<sup>534</sup> *Ibidem*: “Sesto, da che non si può fuggir il vacuo ponendo il mondo finito, se vacuo è quello nel quale è niente.”

<sup>535</sup> *Ibi*: “Settimo, da che, sicome questo spacio nel quale è questo mondo, se questo mondo non vi si trovasse, se intenderebbe vacuo; cossì dove non è questo mondo, se v'intende vacuo. Citra il mondo, dunque, è indifferente questo spacio da quello: dunque, l'attitudine ch'ha questo, ha quello; dunque, ha l'atto, perché nessuna attitudine è eterna senz'atto; e però eviternamente ha l'atto gionto; anzi essalei è atto, perché nell'eterno non è differente l'essere e posser essere.” Pagg. 348-349.

<sup>536</sup> *Ibi*: “Ottavo, da quel che nessun senso nega l'infinito, atteso che non lo possiamo negare per questo, che non lo comprendiamo col senso; ma da quel, che il senso viene compreso da quello e la ragione viene a confermarlo lo doviamo ponere. Anzi se oltre ben consideriamo, il senso lo pone infinito; perché sempre veggiamo cosa compresa da cosa, e mai sentiamo, né con esterno né con interno senso, cosa non compresa da altra o simile. *Ante oculos etenim rem res finire videtur: / Aer dissepit colleis atque aera montes, / Terra mare et contra mare terras terminat omneis: / Omne quidem vero nihil est quod finiat extra. / Usque adeo passim patet ingens copia rebus, / Finibus exemptis, in cunctas undique parteis.* Per quel dunque, che veggiamo, più tosto doviamo argumentar infinito, perché non ne occorre cosa che non sia terminata ad altro e nessuna sperimentiamo che sia terminata da se stessa.” Pag. 349.

<sup>537</sup> *Ibidem*: “Nono, da che non si può negare il spacio infinito se non con la voce, come fanno gli pertinaci, avendo considerato che il resto del spacio, dove non è mondo e che si chiama vacuo o si finge *etiam* niente, non si può intendere senza attitudine a contenere non minor di questa che contiene.”

consiste nella presenza di un principio creativo inseparato, e nella avocazione compiuta dall'universale, capace di reggere ogni distinzione.<sup>538</sup>

L'universale che chiama a sé e regge ogni distinzione è l'ordine dell'amore, che si libera egualmente e pervade ogni propria distinta espressione.<sup>539</sup> Perciò ogni propria distinta espressione (natura) non vive nell'opposizione: non deve realizzare mete ideali che frappongano distacco e diversità rispetto a realizzazioni che apparirebbero continue e continuamente inadeguate (operazione infinita) ed insussistenti. L'atto di perfezione che realizza l'esistenza non è potenza infinita, estensione idealmente illimitata dell'azione, che riprende continuamente se stessa, strumentalizzando in maniera continua e totale ogni precedente realizzazione per ulteriori compiti.<sup>540</sup>

In questo modo non sussiste un atto separato e precedente, rispetto ad una potenza infinita e conseguente, dove il primo consista come ragione ed idealità della seconda: al contrario, atto e potenza sono, per Bruno, entrambi universali. Essi sono insieme e contemporaneamente universali.<sup>541</sup>

Così Bruno sembra pensare che l'atto genetico non ponga sé e l'altro da sé, bensì comunque e solamente se stesso, ed in se stesso l'apparenza dell'altro.<sup>542</sup> L'apparenza dell'altro in questo caso è la compresenza e la riduzione in unità di ciò che reciprocamente si distingue: l'azione identitaria (interna) e l'azione diversificante (esterna), produttiva.

---

<sup>538</sup> *Ibi*: “Decimo, da quel che, sicome è bene che sia questo mondo, non è men bene che sia ciascuno de infiniti altri. Undecimo, da che la bontà di questo mondo non è comunicabile ad altro mondo che esser possa, come il mio essere non è comunicabile al di questo e quello.” Pagg. 349-350.

<sup>539</sup> *Ibi*: “Duodecimo, da che non è raggione né senso che, come si pone un infinito individuo, semplicissimo e complicante, non permetta che sia un infinito corporeo ed esplicito.” Pag. 350.

<sup>540</sup> *Ibidem*: “Terzodecimo, da che questo spacio del mondo che a noi par tanto grande, non è parte e non è tutto a riguardo dell'infinito, e non può esser soggetto de infinita operazione, ed a quella è un non ente quello che dalla nostra imbecillità si può comprendere, e si risponde a certa istanza, che noi non ponemo l'infinito per la dignità del spacio, ma per la dignità de le nature; perché per la raggione, da la quale è questo, deve essere ogni altro che può essere, la cui potenza non è attuata per l'essere di questo, come la potenza de l'essere di Elpino non è attuata per l'atto dell'essere di Fracastorio.”

<sup>541</sup> *Ibidem*: “Quartodecimo da che, se la potenza infinita attiva attua l'esser corporale e dimensionale, questo deve necessariamente essere infinito; altrimenti si deroga alla natura e dignitate di chi può fare e di chi può essere fatto.”

<sup>542</sup> *Ibidem*: “Quintodecimo, da quel, che questo universo conceputo volgarmente non si può dir che comprende la perfezion di tutte cose altrimenti che come io comprendo la perfezione di tutti gli miei membri e ciascun globo tutto quello che è in esso: come è dire, ognuno è ricco a cui non manca nulla di quel ch'ha.”

In questo modo ogni cosa prodotta è necessariamente stretta nell'unità ed all'unità.<sup>543</sup> L'Essere e l'Uno non sono perciò una cuspide separata ed opposta rispetto a tutto ciò che essi stessi producono, apparendo esterno ai medesimi: al contrario, l'Essere e l'Uno sono tutto. Sono tutto senza limite, se il limite è quell'alterità che funge come identità padrona. Sono tutto senza potenza infinita, se questa potenza infinita annulla l'atto genetico d'esistenza e di perfezione. L'atto genetico d'esistenza e di perfezione comprende dunque unitariamente e necessariamente l'innumerabilità dei mondi.<sup>544</sup>

Se l'atto genetico d'esistenza e di perfezione comprende unitariamente e necessariamente l'innumerabilità dei mondi, allora la creatività si esprime immediatamente attraverso il molteplice, con una apertura infinita (il 'termine' che è 'niente'). Contraria a questa forma di liberazione ed esaltazione spirituale è invece quella concezione che dissolve nell'univocità la viva pluralità, sostituendola con la determinazione che concentra nel principio dell'omogeneità materiale tutte le forme sussistenti.<sup>545</sup>

In questo modo il 'termine' - che non è limite, non è concentrazione e non è punto – si configura come orizzonte ed apertura infinita, capace di raccogliere in sé tutta l'eventuale molteplicità, trasformando la possibilità nell'unitaria e stabile creatività dell'universale, ente comprendente l'innumerabilità dei mondi.<sup>546</sup>

L'unitaria e stabile creatività dell'universale congiunge e pone insieme l'atto e la potenza, senza distinguerli.<sup>547</sup> Così, non vi può essere luogo che sia privo del principio vitale, e che debba essere ricondotto ad esso. In questo

---

<sup>543</sup> *Ibidem*: “Sestodecimo, da quel, che in ogni modo l'efficiente infinito sarrebbe deficiente senza l'effetto e non possiamo capir che tale effetto solo sia lui medesimo. Al che si aggiunge che per questo, se fusse o se è, niente si toglie di quel che deve essere in quello che è veramente effetto, dove gli teologi nominano azione *ad extra* e transeunte, oltre la immanente; perché cossi conviene che sia infinita l'una come l'altra.”

<sup>544</sup> *Ibi*: “Decimo settimo, da quel, che, dicendo il mondo interminato, nel modo nostro séguita quiete nell'intelletto, e dal contrario sempre innumerabilmente difficultadi ed inconvenienti. Oltre, si replica quel ch'è detto nel secondo e terzo.” Pagg. 350-351.

<sup>545</sup> *Ibi*: “Decimo ottavo, da quel che, se il mondo è sferico, è figurato, è terminato, e quel termine che è oltre questo terminato e figurato (ancor che ti piaccia chiamarlo niente), è anco figurato di sorte che il suo concavo è gionto al di costui convesso; perché onde comincia quel tuo niente è una concavità indifferente almeno dalla convessitudinale superficie di questo mondo.” Pag. 351.

<sup>546</sup> *Ibidem*: “Decimo nono, s'aggiunge a quel che è stato detto nel secondo. Ventesimo, si replica quello che è stato detto nel decimo.”

<sup>547</sup> *Ibidem*: “Nella seconda parte di questo dialogo, quello ch'è dimostrato per la potenza passiva de l'universo, si mostra per l'attiva potenza de l'efficiente, con più raggioni: ...”

modo l'opera divina non è mai scissa da se stessa, ed ogni effetto è sempre nell'infinito.<sup>548</sup> Ancora: l'inscindibilità di atto e potenza, dell'opera divina, è l'inseparabilità della perfezione dalla sua realtà (l'infinita 'bontà' divina). Inseparabilità che pone qualsiasi necessitazione.<sup>549</sup>

L'inseparabilità della perfezione dalla sua realtà fa sì che l'ordine dell'amore, che si diffonde con eguale libertà a compenetrare il tutto, si costituisca, in ogni distinzione e determinazione, quale ideale perfettivo effettivamente e positivamente realizzante.<sup>550</sup>

Nulla è dunque, se non apparentemente (e per una falsa e cattiva apparenza), estrinseco alla volontà ed al potere d'inclusione divini: l'infinita volontà d'amore divina si congiunge con l'egualmente eterna e libera diffusione dell'esistenza. Una diffusione dell'esistenza, all'opposto, determinata – non egualmente eterna e libera – farebbe decadere la potenza e la volontà divine, rispettivamente, ad una sorta di forma prefigurata e ad una totale nullità.<sup>551</sup>

In questo modo, infine, scomparirebbe la stessa divinità. Scomparirebbe, infatti, l'identità della volontà con l'universale.<sup>552</sup> Per questa identità invece, che Bruno afferma fortissimamente, ogni creato è mondo profondo, la cui profondità tocca ma non coinvolge quella libera espressione.<sup>553</sup>

Quella libera espressione è infatti potenza di includere in se stessa ogni determinazione, esprimendo così nella diversità dei fini ('azioni') quella

---

<sup>548</sup> *Ibidem*: “la prima si toglie da quel, che la divina efficacia non deve essere ociosa; e tanto più ponendo effetto extra la propria sustanza (se pur cosa gli può esser extra), e che non meno è ociosa ed invidiosa producendo effetto finito che producendo nulla.”

<sup>549</sup> *Ibidem*: “La seconda da la pratica, perché per il contrario si toglie la ragione della bontade e grandezza divina, e da questo non séguita inconveniente alcuno contra qualsivoglia legge e sustanza di teologia.”

<sup>550</sup> *Ibidem*: “La terza è conversiva con la duodecima de la prima parte; e si apporta la differenza tra il tutto infinito e totalmente infinito.”

<sup>551</sup> *Ibidem*: “La quarta, da che non meno per non volere che per non possere la onnipotenza vien biasimata d'aver fatto il mondo finito e di essere agente infinito circa soggetto finito.”

<sup>552</sup> *Ibidem*: “La quinta induce che, se non fa il mondo infinito, non lo può fare; e se non ha potenza di farlo infinito, non può aver vigore di conservarlo in infinito; e che, se lui secondo una ragione è finito, viene ad essere finito secondo tutte le ragioni, perché in lui ogni modo è cosa, e ogni cosa e modo è uno e medesimo con l'altra e l'altro.”

<sup>553</sup> *Ibidem*: “La sesta è conversiva de la decima de la prima parte. E s'apporta la causa per la quale gli teologi defendeno il contrario non senza espediente ragione, e de l'amicizia tra questi dotti e gli dotti filosofi.”

molteplicità illimitata che essa stessa include come potenza creativa infinita.<sup>554</sup> La potenza creativa infinita trova così espressione nei movimenti e nel susseguirsi delle determinazioni mondane, che coinvolgono i mondi nella loro generazione e variazione.<sup>555</sup>

Se la libera espressione è potenza di includere in se stessa ogni determinazione, allora ciascuna di queste è, nell'assoluto, infinita.<sup>556</sup> Lo slancio e la presenza infinita del termine ('divina azione') sovrastano e comprendono così ogni movimento immaginativo dell'intelletto,<sup>557</sup> che resta e si definisce, nella sua intenzione e per il suo principio, limitazione razionale operata dall'infinito.<sup>558</sup> In questo modo la ragione come termine di sensibilità prolungherà l'opera della sua stessa determinazione infinita.<sup>559</sup>

Ora, la determinazione infinita non svolge, come si è già visto, alcuna funzione di limite separato: in questo modo l'infinito sensibile avrà spazio d'operazione illimitato, secondo una ragione di generazione, continua ed infinita.<sup>560</sup>

Questa ragione è principio di creatività ('universo'), dove tutta la potenza viene investita dall'atto, con idealità.<sup>561</sup> Al contrario, negare che l'universo sia infinito e uno, comporta che non tutta la potenza sia investita da tutto l'atto, e quindi resti, da un lato, una 'parte' di potenza inerte e, dall'altro, una 'parte' di

---

<sup>554</sup> *Ibi*: “La settima, dal proporre la ragione che distingue la potenza attiva da l'azioni diverse, e sciorre tale argomento. Oltre, si mostra la potenza infinita intensiva- ed estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto.” Pagg. 351-352.

<sup>555</sup> *Ibi*: “La ottava, da onde si mostra che il moto di mondi infiniti non è da motore estrinseco ma da la propria anima, e come con tutto ciò sia un motore infinito. La nona, da che si mostra come il moto infinito intensivamente si verifica in ciascun de' mondi. Al che si deve aggiungere che da quel, che un mobile insieme insieme si muove ed è mosso, séguita che si possa vedere in ogni punto del circolo che fa col proprio centro; ed altre volte sciorremo questa obiezione, quando sarà lecito d'apportar la dottrina più diffusa.” Pag. 352.

<sup>556</sup> *Ibidem*: “primo, apporta quattro ragioni, de quali la prima si prende da quel, che tutti gli attributi de la divinità sono come ciascuno.”

<sup>557</sup> *Ibidem*: “La seconda, da che la nostra imaginazione non deve posser stendersi più che la divina azione.”

<sup>558</sup> *Ibidem*: “La terza, da l'indifferenza de l'intelletto ed azion divina, e da che non meno intende infinito che finito.”

<sup>559</sup> *Ibidem*: “La quarta, da che, se la qualità corporale ha potenza infinita attiva, la qualità, dico, sensibile a noi, or che sarà di tutta che è in tutta la potenza attiva e passiva assoluta?”

<sup>560</sup> *Ibidem*: “Secondo, mostra da che cosa corporea non può esser finita da cosa incorporea, ma o da vacuo o da pieno; ed in ogni modo estra il mondo è spacio, il quale al fine non è altro che materia e l'istessa potenza passiva, dove la non invida ed ociosa potenza attiva deve farsi in atto. E si mostra la vanità dell'argomento d'Aristotele dalla impossibilità delle dimensioni.”

<sup>561</sup> *Ibidem*: “Terzo, se insegna la differenza che è tra il mondo e l'universo, perché chi dice l'universo infinito uno, necessariamente distingue tra questi dui nomi.”

atto indifferente, separato. Senza l'eternità di questa compenetrazione ('infinitezza del moto') viene a decadere immediatamente l'unità che vincola insieme 'termine' e 'soggetto'. In termini teologici si potrebbe dire che viene a dissolversi la stessa unità dello *Spirito* e del *Figlio*, che scompare la stessa paternità divina (il *Padre*). E, con essa, la creazione.

L'intera compenetrazione di potenza e atto - l'infinitezza del moto - fa consistere l'apparenza dell'alterazione e la differenza che la ricompone: l'apparenza dell'alterazione e quella visione unitaria della diversità che la congiunge ('appulso lieve') e la distingue ('appulso grave') dal vero ed efficiente principio e causa. Aristotele, secondo Bruno, sembra invece aver spezzato questa visione unitaria, separando la causa media – la Terra come sostituto e controfigura dell'assolutezza del principio antropico - dai suoi effetti – effetti dell'autore principale.<sup>562</sup>

Corpo creato ed intenzione di creabilità ulteriore costituiscono così, insieme, uno spazio unitario, dove trova posto la generalità dei movimenti che coinvolgono ogni corpo creato.<sup>563</sup>

Senza distinzione fra un movimento generale, superiore e separato nella sua origine, ed una miriade di movimenti particolari, partecipativi della medesima disposizione ad alienare i propri principi determinativi, l'inclusione nel

---

<sup>562</sup> *Ibi*: “Quarto, si apportano le ragioni contrarie, per le quali si stima l'universo finito: dove Elpino riferisce le sentenze tutte di Aristotele, e Filoteo le va esaminando. Quelle sono tolte altre dalla natura di corpi semplici, altre da la natura di corpi composti; e si mostra la vanità di sei argomenti presi dalla definizione de gli moti che non possono essere in infinito, e da altre simili proposizioni, le quali son senza proposito e supposito, come si vede per le nostre ragioni. Le quali più naturalmente faran vedere la ragione de le differenze e termino di moto, e, per quanto comporta l'occasione e loco, mostrano la più reale cognizione dell'appulso grave e lieve; perché per esse mostramo come il corpo infinito non è grave né lieve, e come il corpo finito riceve differenze tali, e come non. Ed indi si fa aperta la vanità de gli argomenti di Aristotele, il quale, argumentando contra quei che poneno il mondo infinito, suppone il mezzo e la circonferenza, e vuole che nel finito o infinito la terra ottegna il centro. In conclusione, non è proposito grande o picciolo che abbia amenato questo filosofo per distruggere l'infinità del mondo, tanto dal primo libro *Del cielo e mondo* quanto dal terzo *De la fisica ascoltazione*, circa il quale non si discorra assai più che a bastanza.” Pagg. 352-353.

<sup>563</sup> *Ibi*: “Nel terzo dialogo primieramente si nega quella vil fantasia della figura, de le sfere e diversità di cieli; e s'affirma uno essere il cielo, che è uno spacio generale ch'abbraccia gl'infiniti mondi; benché non neghiamo più, anzi infiniti cieli, prendendo questa voce secondo altra significazione; per ciò che come questa terra ha il suo cielo, che è la sua regione nella quale si muove e per la quale discorre, cossì ci alcuna di tutte l'altre innumerabili. Si manifesta onde sia accaduta la immaginazione di tali e tanti mobili deferenti e talmente figurati che abbiano due superficie esterne ed una cava interna; ed altre ricette e medicine che danno nausea ed orrore agli medesimi che le ordinano e le eseguiscono, e a que' miseri che se le inghiottiscono.” Pag. 353.

movimento genetico universale porta invece la visione bruniana dei corpi dell'universo a costituirsi come insuperabile autorelazione: è sulla base di questa autorelazione che ciascuno dei corpi valuta la differenza ed il movimento degli altri corpi. L'imprescindibilità di questa stessa autorelazione dissolve la necessità di riferire ad un 'primo mobile', distinto e separato (superiore), la completezza dell'infinità del movimento stesso, in quanto che questa infinitezza è egualmente distribuita a tutte le intenzioni creative che sorreggono qualunque corpo e le relative variazioni.<sup>564</sup>

Se tutti i movimenti e le apparenti alterazioni originano dalle intenzioni creative che sorreggono ciascun corpo, allora tutta la relazione che lega ciascun corpo a qualsiasi altro – per 'somiglianza' e 'differenza', avvicinamento ed allontanamento - sarà diversamente posta. Per Bruno questa diversità di posizione, che rende tutti i corpi celesti eguali, ha una specificazione ulteriore nella diversità di costituzione elementare: le 'stelle' o soli, che emettono la luce da se stesse, e le 'terre' o pianeti, che invece la accolgono e riflettono.<sup>565</sup>

Innumerabili le stelle (soli) ed innumerabili le terre (pianeti), ciascuna delle seconde partecipa della luce e del calore dei primi,<sup>566</sup> divenendo così materia e luogo per la presenza della vita.<sup>567</sup> La luce ed il calore dei soli innesta ed innesca così il processo dell'apparizione vitale nei diversi ed innumerabili pianeti,<sup>568</sup> che non è così soggetta all'azione regolatrice delle aristoteliche

---

<sup>564</sup> *Ibi*: “Secondo, si avvertisce che il moto generale e quello de gli detti eccentrici e quanti possono riferirse al detto firmamento, tutti sono fantastici: che realmente pendono da un moto che fa la terra con il suo centro per l'ecliptica e quattro altre differenze di moto che fa circa il centro de la propria mole. Onde resta, che il moto proprio di ciascuna stella si prende da la differenza che si può verificare suggesttivamente in essa come mobile da per sé per il campo spacioso. La qual considerazione ne fa intendere, che tutte le raggiioni del mobile e moto infinito son vane e fondate su l'ignoranza del moto di questo nostro globo.” Pagg. 353-354.

<sup>565</sup> *Ibi*: “Terzo, si propone come non è stella che non si muova come questa ed altre che, per essere a noi vicine, ne fanno conoscere sensibilmente le differenze locali di moti loro; ma che altrimenti se muovono gli soli che son corpi dove predomina il foco, altrimenti le terre ne le quali l'acqua è predominante; e quindi si manifesta onde proceda il lume che diffondono le stelle, de quali altre luceno da per sé altre per altro.” Pag. 354.

<sup>566</sup> *Ibidem*: “Quarto, in qual maniera corpi distantissimi dal sole possano equalmente come gli più vicini partecipar il caldo; e si riprova la sentenza attribuita ad Epicuro, come che vuole un sole esser bastante all'infinito universo; e s'apporta la vera differenza tra quei astri che scintillano e quei che non.”

<sup>567</sup> *Ibidem*: “Quinto s'essamina la sentenza del Cusano circa la materia ed abitabilità di mondi e circa la raggion del lume.”

<sup>568</sup> *Ibidem*: “Sesto, come di corpi, benché altri sieno per sé lucidi e caldi, non per questo il sole luce al sole e la terra luce alla medesima terra ed acqua alla medesima acqua; ma sempre il lume procede dall'apposito astro, come sensibilmente veggiamo tutto il mar lucente da luoghi eminenti, come da

'quinte essenze'. In tal modo viene a dissolversi lo stesso ordinamento del cosmo aristotelico, che voleva una certa separatezza e priorità di queste ultime rispetto a tutti gli oggetti del mondo 'sublunare': l'apertura che pone una possibilità di differenza nello sviluppo della determinazione, così come essa appare in un corpo e relativamente ad esso (alla sua conservazione o distruzione) rispetto ad un altro corpo, dispone quindi una certa autonomia di sviluppo, che mal si accorda con l'affermazione dell'omogeneità ed uniformità dell'universo nella sua interezza. Si deve piuttosto pensare che ciascuno dei corpi dello stesso abbia un'eguale ed autonoma possibilità di sviluppo, senza termini estrinseci che ne determinino e ne regolino la crescita, la variazione e la convergenza.<sup>569</sup>

Con la dissoluzione della regolazione uniforme aristotelica - l'organizzazione particolare e verticistica dei rapporti fra le affettività elementari (fuoco, aria, acqua, terra) - la difformità possibile dei fini naturali resta comunque inquadrata dai rapporti razionali vigenti fra essi: la virtù dinamica e tensiva - in altre epoche si direbbe: la polarità - dell'acqua dà atto insieme al principio opposto - il fuoco - alla generazione dell'elemento che può evaporare o condensarsi. Così tra fuoco ed acqua, evaporazione e condensazione, si assiste alla continua scena di composizione e scomposizione degli altri esseri elementari (aria e terra).<sup>570</sup>

---

monti; ed essendo noi nel mare, e quando siamo ne l'istesso campo, non veggiamo risplendere se non quanto a certa poca dimensione il lume del sole e della luna ne si oppone."

<sup>569</sup> *Ibi*: "Settimo, si discorre circa la vanità delle quinte essenze: e si dichiara che tutti corpi sensibili non sono altri e non costano d'altri prossimi e primi principii che questi, che non sono altrimenti mobili tanto per retto quanto per circolare. Dove tutto si tratta con raggioni più accomodate al senso commune, mentre Fracastorio s'accomoda all'ingegno di Burchio; e si manifesta apertamente che non è accidente che si trova qua che non si presuppona là, come non è cosa che si vede di là da qua, la quale, se ben consideriamo, non si veda di qua da là; e conseguentemente, che quel bell'ordine e scala di natura è un gentil sogno ed una baia da vecchie ribambite." Pagg. 354-355.

<sup>570</sup> *Ibi*: "Ottavo, che, quantunque sia vera la distinzione de gli elementi, non è in nessun modo sensibile o intelligibile tal ordine di elementi quale volgarmente si pone; e secondo il medesimo Aristotele, gli quattro elementi sono equalmente parti o membri di questo globo, se non vogliamo dire che l'acqua eccede; onde degnamente gli astri son chiamati or acqua or fuoco tanto da veri naturali filosofi quanto da profeti divini e poeti; li quali, quanto a questo, non favoleggiano né metaforicheggiano, ma lasciano favoleggiare ed impuerire quest'altri sofossi. Cossì li mondi se intendeno essere questi corpi eterogenei, questi animali, questi grandi globi, dove non è la terra grave più che gli altri elementi, e le particelle tutte si muovono e cangiano di loco e disposizione non altrimenti che il sangue ed altri umori e spiriti e parte minime, che fluiscono, refluiscono, influiscono ed effluiscono in noi ed altri piccioli animali. A questo proposito s'amena la comparazione, per la quale si trova che la terra, per l'appulso al centro de la sua mole, non si trova più grave che altro corpo



Come paritarie sono le virtù dinamiche degli elementi, paritaria è la condizione generale che permette il fluire, il disperdersi ed il continuo riproporsi della vita nell'innumerabilità dei mondi. Unica e medesima è infatti la perfezione generatrice.<sup>571</sup>

L'affermazione dell'unicità della perfezione generatrice è poi, per Bruno, fonte di sapienza e saggezza, mentre al contrario l'ordinamento senza ragione manifesta e scopo sconvolge con il timore e tremore intellettuale ogni pratica di civile e feconda, reciproca, convivenza.<sup>572</sup> La sottile immagine e parvenza astratta dell'Essere offerta dalla negazione dell'Uno toglie infatti la profondità infinita della ricerca, presentando al suo posto – e così credendo di poterla sostituire – una massiccia e corporea convergenza (dogma), tradizionalista ed assolutista.

Perciò l'affermazione bruniana della profondità infinita della ricerca e della sua estensione imprevedibile vale il senso della liberazione dello spirito alla sua universalità. Il senso, poi, per il quale lo spirito comprende ogni determinazione ('mondo') è lo stesso senso per il quale esso diviene anche principio del movimento e della formazione di ciascuna di esse.<sup>573</sup>

La concezione aristotelica, invece, sembra predisporre una relazione nella quale la potenza è rigidamente e strettamente vincolata ad un atto preesistente, non genetico; dunque non creativo: di sé, ed in sé, dell'apparenza dell'altro. Insieme all'atto separato sembra vigere, nel contempo, la presenza di un agente separato, che non può non far consistere il germe di un'origine

---

semplice che a tal composizione concorre; e che la terra da per sé non è grave né ascende né discende; e che l'acqua è quella che fa l'unione, densità, spessitudine e gravità." Pag. 355.

<sup>571</sup> *Ibidem*: "Nono, da che è visto il famoso ordine de gli elementi vano, s'inferisce la raggione di questi corpi sensibili composti che, come tanti animali e mondi, sono nel spacioso campo che è l'aria o cielo o vacuo. Ove son tutti que' mondi che non meno contegnono animali ed abitatori che questo contener possa, atteso che non hanno minor virtù né altra natura."

<sup>572</sup> *Ibi*: "Decimo, dopo che è veduto come sogliano disputar gli pertinacemente additti ed ignoranti di prava disposizione, si fa oltre manifesto in che modo per il più delle volte sogliano conchiudere le disputazioni; benché altri sieno tanto circonspeetti che, senza guastarsi punto, con un ghigno, con un risetto, con certa modesta malignità, quel che non vagliono aver provato con raggioni né lor medesimi possono donarsi ad intendere, con queste artecciuole di cortesi dispreggi, la ignoranza in ogni altro modo aperta vogliono non solo cuoprire, ma rigettarla al dorso dell'antagonista; perché non vegnono a disputar per trovare o cercar la verità, ma per la vittoria e parer più dotti e strenui defensori del contrario. E simili denno essere fuggiti da chi non ha buona corazza di pazienza." Pagg. 355-356.

<sup>573</sup> Leggi: "Nel seguente dialogo prima si replica quel ch'altre volte è detto, come sono infiniti gli mondi, come ciascun di quelli si muova e come sia formato." Pag. 356.

estrinseca dell'azione. In più, questa azione sembra costituirsi in una fatale convergenza.

L'infinito dialettico bruniano invece, essendo immediatamente e totalmente creativo, non abbisogna di una forzata e forzosa convergenza dei fini: al contrario, esprime la sua universalità attraverso la dispersione degli stessi, la loro libera molteplicità. Si potrebbe aggiungere: attraverso la loro libera moltiplicazione.<sup>574</sup> Se, dunque, ciascun mondo, una volta posto, procede al suo libero ed autonomo sviluppo e costruzione,<sup>575</sup> la vita universale si diffonde liberamente ed egualmente, senza l'illusione di un abisso di perdizione o di una eccellenza distinta e separata d'azione. Luce, calore e vita sono, per Bruno, diffusi per ogni dove.<sup>576</sup>

Questa diffusione ha estensione illimitata, e quindi concentra su ogni corpo la sua azione benefica: nessun corpo può sottrarsi ad essa od ottenere una graduazione del suo effetto. La sua 'natura' permane sempre eguale e non varia per una variazione della sua posizione in uno spazio ordinato. Nel contempo, la variazione della relazione che ciascun corpo istituisce con qualsiasi altro porta con sé la variazione della sua energia cinetica.<sup>577</sup>

L'energia cinetica comprende sia la capacità di muoversi, che quella di trasformarsi: ogni corpo ha in se stesso la possibilità di variare, 'desiderando' o

---

<sup>574</sup> *Ibidem*: “Secondo, nel modo con cui, nel secondo dialogo, si sciolsero le raggioni contra l'infinita mole o grandezza de l'universo, dopo che nel primo con molte raggioni fu determinato l'inmenso effetto dell'inmenso vigore e potenza; al presente, dopo che nel terzo dialogo è determinata l'infinita moltitudine de mondi, si sciogliono le molte raggioni d'Aristotele contro quella, benché altro significato abbia questa voce mondo appresso Aristotele, altro appresso Democrito, Epicuro ed altri.

Quello dal moto naturale e violento, e raggioni de l'uno e l'altro che son formate da lui, vuole che l'una terra si derrebbe muovere a l'altra; e con risolvere queste persuasioni prima, si poneno fondamenti di non poca importanza per veder gli veri principii della natural filosofia.”

<sup>575</sup> *Ibi*: “Secondo, si dichiara che, quantunque la superficie d'una terra fusse contigua a l'altra, non averrebbe che le parti de l'una si potessero muovere a l'altra, intendendo de le parti eterogenee o dissimilari, non de gli atomi e corpi semplici; onde si prende lezione di meglio considerare circa la natura del grave e lieve.” Pagg. 356-357.

<sup>576</sup> *Ibi*: “Terzo, per qual caggione questi gran corpi sieno stati disposti da la natura a tanta distanza, e non sieno più vicini gli uni e gli altri, di sorte che da l'uno si potesse far progresso a l'altro; e quindi, da chi profondamente vede, si prende ragione per cui non debbano esser mondi come nella circonferenza dell'etere, o vicini al vacuo tale in cui non sia potenza, virtù ed operazione; perché da un lato non potrebono prender vita e lume.” Pag. 357.

<sup>577</sup> *Ibidem*: “Quarto, come la distanza locale muta la natura del corpo, e come non; ed onde sia che, posta una pietra equidistante da due terre, o si starebbe ferma, o determinarebbe di moversi più tosto a l'una che a l'altra.”

'rifuggendo', senza determinazioni estrinseche.<sup>578</sup> Questo libero ed autonomo 'desiderio' non può in alcun modo essere espresso come adeguazione: l'adeguazione (il moto 'retto') può sussistere invece per quelle 'parti' che vogliono partecipare di questo movimento principale.<sup>579</sup> I corpi come la comete, invece, partecipano di un moto distaccato e separato, autonomo, rispetto al moto della Terra.<sup>580</sup>

Ciò che costituisce eguaglianza nell'universo è dunque questo autonomo e libero movimento indotto dal 'desiderio': se si vuole, si deve aggiungere inoltre che l'invisibile traiettoria puntuale, che determina l'esistenza di qualsiasi singolarità, deve essere conferita a ciò che la comprende come origine universale.<sup>581</sup>

Questa comprensione non dà adito però ad un ordinamento dello spazio, che accentri materie ad una perfezione supposta: al contrario, essa si esprime come liberazione di una immediata e totale diversità.<sup>582</sup> Una diversità dunque infinita ed illimitata.

L'affermazione bruniana dell'infinita ed illimitata diversità non vuole però essere l'affermazione di una diversità statica e monocorde, un mondo di enti creati, dati una volta per tutte, imm modificabili; né può essere il contatto immediato fra un mondo superiore ed un mondo inferiore, contatto che permetta la trasformazione magica (e reciproca) dell'uno nell'altro e la loro differenza ineliminabile (la 'gravità o levità con velocità infinita'). L'infinita ed illimitata diversità bruniana, lontana dall'affermazione assolutistica quale si sviluppa nell'immagine di una determinazione estrinseca, dove gli opposti si

---

<sup>578</sup> *Ibidem*: “Quinto, quanto s'inganni Aristotele per quel che in corpi, quantunque distanti, intende appulso di gravità o levità de l'uno all'altro; ed onde proceda l'appetito di conservarsi nell'esser presente, quantunque ignobile, ne le cose: il quale appetito è causa della fuga e persecuzione.”

<sup>579</sup> *Ibidem*: “Sesto, che il moto retto non conviene né può esser naturale a la terra o altri corpi principali, ma a le parti di questi corpi che a essi da ogni differenza di loco, se non son molto discoste, si muovono.”

<sup>580</sup> *Ibidem*: “Settimo, da le comete si prende argomento che non è vero che il grave, quantunque lontano, abbia appulso o moto al suo continente. La qual ragione corre non per gli veri fisici principii, ma dalle supposizioni della filosofia d'Aristotele, che le forma e compone da le parti che sono vapori ed exalazioni de la terra.”

<sup>581</sup> *Ibidem*: “Ottavo, a proposito d'un altro argomento, si mostra come gli corpi semplici, che sono di medesima specie in altri mondi innumerabili, medesimamente si muovono; e qualmente la diversità numerale pone diversità de luoghi, e ciascuna parte abbia il suo mezzo e si referisca al mezzo commune del tutto; il quale mezzo non deve essere cercato nell'universo.”

<sup>582</sup> *Ibidem*: “Nono, si determina che gli corpi e parti di quelli non hanno determinato su e giù, se non in quanto che il luogo della conversazione è qua o là.”

rincorrono per differenziarsi, pone invece il peso e lo slancio centrale di una mediazione infinita: la presenza, attraverso l'idea e la realtà di un atto genetico (creativo), di un'azione realizzativa continua, che attraverso un'alterazione indefessa apre, al contrario della concezione assolutistica, gli opposti, mantenendo un'unità profonda. Solamente per il peso e lo slancio di questa mediazione infinita, tutto ciò che ha ragione di esistere esiste singolarmente e universalmente, con limitatezza ideale ed accostamento reciproco ('parti prossime').<sup>583</sup>

La determinazione intrinseca bruniana, allora, fa dell'apparenza dell'alterazione una realtà e della realizzazione della medesima una perfezione. In questo modo la mediazione infinita, con il suo peso ed il suo slancio, deve essere intesa come perfetta.

Ora, la mediazione infinita bruniana deve essere intesa, prima di tutto, come apertura molteplice; mentre la relazione aristotelica non può non essere al contrario considerata se non come una posizione assolutistica, tanto unitaria quanto univoca:<sup>584</sup> qui nessuna ragione ideale accosta a sé la materia reale, lasciando agio al divenire della diversità e della moltiplicazione. Al contrario, il motore aristotelico resta unico.<sup>585</sup>

Il divenire, insieme, della diversità e della moltiplicazione lasciano invece alla presenza della possibilità bruniana un duplice e correlato aspetto: permettono al motore bruniano di scindersi e dividersi in una duplice infinità, dei luoghi e delle ragioni agenti, sempre supereccedenti. Il mondo aristotelico invece mantiene una coesione limitata: è unitario per quanto impedisce la diversità, neutralizzando la moltiplicazione, la sua capacità di autosostentimento e sviluppo.<sup>586</sup> Il mondo aristotelico stacca e separa l'opera dall'idea realizzante, dalla perfezione.<sup>587</sup> Al contrario, l'universo bruniano è

---

<sup>583</sup> *Ibi*: "Decimo, come il moto sia infinito, e qual mobile tenda in infinito ed a composizioni innumerabili, e che non perciò séguita gravità o levità con velocità infinita; e che il moto de le parti prossime, in quanto che serbino il loro essere, non può essere infinito; e che l'appulso de parti al suo continente non può essere se non infra la regione di quello." Pagg. 357-358.

<sup>584</sup> *Ibi*: "Qua Albertino, nuovo interlocutore, apporta dodici argomenti, ne li quali consiste tutta la persuasione contraria alla pluralità e moltitudine di mondi. Il primo si prende da quel, che extra il mondo non s'intende loco né tempo né vacuo né corpo semplice, né composto." Pag. 358.

<sup>585</sup> *Ibidem*: "Il secondo, da l'unità del motore."

<sup>586</sup> *Ibidem*: "Il terzo, da luoghi de corpi mobili."

<sup>587</sup> *Ibidem*: "Il quarto, dalla distanza de gli orizzonti dal mezzo."

l'opera delle parti nella perfezione: un'opera irriduttrice,<sup>588</sup> e non tanto disordinata quanto impredeeterminata.<sup>589</sup> Un'opera aperta, dunque, e perciò libera: infinita nel senso che non ha predeterminazione alla quale debba essere soggetta e che debba, correttamente e limitatamente, applicare.<sup>590</sup>

Un'opera che potesse e dovesse limitatamente applicare un atto preesistente sarebbe per Bruno l'ammissione di una sottrazione e di un relativo agente difettivo, di un'azione realizzante impropria, perché incapace di essere connessa all'atto genetico principale. Per questo motivo Bruno insiste tanto sulla inscindibilità in Dio di volere e potere: distinguere fra un atto prioritario ed una potenza subordinata – e qui sta l'antisubordinazionismo di Bruno – avrebbe come conseguenza l'inconnettibilità dell'opera divina in Dio stesso.<sup>591</sup> Allora l'opera diventerebbe azione necessitata e necessitante, ordinata e regolante. Preda di una ragione doppia: che si sdoppia fra la ragione prima ed il proprio essere ad essa strumentale.<sup>592</sup>

Così il mondo aristotelico resta incluso, come mondo unico,<sup>593</sup> all'interno dello spazio che si apre, per subito richiudersi, all'interno del rapporto preordinato tra scopo e strumento, dove vige la legge della reciproca necessità.<sup>594</sup>

Al contrario, per Bruno, l'opera divina deve essere connettibile in Dio stesso nel medesimo senso in cui alla legge della reciproca necessità si sostituisce quella della apertura dotata di molteplicità, di differenziazione e di

---

<sup>588</sup> Leggi, all'opposto, per il mondo aristotelico: "Il quinto, dalla contiguità de più mondi orbiculari." *Ibidem*.

<sup>589</sup> Leggi, all'opposto, per il mondo aristotelico: "Il sesto, da spacci triangolari che causano con il suo contatto." *Ibidem*.

<sup>590</sup> Confronta, all'opposto, per il mondo aristotelico: "Il settimo, dall'infinito in atto, che non è, e da un determinato numero, che non è più ragionevole che l'altro. Da la qual ragione noi possiamo non solo equalmente, ma e di gran vantaggio inferire, che per ciò il numero non deve essere determinato, ma infinito." *Ibidem*.

<sup>591</sup> *Ibi*: "L'ottavo, dalla determinazione di cose naturali e dalla potenza passiva de le cose, la quale alla divina efficacia ed attiva potenza non risponde. Ma qua è da considerare che è cosa inconvenientissima, che il primo ed altissimo sia simile ad uno ch'ha virtù di citarizare e, per difetto ci citara, non citareggia; e sia uno che può fare, ma non fa, perché quella cosa che può fare, non può esser fatta da lui. Il che pone una più che aperta contradizione, la quale non può essere non conosciuta, eccetto che da quei che conoscono niente." Pagg. 358-359.

<sup>592</sup> *Ibi*: "Il nono dalla bontà civile che consiste nella conversazione." Pag. 359.

<sup>593</sup> *Ibidem*: "Il decimo, da quel, che per la contiguità d'un mondo con l'altro séguita, che il moto de l'uno impedisca il moto de l'altro."

<sup>594</sup> *Ibidem*: "L'undecimo, da quel, che, se questo mondo è compito e perfetto, non è dovero che altro o altri se gli aggiunga o aggiungano."

moltiplicazione: una spiritualità aperta e libera, capace di assicurare l'eguaglianza dell'infinito con se stesso, nella ragione unica – perché universale – dell'amore. Solamente in questo modo quella ragione non si sdoppierà, e quella necessità non prenderà il posto della libertà, sostituendo l'ordine della regolamentazione all'unità che tutto tiene.

Se l'unità dell'amore tiene il tutto, allora nulla scompare e si annichila,<sup>595</sup> bensì si esalta nella creazione continua.<sup>596</sup> Ponendo lo sguardo alla fonte del tutto, “aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano; e verremo certamente più grandi che que' dei che il cieco volgo adora, perché doverremo veri contemplatori dell'istoria de la natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi, che nel centro del nostro core son inscolpite.”<sup>597</sup>

Guardando alla fonte del tutto, l'uomo potrà così contemplare l'origine ed il divenire della natura, senza obiettivazione: ritrovandola invece in quell'immagine del divino che brilla all'interno della coscienza. Se l'obiettivazione e la determinazione estrinseca tendono a separare reciprocamente atto e materia, soggetto agente ed oggetto da trasformarsi, la determinazione intrinseca bruniana invece pone il senso per il quale la materia è una, oltre lo stesso slancio della mediazione infinita.<sup>598</sup> A principio di questa, essa resta come immediata coscienza universale: diffusione senza limiti e confini, senza separazione e differenze, del Bene, vale l'espansione libera ed eguale dello *Spirito* ('l'infinito aria'), la possibilità della differenziazione nell'orizzonte di una moltiplicazione senza fine.<sup>599</sup>

---

<sup>595</sup> *Ibidem*: “Questi son que' dubbii e motivi, nella soluzion delli quali consiste tanta dottrina, quanta sola basta a scuoprir gl'intimi e radicali errori de la filosofia volgare ed il pondo e momento de la nostra. Ecco qua la raggione, per cui non doviam temere che cosa alcuna diffuisca, che particolar veruno o si disperda o veramente inanisca o si diffonda in vacuo che lo dismembre in adni[c]hilazione.”

<sup>596</sup> *Ibidem*: “Ecco la raggion della mutazion vicissitudinale del tutto, per cui cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non s'incorra, mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima ed una.”

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> *Ibi*: “Conosceremo che non è altro volare da qua al cielo che dal cielo qua, non altro ascendere da qua là che da là qua, né è altro descendere da l'uno a laltro termine. Noi non siamo più circonferenziali a essi che essi a noi; loro non sono più centro a noi che noi a loro; non altrimenti calcamo la stella e siamo compresi noi dal cielo, che essi loro.” Pagg. 359-360.

<sup>599</sup> *Ibidem*: “Eccone, dunque, fuor d'invidia; eccone liberi da vana ansia e stolta cura di bramar lontano quel tanto bene che possedemo vicino e gionto. Eccone più liberi dal maggior timore che loro caschino sopra di noi, che messi in speranza che noi caschiamo sopra di loro; perché cossì infinit o aria

Liberando dall'illusione che si autocrea in virtù dei piaceri, distoglie dalla fuga nei confronti dei dolori materiali: ne impedisce lo sviluppo e la fissazione, capovolgendone la ragione costitutiva. Negando le negazioni che le loro ragioni compiono, ristabilisce quella Ragione che tutti li dissolve: negando la chiusura ridona aria e libertà allo spirito, negando la cecità ridona vita all'intelletto e slancio alla sensibilità, in una comune e paritaria moralità.<sup>600</sup>

È in questo modo che la ricerca del bene viene ripristinata, per tutti e per ciascuno, liberamente ed egualmente, costituendo l'universale e relativo orizzonte esistenziale (futuro).<sup>601</sup> È la creatività continua, che il principio del bene universalmente dispone, che impedisce ed annulla la concezione che vuole la limitata flussione delle cose, ed il loro progressivo inaridirsi.<sup>602</sup> È, ancora, questa medesima creatività continua, che riempie di sé i cieli dell'universo e delle coscienze, a costituire l'immagine eccelsa e grandiosa del divino, che non può essere limitata ad una necessità, un rapporto, un effetto negativo ed un bene limitato ed isolato: "Di sorte che non è vana questa potenza d'intelletto, che sempre vuole e puote aggiungere spacio a spacio,

---

sustiene questo globo come quelli, cossì questo animale libero per il suo spacio discorre ed ottiene la sua reggione come ciascuno di quegli altri per il suo. Il che considerato e compreso che arremo, oh a quanto più considerare e comprendere ne diportaremo! Onde per mezzo di questa scienza otterremo certo quel bene, che per l'altre vanamente si cerca." Pag. 360. Ed ancora: "Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto e riduce l'uomo alla vera beatitudine che può aver come uomo, e consistente in questa e tale composizione; ..."

<sup>600</sup> *Ibidem*: "perché lo libera dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori, lo fa godere dell'esser presente, e non più temere che sperare del futuro; perché la provvidenza o fato o sorte, che dispone della vicissitudine del nostro essere particolare, non vuole né permette che più sappiamo dell'uno che ignoriamo dell'altro, alla prima vista e primo rancontro rendendoci dubbii e perplessi. Ma mentre consideramo più profondamente l'essere e sustanza di quello in cui siamo inmutabili, troveremo non esser morte, non solo per noi, ma né per veruna sustanza; mentre nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto, per infinito spacio discorrendo, cangia il volto."

<sup>601</sup> *Ibidem*: "E perché tutti soggiacemo ad ottimo efficiente, non doviamo credere, stimare e sperare altro, eccetto che come tutto è da buono; cossì tutto è buono, per buono ed a buono; da bene, per bene, a bene."

<sup>602</sup> *Ibi*: "Non temiamo che quello che è accumulato in questo mondo, per la veemenza di qualche spirito errante o per il sdegno di qualche fulmineo Giove, si disperga fuor di questa tomba o cupola del cielo, o si scuota ed emuisca come in polvere fuor di questo manto stellifero; e la natura de le cose non altrimenti possa venire ad inanirsi in sustanza, che alla apparenza di nostri occhi quell'aria ch'era compreso entro la concavitate di una bolla, va in casso; perché ne è noto un mondo, in cui sempre cosa succede a cosa senza che sia ultimo profondo, da onde, come da la mano del fabro, irrimediabilmente emuiscono in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttragano la infinita copia de le cose. Indi feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca a gli voraci fuochi ed umori a gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce." Pagg. 360-361.

mole a mole, unitade ad unitade, numero a numero, per quella scienza che ne discioglie da le catene di uno angustissimo, e ne promove alla libertà d'un angustissimo imperio, che ne toglie dall'opinata povertà ed angustia alle innumerevoli ricchezze di tanto spacio, di sì dignissimo campo, di tanti coltissimi mondi; e non fa che circolo d'orizzonte, mentito da l'occhio in terra e finto da la fantasia nell'etere spacioso, ne possa imprigionare il spirto sotto la custodia d'un Plutone e la mercé d'un Giove. Siamo exempti da la cura d'un tanto ricco possessore e poi tanto parco, sordido ed avaro elargitore, e dalla nutrizione di sì feconda e tuttipregnante e poi sì meschina e misera parturisciente natura.”<sup>603</sup>

La libertà dello *Spirito* creativo dissolve così il distacco e la compressione delle azioni, impedisce la loro rarefazione selettiva; ne permette al contrario lo spontaneo e fecondo sviluppo, mantenendo in loro stesse la facoltà della moltiplicazione illimitata. Dissolvendo il dominio e la soggezione assoluta, toglie la preoccupazione dell'assoluto e scioglie ogni necessità d'alienazione.

#### *I TRE SONETTI DELLA PROEMIALE EPISTOLA.*

Che la mediazione infinita sia apertura molteplice Bruno lo ricorda subito, nel primo sonetto, quando ragguaglia all'infinito invisibile l'infinito di differenziazione e moltiplicazione.<sup>604</sup> L'unità dell'uno e dell'altro è il ricordo del principio genetico, per il quale ogni azione porta con sé una miriade d'azioni, ogni ragione è una miriade di pensieri che sono desideri, nascenti e realizzanti, capaci di dissolvere con la loro libertà la necessitazione.<sup>605</sup> Nell'infinito desiderio universale,<sup>606</sup> essi realizzano, nell'unità che fornisce eguaglianza, la religiosità creativa e salvifica. La religiosità che, essendo una di tutto, è senza alienazione.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> *Ibi*, pag. 362.

<sup>604</sup> *Ibi*: “Mio passar solitario, a quelle parti, / A quai drizzaste già l'alto pensiero, / Poggia infinito, poi che fia mestiero / A l'oggetto agguagliar l'industrie e l'arti.” Pag. 364.

<sup>605</sup> *Ibidem*: “Rinasci là; là su vogli' allevarti / Gli tuoi vaghi pulcini, omai ch'il fiero / Destin av'ispedito il corso intiero / Contra l'impresa, onde solea ritrarti.”

<sup>606</sup> *Ibidem*: “Vanne da me, che più nobil ricetta / Bramo ti godi; e arrai per guida un dio, / Che da chi nulla vede è cieco detto.”

<sup>607</sup> *Ibidem*: “Il ciel ti scampi, e ti sia sempre pio / Ogni nume di questo ampio architetto; / E non tornar a me, se non sei mio.”



Bruno attacca subito, all'inizio del secondo sonetto, il motore dell'alienazione: la necessitazione.<sup>608</sup> Tanto essa stabilisce il distacco del bene e la sua stretta ed univoca vocazione, quanto la riscoperta bruniana della universale intelligenza diffusa egualmente nella materia ne dissolve il presupposto e le pretese.<sup>609</sup> Non intelletto separato ed astratto, ma presente ed operante nelle cose, e perciò continuamente ed infinitamente creativo,<sup>610</sup> il principio genetico bruniano salva dalla considerazione delle parti come dolore: non più chiuse in se stesse e limitate da un assoluto scopo funzionale, esse ritrovano la spontaneità dell'amore che le ha egualmente generate.<sup>611</sup> Ritrovano quella libera, profonda e pulsante grandezza che le fa sorgere e vivere.<sup>612</sup>

Un nuovo tempo, quello creativo, contro quello, chiuso e limitato, che si voleva immagine statica dell'eterno (e che raffigurava questo a se stesso), apre lo spazio dell'umana e naturale operazione, con il principio della soprannaturale eguaglianza ed il contenuto della sua libera ed amorosa unità.<sup>613</sup>

#### *DIALOGO PRIMO.*

L'unità soprannaturale dell'eguaglianza – la mediazione infinita – si esprime da un lato attraverso il 'peso' della determinazione – la possibilità di una aperta ed illimitata differenziazione – dall'altro sembra ergersi attraverso lo 'slancio' di una moltiplicazione senza fine.

L'infinitezza che così concepisce è da un lato estrema variabilità, dall'altro estrema potenza: solamente, dunque, la profonda unità della ragione potrà

---

<sup>608</sup> *Ibidem*: “Uscito de priggione angusta e nera, / Ove tant'anni error stretto m'avinse, / Qua lascio la catena, che mi cinse / La man di mia nemica invid'e fera.”

<sup>609</sup> *Ibidem*: “Presentarmi a la notte fosca sera / Oltre non mi potrà, perché chi vinse / Il gran Piton, e del suo sangue tinse / L'acqui del mar, ha spinta mia Megera.”

<sup>610</sup> *Ibidem*: “A te mi volgo e assorgo, alma mia voce: / Ti ringrazio, mio sol, mia diva luce; / Ti consacro il mio cor, eccelsa mano,”

<sup>611</sup> *Ibidem*: “Che m'avocaste da quel graffio atroce, / Ch'a miglior stanze a me ti festi duce, / Ch'il cor attrito mi rendeste sano.”

<sup>612</sup> Leggi, nelle prime due quartine del terzo e conclusivo sonetto: “E chi mi impenna, e chi mi scalda il core? / Chi non mi fa temer fortuna o morte? / Chi le catene ruppe e quelle porte, / Onde rari son sciolti ed escon fore? // L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore / Figlie ed armi del tempo, e quella corte / A cui né ferro, né diamante è forte, / Assicurato m'han dal suo furore.” Pag. 365.

<sup>613</sup> Con il Cristo salvifico della Chiesa universale ed invisibile, sia naturale che umana, Bruno chiude la serie dei tre sonetti: “Quindi l'ali sicure a l'aria porgo; / Né temo intoppo di cristallo o vetro, / Ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo. // E mentre dal mio globo a gli altri sorgo, / E per l'eterio campo oltre penetro: / Quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo.” Pag. 365.

dimostrarne la compossibilità. Il senso non ha atto positivo, che non sia la posizione di un limite in se stesso variabile, perciò non definitivo.<sup>614</sup>

Per Bruno la profonda unità della ragione è, qui, il modo attraverso il quale la 'mente' – od atto genetico (il *Padre*) – è 'intelletta' (*Figlia*) a se stessa: il momento immodificabile nel quale l'apparenza reale è principio e fine di se stessa. Il momento immodificabile (eternità) nel quale – e questo è il 'luogo' bruniano<sup>615</sup> - la sostanza, tutta la sostanza, è una (*Spirito*).

Il 'luogo' infatti scompare, e con esso tutto ciò che contiene (le 'parti' o 'materie'), quando l'unità di tutta la sostanza non sia con se stessa.<sup>616</sup> Aristotele preferisce infatti, secondo Bruno, che la totalità della sostanza non sia con se stessa, ma sia separata e limitata da un agente primo; per l'appunto: separato, superiore e primo. Ma questo agente per quanto è separato, per tanto sarà incapace di entrare e penetrare il tutto, che non sarà dunque coinvolto in alcun modo dalla sua presunta, prima, attività.<sup>617</sup> Un agente così separato non riesce,

---

<sup>614</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conchiusione; perché l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza; e chi negasse per questo la cosa, perché non è sensibile o visibile, verebbe a negar la propria sustanza ed essere. Però deve esser modo circa il dimandar testimonio del senso; a cui non doniamo luogo in altro che in cose sensibili, anco non senza suspizione, se non entra in giudizio gionto alla ragione. A l'intelletto conviene giudicare e render ragione de le cose absenti e divise per distanza di tempo ed intervallo di luoghi. Ed in questo assai ne basta ed assai sufficiente testimonio abbiamo dal senso per quel, che non è potente a contradirne e che oltre fa evidente e confessa la sua imbecillità ed insufficienza per l'apparenza de la finitudine che caggiona per il suo orizzonte, in formar della quale ancora si vede quanto sia incostante. Or, come abbiamo per esperienza, che ne inganna nella superficie di questo globo in cui ne ritroviamo, molto maggiormente doviamo averlo suspecto quanto a quel termine che nella stellifera concavità ne fa comprendere.” Pag. 369.

<sup>615</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Cossì farò. Se il mondo è finito ed estra il mondo è nulla, vi dimando: ove è il mondo? ove è l'universo?” Pag. 370.

<sup>616</sup> *Ibidem*: “Risponde Aristotele: è in se stesso. Il convesso del primo cielo è loco universale; e quello, come primo continente, non è in altro continente, perché il loco non è altro che superficie ed estremità di corpo continente; onde chi non ha corpo continente, non ha loco. - Or che vuoi dir tu, Aristotele, per questo, che <<il luogo è in se stesso?>>, che mi conchiuderai per <<cosa estra il mondo?>>. Se tu dici che non v'è nulla; il cielo, il mondo, certo, non sarà in parte alcuna; - *Fracastorio*. *Nullibi ergo erit mundis. Omne erit in nihilo.*”

<sup>617</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. - il mondo sarà qualcosa che non si trova. Se dici (come certo mi par che vogli dir qualche cosa, per fuggir il vacuo ed il niente) che estra il mondo è uno ente intellettuale e divino, di sorte che Dio venga ad esser luogo di tutte le cose, tu medesimo sarai molto impacciato per farne intendere come una cosa incorporea, intelligibile e senza dimensione possa esser luogo di cosa dimensionata. Che se dici quello comprendere come una forma ed al modo con cui l'anima comprende il corpo, non rispondi alla questione dell'estra ed alla dimanda di ciò che si trova oltre e fuor de l'universo. E se tu vuoi escusare con dire, che dove è nulla e dove non è cosa alcuna, non è anco luogo, non è oltre, né extra, per questo non mi contenterai; perché queste sono paroli ed escuse che non possono entrare in pensiero. Perché è a fatto impossibile che con qualche senso o fantasia (anco se si ritrovassero altri sensi ed altre fantasie) possi farmi affermare, con vera intenzione, che si trove tal superficie, tal margine, tal estremità, extra la quale non sia o corpo o vacuo: anco essendovi Dio,

quindi, ad innescare la primitività, il principio, dell'azione: non riesce a mostrarne lo slancio di continuità e di provenienza.<sup>618</sup>

Spezzata l'azione nella sua genesi e provenienza (origine), essa viene annullata nella sua determinazione: la separazione che Aristotele compie nei riguardi del 'primo mobile' - egli separa la superficie del corpo dal corpo stesso - compie contemporaneamente l'annullamento dello spazio determinativo: compie l'annullamento dello *Spirito*.<sup>619</sup> Con la restrizione della corporeità al limite, Aristotele infatti fa del corpo un limite formale, senza materia alcuna.<sup>620</sup> E tutto ciò che compare all'interno di questo limite formale viene poi considerato come 'accidentale', trasformando conclusivamente il limite stesso - quale luogo aderente - in essere 'accidentale': anche se incorporeo rispetto al corporeo, immobile rispetto al mobile, esso resta infatti sempre relativo, ed accompagna con la stessa determinazione ciò rispetto a cui resta vincolato.

Il contrapposto di questo relativo resterebbe poi, nella visione aristotelica, un assoluto che si contraddistingue per essere una impotenza infinita, aperta ed estesa illimitatamente.<sup>621</sup>

---

perché la divinità non è per impire il vacuo, e per conseguenza non è in ragione di quella, in modo alcuno, di terminare il corpo; perché tutto lo che se dice terminare, o è forma esteriore, o è corpo continente. Ed in tutti i modi che lo volessi dire, sareste stimato pregiudicatore alla dignità della natura divina ed universale." Pagg. 370-371.

<sup>618</sup> Leggi e confronta: "*Burchio*. Certo, credo che bisognarebe dire a costui che, se uno stendesse la mano oltre quel convesso, che quella non verrebbe essere in loco, e non sarebe in parte alcuna, e per conseguenza non arebe l'essere." Pag. 371.

<sup>619</sup> Confronta: "*Filoteo*. Giongo a questo qualmente non è ingegno che non concepa questo dire peripatetico come una implicata contradizione. Aristotele ha definito il loco, non come corpo continente, non come certo spacio, ma come una superficie di continente corpo; e poi il primo e principal e massimo luogo è quello a cui meno ed a fatto niente conviene tal diffinizione. Quello è la superficie convessa del primo cielo, la quale è superficie di corpo; e di tal corpo, il quale contiene solamente, e non è contenuto. Or a far che quella superficie sia luogo, non si richieda che sia di corpo contenuto, ma che sia di corpo continente. Se è superficie di corpo continente, e non è gionta e continuata a corpo contenuto, è un luogo senza locato; atteso che al primo cielo non conviene esser luogo, se non per la sua su[per]ficie concava, la qual tocca la convessa del secondo. Ecco, dunque, come quella definizione è vana e confusa ed interemptiva di se stessa. Alla qual confusione si viene per aver quell'inconveniente, che vuol che estra il cielo sia posto nulla." Pag. 372.

<sup>620</sup> Confronta: "*Elpino*. Diranno i peripatetici che il primo cielo è corpo continente per la superficie concava, e non per la convessa; e, secondo quella, è luogo. *Fracastorio*. Ed io soggiungo che dunque si trova superficie di corpo continente la quale non è loco." *Ibidem*.

<sup>621</sup> Leggi: "*Filoteo*. In somma, per venir direttamente al proposito, mi par cosa ridicola il dire che estra il cielo sia nulla, e che il cielo sia in se stesso, e locato per accidente, e loco per accidente, *idest* per le sue parti. Ed intendasi quel che si voglia per il suo per accidente; che non può fuggir che non faccia de uno doi; perché sempre è altro ed altro quel che è continente e quel che è contenuto; e talmente altro ed altro che, secondo lui medesimo, il continente è incorporeo ed il contenuto è corpo; il continente è immobile, il contenuto è mobile; il continente matematico, il contenuto fisico. Or sia che si voglia di quella superficie, constantemente dimandarò: che cosa è oltre quella? Se si risponde

Questa impotenza infinita non ha in se stessa alcuno spazio ulteriore per una certa trasformazione e malleabilità: non può contenere così più che un mondo, se anche riesce a contenere (e realizzare) questo.<sup>622</sup> Essa non ha 'ricettacolo'. Invece solo in ragione della presenza del 'ricettacolo' si può far sì che “come dunque in questo spacio, eguale alla grandezza del mondo (il quale da platonici è detto materia), è questo mondo, cossì un altro può essere in quel spacio ed in innumerabili spacci oltre questo equali a questo.”<sup>623</sup>

E la presenza del 'ricettacolo', oltre che richiesta dalla ragione, è attestata dall'esperienza, che nega possa esservi spazio al vuoto ed al nulla.<sup>624</sup> Se l'esperienza afferma che vi possa essere spazio al mondo, ed al mondo ancora – “dal canto del spacio infinito, conosciamo certo che è attitudine alla recezione di corpo”<sup>625</sup> – la richiesta razionale della presenza del 'ricettacolo' nella sua reale e benigna, illimitata, produttività viene dimostrata dalla idea stessa della sua possibilità, senza contrasto. E la sua possibilità viene continuamente confermata dal mancato distacco della produzione originaria dai suoi effetti.<sup>626</sup>

Se lo spazio, veramente e positivamente infinito, è spazio per la continuità inesausta dell'essere, esso è corrispettivamente spazio per la posizione di una

---

che è nulla, questo dirò io esser vacuo, essere inane; e tal vacuo e tal inane che non ha modo, né termine alcuno oltiore; terminato però ceteriormente. E questo è più difficile ad immaginare, che il pensar l'universo essere infinito ed immenso. Perché non possiamo fuggire il vacuo, se vogliamo ponere l'universo finito.” Pagg. 372-373.

<sup>622</sup> Leggi: “Veggiamo adesso, se conviene che sia tal spacio in cui sia nulla. In questo spacio infinito si trova questo universo (o sia per caso o per necessità o per provvidenza, per ora non me ne impaccio). Dimando se questo spacio che contiene il mondo, ha maggiore aptitudine di contenere un mondo, che altro spacio che sia oltre. *Fracastorio*. Certo mi par che non; perché dove è nulla, non è differenza alcuna; dove non è differenza, non è altra ed altra aptitudine: e forse manco è attitudine alcuna dove non è cosa alcuna. *Elpino*. Né tampoco ineptia alcuna. E delle due più tosto quella che questa.” Pag. 373.

<sup>623</sup> *Ibi*, pag. 374.

<sup>624</sup> *Ibidem*: “*Fracastorio*. Certo, più sicuramente possiamo giudicar in similitudine di quel che veggiamo e conoscemo, che in modo contrario di quel che veggiamo e conoscemo. Onde, perché per il nostro vedere ed sperimentare l'universo non si finisce, né termina a vacuo ed inane e di quello non è nuova alcuna, ragionevolmente doviamo conchiuder cossì, perché, quando tutte l'altre ragioni fussero equali, noi veggiamo che l'esperimento è contrario al vacuo e non al pieno. Con dir questo, saremo sempre iscusati; ma con dir altrimenti, non facilmente fugiremo mille accusezioni ed inconvenienti. Seguitate, Filoteo.”

<sup>625</sup> *Ibidem*.

<sup>626</sup> *Ibidem*: “e non sappiamo altrimenti. Tutta volta mi basterà avere che non ripugna a quella; almeno per questa caggione, che dove è nulla, nulla oltraggia. Resta ora vedere se è cosa conveniente che tutto il spacio sia pieno, o non. E qua, se noi consideriamo tanto in quello che può essere quanto in quello che può fare, troveremo sempre non sol ragionevole, ma ancora necessario, che sia.”

potenza illimitata, infinitamente ed onnicomprensivamente buona: tale dunque da poter comprendere in sé tutto l'essere che può essere e può essere fatto, nella sua sempre diversa innumerabilità.<sup>627</sup>

Questa potenza illimitata, non disgiunta dall'atto – e dunque una potenza genetica – viene accettata nel momento in cui *Fracastorio* e *Filoteo* riescono nell'intento di far cominciare ad ammettere da parte di *Elpino* l'unità della materia: se il mondo fosse diverso, lo spazio che lo contiene non sarebbe però diverso. *Elpino* manifesta delle resistenze nel concedere l'unità della materia, a meno che essa non si qualifichi attraverso una determinazione d'uniformità: il mondo è o non è, ma non può essere diverso.<sup>628</sup>

Ma *Fracastorio* e *Filoteo* vogliono spingere *Elpino* a considerare la necessità di accettare la possibilità della variazione attraverso l'unità infinita della materia: e l'unità infinita della materia viene affermata quando la possibilità che gli è intrinseca viene considerata in atto, e da possibilità si trasforma in necessità.<sup>629</sup> In questa estensione infinita della possibilità d'essere e d'essere fatto – l'infinitamente profonda genesi unitaria, insieme alla non-uniformità - sta l'affermazione bruniana che “l'universo sarà di dimensione infinita e gli mondi saranno innumerabili.”<sup>630</sup>

L'unità genetica, infinitamente profonda, e la non-uniformità del complesso forma-materia costituiscono così i due capisaldi attorno ai quali si sviluppano tutte le argomentazioni bruniane ulteriori. Queste, in un primo momento, giustificano e spiegano la loro compresenza: tutti i mondi estesi dall'unica potenza saranno egualmente perfetti, con diversità, essendo l'unica potenza

---

<sup>627</sup> *Ibi*: “Questo acciò sia manifesto, vi dimando se è bene che questo mondo sia. *Elpino*. Molto bene. *Filoteo*. Dunque è bene che questo spacio, che è eguale alla dimension del mondo (il quale voglio chiamar vacuo, simile ed indifferente al spacio, che tu direste esser niente oltre la convessitudine del primo cielo), sia talmente ripieno. *Elpino*. Cossì. *Filoteo*. Oltre, te dimando: credi tu che sicome in questo spacio si trova questa machina, detta mondo, che la medesima arebe possuto o potrebe essere in altro spacio di questo inane? *Elpino*. Dirò de sì, benché non veggio come nel niente e vacuo possiamo dire differenza di altro ed altro.” Pagg. 374-375.

<sup>628</sup> *Ibi*: “*Fracastorio*. Io son certo che vedi, ma non ardisci di affermare, perché ti accorgi dove ti vuol menare. *Elpino*. Affirmatelo pur sicuramente; perché è necessario dire ed intendere che questo mondo è in un spacio; il quale, se il mondo non fusse, sarebe indifferente da quello che è oltre il primo vostro mobile.” Pag. 375.

<sup>629</sup> *Ibidem*: “*Filoteo*. Io farò che, se vuoi ingenuamente confessare, che tu dica che può essere e che deve essere e che è.”

<sup>630</sup> *Ibi*, pag. 376.

differente da tutti i suoi effetti;<sup>631</sup> nel contempo tutti i suoi effetti sono differenti, nel senso che costantemente si aprono a moltiplicazione continua.<sup>632</sup>

Solamente in questo modo l'universo manterrà una consistenza propria, e non scomparirà per far posto ad un Dio che è solamente sterile estensione. La consistenza propria dell'universo allora consisterà nella continuità di questa apertura alla moltiplicazione. Bruno dirà: nel mantenimento della pluralità delle nature e delle loro manifestazioni.<sup>633</sup>

La pluralità delle nature bruniana conserva dunque, per ciascuna di esse, l'infinità, che consiste nella loro virtù creativa, aperta ed estesa ad ogni propria parte, creata.<sup>634</sup> L'infinità di ciascuna delle nature ne fa elemento sottratto a visibilità, termine invisibile della medesima od orizzonte comprensivo di tutto ciò che risulta alla sensibilità. Nello stesso tempo la pluralità delle nature bruniana costituisce un poter-essere-diverso ed altro, che rappresenta da un lato il divenire del creato, dall'altro la sua continua trasformazione.

---

<sup>631</sup> *Ibidem*: “*Filoteo*. Perché, se è male che questo mondo non sia o che questo pieno non si ritrove, è al riguardo di questo spacio o di altro spacio eguale a questo?” Ed anche: “*Filoteo*. Questo, se ben consideri, viene tutto ad uno; perché la bontà di questo essere corporeo che è in questo spacio o potrebbe essere in altro eguale a questo, rende ragione e riguarda a quella bontà conveniente e perfezione che può essere in tale e tanto spacio, quanto è questo, o altro eguale a questo, e non ad quella che può essere in innumerabili altri spaccii, simili a questo. Tanto più che, se è ragione che sia un buono finito, un perfetto terminato; improporzionalmente è ragione che sia un buono infinito; perché, dove il finito bene è per convenienza e ragione, l'infinito è per assoluta necessità.” *Ibidem*. Senza diversità, con eguaglianza uniforme, è invece l'opinione di *Elpino*: “*Elpino*. Io dico che è male al riguardo di quel che è in questo spacio, che indifferentemente si potrebbe ritrovare in altro spacio eguale a questo.”

<sup>632</sup> *Ibi*: “*Elpino*. L'infinito buono certamente è, ma è incorporeo. *Filoteo*. In questo siamo concordanti, quanto a l'infinito incorporeo. Ma che cosa fa che non sia convenientissimo il buono, ente, corporeo infinito? O che repugna che l'infinito, implicato nel semplicissimo ed individuo primo principio, non venga esplicato più tosto in questo suo simulacro infinito ed interminato, capacissimo de innumerabili mondi, che venga esplicato in sì anguste margini, di sorte che par vituperio il non pensare che questo corpo, che a noi par vasto e grandissimo, al riguardo della divina presenza non sia che un punto, anzi un nulla?” Pagg. 376-377.

<sup>633</sup> *Ibi*: “io non richiedo il spacio infinito, e la natura non ha spacio infinito, per la dignità della dimensione o della mole corporea, ma per la dignità delle nature e specie corporee; ...”. Pag. 377.

<sup>634</sup> *Ibidem*: “perché incomparabilmente meglio in innumerabili individui si presenta l'eccellenza infinita, che in quelli che sono numerabili e finiti. Però, bisogna che di un inaccessibile volto divino sia un infinito simulacro, nel quale, come infiniti membri, poi si trovino mondi innumerabili, quali sono gli altri. Però, per la ragione de innumerabili gradi di perfezione, che denno esplicare la eccellenza divina incorporea per modo corporeo, denno essere innumerabili individui, che son questi grandi animali (de quali uno è questa terra, diva madre che ne ha parturiti ed alimenta e che oltre non ne riprenderà), per la continenza di questi innumerabili si richiede un spacio infinito. Nientemeno dunque è bene che siano, come possono essere, innumerabili mondi simili a questo, come ha possuto e può essere ed è bene che sia questo.” Ed anche: “*Elpino*. Diremo che questo mondo finito, con questi finiti astri, comprende la perfezione de tutte cose. *Filoteo*. Possete dirlo, ma non già provarlo; perché il mondo che è in questo spacio finito, comprende la perfezione di tutte quelle cose finite che son in questo spacio; ma non già dell'infinito che possono essere in altri spaccii innumerabili.” Pag. 378.

L'atto genetico viene dunque continuamente riproposto dall'unità che l'infinito ha con se stesso, dall'unità che l'infinito potenziale ha con l'infinito attuo.<sup>635</sup>

Che cos'è questa unità? È l'idea e la realtà che infinitamente comprende: l'idea soprannaturale d'eguaglianza. Questa, lungi dall'essere un termine sottratto e statico d'uniformità<sup>636</sup> – seguendo la posizione aristotelica, delineata e descritta da *Elpino*, l'universo diverrebbe termine sottratto ed invisibile, tale da porre in campo la possibile contrapposizione fra un tutto separato ed accogliente e l'insieme, anche disordinato, delle parti – che stabilirebbe con i propri determinati un rapporto di possibile contrapposizione,<sup>637</sup> come pure una congiunzione indeterminata,<sup>638</sup> e che risulterebbe essere puramente un infinito estensivo;<sup>639</sup> questa, è invece, nella posizione bruniana, un'unità dinamica, che non disgiunge in maniera astratta – come fa invece l'impostazione dell'aristotelismo modificato esposta da *Elpino*<sup>640</sup> - principio agente ed effetto, secondo una linearità di causazione ed immediatezza che impedisce il sorgere della diversità e della possibile, continua, differenziazione, ma invece

---

<sup>635</sup> *Ibidem*: “*Fracastorio*. Di grazia, fermiamoci, e non facciamo come i sofisti li quali disputano per vincere, e mentre rimirano alla lor palma, impediscono che essi ed altri non comprendano il vero. Or io credo che non sia perfidioso tanto pertinace, che voglia oltre calunniare, che per la ragione del spacio che può infinitamente comprendere, e per la ragione della bontà individuale e numerale de infiniti mondi che possono essere compresi niente meno che questo uno che noi conosciamo, hanno ciascuno di essi ragione di convenientemente essere. Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana.”

<sup>636</sup> *Ibi*: “Affermo dunque che, se il tutto è un corpo, e corpo sferico, e per conseguenza figurato e terminato, bisogna che sia terminato in spacio infinito; nel quale, se vogliamo dire che sia nulla, è necessario concedere che sia il vero vacuo: ...”. Pag. 379.

<sup>637</sup> *Ibidem*: “il quale, se è, non ha minor ragione in tutto che in questa parte che qua veggiamo capace di questo mondo; se non è, deve essere il pieno, e consequentemente l'universo infinito.”

<sup>638</sup> *Ibidem*: “E non meno insipidamente siegue il mondo essere *alicubi*, avendo detto che estra quello è nulla, e che vi è nelle sue parti, che se uno dicesse *Elpino* essere *alicubi*, perché la sua mano è nel suo braccio, l'occhio nel suo volto, il piè nella gamba, il capo nel suo busto.”

<sup>639</sup> *Ibi*: “Ma, per venire alla conclusione e per non portarmi da sofista fissando il piè su l'apparente difficoltà, e spendere il tempo in ciancie, affermo quel che non posso negare: cioè, che nel spacio infinito o potrebono essere infiniti mondi simili a questo, o che questo universo stendesse la sua capacità e comprensione di molti corpi, come son questi, nomati astri; ed ancora che (o simili o dissimili che sieno questi mondi) non con minor ragione sarebbe bene a l'uno l'essere che a l'altro; perché l'essere de l'altro non ha minor ragione che l'essere de l'uno, e l'essere di molti non minor che de l'uno e l'altro, e l'essere de infiniti che di molti. Là onde, come sarebbe male la abolizione ed il non essere di questo mondo, cossì non sarebbe buono il non essere de innumerabili altri.” Pagg. 379-380.

<sup>640</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Pure vorrei udire quel che resta di ragione del principio e causa efficiente eterna: se a quella convegnia questo effetto di tal sorte infinito, e se per tanto in fatto tale effetto sia.” Pag. 380.

considera la differenza reciproca fra principio ed effetto come luogo di posizione di una mediazione infinita, dialettica.

L'impostazione modificata dell'aristotelismo, quale è proposta da *Elpino*, porrebbe ancora la causalità efficiente in modo distaccato e separato: individuandola, ne fisserebbe l'opera eterna, continua; l'impostazione di *Filoteo* invece garantisce, attraverso la pluralità posta da un'apertura informe, il contatto continuo del creante con il creato, in una fecondità di generazione aperta ed imprevedibile (la bruniana 'capacità infinita' e 'possibilità de infiniti mondi che possono essere'). Perciò la relazione che unisce Dio all'universo è tale da porre un unico complesso di forma indeterminata e materia illimitata: forma che contiene tutte le forme e materia che si esprime differenziatamente, in modo continuo e senza isolamento. Dove la prima resta ordine della seconda: che così si realizza (o resta 'finiente') in essa.<sup>641</sup>

In questo modo non resta alcuno spazio fra la realizzazione dell'infinito e l'infinito stesso, che possa essere riempito da una versione immaginata dello *Spirito*, la quale termini univocamente tutte le sue realizzazioni. L'universo

---

<sup>641</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Questo è quel che io dovevo aggiungere. Perché, dopo aver detto l'universo dover essere infinito per la capacità ed attitudine del spacio infinito, e per la possibilità e convenienza dell'essere di innumerabili mondi, come questo; resta ora provarlo e dalle circostanze dell'efficiente che deve averlo prodotto tale, o, per parlar meglio, produrlo sempre tale, e dalla condizione del modo nostro de intendere. Possiamo più facilmente argumentare che infinito spacio sia simile a questo che veggiamo, che argumentare che sia tale quale non lo veggiamo né per essemplio né per similitudine né per proporzione né anco per imaginazione alcuna la quale al fine non destrugga se medesima. Ora, per cominciarla: perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? perché vogliamo che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa ed astingersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente? perché volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se così si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello? voler più tosto comunicarsi diminutamente e, per dir meglio, non comunicarsi, che secondo la ragione della gloriosa potenza ed esser suo? perché deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine che devebe più risplendere in uno specchio incontrato e secondo il suo modo di essere infinito, immenso? perché doviamo affimar questo che, posto, mena seco tanti inconvenienti e, senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia? Come vuoi tu che Dio, e quanto alla potenza e quanto a l'operazione e quanto a l'effetto (che in lui son medesima cosa), sia determinato, e come termino della convessitudine di una sfera, più tosto che, come dir si può, termino interminato di cosa interminata? Termine, dico, senza termine, per esser differente la infinità dell'uno da l'infinità dell'altro: perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente, ma l'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità, dove non è parte né fine) explicatamente, e non totalmente; per il che l'uno ha raggion di termine, l'altro ha raggion di terminato, non per differenza di finito ed infinito, ma perché l'uno è infinito e l'altro è finiente secondo la ragione del totale e totalmente essere in tutto quello che, benché sia tutto infinito, non è però totalmente infinito; perché questo ripugna alla infinità dimensionale.” Pagg. 380-382.



bruniano perciò può essere, senza fine (diversamente), non avendo superiormente a sé alcun termine univocizzante; non avendo, poi, alcun termine univocizzante, non ha regola estrinseca di determinazione.<sup>642</sup> È però divenire e differenziazione.<sup>643</sup> Dio, invece, è l'unità invisibile dalla quale la differenziazione promana e dalla quale mai si distacca: di modo che esso appare distinto e non-distinto da essa, come geneticità sempre presente. Una geneticità che l'universo non ha di per se stesso, come se fosse isolata, ma che deve sempre assumere da Dio.<sup>644</sup>

Perciò se Bruno rigetta la panspermia, la capacità creativa distribuita nei corpi o nello spazio indifferentemente – e qui sta la funzione e lo scopo della sua unità della materia – questo rigetto è subordinato all'affermazione della presenza di Dio come ordine genetico amoroso. In questo modo però non verrebbe nemmeno distaccata la capacità degli enti creati di rispondere all'amore divino, innestando nell'universo la propria facoltà innovativa e maggiormente trasformatrice.

Così la mediazione infinita che si inserisce fra tutto ciò che è creato e Dio sembra definirsi come una dialettica dell'amore e del desiderio di perfezione, esso stesso perfetto. L'infinita creazione sta, dunque, solo nella infinitezza della propria espressione, con una piena identità fra la potenza e l'atto: l'azione divina non si distacca da se stessa, ma rimane eternamente in contatto con un'energia di bontà e realizzazione ('volontà' e 'potere') essa stessa infinita. Immodificabile, e tale da stabilire una relazione che non può essere distolta: ed in questo senso può essere pensata come necessità.<sup>645</sup>

---

<sup>642</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Io dico l'universo tutto infinito, perché non ha margine, termino, né superficie; ...”. Pag. 382.

<sup>643</sup> *Ibidem*: “dico l'universo non essere totalmente infinito, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere, è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito.”

<sup>644</sup> *Ibidem*: “Io dico Dio tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno ed infinito; e dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello.”

<sup>645</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Per tutte le ragioni, dunque, per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esser convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali, per medesima ragione, l'omnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasimata per lasciar un vacuo o, se non vuoi dir vacuo, un spacio infinito; per cui non solamente verrebbe sottratta infinita perfezione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dipendenti se sono eterne. Qual ragione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa

Nell'infinita della libertà il Dio bruniano coniuga l'immagine di una volontà aperta ed onnicomprensiva e la realtà di una determinazione egualmente ed amorevolmente diffusa: solamente nell'infinita della libertà volontà e fare, potere ed essere coincidono.<sup>646</sup>

Se, al contrario, l'espressione divina non fosse infinita – i mondi non fossero 'innumerabili' – volontà e fare si distaccherebbero reciprocamente, potere ed essere non sarebbero più uno. La volontà non sarebbe più aperta ed onnicomprensiva, ma selettiva e discriminante; il fare non sarebbe più eguale ed amorevolmente diffuso, ma differenziante ed escludente, gerarchico. Il potere non sarebbe più libertà d'essere, né l'essere più potrebbe restare quale ricerca e movimento verso l'ideale ed universale possibilità: il primo discriminerebbe attraverso regole d'accesso, il secondo si fisserebbe e decadrebbe nella plateale adeguazione ed uniformità. In una espressione: l'ordine divino verrebbe sostituito dall'ordine del mondo.

Ed è sulla base dell'ordine del mondo che la necessità della libertà viene misconosciuta e mistificata nella priorità ed esclusività della necessitazione, dove una potenza, prima e separata, fa dipendere a sé ogni distinta operazione.<sup>647</sup> Ma questa potenza, prima e separata, che fa dipendere a sé ogni

---

finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può possere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili." Pagg. 383-384.

<sup>646</sup> *Ibi*: "Fracastorio. Certo, non è soggetto di possibilità o di potenza quello che giamai fu, non è e giamai sarà; e veramente, se il primo efficiente non può voler altro che quel che vuole, non può far altro che quel che fa. E non veggo come alcuni intendano quel che dicono della potenza attiva infinita, a cui non corrisponda potenza passiva infinita, e che quello faccia uno e finito che può far innumerabili ne l'infinito ed immenso, essendo l'azion sua necessaria, perché procede da tal volontà quale, per essere inmutabilissima, anzi la immutabilità istessa, è ancora la istessa necessità; onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare col volere, possere ed essere." Pag. 384.

<sup>647</sup> *Ibi*: "Filoteo. Voi consentite, e dite molto bene. Adunque, bisogna dir una de due: o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo che contiene mondi innumerabili; e da questo non siegue inconveniente alcuno, anzi tutti convenienti, e secondo la scienza e secondo le leggi e fede; o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata, come l'atto è finito e determinato; perché quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza. Fracastorio. Io completo ed ordino un paio di sillogismi in questa maniera. Il primo efficiente, se volesse far altro che quel che vuol fare, potrebe far altro che quel che fa; ma non può voler far altro che quel che vuol fare; dunque non può far altro che quel che fa. Dunque, chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita. Oltre (che viene al medesimo): il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa; dunque, non può fare se non

distinta operazione, non può non essere una potenza limitata, così certamente non identica all'infinita della potenza divina, invece inseparabile ed inscindibile.

La fede in questa potenza separata non potrà comportare altro che l'adeguazione ad una forma di necessità che renda estrinseca la bontà dell'opera: la renda separata e distinta dall'opera stessa, magari formulabile in maniera astratta.<sup>648</sup> La dimostrazione unica di fede ed il permesso ipocrita alla doppia verità nascono solamente in relazione all'ordine del mondo: l'infinita dell'opera divina<sup>649</sup> disvela, al contrario, una molteplicità di ragioni intrinseche (non estrinseche), apparentemente difformi (anziché uniformi); tali da poter ricreare quella stessa apertura infinita per la quale e nella quale le religioni e le civiltà continuamente nascono, si sviluppano e muoiono.

Se alla potenza che, essendo prima e separata, non poteva non essere limitata, Bruno oppone la vera ed effettiva (benigna) divina infinita potenza, inseparabile ed inscindibile, alla operazione conseguente e successiva, egualmente limitata perché graduata secondo e da ragioni estrinseche, oppone una operazione immediata e totale, dove l'estensione illimitata della provvidenza divina agisce nello spazio e nel tempo secondo una intenzione che rimane in se stessa invariabile: l'universalità della distribuzione del bene

---

quel che fa. Dunque, chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita. *Filoteo*. Questi, se non son semplici, sono dimostrativi sillogismi. Tutta volta lodo che alcuni degni teologi non le admettano; perché, providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli ed ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezione e dignità e meriti di giustizia; onde, confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi. Come talvolta certi corrottori di leggi, fede e religione, volendo parer savii, hanno infettato tanti popoli, facendoli divenir più barbari e scelerati che non eran prima, dispreggiatori del ben fare ed assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse. Però non tanto il contrario dire appresso gli sapienti è scandaloso e detrae alla grandezza ed eccellenza divina, quanto quel che è vero, è pernicioso alla civile conversazione e contrario al fine delle leggi, non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo senza iattura di costumi." Pagg. 384-386.

<sup>648</sup> *Ibi*: "*Fracastorio*. Vero. Non si è trovato giamai filosofo, dotto ed uomo da bene che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione avesse voluto tirar la necessità delli effetti umani e distruggere l'elezione. Come, tra gli altri, Platone ed Aristotele, con ponere la necessità ed immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà della nostra elezione; perché sanno bene e possono capire, come siano compostibili questa necessità e questa libertà." Pag. 386.

<sup>649</sup> *Ibi*: "*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito." Pag. 387.

della giustizia, attraverso l'amorosa combinazione della dimensione dell'eguaglianza e della profondità della libertà.

Se la tradizione aristotelica riteneva che il 'mondo' non potesse essere mosso infinitamente, ma bensì dovesse graduare progressivamente le ragioni del proprio movimento, dove il 'primo' si differenziava dallo 'ultimo mobile' per la perfezione relativa all'assenza di materia, e dunque di generazione e di corruzione, e se una certa tradizione teologica cristiana manteneva all'interno del tempo la possibilità di muovere tutto, senza differenze,<sup>650</sup> l'argomentazione bruniana, invece, tenta di rimuovere il blocco ed il limite alla volontà divina, componendo e generando la possibilità di movimento attraverso due direzioni, apparentemente opposte: la prima, è che essa non sia senza differenza (che anzi, essa è infinita); la seconda, è che essa sia senza separazione (principio dell'unità).

Una volontà che si esplica immediatamente nella moltiplicazione innumerevole dei fini naturali dissolverà il problema filosofico della congiunzione di volontà e potenza, risolvendo la loro erronea separazione ed impedendo che alla volontà sia assegnato il posto che precedentemente si è visto essere assegnato alla potenza prima e separata. L'applicazione del principio dell'unità impedirà poi il radicamento di un errore teologico: che la

---

<sup>650</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermerò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la ragione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo cossì muovere infinitamente, movereb be infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La ragione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella ragione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che ragione li attribuisce infinità estensiva - ma non infinità assoluta - ed intensivamente ancora. Per il che voglio concludere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossì la medesima potenza di far l'immenso ed innumerevoli è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali, oltre che concedono la infinità estensiva con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedono ancora la infinità intensiva con la quale può far mondi innumerevoli, muovere mondi innumerevoli, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante: tutta volta, cossì ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerevoli, come la qualità del moto intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossì facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato.” Pagg. 387-388.

volontà divina sia semplicemente l'immagine e la raffigurazione di quella umana.<sup>651</sup>

Per il principio dell'unità non potrà essere affermata alcuna separazione d'agente: ragione ed opera viva non saranno distinte, né tanto meno la seconda sarà subordinata alla prima. In secondo luogo, i termini dell'infinita differenza non sono esclusi dall'anima universale, che invece sarà in tutti loro come motore. Infine, per questa eguaglianza ed in questa eguaglianza, questi medesimi termini si muovono liberamente. Con proprietà di movimenti ad essi stessi relativi e ad altro eventualmente connessi.<sup>652</sup>

In questo modo si attua quella distribuzione di un bene che non è separato, e che agisce continuamente, senza bisogno di presupporre alcun termine, che sia di governo e di limitazione, oppure mediativo (la 'potenza' o la 'volontà').<sup>653</sup>

Senza alcun termine regolativo o mediativo, attraverso il quale lo slancio della mediazione infinita cerchi di comporre in sé la forma della propria estrinsecazione, il movimento realizzativo bruniano è, da un lato, immediato, dall'altro universale: ciascuno degli innumerabili fini naturali generati mantiene in sé quella libertà di movimento che è paritariamente (egualmente) assegnata ad ogni ente naturale. In questo modo libertà ed eguaglianza si identificano, senza possibilità alcuna di scissione: o vengono entrambe nello stesso tempo poste, o vengono entrambe tolte. Il modo della loro posizione

---

<sup>651</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. L'argomento in vero è di maggior persuasione ed apparenza che altro possa essere; circa il quale è detto già a bastanza per quel, che si vuole che la volontà divina sia regolatrice, modificatrice e terminatrice della divina potenza. Onde seguitano innumerabili inconvenienti, secondo la filosofia al meno; lascio i principii teologali, i quali con tutto ciò non admetteranno che la divina potenza sia più che la divina volontà o bontà, e generalmente che uno attributo secondo maggior ragione convegna alla divinità che un altro.” Pagg. 388-389.

<sup>652</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Per la risoluzione di quel che cercate, dovete avvertire prima che, essendo l'universo infinito ed immobile, non bisogna cercare il motor di quello. Secondo che, essendo infiniti gli mondi contenuti in quello, quali sono le terre, li fuochi ed altre specie di corpi chiamati astri, tutti se muovono dal principio interno, che è la propria anima, come in altro loco abbiamo provato; e però è vano andar investigando il lor motore estrinseco. Terzo che questi corpi mondani si muovono nella eterea regione non affissi o inchiodati in corpo alcuno più che questa terra, che è un di quelli, è affissa; la qual però proviamo che dall'interno animale istinto circuisce il proprio centro, in più maniere, e il sole.” Pagg. 389-390.

<sup>653</sup> *Ibi*: “Preposti cotali avvertimenti secondo gli nostri principii, non siamo forzati a dimostrar moto attivo né passivo di virtù infinita intensivamente; perché il mobile ed il motore è infinito, e l'anima movente ed il corpo moto concorreno in un finito soggetto; in ciascuno, dico, di detti mondani astri. Tanto, che il primo principio non è quello che muove; ma, quieto ed immobile, dà il posser muoversi a infiniti ed innumerabili mondi, grandi e piccoli animali posti nell'amplissima reggione de l'universo, de quali ciascuno, secondo la condizione della propria virtù, ha la ragione di mobilità, motività ed altri accidenti.” Pag. 390.

non è però il modo del loro togliimento: esse vengono infatti tolte, per Bruno, quando siano scisse e separate. Quando la separazione di Dio dall'Universo sia tale da assegnare al primo l'intera libertà ed al secondo il suo equanime ordinamento.

In questo caso infatti 'principio attivo' sarebbe la sola libertà, mentre l'eguaglianza resterebbe neutralizzata nella propria forma di ricerca attraverso uno spazio temporale uniforme. Se invece l'eguaglianza si qualifica come reazione interna al movimento stesso della libertà, come 'principio attivo' perché unificante, allora il principio dell'unità troverebbe espressione in quello della infinita determinazione: "Ecco, dunque, come possiamo dire Dio muovere il tutto; e come doviamo intendere, che dà il muoversi al tutto che si muove."<sup>654</sup>

#### *DIALOGO SECONDO.*

L'identità piena di libertà ed eguaglianza sembra dunque in Bruno togliere spazio ad una dialettica immaginata, dove vi sia necessità di ricondurre un inerte, o quantomeno inattivo (neutralizzato), secondo elemento al primo, attraverso un'attività interposta e superiormente orientata, ma del tutto inventata. Bruno sembra così negare la necessità di una forma mediativa:

---

<sup>654</sup> *Ibi*, pag. 392. Leggi l'intero passo: "*Filoteo*. Ed in questo facilmente posso satisfarvi. Dico, dunque, che nelle cose è da contemplare, se cossì volete doi principii attivi di moto: l'uno finito secondo la ragione del finito soggetto, e questo muove in tempo; l'altro infinito secondo la ragione dell'anima del mondo, ovvero della divinità, che è come anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto; e questo muove in istante. La terra dunque ha dui moti. Cossì tutti gli corpi che si muovono, hanno dui principii di moto; de quali il principio infinito è quello che insieme insieme muove ed ha mosso; onde, secondo quella ragione, il corpo mobile non meno è stabilissimo che mobilissimo. Come appare nella presente figura, che voglio significhe la terra; che è mossa in istante in quanto che ha motore di virtù infinita. Quella, movendosi con il centro da A in E, e tornando da E in A, e questo essendo in uno istante, insieme insieme e in A ed in E ed in tutti gli luoghi tramezzanti; e però insieme insieme è partita e ritornata; e questo essendo sempre cossì, avviene che sempre sia stabilissima. Similmente, quanto al suo moto circa il centro, dove è il suo oriente I, il mezzo giorno V, l'occidente K, il merinozio O; ciascuno di questi punti circuisce per virtù di polso infinito; e però ciascuno di quelli insieme insieme è partito ed è ritornato; per conseguenza è fisso sempre, ed è dove era. Tanto che, in conclusione, questi corpi essere mossi da virtù infinita è medesimo che non esser mossi; perché muovere in istante e non muovere è tutto medesimo ed uno. Rimane, dunque, l'altro principio attivo del moto, il quale è dalla virtù intrinseca, e per conseguenza è in tempo e certa successione; e questo moto è distinto dalla quiete. Ecco, dunque, come possiamo dire Dio muovere il tutto; e come doviamo intendere, che dà il muoversi al tutto che si muove." Pagg. 391-392.

nega, nello stesso tempo, la possibilità e la necessità di spiegare il modo attraverso il quale quei due 'principi attivi' ('virtù infinita' e 'virtù intrinseca') si congiungono e si combinano insieme?

Se il principio dell'unità trova espressione in quello dell'infinita differenziazione, il movimento apparente del secondo si deve aprire in una diversità essa stessa apparente e reale: apparente come diversità, reale come non-diversità, come concetto dell'eguaglianza (amore).

L'eguaglianza come reazione interna al movimento stesso della libertà costituisce infatti quella infinità intensiva per la quale e nella quale si afferma la parità degli attributi divini, ovvero si nega la possibilità che alcuno di questi possa sopravanzare qualsiasi altro. Questa infinità intensiva è l'amore.

Per questa negazione Dio tocca e comprende ogni apparente determinazione, ponendo la propria infinità assoluta e, nello stesso tempo, l'infinità di ciascuna delle proprie determinazioni. Ovvero di ciascuna delle differenze che vengono poste. Non potendo essere atto finito di effetto finito, non è nemmeno atto infinito di effetto finito, in quanto che, in questo caso, non potrebbe consistere come 'semplicissimo', ma dovrebbe dare atto di composizione fra una potenza che si realizza e l'atto che la realizza. Quindi, solamente se è indistinzione ed unità fra atto e potenza, esso potrà restare primo e semplicissimo principio: generatore infinito dell'infinito, che comprende come 'soggetto'.

Considerare la distinzione fra un atto prioritario ed una potenza conseguente è infatti operazione immaginativa nella quale si prolungano distinte ragioni dell'essere – che disintegrano e disperdono la ragione dell'Essere – per voler conservare le partizioni dell'apparente. La possibilità bruniana ('causa' o 'potenza attiva') è invece quella apertura infinita che accoglie in sé l'unità della necessità che tutto comprende: il 'principio unitario' dell'amore, che produce le differenze senza che queste possano o debbano essere differenze.<sup>655</sup>

---

<sup>655</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Perché il primo principio è semplicissimo, però, se secondo uno attributo fusse finito, sarebbe finito secondo tutti gli attributi; o pure, secondo certa ragione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebbe essere composizione. Se, dunque, lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito e riguarda effetto infinito; effetto dico, in quanto che tutto ha dipendenza da lui. Oltre, siccome la nostra immaginazione è potente di procedere in infinito, immaginando sempre grandezza dimensionale oltre grandezza e numero oltre numero, secondo certa

Per questo l'amore (la 'divina azione'), che unisce infinitamente libertà ed eguaglianza, è proiezione di un unico luogo reale – non immagine che si frazioni secondo individualità distinte e separate, ma idea che fornisce realtà – nel quale la realizzazione dei diversi fini naturali avviene senza che il 'corpo' della natura si frantumi in atti prioritari.<sup>656</sup>

L'infinità attraverso la quale l'amore unisce libertà ed eguaglianza è quella stessa infinità che è la presenza ideale dell'atto creativo: quell'unità per la quale non sussiste alcuna molteplicità di atti prioritari che debbano essere realizzati, cause e termini distinti e separati, realizzati i quali la spinta all'essere possa decadere e dissolversi.<sup>657</sup> Così facendo decadere e dissolvere, nello stesso tempo, anche l'essere manifestato stesso.<sup>658</sup>

L'immagine del 'termine' non può dunque non essere che interminata: immagine piena di una materialità che si fa continuamente, che ha in se stessa

---

successione e, come se dice, in potenza, così si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero. E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza ed opportunità, che ponemo essere: dove, come la potenza attiva è infinita, così per necessaria conseguenza, il soggetto di tal potenza è infinito; perché, come altre volte abbiamo dimostrato, il poter fare pone il poter esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato.” Pagg. 394-395.

<sup>656</sup> *Ibi*: “Giongì a questo che, come realmente si trovano corpi dimensionati finiti, così l'intelletto primo intende corpo e dimensione. Se lo intende, non meno lo intende infinito; se lo intende infinito ed il corpo è inteso infinito, necessariamente tal specie intelligibile è; e per esser prodotta da tale intelletto, quale è il divino, è realissima; e talmente reale, che ha più necessario essere che quello che attualmente è avanti gli nostri occhi sensitivi.” Pag. 395.

<sup>657</sup> *Ibidem*: “Quando, se ben consideri, avviene che, come veramente è uno individuo infinito semplicissimo, così sia uno amplissimo dimensionale infinito, il quale sia in quello, e nel quale sia quello, al modo con cui lui è nel tutto, ed il tutto è in lui. Appresso, se per la qualità corporale veggiamo che un corpo ha potenza di aumentarsi in infinito; come si vede nel fuoco, il quale, come ognun concede, si amplificarebbe in infinito, se si gli avvicinasse materia ed esca; qual raggion vuole, che il fuoco, che può essere infinito e può esser per conseguenza fatto infinito, non possa attualmente trovarsi infinito? Certo non so, come possiamo fengere nella materia essere qualche cosa in potenza passiva che non sia in potenza attiva nell'efficiente, e per conseguenza in atto, anzi l'istesso atto. Certo, il dire che lo infinito è in potenza ed in certa successione e non in atto necessariamente apporta seco che la potenza attiva possa ponere questo in atto successivo e non in atto compito; perché l'infinito non può esser compito. Onde seguitarebbe ancora che la prima causa non ha potenza attiva semplice, assoluta ed una; ma una potenza attiva a cui risponde la possibilità infinita successiva, ed un'altra a cui risponde la possibilità indistinta da l'atto.”

<sup>658</sup> *Ibi*: “Lascio che, essendo terminato il mondo, e non essendo modo di immaginare come una cosa corporea venga circonferenzialmente a finirsi ad una cosa incorporea, sarebbe questo mondo in potenza e facoltà di svanirsi ed annullarsi: perché, per quanto comprendemo, tutt'i corpi sono dissolubili. Lascio, dico, che non sarebbe raggion che tolga che tal volta l'inane infinito, benché non si possa capire di potenza attiva, debba assorbire questo mondo come un nulla.” Pagg. 395-396.



un desiderio esso stesso infinito. Un desiderio che ha l'infinito causale come termine di tutte le realizzazioni che effettua.<sup>659</sup>

Al contrario chi pone l'effetto finito, dispone l'operazione come limitata, distaccando il 'termine' e rendendolo vuoto di ogni determinazione. Al contrario il 'termine' bruniano accoglie tutte le determinazioni, non in quanto però le riceve dal di fuori, ma in quanto è esso stesso il loro principio creativo.<sup>660</sup>

L'infinitezza del desiderio materiale apre un'estensione plurima, capace di comprendere e contenere in sé una molteplicità: una molteplicità dinamica, una possibilità d'essere diverso che continuamente si riprende e si ripresenta. Una potenza ('spirito') che penetra in ogni cosa ed offre la contrapposizione della resistenza corporale, quindi l'immagine interna della opposizione.<sup>661</sup>

Che, per Bruno, l'immagine dell'opposizione sia interna, significa che mondo (qualsiasi diverso mondo) e principio creativo non sono separati, ma sono e si intendono distinti reciprocamente, fermo restando la dipendenza del primo dal secondo. Perciò essi sono e restano in relazione, quando invece nella

---

<sup>659</sup> *Ibi*: "Lascio che il luogo, spacio ed inane ha similitudine con la materia, se pur non è la materia istessa; come forse non senza caggione tal volta par che voglia Platone e tutti quelli che definiscono il luogo come certo spacio. Ora, se la materia ha il suo appetito, il quale non deve essere in vano, perché tale appetito è della natura e procede da l'ordine della prima natura, bisogna che il loco, il spacio, l'inane abbiano cotale appetito." Pag. 396.

<sup>660</sup> *Ibi*: "Lascio che, come è stato di sopra accennato, nessun di questi che dice il mondo terminato, dopo aver affermato il termine, sa in modo alcuno fingere come quello sia; ed insieme insieme alcun di questi, negando il vacuo ed inane con le proposte e paroli, con l'esecuzione poi ed effetto viene a ponerlo necessariamente. Se è vacuo ed inane, è certo capace di ricevere; e questo non si può in modo alcuno negare, atteso che - per tal ragione medesima, per la quale è stimato impossibile che nel spacio dove è questo mondo, insieme insieme si trove contenuto un altro mondo - deve esser detto possibile che nel spacio fuor di questo mondo, o in quel niente, se cossì dir vuole Aristotele quello che non vuol dir vacuo, possa essere contenuto. La ragione, per la quale lui dice dui corpi non possere essere insieme, è l'impossibilità delle dimensioni di uno ed un altro corpo: resta, dunque, per quanto richiede tal ragione, che dove non sono le dimensioni de l'uno, possono essere le dimensioni de l'altro. Se questa potenza vi è, dunque il spacio in certo modo è materia; se è materia, ha l'aptitudine; se ha l'aptitudine, per qual ragione doviamo negargli l'atto?" Pagg. 396-397.

<sup>661</sup> *Ibi*: "Noi non diciamo vacuo alcuno, come quello che sia semplicemente nulla; ma secondo quella ragione, con la quale ciò che non è corpo che resista sensibilmente, tutto suole esser chiamato, se ha dimensione, vacuo: atteso che comunemente non apprendeno l'esser corpo, se non con la proprietà di resistenza; onde dicono che, sicome non è carne quello che non è vulnerabile, cossì non è corpo quello che non resiste. In questo modo diciamo esser un infinito, cioè una eterea regione immensa, nella quale sono innumerabili ed infiniti corpi, come la terra, la luna ed il sole; li quali da noi son chiamati mondi composti di pieno e vacuo: perché questo spirito, questo aria, questo etere non solamente è circa questi corpi, ma ancora penetra dentro tutti, e viene insito in ogni cosa. Diciamo ancora vacuo secondo quella ragione, per la quale rispondemo alla questione che dimandasse dove è l'etere infinito e gli mondi; e noi rispondestimo: in un spacio infinito, in un certo seno nel quale ed è e s'intende il tutto, ed il quale non si può intendere né essere in altro." Pagg. 397-398.

concezione aristotelica – poco attenta al concetto dell’infinito spazio creativo<sup>662</sup> – il secondo scompare ed il primo assume tutte le caratteristiche del secondo, in maniera però contratta e limitata. Se il secondo è apertamente ed infinitamente infinito, il primo diventa terminalmente infinito: di modo che non può sussistere alcuna infinita estensione della corporeità – né tanto meno alcuno spazio spirituale (secondo l’interpretazione intensiva che di questo termine offre Bruno) – né, conseguentemente, alcuna sua infinita moltiplicazione.<sup>663</sup>

Nella concezione aristotelica riportata da Bruno, infatti, tutto ciò che è in potenza passa all’atto, e lì si arresta: ottiene disposizione e limite di definizione e determinazione. Il 'primo mobile' sarà perfetto e compiuto, perché racchiuso: e quindi limitato e non infinito (necessariamente non infiniti saranno poi tutti i corpi in esso compresi).<sup>664</sup> In caso contrario non potrebbero esservi segni di riferimento: significazioni univocamente intelligibili all’interno delle quali poter dare apparenza ad un movimento centrale. In altre parole: non vi sarebbe alcun centro di movimento.<sup>665</sup>

Ora, però, l’infinito bruniano è immobile, non mobile: non potendo essere in altro, perché ha ciò che è apparentemente, ed in maniera continuamente diversa, altro in se stesso, comprende e non è compreso; apre, genera e

---

<sup>662</sup> *Ibi*: “atteso che gli antichi e noi prendiamo il vacuo per quello in cui può esser corpo e che può contener qualche cosa ed in cui sono gli atomi e gli corpi; e lui solo diffinisce il vacuo per quello che è nulla, in cui è nulla e non può esser nulla.” Pag. 398.

<sup>663</sup> *Ibi*: “Dunque, se ti piace, Elpino, forma ed ordina quelle ragioni, per le quali l’infinito corpo non viene adnesso da gli nostri adversarii, ed appresso quelle, per le quali non possono comprendere essere mondi innumerabili.” Pag. 400.

<sup>664</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Soggionge: <<Bisogna dunque, che veggiamo, se è possibile, che sia corpo semplice di grandezza infinita; il che primeramente deve esser mostrato impossibile in quel primo corpo, che si muove circolarmente; appresso, negli altri corpi; perché, essendo ogni corpo o semplice o composto, questo, che è composto, siegue la disposizion di quello che è semplice. Se, dunque, gli corpi semplici non sono infiniti né di numero né di grandezza, necessariamente non potrà esser tale corpo composto>>. *Filoteo*. Promette molto bene; perché, se lui proverà, che il corpo il quale è chiamato continente e primo, sia continente, primo e finito, sarà anco soverchio e vano di provarlo appresso di corpi contenuti.” Pag. 401.

<sup>665</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Or prova che il corpo rotondo non è infinito. <<Se il corpo rotondo è infinito, le linee, che si partono dal mezzo, saranno infinite, e la distanza d’un semidiametro da l’altro (gli quali, quanto più si discostano dal centro, tanto maggior distanza acquistano) sarà infinita; perché dalla addizione delle linee secondo la longitudine è necessario che siegua maggior distanza; e però, se le linee sono infinite, la distanza ancora sarà infinita. Or è cosa impossibile, che il mobile possa trascorrere distanza infinita: e nel moto circolare è bisogno, che una linea semidiametrale del mobile venga al luogo dell’altro ed altro semidiametro>>.” Pagg. 401-402.

dispone la generazione nell'illimitato, senza avere alcun principio estrinseco che fondi il passaggio dalla potenza ad un atto prioritario.<sup>666</sup>

Se, nella concezione aristotelica, il moto circolare è limitato per la presenza di una sorta di prefigurazione di movimento dalla potenza generale ad un atto universale, anche il moto rettilineo si concretizza nelle dimensioni interne alla sfera del mondo (verso l'alto, verso il basso, verso il centro) in maniera determinata: la fissazione del mezzo (la posizione centrale della Terra) condiziona reciprocamente gli estremi (i limiti del mondo) e tutto ciò che fra di essi è compreso (spazio e corpi).<sup>667</sup> La realizzazione, poi, dell'atto intrinseco ('inclinazione naturale'), sia verso il centro ('gravità'), che verso l'opposto estremo ('levità'), resta compresa all'interno di quella fissazione, come evidenza degli opposti moti sensibili.<sup>668</sup>

Ancora: grandezza del corpo e capacità di tendere verso l'alto o verso il basso sono rigidamente e reciprocamente vincolate. Tanto la grandezza del corpo può variare quanto può distinguersi la tendenza ad andare verso l'alto od a cadere verso il basso: visto che quest'ultima mantiene sempre due termini

---

<sup>666</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Questa ragione è buona, ma non è a proposito contra l'intenzione de gli avversarii. Perché giamai s'è ritrovato sì rozzo e d'ingegno sì grosso, che abbia posto il mondo infinito e magnitudine infinita, e quella mobile. E mostra lui medesimo essersi dimenticato di quel che riferisce nella sua *Fisica*: che quei che hanno posto uno ente ed uno principio infinito, hanno posto similmente immobile; e né lui ancora, né altro per lui, potrà nominar mai alcun filosofo o pur uomo ordinario che abbia detto magnitudine infinita mobile. Ma costui, come sofista, prende una parte della sua argomentazione dalla conclusione dell'avversario, supponendo il proprio principio, che l'universo è mobile, anzi che si muove, e che è di figura sferica. Or vedete, se de quante ragioni produce questo mendico, se ne ritrove pur una che argumete contra l'intenzione di quei, che dicono uno infinito, immobile, infigurato, spaciosissimo continente de innumerabili mobili, che son gli mondi, che son chiamati astri da altri, e da altri sfere; vedete un poco in questa ed altre ragioni, se mena presuppositi conceduti da alcuno.” Pag. 402.

<sup>667</sup> *Ibi*: “Or, dopo che ebbe prodotte queste, che versano circa il moto mondano e circolare, procede a proponer quelle, che son fondate sopra il moto retto; e dice parimente <<essere impossibile, che qualche cosa sia mobile di infinito moto verso il mezzo, o al basso, oltre verso ad alto dal mezzo>>; ed il prova prima dal canto di moti proprii di tai corpi, e questo sìquanto a gli corpi estremi, sìquanto agli tramezzanti. <<Il moto ad alto>>, dice egli, <<ed il moto al basso son contrarii: ed il luogo de l'un moto è contrario al luogo de l'altro moto. De gli contrarii ancora, se l'uno è determinato, bisogna che sia determinato ancor l'altro; ed il tramezzante, che è partecipe de l'uno e l'altro determinato, convien che sia tale ancor lui; perché non da qualsivoglia, ma da certa parte bisogna che si parta quello che deve passar oltre il mezzo, perché è un certo termine, onde cominciano, ed è un altro termine, ove si finiscono i limiti del mezzo. Essendo dunque determinato il mezzo, bisogna che sieno determinati gli estremi; e se gli estremi son determinati, bisogna che sia determinato il mezzo; e se gli luoghi son determinati, bisogna che gli corpi collocati sieno tali ancora, perché altrimenti il moto sarà infinito.” Pagg. 404-405.

<sup>668</sup> *Ibi*: “Oltre, quanto alla gravità e levità, il corpo, che va verso alto, può divenire a questo, che sia in tal luogo: perché nessuna inclinazion naturale è in vano. Dunque, non essendo spacio del mondo infinito, non è luogo, né corpo infinito.” Pag. 404.

relativi ed opposti (l'essere piccolo o grande, rarefatto o concentrato), anche la grandezza dei corpi sarà limitata. Ovvero avrà un minimo ed un massimo, e non sarà infinita.<sup>669</sup> Tentare di uscire da questa doppia vincolazione – ponendo, in tale contesto, un corpo infinito, con una tendenza a cadere infinita – significherebbe: primo, avere la possibilità di identificare contraddittoriamente la possibilità di aggiungere sempre copia di materia al corpo, in maniera indefinita, con il suo possedere immediato una quantità infinita di materia; secondo, che in tal modo si deprime l'attualità infinita della materia, che diventa non più infinita (infinita ora diventa l'altra, quella che si può aggiungere indefinitamente); terzo, che se corpo ed infinito potenziale si identificano, allora corrispettivamente si identificano anche le tendenze a cadere dei due oggetti, ovvero sia le loro variazioni di velocità. Quarto che, vista la propensione dell'infinito potenziale a superare la posizione attuale ed il decadimento di questa rispetto a quella, vi potrebbe essere un rovesciamento nelle modalità di accrescimento delle velocità: il primo, limitato, accrescerebbe maggiormente la sua velocità, rispetto al secondo che pur possiede una gravità infinita. Quinto che, visto che il corpo che possiede gravità infinita o si muove il più rapidamente possibile o non si muove affatto per l'istantaneità con la quale riesce ad assumere la posizione, e visto che il corpo finito si muove invece al massimo, pur essendo opposti nella velocità – l'uno è massimamente fermo, l'altro è massimamente in moto – essi si ritrovano nel compiere il medesimo spazio.<sup>670</sup>

---

<sup>669</sup> *Ibidem*: “Quanto al peso ancora, non è grave e leve infinito; dunque, non è corpo infinito: come è necessario, che, se il corpo grave è infinito, la sua gravità sia infinita.”

<sup>670</sup> *Ibi*: “E questo non si può fuggire; perché, se tu volessi dire, che il corpo infinito ha gravità infinita, seguirebbono tre inconvenienti. Primo, che medesima sarebbe la gravità o levità di corpo finito ed infinito; perché al corpo finito grave, per quanto è sopraavanzato dal corpo infinito, io farei addizione e sottrazione di altro ed altro tanto, fin che possa aggiungere a quella medesima quantità di gravità e levità. Secondo, che la gravità della grandezza finita potrebbe essere maggiore che quella dell'infinita; perché con tal ragione, per la quale gli può essere eguale, gli può ancora essere superiore, con aggiungere quanto ti piace più di corpo grave, o sottrarre di questo, o pur aggiungere di corpo lieve. Terzo, che la gravità della grandezza finita ed infinita sarebbe eguale; e perché quella proporzione, che ha la gravità alla gravità, la medesima ha la velocità alla velocità, seguirebbe similmente, che la medesima velocità e tardità si potrebbero trovare in corpo finito ed infinito. Quarto, che la velocità del corpo finito potrebbe essere maggiore di quella dell'infinito. Quinto, che potrebbe essere eguale; o pur, siccome il grave eccede il grave, così la velocità eccede la velocità: trovandosi gravità infinita, sarà necessario che si muova per alcun spazio in meno tempo, che la gravità finita; o vero non si muova, perché la velocità e tardità seguita la grandezza del corpo. Onde, non essendo proporzione tra il finito ed infinito, bisognerà al fine, che il grave infinito non si muova; perché, s'egli

Perciò Bruno, attraverso *Filoteo*, sottolinea come invece debbano essere abbandonati i presupposti attraverso i quali Aristotele costruisce la propria speculazione.<sup>671</sup> Prima di tutto che la terminazione assuma un orientamento ed una disposizione assoluta, la quale concentri in un luogo medio il convenire od il separarsi delle opposte determinazioni. L'infinito bruniano – come quello dei filosofi 'antichi', precedenti Aristotele - resta infinitamente aperto: ha in sé quella molteplicità di potenze, tutte eguali come potenze, che bene esprime sia la moltiplicazione presente nella generazione che le virtù in questa insite.<sup>672</sup> Ogni relazione resta quindi libera e non viene invece prefissata secondo un'oggettività predeterminata, posta in anticipo, univocamente ed in modo distinto e separato. Libera di muoversi, libera di essere e libera di realizzarsi, ogni relazione – ed ogni corporeità che porta con sé – si proietta e si sviluppa come centro a se stessa: nello stesso tempo, ogni orizzonte realizzativo viene reso reciproco e relativizzato.<sup>673</sup>

Aristotele, invece, secondo *Filoteo* bruniano, “procede [...] con petizione di principio e presupposizione di quello che deve provare. Prende [...] per principio l'equivalente all'opposto della contraria posizione; presupponendo mezzo ed estremo contra quelli che, dicendo il mondo infinito, insieme insieme negano questo estremo e mezzo necessariamente e per conseguenza il

---

si muove, non si muove tanto velocemente, che non si trove gravità finita, che nel medesimo tempo, per il medesimo spacio, faccia il medesimo progresso>>.” Pagg. 404-405.

<sup>671</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. E' impossibile di trovare un altro che, sotto titolo di filosofo, fengesse più vane supposizioni e si fabricasse sì stolte posizioni al contrario, per dar luogo a tanta levità quanta si vede nelle raggioni di costui.” Pag. 405.

<sup>672</sup> *Ibi*: “Or, per quanto appartiene a quel che dice de' luoghi proprii di corpi e del determinato alto, basso ed infra, vorei sapere contra qual posizione arguente costui. Perché tutti quelli che ponono corpo e grandezza infinita, non ponono mezzo né estremo in quella. Perché chi dice l'inane, il vacuo, l'etere infinito, non gli attribuisce gravità, né levità, né moto, né regione superiore, né inferiore, né mezzana; e ponendo poi quelli in cotal spacio infiniti corpi, come è questa terra, quella e quell'altra terra, questo sole, quello e quell'altro sole, tutti fanno gli lor circuiti dentro questo spacio infinito per spacci finiti e determinati o pur circa gli proprii centri.” Pagg. 405-406.

<sup>673</sup> *Ibi*: “Cossì noi che siamo in terra, diciamo la terra essere al mezzo, e tutti gli filosofi moderni ed antichi, sieno di qualsivoglia setta, diranno questa essere in mezzo senza pregiudicare a' suoi principii; come noi diciamo al riguardo dell'orizzonte maggiore di questa eterea regione che ne sta in circa, terminata da quello equidistante circolo, al riguardo di cui noi siamo come al centro. Come niente manco coloro che sono nella luna, s'intendono aver circa questa terra, il sole ed altre ed altre stelle, che sono circa il mezzo ed il termine de' gli proprii semidiametri del proprio orizzonte; cossì non è più centro la terra che qualsivoglia altro corpo mondano, e non son più certi determinati poli alla terra che la terra sia un certo e determinato polo a qualch'altro punto dell'etere e spacio mondano; e similmente de' tutti gli altri corpi; li quali medesimi, per diversi riguardi, tutti sono e centri e punti di circonferenza e poli e zenithi ed altre differenze. La terra, dunque, non è assolutamente in mezzo de' l'universo, ma al riguardo di questa nostra regione.” Pag. 406.

moto ad alto e supremo luogo, ed al basso ed infimo.”<sup>674</sup> Ovvero, come si era detto: Aristotele presuppone che la terminazione assuma un orientamento ed una disposizione assoluta, la quale concentri in un luogo medio il convenire od il separarsi delle opposte determinazioni.

Contro la relazione assoluta aristotelica, i movimenti e le realizzazioni delle relazioni bruniane mantengono invece, come si è detto, un orizzonte realizzativo reciproco e relativo:<sup>675</sup> “Determinati corpi, dunque, non hanno moto infinito, ma finito e determinato circa gli proprii termini. Ma de l'indeterminato ed infinito non è finito né infinito moto, e non è differenza di loco né di tempo.”<sup>676</sup>

*Filoteo* bruniano qui aggiunge, credo, una conclusione importante, con notevoli possibili implicazioni: l'infinito non resta come spazio di movimento ulteriore, oltre il finito, come luogo di congiunzione infinita di tutte le relazioni, quasi una forma superiore che inghiotta tutte le diversità e le alterazioni, trasformandole in un'uniforme compattezza materiale.

La stessa gravità (e levità) non è un fenomeno assoluto, bensì una proprietà di relazione, una caratteristica legata all'orizzonte realizzativo, senza graduazione di 'luoghi' od 'elementi attivi' naturali.<sup>677</sup> Essa – come la posizione ed il movimento - viene definita diversamente, a seconda dei diversi sistemi di riferimento.<sup>678</sup> Ciascuno, poi, dei termini presi quali sistema di riferimento ha una posizione neutrale rispetto ai fenomeni gravitativi che decide di connettere

---

<sup>674</sup> *Ibidem.*

<sup>675</sup> *Ibi*: “Vederno dunque gli antichi, e veggiamo ancor noi, che qualche cosa viene alla terra ove siamo, e qualche cosa par che si parta della terra o pur dal luogo dove siamo. Dove, se diciamo e vogliam dir che il moto di tal cose è ad alto ed al basso, se intende in certa regione, in certi rispetti; di sorte che, se qualche cosa, allontanandosi da noi, procede verso la luna, come noi diciamo che quella ascende, color che sono nella luna nostri anticefi, diranno che scende. Que' moti, dunque, che sono nell'universo, non hanno differenza alcuna di su, di giù, di qua, di là al rispetto dell'infinito universo, ma di finiti mondi che sono in quello, o presi secondo le amplitudini di innumerabili orizzonti mondani o secondo il numero di innumerabili astri; dove ancora la medesima cosa, secondo il medesimo moto, al riguardo de diversi, si dice andar da alto e da basso.” Pagg. 406-407.

<sup>676</sup> *Ibi*, pag. 407.

<sup>677</sup> *Ibidem*: “Quanto poi all'argomento che fa dalla gravità e levità, diciamo che questo è un de' più bei frutti che potesse produrre l'arbore della stolidia ignoranza. Perché gravità, come dimostreremo nel luogo di questa considerazione, non si trova in corpo alcuno intiero e naturalmente disposto e collocato; e però non sono differenze che denno distinguere la natura di luoghi e raggioni di moto.”

<sup>678</sup> *Ibi*: “Oltre che mostreremo, che grave e lieve viene ad esser detta medesima cosa secondo il medesimo appulso e moto al riguardo di diversi mezzi; come anco al rispetto di diversi, medesima cosa se dice essere alta e bassa, muoversi su e giù.” Pagg. 407-408.

e definire, e funge da determinazione principale per la statuizione del fenomeno dell'allontanamento (levità) o della concentrazione (gravità).<sup>679</sup>

Come la presenza dei corpi nei mondi, così la presenza nell'universale dei mondi medesimi annulla ogni variazione terminativa:<sup>680</sup> una eguaglianza realizzativa e di scopo parifica tutte le azioni, i movimenti e le trasformazioni degli enti creati.<sup>681</sup> Una eguaglianza realizzativa e di scopo che fa consistere la loro autoconservazione, e tramite la loro autoconservazione, il mantenimento dello stesso universo, che non si conserva in maniera separata.<sup>682</sup>

L'universo dunque si conserva nella materialità diffusa nei suoi innumerabili mondi: Aristotele pretende invece di distruggere questa identificazione, distinguendo innanzitutto la materia per ciascun corpo, per poi riportarla ad una individualità uniforme oppure difforme, e difforme in modo finito oppure infinito.<sup>683</sup>

Ma, per Aristotele, non è possibile supporre alcuna individualità che sia difforme in modo infinito, in quanto la tensione individualizzante toglie ed annulla la difformità infinita.<sup>684</sup> Se tutta la deduzione dei movimenti e dei corpi

---

<sup>679</sup> *Ibi*: "E questo dico quanto a gli corpi particolari e mondi particolari; de quali nessuno è grave o lieve: e ne gli quali le parti, allontanandosi e diffondendosi da quelli, si chiamano lievi; e ritornando a gli medesimi, si chiamano gravi; come le particole de la terra o di cose terrestri verso la circonferenza de l'etere se dicono salire, e verso il suo tutto se dicono scendere." Pag. 408.

<sup>680</sup> *Ibidem*: "Noi mostreremo come de infiniti corpi che sono, nessuno è grave, né lieve. Perché queste qualità accadono alle parti per quanto tendono al suo tutto e luogo della sua conservazione, e però non hanno riguardo all'universo, ma agli proprii mondi continenti ed intieri; come ne la terra, volendo le parti del fuoco liberarsi e poggiar verso il sole, menano sempre seco qualche porzione de l'arida e de l'acqua a cui son congiunte; le quali, essendone moltiplicate sopra o in alto, cossi con proprio e naturalissimo appulso ritornano al suo luogo. Oltre e per conseguenza rinforzate, che gli gran corpi sieno gravi o lievi non è possibile, essendo l'universo infinito; e per tanto non hanno ragione di lontananza o propinquità dalla o alla circonferenza o centro; ...".

<sup>681</sup> *Ibi*: "indi non è più grave la terra nel suo luogo, che il sole nel suo, Saturno nel suo, la tramontana nel suo. Potremo però dire che, come sono le parti della terra che ritornano alla terra per la loro gravità, - ché cossi vogliamo dire l'appulso de le parti al tutto, e del peregrino al proprio loco, - cossi sono le parti de li altri corpi, come possono esser infinite altre terre o di simile condizione, infiniti altri soli o fuochi o di simile natura." Pagg. 408-409.

<sup>682</sup> *Ibi*: "Tutti si moveno dalli luoghi circolariziali al proprio continente, come al mezzo: onde seguitarebe che sieno infiniti corpi gravi secondo il numero. Non però verrà ad essere gravità infinita, come in un soggetto ed intensivamente, ma come in innumerabili soggetti ed estensivamente." Pag. 409.

<sup>683</sup> *Ibi*: "Ma, prima che vengamo a questo, ragioniamo generalmente dell'infinito. E' dunque necessario, che ogni corpo o sia infinito; e questo o sia tutto di parte similari, o di parte dissimilari; e queste o costano di specie finite, o pur di specie infinite." Pagg. 409-410.

<sup>684</sup> *Ibi*: "Non è possibile, che coste de infinite specie, se vogliamo presupporre quel ch'abbiamo detto, cioè che sieno più mondi simili a questo; perché, sicome è disposto questo mondo circa noi, cossi sia disposto circa altri, e sieno altri cieli." Pag. 410.

è determinata e progressivamente affinantesi, non v'è possibilità per la variazione, né infinita (libera creazione), né finita (opposizione).<sup>685</sup>

E non v'è variazione finita, perché un'individualità difforme dovrebbe essere in se stessa contraddittoria: animata d'una contraddizione che si amplia per capi opposti infinitamente, sino a separare e distruggere l'entità stessa, nella sua apparenza unitaria.<sup>686</sup> Se, dunque, per Aristotele, l'individualità non può non concludersi – quindi concludersi su se stessa – Bruno ricorda che il suo infinito si apre in una duplice direzione, mantenendo un'unità non di sostanza ma dialettica.<sup>687</sup> Esso fa congiungere in un'unità dinamica due molteplicità:<sup>688</sup> una, quella della moltiplicazione dei fini naturali; l'altra, quella dell'alterazione universale.<sup>689</sup> E le fa congiungere in modo tale che la molteplicità sia parte dell'infinito, non estrinseca ad esso: in modo tale che, dunque, lo stesso infinito non sia estrinseco a quella, distinto e separato.<sup>690</sup>

In questo modo l'infinito bruniano assurge alla dimensione dell'apertura: alla capacità di comprendere infinitamente – non uniformemente, ma con una possibile, eterna, differenziazione – tutti i possibili corpi, i loro movimenti e le loro relazioni. Senza che si possa distinguere fra una relazione con l'universale

---

<sup>685</sup> *Ibidem*: “Perché, se son determinati gli primi moti, che sono circa il mezzo, bisogna che sieno determinati li moti secondi; e per tanto, come già distinguemo cinque sorte di corpi, de quali dui son semplicemente gravi o lievi, e dui mediocrementemente gravi o lievi, ed uno né grave, né lieve, ma agile circa il centro, cossi deve essere ne gli altri mondi. Non è dunque possibile, che coste d'infinite specie. Non è ancora possibile che coste di specie finite>>.”

<sup>686</sup> *Ibi*: “E primieramente prova, che non costa di specie finite dissimilari, per quattro ragioni, de quali la prima è, che <<ciascuna di queste parti infinite sarà acqua o fuoco, e per conseguenza cosa grave o lieve. E questo è stato dimostrato impossibile, quando si è visto, che non è gravità, né levità infinita>>. *Filoteo*. Noi abbiamo assai detto, quando rispondevamo a quello. *Elpino*. Io lo so. Soggionge la seconda ragione, dicendo, che <<bisogna che di queste specie ciascuna sia infinita, e per conseguenza il luoco di ciascuna deve essere infinito: onde seguitarà che il moto di ciascuna sia infinito; il che è impossibile. Perché non può essere, che un corpo che va giù, corra per infinito al basso; il che è manifesto da quel che si trova in tutt'i moti e trasmutazioni. Come nella generazione non si cerca di fare quel che non può esser fatto, cossi nel moto locale non si cerca il luoco, ove non si possa giunger mai; e quello che non è possibile che sia in Egitto, è impossibile che si muova in verso Egitto; perché la natura nessuna cosa opra in vano. Impossibile è, dunque, che cosa si muova verso là dove non può pervenire>>.” Pagg. 410-411.

<sup>687</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. A questo si è risposto assai; e diciamo che son terre infinite, son soli infiniti, è etere infinito; o secondo il dir di Democrito ed Epicuro, è pieno e vacuo infinito; l'uno insito ne l'altro.” Pag. 411.

<sup>688</sup> *Ibidem*: “E son diverse specie finite, le une comprese da le altre, e le une ordinate a le altre.”

<sup>689</sup> *Ibidem*: “Le quali specie diverse tutte se hanno come concorrenti a fare un intiero universo infinito, ...”

<sup>690</sup> *Ibidem*: “e come ancora infinite parti de l'infinito, in quanto che da infinite terre simili a questa proviene in atto terra infinita, non come un solo continuo, ma come un compreso dalla innumerabile moltitudine di quelle.”



ed una relazione con ciascuno degli orizzonti mondiali, ogni azione relativa si crea spontaneamente e si sviluppa liberamente.<sup>691</sup>

Nello stesso tempo, ciascun moto agente non è privo di un'apertura di relazione ed una connessione con ciascun altro moto. Ed è, in questo senso, limitato.<sup>692</sup> La presenza dell'alterazione universale ricorda, però, che tutti i corpi hanno in sé la possibilità e la capacità di generare in altri e di accogliere in se stessi ciò che è generato da altri: di modo che questa Terra potrà generare altre Terre, e reciprocamente.<sup>693</sup>

La persistenza di questa alterazione universale è poi consentita ed espressa dal circolo e dallo scambio degli 'atomi', i quali, particolarmente, danno luogo al ritmo della conglomerazione e disintegrazione, all'accrescimento delle forze vitali ed alla loro unitaria capacità reattiva oppure alla loro diminuzione e disfacimento, per effetto della combinazione fra il loro rilassamento e l'intervento ostile del non-vitale particolare.<sup>694</sup>

---

<sup>691</sup> *Ibi*: "Similmente se intende de le altre specie di corpi, sieno quattro o sieno due o sieno tre o quante si voglia (non determino al presente); le quali, come che sono parte (in modo che si possono dir parte) de l'infinito, bisogna che sieno infinite, secondo la mole che resulta da tal moltitudine. Or qui non bisogna che il grave vada in infinito al basso. Ma come questo grave va al suo prossimo e connatural corpo, cossì quello al suo, quell'altro al suo. Ha questa terra le parti che appartengono a lei; ha quella terra le parti sue appartenenti a sé. Cossì ha quel sole le sue parti che si diffondono da lui e cercano di ritornare a lui; ed altri corpi similmente riaccogliono naturalmente le sue parti." Pagg. 411-412.

<sup>692</sup> *Ibi*: "Onde, sì come le margini e le distanze de gli uni corpi a gli altri corpi son finite, cossì gli moti son finiti; e sicome nessuno si parte da Grecia per andare in infinito, ma per andar in Italia o in Egitto, cossì quando parte di terra o di sole si move, non si propone infinito, ma finito e termine." Pag. 412.

<sup>693</sup> *Ibidem*: "Tutta volta, essendo l'universo infinito e gli corpi suoi tutti trasmutabili, tutti per conseguenza diffondono sempre da sé e sempre in sé accogliono, mandano del proprio fuori e accogliono dentro del peregrino. Non stimo che sia cosa assorda ed inconveniente, anzi convenientissima e naturale, che sieno trasmutazioni finite possibili ad accadere ad un soggetto; e però de particole de la terra vagar l'eterea regione e occorrere per l'inmenso spacio ora ad un corpo ora ad un altro, non meno che veggiamo le medesime particole cangiarsi di luogo, di disposizione e di forma, essendone ancora appresso di noi. Onde questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde, ed altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima ed intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinnovando."

<sup>694</sup> *Ibi*: "Come appare anco ne gli animali, li quali non si continuano altrimenti se non con gli nutrimenti che ricevono, ed escrementi che sempre mandano; onde chi ben considera saprà che giovani non abbiamo la medesima carne che avevamo fanciulli, e vecchi non abbiamo quella medesima che quando eravamo giovani; perché siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi e da noi se dipartano li già altre volte accolti. Come circa il sperma, giungendosi atomi ad atomi per la virtù dell'intelletto generale ed anima (mediante la fabbrica in cui, come materia, concorrono), se viene a formare e crescere il corpo, quando l'influsso de gli atomi è maggior che l'efflusso, e poi il medesimo corpo è in certa consistenza quando l'efflusso è eguale a l'influsso, ed al fine va in declinazione, essendo l'efflusso maggior che l'influsso. Non dico l'efflusso ed influsso assolutamente, ma l'efflusso del conveniente e natio e l'influsso del peregrino e

Forme e circostanze generali verranno dunque a cambiare, insieme, mentre atomi e materia resteranno inaffetti da alcun cambiamento: nessuna circostanza generale potrà invece portare all'interno di se stessa una determinazione tale, da poter fungere da universale prescrittivo. Infatti la libertà della diversità e la sua eguaglianza impediscono che l'alterazione possa essere riguardata come qualcosa che abbia in se stessa un termine di regolazione universale, che debba essere perseguito infinitamente.<sup>695</sup>

In questo senso, per Bruno, mutare di luogo è mutare di forma, nell'immagine di una materia completamente e diversamente trasformabile, per l'intervento delle flussioni atomiche.<sup>696</sup>

Di fronte all'obiezione aristotelica che la realizzazione completa dell'infinito nei mondi comporterebbe che l'espressione della luce e del calore presenti diverrebbero infiniti<sup>697</sup> – contro quanto invece dice l'esperienza sensibile – la risposta di *Filoteo*-Bruno fa leva sull'affermazione della relatività di questi fenomeni: luce e calore sono processi che appartengono e si sviluppano all'interno degli orizzonti mondiali. Essi non hanno presenza totale ed immediata, ovvero realizzazione immediata (con velocità infinita), ma procedono con discrezione, relativamente, e con differenza di emissione.<sup>698</sup>

---

sconveniente; il quale non può esser vinto dal debilitato principio per l'efflusso; il quale è pur continuo del vitale come del non vitale.” Pagg. 412-413.

<sup>695</sup> *Ibi*: “Per venir, dunque, al punto, dico che per cotal vicissitudine non è inconveniente, ma ragionevolissimo dire, che le parti ed atomi abbiano corso e moto infinito per le infinite vicissitudini e transmutazioni tanto di forme quanto di luoghi. Inconveniente sarebbe se, come a prosimo termine prescritto di transmutazione locale, over di alterazione, si trovasse cosa che tendesse in infinito. Il che non può essere, atteso che, non sì tosto una cosa è mossa da uno che si trove in un altro luogo, è spogliata di una che non sia investita di un'altra disposizione, e lasciato uno che non abbia preso un altro essere; il quale necessariamente séguita dalla alterazione; la quale necessariamente séguita dalla mutazione locale.” Pag. 413.

<sup>696</sup> *Ibi*: “Tanto che il soggetto prossimo e formato non può muoversi se non finitamente, perché facilmente accoglie un'altra forma se muta loco. Il soggetto primo e formabile se muove infinitamente, e secondo il spacio e secondo il numero delle figurazioni; mentre le parti della materia s'intrudeno ed extrudeno da questo in quello e in quell'altro loco, parte e tutto.” Pagg. 413-414.

<sup>697</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Io intendo molto bene. Soggionge per terza ragione, che, <<se si dicesse l'infinito discreto e disgiunto, onde debbano essere individui e particolari fuochi infiniti, e ciascun di quelli poi essere finito, nientemanco accaderà, che quel fuoco, che resulta da tutti gl'individui, debba essere infinito>>.” Pag. 414.

<sup>698</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Questo ho già concesso; e per sapersi questo, lui non dovea forzarsi contra di ciò da che non séguita inconveniente alcuno. Perché, se il corpo vien disgiunto o diviso in parte localmente distinte, de le quali l'una pondere cento, l'altra mille, l'altra diece, seguitarà che il tutto pondere mille cento e diece. Ma ciò sarà secondo più pesi discreti, e non secondo un peso continuo. Or noi e gli antichi non abbiamo per inconveniente che in parti discrete se ritrove peso infinito; perché da quelle resulta un peso logicamente, o pur aritmetica o geometricamente, che vera e naturalmente non fanno un peso, come non fanno una mole infinita, ma fanno infinite mole e pesi finiti. Il che dire,

Per Bruno non può dunque sussistere un'origine fenomenica unica che si diffonda in ogni luogo, riempiendo i medesimi dei propri assoluti contenuti, così annullandoli come luoghi distinti e separati: ed in questo Bruno stesso si avvicina all'obiezione di Aristotele, che dunque non può essere fatta valere contro la propria posizione infinitistica, che anzi la giustifica.<sup>699</sup> Così l'apparente uniformità bruniana toglie la separazione dei discreti in quanto annulla la separazione degli stessi dall'infinito, non in quanto ne annulli la distinzione e sia la loro negazione.<sup>700</sup> Anzi, al contrario, l'uniformità bruniana è l'affermazione positiva della loro distinzione, l'affermazione infinitamente positiva della loro distinzione: "può esser preso l'universo infinito come un continuo, nel quale non faccia più discrezione l'etere interposto tra sì gran corpi, che far possa nella luta quello aria che è traposto ed interposto tra le parti de l'acqua e de l'arida, essendo differenza solo per la pocagine de le parti, e minorità ed insensibilità che è nella luta, e la grandezza, maggiorità e sensibilità delle parti che sono nell'universo: sì che gli contrarii e gli diversi mobili concorreno nella costituzione di uno continuo immobile, nel quale gli contrarii concorreno alla costituzion d'uno, ed appartengono ad uno ordine, e finalmente sono uno. Inconveniente certo ed impossibile sarrebbe ponere dui

---

immaginare ed essere, non è il medesimo, ma molto diverso. Perché da questo non séguita che sia un corpo infinito di una specie, ma una specie di corpo in infiniti finiti; né è però un pondo infinito, infiniti pondi finiti, atteso che questa infinitudine non è come di continuo, ma come di discreti; li quali sono in un continuo infinito, che è il spacio, il loco e dimensione capace di quelli tutti. Non è dunque inconveniente che sieno infiniti discreti gravi, quali non fanno un grave; come infinite acqui le quali non fanno un'acqua infinita, infinite parti di terra che non fanno una terra infinita: di sorte che sono infiniti corpi in moltitudine, li quali fisicamente non componeno un corpo infinito di grandezza. E questo fa grandissima differenza; come proporzionalmente si vede nel tratto della nave, la quale viene tratta da dieci uniti, e non sarà mai tirata da migliaia di migliaia disuniti e per ciascuno." Pagg. 414-415.

<sup>699</sup> *Ibi*: "Elpino. Con questo ed altro dire mille volte avete risoluto lo che pone per quarta ragione; la qual dice che, <<se s'intende corpo infinito, è necessario che sia inteso infinito secondo tutte le dimensioni; onde da nessuna parte può essere qualche cosa extra di quello: dunque non è possibile che in corpo infinito sieno più dissimili, de quali ciascuno sia infinito>>. Filoteo. Tutto questo è vero e non contradice a noi, che abbiamo tante volte detto che sono più dissimili finiti in uno infinito, ed abbiamo considerato come questo sia." Pagg. 415.

<sup>700</sup> *Ibi*: "Forse proporzionalmente, come se alcun dicesse esser più continui insieme, come per essempio e similitudine in un liquido luto, dove sempre ed in ogni parte l'acqua è continuata a l'acqua, e la terra a la terra; dove, per la insensibilità del concorso de le minime parti di terra e minime parti d'acqua, non si diranno discreti né più continui, ma uno continuo, il quale non è acqua, non è terra, ma è luta. Dove indifferentemente ad un altro può piacere di dire, che non propriamente l'acqua è continuata a l'acqua, e la terra a la terra, ma l'acqua a la terra, e la terra a l'acqua; e può similmente venire un terzo, che, negando l'uno e l'altro modo di dire, dica il luto esser continuato al luto." Pagg. 415-416.

infiniti distinti l'uno da l'altro; atteso non sarebbe modo de imaginare come, dove finisce l'uno, cominci l'altro, onde ambi doi venessero ad aver termine l'uno per l'altro. Ed è oltre difficilissimo trovar dui corpi finiti in uno estremo, ed infiniti ne l'altro.”<sup>701</sup>

L'affermazione infinitamente positiva dei discreti come distinti non vuole essere allora la trasposizione degli stessi da una forma esistenziale ad una essenziale, ma semplicemente il ricordo dell'unità necessaria che tutti li tocca e penetra. In questo modo Bruno riesce ad accogliere, in un certo senso, anche le obiezioni avanzate da Aristotele nei confronti della possibilità che l'infinito possa essere determinato come un'individualità uniforme.

La prima obiezione di Aristotele contro la concezione dell'infinito come individualità uniforme è che un infinito di tale costituzione dovrebbe definirsi come un essere generativo che mantiene gli opposti, diventando or l'uno or l'altro, ma non totalmente in quanto la trasformazione nell'uno o nell'altro avverrebbe tramite una mediazione che non ha mai fine, perché quanto questa mediazione sottrae all'uno per donare all'altro, essa stessa espone da questo per ridonare al primo.<sup>702</sup> L'infinito bruniano però non ammette la distinzione fra atto e potenza: non è potenza successiva ad un atto primo, né atto ideale posto da una potenza totale, che avvicini i discreti per quanto ne allontani l'origine. Le parti separate non sono neutralizzate all'origine, ma solamente al termine del campo d'influenza ed azione relativo (l'orizzonte mondiale).<sup>703</sup>

Se per l'infinito bruniano allora non vale questa distinzione, non sussisterà nemmeno la possibilità che per questa differenza si instauri un movimento nello stesso tempo infinito e distinto, univocamente ordinato. All'interno del quale il finito sia realizzato e compiuto dall'infinito e nell'infinito, con una

---

<sup>701</sup> *Ibi*, pag. 416.

<sup>702</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Pone due altre ragioni, per provar che non sia infinito di simili parte. <<La prima è, perché bisognarebe, che a quello convenesse una di queste specie di moto locale; e però o sarebbe una gravità, o levità infinita, ovvero una circolazione infinita; il che tutto, quanto sia impossibile, abbiamo dimostrato>>.” Pagg. 416-417.

<sup>703</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. E noi ancora abbiamo chiarito quanto questi discorsi e ragioni sieno vani; e che l'infinito in tutto non si muove, e che non è grave né lieve, tanto esso quanto ogni altro corpo nel suo luogo naturale: né pure le parti separate, quando saranno allontanate oltre certi gradi dal proprio loco. Il corpo dunque infinito, secondo noi, non è mobile, né in potenza né in atto; e non è grave né lieve in potenza né in atto; tanto manca ch'aver possa gravità o levità infinita secondo gli principii nostri e di altri contra gli quali costui edifica sì belle castella.” Pag. 417.

sorta di composizione della distinzione aristotelica fra moto 'naturale' e moto 'violento'.<sup>704</sup>

La prima<sup>705</sup> e la seconda<sup>706</sup> obiezione aristotelica a questo tipo di composizione è quella per la quale lo scambio d'azione che si realizzerebbe fra infinito e finito, sebbene inizialmente possa vedere il finito in posizione subordinata, coinvolgerebbe l'infinito in una forma di dazione e deduzione dipendente dalle richieste del primo elemento: così non sarebbe il vero e positivo infinito ad entrare e penetrare il finito, perché quest'ultimo non saprebbe accoglierlo. Per questo motivo si può dire che l'infinito non subisce l'attrazione del finito, e resta come escluso e sproporzionato rispetto ad esso.

Restando escluso e sproporzionato rispetto ad esso, non può nemmeno stabilire un contatto con esso: non vi può essere una relazione che unisca due termini distinti, di cui uno sia e svolga la funzione di infinito causale e l'altro sia e svolga la funzione di infinito causato. Dopo le affermazioni aristoteliche, riportate dal *Filoteo* bruniano e dallo stesso accettate,<sup>707</sup> per le quali “<<l'infinito non patisce dal finito>>”, né “<<l'infinito ... può essere agente in cosa finita>>”, questo è il senso preciso ed importantissimo – oltre che decisamente problematico – della terza proposizione: che “il <<corpo infinito non può operare in corpo infinito>>”.<sup>708</sup>

Dunque l'azione e la passione hanno compimento quando causa ed effetto non vengono separati, per introdurre fra i due un essere medio che, insieme o alternativamente, li congiunga e li distingua.<sup>709</sup> Un essere medio che ponga

---

<sup>704</sup> *Ibi*: “il corpo infinito non può aver azione nel corpo finito, né tampoco patir da quello; ...”. Pagg. 417-418.

<sup>705</sup> *Ibi*: “Prima che <<l'infinito non patisce dal finito>>; perché ogni moto, e per conseguenza ogni passione, è in tempo; e se è così, potrà avvenire che un corpo di minor grandezza potrà aver proporzionale passione a quella; però, siccome è proporzione del paziente finito all'agente finito, verrà ad esser simile del paziente finito allo agente infinito.” Pag. 418.

<sup>706</sup> *Ibi*: “Secondo, si mostra medesimamente, che <<l'infinito non può essere agente in cosa finita>>.” Pag. 419.

<sup>707</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Tutto quel che dice Aristotele, voglio che sia ben detto quando sarà bene applicato e quando concluderà a proposito; ma, come abbiamo detto, non è filosofo ch'abbia parlato de l'infinito, dal cui modo di ponere ne possano seguitare cotali inconvenienti. Tuttavia, non per rispondere a quel che dice, perché non è contrario a noi, ma solo per contemplare l'importanza de le sue sentenze, esaminiamo il suo modo di ragionare.” Pag. 422.

<sup>708</sup> *Ibi*, pag. 421.

<sup>709</sup> *Ibi*: “Perché, come è stato detto nella *Fisica ascoltazione*, è impossibile che l'azione o passione sia senza compimento. Essendo dunque dimostrato, che mai può esser compita l'azione dell'infinito in uno infinito, si potrà conchiudere che tra essi non può essere azione.” Pagg. 421-422.

causa ed effetto, ritenendo la stessa causa precedente alla sua stessa posizione, ma riducendone la sua piena libertà.

La convergenza di proporzione utilizzata da Aristotele nella dimostrazione della terza proposizione (“il <<corpo infinito non può operare in corpo infinito>>”) pone però un’unità relativa che è termine di finitezza: essa riduce l’infinito, che viene indicato come negativo di tale unità, o parte che rimane fuori da essa, come per l’appunto parte relativa (nominata distintamente dal tutto). Ma questo, per Bruno, non è il vero infinito. Il vero infinito non può essere accostato e confuso, tramite l’idea relativa del tutto, al principio dello stesso. Che, anzi, questo deve essere piuttosto denominato 'misura'.<sup>710</sup>

L’infinito che si identificasse con il principio del tutto camufferebbe semplicemente la presenza assoluta di una misura tendente a riproporsi e riprodursi indefinitamente, che tutto riporterebbe a se stessa in maniera totalitaria. L’infinito che vi si identificasse risulterebbe quindi un infinito confinato e confinante: un infinito al quale verrebbe sottratta l’azione creativa con il relativo slancio materiante (passione), per essere poi assegnato quale soggetto inerte ad una determinazione totale.

Qui il fatto che l’azione sia in tempo finito non sarebbe più segno della presenza necessaria ed aperta dell’infinito, ma contrassegno della sua chiusura e necessitata limitatezza. Il tempo stesso non sarebbe più possibilità dell’essere diverso, ma diventerebbe 'infinita durata' di un’eguale conformità.

---

<sup>710</sup> *Ibi*: “Prima, dunque, nel suo supporre, procede per non naturali fondamenti, volendo prendere questa e quella parte de l’infinito; essendo che l’infinito non può aver parte; se non vogliamo dir pure che quella parte è infinita, essendo che implica contraddizione, che ne l’infinito sia parte maggiore e parte minore e parte che abbia maggiore e minore proporzione a quello; essendo che all’infinito non più ti avvicini per il centinaio che per il ternario, perché non meno de infiniti ternarii che d’infiniti centenarii costa il numero infinito. La dimensione infinita non è meno de infiniti piedi che de infinite miglia: però, quando vogliamo dir le parti dell’infinita dimensione, non diciamo cento miglia, mille parasanghe; perché queste nientemanco posson esser dette parti del finito, e veramente son parti del finito solamente al cui tutto hanno proporzione, e non possono essere, e non denno esser stimate parti de quello a cui non hanno proporzione. Cossimille anni non sono parte dell’eternità, perché non hanno proporzione al tutto; ma sì bene son parti di qualche misura di tempo, come di dieci mille anni, di cento mila secoli.” Pag. 423.

Se il tempo e la grandezza relativi hanno massimo e minimo, l'infinito che li accoglie e comprende, proprio in quanto li accoglie e comprende, non ha né massimo né minimo.<sup>711</sup>

Se Aristotele considera le 'parti' nell'infinito, e perciò non può non considerarle in altro modo che necessariamente terminate, bene fanno, secondo Bruno, 'alcuni teologi' a criticare il modo nel quale le nozioni del massimo e del minimo vengano utilizzate per inserire un infinito infinitamente supposto.<sup>712</sup> Inoltre, dal momento che le pone necessariamente terminate, le considera reciprocamente agenti e pazienti in modo e maniera unitaria, così introducendo, e nello stesso tempo paventando, il pericolo di un infinito ridotto al modo predetto.<sup>713</sup>

Ma, per Bruno, le parti che sono nell'infinito sono sì reciprocamente agenti e pazienti, ma non introducono – attraverso un modo e maniera unitari – alcuna sostanza che debba essere necessariamente supposta.<sup>714</sup> le parti nell'infinito non sono ridotte ad uno – come logicamente potrebbero essere, attraverso l'immagine della distinzione di inizi d'azione diversi e contrapposti – o verrebbero neutralizzate proprio nella loro autonoma capacità agente.<sup>715</sup> Per

---

<sup>711</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Or, dunque, fatemi intendere: quali direte che son le parti dell'infinita durata? *Filoteo*. Le parti proporzionali della durata, le quali hanno proporzione nella durata e tempo, ma non già l'infinita durata e tempo infinito; perché in quello il tempo massimo, cioè la grandissima parte proporzionale della durata, viene ad essere equivalente alla minima, atteso che non son più gl'infiniti secoli che le infinite ore: dico che ne l'infinita durata, che è l'eternità, non sono più le ore che gli secoli; di sorte che ogni cosa che si dice parte de l'infinito, in quanto che è parte de l'infinito, è infinita cossì nell'infinita durata come ne l'infinita mole.” Pag. 424.

<sup>712</sup> *Ibi*: “Da questa dottrina possete considerare quanto sia circonspetto Aristotele nelle sue supposizioni, quando prende le parti finite de lo infinito; e quanta sia la forza delle ragioni di alcuni teologi, quando dalla eternità del tempo vogliono inferir lo inconveniente di tanti infiniti maggiori l'uno de l'altro, quante possono esser specie di numeri. Da questa dottrina, dico, avete modo di estrarvi da innumerabili labirinti.” Pagg. 424-425.

<sup>713</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Secondo, nel suo inferire non procede dimostrativamente Aristotele. Perché da quel, che l'universo è infinito e che in esso (non dico di esso, perché altro è dir parti nell'infinito, altro dell'infinito) sieno infinite parti, che hanno tutte azione e passione, e per conseguenza trasmutazione intra de loro, vuole inferire o che l'infinito abbia azione o passione nel finito o dal finito, over che l'infinito abbia azione ne l'infinito, e questo patisca e sia trasmutato da quello.” Pag. 425.

<sup>714</sup> *Ibidem*: “Questa illazione diciamo noi che non vale fisicamente, benché logicamente sia vera: ...”

<sup>715</sup> *Ibi*: “atteso che quantunque, computando con la ragione, ritroviamo infinite parti che sono attive, ed infinite che sono passive, e queste sieno prese come un contrario e quelle come un altro contrario; nella natura poi, - per esserle queste parti disgiunte e separate, e con particolari termini divise, come veggiamo, - non ne forzano né inclinano a dire, che l'infinito sia agente o paziente, ma che nell'infinito parte finite innumerabili hanno azione e passione. Concedesi dunque, non che l'infinito sia mobile ed alterabile, ma che in esso sieno infiniti mobili ed alterabili; non che il finito patisca da infinito, secondo fisica e naturale infinità, ma secondo quella che procede di una logica e

sé libere, le parti nell'infinito, impediscono che la vita universale si svolga attraverso e tramite la contrapposizione di termini generali, secondo un'univocità d'ordinamento; permettono invece che la vita universale si esprima attraverso la logica e nella ragione dell'amore, che valuta la diversità come forma della superiore eguaglianza:<sup>716</sup> “Stante dunque l'infinito e tutto immobile, inalterabile, incorrottile, in quello possono essere, e vi son moti ed alterazioni innumerabili e infiniti, perfetti e compiti.”<sup>717</sup>

Se la critica di Aristotele alla compresenza e reciproca terminazione di un infinito causale ed un infinito in effetto si appuntava contro la necessità di un essere medio infinito, immediato e totale (immediato per il suo riferimento al principio e totale per il suo riferimento all'effetto), la congiunzione bruniana di azione e passione si scioglie e si distingue sin dall'inizio in una pluralità di elementi: una pluralità che dunque non fa valere né quella immediatezza, né tanto meno quella totalità.<sup>718</sup> Come dice *Filoteo* bruniano: “Onde avviene che in nessuna parte l'infinito opera secondo tutta la sua virtù, ma estensivamente secondo parte e parte, discreta e separatamente.”<sup>719</sup>

Senza una linea d'opposizione, sembra sussistere solamente una serie variabile di termini della stessa, in nessun modo predeterminata o

---

razionale aggregazione che tutti gravi computa in un grave, benché tutti gravi non sieno un grave. Stante dunque l'infinito e tutto immobile, inalterabile, incorrottile, in quello possono essere, e vi son moti ed alterazioni innumerabili e infiniti, perfetti e compiti.” Pagg. 425-426.

<sup>716</sup> *Ibidem*: “Concedesi dunque, non che l'infinito sia mobile ed alterabile, ma che in esso sieno infiniti mobili ed alterabili; non che il finito patisca da infinito, secondo fisica e naturale infinità, ma secondo quella che procede di una logica e razionale aggregazione che tutti gravi computa in un grave, benché tutti gravi non sieno un grave.”

<sup>717</sup> *Ibi*, pag. 426.

<sup>718</sup> *Ibidem*: “Giongì a quel ch'è detto che, dato che sieno doi corpi infiniti da un lato, che da l'altro lato vegnano a terminarsi l'un l'altro, non seguirà da questo quel che Aristotele pensa che necessariamente séguita, cioè, che l'azione e passione sarebbono infinite; atteso che, se di questi doi corpi l'uno è agente in l'altro, non sarà agente secondo tutta la sua dimensione e grandezza: perché non è vicino, prossimo, giunto e continuato a l'altro secondo tutta quella, e secondo tutte le parti di quella. Perché poniamo caso, che sieno doi infiniti corpi A e B, gli quali sono continuati o congiunti insieme nella linea o superficie FG. Certo, non verranno ad operar l'uno contra l'altro secondo tutta la virtù; perché non sono propinqui l'uno a l'altro secondo tutte le parti, essendo che la continuazione non possa essere se non in qualche termine finito. E dico di vantaggio che, benché supponiamo quella superficie o linea essere infinita, non seguirà per questo che gli corpi, continuati in quella, caggionino azione e passione infinita; perché non sono intense, ma estense, come le parti sono estense. Onde avviene che in nessuna parte l'infinito opera secondo tutta la sua virtù, ma estensivamente secondo parte e parte, discreta e separatamente.”

<sup>719</sup> *Ibidem*.



predeterminabile. Per questo l'alterazione, anziché essere ordine uniforme d'infinito, è relazione che continuamente si apre, si distingue e si sviluppa.<sup>720</sup>

Senza l'identificazione di un termine realizzativo, ciascun ente creato potrà sia restare incluso nell'infinito, sia rimanere partecipe di esso, nell'apertura d'azione e di relazione con qualsiasi altro ente creato.<sup>721</sup> Apertura d'azione e di relazione che costituisce il termine reciproco di sensibilità.<sup>722</sup>

In questo modo la sensibilità diviene un fattore di relazione che si pone autonomamente e connette ciascuno degli enti creati, Terre o soli che siano: non è più un fattore di immobilizzazione (o mobilitazione) relativa e di negazione, ma invece diviene fonte di immaginazione positiva e distintiva. Tutti i corpi dell'universo ottengono in questo modo – il modo per il quale l'immaginazione della sensazione identifica il movimento della Terra - una distanza relativa.<sup>723</sup>

---

<sup>720</sup> *Ibi*: “Come per essemplio, le parti di doi corpi contrarii, che possono alterarsi, sono le vicine, come A ed 1, B e 2, C e 3, D e 4; e cossì discorrendo in infinito. Dove mai potrai verificare azione intensivamente infinita, perché di que' doi corpi le parti non si possono alterare oltre certa e determinata distanza; e però M e 10, N e 20, O e 30, P e 40 non hanno attitudine ad alterarsi. Ecco dunque come, posti doi corpi infiniti, non seguitarebe azione infinita. Dico ancora di vantaggio che, quantunque si suppona e conceda che questi doi corpi infiniti potessero aver azione l'un contra l'altro intensivamente, e secondo tutta la loro virtù riferirse l'uno a l'altro, per questo non seguitarebe affetto d'azione né passione alcuna; perché non meno l'uno è valente ripugnando e resistendo, che l'altro possa essere impugnando ed insistendo, e però non seguitarrebe alterazione alcuna. Ecco dunque, come da doi infiniti contraposti o séguita alterazione finita o séguita nulla a fatto.” Pagg. 426-427.

<sup>721</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Or che direte al supposito de l'un corpo contrario finito e l'altro infinito, come se la terra fusse un corpo freddo ed il cielo fusse il fuoco, e tutti gli astri fuochi ed il cielo immenso e gli astri innumerabili? Volete che per questo séguita quel che induce Aristotele, che il finito sarebbe assorbito da l'infinito? *Filoteo*. Certo non, come si può rapportar da quel ch'abbiamo detto. Perché, essendo la virtù corporale distesa per dimensione di corpo infinito, non verrebbe ad essere efficiente contra il finito con vigore e virtù infinita, ma con quello che può diffondere dalle parti finite e secondo certa distanza rimosse; atteso che è impossibile che opre secondo tutte le parti, ma secondo le prossime solamente. Come si vede nella precedente dimostrazione: dove presupponiamo A e B doi corpi infiniti; li quali non sono atti a transmutar l'un l'altro, se non per le parti, che sono della distanza tra 10, 20, 30, 40, ed M, N, O, P; e per tanto nulla importa per far maggior e più vigorosa azione, quantunque il corpo B corra e cresca in infinito, ed il corpo A rimagna finito. Ecco dunque come da doi contrarii contraposti sempre séguita azione finita ed alterazione finita, non meno supponendo di ambidoi infinito l'uno e l'altro finito, che supponendo infinito l'uno e l'altro.” Pagg. 427-428.

<sup>722</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Io credo ed intendo che oltre ed oltre quella margine imaginata del cielo sempre sia eterea regione, e corpi mondani, astri, terre, soli; e tutti sensibili assolutamente secondo sé ed a quelli che vi sono o dentro o da presso, benché non sieno sensibili a noi per la lor lontananza e distanza.” Pagg. 428-429.

<sup>723</sup> *Ibi*: “Ed in questo mentre considerate qual fondamento prende costui, che da quel, che non abbiamo corpo sensibile oltre l'imaginata circonferenza, vuole che non sia corpo alcuno: e però lui, si fermò a non credere altro corpo, che l'ottava sfera, oltre la quale gli astrologi di suoi tempi non aveano compreso altro cielo. E per ciò che la vertigine apparente del mondo circa la terra referimo sempre ad un primo mobile sopra tutti gli altri, puosero fondamenti tali, che senza fine sempre oltre sono andati giogendo sfera a sfera, ed hanno trovate l'altre senza stelle, e per conseguenza senza corpi sensibili.

Il movimento della Terra dà atto alla realizzazione di una fonte immaginativa al cui interno la sensazione pone la distinzione e la distanza reciproca dei corpi, di tutti i corpi dell'universo.<sup>724</sup> L'immobilità della Terra (con il connesso fenomeno globale del limite eguale costituito dall'empireo), invece, non dà esca a questa formazione: non v'è alcuna apertura distintiva ed alcuna fluidificazione di rapporti. La relazione si fa rapporto unico, negativo del contenente così come del contenuto. La molteplicità razionale si fa intelletto inerte e muto.<sup>725</sup> Perciò la negazione bruniana del primo mobile e cielo delle stelle fisse<sup>726</sup> è la riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto); conseguentemente, è pure la dichiarazione di nullità, ed anzi di pericolosità, della separazione e neutralizzazione dello spirito, che – astratto - viene a perdere la caratteristica essenziale della creativa ed illimitata, eguale e discreta, presenza per sostituirla con l'assorbimento della vita universale da parte di una limitazione assolutamente presupposta.

La riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto) costituisce quell'unico plesso di stabilità (anima) per il quale tutti i movimenti (soprattutto quelli trasformativi, oltre quelli di traslocazione) possono trarre origine e distinzione. Visto soprattutto che questa stessa origine viene indicata dalla posizione ed apertura dello stesso

---

In tanto che le astrologiche supposizioni e fantasie condannano questa sentenza, viene assai più condannata da quei che meglio intendono, qualmente gli corpi che si dicono appartenere all'ottavo cielo, non meno hanno distinzione tra essi di maggiore e minor distanza dalla superficie della terra, che gli altri sette, perché la ragione della loro equidistanza dipende solo dal falsissimo supposito della fission de la terra; contra il quale crida tutta la natura, e proclama ogni ragione, e sentenza ogni regolato e ben informato intelletto al fine." Pag. 429.

<sup>724</sup> *Ibidem*: "gli corpi che si dicono appartenere all'ottavo cielo, non meno hanno distinzione tra essi di maggiore e minor distanza dalla superficie della terra, che gli altri sette, perché la ragione della loro equidistanza dipende solo dal falsissimo supposito della fission de la terra; ..."

<sup>725</sup> *Ibi*: "Pur, sia come si vuole, è detto, contra ogni ragione, che ivi finisca e si termine l'universo, dove l'attatto del nostro senso si conchiude; perché la sensibilità è causa da far inferir che gli corpi sono, ma la negazione di quella, la quale può esser per difetto della potenza sensitiva e non dell'oggetto sensibile, non è sufficiente né per lieve suspizione che gli corpi non sieno. Perché, se la verità dependesse da simil sensibilità, sarebbero tali gli corpi che appaiono tanto propinqui ed aderenti l'uno all'altro. Ma noi giudichiamo che tal stella par minore nel firmamento, ed è detta della quarta e quinta grandezza, che sarà molto maggiore di quella che è detta della seconda e prima; nel giudizio della quale se inganna il senso, che non è potente a conoscere la ragione della distanza maggiore; ...". Pag. 430.

<sup>726</sup> *Ibidem*: "e noi da questo, che abbiamo conosciuto il moto della terra, sappiamo che quei mondi non hanno tale equidistanza da questo, e che non sono come in uno deferente. *Elpino*. Volete dire, che non sono come impiestrati in una medesima cupola: ..."

fattore immaginativo – che porta la composizione dei movimenti terrestri - che mantiene in se stesso il principio ed il fine della propria operazione.<sup>727</sup>

Nel mantenere in se stesso il principio ed il fine della propria operazione, il fattore immaginativo costituisce l'unica forma di limite, l'unica espressione vitale dell'universale vivente. Come dice *Filoteo* bruniano: “questo infinito ed immenso è uno animale, benché non abbia determinata figura e senso che si riferisca a cose esteriori: perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, ed è tutto quello.”<sup>728</sup>

Indeterminata perché assoluta, ed assoluta perché infinitamente ponentesi, l'immagine dell'Essere bruniano si sdoppia, con apparenza e realtà, fra due infiniti: il divenire della Causa e l'essere del Principio, senza che l'una o l'altro siano e possano essere separati, ma nello stesso tempo senza che l'una e l'altro possano essere confusi ed indistinti. Come dice *Filoteo* bruniano: “non seguitar inconveniente alcuno, come di doi infiniti; perché, il mondo essendo animato corpo, in esso è infinita virtù motrice ed infinito soggetto di mobilità, nel modo che abbiamo detto, discretamente: perché il tutto continuo è immobile, tanto di moto circolare, il quale è circa il mezzo, quanto di moto retto, che è dal mezzo o al mezzo; essendo che non abbia mezzo né estremo.”<sup>729</sup>

Perciò l'Unità della Causa e del Principio è un'unità dinamica (infinita apertura), che non ha 'mezzo' né 'estremo': e perciò si scioglie negli 'innumerabili mondi', in una pluralità sempre aperta. Di qui il valore fondativo

---

<sup>727</sup> *Ibi*: “Volete dire che quelle altre tante terre ed altri tanti spaciosissimi corpi tegnono le loro regioni e sue distanze nell'etereo campo, non altrimenti che questa terra che con la sua rivoluzione fa apparir che tutti insieme, come concatenati, si svolgano circa lei. Volete dire che non bisogna accettare corpo spirituale extra l'ottava o nona sfera, ma che questo medesimo aere, come è circa la terra, la luna, il sole, continente di quelli, cossì si va amplificando in infinito alla continenza di altri infiniti astri e grandi animali; e questo aere viene ad essere loco comune ed universale; e che tiene infinito spacioso seno, non altrimenti continente in tutto l'universo infinito che in questo spacio sensibile a noi per tante e sì numerose lampe. Volete che non sia l'aria e questo corpo continente che si muova circolarmente, o che rapisca gli astri, come la terra e la luna ed altri; ma che quelli si muovano dalla propria anima per gli suoi spacci, avendono tutti que' proprii moti, che sono oltre quel mondano, che per il moto della terra appare, ed oltre altri, che appaiono comuni a tutti gli astri, come attaccati ad un mobil corpo, i quali tutti hanno apparenza per le diverse differenze di moto di questo astro in cui siamo, e di cui il moto è insensibile a noi. Volete per conseguenza, che l'aria e le parti che si prendono nell'eterea regione, non hanno moto se non di restrizione ed amplificazione, il quale bisogna che sia per il progresso di questi solidi corpi per quello; mentre gli uni s'aggirano circa gli altri, e mentre fa di mestiero che questo spiritual corpo empia il tutto.” Pagg. 430-431.

<sup>728</sup> *Ibi*, pag. 431.

<sup>729</sup> *Ibi*, pagg. 431-432.

dell'infinito creativo, che attrae e dispone tutti i movimenti reali senza concentrarli, ma lasciandoli liberi. Come, ancora, dice *Filoteo* bruniano: “moto di grave e leve non solo è conveniente a l'infinito corpo; ma né manco a corpo intiero e perfetto che sia in quello, né a parte di alcun di questi la quale è nel suo loco e gode la sua natural disposizione.”<sup>730</sup>

È rispetto alla libertà dei movimenti reali e naturali che poi si attivano tutte quelle disposizioni che l'immaginazione pone e distingue. Come ribadisce *Filoteo* bruniano: “E ritorno a dire che nulla è grave o lieve assoluta ma rispettivamente: dico al riguardo del loco, verso al quale le parti diffuse e disperse si ritirano e congregano.”<sup>731</sup>

### *DIALOGO TERZO.*

Senza movimento d'alienazione, che predisponga l'ordine di ciò che è esterno ed interno ad una supposta individualità, il movimento reale dell'opera immaginativa universale trascorre tra i due termini uniti e distinti della causa e del principio: tra la separatezza dell'ideale e la presenza della sua realtà, tra l'infinito creativo e l'infinito creante.<sup>732</sup>

Presenze sensibili od immaginate ('corporeità') dunque sussistono all'interno di questa infinita apertura immaginativa,<sup>733</sup> in una pluralità di potenza che non viene mai meno – la libertà dei moti reali e naturali, con la loro reciproca distinzione - e che, nello stesso tempo, mantiene sempre e costantemente una propria eguaglianza. Qui sta la disintegrazione bruniana della graduazione ed ordinamento dei cieli di matrice peripatetica.<sup>734</sup>

Essa si fonda sul concetto di infigurabilità: tanto la concezione aristotelica, secondo Bruno, ha presupposto un soggetto agente in un luogo ad esso separato, ordinando poi tutti i luoghi secondo l'organismo completo e

---

<sup>730</sup> *Ibi*, pag. 432.

<sup>731</sup> *Ibidem*.

<sup>732</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove.” Pag. 433.

<sup>733</sup> *Ibidem*: “Ivi innumerabili stelle, astri, globi, soli e terre sensibilmente si veggono, ed infiniti ragionevolmente si argumentano. L'universo immenso ed infinito è il composto che risulta da tal spacio e tanti compresi corpi.”

<sup>734</sup> *Ibidem*: “*Elpino*. Tanto che non son sfere di superficie concava e convessa, non sono gli orbi deferenti; ma tutto è un campo, tutto è un ricetta generale. *Filoteo*. Cossìè.”

concentrato delle disposizioni intellettuali,<sup>735</sup> quanto la concezione bruniana invece dissolve la terminazione, nel contempo relativa ed assoluta, di queste disposizioni. Questa terminazione infatti, nell'immaginazione dei peripatetici, raffigura una intelligenza tanto prima quanto ordinante, comunque di tanto ampliante se stessa di quanto rimane concentrativa della totalità dei movimenti apparenti, che in tal modo risultano pienamente indifferenti.<sup>736</sup>

Se la ragionevolezza aristotelica impone il distacco di una rigida figura d'ordine ed uniformità (univocità), che sia capace di sostenere un soggetto inerte perché solamente negativo, presente e vivente nella più piena e reciproca ostilità degli enti esistenti, l'immagine aperta della ragione bruniana viene invece ristabilita non appena si scorgano le motivazioni per le quali il soggetto non è né inerte, né negativo, né tanto meno presente ed operante in una totale e reciproca lotta e sopraffazione. Qui la centralità della Terra e la sua immobilità<sup>737</sup> rappresentano il concreto fisico, immediato, di quella imposizione, altrettanto quanto la dissoluzione di qualsiasi centro e di qualsiasi ordine permettono l'apertura della libertà di ogni movimento e la ripresentazione della loro comune attività. In questo senso l'eliocentrismo bruniano esprime quel convenire unitario dei pianeti (Mercurio, Venere e gli

---

<sup>735</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Quello dunque che ha fatto immaginar diversi cieli, son stati gli diversi moti astrali, con questo, che si vedeva un cielo colmo di stelle svoltarsi circa la terra, senza che di que' lumi in modo alcuno si vedesse l'uno allontanarsi da l'altro, ma, serbando sempre la medesima distanza e relazione, insieme con certo ordine, si versavano circa la terra non altrimenti che una ruota, in cui sono inchiodati specchi innumerabili, si rivolge circa il proprio asse. Là onde è stimato evidentissimo, come al senso de gli occhi, che a que' luminosi corpi non si conviene moto proprio, come essi discorrer possano, qual ucelli per l'aria; ma per la rivoluzion de gli orbi, ne' quali sono affissi, fatta dal divino polso di qualche intelligenza.” Pagg. 433-434.

<sup>736</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Così comun mente si crede; ma questa immaginazione - compreso che sarà il moto di questo astro mondano in cui siamo, che, senza essere affisso ad orbe alcuno, per il generale e spazioso campo essagitato dall'intrinseco principio, propria anima e natura, discorre circa il sole e si versa circa il proprio centro - avrè che sia tolta: e s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità. La quale, ascosa sotto il velame di tante sordide e bestiale immaginazioni, sino al presente è stata occolta per l'ingiuria del tempo e vicissitudine de le cose dopo che al giorno de gli antichi sapienti succese la caliginosa notte di temerari sofisti. Non sta, si svolge e gira / Quanto nel ciel e sott'il ciel si mira. / Ogni cosa discorre, or alto or basso, / Benché sie 'n lungo o 'n breve, / O sia grave o sia leve; / E forse tutto va al medesimo passo / Ed al medesimo punto. / Tanto il tutto discorre sin ch'è giunto. / Tanto gira sozzopra l'acqua il buglio, / Ch'una medesima parte / Or di su in giù or di giù in su si parte / Ed il medesimo garbuglio / Medesme tutte sorti a tutti imparte.” Pagg. 434-435.

<sup>737</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Certo non è dubio alcuno che quella fantasia de gli stelliferi, fiammiferi, de gli assi, de gli deferenti, del serviggio de gli epicicli e di altre chimere assai, non è caggionata da altro principio che da l'immaginarsi, come appare, questa terra essere nel mezzo e centro de l'universo e che, essendo lei sola immobile e fissa, il tutto vegna a svoltargliesi circa.” Pag. 435.

altri) e satelliti (Luna) che rappresenta la generale ed accomunante attività vivente.<sup>738</sup> L'insieme dei sistemi solari non può però essere regolato da ed attraverso alcun centro universale, non potendo sussistere alcun termine assoluto di riduzione. L'insieme dei moti variabili di ciascun corpo non può perciò avere alcun termine di traguardamento comune, che sia posto estrinsecamente al pianeta Terra.<sup>739</sup>

Senza centro universale “sono dunque soli innumerabili, sono terre infinite, che similmente circuiscono quei soli; come veggiamo questi sette circuire questo sole a noi vicino.”<sup>740</sup>

Se, poi, la sensibilità ci permette di osservare la presenza ed i movimenti dei pianeti di questo sistema solare, presenze e movimenti dei soli e dei pianeti degli altri sistemi solari sono ammessi dall'immaginazione razionalmente giustificata, che pone simile diversità di corpi e movimenti, senza alcun limite, ma anzi con moltiplicazione infinita. Solamente la grandissima distanza impedisce la percezione sia dei movimenti relativi degli astri visibili (le stelle o 'soli'), che la ricezione ed il riconoscimento della presenza degli astri invisibili (i loro relativi pianeti), non brillanti di luce propria ma riflessa. La distanza, la relativa piccolezza e l'assenza di superfici riflettenti potrebbero poi essere ulteriori cause dell'invisibilità di altri pianeti di questo stesso sistema solare, che posti oltre la cosiddetta sfera di Saturno avrebbero per sé anche l'aggravante – per la loro visibilità - della lentezza del proprio movimento (comunque esso venga traguardato).<sup>741</sup>

---

<sup>738</sup> *Ibidem*: “*Elpino*. Supposto dunque per ora, che la terra con il suo moto caggiona questa apparenza del moto diurno e mondano, e con le diverse differenze di cotal moto caggiona que' tutti che si veggono medesimi convenire a stelle innumerabili, noi rimarremo a dire che la luna (che è un'altra terra) si muova da per lei per l'aria circa il sole. Medesimamente Venere, Mercurio e gli altri, che son pure altre terre, fanno i lor discorsi circa il medesimo padre de vita. *Filoteo*. Cossìè.”

<sup>739</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Moti proprii di ciascuno son quei che si veggono, oltre questo moto detto mondano, e proprii de le chiamate fisse (de quali l'uno e l'altro si denno referire alla terra); e cotai moti sono di più che di tante differenze, che quanti son corpi; di sorte che mai si vedranno doi astri convenire in uno e medesimo ordine e misura di moto, se si vedrà moto in quelli tutti, quali non mostrano variazione alcuna per la gran distanza che hanno da noi. Quelli quantunque facciano lor giri circa il fuoco solare e circa i proprii centri si convertano per la partecipazione del vital calore, le differenze de loro approssimarsi e lontanarsi non possono essere da noi comprese. *Filoteo*. Cossìè.” Pagg. 435 -436.

<sup>740</sup> *Ibi*, pag. 436.

<sup>741</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Come dunque circa altri lumi, che sieno gli soli, non veggiamo discorrere altri lumi, che sieno le terre, ma oltre questi non possiamo comprendere moto alcuno, e tutti gli altri mondani corpi (eccetto ancor quei che son detti comete) si veggono sempre in medesima disposizione e distanza? *Filoteo*. La ragione è, perché noi veggiamo gli soli, che son gli più grandi, anzi grandissimi corpi, ma non veggiamo le terre, le quali, per esser corpi molto minori, sono invisibili;

La grande distanza dal sole non impedisce poi, secondo Bruno, che i pianeti in predicato d'esistenza esterni a Saturno non possano ricevere comunque un influsso positivo e vitale da parte dell'astro solare, visto che proprio la distanza è collegata alla lentezza del movimento, e questa a propria volta permette la focalizzazione e concentrazione dei raggi luminosi, trasferenti calore, sulle parti del pianeta in moto di rotazione più rapido.<sup>742</sup>

Nell'assenza di un centro universale, la visione cosmologica bruniana dunque presuppone una relazione sistematica fra 'soli' e 'terre', che inchioda i primi ad una relativa staticità, ad una precedenza d'orientamento. Soli innumerevoli dunque popolano l'universo illimitato, essendo la loro relativa sensibile e visibile piccolezza, ancora una volta, un effetto della loro grandissima distanza rispetto a questo nostro sole.<sup>743</sup> E terre innumerevoli li accompagnano, rivoluzionando loro attorno e ruotando ciascuna intorno al proprio asse, con dimensioni che variano in grandezza, allo stesso modo dei soli.<sup>744</sup>

---

come non è contra ragione, che sieno di altre terre ancora che versano circa questo sole, e non sono a noi manifeste o per lontananza maggiore o per quantità minore, o per non aver molta superficie d'acqua, o pur per non aver detta superficie rivolta a noi ed opposta al sole, per la quale, come un cristallino specchio, concependo i luminosi raggi, si rende visibile. Là onde non è maraviglia, né cosa contro natura, che molte volte udiamo il sole essere alcunamente eclissato, senza che tra lui e la nostra vista si venesse ad interporre la luna. Oltre di visibili possono essere anco innumerevoli acquosi lumi (cioè terre, de le quali le acqui son parte) che circuiscano il sole; ma la differenza del loro circuito è insensibile per la distanza grande; onde in quel tardissimo moto, che si comprende in quelli che sono visibili sopra o oltre Saturno, non si vede differenza del moto de gli uni e moto de gli altri, né tampoco regola nel moto di tutti circa il mezzo, o poniamo mezzo la terra, o si ponga mezzo il sole." Pagg. 436-437.

<sup>742</sup> *Ibi*: "Elpino. Come volevi dunque, che tutti, quantunque distantissimi dal mezzo, cioè dal sole, potessero ragionevolmente partecipare il vital calore da quello? Filoteo. Da questo, che quanto più sono lontani, fanno tanto maggior circolo; quanto più gran circolo fanno, tanto più tardi si muovono circa il sole; quanto più si muovono tardi, tanto più resistono a gli caldi ed infocati raggi di quello. Elpino. Volevate dunque che que' corpi, benché fossero tanto discosti dal sole, possono però partecipar tanto calor che baste; perché, voltandosi più velocemente circa il proprio centro e più tardi circa il sole, possono non solamente partecipar altre tanto calore, ma ancor di vantaggio, se bisognasse; atteso che, per il moto più veloce circa il proprio centro, la medesima parte del convesso de la terra che non fu tanto scaldata, più presto torni a ristorarsi; per il moto più tardo circa il mezzo focoso e star più saldo all'impressione di quello, vegna a ricevere più vigorosi gli fiammiferi raggi? Filoteo. Cossì è." Pagg. 437-438.

<sup>743</sup> *Ibi*: "Per tanto si richiede anco, che sieno soli innumerevoli ancora, de quali molti sono a noi visibili in specie di picciol corpo; ma tale parrà minor astro che sarà molto maggior di quello che ne pare massimo." Pag. 439.

<sup>744</sup> *Ibidem*: "Filoteo. Circa quelli possono versarsi terre di più grande e più picciola mole che questa."

Come l'immobilità dell'universo, uno ed infinito, svolgeva l'indicazione necessaria della presenza eterna ed illimitata della funzione creativa, così la relativa fissità dei soli costituisce, nella concezione cosmologica bruniana, la rappresentazione della sua diffusione: rispetto ai pianeti che illuminano, scaldano e vivificano, i soli rappresentano l'elemento ed il termine creativo. Il principio ed il fine di quella stessa attività planetaria che essi medesimi suscitano, sostengono ed orientano. La vita, perciò, diventerà presente nei diversi pianeti quale effetto della loro sempre variabile e diversa attivazione.<sup>745</sup>

In questo modo la presenza creativa sui soli (la presenza dell'azione divina e della sua relativa diversità) sarà la stessa che quella presente sulle terre: senza diversità e distinzione ordinata di materie, senza 'etere' incorruttibile e materia sublunare corruttibile, la stessa azione e la stessa opera di diversificazione parificano le condizioni di svolgimento del divenire in tutto l'universo bruniano. Così la stessa stratificazione solare osservata dal Cusano diventa un paragone con l'equivalente stratificazione tradizionalmente attribuita al pianeta terrestre.<sup>746</sup>

Ora, proprio la tradizionale stratificazione degli elementi (terra, acqua, aria e fuoco) diventa l'obiettivo della critica bruniana. *Filoteo*, infatti, disintegra

---

<sup>745</sup> *Ibi*: "*Elpino*. Come conoscerò la differenza? come, dico, distinguerò gli fuochi da le terre? *Filoteo*. Da quel, che gli fuochi sono fissi e le terre mobili, da che gli fuochi scintillano e le terre non; de quali segni il secondo è più sensibile che il primo. *Elpino*. Dicono che l'apparenza del scintillare procede dalla distanza da noi. *Filoteo*. Se ciò fusse, il sole non scintillerebbe più di tutti, e gli astri minori che son più lontani, scintillerebbono più che gli maggiori che son più vicini. *Elpino*. Volete che gli mondi ignei sieno cossi abitati come gli aquei? *Filoteo*. Niente peggio e niente manco. *Elpino*. Ma che animali possono vivere nel fuoco? *Filoteo*. Non vogliate credere, che quelli sieno corpi de parti similari, perché non sarebono mondi, ma masse vacue, vane e sterili. Però è conveniente e naturale ch'abbiano la diversità de le parti, come questa ed altre terre hanno la diversità di proprii membri; benché questi sieno sensibili come acqui illustrate, e quelli come luminose fiamme." Pagg. 439-440.

<sup>746</sup> *Ibi*: "*Elpino*. Credete che, quanto alla consistenza e solidità, la materia prossima del sole sia pur quella che è materia prossima de la terra? (Perché so, che non dubitate essere una la materia primiera del tutto). *Filoteo*. Cossi è certo. Lo intese il Timeo, lo confermò Platone, tutti veri filosofi l'hanno conosciuto, pochi l'hanno esplicato, nessuno a' tempi nostri s'è ritrovato che l'abbia inteso, anzi molti con mille modi vanno turbando l'intelligenza; il che è avvenuto per la corrozione de l'abito e difetto di principii. *Elpino*. A questo modo d'intendere se non è pervenuta, pur pare che s'accoste la *Dotta ignoranza* del Cusano, quando, parlando de le condizioni de la terra, dice questa sentenza: <<Non dovete stimare che da la oscurità e negro colore possiamo argumentare che il corpo terreno sia vile e più de gli altri ignobile; perché, se noi fussimo abitatori del sole, non vedremmo cotal chiarezza che in quello veggiamo da questa regione circumferenziale a lui. Oltre ch'al presente, se noi ben bene fissaremo l'occhio in quello, scuopriremo ch'ha verso il suo mezzo quasi una terra, o pur come un umido ed uno nuvoloso corpo che, come da un cerchio circumferenziale, diffonde il chiaro e radiante lume. Onde non meno egli che la terra viene ad esser composto di proprii elementi>>." Pagg. 440-441.



l'ordine e la cessione graduale di movimento che coinvolge gli elementi (cielo delle stelle fisse  $\Rightarrow$  sfere eteree  $\Rightarrow$  elementi del fuoco e dell'aria), per introdurre una opposizione fra il principio creativo ed intrinseco che produce calore ed il principio creativo ed intrinseco che sottrae calore. Il primo è concentrato all'interno dei corpi solari e non amorfamente diffuso nello spazio vuoto esterno. Il secondo invece è concentrato nei corpi come la Terra. Sole e Terra, però, non mancano di eguali elementi oppositivi (il Sole ha l'acqua, la Terra il fuoco) atti ad incidere e trasformare l'attività principale dei propri principi intrinseci. Entrambi i corpi hanno poi anche il resto degli elementi: quelli sulla Terra partecipano del proprio principio intrinseco, quindi non emettono ma assorbono (e riflettono) luce e calore; quelli sul Sole, sempre partecipando del proprio principio intrinseco, emettono – al contrario – luce e calore.

Il Sole, poi, deve possedere una materia 'pesante' che è fonte della propria produzione di luce e calore; allo stesso modo la Terra deve possedere una materia capace di assorbire la quantità di energia trasmessa dal Sole.

Come sulla Terra, infine, la vita vive della luce e calore del Sole, sul Sole la vita deve vivere dell'assorbimento e della refrigerazione compiuta dai corpi come la Terra, abitati dal principio intrinseco che sottrae luce e calore. La presenza in tutti i corpi celesti di tutti gli elementi assicura poi che, come sulla Terra si realizzano delle partizioni più o meno durature con la prevalenza dell'elemento igneo, così sul Sole si realizzeranno delle modificazioni particolari con predominanza dell'elemento che sottrae luce e calore (le 'macchie' solari già osservate da Cusano).<sup>747</sup>

---

<sup>747</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Per quel che soggiunge, si può dar ad intendere che questa terra sia un altro sole, e che tutti gli astri sieno medesimamente soli. Dice cossì <<S'alcuno fusse oltre la region del fuoco, verrebbe questa terra ad apparire una lucida stella nella circonferenza della sua regione per mezzo del fuoco; non altrimenti che a noi che siamo nella circonferenza della region del sole, appare lucidissimo il sole; e la luna non appare similmente lucida, perché forse circa la circonferenza di quella noi siamo verso le parti più mezzane, o, come dice lui, centrali, cioè nella region umida ed acquosa di quella; e per tanto, benché abbia il proprio lume, nulla di meno non appare; e solo veggiamo quello che nella superficie aquea vien cagionato dalla reflection del lume solare>>. *Filoteo*. Ha molto conosciuto e visto questo galantuomo ed è veramente uno de particolarissimi ingegni ch'abbiano spirato sotto questo aria; ma, quanto a l'apprension de la verità, ha fatto qual nuotatore da tempestosi flutti ornesso alto or basso; perché non vedea il lume continuo, aperto e chiaro, e non nuotava come in piano e tranquillo ma interrottamente e con certi intervalli. La raggion di questo è che lui non avea evacuati tutti gli falsi principii de quali era imbibito dalla commune dottrina onde era partito; di sorte che, forse per industria, gli vien molto a proposito la intitulazion

La luce e l'effetto che porta con sé (il calore) si diffonde da corpo solare a corpo terrestre, e non è fruito dal corpo originario ma dal corpo sul quale si riflette: a propria volta però questo effetto non è colto e compreso dalla vita del corpo destinatario, ma solamente da ciò che gli può rimanere esterno. Per questo ogni corpo 'vede' non la propria luce, ma solo la luce prodotta da altri.<sup>748</sup>

La trattazione sulla luce permette a Bruno di disporre la struttura e l'articolazione della propria speculazione. Permette di mostrare ed indicare come la ragione e tutte le sue determinazioni sorgano dall'opposizione che nasce quando ci si ponga all'interno del movimento creativo e si guardi allo scambio tra i due principi connessi ('qualitadi attive') della produzione energetica e della sua sottrazione. In questo modo l'elemento igneo e

---

fatta al suo libro *Della dotta ignoranza, o Della ignorante dottrina. Elpino*. Quale è quel principio che lui non ha evacuato, e dovea evacuarsi? *Filoteo*. Che l'elemento del foco sia come l'aria attrito dal moto del cielo e che il foco sia un corpo sottilissimo, contra quella realtà e verità che ne si fa manifesta per quel che ad altri propositi e ne gli discorsi proprii consideramo: dove si conchiude esser necessario che sia cossì un principio materiale, solido e consistente del caldo come del freddo corpo; e che l'eterea regione non può esser di fuoco né fuoco, ma infocata ed accesa dal vicino solido e spesso corpo, quale è il sole. Tanto che, dove naturalmente possiamo parlare, non è mestiero di far ricorso alle matematiche fantasie. Veggiamo la terra aver le parti tutte, le quali da per sé non sono lucide; veggiamo che alcune possono lucere per altro, come la sua acqua, il suo aria vaporoso, che accogliono il calore e lume del sole e possono trasfondere l'uno e l'altro alle circostante regioni. Per tanto è necessario, che sia un primo corpo al quale convegna insieme essere per sé lucido e per sé caldo; e tale non può essere, se non è costante, spesso e denso; perché il corpo raro e tenue non può essere soggetto di lume né di calore, come altre volte si dimostra da noi al suo proposito. Bisogna dunque al fine che li doi fondamenti de le due contrarie prime qualitadi attive sieno similmente constanti, e che il sole, secondo quelle parti che in lui son lucide e calde, sia come una pietra o un solidissimo infocato metallo; non dirò metallo liquabile, quale il piombo, il bronzo, l'oro, l'argento; ma qual metallo illiquabile, non già ferro che è infocato, ma qual ferro che è foco istesso; e che, come questo astro in cui siamo, per sé è freddo ed oscuro, niente partecipe di calore e lume, se non quanto è scaldato dal sole, cossì quello è da per sé caldo e luminoso, niente partecipe di freddezza ed opacità, se non quanto è rinfrescato da circostanti corpi ed ha in sé parti d'acqua, come la terra ha parti di foco. E però, come in questo corpo freddissimo, e primo freddo ed opaco, sono animali che vivono per il caldo e lume del sole, cossì in quello caldissimo e lucente son quei che vegetano per la refrigerazione di circostanti freddi: e sicome questo corpo è per certa partecipazione caldo nelle sue parti dissimilari, talmente quello è secondo certa partecipazione freddo nelle sue." Pagg. 441-444.

<sup>748</sup> *Ibi*: "Elpino. Or che dite del lume? *Filoteo*. Dico che il sole non luce al sole, la terra non luce a la terra, nessuno corpo luce in sé, ma ogni luminoso luce nel spacio circa lui. Però, quantunque la terra sia un corpo luminoso per gli raggi del sole nella superficie cristallina, il suo lume non è sensibile a noi, né a color che si trovano in tal superficie, ma a quei che sono all'opposito di quella. Come oltre, dato che tutta la superficie del mare la notte sia illustrata dal splendor de la luna, a quelli però che vanno per il mare, non appare se non in quanto a certo spacio che è a l'opposito verso la luna; ai quali se fusse dato di alzarsi più e più verso l'aria, sopra il mare, sempre più e più gli verrebbe a crescere la dimension del lume e vedere più spacio di luminoso campo. Quindi facilissimamente si può tirare qualmente quei che sono ne gli astri luminosi o pure illuminati, non hanno sensibile il lume del suo astro, ma quello de circostanti; come nel medesimo loco comune un loco particolare prende lume dal differente loco particolare. *Elpino*. Dunque, volete dire ch'a gli animanti solari non fa giorno il sole, ma altra circostante stella? *Filoteo*. Cossì è. Non lo capite?" Pag. 444.

l'elemento acquoso entrano a far parte di una dialettica di reciproca trasformazione,<sup>749</sup> che certamente dissolve la necessità del richiamo ad un Dio estrinseco.<sup>750</sup>

Se il richiamo ad un Dio estrinseco permette l'interposizione delle sostanze incorruttibili 'eteree', fonti della mediazione del movimento da lui stesso generato, e ragioni della dichiarazione dell'accidentalità degli eventi del mondo sublunare, l'affermazione bruniana dell'intrinsecità di tale dialettica di reciproca trasformazione - intrinsecità all'essere ed al presentarsi del movimento creativo - conclude facilmente all'indisponibilità di quel Dio e alla superfluità di quelle sostanze. La necessità intrinseca al processo creativo bruniano parifica ed eguaglia tutti gli elementi che in questo venissero disposti e combinati.<sup>751</sup>

La differenza dei 'corpi', propria della tradizione aristotelica, comporta invece una separazione ed una divaricazione fra una tendenza superiore ed una determinazione inferiore: privi di qualsiasi affetto ed indifferenti, i corpi 'eterei' permangono in una natura continua, invariabile; mentre i corpi 'sublunari', soggetti a qualunque affezione, possono essere trascinati in ogni direzione, e così non avere mai stabile determinazione. Quanto i primi sono mobili in un luogo che mai varia (dando così perfetta rappresentazione sensibile del principio d'uniformità dell'ordine attuale), altrettanto i secondi non possono non variare il proprio luogo (offrendo ragione della diversità delle cause, che ne pongono in essere le trasformazioni ed i movimenti).<sup>752</sup>

---

<sup>749</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Chi non lo capirebbe? Anzi per questo considerare vegno a capir altre cose assai, per conseguenza. Son dunque due sorte di corpi luminosi: ignei, e questi son luminosi primariamente; ed acquei over cristallini, e questi sono secondariamente lucidi. *Filoteo*. Cossì è.” Pagg. 444-445.

<sup>750</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Dunque, la ragione del lume non si deve referire ad altro principio? *Filoteo*. Come può essere altrimenti, non conoscendosi da noi altro fondamento di lume? Perché vogliamo appoggiarci a vane fantasie, dove la esperienza istessa ne ammaestra?” Pag. 445.

<sup>751</sup> *Ibidem*: “*Elpino*. E` vero che non doviamo pensare que' corpi aver lume per certo inconstante accidente, come le putredini di legni, le scaglie e viscosse grume di pesci, o qual fragilissimo dorso di nitedole e mosche nottiluche, de la ragione del cui lume altre volte ne ragionaremo. *Filoteo*. Come vi parrà. *Elpino*. Cossì dunque non altrimenti s'ingannano quelli che dicono gli circostanti luminosi corpi essere certe quinte essenze, certe divine corporee sostanze di natura al contrario di queste che sono appresso di noi, ed appresso le quali noi siamo; che quei che dicessero il medesimo di una candela o di un cristallo lucente visto da lontano. *Filoteo*. Certo.”

<sup>752</sup> *Ibi*: “Or vi dimando per qual caggione voi dite essere grandissima o pur grande, o pur quanto e qualsivoglia differenza tra que' corpi celesti e questi che sono appresso di noi? *Burchio*. Quelli son divini, questi sono materialacci. *Fracastorio*. Come mi farete vedere e credere che quelli sieno più divini? *Burchio*. Perché quelli sono impassibili, inalterabili, incorruttibili ed eterni, e questi al contrario; quelli mobili di moto circolare e perfettissimo, questi di moto retto.” Pagg. 446-447.

Ma gli astri celesti – obietta *Fracastorio* – potrebbero essere giudicati reciprocamente immobili in ragione di una lontananza che annulla la percezione del loro movimento; mentre la Terra, stratificata nei suoi elementi, non potrà essere vista come tale – immobilmente ordinata - a meno di non supporre un limite esterno, permanentemente stabile, dal quale traguardare ed osservare questo pianeta in relazione a ciò che si suppone fermo: appunto gli oggetti della sfera del primo mobile. Ma l'assunzione di questo limite, per la sua lontananza, comporterebbe la stessa dissoluzione di visibilità del pianeta Terra, che risultando invisibile, verrebbe sottratto al giudizio circa il suo movimento od immobilità. Inefficace od impossibile, la vista sarebbe poi la medesima, senza distinzione risolutiva, se posta in ognuno dei corpi celesti: il movimento potrebbe infatti essere da per tutto possibile, per tutti i corpi, anche in presenza di una immobilità costantemente affermata da ciascuno dei soggetti dimoranti su ognuno, singolarmente, dei corpi dell'universo.<sup>753</sup>

Inoltre, se la mancanza di un centro di riferimento usufruibile, che sia stabile ed universale, impedisce qualsiasi decisione circa il moto o l'immobilità dei corpi, l'eventuale moto della Terra non sarebbe univoco ('rettilineo'), bensì risulterebbe dalla composizione di movimenti diversi ('circulari').<sup>754</sup> Il complesso dei movimenti che definisce l'insieme organico che va sotto il nome di pianeta terrestre comprende – oltre ai movimenti astronomici già citati nella *Cena de le Ceneri* – tutte le variazioni di posizione e le trasformazioni collegate al moto degli 'atomi': questi, presenti in tutto

---

<sup>753</sup> *Ibi*: “*Fracastorio*. Vorrei sapere se, dopo ch'arrete ben considerato, giurareste questo corpo unico (che tu intendi come tre o quattro corpi, e non capisci come membri di medesimo composto) non esser mobile cossì come gli altri astri mobili, posto che il moto di quelli non è sensibile perché ne siamo oltre certa distanza rimossi, e questo, se è, non ne può esser sensibile, perché, come han notato gli antichi e moderni veri contemplatori della natura e come per esperienza ne fa manifesto in mille maniere il senso, non possiamo apprendere il moto se non per certa comparazione e relazione a qualche cosa fissa: perché, tolto uno che non sappia che l'acqua corre e che non vegga le ripe, trovandosi in mezzo l'acqui entro una corrente nave, non arrebbe senso del moto di quella. Da questo potrei entrare in dubbio ed essere ambiguo di questa quiete e fissione; e posso stimare che, s'io fusse nel sole, nella luna ed altre stelle, sempre mi parrebbe essere nel centro del mondo immobile, circa il quale tutto il circostante vegna a svolgersi, svolgendosi però qual corpo continente in cui mi trovo, circa il proprio centro. Ecco come non son certo della differenza di mobile e stabile.” Pag. 447.

<sup>754</sup> *Ibi*: “Quanto a quel che dici del moto retto, certo cossì non veggiamo questo corpo muoversi per linea retta, come anco non veggiamo gli altri. La terra, se ella si muove, si muove circularmente, come gli altri astri, qualmente Egesia, Platone e tutti savi dicono, e conceder deve Aristotele ed ogni altro.” Pagg. 447-448.

l'universo, entrano a comporre, od escono a scomporre e disintegrare, il corpo terrestre, permettendo un continuo moto di rinnovamento delle parti.<sup>755</sup>

Pur invisibili a noi, tutti questi movimenti ed i loro effetti macroscopici avvengono in ciascuno dei corpi dell'universo, mentre i fenomeni meteorologici superficiali li rendono reciprocamente visibili.<sup>756</sup> Ora, questa reciprocità di visione è modificabile nel tempo (il 'lume' non è inalterabile) per i suoi contenuti e riguarda sempre parti diverse; non solo: essa è modificabile anche in ragione della variazione di spazio fra i corpi, che vede scomparire le parti più scure e concentrarsi quelle più luminose. È in questo modo che possiamo renderci ragione del formarsi dell'apparenza sensibile di quei corpi che definiamo 'stelle'. Essi dunque si offrono sempre più come simili a questo pianeta, piuttosto che dissimili e differenti. Anche il moto è, poi, reciproco e relativo.<sup>757</sup>

L'apparenza generale, riguardante la visibilità reciproca dei corpi ed il loro reciproco movimento, distrugge con la sua immediatezza di posizione la necessità dell'ordinamento lineare e rettilineo dei corpi, che si realizza

---

<sup>755</sup> *Ibi*: "E della terra quello che noi veggiamo montare e descendere, non è tutto il globo, ma certe particelle di quello; le quali non si allontanano oltre quella regione che è computata tra le parti e membri di questo globo: nel quale, come in uno animale, è lo efflusso ed influsso de parti e certa vicissitudine e certa commutazione e rinovazione." Pag. 448.

<sup>756</sup> *Ibidem*: "Il che tutto, se medesimamente è ne gli altri astri, non si richiede che sia medesimamente sensibile a noi; perché queste elevazioni di vapori ed exalazioni, successi di venti, piogge, nevi, tuonitruì, sterilitadi, fertilitadi, inundazioni, nascere, morire, se sono ne gli altri astri, non possono similmente essere a noi sensibili. Ma solamente quelli sono a noi sensibili per il splendor continuo che dalla superficie di foco, o di acqua, o nuvolosa mandano per il spacio grande. Come parimente questo astro è sensibile a quei che sono ne gli altri per il splendor che diffonde dalla faccia di mari (e talvolta dal volto affetto di nuvolosi corpi, per il che nella luna per medesima raggione le parti opache paiono meno opache), la qual faccia non vien cangiata se non per grandissimo intervallo di etadi e secoli, per il corso de quali gli mari si cangiano in continenti e gli continenti in mari."

<sup>757</sup> *Ibi*: "Questo dunque e quei corpi son sensibili per il lume che diffondeno. Il lume che di questa terra si diffonde a gli altri astri, è né più né meno perpetuo ed inalterabile, che quello di astri simili: e cossi come il moto retto ed alterazione di quelle particelle è insensibile a noi, a loro è insensibile ogni altro moto ed alterazione che ritrovar si possa in questo corpo. E sì come della luna da questa terra, ch'è un'altra luna, appaiono diverse parti altre più altre men luminose, cossi della terra da quella luna, ch'è un'altra terra, appaiono diverse parti per la varietà e differenza de spaci di sua superficie. E come, se la luna fusse più lontana, il diametro de le parti opache mancando, andarebono le parti lucide ad unirne e strengersi in una sensibilità di corpo più picciolo e tutto quanto lucido; similmente apparirebe la terra, se fusse più lontana dalla luna. Onde possiamo stimare che de stelle innumerabili sono altre tante lune, altre tanti globi terrestri, altre tanti mondi simili a questo; circa gli quali par che questa terra si volte, come quelli appaiono rivolgersi ed aggirarsi circa questa terra. Perché, dunque, vogliamo affimar essere differenza tra questo e que' corpi, se veggiamo ogni convenienza? perché vogliamo negare esser convenienza, se non è raggione né senso che ne induca a dubitar di quella?" Pagg. 449-450.

secondo una scala graduata tesa a far valere la separatezza di un principio presupposto (lo spirito etereo) e tutte le sue distinte negazioni, più o meno simili (fuoco, vapore e terra).<sup>758</sup> Infatti, secondo *Fracastorio*, l'azione del movimento di ciascun corpo singolare si attua attorno ad un principio intrinseco, e non certo estrinseco, sia che il centro di esso sia in se stesso o in altro corpo.<sup>759</sup> È solamente sulla base di questa intrinsecità del principio e dell'azione che la accompagna che tutti i moti successivi possono e debbono essere classificati come moti gravitativi, rivolti al proprio centro, e dunque di tipo adeguativo ('rettilinei' o 'nel proprio loco').<sup>760</sup>

Così gli elementi della precedente teoria naturale aristotelica possono restare nella loro reciproca e paritaria distinzione (sino a migliore determinazione), ma non più certo essere ordinati rettilinearmente secondo una loro progressiva disgregazione materiale.<sup>761</sup> La materia bruniana resta infatti immobilmente ed immediatamente una, espressa nella molteplicità dei suoi elementi.<sup>762</sup> Solo la predominanza relativa – per maggior proporzione – di un elemento sugli altri determinerà la precisazione dei corpi come *Soli*

---

<sup>758</sup> *Ibi*: “*Burchio*. Ove è dunque quel bell'ordine, quella bella scala della natura, per cui si ascende dal corpo più denso e crasso, quale è la terra, al men crasso, quale è l'acqua, al sottile, quale è il vapore, al più sottile, quale è l'aria puro, al sottilissimo, quale è il fuoco, al divino, quale è il corpo celeste? dall'oscuro al men oscuro, al chiaro, al più chiaro, al chiarissimo? dal tenebroso al lucidissimo, dall'alterabile e corrottile al libero d'ogni alterazione e corrosione? dal gravissimo al grave, da questo al lieve, dal lieve al levissimo, indi a quel che non è né grave né lieve? dal mobile al mezzo, al mobile dal mezzo, indi al mobile circa il mezzo? *Fracastorio*. Volete saper ove sia questo ordine? Ove son gli sogni, le fantasie, le chimere, le pazzie.” Pag. 450.

<sup>759</sup> *Ibi*: “Perché, quanto al moto, tutto quello che naturalmente si muove, ha delazion circolare o circa il proprio o circa l'altrui mezzo; dico circolare, non semplice e geometricamente considerando il circolo e circolazione, ma secondo quella regola che veggiamo fisicamente mutarsi di loco gli corpi naturali.” Pagg. 450-451.

<sup>760</sup> *Ibi*: “Moto retto non è proprio né naturale a corpo alcuno principale; perché non si vede se non nelle parti che sono quasi escrementi che hanno efflusso da corpi mondani, o pur, altronde, hanno influsso alle congenee sfere e continenti. Qualmente veggiamo de l'acqui che, in forma di vapore assottigliate dal caldo, montano in alto; ed in propria forma inspessate dal freddo, ritornano al basso; nel modo che diremo nel proprio loco, quando considereremo del moto.” Pag. 451.

<sup>761</sup> *Ibidem*: “Quanto alla disposizione di quattro corpi, che dicono terra, acqua, aria, foco, vorei sapere qual natura, qual'arte, qual senso la fa, la verifica, la dimostra. *Burchio*. Dunque, negate la famosa distinzione de gli elementi? *Fracastorio*. Non nego la distinzione, perché lascio ognuno distinguere come gli piace ne le cose naturali; ma niego questo ordine, questa disposizione: cioè che la terra sia circondata e contenuta da l'acqua, l'acqua da l'aria, l'aria dal foco, il foco dal cielo.”

<sup>762</sup> *Ibidem*: “Perché dico uno essere il continente e compensor di tutti corpi e machine grandi che veggiamo come disseminate e sparse in questo amplissimo campo: ove ciascuno di cotai corpi, astri, mondi, eterni lumi è composto di ciò che si chiama terra, acqua, aria, fuoco.”

(l'elemento eminente è il 'fuoco') oppure Terre (l'elemento eminente è l'acqua').<sup>763</sup>

Gli elementi distinti vengono poi organizzati in una pluralità di organismi ('complezioni'), secondo la più completa ed aperta diversità di fini, a costituire un unico 'animale'.<sup>764</sup> Gli elementi, perciò, devono essere intesi come componenti posti ad un medesimo livello: l'aria penetra la terra; l'acqua connette le sue parti e le unifica, rendendole più pesanti; la terra, per converso, si eleva e racchiude nel proprio orizzonte gli elementi dell'acqua e dell'aria, quando l'acqua sembra penetrare sin nelle più profonde concavità terrestri.<sup>765</sup> La capacità penetrativa e congiuntiva dell'acqua, poi, sembra farle sostenere – riguardo al pianeta terrestre – la parte principale: essa, unifica le parti della materia arida, dando ad esse completezza di materia, e partecipa della fase vaporosa, superiore, dell'aria.<sup>766</sup>

---

<sup>763</sup> *Ibidem*: “Ed in essi, se ne la sustanza della composizione predomina il fuoco, vien denominato il corpo che si chiama sole e lucido per sé; se vi predomina l'acqua, vien denominato il corpo che si chiama tellure, luna, o di simil condizione, che risplende per altro, come è stato detto.”

<sup>764</sup> *Ibi*: “In questi, dunque, astri o mondi, come le vogliam dire, non altrimenti si intendono ordinate queste parti dissimilari secondo varie e diverse complezioni di pietre, stagni, fiumi, fonti, mari, arene, metalli, caverne, monti, piani ed altre simili specie di corpi composti, de siti e figure, che ne gli animali son le parti dette eterogenee, secondo diverse e varie complezioni di ossa, di intestini, di vene, di arterie, di carne, di nervi, di pulmone, di membri di una e di un'altra figura, presentando gli suoi monti, le sue valli, gli suoi recessi, le sue acqui, gli suoi spiriti, gli suoi fuochi, con accidenti proporzionali a tutte meteoriche impressioni; quai sono gli catarri, le erisipile, gli calculi, le vertigini, le febri ed altre innumerabili disposizioni ed abiti che rispondeno alle nebbie, piogge, nevi, caumi, accensioni, alle saette, tuoni, terremoti e venti, a fervide ed algose tempeste. Se, dunque, altrimenti la terra ed altri monti sono animali che questi comunmente stimati, son certo animali con maggior e più eccellente raggione.” Pag. 452.

<sup>765</sup> *Ibi*: “Però, come Aristotele o altro potrà provare l'aria essere più circa la terra che entro la terra, se di questa non è parte alcuna nella quale quello non abbia luogo e penetrazione, secondo il modo che forse volser dir gli antichi il vacuo per tutto comprendere di fuori e penetrare entro il pieno? Ove possete voi imaginare la terra aver spessitudine, densità e consistenza senza l'acqua ch'accopie ed unisca le parti? Come possete intendere verso il mezzo la terra esser più grave, senza che crediate, che ivi le sue parti non son più spesse e dense, la cui spessitudine è impossibile senza l'acqua che sola è potente ad agglutinare parte a parte? Chi non vede che da per tutto della terra escono isole e monti sopra l'acqua; e non solo sopra l'acqua, ma oltre sopra l'aria vaporoso e tempestoso, rinchiuso tra gli alti monti, e computato tra' membri de la terra, a far un corpo perfettamente sferico; onde è aperto che l'acqui non meno son dentro le viscere di quella che gli umori e sangue entro le nostre? . Chi non sa, che nelle profonde caverne e concavità di la terra son le congregazioni principali de l'acqua? E se dici che la è tumida sopra i lidi, rispondo, che questi non son le parti superiori de la terra, perché tutto ch'è intra gli altissimi monti, s'intende nella sua concavità. Oltre, che il simile si vede nelle gocce impolverate, pendenti e consistenti sopra il piano: perché l'intima anima, che comprende ed è in tutte le cose, per la prima fa questa operazione: che, secondo la capacità del soggetto, unisce quanto può le parti. E non è, perché l'acqua sia o possa essere naturalmente sopra o circa la terra, più che l'umido di nostra sustanza sia sopra o circa il nostro corpo.” Pagg. 452-454.

<sup>766</sup> *Ibi*: “Lascio che le congregazioni de l'acqui nel mezzo essere più eminenti si vede da tutti canti de lidi e da tutti luoghi ove si trovano tali congregazioni. E certo, se le parti de l'arida cossi potessero

L'acqua, inoltre, sembra occupare tutto lo spazio vigente fra l'aria ed il centro della Terra, avendo in sé sia la capacità della rarefazione, sia quella della più profonda e pesante condensazione.<sup>767</sup> Il globo terrestre deve dunque essere considerato come il luogo capace di contenere, in complessa e variabile composizione, gli elementi dell'aria vaporosa, dell'acqua e della terra, con l'elemento acquoso capace di espandere la propria presenza ed azione in ogni parte compresa fra i termini superiore ed inferiore.<sup>768</sup>

L'aria, a propria volta, sembra costituire sia il contenuto più profondo dell'acqua, che l'elemento che maggiormente la comprende: quasi un elemento sotterraneo che pervade rapidamente il tutto.<sup>769</sup> Se dunque l'acqua

---

da per sé unirsi, farrebbono il simile, come apertamente vegnono inglobate in sferico quando sono per beneficio de l'acqua agglutinate insieme: perché tutta la unione e spessitudine di parti che si trova nell'aria, procede da l'acqua. Essendono dunque l'acqui entro le viscere de la terra, e non essendo parte alcuna di quella, che ha unione di parti e spessitudine, che non comprenda più parti de l'acqua che de l'arida (perché dove è il spessissimo, ivi massime è composizione e domno di cotal soggetto, ch'ha virtù de le parti coerenti), chi sarà che per questo non voglia affimar più tosto che l'acqua è base de la terra, che la terra de l'acqua? che sopra questa è fondata quella, non quella sopra questa? Lascio che l'altitudine de l'acqua sopra la faccia de la terra che noi abitiamo, detta il mare, non può essere e non è tanta, che sia degna di compararsi alla mole di questa sfera; e non è veramente circa, come gl'insensati credeno, ma dentro quella. Come, forzato dalla verità o pure dalla consuetudine del dire di antichi filosofi, confessò Aristotele nel primo della sua *Meteora*, quando confessò che le due regioni infime de l'aria turbulento ed inquieto sono intercette e comprese da gli alti monti, e sono come parti e membri di quella; la quale vien circondata e compresa da aria sempre tranquillo, sereno e chiaro a l'aspetto de le stelle; onde, abbassando gli occhi, si vede l'università di venti, nubi, nebbie e tempeste, flussi e reflussi che procedono dalla vita e spiramento di questo grande animale e nume, che chiamiamo Terra, ...". Pagg. 454-455.

<sup>767</sup> *Ibi*: "E se maggiormente avesse considerato ed atteso, arrebbe visto che anco nel mezzo di questo corpo (se ivi è il centro della gravità) è più luogo di acqua che di arida: perché le parti della terra non son gravi, senza che molta acqua vegna in composizion con quelle; e senza l'acqua non hanno attitudine da l'appulso e proprio pondo per descender da l'aria a ritrovar la sfera del proprio continente." Pag. 455.

<sup>768</sup> *Ibi*: "Io che voglio inferire, è questo: che il mare, i fonti, i fiumi, i monti, le pietre e l'aria in essi contenuto, e compreso in essi sin alla mezzana regione, come la dicono, non sono altro che parti e membri dissimilari d'un medesimo corpo, d'una massa medesima, molto proporzionali alle parti e membri che noi volgarmente conoscemo per composti animali: di cui il termine, convessitudine ed ultima superficie è terminata da gli estremi margini de monti ed aria tempestoso; di sorte che l'Oceano e gli fiumi rimagnono nel profondo de la terra non meno che l'epate, stimato fonte del sangue, e le ramificate vene son contenute e distese per li più particolari." Pag. 456.

<sup>769</sup> *Ibi*: "*Burchio*. Dunque, la terra non è corpo gravissimo, e però nel mezzo, appresso la quale più grave e più vicina è l'acqua, che la circonda, la quale è più grave che l'aria? *Fracastorio*. Se tu giudichi il grave dalla maggior attitudine di penetrar le parti e farsi al mezzo ed al centro, dirò l'aria essere gravissimo e l'aria esser levissimo tra tutti questi chiamati elementi. Perché, sicome ogni parte della terra, se si gli dà spacio, scende sino al mezzo, cossì le parti de l'aria più subito correranno al mezzo che parte d'altro qualsivoglia corpo; perché a l'aria tocca essere il primo a succedere al spacio, proibire il vacuo ed empire. Non cossì subito succedeno al loco le parti de la terra, le quali per ordinario non si muovono se non penetrando l'aria; perché a far che l'aria penetre, non si richiede terra né acqua né fuoco; né alcuni di questi lo prevegnono, né vincono, per esser più pronti, atti ed ispediti ad impir gli angoli del corpo continente. Oltre, se la terra, che è corpo solido, si parte, l'aria sarà quello che occuperà il suo loco: non cossì è atta la terra ad occupar il loco de l'aria che si parte. Dunque,



congiunge ed unisce ogni particella di terra (con una forte capacità concentrativa, tensiva e moltiplicativa), appesantendola e trascinandola verso il centro del pianeta, l'aria sembra portare questo movimento in se stessa: sia qualora la terra resti assolutamente distinta dall'acqua, e così totalmente dispersa, che al contrario venga appunto agglutinata da questa.<sup>770</sup>

L'aria, allora, sembra essere il soggetto del movimento dialettico dell'acqua, capace sia di essere dissolta (vapore) per intervento del calore del fuoco, che di essere concentrata per effetto del principio refrigerante (e così procedere, ulteriormente, alla concentrazione dell'elemento arido). Se l'acqua ha una valenza penetrativa, assicurata dall'aria, l'elemento acquoso che resta sulla superficie del pianeta, e scorre su di essa, ha comunque la propria origine dalle profondità del pianeta, per poi esalare verso l'alto per effetto della forza calorica del fuoco. La terra allora non sarà costituita con la prevalenza dell'elemento arido,<sup>771</sup> ma la contrario essa risulterà quale composizione a

---

essendo proprio a l'aria il muoversi a penetrar ogni sito e recesso, non è corpo più lieve de l'aria, non è corpo più greve che l'aria." Pagg. 456-457.

<sup>770</sup> *Ibi*: "Burchio. Or che dirai de l'acqua? Fracastorio. De l'acqua ho detto, e torno a dire, che quella è più grave che la terra, perché più potentemente veggiamo l'umor descendere e penetrar l'arida sino al mezzo, che l'arida penetrar l'acqua: ed oltre, l'arida, presa a fatto senza composition d'acqua, verrà a sopranatare a l'acqua ed essere senza attitudine di penetrarvi dentro; e non scende, se prima non è imbibita d'acqua e condensata in una massa e spesso corpo, per mezzo della quale spessitudine e densità acquista potenza di farsi dentro e sotto l'acqua. La quale acqua, per l'opposito, non scenderà mai per merito della terra, ma perché si aggrega, condensa e radoppia il numero de le parti sue per farsi imbibire ed ammassar l'arida: perché veggiamo che più acqua assai capisce un vase pieno di cenere veramente secca, che un altro vase uguale in cui sia nulla. L'arida dunque, come arida, soprasiede e sopranata a l'acqua. Burchio. Dechiaratevi meglio. Fracastorio. Torno a dire che, se dalla terra si rimovesse tutta l'acqua, di sorte che la rimanesse pura arida, bisognarebe necessariamente che il rimanente fusse un corpo inconstante, raro, dissolto e facile ad esser disperso per l'aria, anzi in forma di corpi innumerabili discontinuati; perché quel che fa uno continuo, è l'aria; quello che fa per la coerenza uno continuo, è l'acqua, sia che si voglia del continuato, coerente e solido, che ora è l'uno, ora è l'altro, ora è il composto de l'uno e l'altro. Ove, se la gravità non procede da altro che dalla coerenza e spessitudine de le parti, e quelle della terra non hanno coerenza insieme se non per l'acqua, - di cui le parti, come quelle de l'aria, per sé si uniscono e la quale ha più virtù che altro, se non ha virtù singulare, a far che le parti de altri corpi s'uniscano insieme, - averrà che l'acqua, al riguardo d'altri corpi che per essa dovegnon gravi, e per cui altri acquista l'esser ponderoso, è primieramente grave. Però non doveano esser stimati pazzi, ma molto più savii color che dissero la terra esser fondata sopra l'acqui." Pagg. 457-458.

<sup>771</sup> *Ibi*: "Ed in vero in ogni corpo solido, che ha parti coerenti, se v'intende l'acqua la qual gionge e copula le parti, cominciando da minimi della natura; di sorte che l'arida, a fatto disciolta da l'acqua, non è altro che vaghi e dispersi atomi. Però son più consistenti le parti de l'acqua senza la terra, perché le parti de l'arida nullamente consisteno senza l'acqua." Pag. 461.

prevalenza dell'elemento acquoso, che in eccesso potrà depositarsi sulla superficie ed all'esterno.<sup>772</sup>

Da tutto quanto asserito sinora diventa evidente che, su questo pianeta, i motori di ogni movimento (dell'aria, dell'acqua e, conseguentemente, della terra) siano, da un lato, il fuoco, dall'altro l'espressione del principio creativo refrigerante nella virtù coagulante dell'acqua. All'interno della tensione operante fra questi due principi tutti gli elementi riempiono il tutto planetario (con l'aria che porta l'acqua, la quale a sua volta condensa l'arida). L'ordine aristotelico invece di tanto distingue gli elementi, di quanto li separa e li rende improduttivi. Non così l'universo bruniano, per il quale *Fracastorio* ricorda "ch'è un infinito campo e spacio continente, il qual comprende e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, de quali l'uno non è più in mezzo de l'universo che l'altro, perché questo è infinito, e però senza centro e senza margine; benché queste cose convegano a ciascuno di questi mondi, che sono in esso con quel modo ch'altre volte ho detto, e particolarmente quando abbiamo dimostrato essere certi, determinati e definiti mezzi, quai sono i soli, i fuochi, circa gli quali discorreno tutti gli pianeti, le terre, le acqui, qualmente veggiamo circa questo a noi vicino marciar questi sette erranti; e come quando abbiamo parimente dimostrato che ciascuno di questi astri o questi mondi, voltandosi circa il proprio centro, caggiona apparenza di un solido e continuo mondo che rapisce tanti quanti si veggono ed essere possono astri, e verse circa lui, come centro dell'universo. Di maniera che non è un sol mondo, una sola terra, un solo sole; ma tanti son mondi, quante veggiamo circa di noi lampade luminose, le quali non sono più né meno in un cielo ed un loco ed un comprendente, che questo mondo, in cui siamo noi, è in un comprendente, luogo e cielo."<sup>773</sup>

Uno ed infinito, perché senza mezzo e senza termine, con una Causa infinita ed un Principio infinito, l'universo bruniano è capace di accogliere tutte le possibili determinazioni operative che si creino in Natura. Come dice

---

<sup>772</sup> *Ibi*: "Burchio. Che dici de l'acqua che sopranata e discorre sopra la terra? *Fracastorio*. Non è chi non possa vedere che questo è per beneficio ed opra dell'acqua medesima: la quale, avendo inspessata e fissata la terra, constipando le parti di quella, fa che l'acqua oltre non vegna assorbita; la quale altrimenti penetrarebe sin al profondo de l'arida sustanza, come veggiamo per isperienza universale." Pag. 460.

<sup>773</sup> *Ibi*, pagg. 462-463.

*Fracastorio*: “Sì che il cielo, l'aria infinito, immenso, benché sia parte de l'universo infinito, non è però mondo, né parte di mondi; ma seno, ricetto e campo in cui quelli sono, si muovono, vivono, vegetano e ponono in effetto gli atti de le loro vicissitudini, producono, pascono, ripascono e mantengono gli loro abitatori ed animali, e con certe disposizioni ed ordini amministrano alla natura superiore, cangiando il volto di uno ente in innumerabili soggetti.”<sup>774</sup>

Solo in questo modo esso si può esprimere nell'innumerabile diversità delle finalità autoconservative naturali. *Fracastorio* dice: “Sì che ciascuno di questi mondi è un mezzo, verso il quale ciascuna de le sue parti concorre e ove si puosa ogni cosa congenera; come le parti di questo astro, da certa distanza e da ogni lato e circostante regione, si rapportano al suo continente.”<sup>775</sup> Solo in questo modo esso si può conservare, attraverso la conservazione divina – consistente, si vedrà poi, nell'amore che unisce libertà ed eguaglianza attraverso la creatività moltiplicativa del desiderio - delle sue parti. *Fracastorio* dice: “Onde, non avendo parte, che talmente effluisca dal gran corpo che non refluisca di nuovo in quello, avviene che sia eterno, benché sia dissolubile: quantunque la necessità di tale eternità certo sia dall'estrinseco mantentore e providente, non da l'intrinseca e propria sufficienza, se non m'inganno. Ma di questo con più particular ragione altre volte vi farò intendere.”<sup>776</sup>

Se l'ordine aristotelico disintegra la possibilità che fa ergere l'ideale dell'innumerabilità dei 'mondi', occultando l'Uno invisibile dell'infinito, il Dio eternamente ed egualmente creatore, il desiderio bruniano invece ne richiama la viva ragione ed il vivente, moltiplicante, intelletto. Se l'ordine aristotelico separa un Dio agente, puro ed intoccato, per potervi inserire il predominio della relativa immagine umana di prioritario ed esclusivo possesso e governo, l'apertura infinita bruniana ne dissolve la pretesa assolutistica ed assolutizzante, modulando una varietà di fini naturali e di scopi etici, rispettivamente, incommensurabile ed imprevedibile.

---

<sup>774</sup> *Ibi*, pag. 463.

<sup>775</sup> *Ibidem*.

<sup>776</sup> *Ibi*, pagg. 463-464.

Ed è proprio l'invisibilità dell'Uno infinito a stabilire quella eguaglianza, all'interno della quale possono comparire, nascere, e svilupparsi tutte le possibili diversità, con una creatività aperta ed illimitata. Centrata, cosmologicamente, nelle figure dei 'Soli', ed, eticamente, in ciò che verrà definito – nei *Dialoghi* successivi – attraverso la compossibilità universale delle 'Potenze'.<sup>777</sup>

Il richiamo finale bruniano alla libertà del giudizio ripristina proprio la fede e l'apertura ad una ragione universale, che non ha bisogno di autorità per imporsi e che valuta la stessa autorevolezza come un criterio adottato dalla moltitudine civile, per garantire e conservare se stessa attraverso un'immagine supposta. Quella stessa immagine supposta che deve garantire nel contempo se stessa e chi vi si affida, per poter continuare a sussistere senza variazione alcuna e dubbio pensabile. Essa, come dottrina assoluta, fonda la negazione della perfezione della conoscenza; ovvero, come direbbe *Burchio*, facendo comparire la figura dell'asino: “Sì, più tosto voglio ignorar con molti illustri e dotti, che saper con pochi sofisti, quali stimo sieno questi amici.”<sup>778</sup> Dunque fonda, ovvero pretende di fondare (per necessità di costume), la riduzione e la scomparsa del vero e benigno spirito, aperto e molteplice, attraverso la negazione della libera, eguale ed amorevole creatività (naturale ed umana).

---

<sup>777</sup> *Ibi*: “*Burchio*. Cossì dunque gli altri mondi sono abitati come questo? *Fracastorio*. Se non cossì e se non migliori, niente meno e niente peggio: perché è impossibile ch'un razionale ed alquanto svegliato ingegno possa immaginarsi, che sieno privi di simili e migliori abitanti mondi innumerabili, che si mostrano o cossì o più magnifici di questo; i quali o son soli, o a' quali il sole non meno diffonde gli divinissimi e fecondi raggi che non meno argumentano felice il proprio soggetto e fonte, che rendono fortunati i circostanti partecipi di tal virtù diffusa. Son quunque infiniti gl'innumerabili e principali membri de l'universo, di medesimo volto, faccia, prorogativa, virtù ed effetto. *Burchio*. Non volete che tra altri ed altri vi sia differenza alcuna? *Fracastorio*. Avete più volte udito che quelli son per sé lucidi e caldi, nella composizione di quali predomina il fuoco; gli altri risplendono per altrui partecipazione, che son per sé freddi ed oscuri; nella composizione de quali l'acqua predomina. Dalla qual diversità e contrarietà dipende l'ordine, la simmetria, la complessione, la pace, la concordia, la composizione, la vita. Di sorte che gli mondi son composti di contrarii; e gli uni contrarii, come le terre, acqui, vivono e vegetano per gli altri contrarii, come gli soli e fuochi. Il che, credo, intese quel sapiente che disse Dio far pace ne gli contrarii sublimi, e quell'altro che intese il tutto essere consistente per lite di concordi ed amor di litiganti.” Pagg. 464-465.

<sup>778</sup> *Ibi*, pag. 468.

*DIALOGO QUARTO.*

Cosmologicamente, la critica bruniana alla concezione aristotelica si realizza attraverso il capovolgimento del capovolgimento effettuato da Aristotele: dove il filosofo stagirita stabilirebbe una rete organica di relazioni ferree ed univoche fra le parti dell'universo, a costituirne la limitata finitezza ed astratta produttività, secondo la logica imposta da un ordine assoluto (effetto dell'affermazione di un principio estrinseco), la concezione bruniana rompe l'univocità e l'assolutezza dell'ordinamento universale ridonando allo spirito – attraverso l'affermazione dell'intrinsecità del principio – la propria aperta e libera creatività, capace di per se stessa di porre la positività di ogni azione. Contro la disposizione di una catena infinita di subordinazione, che elimini la possibilità di un'eguale distribuzione della potenza creativa agli enti creati, la concezione cosmologica bruniana assegna invece a ciascun mondo la possibilità interna di conservarsi, non disperdendo e non alienando le proprie parti, ma bensì ricreandole continuamente.<sup>779</sup>

In questo contesto il movimento di rotazione-rivoluzione della Terra diventa il segno del modo con il quale ed attraverso il quale un mondo particolare – e, in maniera diversa, ciascuno degli altri mondi – partecipa della creatività, e dunque della infinitezza. È questa partecipazione – nei *Dialoghi Morali* questa partecipazione avrà il proprio equivalente nel 'furore eroico' - che toglie il limite, cosmologicamente rappresentato dalla sterilizzante sfera delle 'stelle fisse'. È questa partecipazione ancora, che riapre lo spazio, sottilmente incluso e sepolto nella diafanità eterea, della viva e libera azione: qui sta il senso e significato dell'apertura e della libertà posseduta dallo spazio bruniano, che altrimenti in una pretesa omogeneità riproporrebbe quello stesso tipo di chiusura strutturale che invece vuole e deve dissolvere. Qui sta, ancora, il senso reale ed allegorico della infinita distanza che collega fra di loro quelle

---

<sup>779</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Non son dunque infiniti gli mondi di sorte con cui è imaginato il composto di questa terra circondato da tante sfere, de quali altre contengono un astro, altre astri innumerabili: atteso che il spacio è tale per quale possano discorrere tanti astri; ciascuno di questi è tale, che può da per se stesso e da principio intrinseco muoversi alla comunicazion di cose convenienti; ognuno di essi è tanto ch'è sufficiente, capace e degno d'esser stimato un mondo; non è di loro chi non abbia efficace principio e modo di continuar e serbar la perpetua generazione e vita d'innumerabili ed eccellenti individui.” Pag. 471.

stesse stelle che, prima chiuse e neutralizzate in uno spazio che le rendeva inerti imitatrici dell'ordine divino, ora si riaprono in un ventaglio infinito, a rappresentare l'irriducibilità dell'universale fenomeno creativo.<sup>780</sup>

Se le differenze relative sembrano dunque stare in una differenza che si dà per l'assenza di un centro che sia principio di riduzione, l'Uno che ne risulta sotteso non sarà causa della scomparsa dell'opposizione, se l'opposizione rappresenta la figura attraverso la quale il principio creativo intrinseco si manifesta e continuamente si ripropone, ma al contrario, nella sua invisibilità ed infinitezza ne costituirà il motivo giustificativo e ponente. Qui sta, di nuovo, il senso ed il significato della duplicità, interna a se stesso, del principio creativo ('caldo', 'freddo') e della sua sempre diversa presenza di relazione.<sup>781</sup>

Se dunque l'ordine aristotelico impone l'identificazione dell'universo con l'unicità del mondo, la differenza bruniana fra universo e mondi consente sia l'apertura dell'infinito che la creativa innumerabilità dell'ente.<sup>782</sup>

---

<sup>780</sup> *Ibidem*: “Conosciuto che sarà che l'apparenza del moto mondano è caggionata dal vero moto diurno della terra (il quale similmente si trova in astri simili) non sarà raggione che ne costringa a stimar l'equidistanza de le stelle, che il volgo intende in una ottava sfera come inchiodate e fisse; e non sarà persuasione che ne impedisca di maniera, che non conosciamo che de la distanza di quelle innumerabili sieno differenze innumerabili di lunghezza di semidiametro.”

<sup>781</sup> *Ibi*: “Comprenderemo, che non son disposti gli orbi e sfere nell'universo, come vegnano a comprendersi l'un l'altro, sempre oltre ed oltre essendo contenuto il minore dal maggiore, per esempio, gli squogli in ciascuna cipolla; ma che per l'etereo campo il caldo ed il freddo, diffuso da' corpi principalmente tali, vegnano talmente a contemperarsi secondo diversi gradi insieme, che si fanno prossimo principio di tante forme e specie di ente.” Pagg. 471-472.

<sup>782</sup> *Ibi*: “*Elpino*. E' da vedere, dice egli nel primo libro del suo *Cielo e mondo*, se estra questo mondo sia un altro. *Filoteo*. Circa cotal questione sapete, che differentemente prende egli il nome del mondo e noi; perché noi giongemo mondo a mondo, come astro ad astro in questo spaciosissimo etereo seno, come è condecete anco ch'abbiano inteso tutti quelli sapienti ch'hanno stimati mondi innumerabili ed infiniti. Lui prende il nome del mondo per un aggregato di questi disposti elementi e fantastici orbi sino al convesso del primo mobile, che, di perfetta rotonda figura formato, con rapidissimo tratto tutto rivolge, rivolgendosi egli, circa il centro, verso il qual noi siamo. Però sarà un vano e fanciullesco trattenimento, se vogliamo raggion per raggione aver riguardo a cotal fantasia; ma sarà bene ed espediente de risolvere le sue raggioni per quanto possono esser contrarie al nostro senso, e non aver riguardo a ciò che non ne fa guerra. *Fracastorio*. Che diremo a color che ne rimproverassero che noi disputiamo su l'equivoco? *Filoteo*. Diremo due cose: e che il difetto di ciò è da colui ch'ha preso il mondo secondo impropria significazione, formandosi un fantastico universo corporeo; e che le nostre risposte non meno son valide supponendo il significato del mondo secondo la imaginazione de gli avversarii che secondo la verità. Perché, dove s'intendono gli punti della circonferenza ultima di questo mondo, di cui il mezzo è questa terra, si possono intendere gli punti di altre terre innumerabili che sono oltre quella imaginata circonferenza; essendo che vi sieno realmente, benché non secondo la condizione imaginata da costoro; la qual, sia come si vuole, non giunge o toglie punto a quel che fa al proposito della quantità de l'universo e numero de mondi. *Fracastorio*. Voi dite bene; séguita, *Elpino*.” Pagg. 472-473.

L'immaginazione, che il primo riduce antropologicamente secondo la distinzione e separazione di un equanime e rispettoso soggetto agente, che osserva la naturalità dei moti o delle situazioni ordinate ed allontana dal centro universale la violenza di quelli disordinati, che comporterebbero modificazioni all'ordine uniformemente costituito,<sup>783</sup> il secondo riapre e riplasma continuamente, dissolvendo quel riferimento all'omogeneità della causa che toglie la diversità dei mondi.

La diversità dei mondi è allora la diversità e la pluralità dei riferimenti:<sup>784</sup> diversità e pluralità rese possibili, anzi necessarie, dalla 'differenza' della causa. La 'differenza' della causa è la presenza diversa del principio creativo ed alterativo nella diversità degli orizzonti mondiali.<sup>785</sup> Presenza diversa per la quale la somiglianza dei movimenti dei corpi terrestri (attorno al proprio asse di rotazione ed intorno al proprio astro solare) e delle parti che li costituiscono (terra, acqua, aria, fuoco) non impedisce la diversità delle occorrenze, delle situazioni e degli avvenimenti.

Così il movimento circolare dei corpi celesti di natura terrestre e quello rettilineo, di ricomposizione, delle parti sembrano rappresentare la compresenza di due diverse tensioni: l'una finalizzata dalla possibilità

---

<sup>783</sup> *Ibi*: “*Elpino*. <<Ogni corpo>>, dice, <<o si muove o si sta: e questo moto e stato o è naturale, o è violento. Oltre, ogni corpo, dove non sta per violenza, ma naturalmente, là non si muove per violenza, ma per natura; e dove non si muove violentemente, ivi naturalmente risiede: di sorte che tutto ciò che violentemente è mosso verso sopra, naturalmente si muove verso al basso, e per contra. Da questo s'inferisce, che non son più mondi, quando consideremo che, se la terra, la quale è fuor di questo mondo, si muove al mezzo di questo mondo violentemente, la terra, la quale è in questo mondo, si moverà al mezzo di quello naturalmente; e se il suo moto dal mezzo di questo mondo al mezzo di quello è violento, il suo moto dal mezzo di quel mondo a questo sarà naturale. La causa di ciò è che, se son più terre, bisogna dire, che la potenza de l'una sia simile alla potenza de l'altra; come oltre, la potenza di quel fuoco sarà simile alla potenza di questo. Altrimente le parti di que' mondi saran simili alle parti di questo in nome solo, e non in essere; e, per conseguenza, quel mondo non sarà, ma si chiamerà mondo, come questo. Oltre, tutti gli corpi che son d'una natura ed una specie, hanno un moto; perché ogni corpo naturalmente si muove in qualche maniera. Se, dunque, ivi son terre, come è questa, e sono di medesima specie con questa, avranno certo medesimo moto; come, per contra, se è medesimo moto, sono medesimi elementi. Essendo cossì, necessariamente la terra di quel mondo si moverà alla terra di questo, il fuoco di quello al fuoco di questo. Onde séguite oltre, che la terra non meno naturalmente si muove ad alto che al basso, ed il fuoco non meno al basso ch'a l'alto. Or, essendone tale cose impossibili, deve essere una terra, un centro, un mezzo, un orizzonte, un mondo>>.” Pagg. 474-475.

<sup>784</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Contra questo diciamo, che in quel modo con cui in questo universal spacio infinito la nostra terra versa circa questa regione ed occupa questa parte, nel medesimo gli altri astri occupano le sue parti e versano circa le sue regioni ne l'immenso campo.” Pag. 475.

<sup>785</sup> *Ibidem*: “Ove, come questa terra costa di suoi membri, ha le sue alterazioni ed ha flusso e reflusso nelle sue parti (come accader veggiamo ne gli animali, umori e parti, le quali sono in continua alterazione e moto), cossì gli altri astri costano di suoi similmente affetti membri.”

dell'alterazione, l'altra dalla tendenza a contrastare questo movimento in un certo senso disgregativo con un movimento di forma opposta, teso al mantenimento degli equilibri vitali attraverso lo scambio fra le diverse regioni terrestri.<sup>786</sup>

In questa tensione fra due movenze opposte si situa il processo di formazione dell'autonomia nella composizione e conservazione dei diversi corpi celesti di tipo terrestre (come le comete, che perdono la propria denotazione aristotelica di esalazioni infiammate, poste alla sommità dell'atmosfera terrestre).<sup>787</sup> Processo per il quale ogni parte tende 'naturalmente' al proprio relativo centro ed estremo.<sup>788</sup>

E Bruno ricorda quella tensione fra due movenze opposte, quando al moto possibilmente disgregativo fondato sugli atomi oppone l'intervento limitativo e ricompositivo operato dalla divina provvidenza, attraverso uno scambio ed

---

<sup>786</sup> *Ibi*: "E sicome questo, naturalmente si movendo secondo tutta la machina, non ha moto se non simile al circolare, con cui se svolge circa il proprio centro e discorre intorno al sole; cossì necessariamente quelli altri corpi che sono di medesima natura. E non altrimenti le parti sole di quelli, che per alcuni accidenti sono allontanate dal suo loco (le quali però non denno esser stimate parti principali o membri), naturalmente con proprio appulso vi ritornano, che parti de l'arida ed acqua, che per azion del sole e de la terra s'erano in forma d'exalazione e vapore allontanate verso membri e regioni superiori di questo corpo, avendono riacquistata la propria forma, vi ritornano. E cossì quelle parti oltre certo termine non si discostano dal suo continente come queste; come sarà manifesto quando vedremo la materia de le comete non appartenere a questo globo." Pagg. 475-476.

<sup>787</sup> *Ibi*: "Cossì dunque, come le parti di un animale, benché sieno di medesima specie con le parti di un altro animale, nulla di meno, perché appartengono a diversi individui, giamai quelle di questi (parlo de le principali e lontane) hanno inclinazione al loco di quelle de gli altri: come non sarà mai la mia mano conveniente al tuo braccio, la tua testa al mio busto. Posti cotai fondamenti, diciamo veramente essere similitudine tra tutti gli astri, tra tutti gli mondi, e medesima ragione aver questa e le altre terre. Però non séguita che dove è questo mondo debbano essere tutti gli altri, dove è situata questa debbano essere situate l'altre; ma si può bene inferire che, sicome questa consiste nel suo luogo, tutte l'altre consistano nel suo: come non è bene che questa si muova al luogo dell'altre, non è bene che l'altre si muovano al luogo di questa: come questa è differente in materia ed altre circostanze individuali da quelle, quelle sieno differenti da questa." Pag. 476.

<sup>788</sup> *Ibi*: "Cossì le parti di questo fuoco si muovono a questo fuoco come le parti di quello a quello; cossì le parti di questa terra a questa tutta, come le parti di quella terra a quella tutta. Cossì le parti di quella terra che chiamiamo luna, con le sue acqui, contra natura e violentemente si moverebono a questa, come si moverebono le parti di questa a quella. Quella naturalmente versa nel suo loco, ed ottiene la sua regione che è ivi; questa è naturalmente nella sua regione quivi; e cossì se riferiscono le parti sue a quella terra, come le sue a questa; cossì intendi de le parti di quelle acqui e di que' fochi. Il giù e loco inferiore di questa terra non è alcun punto della regione eterea fuori ed extra di lei (come accade alle parti fatte fuori della propria sfera, se questo avviene), ma è nel centro de la sua mole o rotundità o gravità. Cossì il giù di quella terra non è alcun luogo extra di quella, ma è il suo proprio mezzo, il proprio suo centro. Il su di questa terra è tutto quel ch'è nella sua circonferenza ed extra la sua circonferenza; però cossì violentemente le parti di quella si muovono extra la sua circonferenza e naturalmente s'accoglieno verso il suo centro, come le parti di questa violentemente si diparteno e naturalmente tornano verso il proprio mezzo. Ecco come si prende la vera similitudine tra queste e quell'altre terre." Pagg. 476-477.



un equilibrio fra apporti nutritivi e sottrazioni cataboliche.<sup>789</sup> Lo spazio alterativo entro il quale si esercita l'azione formante della divina provvidenza non è allora lo spazio della limitazione reciproca, quanto piuttosto della reciproca libertà: gli orizzonti mondiali, anziché confliggere fra di loro per il possesso di un unico ordine, si dispongono insieme nella medesima apertura d'infinito. In quella medesima apertura d'infinito che fa uno lo Spirito, una l'Anima ed una la Materia.<sup>790</sup>

Segno dell'intervento della divina provvidenza è infatti che i corpi dell'universo siano distanziati gli uni dagli altri, senza che vi sia preferenza per un corpo o per l'altro. Questa distanza lascia campo libero a che le azioni, che si svolgono all'interno di ciascuno degli orizzonti mondiali, non possano trovare interferenza od impedimento; come nemmeno avverrebbe nel caso che i corpi celesti fossero più vicini, od addirittura prossimi al contatto, in quanto non sussiste alcun termine medio astratto che possa fungere da luogo del loro reciproco e totale annullamento.<sup>791</sup>

---

<sup>789</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Intendete bene de le parti che son veramente parti. Perché, quanto appartiene alli primi corpi indivisibili, de quali originalmente è composto il tutto, è da credere che per l'immenso spacio hanno certa vicissitudine, con cui altrove influiscano ed affluiscano altronde. E questi, se pur per provvidenza divina, secondo l'atto, non costituiscano nuovi corpi e dissolvano gli antichi, almeno hanno tal facultà. Perché veramente gli corpi mondani sono dissolubili; ma può essere che o da virtù intrinseca o estrinseca sieno eternamente persistenti medesimi, per aver tale tanto influsso, quale e quanto hanno efflusso di atomi; e cossiperseverino medesimi in numero, come noi, che nella sustanza corporale similmente, giorno per giorno, ora per ora, momento per momento, ne rinuoviamo per l'attrazione e digestione che facciamo da tutte le parti del corpo.” Pagg. 477-478.

<sup>790</sup> *Ibi*: “Approvo che, benché quelle terre sieno di medesima natura con questa, non per ciò séguite che si referiscano al medesimo centro a fatto; perché cossì il centro d'un'altra terra non è centro di questa e la circonferenza sua non è circonferenza di costei, come l'anima mia non è vostra; la gravità mia e di mie parti non è corpo e gravità vostra; benché tutti cotai corpi, gravitadi ed anime univocamente si dicano, e sieno di medesima specie.” Pag. 478.

<sup>791</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Bene. Ma non per questo vorrei che v'imaginaste che, se le parti di quella terra appropinquassero a questa terra, non sarebbe possibile che medesimamente avessero appulso a questo continente, come se le parti di questa s'avvicinassero a quella; benché ordinariamente il simile non veggiamo accadere ne gli animali e diversi individui de le specie di questi corpi, se non quanto l'uno si nutrisce ed aumenta per l'altro e l'uno si trasmuta ne l'altro. *Elpino*. Sta bene. Ma che dirrai, se tutta quella sfera fusse tanto vicina a questa quanto accade che da lei s'allontanino le sue parti che hanno attitudine di rivenire al suo continente? *Filoteo*. Posto che le parti notabili de la terra si facciano fuori de la circonferenza de la terra, circa la quale è detto esser l'aria puro e terso, facilmente concedo che da quel loco possano rivenir cotai parti come naturalmente al suo loco; ma non già venir tutta un'altra sfera, né naturalmente descendere le parti di quella, ma più tosto violentemente ascendere; come le parti di questa non naturalmente descenderebbono a quella, ma per violenza ascenderebbono. Perché a tutti gli mondi l'estrinseco della sua circonferenza è il su, e l'intrinseco centro è il giù, e la ragione del mezzo a cui le loro parti naturalmente tendeno, non si toglie da fuori, ma da dentro di quelli; come hanno ignorato coloro, che fingendo certa margine e vanamente definendo l'universo, hanno stimato medesimo il mezzo e centro del mondo e di questa terra. Del che il contrario è conchiuso, famoso e concesso appresso gli matematici di nostri tempi; che hanno trovato che dall'imaginata circonferenza

L'inesistenza di un termine medio causale, attivo nell'unificazione trasformativa di tutti i corpi eventualmente presenti, permette il libero svolgimento di quella reciproca opposizione che mantiene in vita e vigore i 'principi' opposti del 'caldo e secco' e del 'freddo e umido' ed i corpi relativi nei quali questi si innestano: i corpi solari, ed i corpi terrestri.<sup>792</sup> Solamente il mantenimento di questa reciproca opposizione lascerà poi in vita quella reciproca differenza fra i corpi che è fonte del mantenimento e dello sviluppo di entrambi.<sup>793</sup>

Per Bruno la potenza attiva insita nei corpi resta la medesima, per quanto riguarda la propria capacità creativa ed espressiva, e non è soggetta a variazione che dipenda da fattori estrinseci, come potrebbe essere la variazione di posizione rispetto ad un altro corpo: ogni parte di terra tenderà sempre 'naturalmente' verso il proprio relativo centro, allontanandosi da tutti gli altri. Nello stesso tempo, però, la capacità d'interferire nei movimenti degli altri corpi resta pur veramente legata alla distanza che i primi riescono ad interporre ai secondi: se la distanza di una parte di terra rispetto a due diversi centri è eguale, quella potenza resta come sospesa. Solamente una lievissima

---

del mondo non è equidistante il centro de la terra. Lascio gli altri più savi, che, avendo capito il moto de la terra, hanno trovato, non solamente per raggioni proprie alla lor arte, ma *etiam* per qualche raggion naturale, che del mondo ed universo che col senso de gli occhi possiamo comprendere, più raggionevolmente, e senza incorrere inconvenienti, e con formar teoria più accomodata e giusta, applicabile al moto più regolare de gli detti erroni circa il mezzo, doviamo intendere la terra essere tanto lontana dal mezzo quanto il sole. Onde facilmente con gli loro principii medesimi han modo di scuoprir a poco a poco la vanità di quel che si dice della gravità di questo corpo, e differenza di questo loco da gli altri, dell'equidistanza di mondi innumerabili, che veggiamo da questo oltre gli detti pianeti, del rapidissimo moto più tosto di tutti quei circa quest'uno, che della versione di quest'uno a l'aspetto di que' tutti; e potranno dovenir sospetti almeno sopra altri solennissimi inconvenienti che son suppositi nella volgar filosofia. Or, per venire al proposito onde siamo partiti, torno a dire che né tutto l'uno né parte de l'uno sarrebe atto a muoversi verso il mezzo de l'altro, quantunque un altro astro fusse vicinissimo a questo, di sorte che il spacio o punto della circonferenza di quello si toccasse col punto o spacio della circonferenza di questo." Pagg. 478-480.

<sup>792</sup> *Ibi*: "Elpino. Di questo il contrario ha disposto la provida natura, perché, se ciò fusse, un corpo contrario distruggerebe l'altro; il freddo e umido s'ucciderebano col caldo e secco: de quali, però a certa e conveniente distanza disposti, l'uno vive e vegeta per l'altro." Pag. 480.

<sup>793</sup> *Ibi*: "Oltre, un corpo simile impedirebe l'altro dalla comunicazione e partecipazione del conveniente che dona al dissimile e dal dissimile riceve; come ne dechiarano tal volta non mediocri danni ch'alla fragilità nostra apportano le interposizioni di un'altra terra, che chiamiamo luna, tra questa e il sole. Or che sarrebe se la fusse più vicina alla terra, e più notabilmente a lungo ne privasse di quel caldo e vital lume?" Pagg. 480-481.

variazione potrà farla precipitare verso l'uno o l'altro degli stessi (principio di gravitazione relativa).<sup>794</sup>

Se ciascuno dei corpi esistenti permane nella propria tensione creativo-conservativa, tutte le parti che lo costituiscono (terra, acqua, aria, fuoco) possono comunque essere indifferentemente trasposte in ognuno degli altri corpi, senza essere rigidamente vincolate ad un univoco principio d'ordine e graduazione.<sup>795</sup> Così anche le parti di terra sospese ad eguale distanza fra due Terre terranno presenti soprattutto quell'impulso (il desiderio di conservazione) sia per la loro immobilità, che per il loro eventuale movimento.<sup>796</sup>

La pluralità innumerabile dei centri planetari impedirà poi l'accorpamento unico delle parti della medesima specie: esse comunque resteranno libere di scegliere luoghi apparentemente 'innaturali', ma tali da consentire la propria conservazione, prive come sono della capacità di riflettersi in un'unitaria ed

---

<sup>794</sup> *Ibi*: “*Elpino*. La ho intesa. Ma pur mi par oltre vero quello che è da credere che volesser dir gli antichi, che un corpo per maggior lontananza acquista minor attitudine (che loro chiamano proprietà e natura per il lor frequente modo di parlare); perché le parti, alle quali è soggetto molto aria, son meno potenti a dividere il mezzo e venire al basso. *Filoteo*. E' certo ed assai sperimentato nelle parti de la terra, che, da certo termine del loro recesso e lontananza, ritornar sogliono al suo continente; a cui tanto più s'affrettano quanto più s'avvicinano. Ma noi parliamo ora delle parti d'un'altra terra. *Elpino*. Or, essendo simile terra a terra, parte a parte, che credi, se fussero vicine? non sarrebbe equal potenza tanto alle parti de l'altra di andar a l'una e l'altra terra, e per conseguenza ascendere e descendere? *Filoteo*. Posto uno inconveniente (se è inconveniente), che impedisce che se ne ponga un altro conseguente? Ma, lasciando questo, dico che le parti, essendo in equal ragione e distanza di diverse terre, o rimangono, o se determinano un loco a cui vadano, a rispetto di quello si diranno descendere, ed ascendere a rispetto de l'altro da cui s'allontanano.” Pagg. 481-482.

<sup>795</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Pure chi sa che le parti di un corpo principale si muovano ad un altro corpo principale, benché simile in specie? Perché appare che le parti e membri di un uomo non possono quadrare e convenire ad un altr'uomo. *Filoteo*. E' vero principale e primariamente; ma accessoria e secondariamente accade il contrario. Perché abbiamo visto per esperienza che della carne d'un altro s'attacca al loco ove era un naso di costui; e ne confidiamo di far succedere l'orecchio d'un altro ove era l'orecchio di costui, facilissimamente. *Elpino*. Questa chirurgia non dev'esser volgare.” Pag. 482.

<sup>796</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Torno al punto di voler sapere: se accadesse che una pietra fusse in mezzo a l'aria in punto equidistante da due terre, in che modo doviamo credere che rimanesse fissa? ed in che modo si determinerebbe ad andar più presto all'uno ch'all'altro continente? *Filoteo*. Dico che la pietra, per la sua figura, non riguardando più l'uno che l'altro, e l'uno e l'altro avendo equal relazione alla pietra, ed essendo a punto medesimamente affetti a quella, dal dubio della risoluzione ed equal ragione a doi termini oppositi accaderebe che si rimanga, non potendosi risolvere d'andar più tosto a l'uno ch'a l'altro, de quali questo non rapisce più che quello, ed essa non ha maggior appulso a questo che a quello. Ma, se l'uno gli è più congeneo e connaturale, e gli è più o simile o atto a conservarla, se determinerà per il più corto camino retamente di rapportarsi a quello. Perché lo principal principio motivo non è la propria sfera e proprio continente, ma l'appetito di conservarsi: come veggiamo la fiamma serpere per terra, ed inchinarsi, e ramenersi al basso per andare al più vicino loco in cui inescare e nodrirsi possa; e lascerà d'andar verso il sole, al quale, senza discri-mine d'intiepidirsi per il camino, non se inària.” Pag. 483.

assoluta capacità dell'essere. Bruno scrive: “né la spiritual sustanza, che s'intende unire, né la materiale, che s'intende unita, possono esser soggette ad alterazione alcuna o passione, e per conseguenza non cercano di conservarsi, e però a tai sustanze non convien moto alcuno, ma a le composte.”<sup>797</sup>

Se la riflessione unisce all'Uno, ricordandone l'invisibilità e l'infinitezza, essa, nel contempo, apre l'illimitato campo del Soggetto: campo all'interno del quale tutti i soggetti viventi, composti nell'anima di spirito e corpo, si muovono alla propria conservazione. Posti i corpi principali (gli astri), anche i corpi secondari perseguiranno il fine della propria conservazione, e si muoveranno per realizzarlo, obbedendo all'attrazione di uno dei centri (solari o planetari).<sup>798</sup> Inoltre i corpi principali, vivendo in un universo che non ha mezzo né estremo, non praticheranno determinazioni univoche, ma manterranno viva la capacità di inglobare tutte quelle direzioni che consentiranno loro di sopravvivere: perciò si muoveranno di moto rotatorio e rivoluzionario. Contemporaneamente, le parti di questi corpi principali, per conservare se stesse, tenderanno a gravitare su ciò che meglio adegua le proprie aspettative di sopravvivenza, e si muoveranno immediatamente verso il centro dei corpi maggiori.<sup>799</sup>

Le comete, considerate della stessa materia che forma la Terra, non si muoveranno allora verso la Terra, ma verso quel centro che assicura loro la possibilità di sopravvivenza: se vengono considerate come esalazioni infuocate, esse si muoveranno in alto e saranno trascinate via, verso un altro centro, diverso dalla Terra. Nello stesso tempo esse non saranno costituite da materiale etereo: infatti esse necessitano di materiale comburente atto a sopportare il proprio accendersi ed apparire, per lungo tempo, sfavillanti.<sup>800</sup>

---

<sup>797</sup> *Ibi*, pag. 484.

<sup>798</sup> *Ibi*: “Tal dottrina sarà compresa, quando si saprà ch'esser grave olieve non conviene a' mondi, né a parte di quelli; perché queste differenze non sono naturalmente, ma positiva e rispettivamente.” Pagg. 484-485.

<sup>799</sup> *Ibi*: “Oltre, da quel ch'abbiamo altre volte considerato, cioè che l'universo non ha margine, non ha estremo, ma è immenso ed infinito, avviene che a gli corpi principali a riguardo di qualche mezzo o estremo, non possono determinarsi a moversi rettamente, perché da tutt'i canti fuor della sua circonferenza hanno ugual e medesimo rispetto: però non hanno altro moto retto che di proprie parti, non a riguardo d'altro mezzo e centro che del proprio intiero, continente e perfetto. Ma di questo considererò al suo proposito e loco.” Pag. 485.

<sup>800</sup> *Ibidem*: “Venendo dunque al punto, dico: che, secondo gli suoi medesimi principii, non potrà verificar questo filosofo che corpo, quantunque lontano, abbia attitudine di rivenire al suo continente o

Rimanendo poi in un contesto aristotelico, se l'effetto di trascinamento coglie le comete, come può non cogliere anche tutti gli altri corpi celesti? Poi, il loro moto, così diverso, è dagli aristotelici medesimi considerata autonomo, più che dipendente dal cielo delle stelle fisse.<sup>801</sup>

E se il loro moto sembra autonomo, esse stesse, come corpi, sono in realtà entità autonome: non aria infuocata, come sostengono gli aristotelici – perché essa risplenderebbe egualmente da ogni parte, mentre la prova empirica ci dice che esse risplendono solamente da una parte – ma corpo dotato di materiale comburente, che avvicinandosi mostra il suo splendore, allontanandosi pare spegnerlo. Corpo soprattutto dotato di un moto proprio, non rivolto verso il centro della Terra, perché influenzato dal moto rotatorio della stessa. Moto che non può essere causato estrinsecamente dall'etere, se l'etere non accoglie passione da alcun corpo terrestre; moto che dovrebbe essere simile a quello del primo mobile, mentre in realtà viene giudicato empiricamente avvicinabile a quello dei pianeti solari (Mercurio, Luna, Saturno).<sup>802</sup>

Il moto e l'entità autonoma delle comete permette a Bruno di dissolvere il postulato aristotelico secondo il quale i corpi di una medesima specie – e le

---

simile, se lui intende le comete di materia terrestre; e tal materia, quale in forma di exalazione è montata in alto all'incentiva region del foco; le quali parti sono inetti a scendere al basso; ma, rapite dal vigor del primo mobile, circuiscono la terra, e pure non sono di quinta essenza, ma corpi terrestri gravissimi, spessi e densi. Come chiaro si arguenta da l'apparenza in sì lungo intervallo e lunga esistenza che fanno al grave e vigoroso incendio del foco: che tal volta perseverano oltre un mese a bruggiare, come per quarantacinque giorni continui a' tempi nostri n'è vista una.”

<sup>801</sup> *Ibi*: “Or, se per la distanza non si destrugge la raggion de la gravità, per che caggione tal corpo non solo non viene al basso, né si sta fermo, ma oltre circuisce la terra? Se dice che non circuisce per sé, ma per essere rapito; insisterò oltre, che cossì anco ciascuno di suoi cieli ed astri (li qua li non vuol che sieno gravi, né lievi, né di simil materia) son rapiti. Lascio che il moto di questi corpi par proprio a essi, perché non è mai conforme al diurno, né a quei d'altri astri.” Pagg. 485-486.

<sup>802</sup> *Ibi*: “La raggione è ottima per convencer costoro da suoi medesimi principii. Perché della verità della natura di comete ne parleremo, facendo propria considerazione di quelle, dove mostreremo e che tali accensioni non son dalla sfera del foco, perché verrebbono da ogni parti accese, atteso che secondo tutta la circonferenza o superficie de la sua mole sono contenute nell'aria attrito dal caldo, come essi dicono, o pur sfera del fuoco: ma sempre vedemo l'accensione essere da una parte; conchiuderemo le dette comete esser specie di astro, come bene dissero ed intesero gli antichi; ed essere tale astro che, col proprio moto avvicinandosi ed allontanandosi verso e da questo astro per raggione di accesso e recesso, prima par che cresca, come si accendesse, e poi manca, come s'estinguesse: e non si muove circa la terra; ma il suo moto proprio è quello, che è oltre il diurno proprio alla terra, la quale, rivolgendosi con il proprio dorso, viene a fare orienti ed occidenti tutti que' lumi che sono fuor della sua circonferenza. E non è possibile che quel corpo terrestre e sì grande possa da sì liquido aere e sottile corpo che non resiste al tutto, esser rapito, e mantenuto, contra sua natura, sospeso; il cui moto, se fusse vero, sarrebbe solamente conforme a quel del primo mobile, dal quale è rapito, e non imiterebbe il moto di pianeti; onde ora è giudicato di natura di Mercurio, ora della luna, ora di Saturno, or de gli altri. Ma, e di questo altre volte, a suo proposito, si parlerà.” Pagg. 486-487.

comete sarebbero corpi terrestri - dovrebbero muoversi nel medesimo modo verso il medesimo luogo, con un moto che per questo motivo viene definito 'naturale'.<sup>803</sup> Il moto delle comete è invece fondato, come quello di tutti i corpi, sull'autoconservazione, e risulta influenzabile dalla variazione di posizione reciproca rispetto ad altri corpi che venisse ad incontrare ed incrociare (campo gravitazionale).<sup>804</sup>

La diversità dei mondi è poi senza un termine medio che svolga una funzione di mediazione coattiva, e dunque di nuovo centro universale: i movimenti dei corpi semplici non convergono immediatamente verso un medesimo luogo, come appare nel cosmo aristotelico, quasi a costituire l'esibizione di un assoluto principio determinante. Restano invece distinti e sospesi, ciascuno nei propri mondi, come se fossero dispersi.

Se Aristotele sembra preoccupato di rendere evidenza alla stabilità ed alla produttività di un limite unitario, che tolga il pericolo dell'autoriferimento delle parti, tendenzialmente moltiplicativo all'infinito,<sup>805</sup> Bruno invece utilizza la volontà di sé delle parti per mostrare la ricchezza indefinita insita in questo universale procedimento moltiplicativo.<sup>806</sup>

L'universale procedimento moltiplicativo allora prende il posto della distinzione aristotelica fra essere sostanziale ed essere accidentale: tanto

---

<sup>803</sup> Aristotele. *De caelo*, I, 8, 276b 26 – 277a 4.

<sup>804</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958), pag. 487: "Basta ora averne detto sin tanto che baste per argomento contra costui, che dalla propinquità e lontananza non vuole che s'inferisca maggior e minor facultà del moto, che lui chiama proprio e naturale, contra la verità. La quale non permette possa dirse proprio e naturale ad un soggetto in tal disposizione, nella quale mai gli può convenire; e però, se le parti da oltre certa distanza mai se muoveno al continente, non si deve dire che tal moto sia naturale a quelle."

<sup>805</sup> *Ibi*: "Elpino. Dice che, se la diversità numerale di corpi dovesse esser caggione della diversità di luoghi, bisognarebbe che delle parti di questa terra diverse in numero e gravità ciascuna nel medesimo mondo avesse il proprio mezzo. Il che è impossibile ed inconveniente, atteso che secondo il numero de gl'individui de parti de la terra sarrebe il numero de mezzi." Pag. 488.

<sup>806</sup> *Ibi*: "Filoteo. Or considerate, che mendica persuasione è questa. Considerate, se per tanto vi potrete mover punto dalla opinion contraria, o più tosto confirmarvi in quella. Chi dubita che non sia inconveniente dire uno essere il mezzo di tutta la mole, e del corpo ed animale intiero, a cui e verso cui si referiscono, accogliono, e per cui si uniscano ed hanno base tutte le parti; e possono essere positivamente innumerabili mezzi, secondo che della innumerabile moltitudine de le parti, in ciascuna possiamo cercare o prendere o supponere il mezzo? Nell'uomo uno è semplicemente il mezzo, che si dice il core; e poi molti sono altri mezzi, secondo la moltitudine de le parti, de quali il core ha il suo mezzo, il pulmone il suo, l'epate il suo, il capo, il braccio, la mano, il piede, questo osso, questa vena, questo articolo e queste particelle che costituiscono cotai membri ed hanno particular e determinato sito, tanto nel primo e generale, ch'è tutto individuo, quanto nel prossimo e particular, ch'è tutto questo o quell'altro membro de l'individuo." Pagg. 488-489.

quest'ultima sospende in via prioritaria un luogo necessario, dove la necessità stessa debba esplicarsi, pur mantenendosi unita, distinguendolo dal luogo delle possibili modificazioni, altrettanto la vita infinita ed universale bruniana lascia la modificabilità e la molteplicità nei suoi due versanti, quello della profondità e quello dell'apparenza. L'unità infinita così compare attraverso l'organismo delle parti, dove ciascuna di queste è connessa alle altre attraverso una molteplicità innumerabile di relazioni che, permanendo tutte sullo stesso piano, non permettono alcuna supposta o sottomessa riduzione. L'unità individua delle parti sarà poi quella che costituirà termine di accesso, integrazione e composizione di tutti i materiali che vogliono avere un'unica ed adeguante finalità; oppure ancora vi sarà una distinzione capace di moltiplicare gli scopi.<sup>807</sup>

In generale la moltiplicazione degli scopi e dei soggetti procede illimitatamente ed indefinitamente: infinita è infatti la materia e la forma delle alterazioni possibili (innumerabili i 'mezzi' ed i 'cieli'). In Aristotele, invece, la materia e la forma dell'alterazione vengono racchiuse entro un'opposizione ed una differenza terminale reciproca preconstituita.<sup>808</sup> Qui la forma del fine dominante – l'egemonia dello sviluppo nella necessità e l'occupazione della natura – mantiene soggetta la materia, trattenendola e limitandola. Là, la

---

<sup>807</sup> *Ibi.* “*Filoteo.* Al fine tutto va ad uno: perché nell'animale non si richiede che tutte le parti vadano al mezzo e centro; perché questo è impossibile ed inconveniente, ma che si riferiscano a quello per la unione de le parti e costituzion del tutto. Perché la vita e consistenza delle cose dividue non si vede in altro che nella debita unione de le parti, le quali sempre s'intendono aver quel termine che medesimo si prende per mezzo e centro. Però, per la costituzion del tutto intiero, le parti si riferiscono ad un sol mezzo; per la costituzion di ciascun membro, le particole di ciascuno si riferiscono al mezzo particular di ciascuno, a fin che l'epate consista per l'unione de le sue parti: cossì il pulmone, il capo, l'orecchio, l'occhio ed altri. Ecco, dunque, come non solamente non è inconveniente, ma naturalissimo, e che sieno molti mezzi secondo la ragione di molte parti e particole de le parti, se gli piace; perché di questi d'uno è costituito, sussistente e consistente per la consistenza, sussistenza e costituzione de l'altri.” Pagg. 489-490.

<sup>808</sup> *Ibi.* “*Elpino.* Appresso prova, che gli moti semplici son finiti e determinati; perché quel che disse, che il mondo è uno e gli moti semplici hanno proprio loco, era fondato sopra di questo. Dice dunque cossì <<Ogni mobile si muove da un certo termine ad un certo termine: e sempre è differenza specifica tra il termino onde, ed il termino ove, essendo ogni mutazion finita; tali sono morbo e sanità, picciolezza grandezza, qua llà; perché quel che si sana, non tende ove si voglia, ma alla sanità. Non son dunque il moto della terra e del foco in infinito, ma a certi termini diversi da que' luoghi, da quai si muovono; perché il moto ad alto non è moto al basso: e questi doi luoghi son gli orizzonti de moti. Ecco, come è determinato il moto retto. Non meno determinato è il moto circolare; perché da certo a certo termine, da contrario a contrario, è ancor quello, se vogliamo considerer la diversità del moto, la quale è nel diametro del circolo; perché il moto di tutto il circolo a fatto non ha contrario (perché non si termina ad altro punto che a quello da cui cominciò), ma nelle parti della rivoluzione, quando questa è presa da uno estremo del diametro all'altro opposto>>.” Pagg. 490-491.

negazione di questa subordinazione si esprime attraverso la liberazione della materia dalle tenaglie costringenti dell'obbedienza alla posizione umana della necessità (l'invariabilità e l'immodificabilità del fine e del limite che lo costituisce).<sup>809</sup>

La variazione e la modificazione continue dei fini – la loro inesausta moltiplicazione, operata dall'infinito vitale – dissolve la preconstituzione limitata, impedisce la costituzione di una struttura del mondo 'fuori' del mondo, necessitata ad imprimerlo e necessitante nella propria operazione di regolazione: dispone la libertà del movimento di conservazione ed il suo profondo divenire. Stabilisce, nel contempo, la sua originaria infinitezza e la sua apparente limitatezza alla partecipazione del tutto.<sup>810</sup>

L'opposizione bruniana allora non mantiene il discrimine di un atto che preceda assolutamente la potenza, così trascinandola a sé, definitamente; ma vuole semplicemente ricordare l'infinitezza e l'impredeterminabilità di tutti i movimenti di attuazione: “per cui quel spirito, come vogliam dire, che fa ed incorre a questa composizione, unione e vivificazione, può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite.”<sup>811</sup>

---

<sup>809</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Questo, che il moto è determinato e finito secondo tali ragioni, non è chi lo neghi o ne dubiti; ma è falso che sia semplicemente determinato alto e determinato basso, come altre volte abbiamo detto e provato. Perché, indifferentemente, ogni cosa si muove o qua o là, ovunque sia il luogo della sua conservazione.” Pag. 491.

<sup>810</sup> *Ibi*: “E diciamo (ancor supponendo gli principii d'Aristotele ed altri simili) che, se infra la terra fusse altro corpo, le parti della terra violentemente vi rimarrebbono, ed indi naturalmente montarebbono. E non negarà Aristotele, che, se le parti del fuoco fussero sopra la sua sfera (come, per esempio, ove intendono il cielo o cupola di Mercurio), descenderebbono naturalmente. Vedete dunque, quanto bene naturalmente determinino su e giù, grave e lieve, dopo ch'arrete considerato che tutti corpi, ovunque sieno e dovunque si muovano, ritegnono e cercano al possibile il loco della conservazione. Tuttavia, quantunque sia vero che ogni cosa si muove per gli suoi mezzi, da' suoi ed a' suoi termini, ed ogni moto, o circolare o retto, è determinato da opposto in opposto; da questo non séguita che l'universo sia finito di grandezza, né che il mondo sia uno; e non si distrugge che sia infinito il moto semplicemente di qualsivoglia atto particolare, per cui quel spirito, come vogliam dire, che fa ed incorre a questa composizione, unione e vivificazione, può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite. Può dunque stare, che ogni moto sia finito (parlando del moto presente, non assoluta e semplicemente di ciascun particolare, ed in tutto) e che infiniti mondi sieno: atteso che, come ciascuno de gl'infiniti mondi è finito ed ha regione finita, cossia ciascuno di quei convegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti.” Pagg. 491-492.

Nota l'opposizione fra la posizione bruniana e quella aristotelica: se Aristotele dice che l'alterazione si compie 'da' ed 'attraverso' i 'contrari' (*De generatione et corruptione*), per mantenere in vita, attorno ad un termine medio, una duplice ed opposta negazione (duplicità dei termini), Bruno scrive che “ogni cosa si muove per gli suoi mezzi, da' suoi ed a' suoi termini”, escludendo la possibilità di termini estrinseci, sia superiori che inferiori.

<sup>811</sup> *Ibi*, pag. 491.



Se la partecipazione al tutto dà all'ente esistente l'apparenza della propria finitezza, la sua stessa infinità è dimostrata dalla sua stessa libera ed eguale diversificazione, che apre un'unità illimitata. È all'interno di questa unità, che si apre illimitatamente e con profondità infinita (il 'vincolo' d'amore), che ogni scopo può essere 'segno' della volontà, come moto d'identità che stabilisce il fine e la fine della propria limitata alterazione.<sup>812</sup>

Con ciò non si dà immediata aderenza al fine, senza che questa non sia scandita da un processo: un processo valido per ogni singolarità e che vede, nella prospettiva della costituzione atomica, uno scambio di elementi in un campo illimitato, dove i fenomeni della variazione dinamica (accrescimento o diminuzione di peso) siano pensati relativamente a quei centri degli insiemi planetari, che essi stessi riescono a coordinare.<sup>813</sup> Inoltre tutte le parti che si dovessero muovere, di qualsiasi specie esse siano, incontrerebbero nello spazio infinito la presenza interferente dei rapporti (innumerabili) che si instaurano fra i 'principi' contrari (il 'caldo e secco' ed il 'freddo e umido'). In altre parole: incorrerebbero in quei fenomeni creativo-trasformativi presenti fra 'Soli' e 'Terre', che la ridurrebbero ad altro, e dunque ad altra e diversa possibilità di relazione attiva con altre ed ulteriori parti o corpi. Infine, la stessa capacità attrattiva è generata dai corpi nello spazio infinito: essa farà deviare e curvare i movimenti che giungono alla loro portata, lasciandone inalterati tutti gli altri.<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup> *Ibi*: “Può dunque stare, che ogni moto sia finito (parlando del moto presente, non assoluta e semplicemente di ciascun particolare, ed in tutto) e che infiniti mondi sieno: atteso che, come ciascuno de gl'infiniti mondi è finito ed ha regione finita, cossì a ciascuno di quei convegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti.” Pag. 492.

<sup>813</sup> *Ibidem*: “*Elpino*. Voi dite bene; e con questo, senza che séguite inconveniente alcuno contra di noi, né cosa che sia in favor di quelle che lui vuol provare, è apportato quel <<segno>>, che lui soggiunge a mostrar, <<che il moto non sia in infinito, perché la terra ed il fuoco quanto più s'accostano alla sua sfera, tanto più velocemente si muovono; e però, se il moto fusse in infinito, la velocità, levità e gravità verrebbe ad essere in infinito>>.” *Filoteo*. Buon pro gli faccia. *Fracastorio*. Sì. Ma questo mi par il gioco de le bagattelle; perché, se gli atomi hanno moto infinito per la successione locale che a tempi a tempi fanno, or avendo efflusso da questa, or influsso in quello, or giungendosi a questa, or a quella composizione, or concorrendo in questa, or in quella figurazione per il spacio immenso dell'universo; verranno per certo ad avere infinito moto locale, discorrere per infinito spacio e concorrere ad infinite alternazioni. Per questo non séguita ch'abbiano infinita gravità, levità o velocità.”

<sup>814</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Lasciamo da parte il moto delle prime parti ed elementi, e consideriamo solamente de le parti prossime e determinate a certa specie di ente, cioè di sustanza: come de le parti de la terra, che son pur terra. Di queste veramente si dice, che in quei mondi che sono, ed in quelle regioni dove versano, in quella forma che ottegnono, non si muovono se non da certo a certo termine. E da questo

La capacità attrattiva è poi distribuita a partire dal centro dei corpi celesti, con intensità lì massima, per poi gradualmente diminuire, sino a scomparire totalmente.<sup>815</sup>

*DIALOGO QUINTO.*

Se la riflessione consente che i presupposti della dottrina aristotelica vengano come disciolti nel vero, così portando a nuova evidenza ciò che da questi veniva occultato – i principi reali – allora questa stessa attività ricreatrice non può restare impigliata nelle costruzioni per assurdo escogitate dai fautori di quella, ma restando prima di queste ne deve capovolgere le impossibilità decretate. Essendo divenuto fisso alla fonte diretta dei giudizi, l'intelletto ne concepisce la genesi e l'essenza, la causa ed il fine. Ne scopre il procedere e determinarsi.<sup>816</sup> Così “chi vuol perfettamente giudicare, come ho

---

non più séguita questa conclusione: dunque l'universo è finito ed il mondo è uno, - che quest'altra: dunque le scimie nascono senza coda, dunque i gufi veggono la notte senza occhiali, dunque i pipistrelli fanno lana. Oltre, di queste parti intendendo, giamai si potrà far tale illazione: l'universo è infinito, son terre infinite; dunque puotrà una parte di terra continuamente muoversi in infinito, e deve aver ad una terra infinitamente distante appulso infinito e gravità infinita. E questo per due caggioni: de quali l'una è, che non si può dar questo transito, perché, constando l'universo di corpi e principii contrarii non potrebbe tal parte molto discorrere per l'eterea regione, che non venesse ad esser vinta dal contrario e dovenir a tale che non più si muova quella terra; perché quella sustanza non è più terra, avendo, per vittoria del contrario, cangiato complessione e volto. L'altra, che generalmente veggiamo che tanto manca, che mai da distanza infinita possa esser impeto di gravità o levità, come dicono, che tal appulso de parti non può essere se non infra la regione del proprio continente; le quali, se fussero estra quella, non più vi si muoverebono, che gli fluidi umori (quali ne l'animale si muovono da parti esterne all'interne, superiori ed inferiori, secondo tutte differenze, montando e bassando, rimovendosi da questa a quella e da quella a questa parte), messi fuori del proprio continente ancor contigui a quello, perdono tal forza ed appulso naturale.” Pagg. 492-493.

<sup>815</sup> *Ibi*: “*Elpino*. Volete che sia determinata questa circonferenza? *Filoteo*. Sì quanto alla massima gravità, che potesse esser nella massima parte; o se pur ti piace (perché tutto il globo non è grave né lieve), in tutta la terra. Ma quanto alle differenze mezzane de gravi e lievi, che dico si denno prendere tanto diverse differenze, quanto diversi possono essere gli pondi di diverse parti che son comprese tra il massimo e minimo grave. *Elpino*. Discretamente, dunque, si deve intendere questa scala.” Pag. 495.

<sup>816</sup> *Ibi*: “*Albertino*. Vorrei sapere che fantasma, che inaudito mostro, che uomo eteroclitico, che cervello straordinario è questo; quai novelle costui di nuovo porta al mondo; o pur che cose absolete e vecchie vegnono a rinuovarsi, che amputate radici vegnono a repullular in questa nostra etade. *Elpino*. Sono amputate radici che germogliano, son cose antique che rivegnono, son veritadi occolte che si scuoprono: è un nuovo lume che, dopo lunga notte, spunta all'orizzonte ed emisfero della nostra cognizione ed a poco a poco s'avicina al meridiano della nostra intelligenza. *Albertino*. S'io non conoscesse Elpino, so che direi. *Elpino*. Dite pur quel che vi piace; ché, se voi avete ingegno, come io credo averlo, gli consentirete come io gli consento; se l'avete migliore, gli consentirete più tosto e meglio, come credo che sarà. Atteso che quelli a' quali è difficile la volgar filosofia ed ordinaria scienza, e sono ancor discepoli e mal versati in quella (ancor che non si stimino tali, per quel che sovente esser suole), non sarà facile che si convertano al nostro parere; perché in cotali può più la fede universale, ed in essi massime la fama de gli autori che gli son stati messi per le mani, trionfa; per il

detto, deve saper spogliarsi dalla consuetudine di credere; deve l'una e l'altra contraddittoria esistimare egualmente possibile, e dismettere a fatto quella affezione di cui è imbibito da natività: tanto quella che ne presenta alla conversazion generale, quanto l'altra per cui mediante la filosofia rinascemo, morendo al volgo, tra gli studiosi stimati sapienti dalla moltitudine ed in un tempo.<sup>817</sup> Senza la superficialità di una condotta sì generale, ma nello stesso tempo generica, né la presunzione di un effettivo e separato riconoscimento, il giudizio nei confronti delle opinioni potrà esercitarsi mantenendo sempre aperto, equilibrato ma profondo il campo della valutazione. Disobbedendo alla facilità della consuetudine, saprà anche capovolgere l'apparente impossibilità e distruggere la banale e brutale (sempre immediata) semplificazione.<sup>818</sup> Aprirà

---

che ammirano la riputazion di espositori e commentatori di quelli. Ma gli altri a' quali la detta filosofia è aperta e che son gionti a quel termine, onde non son più occupati a spendere il rimanente della lor vita ad intendere quel ch'altri dica, ma hanno proprio lume ed occhi de l'intelletto vero agente, penetrano ogni ricetta, e qual'Argi, con gli occhi de diverse cognizioni, la possono contemplar per mille porte ignuda; potranno, facendosi più appresso, distinguere tra quel che si crede e s'ha per concesso e vero, per mirar da lontano per forza di consuetudine e senso generale, e quel che veramente è, e deve aversi per certo, come costante nella verità e sustanza de le cose. Malamente, dico, potranno approvar questa filosofia color che o non hanno buona felicità d'ingegno naturale, o pur non sono esperti, almeno mediocrementemente, in diverse facultadi, e non son potenti sì fattamente nell'atto riflesso de l'intelletto che sappiano far differenza da quello ch'è fondato su la fede, a ciò che è stabilito su l'evidenza di veri principii; perché tal cosa comunmente s'ha per principio che, ben considerata, si troverà conclusione impossibile e contra natura. Lascio quelli sordidi e mercenarii ingegni che, poco e niente solleciti circa la verità, si contentano saper secondo che comunmente è stimato il sapere; amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e riputazion di quella; vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere. Malamente, dico, potrà eligere tra diverse opinioni e talvolta contraddittorie sentenze chi non ha sodo e retto giudizio circa quelle. Difficilmente varrà giudicare chi non è potente a far comparazione tra queste e quelle, l'una e l'altra. A gran pena potrà comparar le diverse insieme chi non capisce la differenza che le distingue. Assai malagevole è comprendere in che differiscano e come siano altre queste da quelle, essendo occolta la sustanza di ciascuna e l'essere. Questo non potrà giamai essere evidente, se non è aperto per le sue cause e principii ne gli quali ha fondamento. Dopo, dunque, che arrete mirato con l'occhio de l'intelletto e considerato col regolato senso gli fondamenti, principii e cause, dove son piantate queste diverse e contrarie filosofie, veduto qual sia la natura, sustanza e proprietà di ciascuna, contrapesato con la lance intellettuale e visto qual differenza sia tra l'une e l'altre, fatta comparazion tra queste e quelle e rettamente giudicato, senza esitar punto farete elezion di consentire al vero." Pagg. 496-500.

<sup>817</sup> *Ibi*, pag. 500.

<sup>818</sup> *Ibi*: "Voglio dire, quando accade controversia tra questi ed altri stimati savii da altre moltitudini ed altri tempi, se vogliamo rettamente giudicare, doviamo richiamare a mente quel che dice il medesimo Aristotele, che, per aver riguardo a poche cose, talvolta facilmente gittam sentenze; ed oltre, che l'opinione talvolta per forza di consuetudine sì fattamente s'impadronisce del nostro consentimento che tal cosa ne par necessaria, ch'è impossibile; tal cosa scorgemo ed apprendiamo per impossibile, ch'è verissima e necessaria. E se questo accade nelle cose per sé manifeste, che deve essere in quelle che son dubie ed hanno dependenza da ben posti principii e saldati fondamenti?" Pagg. 500-501.

una possibile differenza ed un intento opposto, posto secondo una migliore visione ed azione.<sup>819</sup>

Una migliore visione ed azione è dunque il motivo che trascina *Filoteo*-Bruno a proporre una speculazione che si opponga alle presupposizioni e costruzioni dimostrative aristoteliche. In un mondo che si stava richiudendo su se stesso, ribadendo con un ordine fatale l'immodificabilità della graduazione gerarchica, Bruno ricorda quell'apertura infinita che è l'apparire del divino, nella sua illimitatezza e nella perfezione dell'azione che porta con sé, con piena e fraterna eguaglianza. Con un'eguaglianza che rende non solo possibile la diversità, ma ne indica la profonda, profondissima fecondità.<sup>820</sup>

Contro la profondità e la fecondità dell'eguaglianza bruniana, *Albertino*, deciso propugnatore della dottrina aristotelica, ripete l'asserzione che vuole non vi sia spazio 'fuori' del mondo e nessuna apertura capace di rendere modificabile o trasformabile il medesimo. Così il mondo è contenuto limitato e, nel contempo, contenente limitante: corpo soggetto al movimento e corpo immobile in se stesso.<sup>821</sup> In più, l'ordine attuale decretato da quest'ultimo

---

<sup>819</sup> Confronta, all'opposto, gli adoratori di Aristotele: "*Albertino*. E' opinione del commentatore Averroe ed altri molti, che non si può sapere quel tanto ch'ha ignorato Aristotele. *Elpino*. Questo con tal moltitudine era situato con l'ingegno sì al basso, ed erano in sì spesse tenebre, che il più alto e più chiaro che vedevano, gli era Aristotele. Però se costui ed altri, quando si lascian cascar simil sentenza, volessero più castigatamente parlare, direbbono Aristotele esser un Dio, secondo il lor parere; onde non tanto vegnano a magnificar Aristotele, quanto ad esplicar la propria dapoccagine; perché non altrimenti questo è secondo il lor parere, che, secondo il parer della scimia, le più belle creature del mondo son gli sui figli ed il più vago maschio de la terra è il suo scimione." Pag. 501.

<sup>820</sup> *Ibi*: "*Albertino*. Volete dunque, *verbi gratia*, che mi faccia discepolo di costui? io che son dottore approvato da mille academie, e che ho essercitata publica profession de filosofie nelle prime academie del mondo, vegna ora a rinegar Aristotele e mi faccia insegnar filosofia da simili? *Elpino*. Io per me, non come dottore, ma come indotto, vorrei essere insegnato; non come quello che dovrei essere, ma come quello che non sono, vorrei imparare; accettarei per maestro non sol costui, ma qualsivogli' che gli dei hanno ordinato che mi sia, perché gli fanno intendere quel ch'io non intendo. *Albertino*. Dunque mi volete far ripuerascere? *Elpino*. Anzi dispuerascere. *Albertino*. Gran mercé alla vostra cortesia, poi che pretendete d'avanzarmi e pormi in exaltazione con farmi auditore di questo travagliato, ch'ogniun sa quanto sia odiato nell'academie quando è avversario delle dottrine comuni, lodato da pochi, approvato da nessuno, perseguitato da tutti. *Elpino*. Da tutti sì, ma tali e quali; da pochi sì, ma ottimi ed eroi. Avversario de dottrine comuni, non pe r esser dottrine o per esser comuni, ma perché false. Dall'academie odiato, perché, dov'è dissimilitudine, non è amore; travagliato, perché la moltitudine è contraria a chi si fa fuor di quella; e chi si pone in alto, si fa versaglio a molti. E per descrivervi l'animo suo, quanto al fatto del trattar cose speculative, vi dico che non è tanto curioso d'insegnare, quanto d'intendere; e che lui udirà miglior nova e prenderà maggior piacere, quando sentirà che vogliate insegnarlo (pur ch'abbia speranza de l'effetto), che se gli diceste che volete essere insegnato da lui; perché il suo desio consiste più in imparare che in insegnare, e si stima più atto a quello ch'a questo. Ma, eccolo a punto insieme con Fracastorio." Pagg. 503-504.

<sup>821</sup> *Ibi*: "*Albertino*. Cossi far ò. Prima, dunque, da quel, che extra questo mondo non s'intende essere loco né tempo, perché se dice un primo cielo e primo corpo, il quale è distantissimo da noi e primo

stabilisce una graduazione dell'essere che, dal corpo più denso, oscuro e turbolento passa al corpo via via più leggero, rarefatto e brillante (terra, acqua, aria, fuoco); per giungere infine al corpo massimamente ordinato (etere), in quanto capace di muoversi perfettamente su di un centro equidistante: l'interno più profondo della Terra.

Quest'ultimo corpo (l'etere) è limitante e non illimitato, o non darebbe atto al movimento, né può costituirsi in materia diveniente, o perderebbe la natura e la strumentalità che sono caratteristiche della proprietà separata.<sup>822</sup> Rappresentazione cosmologica del concetto della separazione dell'ente proprio, l'etere non concede spazio per alcuna corporeità isolata ed indipendente, né immediata, né tanto meno posta e composta: se, infatti, sussistesse lo spazio per entità corporee isolate ed indipendenti queste si muoverebbero (naturalmente o forzatamente), mentre l'etere si muove, restando al proprio posto e mantenendo immutato il centro, di moto circolare.<sup>823</sup> Se invece l'etere concedesse spazio per delle corporeità isolate ed indipendenti, allora il centro si scuoterebbe e si distaccherebbe da se stesso: si allontanerebbe e disgregherebbe in una miriade di diversi centri relativi, traenti e così modificanti.

L'etere resta privo di confini e di resistenze estrinseche: non risultando diviso fra ciò che agisce e ciò che subisce, rimane individuo.<sup>824</sup> Comprendendo ogni cosa, identifica il Tutto relativo, che così è uno, immodificabilmente.<sup>825</sup>

---

mobile; onde abbiamo per consuetudine di chiamar cielo quello che è sommo orizzonte del mondo, dove sono tutte le cose immobili, fisse e quiete, che son le intelligenze motrici de gli orbi. Ancora, dividendo il mondo in corpo celeste ed elementare, si pone questo terminato e contenuto, quello terminante e continente: ...". Pag. 506.

<sup>822</sup> *Ibidem*: "ed è tal ordine de l'universo che, montando da corpo più crasso a più sottile quello che è sopra il convesso del fuoco, in cui sono affissi il sole, la luna ed altre stelle, è una quinta essenza; a cui conviene e che non vada in infinito, perché sarrebbe impossibile di giungere al primo mobile; e che non si repliche l'occorso d'altri elementi, sì perché questi verrebbono ad essere circonferenziali, sì anco perché il corpo incorrottile e divino verrebbe contenuto e compreso da gli corrottili. Il che è inconveniente: perché a quello ch'è divino, conviene la raggion di forma ed atto, e per conseguenza di comprendente, figurante, terminante; non modo di terminata, compresa e figurata materia."

<sup>823</sup> *Ibi*: "Appresso, argomento cossì con Aristotele: <<se fuor di questo cielo è corpo alcuno, o sarà corpo semplice, o sarà corpo composto>>; ed in qualsivoglia modo che tu dica, dimando oltre, o vi è come in loco naturale, o come in loco accidentale e violento. Mostriamo che ivi non è corpo semplice; perché non è possibile che corpo sferico si cange di loco; perché, come è impossibile che muti il centro, cossì non è possibile che cange il sito: ...". Pagg. 506-507.

<sup>824</sup> *Ibi*: "atteso che non può esser se non per violenza estra il proprio sito; e violenza non può essere in lui, tanto attiva- quanto passivamente." Pag. 507.

Senza variazione, né alterazione, od opposizione e distinzione l'etere svolge in tal modo la funzione della posizione assoluta, necessaria. Svolge l'azione di un fine unico, che non può mai allontanarsi da se stesso e che dura eternamente. Uno il motore ed il movimento, uno sarà anche il mobile: nella discesa e realizzazione dell'ordine attuale uno sarà dunque il mondo (insieme al cielo), e non molti.<sup>826</sup>

La discesa e realizzazione dell'ordine attuale impone poi che la tripartizione dei movimenti (la pesantezza, verso il centro della Terra, della terra e dell'acqua; la leggerezza, in direzione opposta, dell'aria e del fuoco; la circolarità senza variazione di luogo dell'etere) si componga in un tutto unitario, dove l'opposizione basso-alto trova collocazione in un orizzonte stabile.<sup>827</sup>

Se è unico l'orizzonte stabile di comparizione dell'ente esistente, unica dovrà essere la fonte e la determinazione accolta entro questo; la pluralità e la divaricazione reciproca dei centri (e dei relativi orizzonti) cozza contro

---

<sup>825</sup> *Ibidem*: "Similmente non è possibile che fuor del cielo sia corpo semplice mobile di moto retto: o sia grave o sia lieve, non vi potrà essere naturalmente, atteso che gli luoghi di questi corpi semplici sono altri dai luoghi, che si dicono fuor del mondo. Né potrete dir che vi sia per accidente; perché averrebbe, che altri corpi vi sieno per natura. Or, essendo provato, che non sono corpi semplici oltre quei che vegnano alla composizione di questo mondo, che son mobili secondo tre specie di moto locale, è conseguente che fuor del mondo non sia altro corpo semplice. Se cossì, è anco impossibile, che vi sia composto alcuno; perché questo di quelli si fa ed in quelli si risolve. Cossì è cosa manifesta che non son molti mondi, perché il cielo è unico, perfetto e compito, a cui non è, né può essere altro simile."

<sup>826</sup> *Ibi*: "Secondo, principalmente dall'unità del motore s'inferisce l'unità del mondo. E` cosa concessa, che il moto circolare è veramente uno, uniforme, senza principio e fine. S'è uno, è uno effetto, il quale non può essere da altro che da una causa. Se, dunque, è uno il cielo primo, sotto il quale son tutti gl'inferiori, che conspirano tutti in un ordine, bisogna che sia unico il governante e motore. Questo essendo immateriale, non è moltiplicabile di numero per la materia. Se il motore è uno, e da un motore non è se non un moto, ed un moto (o sia complesso o incompleto) non è se non in un mobile, o semplice o composto, rimane che l'universo mobile è uno. Dunque, non son più mondi." Pag. 508.

<sup>827</sup> *Ibi*: "Terzo, principalmente da luoghi de corpi mobili si conchiude ch'il mondo è uno. Tre sono le specie di corpi mobili: grave in generale, lieve in generale e neutro; cioè terra ed acqua, aria e fuoco, e cielo. Cossì gli luoghi de mobili son tre: infimo e mezzo, dove va il corpo gravissimo; supremo massime discosto da quello; e mezzano tra l'infimo e il supremo. Il primo è grave, il secondo è né grave né lieve, il terzo è lieve. Il primo appartiene al centro, il secondo alla circonferenza, il terzo al spacio ch'è tra questa e quello. E`, dunque, un luogo inferiore a cui si muovono tutti gli gravi, sieno in qualsivoglia mondo; è un superiore a cui si referiscono tutti i lievi da qualsivoglia mondo; dunque, è un luogo in cui si verse il cielo, di qualunque mondo il sia. Or se è un loco, è un mondo, non son più mondi." Pagg. 508-509.

l'affermazione che vuole l'identità, anche locale, dei conspecifici, e la separazione, ancora locale, degli opposti.<sup>828</sup>

L'identità conspecifica e la separazione degli opposti impedisce la libera e creativa variazione delle fonti di determinazione, che lascia gli opposti non vincolati e costretti, ma liberi di muoversi e di scomparire come opposti. La convergenza per eguaglianza estrinseca distruggerà l'eguaglianza stessa, se si vuole seguire l'argomentazione dialettica proposta da *Albertino*, secondo la quale un Universo posto con parità dei suoi membri deve tendere ad organizzarsi e quindi a differire ed ordinare le sue medesime parti, dissolvendo l'iniziale eguaglianza di condizione.<sup>829</sup> Ma la discussione bruniana si eserciterà proprio contro quell'eguaglianza dei contrari che non può non far valere una differenza assoluta: l'eguaglianza bruniana contiene invece in sé quella diversità, che è libera creazione della fonte determinativa, all'interno dell'unitario orizzonte dell'amore.

La divaricazione e l'apertura delle possibilità, all'interno dell'orizzonte unitario dell'amore, costituisce quell'ambito vivente e pulsante tutto pieno dell'unità e della ricchezza e fecondità della molteplicità, che riesce a costituire quella moltiplicazione infinita dei mondi (dinamicità), che dal punto di vista statico rimane invece preda della scelta aporetica e contraddittoria fra la totale presenza del già posto e la totale assenza del termine universale,

---

<sup>828</sup> *Ibi*: "Quarto, dico che sieno più mezzi ai quali si muovano gli gravi de diversi mondi, sieno più orizzonti a gli quali si muova il lieve; e questi luoghi de diversi mondi non differiscano in specie, ma solamente di numero. Avverrà allora che il mezzo dal mezzo sarà più distante ch'il mezzo da l'orizzonte; ma il mezzo e mezzo convegnono in specie; il mezzo ed orizzonte son contrarii. Dunque, sarà più distanza locale tra quei che convegnono in specie che tra gli contrarii. Questo è contra la natura di tali opposti; perché quando si dice che gli contrarii primi son massimamente discosti, questo massime s'intende per distanza locale, la qual deve essere ne gli contrarii sensibili. Vedete, dunque, che séguita supponendosi, che sieno più mondi. Per tanto tale ipotesi non è solamente falsa, ma ancora impossibile." Pag. 509.

<sup>829</sup> *Ibi*: "Quinto, se son più mondi simili in specie, deveranno essere o equali o pur (ché tutto viene ad uno, per quanto appartiene al proposito) proporzionali in quantità; se cossì, non potranno più che sei mondi essere contigui a questo: perché, senza penetrazion di corpi, cossì non più che sei sfere possono essere contigue a una, come non più che sei cerchi equali, senza intersezione de linee, possono toccare un altro. Essendo cossì, accaderà che più orizzonti in tanti punti (ne li quali sei mondi esteriori toccano questo nostro mondo o altro) saranno circa un sol mezzo. Ma, essendo che la virtù de doi primi contrarii deve essere uguale e da questo modo di ponere ne séguita inequalità, verrete a far gli elementi superiori più potenti che gl'inferiori, farrete quelli vittoriosi sopra questi e verrete a dissolvere questa mole." Pagg. 509-510.

fattore di posizione e di realtà, in quanto perfezione.<sup>830</sup> Se per *Albertino* l'elemento interposto taglia via reciprocamente ed allontana i mondi, facendo emergere la necessità di una perfezione che comunque non può mai realizzarsi, perché sempre nuovi elementi allontanano via via i precedenti, rendendoli come materie inerti, la risposta bruniana può sin da ora qualificarsi attraverso la presenza reale dell'universale apparentemente assente: attraverso la forza ed il ricordo della sua infinita ed aperta creatività.

La molteplicità dei mondi è allora la moltiplicazione infinita ed aperta degli stessi: moltiplicazione che non può trovare raffigurazione in una scelta, ancora una volta aporetica, fra la semplice variabilità e composizione dei mondi e la loro completa dissoluzione ed annichilazione in una materia amorfa (l'immagine qui conveniente dell'infinito in atto).<sup>831</sup> Ma deve invece trovare rappresentazione nell'infinito che ritorna su stesso, ma senza ammettere una determinazione singularizzante, quanto invece sparpagliata e multivoca.

Così se la natura di *Albertino* gioca all'interno del recinto stabilito, da un lato dalla misura del necessario e, dall'altro, da ciò che può essere considerato liberamente giovevole, delimitando un mondo unico a figura, somiglianza ed uso dell'ente umano,<sup>832</sup> la Natura bruniana perde i tratti della forzata personalizzazione.

---

<sup>830</sup> *Ibi*: "Sesto, essendo che gli circoli de mondi non si toccano se non in punto, bisogna necessariamente che rimagna spacio tra il convesso del circolo di una sfera e l'altra; nel qual spacio o vi è qualcosa che empia, o niente. Se vi è qualche cosa, certo non può essere di natura d'elemento distante dal convesso de la circonferenza, perché, come si vede, cotal spacio è triangolare, terminato da tre linee arcuali che son parti della circonferenza di tre mondi; e però il mezzo viene ad esser più lontano dalle parti più vicine a gli angoli, e lontanissimo da quelli, come apertissimo si vede. Bisogna, dunque, fingere novi elementi e novo mondo, per empir quel spacio, diversi dalla natura di questi elementi e mondo. Over è necessario di ponere il vacuo, il quale supponemo impossibile." Pag. 510.

<sup>831</sup> *Ibi*: "Settimo, se son più mondi, o son finiti o son infiniti. Se sono infiniti, dunque si trova l'infinito in atto: il che con molte ragioni è stimato impossibile. Se sono finiti, bisogna che sieno in qualche determinato numero: e sopra di questo andremo investigando perché son tanti, e non son più né meno; perché non ve n'è ancor un altro, che vi fa questo o quell'altro di più; se son pari o impari; perché più tosto de l'una che de l'altra differenza; o pur perché tutta quella materia che è divisa in più mondi, non s'è agglolata in un mondo, essendo che la unità è miglior che moltitudine, trovandosi l'altre cose pari; perché la materia è divisa in quattro o sei o diece terre, non è più tosto globo grande, perfetto e singulare. Come, dunque, de il possibile ed impossibile si trova il numero finito più presto che infinito, cossì tra il conveniente e disconveniente, è più ragionevole e secondo la natura l'unità che la moltitudine o pluralità." Pag. 511.

<sup>832</sup> *Ibidem*: "Settimo, in tutte le cose veggiamo la natura fermarsi in compendio; perché, come non è difettuosa in cose necessarie, cossì non abonda in cose soverchie. Possendo dunque essa ponere in effetto il tutto per quell'opre che son in questo mondo, non è ragione ancor che si voglia fengere che sieno altri."



Non è più materia inerte soggetta alla realizzazione o trasformazione, che può essere realizzata oppure no, rimanendo muta testimone della propria inattività. Non definisce per opposizione il soggetto tutto capiente dell'attività.<sup>833</sup> È invece attività essa stessa, che non perde mai contatto con la perfezione universale generatrice.

Tanto la pluralità statica dei mondi di *Albertino* non ammette scambio e mutua partecipazione, perché rinchiude ciascun mondo in se stesso,<sup>834</sup> quanto l'infinito apertamente creativo bruniano vive dell'apertura di relazione e del suo libero movimento.

Questo libero movimento supera quell'impedimento reciproco e totale al movimento che l'accostamento statico della molteplicità non riesce invece ad evitare.<sup>835</sup> L'affermazione, poi, che l'assolutezza della forma e della materia – che Bruno, insieme ad Aristotele, compie - impedirebbe la trasformazione di un mondo nell'altro, non dando così luogo e spazio ad una particolare generazione, non rappresenta affatto la situazione generale di questo libero movimento: questo libero movimento non ostacola la variabilità dell'atto e quella divisione della materia che ha come portato la generazione degli individui. Esso infatti non ha bisogno di alcun mondo presupposto da cannibalizzare e riordinare, in quanto ha invece in se stesso quel potere creativo che genera la molteplicità in se stesso.<sup>836</sup>

---

<sup>833</sup> *Ibi*: “Ottavo, se fossero mondi infiniti o più che uno, massime sarebbero per questo, che Dio può farle o pur da Dio possono dependere. Ma quantunque questo sia verissimo per tanto non séguita che sieno: perché, oltre la potenza attiva di Dio, se richiede la potenza passiva de le cose. Perché dalla assoluta potenza divina non dipende quel tanto che può esser fatto nella natura; atteso che non ogni potenza attiva si converte in passiva, ma quella sola la quale ha paziente proporzionato, cioè soggetto tale, che possa ricevere tutto l'atto dell'efficiente. Ed in cotal modo non ha corrispondenza cosa alcuna causata alla prima causa. Per quanto, dunque, appartiene alla natura del mondo, non possono essere più che uno, benché Dio ne possa far più che uno.” Pag. 512.

<sup>834</sup> *Ibidem*: “Nono, è cosa fuor di ragione la pluralità di mondi, perché in quelli non sarrebbe bontà civile, la quale consiste nella civile conversazione; e non arrebbono fatto bene gli dei creatori de diversi mondi di non far che gli cittadini di quelli avessero reciproco commercio.”

<sup>835</sup> *Ibidem*: “Decimo, con la pluralità di mondi viene a caggionarsi impedimento nel lavoro di ciascun motore o dio; perché essendo necessario che le sfere si toccano in punto, avverrà che l'uno non si potrà muovere contra de l'altro, e sarà cosa difficile che il mondo sia governato da gli dei per il moto.”

<sup>836</sup> *Ibi*: “Undecimo, da uno non può provenire pluralità d'individui se non per tal atto per cui la natura si moltiplica per divisione della materia; e questo non è altro atto che di generazione. Questo dice Aristotele con tutt'i peripatetici. Non si fa moltitudine d'individui sotto una specie, se non per l'atto della generazione. Ma quelli che dicono più mondi di medesima materia e forma in specie, non dicono che l'uno si converte nell'altro né si genera dell'altro.” Pag. 513.

Questa capacità di creare e generare la molteplicità in se stesso rende il libero movimento, non già una relazione d'ordine, bensì, all'opposto, un'apertura di relazione: se il perfetto di *Albertino*, attraverso l'immagine dell'autocompiutezza, permette un movimento di retroazione che non diversifica ed apre mai il principio (il corpo è composto dalla superficie in movimento, la superficie dalla linea in movimento, la linea dal punto in movimento; i corpi si accostano nella reciproca discrezione dei luoghi),<sup>837</sup> il divino bruniano non può fare a meno di estrinsecarsi nell'altro, non già per assumerlo ed effettuare un ritorno che ne stabilisca e definisca i modi od i gradi di un totale impossessamento, ma in quanto l'altro è già la sua presenza come assente. È già il suo farsi valere come termine del movimento e della generazione universale.

È sulla base di questo suo farsi valere come termine del movimento e della generazione universale che il divino bruniano può assumere, non una materia inerte e soggetta, presupposta per essere regolata e direzionata, ma la posizione invisibile e vicina dell'ente ideale.

Così deve decadere il luogo confinante ed ordinante costituito dall'etere (il primo mobile), affinché i corpi celesti possano muoversi liberamente ed apertamente in uno spazio infinito. Svincolandosi da un centro che si dissolve, essi si muovono di moto rotatorio e rivoluzionario per la conservazione di se stessi, così generando il proprio orizzonte esistenziale (natura).<sup>838</sup> Dimostrante e veramente apparente, il principio intrinseco dell'autoconservazione si realizza nel generale movimento degli esseri celesti nell'apertura universale:

---

<sup>837</sup> *Ibidem*: "Duodecimo, al perfetto non si fa addizione. Se dunque questo mondo è perfetto, certamente non richiede ch'altro se gli aggiunga. Il mondo è perfetto prima come specie di continuo che non si termina ad altra specie di continuo; perché il punto indivisibile matematicamente corre in linea, che è una specie di continuo; la linea in superficie, che è la seconda specie di continuo; la superficie in corpo, che è la terza specie di continuo. Il corpo non migra o discorre in altra specie di continuo; ma, se è parte dell'universo, si termina ad altro corpo; se è universo, è perfetto e non si termina se non da se medesimo. Dunque, il mondo ed universo è uno, se deve essere perfetto."

<sup>838</sup> *Ibi*: "*Filoteo*. A gli uomini savii e giudiciosi, tra' quali vi connumero, basta sol mostrare il loco della considerazione; perché da per essi medesimi poi profundano sul giudizio de gli mezzi per quali si discende all'una e l'altra contraddittoria o contraria posizione. Quanto al primo dubio, dunque, diciamo, che tutta quella machina va per terra, posto che non sono quelle distinzioni di orbi e cieli, e che gli astri in questo spacio immenso etereo si muovono da principio intrinseco e circa il proprio centro e circa qualch'altro mezzo. Non è primo mobile che rapisca realmente tanti corpi circa questo mezzo; ma più presto questo uno globo causa l'apparenza di cotal rapto. E le ragioni di questo ve le dirà Elpino." Pag. 514.

movimento che mantiene le caratteristiche della libertà e dell'autonomia generativa per ciascuno, indifferentemente, dei corpi animati (anima motrice). Dissolvendosi il luogo riduttivo dei movimenti, non compare nemmeno alcuna differenza fondamentale, che possa costituirsi come principio di opposizione e separazione.<sup>839</sup>

Del resto questa opposizione e separazione si fonda sull'assunto della centrale immobilità terrestre: qualora questo assunto venga disciolto dalla ragione (che ammette il principio autoconservativo ed i relativi movimenti), dal senso dell'infinito (che guarda ai movimenti nella loro libertà ed ampiezza) e dall'osservazione che si fonda su di esso, allora si dissolverà pure quella separazione reciproca che oppone alla pesantezza ed inerzia mortale della materia la vita della forma nella sua assoluta purezza di posizione. Allora la ricongiunzione della materia e della forma in uno stabilirà l'immediata vitalità universale, la comune (libera, eguale ed amorosa) determinazione di tutti gli esseri animati.<sup>840</sup>

La ricongiunzione della materia e della forma in uno di tanto rigenera l'attività universale, di quanto la espande illimitatamente, saltando (perché dissolvendo) ogni limite e confine, barriera e resistenza: decade così la determinazione estrinseca a favore dell'autodeterminazione, la trasmissione del movimento e la sua penetrabilità eterodiretta viene sostituita dalla sua autogenerazione e proiettabilità. Senza la convergenza necessaria dei moti

---

<sup>839</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Quando udirete e concepirete che quel dire è contra natura, e questo è secondo ogni ragione, senso e natural verificazione, non direte oltre essere una margine, uno ultimo del corpo e moto dell'universo; e che non è che una vana fantasia l'esistimare che sia tal primo mobile, tal cielo supremo e continente, più tosto che un seno generale, in cui non altrimenti subsidano gli altri mondi che questo globo terrestre in questo spazio, dove vien circondato da questo aria, senza che sia inchiodato ed affisso in qualch'altro corpo ed abbia altra base ch'il proprio centro. E se si vedrà che questo non si può provare d'altra condizione e natura, per non mostrar altri accidenti da quei che mostrano gli astri circostanti, non deve esser stimato più tosto lui in mezzo dell'universo che ciascuno di quelli, e lui più tosto apparir esser circuito da quelli che quelli da lui; onde al fine, conchiudendosi tale indifferenza di natura, si conchiuda la vanità de gli orbi deferenti, la virtù dell'anima motrice e natura interna essagitatrice di questi globi, la indifferenza de l'ampio spazio dell'universo, la irrazionalità della margine e figura esterna di quello.” Pag. 515.

<sup>840</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Trovato che sarà il capo, facilissimamente si sbrogliarà tutto l'intrico. Perché la difficoltà procede da un modo e da uno inconveniente supposto: e questo è la gravità della terra, la immobilità di quella, la posizione del primo mobile con altri sette, otto o nove o più, nelli quali sono piantati, ingravati, inpiastriati, inchiodati, annodati, incollati, sculpiti o depinti gli astri; e non residenti in uno medesimo spazio con questo astro che è la terra nominata da noi, la quale udirete non essere di regione, di figura, di natura più né meno elementare che tutti gli altri, meno mobile da principio intrinseco che ciascuno di quegli altri animanti divini.” Pagg. 515-516.

(secondo la distinzione aristotelica fra il moto verso l'alto e quello verso il basso) la relazione di movimento di moltiplica, accorpendo in innumerabili sistemi i Soli ed i pianeti terrestri, coesistenti e mobili secondo l'unica legge dell'autoconservazione.

È la legge dell'autoconservazione che infatti stabilisce la direzione generale di tutti i movimenti di ciascun corpo celeste, che ne determina la continuità di movimento. È questo principio a stabilire l'eguaglianza qualitativa dei movimenti di tutti i corpi celesti ed a rendere possibile anche la loro eguaglianza quantitativa, di sostanza o di relazione (per esempio la presenza di un eguale moto rettilineo, la medesima composizione elementare o la reciprocità dei moti).<sup>841</sup>

Senza la reciproca separazione fra il luogo della forma pura e quello della materia, l'unità di forma e materia è ben rappresentata dall'apertura dell'infinito. In questa apertura vivono e si muovono liberamente ed a pari titolo tutti i corpi celesti, egualmente determinati secondo l'autoconservazione, l'autodeterminazione e la generazione spontanea dei modi e delle relazioni capaci di assicurare la vita e la sopravvivenza.<sup>842</sup> Non sussiste dunque alcun principio estrinseco di determinazione, che possa valere come misura separata

---

<sup>841</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Cossì dispreggiate per raggione oltre prendere quel senso comune, con cui volgarmente si dice un sommo orizzonte, altissimo e nobilissimo, confine alle sustanze divine immobili e motrici di questi finti orbi; ma confessarete almeno essere equalmente credibile, che cossì come questa terra è un animale mobile e convertibile da principio intrinseco, sieno quelli altri tutti medesimamente, e non mobili secondo il moto e delazione d'un corpo, che non ha tenacità né resistenza alcuna, più raro e più sottile che esser possa questo aria in cui spiriamo. Considerarete questo dire consistere in pura fantasia e non potersi dimostrare al senso; ed il nostro essere secondo ogni regolato senso e ben fondata raggione. Affirmarete non essere più verisimile che le sfere imaginate di concava e convessa superficie sieno mosse e seco amenino le stelle, che vero e conforme al nostro intelletto e convenienza naturale che, senza temere di cascare infinito al basso o montare ad alto (atteso che nell'immenso spacio non è differenza di alto, basso, destro, sinistro, avanti ed addietro), gli uni circa e verso gli altri facciano gli lor circoli, per la raggione della lor vita e consistenza nel modo che udirete nel suo loco. Vedrete come estra questa imaginata circonferenza di cielo possa essere corpo semplice o composto, mobile di moto retto; perché, come di moto retto si muovono le parti di questo globo, cossì possono muoversi le parti de gli altri e niente meno; perché non è fatto e composto d'altro questo che gli altri circa questo e circa gli altri; non appare meno questo aggirarsi circa gli altri che gli altri circa questo.” Pagg. 516-517.

<sup>842</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Non bisogna dunque cercare, se estra il cielo sia loco, vacuo o tempo; perché uno è il loco generale, uno il spacio inmenso che chiamar possiamo liberamente vacuo; in cui sono innumerabili ed infiniti globi, come vi è questo in cui vivemo e vegetamo noi. Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non è raggione, convenienza, possibilità, senso o natura che debba finirlo: in esso sono infiniti mondi simili a questo, e non differenti in geno da questo; perché non è raggione né difetto di facultà naturale, dico tanto potenza passiva quanto attiva, per la quale, come in questo spacio circa noi ne sono, medesimamente non ne sieno in tutto l'altro spacio che di natura non è differente ed altro da questo.” Pag. 518.

ed universale: piuttosto l'estensione illimitata del movimento e della generazione d'essere porta con sé un tempo infinito, egualmente diviso fra la tendenza all'universale (desiderio) e l'unità che lo riempie e lo realizza (l'amore).<sup>843</sup> Contro l'unicità del motore, del movimento e del mobile, contro dunque la rappresentazione dell'ordine attuale attraverso il grado e la posizione gerarchica, la libertà della determinazione moltiplica (apre) le fonti generative e traenti (anime) senza limite e predeterminazione. Tutto l'infinito che così viene aperto esprime la comprensione massima dell'Uno, che tutto pone e muove (principio passivo ed attivo). Il posto (infinito mobile) ed il movente (infinito movente) si accostano e costituiscono la libera determinazione della libertà: libertà che è dunque una, per se stessa ed in tutto ciò che si realizza (come Dio ed Universo), senza separazione, ma con quella distinzione che accosta la nobiltà, la grandezza e l'estensione di questo compito infinito (il compito della liberazione) all'amore eguagliante. L'amore che, ponendo l'unità, pone l'essere vero: la necessaria inclusione di tutti i soggetti della libertà (infinito spazio) nell'aperto infinito (motore universale infinito). Immediatamente e, nello stesso tempo, con variazione e dunque distacco. Un distacco che però non può esser fatto valere, di nuovo, come separazione, ma solamente come memoria della finitezza: memoria dell'Uno, che nasce dall'Uno stesso (moto universale infinito), e dunque consapevolezza dell'altro, di ciò che è mosso (infiniti mobili) e di ciò che muove (infiniti motori).<sup>844</sup> Della relazione, sempre aperta, che la virtù istituisce.

---

<sup>843</sup> *Ibidem*: “*Filoteo*. Estra, dunque, l'immaginata circonferenza e convesso del mondo è tempo, perché vi è la misura e ragione di moto, perché vi sono de simili corpi mobili. E questo sia parte supposto, parte proposto circa quello ch'avete detto come per prima ragione dell'unità del mondo.”

<sup>844</sup> *Ibi*: “Quanto a quello che secondariamente dicevate, vi dico che veramente è un primo e prencipe motore, ma non talmente primo e prencipe che, per certa scala, per il secondo, terzo ed altri da quello si possa discendere, numerando, al mezzano ed ultimo: atteso che tali motori non sono, né possono essere; perché dove è numero infinito, ivi non è grado né ordine numerale, benché sia in grado ed ordine secondo la ragione e dignità o de diverse specie e geni, o de diverse gradi in medesimo geno e medesima specie. Sono dunque, infiniti motori, cossi come sono anime infinite di queste infinite sfere, le quali, perché sono forme ed atti intrinseci, in rispetto de quali tutti è un prencipe da cui tutti dipendono, è un primo il quale dona la virtù della motività a gli spirti, anime, dei, numi, motori, e dona la mobilità alla materia, al corpo, all'animato, alla natura inferiore, al mobile. Son, dunque, infiniti mobili e motori, li quali tutti se riducono a un principio passivo ed un principio attivo, come ogni numero se reduce all'unità; e l'infinito numero e l'unità coincidono, ed il summo agente e potente fare il tutto con il possibile esser fatto il tutto coincidono in uno, come è mostrato nel fine del libro *Della causa, principio ed uno*. In numero dunque e moltitudine è infinito mobile ed infinito movente; ma nell'unità e singularità è infinito immobile motore, infinito immobile universo; e questo infinito numero e magnitudine e quella infinita unità e semplicità coincidono in uno

Se l'Uno si presenta allora tramite la sua infinita assenza e se in questa pone il principio unitario dell'amore eguagliante, l'opposizione che può generare è solamente un'opposizione infinita: per tale opposizione si dissolve il confinamento della coscienza. La coscienza non ha più né una base ristretta e determinata sulla quale operare (il centro si apre, si moltiplica e si dissolve), né un principio delimitato e soggettivo in nome del quale operare (anche il principio si apre e si moltiplica). Ogni spirito riesce a partecipare degli estremi creativi, movendosi dal polo solare a quello terrestre, e viceversa. In questo modo generando, per entrambi i poli, dei corpi che si mantengono uniti e distinti per virtù autoconservativa.<sup>845</sup>

Gli elementi, od aggregati di elementi, frapposti fra i poli avranno così la possibilità equivalente di muoversi verso l'uno o l'altro di essi, acquisendo massa o disperdendola. Allora dovranno nei due casi oltrepassare un punto d'equilibrio, dove le forze della gravità tendono ad annullarsi, per correre all'altro polo, senza però procedere ad un aumento in infinito della velocità.<sup>846</sup>

---

semplicissimo ed individuo principio, vero, ente. Cossì non è un primo mobile, al quale con certo ordine succeda il secondo, in sino l'ultimo, o pur in infinito; ma tutti gli mobili sono egualmente prossimi e lontani al primo e dal primo ed universal motore. Come, logicamente parlando, tutte le specie hanno equal ragione al medesimo geno, tutti gli individui alla medesima specie; cossì da un motore universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dependono infiniti mobili e infiniti motori, de quali ciascuno è finito di mole ed efficacia." Pagg. 518-520.

<sup>845</sup> *Ibi*: "Quanto al terzo argomento, dico che nell'etereo campo non è qualche determinato punto, a cui, come al mezzo, si muovano le cose gravi, e da cui, come verso la circonferenza, se discostano le cose lievi; perché nell'universo non è mezzo né circonferenza, ma, se vuoi, in tutto è mezzo ed in ogni punto si può prendere parte di qualche circonferenza a rispetto di qualche altro mezzo o centro. Or quanto a noi, rispettivamente si dice grave quello che dalla circonferenza di questo globo si muove verso il mezzo; lieve quello che secondo il contrario modo verso il contrario sito; e vedremo che niente è grave, che medesimo non sia lieve; perché tutte le parti de la terra successivamente si cangiano di sito, luogo e temperamento, mentre per lungo corso di secoli non è parte centrale che non si faccia circonferenziale, né parte circonferenziale che non si faccia del centro o verso quello. Vedremo che gravità e levità non è altro che appulso de le parti de corpi al proprio continente e conservante, ovunque il sia; però non sono differenze situali che tirano a sé tali parti, né che le mandano da sé, ma è il desio di conservarsi, il quale spenge ogni cosa come principio intrinseco, e, se non gli obsta impedimento alcuno, la perduce ove meglio fugga il contrario e s'aggionga al conveniente." Pagg. 520-521.

<sup>846</sup> *Ibi*: "Cossì, dunque, non meno dalla circonferenza della luna ed altri mondi, simili a questo in specie o in geno, verso il mezzo del globo vanno ad unirsi le parti come per forza di gravità; e verso la circonferenza se diportano le parti assottigliate come per forza di levità. E non è perché fuggano la circonferenza o si appiglino alla circonferenza; perché, se questo fusse, quanto più a quella s'avvicinano, più velocemente e rapidamente vi correrebbono; e quanto più da quella s'allontanano, più fortemente si aventarebbono al contrario sito. Del che il contrario veggiamo, atteso che, se mosse saranno oltre la region terrestre, rimarranno librate ne l'aria e non monteranno in alto né descenderanno al basso sin tanto che o acquistano per apposition di parti o per inspessazione dal freddo gravità maggiore, per cui dividendo l'aria sottoposto rivegnano al suo continente, over dissolute dal caldo e attenuate, si dispergano in atomi." Pag. 521.

Contro il processo all'infinito delle velocità, la doppia ed opposta terminazione dei rispettivi centri di gravità (solare e terrestre) viene garantita dall'eguaglianza dei corpi, nel loro costituirsi come unità dotate di pari titolo di dignità.

Dal momento che i corpi celesti si costituiscono come unità dotate di pari titolo di dignità, tutta la forza gravitativa che aleggia loro intorno si realizza nella relazione comune delle parti che vi si aggregano: così le parti del sole rifuggiranno quelle terrestri, e viceversa, le prime disperdendosi e le seconde concentrandosi.<sup>847</sup> La gravità allora persiste solamente nel distacco e nel movimento di ricomposizione, mentre la levità nasce nel momento della forzata concentrazione e nella reazione ad essa. Gravità e levità inoltre tendono ad annichilirsi qualora le relazioni che le costituiscono siano dilatate a dismisura e si perda il contatto del contrario e dell'opposto al contrario.<sup>848</sup>

Come contrario ed opposto sono così vincolati e mai slegati, così centro e limite che segna l'opposizione non possono mai essere separati: ogni parte dovrà essere riferita per essere accorpata, ovvero disciolta.<sup>849</sup> O come dice *Teofilo-Bruno*: “li contrarii non denno essere massime discosti, ma tanto che l'uno possa aver azione nell'altro e possa esser paziente dall'altro: come

---

<sup>847</sup> *Ibi*: “*Albertino*. O quanto mi sederà nell'animo questo, quando più pianamente m'arrete fatto vedere la indifferenza de gli astri da questo globo terrestre! *Filoteo*. Questo facilmente vi potrà replicare Elpino nel modo con cui l'ha possuto udire da me. E lui vi farà più distintamente udire come grave e lieve non è corpo alcuno a rispetto della region dell'universo, ma delle parti a rispetto del suo tutto, proprio continente o conservante. Perché quelli, per desiderio di conservarsi nell'esser presente, si moveno ad ogni differenza locale, si astrengeno insieme, come fanno i mari e gocce, e se disgregano, come fanno tutt'i liquori della faccia del sole o altri fuochi.” Pagg. 521-522.

<sup>848</sup> *Ibi*: “Perché ogni moto naturale, che è da principio instrinseco, non è se non per fuggir il disconveniente e contrario e seguitare l'amico e conveniente. Però niente si muove dal suo loco, se non discacciato dal contrario; niente nel suo loco è grave né lieve; ma la terra, sollevata all'aria, mentre si forza al suo loco, è grave e si sente grave. Cossì l'acqua, sospesa a l'aria, è grave; non è grave nel proprio loco. Però a gli sommersi tutta l'acqua non è grave, e picciolo vase pieno d'acqua sopra l'aria, fuor della superficie dell'arida, aggrava. Il capo al proprio busto non è grave, ma il capo d'un altro sarà grave, se ne sarà sopra posto; la raggion del che è il non essere nel suo loco naturale. Se, dunque, gravità e levità è appulso al loco conservante e fuga dal contrario, niente, naturalmente costituito, è lieve: e niente ha gravità o levità molto discosto dal proprio conservante, e molto rimosso dal contrario, sin che non senta l'utile dell'uno e la noia dell'altro; ma se, sentendo la noia dell'uno, despera ed è perplesso ed irresoluto del contrario, a quello viene ad esser vinto.” Pag. 522.

<sup>849</sup> *Ibi*: “Circa il quarto argomento, diceamo che, quantunque sieno tanti mezzi, quanti sono individui, di globi, di sfere, di mondi, non per questo séguita che le parti di ciascuno si referiscano ad altro mezzo che al proprio, né s'allontanino verso altra circonferenza che della propria regione. Cossì le parti di questa terra non remirano altro centro né vanno ad unirsi ad altro globo che questo, come li umori e parti de gli animali hanno flusso e reflusso nel proprio supposito, e non hanno appartenenza ad altro distinto di numero.” Pag. 523.

veggiamo esser disposto il sole a noi prossimo in rispetto de le sue terre che son circa quello; atteso che l'ordine della natura apporta questo, che l'uno contrario sussista, viva e si nutrisca per l'altro, mentre l'uno viene affetto, alterato, vinto e si converte nell'altro.”<sup>850</sup>

Allora se i corpi celesti sono costituiti tutti degli stessi elementi intrecciati (terra, acqua, aria e fuoco), essi si distingueranno reciprocamente per l'effetto superiore di un elemento sugli altri, controbilanciato dall'effetto opposto dell'elemento opposto nel corpo contrario.<sup>851</sup>

Così viene a mancare la separazione aristotelica dei contrari: “è falsissimo, che li contrarii massime sieno discosti; perché in tutte le cose questi vegnono naturalmente congiunti ed uniti”.<sup>852</sup> L'intero universo, nei suoi corpi maggiori (gli astri) e nei suoi minori (coloro che vivono in essi e di essi), comporta una particolare congiunzione dei quattro elementi: precisamente, la dispersione delle parti della terra può essere composta e trovare solidità attraverso l'acqua, mentre attraverso l'aria può penetrare l'azione vitale e vivificante del calore (principio del fuoco).<sup>853</sup> Così la separazione dei contrari, logicamente istituita, porta con sé la distinzione degli elementi e la loro separazione in luoghi diversi e graduati: ma questa separazione non dovrebbe seguire il senso comune aristotelico, perché l'acqua (fredda ed umida) dovrebbe sostituire la terra al centro dell'universo, in opposizione al fuoco solare (caldo e secco), mentre la stessa aria (calda ed umida) dovrebbe essere in opposizione – e dunque distantissima – dalla terra (fredda e secca). Costituendo in tal modo una separazione fra gli elementi del fuoco e dell'aria, da una parte, e della

---

<sup>850</sup> *Ibi*, pagg. 523-524.

<sup>851</sup> *Ibi*: “Oltre, poco fa abbiamo discorso con Elpino della disposizione di quattro elementi, li quali tutti concorreno alla composizione di ciascun globo, come parti de quali l'una è insita dentro l'altra e l'una è mista con l'altra; e non sono distinti e diversi, come contenuto e continente, perché, ovunque è l'arida, vi è l'acqua, l'aria ed il fuoco, o aperto o latente; e che la distinzione, che facciamo di globi, de quali altri sono fuochi, come il sole, altri sono acqui, come la luna e terra, procede non da questo, che costano di semplice elemento, ma da quel, che quello predomina in tale composizione.” Pag. 524.

<sup>852</sup> *Ibidem*.

<sup>853</sup> *Ibidem*: “l'universo, tanto secondo le parti principali, quanto secondo le altre conseguenti, non consiste se non per tal congionzione ed unione; atteso che non è parte di terra che non abbia in sé unitissima l'acqua, senza la quale non ha densità, unione d'atomi e solidità. Oltre, qual corpo terrestre è tanto spesso che non abbia gli suoi insensibili pori, li quali, se non vi fussero, non sarrebbono tai corpi divisibili e penetrabili dal foco o dal calor di quello, che pur è cosa sensibile che si parte da tal sustanza? Ove, dunque, è parte di questo tuo corpo freddo e secco, che non abbia gionto di quest'altro tuo corpo umido e caldo?”



terra e dell'acqua, dall'altra, che impedisce il generarsi di qualunque composizione fra i quattro così distinti elementi.<sup>854</sup>

L'inseparabilità di contrario ed opposto al contrario costituisce lo spazio di sussistenza ed esistenza di un 'soggetto primo', universale, atto a rappresentare l'estensione illimitata del principio e l'inclusione in esso di ogni diversificazione.<sup>855</sup> La materia bruniana tiene così il campo intiero degli opposti, senza perdere quello slancio intrinseco che è la propria interna fecondità. In questo modo la materia bruniana è un ragguagliamento a se stessa, intrinseco e non estrinseco. È in questo ragguagliamento che tutti i corpi celesti si muovono e vivono, cercando la propria conservazione, senza avere bisogno di un ordinamento graduale che si replichi in altri ed altri luoghi, indefinitamente, costruendo un improbabile gioco di accostamenti ed integrazioni. Senza un ordine che si sviluppi in se stesso e contemporaneamente si ramifichi a raccogliere l'insieme graduato degli orizzonti mondiali, concedendo a ciascuno il proprio isolamento.<sup>856</sup>

---

<sup>854</sup> *Ibi*: “Non è dunque naturale, ma logica questa distinzione d'elementi; e se il sole è nella sua regione lontano dalla regione della terra, non è però da lui più lontano l'aria, l'arida ed acqua, che da questo corpo: perché cossi quello è corpo composto, come questo, benché di quattro detti elementi altro predomine in quello, altro in questo. Oltre, se vogliamo che la natura sia conforme a questa logica che vuole la massima distanza deverse a gli contrarii, bisognerà che tra il tuo foco, che è lieve, e la terra, che è grave, sia interposto il tuo cielo, il quale non è grave né lieve. O, se pur ti vuoi strengere, con dir che intendi questo ordine nelli chiamati elementi, sarà de bisogno pure che altrimenti le venghi ad ordinare. Voglio dire che tocca a l'acqua di essere nel centro e luogo del gravissimo, se il foco è nella circonferenza e luogo del levissimo nella regione elementare; perché l'acqua, che è fredda ed umida, contraria al foco secondo ambedue le qualità, deve essere massime lontana dal freddo e secco elemento; e l'aria, che dite caldo ed umido, dovrebbe essere lontanissimo dalla fredda e secca terra. Vedete, dunque, quanto è inconstante questa peripatetica proposizione, o la essaminate secondo la verità della natura, o la misurate secondo gli proprii principii e fondamenti?” Pag. 525.

<sup>855</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Vedete ancora, che non è contra ragione la nostra filosofia, che reduce ad un principio e referisce ad un fine e fa concidere insieme gli contrarii, di sorte che è un soggetto primo dell'uno e l'altro; dalla qual coincidenza stimiamo ch'al fine è divinamente detto e considerato che li contrarii son ne gli contrarii, onde non sia difficile di pervenire a tanto che si sappia come ogni cosa è di ogni cosa: quel che non poté capire Aristotele ed altri sofisti.” Pagg. 525-526.

<sup>856</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Di quelli ne ragghieremo poi. Quanto al quinto argomento, dovete avvertire che, se noi imaginiamo gli molti ed infiniti mondi, secondo quella ragione di composizione che solete voi imaginare, quasi che - oltre un composto di quattro elementi, secondo l'ordine volgarmente riferito; ed otto, nove o diece altri cieli, fatti d'un'altra materia e di diversa natura, che le contegnano, e con rapido moto circolare se gli raggireno intorno; ed oltre cotal mondo cossi ordinato e sferico - ne intendiamo altri ed altri similmente sferici e parimente mobili; allora noi deremmo donar ragione e fengere in qual modo l'uno verrebbe continuato o contiguo all'altro; allora andremmo fantasticando in quanti punti circonferenziali possa esser tocco dalla circonferenza di circonstanti mondi; allora vedreste che, quantunque fussero più orizzonti circa un mondo, non sarebono però d'un mondo, ma arrebe quella relazione quest'uno a questo mezzo, ch'ha ciascuno al suo; perché là hanno la influenza, dove e circa dove si ragghierano e versano. Come, se più animali fussero ristretti insieme e contigui l'uno a l'altro,

Tolto il riferimento ad un unico centro immobile, perché il centro della Terra si muove di moto rotatorio e si apre nel percorso rivoluzionario, non vi si sostituisce l'altrettanto immobile pluralità di centri relativi: rotto l'ordine che immobilizzava gli astri in posizioni soggette alla Terra, non si vuole costituire un altro ordine che immobilizzi le relazioni planetarie ad un'organizzazione comune di corpi solari. Restano le relazioni di movimento fra i pianeti e la Terra, descritte dalle orbite apparenti (epicicli), ma egualmente restano le libertà di movimento reciproche fra i diversi sistemi solari.<sup>857</sup>

Questa eguaglianza a sé ragguagliante così costituisce lo spazio infinito all'interno del quale i corpi celesti vengono prodotti, si muovono e cercano la propria reciproca conservazione.<sup>858</sup> La Terra in orbita intorno al Sole e la Luna in orbita intorno alla Terra, da esseri animati e viventi che cercano reciprocamente la propria conservazione, diventano luoghi nei quali altri esseri animati e viventi si generano, si alimentano, vivono e muoiono, egualmente cercando la propria reciproca conservazione. Naturalmente corpi celesti e corpi che vivono su di essi sono egualmente costituiti dal medesimo intreccio di elementi, con opportune variazioni sostenute dall'opera di azione-reazione dei contrari.<sup>859</sup>

---

non per questo seguitarebe che gli membri de l'uno potessero appartenere a gli membri dell'altro, di sorte che ad uno ed a ciascun d'essi potessero appartenere più capi o busti. Ma noi, per la grazia de dei, siamo liberi da questo impaccio di mendicare tale iscusazione; perché, il loco di tanti cieli e di tanti mobili rapidi e renitenti, retti ed obliqui, orientali ed occidentali, su d'asse del mondo ed asse del zodiaco, in tanta e quanta, in molta e poca declinazione, abbiamo un sol cielo, un sol spacio, per il quale e questo astro in cui siamo, e tutti gli altri fanno gli proprii giri e discorsi. Questi sono gl'infiniti mondi, cioè gli astri innumerabili; quello è l'infinito spacio, cioè il cielo continente e pervagato da quelli." Pagg. 526-527.

<sup>857</sup> *Ibi*: "Tolta è la fantasia della general conversion di tutti circa questo mezzo da quel, che conoscemo aperto la conversion di questo che, versandosi circa il proprio centro, s'espedisce alla vista de lumi circostanti in ore vinti e quattro. Onde viene a fatto tolta quella continenza de gli orbi deferenti gli lor astri affissi circa la nostra regione; ma rimane attribuito a ciascuno sol quel proprio moto, che chiamiamo epiciclico, con le sue differenze da gli altri mobili astri; mentre non da altro motore che dalla propria anima essagitati, cossi come questo circa il proprio centro e circa l'elemento del fuoco, a lunghi secoli se non eternamente, discorreno." Pag. 527.

<sup>858</sup> *Ibi*: "Ecco, dunque, quali son gli mondi, e quale è il cielo. Il cielo è quale lo veggiamo circa questo globo, il quale non meno che gli altri è astro luminoso ed eccellente. Gli mondi son quali con lucida e risplendente faccia ne si mostrano distinti, ed a certi intervalli seposti gli uni da gli altri; dove in nessuna parte l'uno è più vicino a l'altro che esser possa la luna a questa terra, queste terre a questo sole: a fin che l'un contrario non destrugga ma alimente l'altro, ed un simile non impedisca ma doni spacio a l'altro." Pag. 528.

<sup>859</sup> *Ibidem*: "Cossi, a raggione a raggione, a misura a misura, a tempi a tempi, questo freddissimo globo, or da questo or da quel verso, ora con questa ora con quella faccia si scalda al sole; e con certa

Se la predominanza dell'elemento igneo caratterizza l'azione dei corpi solari, ed al contrario la predominanza dell'elemento acquoso definisce l'azione contraria dei pianeti terrestri, l'unità e la contemperanza di queste azioni si svolge attraverso l'etere: l'etere rappresenta dunque l'invisibilità e la visibilità di quella eguaglianza che ragguaglia a se stessa ogni cosa. Se come idea ha il valore vivificante ed immanente dello spirito, come materia si presenta sotto l'azione dell'aria: ma, più profondamente, ha il valore della fonte unificatrice degli elementi della terra e dell'acqua.<sup>860</sup> Spirito, aria ed unità terrestre, l'etere bruniano può condensarsi (vapore) per effetto del freddo corpo terrestre, oppure svaporarsi e dileguarsi per effetto del corpo solare (fiamma). La fiamma, tendenzialmente invisibile ed attivissima, si fa fuoco quando sia congiunta con materia comburente. Così l'etere è l'unità indifferenziata, che si differenzia e comincia a diventare operante in seguito all'accostamento ed all'induzione d'attività generata dalla diversità delle materie.<sup>861</sup>

L'invisibile ed il visibile, l'idea e la materia, danno luogo ad una opposizione fondamentale fra una differenza originaria e la distinzione che trasforma l'unità indifferenziata in una pluralità di forme operanti. La

---

vicissitudine or cede, or si fa cedere alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che antictona terra è chiamata dal Timeo ed altri pitagorici. Or questi sono gli mondi abitati e colti tutti da gli animali suoi, oltre che essi son gli principalissimi e più divini animali dell'universo; e ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra; onde altri son sensibili per l'acqui, altri son sensibili per il foco.”

<sup>860</sup> *Ibi*: “Oltre gli quai quattro elementi che vegnono in composizion di questi, è una eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto), è comunmente nomato aria, quale è questo vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri ed Aquiloni. In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere, che dal corso prende denominazione. Questo benché in sustanza sia medesimo con quello che viene essagitato entro le viscere de la terra, porta nulla di meno altra appellazione; come oltre, si chiama aria quello circostante a noi; ma, come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama spirto.” Pagg. 528-529.

<sup>861</sup> *Ibi*: “Il medesimo circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamma; la qual non è sensibile, se non gionta a corpo spesso, che vegna acceso dall'ardor intenso di quella. Di sorte che l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta. Or eccovi mostrato quali son gli mondi e quale è il cielo; onde non solo potrai essere risoluto quanto al presente dubio, ma e quanto ad altri innumerabili; ed aver però principio a molte vere fisiche conclusioni.” Pag. 529.

relazione che lega allora il primo elemento al secondo non lascia spazio per altro, che intervenga per incidere e fermare il loro distacco: è invece l'apparire della differenza originaria – ciò che precedentemente era stato definito attraverso il concetto dialettico della presenza dell'Uno come infinita assenza – che rimobilizza la consapevolezza del divenire (la trasformazione dell'unità indifferenziata in distinzione) all'essere che ne è l'origine. In questo modo l'immagine dell'essere-altro è sin dall'origine in se stessa: e non ha bisogno di interventi estrinseci, che dividano e separino fra loro soggetti naturali ed oggetti divini, ricomponendoli poi in virtù di opposti movimenti di rarefazione od addensamento eterico.<sup>862</sup>

L'affermazione che vuole che l'immagine dell'essere altro (divenire) sia in se stessa sin dall'origine – o come si potrebbe dire, che sia presso l'Essere, che ne è l'origine – porta con sé l'affermazione dell'infinita ed aperta creatività dell'Uno, espressa universalmente nella moltiplicazione dei mondi.<sup>863</sup> Allora la forza ed il ricordo di questa infinita ed aperta creatività costituirà la

---

<sup>862</sup> *Ibi*: “*Filoteo*. Cossìabbiamo risoluto ancora il sesto argomento, il quale, per il contatto di mondi in punto, dimanda che cosa ritrovarsi possa in que' spaccii triangolari, che non sia di natura di cielo né di elementi. Perché noi abbiamo un cielo, nel quale hanno gli lor spaccii, regioni e distanze competenti gli mondi; e che si diffonde per tutto, penetra il tutto ed è continente, contiguo e continuo al tutto, e che non lascia vacuo alcuno; eccetto se quello medesimo, come in sito e luogo in cui tutto si muove, e spacio in cui tutto discorre, ti piacesse chiamar vacuo, come molti chiamorno; o pur primo soggetto, che s'intenda in esso vacuo, per non gli far aver in parte alcuna loco, se ti piacesse privativa- e logicamente porlo come cosa distinta per ragione, e non per natura e sussistenza, da lo ente e corpo. Di sorte che niente se intende essere che non sia in loco o finito o infinito, o corporea- o incorporeamente, o secondo tutto o secondo le parti; il qual loco infine non sia altro che spacio; il qual spacio non sia altro che vacuo, il quale, se vogliamo intendere come una cosa persistente, diciamo essere l'etereo campo che contiene gli mondi; se vogliamo concipere come cosa consistente, diciamo essere il spacio in cui è l'etereo campo e mondi, e che non si può intendere essere in altro. Ecco come non abbiamo necessità di fengere nuovi elementi e mondi al contrario di coloro che per levissima occasione cominciano a nominare orbi deferenti, materie divine, parti più rare e dense di natura celeste, quinte essenze ed altre fantasie e nomi privi d'ogni soggetto e veritate.” Pagg. 530-531.

<sup>863</sup> *Ibi*: “Al settimo argomento diciamo uno essere l'universo infinito, come un continuo e composto di eteree regioni e mondi; infiniti essere gli mondi, che in diverse regioni di quello per medesima ragione si denno intendere ed essere che questo in cui abitiamo noi, questo spacio e regione intende ed è: come ne gli prossimi giorni ho ragionato con Elpino, approvando e confirmando quello che disse Democrito, Epicuro ed altri molti, che con gli occhi più aperti han contemplata la natura, e non si sono presentati sordi alle importune voci di quella. *Desine quapropter, novitate exterritus ipsa, / Expuere ex animo rationem: sed magis acri / Iudicio perpende, et si tibi vera videtur, / Dede manus; aut si falsa est, accingere contra. / Quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit / Infinita foris haec extra moenia mundi; / Quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens, / Atque animi tractus liber quo pervolet ipse. / Principio nobis in cunctas undique partes, / Et latere ex utroque, infra supraque per omne, / Nulla est finis, uti docui, res ipsaque per se / Vociferatur, et elucet natura profundi.*” Pag. 531.

consapevolezza dell'eguaglianza e della libertà dell'animo operante, veramente ed effettivamente universale (perfetto).<sup>864</sup>

Senza un'idea sintetica, immediatamente applicata od applicabile, gli atomi dell'universo bruniano stanno proprio a rappresentare la continuità del gesto creativo, la sua aperta ed illimitata espressività (infinita potenza passiva) e la sua eterna durata (infinita potenza attiva). Senza dimenticare l'unità che li sottomette e collega (il precedente animo perfetto, vera e buona Provvidenza).<sup>865</sup>

La vera e buona Provvidenza, animo perfetto operante, veramente ed effettivamente universale, pur presente come unità nell'operato, piuttosto che operare facendo valere l'unicità del termine, lavora permettendo e facendo valere la diversità e la reciproca diversificazione. Non è dunque per un'unità necessaria, che funga da termine progressivamente riduttivo ed egemonico, che il soggetto spirituale deve operare: piuttosto il soggetto spirituale, in quanto opera, opera possibilmente. Opera per ridischiudere una possibilità aperta: il luogo nel quale tutti i soggetti vivano ed operino paritariamente e diversamente, senza alcuna presupposizione di un'organizzazione gerarchica astratta e separata. Un'organizzazione che usi il coordinamento del lavoro umano per imporre una serie ordinata di necessità, generando la sofferenza nei

---

<sup>864</sup> *Ibi*: "Crida contro l'ottavo argomento, che vuole la natura fermarsi in un compendio; perché, benché sperimentiamo in ciascuno ne' mondi grandi e piccioli, non si vede però in tutti; perché l'occhio del nostro senso, senza veder fine, è vinto dal spacio immenso che si presenta; e viene confuso e superato dal numero de le stelle che sempre oltre ed oltre si va moltiplicando; di sorte che lascia indeterminato il senso e costrege la ragione di sempre giongere spacio a spacio, regione a regione, mondo a mondo. *Nullò iam pacto verisimile esse putandumst, / Undique cum vorsum spacium vacet infinitum, / Seminaque innumero numero, summaque profunda / Multimodis volitent aeterno percita motu, / Hunc unum terrarum orbem, caelumque creatum. / Quare etiam atque etiam tales fateare necesse est, / Esse alios alibi congressus materiei: / Qualis hic est avido complexu quem tenet aether.*" Pag. 532.

<sup>865</sup> *Ibi*: "Mormora contro il nono argomento, che suppone e non prova che alla potenza infinita attiva non risponda infinita potenza passiva e non possa esser soggetto infinita materia e farsi campo spacio infinito; e per conseguenza non possa proporzionarsi l'atto e l'azione a l'agente, e l'agente possa comunicar tutto l'atto, senza che esser possa tutto l'atto comunicato (che non può immaginarsi più aperta contraddizione di questa). E' dunque assai ben detto: *Praeterea cum materies est multa parata, / Cum locus est praesto, nec res nec causa moratur / Ulla, geri debent nimirum et confieri res. / Nunc ex seminibus si tanta est copia quantam / Enumerare aetas animantum non queat omnis, / Visque eadem et natura manet, quae semina rerum / Coniicere in loca quaeque queat, simili ratione / Atque huc sunt coniecta: necesse est confiteare / Esse alios aliis terrarum in partibus orbis, / Et varias hominum genteis, et secla ferarum.*" Pagg. 532-533.

riguardi del naturale e, per reazione, l'atteggiamento dominatore e distruttivo.<sup>866</sup>

L'isolamento e la solitudine di fronte al potere ed alla Natura non trovano allora soluzione nel necessario coordinamento degli sforzi umani, giacché proprio questa è invece la ragione del loro imporsi e mantenersi: solamente la libertà di movimento e d'apertura di relazione, che ciascuno dei soggetti spirituali possiede, garantisce reciprocamente quel libero ed aperto divenire dello spazio vitale che dissolve la necessità di un ordinamento *a priori*.<sup>867</sup>

Se la necessità di un ordinamento *a priori* si capovolge, attraverso l'organo ordinante (astratto), nell'ordine di una necessità apparentemente neutrale ed onnicomprensiva, la variabilità imprevedibile ed illimitata che l'atto creativo bruniano porta in se stesso e la infinita divisione delle materie, che così accoglie, esibiscono quel rapporto fra libertà ed eguaglianza, che ha nell'amore unitario e diverso la propria fonte brillante e generativa.<sup>868</sup>

'Forza e virtù della natura', l'amore unitario e diverso è il 'principio': principio dialettico, in quanto, aprendosi come relazione (estrinsecandosi come apparenza d'altro), si richiama come ragione costituita da una molteplicità ideale, vera e buona perfezione universale. Perfezione universale non scissa dai suoi membri materiali, che include.<sup>869</sup>

---

<sup>866</sup> *Ibi*: “Diciamo a l'altro argomento, che non bisogna questo buono, civile e tal commercio de diversi mondi, più che tutti gli uomini sieno un uomo, tutti gli animali sieno un animale. Lascio che per esperienza veggiamo essere per il meglio de gli animanti di questo mondo, che la natura per mari e monti abbia distinte le generazioni; a le quali essendo per umano artificio accaduto il commercio, non gli è per tanto aggiunta cosa di buono più tosto che tolta, atteso che per la comunicazione più tosto si radoppiano i vizii che prender possano aumento le virtù. Però ben lamenta il Tragico: *Bene dissepti foedera mundi / Traxit in unum Thessala pinus / Iussitque pati verbera pontum, / Partemque metus fieri nostri / Mare sepostum.*” Pag. 533.

<sup>867</sup> *Ibidem*: “Al decimo si risponde come al quinto; perché cossì ciascuno de mondi nell'etereo campo ottiene il suo spacio, che l'uno non si tocca o urta con l'altro; ma discorreno e son situati con distanza tale per cui l'un contrario non si destrugga, ma si fomenta per l'altro.”

<sup>868</sup> *Ibi*: “All'undecimo, che vuole la natura moltiplicata per decisione e divisione della materia non porsi in 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 rinnovazione 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.” Pag. 534.

<sup>869</sup> *Ibidem*: “Al duodecimo ed ultimo, che da quel, che questo o un altro mondo è perfetto, vuol che non si richiedano altri mondi, dico che certo non si richiedono per la perfezione e sussistenza di quel mondo; ma per la propria sussistenza e perfezione dell'universo è necessario che sieno infiniti. Dalla perfezione dunque di questo o quelli non seguita, che quelli o questo sieno manco perfetti: perché cossì questo come quelli, e quelli come questo, constano de le sue parti, e sono, per gli suoi membri, intieri.”

Autocreativo e dialettico, il principio bruniano si muove in un unico spazio, capace di unire libertà ed eguaglianza: e perciò infinito. Infinito significa inscindibile – e la libertà e l’eguaglianza non possono essere scisse fra di loro, pena la loro reciproca perdita – ovvero ingraduabile e inordinabile. Sempre presente: come idea e materia. Vita ed operazione. Illimitate. Capaci di far riconoscere, attraverso il risvelamento della ragione costituita dalla molteplicità ideale, quanto e come l’ordine attuale importi solamente la propria necessità. Aprendo la relazione illimitatamente, esse infatti dissolvono la concentrazione del potere in un unico soggetto ed in un unico organo. Dissolvono la subordinazione e la priorità assoluta, separata, dello strumento regolativo. Assicurano l’eguaglianza intrinseca, imperdibile in quanto donata direttamente, ed infinitamente, da Dio. L’eguaglianza dello *Spirito* ('anima interiore'), nella sua amorosa operazione vitale e santificante. Creatrice della Natura.<sup>870</sup>

## RICAPITOLAZIONE.

Sin dall’*Introduzione* della *Proemiale epistola* Giordano Bruno rileva le caratteristiche necessarie ad intraprendere un nuovo ed elevato cammino, capace di riscoprire e riproporre praticamente le fonti stesse dell’Essere.

L’apertura riflessiva determinata dall’approfondimento e dall’altezza ideale propri della spinta e dell’impulso creativo naturale e razionale riscoprono e ripropongono la radicalità immediata ed inalienabile dell’universale:

---

<sup>870</sup> *Ibi*: “Séguita a farne conoscere che cosa sia veramente il cielo, che sieno veramente gli pianeti ed astri tutti; come sono distinti gli uni da gli altri gl’infiniti mondi; come non è impossibile, ma necessario, un infinito spacio; come convegna tal infinito effetto all’infinita causa; qual sia la vera sustanza, materia, atto ed efficiente del tutto; qualmente de medesimi principii ed elementi ogni cosa sensibile e composta vien formata. Convinci la cognizion dell’universo infinito. Straccia le superficie concave e convesse, che terminano entro e fuori tanti elementi e cieli. Fanne ridicoli gli orbi deferenti e stelle fisse. Rompi e gitta per terra col bombo e turbine de vivaci ragioni queste stimate dal cieco volgo le adamantine muraglia di primo mobile ed ultimo convesso. Struggasi l’esser unico e propriamente centro a questa terra. Togli via di quella quinta essenza l’ignobil fede. Donane la scienza di pare composizione di questo astro nostro e mondo con quella di quanti altri astri e mondi possiamo vedere. Pasca e ripasca parimente con le sue successioni ed ordini ciascuno de gl’infiniti grandi e spaciosi mondi altri infiniti minori. Cassa gli estrinseci motori insieme con le margini di questi cieli. Aprine la porta per la qual veggiamo l’indifferenza di questo astro da gli altri. Mostra la consistenza de gli altri mondi nell’etere, tal quale è di questo. Fa’ chiaro il moto di tutti provenir dall’anima interiore, a fine che con il lume di tal contemplazione con più sicuri passi procediamo alla cognizion della natura.” Pagg. 535-536.

l'immagine ed il ricordo unificante dell'infinitezza dell'Uno si anima nel pensiero della libertà, amorosa ed eguale, parimenti anesclusiva e comprendente.

La ricapitolazione dell'*Argomento del primo dialogo* ricorda subito come il principio della creatività sovranaturale contenga in se stesso, nella pienezza di una libertà senza limiti e resistenze, la molteplicità delle determinazioni e dei soggetti naturali. In tal modo il concetto infinito presenta in se stesso il movimento dell'ideale perfezione, continuamente perseguita tramite la sua immagine riflessa. Quello *Spirito* del desiderio che teologicamente si identifica con lo *Spirito* del *Figlio* ed è razionalmente definibile come comprensione incomprensibile. Comprensione totale.

Infinito non separato e non astratto, esso è presente tutto in tutto, immediatamente, come determinazione universale: riempiendo di sé ogni ente creato, lo suscita ed eleva nel *Padre* ed al *Padre*. Per Bruno infatti non si dà distinzione e separazione di una possibilità d'essere che debba essere congiunta con un agente primo, intoccato ed indifferente, che svolga la funzione di una pienezza separata. Anzi, al contrario, per Bruno il termine di determinazione tende ad approfondirsi infinitamente ed estendersi illimitatamente: ad essere uno di tutto e di ogni cosa. Ragione, una, di tutte le determinazioni, affetti e sensazioni, è ragione creativa: comprende nell'infinito-che-è, dando origine all'espressione, nella quale appare, nella sua interezza e totalità, senza riverbero di parti e di immagini relative, disgiungibili.

Pertanto l'innumerabilità dei mondi bruniana non può essere affatto l'accostamento e la crasi di esseri soggetti, quasi che la loro distruzione permetta la continuità di una potenza creativa separata; al contrario, essa consiste nella presenza di un principio creativo inseparato, e nella avocazione compiuta dall'universale, capace di reggere ogni distinzione.

L'universale che chiama a sé e regge ogni distinzione è l'ordine dell'amore, che si libera egualmente e pervade ogni propria distinta espressione. Nell'ambito di quest'ordine ogni *natura naturante* è immediatamente attiva e sussistente: senza frazionamento dell'ordine e strumentalizzazione dei



passaggi realizzativi, lo scopo infinito è immediatamente presente nella grandezza illimitata della sua azione. Una grandezza che non ha opposizione.

La compresenza creativa di atto e potenza dispone al proprio interno sia l'infinito intensivo che quello estensivo: quel moto infinito e dialettico fra la punta della diversità e l'ambito unificante della comunanza, che fa sopravvivere ora uno, ora l'altro dei termini (*vicissitudine*). L'estroflessione e l'eccedenza così restano sempre all'interno del rapporto che si ripropone con la comunanza espressa dall'Uno. E la Causa dell'Uno è sempre presente totalmente in tutto come Principio, quando l'Uno viene riscoperto come infinito attivamente operante, non distaccato.

È quest'atto d'esistenza e di perfezione che si avvolge su se stesso ed in se stesso che dimostra la molteplicità come proprio contenuto infinito, mentre la disposizione della relazione ad una materia considerata come esterna non può non far valere, contraddittoriamente, lo slancio verso l'assolutezza della determinazione univoca e la loro neutralizzazione astratta.<sup>871</sup>

Invece la stabile creatività dell'universale bruniano non perde mai di vista l'unità dell'infinito suo svilupparsi. Così, non vi può essere luogo che sia privo del principio vitale, e che debba essere ricondotto ad esso. In questo modo l'opera divina non è mai scissa da se stessa, ed ogni effetto è sempre nell'infinito. Allora la necessitazione come alienazione e limitazione scompare, venendo sostituita nella visione pratica bruniana dalla immediatezza e totalità della onnicomprensività amorosa: unica, vera, positiva e libera determinazione universale. Senza la libertà, infatti, di questa determinazione universale la volontà creativa divina verrebbe surdeterminata, mentre la sua potenza troverebbe, in una sorta di mondo esterno, una

---

<sup>871</sup> L'atto terminale ed il culmine di questo processo, per il quale l'individuale è sì determinato dall'universale, ma nel contempo è reso astratto e neutralizzato dall'ordine di un ideale limitante e definitivo, può risultare evidente in un passo della *Institutio Theologica* procliana. Proclo, *Institutio Theologica*, 149: "Ogni molteplicità delle divine enadi è limitata nel numero. Infatti, se è vicinissima all'Uno, non sarà infinita: chè l'infinito non è connaturato all'Uno, ma ne è alieno. Se la molteplicità si allontana di per sé dall'Uno, è evidente che la molteplicità infinita rimane interamente priva di esso; perciò anche impotente e inefficace. Dunque non è infinita la molteplicità degli dei, ma uniforme e finita, e più finita di ogni altra molteplicità. Infatti, più di ogni altra molteplicità, essa è affine all'Uno. Se dunque il principio fosse la molteplicità, converrebbe che quanto è più vicino al principio fosse una maggiore molteplicità di quello che ne è più lontano. Infatti è più simile ciò che è più vicino. Ma poiché l'Uno è il Primo, la molteplicità congiunta ad esso è una molteplicità minore di quella più lontana; e l'infinito invece è una molteplicità, non minore, ma massima."

limitazione estrinseca ed annichilente. Annichilente della stessa sussistenza e realtà divina e naturale.

La congiunzione della potenza infinita all'atto infinito comporta che la diversità dei fini rappresenti quella molteplicità illimitata che esprime il valore impregiudicato della creatività infinita. Ponendo così il principio di un'*ars* libera ed inscindibile, inalienabile, la potenza creativa infinita trova espressione nei movimenti e nel susseguirsi delle determinazioni mondane, che coinvolgono i mondi nella loro generazione e variazione. Non scissa e separata dal principio di sussistenza e di vita, ciascuna delle parti dell'infinito – sia mondo od altro, vivente su e per opera di lui - partecipa della medesima infinitezza. Lo slancio e la presenza infinita del termine ('divina azione') sovrastano e comprendono così ogni movimento immaginativo dell'intelletto, che resta e si definisce, nella sua intenzione e per il suo principio, limitazione razionale operata da un infinito non distaccato. In questo modo la ragione come termine di sensibilità prolungherà all'infinito l'opera della sua stessa determinazione infinita.

Se, dunque, infinita è la ragione, infinita resta la sensibilità che conduce ad essa: l'operazione da essa condotta sarà illimitata, con una creatività continua aperta dalla stessa immagine e concetto d'infinito. Dalla stessa idea d'infinito. Senza questa idea, infatti, l'atto si ritrae in astratto e la potenza si isola come inerte, determinando la condizione affinché l'eternità della creazione sia impedita: la scissione e la decadenza dello *Spirito*, la neutralizzazione del *Figlio* e l'annullamento del *Padre*.

Se nella speculazione bruniana dunque il desiderio spirituale rimane amoroso, mentre la determinazione permane libera ed eguale, la riflessione aristotelica sembra voler arrestare ed impedire la visione e la pratica dell'unità libera ed aperta della diversità, attraverso la resa astratta del principio di dominio egemonico e la sua rappresentazione umana.

Perciò ogni ente creato bruniano (astro celeste o vivente in esso) conserva in se stesso la possibilità e l'intenzione di ulteriore creabilità: conservando l'*anima*, ritiene necessariamente anche l'implicito *intelletto*, cogliendo le differenze e le finalità estrinseche. Mantenendo l'idea di sé, rende superflua ed inutile la convergenza estrinseca rappresentata dal limite superiore aristotelico:

il cielo del 'primo mobile'. Allora si può definire la posizione bruniana dicendo che la completezza dell'infinito movimento creativo è totalmente ceduta a ciascuna delle sue parti od enti creati, che ne esercitano lo sviluppo in amorosa eguaglianza e libertà.

L'espressione generale della diversità dell'universo bruniano trova poi una concretizzazione ulteriore nelle diverse modalità costitutive ed espressive dei corpi celesti: mentre i soli esprimono da sé luce e calore, essendo costituiti prevalentemente dell'elemento igneo, i pianeti terrestri esprimono quella preponderanza degli effetti dell'elemento acqueo, che è capace di temperare e porre in equilibrio gli scambi e le relazioni vitali intercelesti. È questo gioco di scambi e di relazioni – soprattutto di reciproche opposizioni – che sostituisce l'operazione di convergenza stabilita dall'etere celeste aristotelico, superandone quindi la pretesa di un ordinamento omogeneo ed uniforme addossato al mondo racchiuso sotto l'orbita della Luna.

Egualità a tutti gli altri, nell'autonoma possibilità di sviluppo - garantita dalla presenza in esso dell'*anima* e dell'*intelletto* – ciascun corpo dell'universo bruniano si libera dalle regolazioni terministiche estrinseche, rimanendo immerso nella struttura razionale che è capace di comporre dialetticamente le diverse ed opposte finalità elementari. Conservando i corpi e la vita in generale.

Ragione e scopo universale, la perfezione generatrice della vita ha quella profondità ed elevatezza infinite che consentono il prodursi delle virtù civili della convivenza e della giusta pace, impedendo quello scuotimento, agitazione e disgregazione dell'intelletto generale che, all'assenza di un movimento infinito, sostituisce l'astratta pienezza di una convergenza assoluta e tradizionale. La liberazione bruniana dello spirito alla sua universalità consente dunque l'affermazione di una positività non astratta, proprio perché animata dalla consapevolezza della infinitezza di ogni determinazione. La concezione aristotelica, invece, sembra predisporre una relazione nella quale la potenza è rigidamente e strettamente vincolata ad un atto preesistente, non genetico; dunque non creativo: di sé, ed in sé, dell'apparenza dell'altro.<sup>872</sup>

---

<sup>872</sup> Questo miglioramento e superamento sarà invece effettuato dalla speculazione procliana.

Insieme all'atto separato sembra vigere, nel contempo, la presenza di un agente separato, che non può non far consistere il germe di un'origine estrinseca dell'azione. In più, questa azione sembra costituirsi in una fatale convergenza. L'infinito dialettico bruniano invece, essendo immediatamente e totalmente creativo, non abbisogna di una forzata e forzosa convergenza dei fini: al contrario, esprime la sua universalità attraverso la dispersione degli stessi, la loro libera molteplicità. Si potrebbe aggiungere: attraverso la loro libera moltiplicazione. Se, dunque, ciascun mondo, una volta posto, procede al suo libero ed autonomo sviluppo e costruzione, la vita universale si diffonde liberamente ed egualmente, senza l'illusione di un abisso di perdizione o di una eccellenza distinta e separata d'azione.<sup>873</sup>

Nell'ambito generale costituito dall'attestazione ineliminabile ed inalienabile – tale dunque da fondare un diritto naturale assoluto – della comune eguaglianza di fronte alla diffusione dei benefici dello spirito creativo, la variazione della relazione che ciascun corpo istituisce con qualsiasi altro porta con sé la variazione della sua energia cinetica. L'energia cinetica comprende sia la capacità di muoversi, che quella di trasformarsi: ogni corpo ha in se stesso la possibilità di variare, 'desiderando' o 'rifuggendo', senza determinazioni estrinseche. Questo libero ed autonomo 'desiderio' non può in alcun modo essere espresso come adeguazione: l'adeguazione (il moto 'retto') può sussistere invece per quelle 'parti' che vogliono partecipare di questo movimento principale. I corpi come la comete, invece, partecipano di un moto distaccato e separato, autonomo, rispetto al moto della Terra.

Ciò che costituisce eguaglianza nell'universo è dunque questo autonomo e libero movimento indotto dal 'desiderio': questo movimento garantisce sia la libertà intensiva ed espressiva di ciascun essere creato, sia l'eguale partecipazione all'infinita apertura e comprensione dell'Uno. Questa comprensione non dà adito però ad un ordinamento dello spazio, che accentri materie ad una perfezione supposta: al contrario, essa si esprime come

---

<sup>873</sup> I concetti cristiani di Inferno e Paradiso vengono rimessi in discussione dalla speculazione bruniana. Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno. Documenti* (Roma, 1993, 1948<sup>1</sup>). Pagg. 266-267.

liberazione di una immediata e totale diversità. Una diversità dunque infinita ed illimitata.

L'affermazione bruniana dell'infinita ed illimitata diversità non vuole però essere l'affermazione di una diversità statica e monocorde, un mondo di enti creati, dati una volta per tutte, imm modificabili; né può essere il contatto immediato fra un mondo superiore ed un mondo inferiore, contatto che permetta la trasformazione magica (e reciproca) dell'uno nell'altro e la loro differenza ineliminabile (la 'gravità o levità con velocità infinita'). L'infinita ed illimitata diversità bruniana, lontana dall'affermazione assolutistica quale si sviluppa nell'immagine di una determinazione estrinseca, dove gli opposti si rincorrono per differenziarsi, pone invece il peso e lo slancio centrale di una mediazione infinita: la presenza, attraverso l'idea e la realtà di un atto genetico (creativo), di un'azione realizzativa continua, che attraverso un'alterazione indefessa apre, al contrario della concezione assolutistica, gli opposti, mantenendo un'unità profonda. Solamente per il peso e lo slancio di questa mediazione infinita, tutto ciò che ha ragione di esistere esiste singolarmente e universalmente, con limitatezza ideale ed accostamento reciproco ('parti prossime').

La determinazione intrinseca bruniana, allora, fa dell'apparenza dell'alterazione una realtà e della realizzazione della medesima una perfezione. In questo modo la mediazione infinita, con il suo peso ed il suo slancio, deve essere intesa come perfetta.

La natura infinita bruniana, con la profondità infinita dell'origine e l'apertura degli opposti, allora sostituisce la concentrazione e fusione immediata degli opposti nella stabilità d'arresto costituita dalla limitazione assolutistica della tradizione platonico-aristotelica. Nella particolare rifusione dell'apporto schematico aristotelico all'impianto astratto di tradizione platonica – rifusione effettuata in epoca tardomedievale dalla volontà mediatrice dell'istituzione ecclesiastica cristiana – non sembra esservi posto per alcuna ragione ideale che accosti a sé la molteplicità della materia reale, lasciando agio e respiro al divenire della diversità e della moltiplicazione. Il Dio cristiano, reso motore immobile aristotelico, accentua le proprie caratteristiche egemoniche, gerarchiche ed organizzative, proprio forse sotto la

spinta di una materia che era stata fatta entrare nel mondo immaginativo della costituzione istituzionale, per essere neutralizzata nelle sue spinte e pulsioni più estreme e disgregatrici. La possibilità bruniana, al contrario, si erge proprio a difesa della creatività, lasciando spazio infinito alla diversità ed aprendo l'orizzonte dell'Essere verso una molteplicità determinante illimitata. Mentre il mondo aristotelico mantiene una coesione limitata, dimostrando ed imponendo un'unitarietà di tanto imm modificabile di quanto riesca ad impedire la diversità stessa, neutralizzando, insieme alla moltiplicazione, la sua capacità di autosostentimento e sviluppo, l'universo bruniano - rigettando la separazione astratta aristotelica fra perfezione ed opera - è l'opera delle parti nella perfezione: un'opera irriduttrice, e non tanto disordinata quanto imprevedibile. Un'opera aperta, dunque, e perciò libera: infinita nel senso che non ha predeterminazione alla quale debba essere soggetta e che debba, correttamente e limitatamente, applicare.

Un'opera che potesse e dovesse limitatamente applicare un atto preesistente sarebbe per Bruno l'ammissione di una sottrazione e di un relativo agente difettivo, di un'azione realizzante impropria, perché incapace di essere connessa all'atto genetico principale. Per questo motivo Bruno insiste tanto sulla inscindibilità in Dio di volere e potere: distinguere fra un atto prioritario ed una potenza subordinata - e qui sta l'antisubordinazionismo di Bruno - avrebbe come conseguenza l'inconnettibilità dell'opera divina in Dio stesso. Allora l'opera diventerebbe azione necessitata e necessitante, ordinata e regolante. Sarebbe preda di una ragione doppia: una ragione che si sdoppia fra la ragione prima ed il proprio essere ad essa strumentale.

Così, mentre il mondo aristotelico, con la sua unicità, dimostra semplicemente e solamente quel contatto realizzativo dello strumento e della sua ragione presupposta ed estrinseca, tutta ed intieramente determinata, l'opera divina intravista dalla speculazione bruniana ribadisce e stende, alla considerazione naturale ed etica, quel corpo meraviglioso, innervato da un'infinita eguaglianza con se stesso, e perciò ordinato dall'unica - perché universale - ragione dell'amore. Solamente con questa spiritualità aperta e libera la ragione non diventerà fantasma a se stessa, facendosi riempire di quella necessità che è la semplice precipitazione e condensazione del pensiero

autoritario. Solamente allora l'unità del Bene che tutto tiene – l'unità dell'amore che mantiene il tutto nella sua libertà e nel suo movimento creativo – si manifesterà nella sua reale infinitezza: dunque nella sua idealità.

Guardando alla fonte del tutto, l'uomo potrà così contemplare l'origine ed il divenire della natura, senza obiettivazione: ritrovandola invece in quell'immagine del divino che brilla all'interno della coscienza. Se l'obiettivazione e la determinazione estrinseca tendono a separare reciprocamente atto e materia, soggetto agente ed oggetto da trasformarsi, la determinazione intrinseca bruniana invece pone il senso per il quale la materia è una, oltre l'apparenza dello stesso slancio della mediazione infinita. A principio di questa, essa resta come immediata coscienza universale: diffusione senza limiti e confini, senza separazione e differenze, del Bene, vale l'espansione libera ed eguale dello *Spirito* ('l'infinito aria'), la possibilità della differenziazione nell'orizzonte di una moltiplicazione senza fine.

Se la mobilità di una materia illimitata allora si accompagna alla sua determinazione infinita, lo spirito di una aperta e creativa dialetticità abiterà al suo interno come risoluzione della ragione che induce la separazione e l'alienazione: dissolvendo l'opposizione fra luoghi del piacere e luoghi del dolore, la ragione bruniana riduce lo iato fra l'astratto ed il naturale, ricomponendo la finalità nella sua realtà positiva. Ne riscopre l'immagine ideale, lo scopo infinito. L'eterna ripetizione dell'eguale aristotelica invece pretende di salvaguardare l'esistenza umana dal pericolo rappresentato da una libertà di flusso spontanea, dalla possibile perdita del suo controllo e dal conseguente orrore del progressivo e totale suo inaridimento e scomparsa.

Allora è la creatività continua, che il principio del bene universalmente dispone, che supera la paura che origina questa limitazione in fondo coercitiva, che riempie di sé i cieli dell'universo e delle coscienze, a costituire l'immagine eccelsa e grandiosa del divino, che non può essere limitata ad una necessità, un rapporto, un effetto negativo ed un bene limitato ed isolato.

La libertà e l'eguaglianza dello *Spirito* creativo dissolve così il distacco e la compressione delle azioni, impedisce la loro rarefazione selettiva; ne permette al contrario lo spontaneo e fecondo sviluppo, mantenendo in loro stesse la facoltà della moltiplicazione illimitata. Dissolvendo il dominio e la soggezione

assoluta, toglie la preoccupazione dell'assoluto e scioglie ogni necessità d'alienazione.

Nei tre *Sonetti* che seguono la *Proemiale Epistola* Giordano Bruno tematizza l'identità del principio genetico con l'infinito desiderio universale, distribuendone l'origine e la capacità determinativa egualmente ad ogni essere. Quell'origine e quella capacità determinativa che, essendo inseparate, creano l'immagine immediatamente fruibile della salvezza. Se la necessitazione distacca *a priori* un bene intangibile ed ordinante, univocizzante nella sua vocazione, la critica bruniana dell'alienazione disperde nella molteplicità delle intelligenze la genesi dell'unitaria e comune salvezza.

Allora, il principio genetico bruniano, non più intelletto separato ed astratto, ma presente ed operante nelle cose, e perciò continuamente ed infinitamente creativo, salva dalla considerazione delle parti come dolore: non più chiuse in se stesse e limitate da un assoluto scopo funzionale, esse ritrovano la spontaneità dell'amore che le ha egualmente generate. Ritrovano quella libera, profonda e pulsante grandezza che le fa sorgere e vivere.

Si apre in tal modo una nuova storia: la storia dell'opera, naturale ed umana insieme, che è capace di superare e dissolvere la trasfigurazione del limitato in eterno, tramite l'associazione del principio creativo alla pari eguaglianza, nel ricordo necessario del suo contenuto di libera ed amorosa unità.

Il primo dei *Dialoghi* del *De l'Infinito, Universo e mondi* mostra subito come la libera ed amorosa unità, che è contenuto dell'eguaglianza, fornisca un'immagine infinita e dialettica, capace di generare movimento ed azione infinite. La doppia molteplicità bruniana, creativa e dialettica, esibisce allora l'estrema potenza della variabilità illimitata. Questa profonda ragione riesce a superare il problema decretato dall'atto di sensibilità: la presenza di un atto di riduzione indefinito ed illimitato, che rende sì la sensibilità stessa un'attività continuamente produttiva, ma da un punto di vista astratto e separato.

L'unità di questa profonda ragione è quell'unità per la quale il principio ed il fine si tengono, nell'unità ed unicità della sostanza o *Spirito*. Questo luogo, tensivo ed apparentemente evanescente – vive all'ombra del *Padre* – viene



riempito nella speculazione di tradizione platonico-aristotelica dall'operazione che, obiettivando la sostanza, distacca e separa un agente primo. Ma – quasi con una ripetizione della critica aristotelica alla separatezza astratta, inerte ed inoperante delle 'idee' platoniche – questo distacco e questa separatezza mettono in questione, secondo Bruno, la presenza viva ed operante del principio, che genera, muove e finalizza internamente. Con un accostamento alle strutture razionali aristoteliche delle nature intrinseche (le 'forme') – un accostamento che può sembrare paradossale per un pensatore che continuamente vuol far rilevare il proprio antiaristolismo – Bruno ribadisce però – ancora una volta con uno spiccato senso aristotelico<sup>874</sup> - il pericolo rappresentato dal distacco dell'origine: il distacco dell'origine e la sua separazione annulla immediatamente quello spazio tensivo che Bruno qualifica come tempo creativo dello *Spirito*. Quello spazio, apparentemente 'fuori' del limite costituito dal cielo del primo mobile, che lo dissolve nella sua pretesa assoluta di convergenza finale e fatale. Rendere prioritario il limite sul corpo, come sembra fare Aristotele a proposito del 'primo mobile', significa sottrarre la materia, per nasconderla al di là dell'arresto rappresentato dalla forma limitatrice, la forma di convergenza? Ovvero significa inoltre nascondere questa sottrazione attraverso la presentazione di una materia apparente, totalmente accidentale, nel modo della sua genesi e della sua costituzione?

Contro l'accidentalità dell'universo intero Bruno sembra allora muovere i dettami della sua nuova costruzione razionale. Se il mondo sub-lunare aristotelico assumerebbe su di sé, secondo la prospettiva critica e confutatoria bruniana, la prova di essere il segno della infinita impotenza divina, che non essendo capace di possedere in sé il serbatoio della moltiplicazione infinita – il 'ricettacolo' platonico – non riuscirebbe a racchiudere nemmeno la materia per la costituzione di un unico mondo,<sup>875</sup> l'esperienza razionale bruniana toglie questa sottrazione e questa neutralizzazione – che darebbero luogo al vuoto ed

---

<sup>874</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075b 34 – 1076a 4.

<sup>875</sup> Deve infatti sottrarla e neutralizzarla, nella sua libera pulsione, per far ritenere la possibilità e la necessità della costituzione di un unico mondo, tramite l'atto di posizione assoluto della sensibilità. Quell'atto che dispone la considerazione astratta e separata del principio produttivo e ne statuisce la continua ed uniforme ripresa.

al nulla – per ripristinare la libera e diversificante pulsione della materia universale, nella sua positiva e benigna finalità. Una finalità che non risulta astratta e separata, ma continuamente (eternamente) congiunta con i suoi effetti, con ciò dimostrando – quasi fosse un 'cielo' aristotelico senza opposizione - la sua assoluta possibilità.

Se lo spazio, veramente e positivamente infinito, è spazio per la continuità inesausta dell'essere, esso è corrispettivamente spazio per la posizione di una potenza illimitata, infinitamente ed onnicomprensivamente buona: tale dunque da poter comprendere in sé tutto l'essere che può essere e può essere fatto, nella sua sempre diversa innumerabilità.

Così, per poter criticare giustificatamente la concezione aristotelica – che vuole la priorità separata dell'atto sulla potenza ed induce il distacco e la neutralizzazione dell'opera nella sua intenzione creativa – *Fracastorio* e *Filoteo* cominciano a somministrare l'amara medicina all'aristotelico *Elpino*, iniziando dall'affermazione dell'unità della materia. Se *Elpino* concepisce l'unità della materia in modo che vi sia una determinazione assoluta d'uniformità, con la positività immediata e superiore di tutti i fini, *Fracastorio* e *Filoteo* lo spingono a considerare la possibilità e necessità che l'unità della materia sia infinita, e che questa infinitezza sia l'ambito produttivo di una innumerabilità creativa ed illimitata, imprevedibile.

L'affermazione bruniana dell'unità infinita della materia, infatti, determina quella apparenza di slancio immaginativo, interno e mosso dall'universale creativo, che attesta la profondità infinita della genesi unitaria dell'Essere, dimostrandola nella sua apertura immediata e totale dell'innumerabilità dei mondi. Allora l'infinita profondità della genesi unitaria e la correlata non-uniformità dell'apparenza reale producono quella infinitizzazione del 'termine', che consente a Bruno di superare le obiezioni e le chiusure portate dalla figura emblematica di *Elpino*. L'eguale perfezione dei mondi non induce alcun termine astratto d'uniformità, quanto invece, proprio per l'aperta diversità dei medesimi, dissolve nella libera eterogeneità dei fini la necessità di una loro costituzione e materiazione adeguata, mentre la libertà universale non si concentra in un luogo astratto, ma sembra aprirsi eternamente ad una diversità infinita.

Questa distinzione fra l'*universo* ed i *mondi* impedisce l'afflusso del Dio adeguante, che geometrizza a sé l'unità della natura e della determinazione. E la impedisce attraverso la manifestazione plurale ed originariamente infinita delle nature.

La riassunzione di un platonismo cristiano, modificato dal concetto immaginifico dell'infinito, permette così a Bruno di installare la ragione di una virtù creativa, che si estende e si ramifica nei mondi creati, sottraendosi continuamente ad una piena visibilità. Nello stesso tempo, attraverso l'apertura infinita della diversità, la tensione che caratterizza e contraddistingue lo *Spirito* diveniente si mostra come continua ed inarrestabile alterazione. Alterazione che non ha come base un soggetto agente compiuto, che debba essere realizzato nelle proprie determinazioni astratte, semplicemente presupposte, ma ha proprio nell'impedimento dell'alienazione il rigetto dell'accumulazione della totalità materiale ed energetica.

Pertanto l'identità ed inscindibilità bruniana fra potenza ed atto assume il valore della critica all'accumulazione primitiva e totale di una materia astratta, separata nella sua immagine e così neutralizzata nei suoi effetti impreveduti ed incontrollati. Quest'identità ed inscindibilità sono brunianamente intese e definite dall'idea e dalla realtà che infinitamente comprende: l'idea soprannaturale d'eguaglianza. Quell'amor-idea d'eguaglianza che unisce l'intelligenza del *Figlio* alla virtù del *Padre* attraverso l'amore dello *Spirito*. In questa ripresa della versione tradizionale della Trinità cristiana Giordano Bruno aggiunge l'aspetto, la nota e la caratteristica dell'infinito della diversità. Questa, infatti, lungi dall'essere un termine sottratto e statico d'uniformità – seguendo la posizione aristotelica, delineata e descritta da *Elpino*, l'universo diverrebbe termine sottratto ed invisibile, tale da porre in campo la possibile contrapposizione fra un tutto separato ed accogliente e l'insieme, anche (se non soprattutto) disordinato, delle parti – che stabilirebbe con i propri determinati un rapporto di possibile contrapposizione, come pure una congiunzione indeterminata, e che risulterebbe essere puramente un infinito estensivo; questa, è invece, nella posizione bruniana, un'unità dinamica, che non disgiunge in maniera astratta – come fa invece l'impostazione dell'aristotelismo modificato esposta da *Elpino* - principio agente ed effetto,

secondo una linearità di causazione ed immediatezza che impedisce il sorgere della diversità e della possibile, continua, differenziazione, ma invece considera la differenza reciproca fra principio ed effetto come luogo di posizione di una mediazione infinita, dialettica. E perciò creativa.

L'impostazione modificata dell'aristotelismo, quale è proposta da *Elpino*, porrebbe ancora la causalità efficiente in modo distaccato e separato: individuandola, ne fisserebbe l'opera eterna, continua; l'impostazione di *Filoteo* invece garantisce, attraverso la pluralità posta da un'apertura informe, il contatto continuo del creante con il creato, in una fecondità di generazione aperta ed imprevedibile (la bruniana 'capacità infinita' e 'possibilità de infiniti mondi che possono essere'). Perciò la relazione che unisce Dio all'universo è tale da porre un unico complesso di forma indeterminata e materia illimitata: forma che contiene tutte le forme e materia che si esprime differenziatamente, in modo continuo e senza isolamento. Dove la prima resta ordine della seconda: che così si realizza (o resta 'finiente') in essa.

Allora lo sdoppiamento dialettico e creativo, che costituisce il rapporto che collega nell'Essere bruniano l'aspetto generativo a quello determinativo, mostra l'apertura che si squaderna fra l'aspetto infinitamente intensivo della forma e quello infinitamente estensivo della materia, non costituendo alcuno spazio astratto ed alcuna separazione fra l'infinito e la realizzazione dell'infinito. La duplice molteplicità bruniana, allora, ancora una volta soccorre ad impedire il radicamento di una versione immaginata dello *Spirito*, che termini univocamente tutte le sue realizzazioni. L'universo bruniano perciò può essere, senza fine (diversamente), non avendo superiormente a sé alcun termine univocizzante; non avendo, poi, alcun termine univocizzante, non ha regola estrinseca di determinazione. È però divenire e differenziazione. Dio, invece, è l'unità invisibile dalla quale la differenziazione promana e dalla quale mai si distacca: di modo che esso appare distinto e non-distinto da essa, come geneticità sempre presente. Una geneticità che l'universo non ha di per se stesso, come se fosse isolata, ma che deve sempre assumere da Dio.

Perciò se Bruno rigetta la panspermia, la capacità creativa distribuita nei corpi o nello spazio indifferentemente – e qui sta la funzione e lo scopo della sua unità della materia – questo rigetto è subordinato all'affermazione della

presenza di Dio come ordine genetico amoroso. In questo modo però non verrebbe nemmeno distaccata la capacità degli enti creati di rispondere all'amore divino, innestando nell'universo la propria facoltà innovativa e maggiormente trasformatrice. Conseguentemente il rapporto fra Dio ed ogni ente creato è immagine attiva, desiderante e produttiva di perfezione.

Senza distacco e separazione fra Dio ed Universo, l'atto elevato d'esistenza bruniano si apre a comprendere una molteplicità espressiva comunque coordinata dalla perfezione dell'immaginazione amorosa. Questa unisce nell'infinita libertà l'eguaglianza di determinazione: solamente, infatti, nell'infinita della libertà volontà e fare, potere ed essere coincidono. Se, al contrario, l'espressione divina non fosse infinita – ovvero se l'infinito dell'eguaglianza non si muovesse all'interno dell'infinito della libertà ed i mondi, raffigurazioni delle determinazioni, non fossero liberamente 'innumerabili' – volontà e fare si distaccherebbero reciprocamente, potere ed essere non sarebbero più uno. La volontà non sarebbe più aperta ed onnicomprensiva, ma selettiva e discriminante; il fare non sarebbe più eguale ed amorevolmente diffuso, ma differenziante ed escludente, gerarchico. Il potere non sarebbe più libertà d'essere, né l'essere più potrebbe restare quale ricerca e movimento verso l'ideale ed universale possibilità: il primo discriminerebbe attraverso regole d'accesso, il secondo si fisserebbe e decadrebbe nella plateale adeguazione ed uniformità. In una espressione: l'ordine divino verrebbe sostituito dall'ordine del mondo.

È l'ordine del mondo che pretende di oscurare ed annullare la necessità della libertà, la sua ideale ed universale possibilità, presentandone l'esatta mistificazione e capovolgimento: una richiesta di necessitazione prioritaria ed esclusiva, selezionatrice e gerarchica. Questa pretende di installarsi nel cuore dell'Essere stesso tramite la sostanzializzazione di una potenza che fa nascere da sé ogni distinta ed ordinata operazione, con geometrica sistematicità. Tanto distaccato e limitante è il plesso organico che tale pratica di autoriconoscimento instaura, quanto inscindibile da una totale partecipazione, e dunque inseparato, è invece il poter-essere divino.

Il poter-essere divino mantiene unitario il raccordo fra idealità e possibilità universale, garantendo la molteplicità di determinazione attraverso il principio

creativo e dialettico dell'unità. La fede in una potenza separata invece non potrà comportare altro che l'adeguazione ad una forma di necessità, che renda estrinseca (eterodeterminata) la bontà dell'opera: la renda separata e distinta dall'opera stessa, magari formulabile in maniera astratta. La dimostrazione unica di fede ed il permesso ipocrita alla doppia verità nascono solamente in relazione all'ordine del mondo: l'infinitezza dell'opera divina disvela, al contrario, una molteplicità di ragioni intrinseche (non estrinseche), apparentemente difformi (anziché uniformi); tali da poter ricreare quella stessa apertura infinita per la quale e nella quale le religioni e le civiltà continuamente nascono, si sviluppano, entrano in relazione, muoiono e vengono continuamente superate.

Pertanto solamente l'universalità, immediata e totale, della distribuzione del bene della giustizia, attraverso l'amorosa combinazione della dimensione dell'eguaglianza e della profondità della libertà, potrà – nella prospettiva decretata dalla speculazione bruniana – rendere quella presenza attiva ed universalmente diffusa (*Providentia*), che è capace di disciogliere la necessità costruita dentro una operatività che si muove, si sviluppa e si organizza in uno spazio di eguale limitazione, in virtù di ragioni estrinseche, immodificabili e determinanti: così costruendo l'azione conseguente e successiva. L'azione sistematica.

Se la tradizione aristotelica riteneva che il 'mondo' non potesse essere mosso infinitamente, ma bensì dovesse graduare progressivamente le ragioni del proprio movimento, dove il 'primo' si differenziava dallo 'ultimo mobile' per la perfezione relativa all'assenza di materia, e dunque di generazione e di corruzione, e se una certa tradizione teologica cristiana manteneva all'interno del tempo la possibilità di muovere tutto, senza differenze, con una traduzione oggettuale e dogmatica del campo tradizionale d'intervento della *Providentia*, l'argomentazione bruniana invece tenta di rimuovere il blocco ed il limite alla volontà divina, componendo e generando la possibilità di movimento attraverso due direzioni, apparentemente opposte: la prima, è che essa non sia senza differenza (che anzi, essa è infinita); la seconda, è che essa sia senza separazione (principio dell'unità).

Allora la volontà divina si reinfinitizza, quando viene sciolta la limitazione dell'oggetto della *Providentia* ('mondo'): quando il potere e l'essere ridiventano, insieme, fare attivo, secondo l'ideale e la possibilità universale. Solamente la linea ed il tratto di determinazione che trattengono insieme l'ideale e la possibilità universale riescono a rappresentare quella congiunzione intima fra apertura ed inseparabilità che, nell'ultima delle opere italiane di Giordano Bruno (*De gli Eroi furori*), costituirà la sostanza e l'anima dell'eroico furore.

Solamente la concezione e l'immagine di una volontà che si esplica immediatamente attraverso la moltiplicazione dei fini naturali, nella libertà della loro creazione e del loro stesso esercizio e relazione, potrà garantire la propria coincidenza non astratta con il sorgere provvidenziale della materia, con la potenza. E, solo questa coincidenza garantirà la natura e l'umanità dall'errore ed orrore della trasfigurazione del limitato in infinito.

Allora, secondo questo principio d'identificazione, non potrà essere affermata alcuna separazione d'agente: ragione ed opera viva non saranno distinte, né tanto meno la seconda sarà subordinata alla prima. Senza rendere astratta la ragione e determinata l'opera, i termini (fini naturali) dell'infinita differenza (apertura) non sono esclusi dall'anima universale, come se questa potesse ipostatizzarsi in maniera astratta, perché invece essa sarà in tutti loro come motore. Infine, per questa eguaglianza ed in questa eguaglianza, questi medesimi termini si muovono liberamente. Con proprietà di movimenti, ad essi stessi relativi e ad altro eventualmente connessi (relazione di reciprocità).

Il Bene bruniano risulta in tal modo sommamente ed infinitamente partecipativo: senza bisogno di presupporre alcun termine, che sia di governo e di limitazione, oppure mediativo (la 'potenza' o la 'volontà'), il tratto di determinazione bruniano, che mantiene composti ideale e possibilità universale, impedisce la costituzione di uno speciale riflesso, attraverso il quale la forma dell'estrinsecazione sia tesa a riprendere lo spazio e la totalità determinativa di una materia astratta e presupposta. Così il movimento realizzativo (positivo) bruniano è immediatamente e totalmente universale: ciascuno degli innumerabili fini naturali generati mantiene in sé quella libertà di movimento che è paritariamente (egualmente) assegnata ad ogni ente

naturale. In questo modo libertà ed eguaglianza si identificano, senza possibilità alcuna di scissione: o vengono entrambe nello stesso tempo poste, o vengono entrambe tolte. Il modo della loro posizione non è però il modo del loro togliimento: esse vengono infatti tolte, per Bruno, quando siano scisse e separate. Quando la separazione di Dio (Mente ed Intelletto) dall'Universo (Anima universale) sia tale da assegnare al primo l'intera libertà ed al secondo unicamente la pulsione per un equanime ordinamento.

Così mentre il modo per neutralizzare la spinta unificante dell'eguaglianza è considerarla pura entità formale, eterna ed immodificabile, rendendo in tal modo astratta la stessa libertà, in quanto la si convoglia in uno spazio predeterminato d'azione, il modo per rivitalizzare l'eguaglianza e riscoprire la vera e reale libertà – il modo bruniano – consiste nel considerare il principio attivo dell'eguaglianza come una immediata reazione interna al movimento stesso della libertà: una reazione interna che riesce ad estrinsecare un principio ideale di infinita determinazione. Per questo la diversità e l'eguale amore costituiscono la sponda, rispettivamente, interna ed esterna del rapporto con il divino. Qualora lo si volesse, naturalmente, ricordare e mantenere.

Nel secondo *Dialogo* del *De l'Infinito, Universo e mondi* Giordano Bruno puntualizza subito l'aspetto per il quale la 'virtù infinita', che viene mossa dall'infinita determinazione della libertà, si congiunge con quella 'virtù intrinseca' per la quale si attua la spinta universale all'unità e si realizza l'eguaglianza.

'Virtù infinita' e 'virtù intrinseca' si congiungono, non tanto per la forza e la costrizione preorientante di una forma mediativa interposta come strumento d'assolutezza, quanto per effetto e virtù di ciò che provoca l'unione e l'identità dell'infinito intensivo e di quello estensivo: il concetto dell'amore universale.

Così la parità degli attributi divini – la loro eguale infinità – ha in Bruno lo stesso senso e significato della critica rivolta a quella sopra indicata forma mediativa, sia che utilizzi il primato della volontà sulla potenza, sia – all'opposto – quello della potenza sulla volontà. Dunque la dichiarazione bruniana di inseparabilità degli attributi divini – il tutto che è in tutto, immediatamente e totalmente – svolge la stessa funzione della critica a quella



invenzione prettamente umana, che anima il pensiero e l'azione sulla base della sola idea di dominio e controllo.

Senza cadere nella spirale senza fine della finitezza, quale è posta dal rapporto di priorità dell'atto aristotelico sulla potenza e dalla esteriorità di questa a quello, il Dio bruniano resta l'infinito che stabilisce immediatamente l'unità infinita del creato. Dunque, con il suo Essere principio creativo (Causa), esso stabilisce il movimento infinito dell'essere che comprende, come propria apparenza.

Così se il 'soggetto' aristotelico restava tale per r altro e secondo altro, quello bruniano è tale per sé e secondo sé. Se il primo si muoveva e realizzava strumentalmente secondo ragioni atomiche ed atomizzanti, che frantumavano l'Essere per raccogliarlo attorno a centri di potere, il secondo rammenta subito l'unità della potenza all'atto. Quell'unità che è immediatamente creazione e dunque diversità, ma che è internamente animata dallo spirito eguagliante dell'amore.

Questo spirito ha come contenuto ed espressione la libertà: per questo l'amore (la 'divina azione'), che unisce infinitamente libertà ed eguaglianza, è proiezione di un unico luogo reale – non immagine che si frazioni secondo individualità distinte e separate, ma idea che fornisce realtà – nel quale la realizzazione dei diversi fini naturali avviene senza che il 'corpo' della natura si frantumi in atti prioritari. L'infinità attraverso la quale l'amore unisce libertà ed eguaglianza è quella stessa infinità che è la presenza ideale dell'atto creativo: quell'unità per la quale non sussiste alcuna molteplicità di atti prioritari che debbano essere realizzati, cause e termini distinti e separati, realizzati i quali la spinta all'essere possa decadere e dissolversi. Così facendo decadere e dissolvere, nello stesso tempo, anche l'essere manifestato stesso.

Se da un lato, allora, la definizione bruniana del 'termine' come interminato intende proprio sollecitare il pensiero alla necessaria considerazione dell'Essere come essere creativo, il permanere della sua presenza vale solamente il ricordo dell'unitarietà interna che lo anima. Un'unitarietà infinita: tale da accogliere all'interno di se stessa ogni determinazione e correlata manifestazione. In questo modo ogni manifestazione, insieme alla propria interna anima determinativa, non abbisogna di alcuna alienazione, essendo

disciolto quel plesso di potere che assorbe in sé, per volatilizzarne la necessità, tutte le opere strumentali.

L'affermazione bruniana dell'infinitezza della materia e del suo interno desiderio ha dunque proprio questa valenza: il distacco dalla necessaria – perché eterodiretta ed eterodeterminata - perdita di se stessi e della propria vita e la propria, opposta, riacquisizione. Questa riacquisizione infatti apparentemente supera la limitazione alla quale era confinato il desiderio, come pure la costrizione di convergenza alla quale era determinata la materia. Lo slancio del desiderio bruniano invece trascina la materia bruniana a risorpattare continuamente l'apparenza di una limitazione necessaria: l'amore universale che genera il primo, costringe la seconda a rimanere sempre nell'orizzonte della creatività continua, e quindi a trasformarsi nell'opposto della possibilità. È questo orizzonte a costituire quel vero ed effettivo superamento, che fonda e radica la negazione della limitatezza: apertamente ed infinitamente infinito lo spazio creativo bruniano mantiene nella molteplicità superiore delle determinazioni razionali l'atto di necessaria elevatezza ed idealità dell'intelletto generale. Se l'intelletto generale aristotelico terminava laddove iniziava l'estensione senza resistenze del movimento del 'primo mobile', dando in tal modo definizione e determinazione all'idea totale ed assoluta di centro, l'intelletto generale bruniano conserva in se stesso una molteplicità che, sdoppiandosi, indica e mostra la via necessaria per il mantenimento dello slancio generativo del desiderio e della sua interna materializzazione e determinazione.

Allora la ragione bruniana, viva ed operante, sarà una ragione desiderante, mossa da un principio non distaccato: l'amor di sé dell'infinito stesso. Al contrario la ragione aristotelica sembra disporre un'immagine di sé capace di includere la potenza generale nell'atto universale del proprio comando: secondo questa idea assoluta della determinazione come relazione propria e relazione a sé, ogni movimento viene ad ottenere una scansione e luogo necessariamente predeterminati. Ogni corpo, diverso nella natura, occupa un luogo ordinato, secondo l'idea della prevalente subordinazione al mezzo frapposto per una necessaria realizzazione. Allora l'estremo del 'cielo' coordina tutti gli altri movimenti, determinando nel contempo la loro

posizione e grandezza naturali. Finalmente il loro stesso divenire e trasformarsi.

In tal modo la dialettica aristotelica sembra instaurarsi fra il centro universale del movimento, della generazione e della determinazione (il 'cielo') ed il luogo che pare accogliere, riconoscere e praticare l'interposizione dello strumento subordinativo, dello strumento predisposto ad una realizzazione necessaria: la Terra. Nel mondo aristotelico la grandezza dei corpi e la loro connaturata tendenza al movimento ed alla trasformazione è il risultato della composizione vigente fra due forze opposte e contrarie: l'impicciolimento e la tendenza alla rarefazione, e l'ispessimento che comporta concentrazione. Qui allora non vi sarebbe spazio per un corpo di massa infinita e di gravità infinita: esso infatti dovrebbe possedere una velocità istantanea, per poter identificare potenza ed atto. Poi questa velocità istantanea verrebbe ad essere segno immediato di una potenza illimitata, continuamente espandibile. Inoltre in questo caso l'ente determinato avrebbe la stessa valenza di movimento (energia potenziale) dell'ente indeterminato. Anzi, di più: quest'ultimo potrebbe accrescere indefinitamente ed illimitatamente la propria energia potenziale, superando sempre qualsiasi determinazione parziale di impulso. In questo modo, ed è la conclusione paradossale che Bruno accoglie dalla speculazione aristotelica, infinito in atto ed infinito in potenza si ritroverebbero congiunti nella stessa finalità determinatrice, che accoglierebbe in sé un'unica ed individua determinazione.

Perciò Bruno, attraverso *Filoteo*, sottolinea come invece debbano essere abbandonati i presupposti attraverso i quali Aristotele costruisce la propria speculazione, per riuscire a comporre infinito in atto ed infinito in potenza senza che sia presente un'unica ed individua determinazione.

Prima di tutto non si deve pensare che la terminazione assuma un orientamento ed una disposizione assoluta, la quale concentri in un luogo medio il convenire od il separarsi di una determinazione, che così si scinde in versi opposti. L'infinito bruniano – come quello dei filosofi 'antichi', precedenti Aristotele - resta infinitamente aperto: ha in sé quella molteplicità di potenze, tutte eguali come potenze, che bene esprime sia la moltiplicazione presente nella generazione che le virtù in questa insite. Ogni relazione resta

quindi libera e non viene invece prefissata secondo un'oggettività predeterminata, posta in anticipo, univocamente ed in un modo distinto e separato. Libera di muoversi, libera di essere e libera di realizzarsi, ogni relazione – ed ogni corporeità che porta con sé – si proietta e si sviluppa come centro a se stessa: nello stesso tempo, ogni orizzonte realizzativo viene reso correlativo, e quindi viene assunto entro una prospettiva di comunanza non scissa dalla libertà.

Al contrario Aristotele presuppone che la terminazione assuma un orientamento ed una disposizione assoluta, la quale concentri in un luogo medio il convenire od il separarsi di una determinazione, che così si scinde in versi opposti. In altre parole: ritiene che il passaggio dall'ambito, nel quale è valida e sussiste la differenza e l'ordine di priorità fra l'atto e la potenza (il mondo soggetto alla generazione e corruzione), al sovramondo (il cielo), nel quale questa differenza si annulla nell'identità, sia immediato e dotato di quella stessa necessità che lo stesso sovramondo esprime senza limiti o resistenze.

Se la strutturazione del cosmo aristotelico sembra ritornare a se stessa, quando l'ordine attuale rispecchia la successione delle sostanze, l'identità ed inscindibilità creativa della potenza e dell'atto bruniani rompono la necessità del rispecchiamento: non aprendo alcuno spazio per un infinito astratto che, restando come spazio di movimento ulteriore, oltre il finito, come luogo di congiunzione infinita di tutte le relazioni - quasi una forma superiore che inghiotta tutte le diversità e le alterazioni – le trasformi in un'uniforme compattezza materiale, l'infinito bruniano fissa e come immobilizza ciò che massimamente è superante, trascinate e mobile: il rapporto fra desiderio e materia. Prima dell'assunzione della relatività dei fenomeni gravitazionali, questa fissazione e quasi immobilizzazione ha il valore ed il significato della statuizione di una presenza insuperabile: la presenza e la virtù di una eguaglianza realizzativa e di scopo, che non può non far consistere il movimento di autoconservazione dei mondi e dell'intero, inseparato universo.

Utilizzando così un'argomentazione ontologica che può ritrovare il proprio riflesso nel rapporto unitario della materia decretato nel *De caelo* aristotelico, Giordano Bruno giunge all'esito, apparentemente paradossale, di

una critica dell'impianto logicistico aristotelico. In Aristotele, infatti, la difformità infinita sembra essere lasciata sullo sfondo e venire considerata come persa o scartata da una predominante tensione individualizzatrice, di modo che la scelta fra le opposte ipotesi ontologiche ed epistemologiche sembra ridursi alla contrapposizione fra l'impianto riduttivo dell'univocità uniformante e l'apertura limitata decretata dalla difformità finita. Contro la prima ipotesi, avversata come ipotesi fondamentale propria di Platone e degli accademici, Aristotele sembra scegliere quell'opportunità deduttiva che gli consente di mediare fra l'impulso univoco (immediatamente e totalmente determinante) e l'aperta, dispersiva e disgregante eterogeneità (immediatamente e totalmente indeterminata).

L'opzione deduttiva – la scala delle sostanze, la graduazione progressiva dei movimenti e dei relativi corpi – impedisce allora, e completamente, la variazione: sia quella infinita (libera, continua ed eterna, inseparabile creazione), sia quella finita (lo stesso procedimento astratto che ipotizza uno spazio infinito oltre il cielo). In quest'ultimo caso infatti v'è una reciproca dissoluzione: del finito ad opera dell'infinito e dell'infinito ad opera del finito. L'opposizione astratta tenuta insieme dal termine dell'infinito dissolve la compresenza dei capi di se stessa e dunque se stessa, nella propria apparenza unitaria. Sembra così decadere la spinta unitaria ed infinita dell'eguaglianza: ma – avvertirebbe ed ammonirebbe Bruno – essa decadrebbe solamente perché intravista nella sua dimensione per l'appunto astratta e semplicemente formale. Se, allora, la concretizzazione formo-materiale del rapporto (immediato e determinante) aristotelico fra cielo e motore immobile si offre attraverso l'idea totale di sostanza, la profondità e l'elevatezza dell'infinito bruniano garantiscono la dialetticità dell'unità medesima e dunque la sua creativa eguaglianza.

Il rapporto di innervamento completo dell'infinito nella molteplicità, con il riflesso stesso di questa nel primo, possono essere spiegati qualora la determinatezza oscura che sembra comparire nella moltiplicazione inesausta dei fini naturali, la sua unità, trovi luogo all'interno di una indeterminatezza aperta e solare, una totale imprevedibilità e libertà. In questo modo l'infinito bruniano assurge alla dimensione dell'apertura ideale: alla capacità

di comprendere infinitamente – non uniformemente, ma con una possibile, eterna, differenziazione – tutti i possibili corpi, i loro movimenti e le loro relazioni. Senza che si possa distinguere fra una relazione con l'universale ed una relazione con ciascuno degli orizzonti mondiali – che sarebbe ancora far valere una concezione astratta, o riduttivamente normante, dell'infinito - ogni azione relativa si crea spontaneamente e si sviluppa liberamente.

Non essendo così più in alcun modo plausibile alcun possesso delle 'azioni relative', non risulta conseguentemente più possibile – né tanto meno necessario – alienarne l'origine ed il contenuto materiale, lo scopo e la determinazione. Nello stesso tempo, il rigetto del Dio astratto apre una diversità contenuta: ogni movimento, pur essendo in se stesso creativo, partecipa dello stesso ambiente e della stessa comunanza. Cosmologicamente ed umanamente, tutti i movimenti ed i corpi ad essi associati hanno in sé la possibilità e la capacità di generare in altri e di accogliere in se stessi ciò che è generato da altri: l'esemplificazione cosmologica di questo asserto di reciprocità sta nell'affermazione bruniana che questa Terra potrà generare altre Terre, e reciprocamente.

Questa danza di generazione ed alterazione reciproca ed universale – fra pianeti terrestri, o fra questi e gli stessi astri solari - è poi consentita ed espressa dal circolo e dallo scambio degli 'atomi', i quali, particolarmente, danno luogo al ritmo della conglomerazione e disintegrazione, all'accrescimento delle forze vitali ed alla loro unitaria capacità reattiva oppure alla loro diminuzione e disfacimento, per effetto della combinazione fra il loro rilassamento e l'intervento ostile del non-vitale particolare.

Forme e circostanze generali verranno dunque a cambiare, insieme, mentre atomi e materia resteranno inaffetti da alcun cambiamento: nessuna circostanza generale potrà invece portare all'interno di se stessa una determinazione tale, da poter fungere da universale prescrittivo. Infatti la libertà della diversità e la sua eguaglianza impediscono che l'alterazione possa essere riguardata come qualcosa che abbia fuori di se stessa un termine di regolazione universale, che debba essere perseguito infinitamente.

Contro la verticalizzazione e la gerarchizzazione operate dalla immaginazione astratta, la reciprocità vigente nella relazione alterativa

bruniana – l’eterna opera eguagliante dello *Spirito* - comporta sia la possibilità di un trasferimento dell’agente sui due versanti, che modifichi entrambi i capi dell’ambito operativo (principio e fine), sia la sua esemplificazione a livello cosmologico a proposito della relatività dei fenomeni della luce e del calore: luce e calore sono processi che appartengono e si sviluppano all’interno degli orizzonti mondiali. Essi non hanno presenza totale ed immediata, ovvero realizzazione immediata (con velocità infinita), ma procedono con discrezione, relativamente, e con differenza di emissione.

Per Bruno non può dunque sussistere un’origine fenomenica unica che si diffonda in ogni luogo, riempiendo i medesimi dei propri assoluti contenuti, così annullandoli come luoghi distinti e separati: ed in questo Bruno stesso si avvicina all’obiezione di Aristotele, che dunque non può essere fatta valere contro la propria posizione infinitistica, che anzi la giustifica. Così l’apparente uniformità bruniana toglie la separazione dei discreti solamente in quanto annulla la separazione degli stessi dall’infinito, non in quanto ne annulli la distinzione e sia la loro negazione. Anzi, al contrario, l’uniformità bruniana è l’affermazione positiva della loro distinzione, l’affermazione infinitamente positiva della loro distinzione.

Per poter fare ciò l’infinito positivo bruniano deve contenere in sé la diversità, come possibilità genetica dell’essere. Questa possibilità si esprime – a livello cosmologico – nella circolarità fra il movimento estremo di penetrazione dell’etere ed il movimento a fuoriuscire della vaporizzazione. Così senza separazione e linearità di determinazione fra un infinito causale ed un infinito d’effetto – che dovrebbe comportare o la sovrapposizione indistinta dei due, o la loro reciproca ed alternativa terminazione – non sussisterà nemmeno la possibilità che si effettui un preciso taglio di definizione fra gli opposti, così separati. Allora, contro l’ordinamento univocamente gerarchico stabilito dall’infinito considerato come individualità uniforme – che mantiene una mediazione sospesa e continua, di scambio fra i poli opposti - la mediazione infinita bruniana non distacca un originario essere agente, che abbia al proprio interno la forma e la materia del proprio progetto d’azione, o contenga per necessità e con sufficienza la potenza adeguata ad una realizzazione dell’ideale: il limite dell’azione relativa è infatti l’orizzonte

mondiale. Non si può dunque sostenere che l'universo bruniano sia soggetto ad una generale trasformazione, quanto piuttosto indicare come esso stesso sia l'alterazione che si instaura fra il divenire della Causa e l'ergersi del Principio.

Senza la separazione della causa ideale e l'astrazione del principio non potrà più sussistere, per la speculazione bruniana, alcuna composizione necessaria fra movimento di determinazione estrinseco e finalizzazione interna. Se Aristotele rileva la neutralizzazione dell'infinito ad opera del finito, operando conseguentemente a difesa del primo una sua separazione - questo è il concetto della sua sproporzione - totale; se pertanto conferma l'impossibilità di una relazione causale fra il primo ed il secondo, che esporrebbe il primo ad operare indefinitamente nel secondo obbedendo ciecamente ed immediatamente alla totalità delle sue richieste; allora la serie delle osservazioni aristoteliche comportano che Bruno possa rivalutare la possibilità dell'infinito solamente qualora consideri impossibile il fatto che un medio si interponga assolutamente in una relazione diretta e causale, disponendo ed assorbendo in sé - in una serie immodificabile - la catena delle determinazioni dei movimenti e delle sostanze. Imponendo e distaccando l'infinito come origine di quel tutto, di cui è e vuole essere assolutamente strumento di riduzione e di rapporto.

L'infinito che si identificasse con il principio del tutto camufferebbe semplicemente la presenza assoluta di una misura tendente a riproporsi e riprodursi indefinitamente, che tutto riporterebbe a se stessa in maniera totalitaria. L'infinito che vi si identificasse risulterebbe quindi un infinito confinato e confinante: un infinito al quale verrebbe sottratta l'azione creativa con il relativo slancio materiante (passione), per essere poi assegnato quale soggetto inerte ad una determinazione totale. Qui il fatto che l'azione sia in tempo finito non sarebbe più segno della presenza necessaria ed aperta dell'infinito, ma contrassegno della sua chiusura e necessitata limitatezza. Il tempo stesso non sarebbe più possibilità dell'essere diverso, ma diventerebbe 'infinita durata' di un'eguale conformità. Se il tempo e la grandezza relativi hanno massimo e minimo, l'infinito che li accoglie e comprende, proprio in quanto li accoglie e comprende, non ha né massimo né minimo.



Allora la profondità insondabile dell'infinito bruniano è nel contempo massima presenza: perciò la relazione di diversità che tiene insieme l'aspetto intensivo dell'infinito bruniano con quello estensivo viene necessariamente a coincidere con quell'apparenza di infinita dialetticità dell'eguaglianza, che crea e determina l'apertura d'infinito bruniana. Qui le 'parti' sono liberamente agenti e non reciprocamente vincolate, in una visione e prassi eterodiretta ed eterodeterminata. Per sé libere, le 'parti' nell'infinito, impediscono che la vita universale si svolga attraverso e tramite la contrapposizione di termini generali, secondo un'univocità d'ordinamento che pretenda la cessione ed alienazione della propria potenza; permettono invece che la vita universale si esprima attraverso la logica e nella ragione dell'amore, che valuta la diversità come forma e materia della superiore eguaglianza.

Conseguentemente nella speculazione, altamente pratica, bruniana la perfezione del termine superiore di eguaglianza non può non congiungere azione e passione, come desiderio e determinazione interna alla materia in generale. Libera tutta, in tutte le sue parti, essa impedisce che si costituisca – radicandosi al proprio interno – quell'illusione formale per la quale la sua dialetticità viene sostituita dall'ordine e decreto dittatoriale, che prestabilisce e prescrive immediatezza e totalità dell'Essere. Così, senza un ordine astratto d'infinito, la stessa azione liberatrice bruniana – l'azione dello *Spirito* amoroso d'eguaglianza (lo *Spirito* del *Figlio*) – si distribuisce all'interno di ogni ente creato, ripristinando per ciascuno di essi la propria tensione e virtù creativa. Senza l'identificazione di un termine realizzativo astratto e separato, che convogli necessariamente e forzosamente il consenso e l'orientamento pratico, l'immagine d'azione e di relazione che si viene imponendo fa valere il principio della reciproca sensibilità.

Questo principio toglie spazio all'inserimento ed interposizione di un medio avente valore e funzione di trasmissione neutra e neutrale di quiete o movimento, riconoscimento od alterazione (per autonegazione): esso invece si fa principio, proprio ponendosi come fonte creativa, attraverso l'apertura di un'immaginazione positiva e distintiva. È all'interno di questa apertura d'immaginazione che il movimento che pone e conserva qualsiasi ente creato – questa è la ragione filosofica bruniana del movimento della Terra, come di

qualsiasi altro corpo celeste – pone anche quella distanza reciproca e relativa che mantiene vivi, vitali ed in equilibrio tutti gli scambi materici degli elementi. L'immobilità e l'inaMOVibilità del rapporto che fissa, nella tradizione della dottrina cosmologica e politico-morale aristotelica, la direzione teoretica e pratica fra 'mezzo' ed 'estremo' – Terra e cielo, comunità e sovrano – non fornisce alcuna possibilità a questa intima formazione: ne riduce ed annulla in anticipo quella propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della libertà, attraverso la definizione del rapporto come negazione.

Ma l'illusione dell'univocità della ragione ed il dramma della monoliticità inerte ed inespressiva dell'intelletto di tradizione platonico-aristotelica possono essere dissolte e risolte dalla riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto). Implicitamente questa riaffermazione è la dichiarazione di nullità, ed anzi di pericolosità, della separazione e neutralizzazione dello spirito, che – astratto - viene a perdere la caratteristica essenziale della creativa ed illimitata, eguale e discreta, presenza, sostituita dall'assorbimento della vita universale da parte di una limitazione assolutamente presupposta.

L'atto di finitezza e di convergenza aristotelico – esemplificato dal peso ontologico, metafisico e pratico del cielo – viene così dissolto dalla riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto): questa riappropriazione può allora ricostituire quell'unico plesso di stabilità per il quale - ed è il concetto bruniano dell'anima universale - tutti i movimenti (soprattutto quelli trasformativi, oltre quelli di traslocazione) possono trarre origine e distinzione. Visto soprattutto che questa stessa origine viene indicata dalla posizione ed apertura dello stesso fattore immaginativo – che porta la composizione dei movimenti terrestri di rotazione e rivoluzione - che mantiene in se stesso – non alienandoli - il principio ed il fine della propria operazione.

Nel mantenere in se stesso il principio ed il fine della propria operazione, il fattore immaginativo costituisce l'unica forma di limite, l'unica espressione vitale dell'universale vivente: come desiderio operante, fecondo e realizzante, esso sembra sdoppiarsi fra la Causa che diviene ed il Principio che è,

dilungando il campo infinito e nello stesso tempo unitario dell'amore eguale. Trasformandosi così nella materia che si slancia nei mondi innumerabili, in conservazione, relazione e movimento.

Sin dall'inizio del terzo *Dialogo* del *De l'Infinito, Universo e mondi* Giordano Bruno ribadisce la necessità etica che il principio e fattore immaginativo neghi la predisposizione di alcun ordine alienante, monolitico nelle sue negazioni e nella sua assoluta positività. In ottemperanza all'ideale realizzante della più piena libertà dei movimenti naturali – la spontaneità e la partecipazione universale dell'intelletto desiderativo – si rendono presenti ed attive tutte quelle disposizioni immaginative che creano e distinguono una pluralità di determinazione, una pluralità di potenza che gode al proprio interno sia di uno slancio diversificativo che di una tensione egualitaria.

Questa pluralità di determinazione e di potenza dissolve la necessità della graduazione e dell'ordinamento dell'essere aristotelico: tanto infatti la concezione aristotelica presuppone in un luogo separato un agente separato, capace di raccogliere ed ordinare a sé tutte le disposizioni intellettuali (produttive di esistenza ed azione), quanto quella bruniana invece dissolve l'agente ed il luogo separato, facendo decadere la relazione ad una sostanza necessariamente ipostatizzata. Scompare quell'intelligenza che può dimostrare la propria esistenza solamente attraverso l'utilità della propria funzione ordinatrice, concentrativa ed indifferente, per fare spazio di nuovo alla libera ed eguale creatività di determinazione reciproca degli enti creati.

Se la ragionevolezza aristotelica impone il distacco di una rigida figura d'ordine ed uniformità (univocità), che sia capace di sostenere un soggetto inerte perché solamente negativo, presente e vivente nella più piena e reciproca ostilità degli enti esistenti, l'immagine aperta della ragione bruniana viene invece ristabilita non appena si scorgano le motivazioni per le quali il soggetto non è né inerte, né negativo, né tanto meno presente ed operante in una totale e reciproca lotta e sopraffazione. Qui allora la centralità della Terra e la sua immobilità rappresentano il concreto fisico, immediato, di quella imposizione, altrettanto quanto invece la dissoluzione di qualsiasi centro e di qualsiasi ordine permettono l'apertura della libertà di ogni movimento e la

ripresentazione della loro comune attività. In questo senso l'eliocentrismo bruniano esprime quel convenire unitario dei pianeti (Mercurio, Venere e gli altri) e satelliti (Luna) che rappresenta la generale ed accomunante attività vivente: l'insieme dei sistemi solari non può però essere regolato da ed attraverso alcun centro universale, che sarebbe la ripresentazione di un ulteriore, appena negato, termine assoluto di riduzione. Per questo medesimo motivo l'insieme dei moti variabili di ciascun corpo presente nell'Universo non può avere alcun termine di traguardamento comune, che magari sia posto, dopo che la Terra stessa è decaduta dalla funzione di luogo centrale dell'Universo, estrinsecamente al pianeta Terra medesimo.

È una ragione di parità ed eguaglianza, dunque, quella che consente di dissolvere la funzione astratta, alienante e negativa, del termine assoluto di riferimento e di riduzione: per questa medesima ragione, inoltre, vengono diffuse quelle determinazioni di esistenza, movimento e relazione vitale che sembrano caratterizzare la polarità esemplare fra pianeti terrestri ed astro solare. Nell'assenza di un centro universale, la visione cosmologica bruniana dunque presuppone una relazione sistematica fra 'soli' e 'terre', che inchioda i primi ad una relativa staticità, ad una precedenza d'orientamento. Soli innumerabili dunque popolano l'universo illimitato, essendo la loro relativa sensibile e visibile piccolezza ed immobilità un effetto della loro grandissima distanza rispetto a questo nostro sole. E terre innumerabili li accompagnano, rivoluzionando loro attorno e ruotando ciascuna intorno al proprio asse, con dimensioni che variano in grandezza, allo stesso modo dei soli. Come l'immobilità dell'universo, uno ed infinito, svolgeva l'indicazione necessaria della presenza eterna ed illimitata della funzione creativa, così la relativa fissità dei soli costituisce, nella concezione cosmologica bruniana, la rappresentazione della diffusione della medesima funzione ed operatività: rispetto ai pianeti che illuminano, riscaldano e vivificano, i soli rappresentano l'elemento ed il termine suscitativo di vita. Il principio ed il fine di quella stessa attività planetaria che essi medesimi suscitano, sostengono ed orientano. La vita, perciò, diventerà presente nei diversi pianeti terrestri quale effetto della loro sempre variabile e diversa attivazione, suscitata dai propri, relativi, astri solari. Allora la presenza della medesima relazione creativa, esercitata

tramite gli astri solari, includerà l'immagine di una materia assolutamente non gerarchizzata e divisa, ma aperta immediatamente a tutte le relazioni dinamiche e dialettiche vigenti fra gli elementi.

Pertanto la stratificazione tradizionale degli elementi aristotelici (terra, acqua, aria e fuoco), con la propria cessione graduale ed ordinata di movimento, viene dissolta dalla costituzione di una relazione creativa e polare immediata: fra il principio naturale che produce calore e quello naturale che lo sottrae. Il primo è concentrato all'interno dei corpi solari e non amorfamente diffuso nello spazio vuoto esterno. Il secondo invece è concentrato nei corpi come la Terra. Sole e Terra, però, non mancano di eguali elementi oppositivi (il Sole ha l'acqua, la Terra il fuoco) atti ad incidere e trasformare l'attività principale dei propri principi intrinseci. Entrambi i corpi hanno poi anche il resto degli elementi: quelli sulla Terra partecipano del proprio principio intrinseco, quindi non emettono ma assorbono (e riflettono) luce e calore; quelli sul Sole, sempre partecipando del proprio principio intrinseco, emettono – al contrario – luce e calore.

La costituzione cosmologica bruniana sembra uniformarsi pertanto attorno ad una polarità, che è capace di sdoppiarsi e di fissarsi in corpi opposti, dotati in massima parte di principi naturali opposti, l'uno produttivo di luce e calore vitale, l'altro sottrattivo e ricettivo dei medesimi. Nello stesso tempo questa medesima polarità sembra essere vigente al livello dei medesimi poli corporei opposti: sui Soli infatti una materia soggetta a gravità permette la creazione e la fuoriuscita degli effetti di luce e calore visibili, mentre sulle Terre una materia leggera deve contrastare la tendenza del principio intrinseco naturale a condensare e ridurre sino all'annichilimento l'azione vivificatrice della luce e del calore solari.

Questa polarità che si sdoppia permette dunque la diffusione e la reciprocità di un equilibrio dinamico che lega insieme astri solari e pianeti terrestri, consentendo addirittura la presenza, in condizioni di base opposte, di fenomeni oppositivi simili ed analoghi (masse di materiale acquoso sulla superficie solare, scintille di fuoco e calore vaporoso nell'atmosfera terrestre).

La diffusione e la reciprocità dei fenomeni vitali resta garantita, nella costituzione creativa e dialettica del cosmo bruniano, dalle modalità del

processo attraverso il quale la luce si produce, si diffonde, viene riflessa ed assorbita (insieme all'effetto da essa prodotta: il calore). Questa struttura, che sembra rinchiudersi su se stessa, impedisce il ricorso alla necessità di un motore estrinseco e separato: l'opposizione produttiva vigente a livello solare trova riscontro nell'opposizione ricettiva agente sulla superficie dei corpi terrestri, che rimobilita la luce ed il calore rifratti nei movimenti atmosferici ed ambientali.

Se infatti il richiamo ad un Dio estrinseco permette l'interposizione delle sostanze incorruttibili 'eteree', fonti della mediazione del movimento da lui stesso generato, e ragioni della dichiarazione dell'accidentalità degli eventi del mondo sublunare, l'affermazione bruniana dell'intrinsecità della dialettica di reciproca trasformazione tra i due principi naturali - intrinsecità all'essere ed al presentarsi del movimento creativo - conclude facilmente all'indisponibilità di quel Dio e alla superfluità di quelle sostanze. La necessità intrinseca al processo creativo bruniano parifica ed eguaglia tutti gli elementi che in questo vengono disposti e dinamicamente combinati. La differenza delle 'sostanze' e dei 'corpi', propria dell'impianto platonico-aristotelico, comporta invece una separazione ed una divaricazione fra una tendenza superiore ed una determinazione inferiore: privi di qualsiasi affetto ed indifferenti, i corpi 'eterei' permangono in una natura continua, invariabile; mentre i corpi 'sublunari', soggetti a qualunque affezione, possono essere trascinati in ogni direzione, e così non avere mai stabile determinazione. Quanto i primi sono mobili in un luogo che mai varia (dando così perfetta rappresentazione sensibile del principio d'uniformità dell'ordine attuale), altrettanto i secondi non possono non variare il proprio luogo (offrendo ragione della diversità delle cause, che ne pongono in essere le trasformazioni ed i movimenti). Se, allora, nella concezione platonico-aristotelica, sembra poter e dover sussistere un superiore impulso immediato a determinare la totalità dell'ente così posto in essere, che dia così adito ad una finalità intrinseca e necessaria immodificabile (la determinazione o Bene dell'Intelletto), l'apparire di una diversità di cause – comunque integrata nello schema che congiunge in sé

causa finale, formale ed efficiente<sup>876</sup> – ed il problema dello spazio prescelto come sede di limitazione e traguardamento dei movimenti principali – il 'primo mobile' – non possono non suscitare il dubbio di una sottovalutazione funzionale dell'opera di dimensionamento dell'universo naturale. Una sottovalutazione che, se venisse rovesciata, impedirebbe la stessa applicazione di un riferimento di stabilità e di movimento: di modo che, senza la visibilità di un sistema di riferimento che racchiuda e comprenda, distingua e separi, si potrebbe dare adito ad una contraddizione insuperabile, per la quale il movimento potrebbe essere da per tutto possibile, per tutti i corpi, pur in presenza di una immobilità costantemente affermata da ciascuno dei soggetti dimoranti su ognuno, singolarmente, dei corpi dell'universo medesimo.

Oltre alla libera ed impregiudicabile tendenza al movimento dei corpi maggiori nell'Universo, in una siffatta situazione il moto effettivo dei corpi stessi non risulterebbe determinato univocamente, ma apparirebbe comunque come la particolare e specialissima composizione di finalità diverse. Finalità che sono presenti a definire la diversità di tendenza ed azione degli stessi elementi atomici bruniani.

Qui la circolarità del movimento continuamente creativo – per la quale il principio che diffonde la luce ed il calore (il fuoco) viene assorbito, nella sua opera ed effetto, dal principio acquoso, ma anche riflesso a generare il processo dell'evaporazione nella formazione dell'aria, come pure l'opposta precipitazione solida e cinerea nell'elemento arido composto con l'elemento acquoso – trova espressione e raffigurazione biologica nell'organismo che continuamente rinnova le sue parti, senza predeterminazione di scopi che non sia il mutuo e reciproco sostentamento dei corpi che si fanno portatori dei due principi naturali. Pertanto nella relazione duplicemente creativa che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, da un lato – quello dei pianeti terrestri – all'interno della circolarità che si sviluppa fra elemento igneo ed elemento acquoso il flusso dell'azione rarefativa (che ha come termine l'aria) viene controbilanciato dal riflusso dell'azione condensativa (che ha come termine l'elemento arido composto con quello acquoso), dall'altro – quello degli astri

---

<sup>876</sup> La necessità immodificabile è lo scopo astratto della posizione e della opposta negazione.

solari - si può congetturare che la speculazione bruniana intendesse accostare alla pesantezza dell'elemento acquoso la frammentazione dell'elemento arido e l'espulsione di quello aereo, con una contemporanea fusione e concentrazione del rapporto fra l'elemento igneo, prevalente, e di quello acquoso, superficiale e latente.

Contro la disposizione graduata degli elementi, capace di collocare il contenitore estrinseco etereo e la serie progressiva delle sue negazioni, l'intrinsecità dei principi naturali bruniani e della loro combinazione dialettica determina la reciprocità della concentrazione gravitativa: questa a propria volta si esprime nel moto circolare per il corpo esterno e nel moto rettilineo per tutto ciò che entra nel proprio orizzonte mondiale. Se, allora, gli elementi bruniani non subiscono quella torsione aristotelica, che sembra essere determinata dalla scelta necessaria fra piano dell'essere integrale (dove la molteplicità si presenta in modo ridotto) e coacervo della materia disintegrata (dove la molteplicità è irriducibile ed accidentale), la materia bruniana non subisce alcuna scissione e cessione, né tanto meno alcuna reazione di tipo sottrattivo ed astratta. Nessun ordine lineare e determinativo perciò si instaura fra i corpi a prevalenza dell'elemento igneo (soli) e corpi a prevalenza dell'elemento acquoso (terre): la reciprocità di determinazione non sottrae ai corpi stessi la libertà della propria conservazione. Perciò, nell'orizzonte di un'unica anima e di un'unica materia apparenti, ciascun mondo consente un continuo florilegio di altri esseri animati, secondo la più completa ed aperta diversità di fini.

Dunque la serie degli elementi bruniani deve essere disposta ed organizzata ad un livello paritario di funzione e di scopo. Essi devono essere intesi come componenti posti ad un medesimo livello: l'aria penetra la terra; l'acqua connette le sue parti e le unifica, rendendole più pesanti; la terra, per converso, si eleva e racchiude nel proprio orizzonte gli elementi dell'acqua e dell'aria, quando l'acqua sembra penetrare sin nelle più profonde concavità terrestri.

La capacità penetrativa<sup>877</sup> e congiuntiva dell'acqua, poi, sembra farle sostenere – riguardo al pianeta terrestre – la parte principale: essa, unifica le

---

<sup>877</sup> La tendenza penetrativa bruniana inizia con l'etere, per poi trasferirsi all'aria ed all'acqua, secondo un processo di raffreddamento determinato dalla prevalenza del principio naturale che



parti della materia arida, dando ad esse completezza di materia, e partecipa della fase vaporosa, superiore, dell'aria. L'acqua, inoltre, sembra occupare tutto lo spazio vigente fra l'aria ed il centro della Terra, avendo in sé sia la capacità della rarefazione, sia quella della più profonda e pesante condensazione. Il globo terrestre deve dunque essere considerato come il luogo capace di contenere, in complessa e variabile composizione, gli elementi dell'aria vaporosa, dell'acqua e della terra, con l'elemento acquoso capace di espandere la propria presenza ed azione in ogni parte compresa fra i termini superiore ed inferiore.

L'aria, a propria volta, sembra costituire sia il contenuto più profondo dell'acqua, che l'elemento che maggiormente la comprende: quasi un elemento sotterraneo che pervade rapidamente il tutto. Se dunque l'acqua congiunge ed unisce ogni particella di terra (con una forte capacità concentrativa, ma anche tensiva e moltiplicativa), appesantendola e trascinandola verso il centro del pianeta ma anche innalzandola nel fenomeno vitale della generazione, l'aria sembra portare questo movimento – che pare ruotare su se stesso - in se stessa: sia qualora la terra resti in maniera astratta assolutamente distinta dall'acqua, e così totalmente dispersa, che al contrario venga appunto agglutinata da questa, o all'opposto innalzata. L'aria, allora, sembra essere il soggetto del movimento dialettico dell'acqua, capace sia di essere dissolta (vapore) per intervento del calore del fuoco, che di essere concentrata per effetto del principio refrigerante (e così procedere, ulteriormente, alla concentrazione dell'elemento arido). Se l'acqua ha una valenza penetrativa, assicurata dall'aria, l'elemento acquoso che resta sulla superficie del pianeta, e scorre su di essa, ha comunque la propria origine dalle profondità del pianeta, per poi esalare verso l'alto per effetto della forza calorica del fuoco.

La terra allora non sarà costituita con la prevalenza dell'elemento arido, ma la contrario essa risulterà quale composizione a prevalenza dell'elemento acquoso, che in eccesso potrà depositarsi sulla superficie ed all'esterno.

---

costituisce la concentrazione dei pianeti terrestri: l'elemento acquoso. Contraria a questa tendenza è quella generata dall'azione del fuoco, che rarefa, vaporizza e disintegra l'elemento arido.

Da tutto quanto asserito sinora diventa evidente che, su questo pianeta, i motori di ogni movimento (dell'aria, dell'acqua e, conseguentemente, della terra) siano, da un lato, il fuoco, dall'altro l'espressione del principio creativo refrigerante nella virtù coagulante dell'acqua. All'interno della tensione operante fra questi due principi tutti gli elementi riempiono il tutto planetario (con l'aria che porta l'acqua, la quale a sua volta condensa l'arida). Con un'impostazione critica che sembra riprendere le osservazioni avanzate dallo stesso Aristotele alla dottrina platonica delle idee, Giordano Bruno pare voler sottolineare la problematicità della distinzione e separazione graduata degli elementi aristotelici: questi sembrano infatti attingere a quello stesso livello di astrattezza ed improduttività che il pensatore stagirita assegnava quale *status* organico e naturale delle idee platoniche, prima della fase autocritica del pensatore ateniese. Al contrario, l'Universo bruniano viene sempre considerato dal pensatore nolano, non già come forma e materia di un possesso e di un governo egemonico ed astratto, bensì come luogo perenne nel quale la stessa creatività che lo permea sembra esprimersi fra poli dialettici, essi stessi preda di una medesima forma di mobilità interna. L'orizzontalità e la parificazione, che sorgono per effetto di questa reciprocità di determinazione, permettono la considerazione della danza mutua e reciproca che si instaura fra il divenire della Causa e l'essere del Principio come unità infinita: unità che nega la riduzione, attraverso l'apertura infinita della molteplicità. Allora la creatività della libertà naturale accoglie tutti i fini e ne fa opera dell'amore eguale. Opera di autoconservazione, attraverso il desiderio e l'immaginazione, all'ombra del *Padre* creatore.

Se l'ordine aristotelico disintegra la possibilità che fa ergere l'ideale dell'innumerabilità dei 'mondi', occultando l'Uno invisibile dell'infinito, il Dio eternamente ed egualmente creatore, il desiderio bruniano invece ne richiama la viva ragione ed il vivente, moltiplicante, intelletto. Se l'ordine aristotelico separa un Dio agente, puro ed intoccato, per potervi inserire il predominio della relativa immagine umana di prioritario ed esclusivo possesso e governo, l'apertura infinita bruniana ne dissolve la pretesa assolutistica ed assolutizzante, modulando una varietà di fini naturali e di scopi etici, rispettivamente, incommensurabile ed imprevedibile. Senza alcuna

misura per i fini naturali e senza costrizione astratta delle determinazioni, è proprio l'invisibilità dell'Uno infinito a stabilire quella eguaglianza, all'interno della quale possono comparire, nascere, e svilupparsi tutte le possibili diversità, con una creatività aperta ed illimitata. Una creatività aperta ed illimitata che trova rappresentazione cosmologica nelle figure produttive dei 'Soli' ed etica in ciò che verrà definito – nei *Dialoghi* successivi – attraverso la compossibilità universale delle 'Potenze'.

Il richiamo bruniano, che giunge alla conclusione del terzo *Dialogo*, alla libertà del giudizio ripristina proprio la fede e l'apertura ad una ragione universale, che non ha bisogno di autorità per imporsi e che valuta la stessa autorevolezza come un criterio adottato dalla moltitudine civile, per garantire e conservare se stessa attraverso un'immagine supposta. Quella stessa immagine supposta che deve garantire nel contempo se stessa e chi vi si affida, per poter continuare a sussistere senza variazione alcuna e dubbio pensabile. Essa, come dottrina assoluta, fonda la negazione della perfezione della conoscenza; ovvero, come direbbe *Burchio*, facendo comparire la figura dell'asino: “Sì, più tosto voglio ignorar con molti illustri e dotti, che saper con pochi sofisti, quali stimo sieno questi amici.”<sup>878</sup> Dunque fonda, ovvero pretende di fondare (per necessità di costume), la riduzione e la scomparsa del vero e benigno spirito, aperto e molteplice, attraverso la negazione della tensione originata dalla libera, eguale ed amorevole creatività (naturale ed umana).

All'inizio del quarto *Dialogo* del *De l'Infinito, Universo e mondi* Giordano Bruno rovescia la negazione della tensione dello *Spirito* e l'annichilimento dello slancio emotivo del *Figlio*, compiuti e realizzati dalla tradizione platonico-aristotelica tramite la cogenza astratta di un principio d'ordine che, di tanto applica (e può applicare) l'identità che ritiene di possedere come contenuto di quanto riesce a neutralizzare e rendere inesistenti (ad espungere) tutti gli impulsi alla modificazione. Allora, contro l'eteronomia del principio affermata da quella tradizione la riflessione bruniana accentuerà l'aspetto etico

---

<sup>878</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi* (Firenze, 1958), pag. 468.

immanente per il quale ogni azione si rende effettivamente presente come tale quando è modificazione, che si svolge nell'apertura infinita e creativa di una libera ed amorosa eguaglianza, naturale ed umana. Contro la disposizione di una catena infinita di subordinazione, che elimini la possibilità di un'eguale distribuzione della potenza creativa agli enti creati, la concezione etica e nel contempo cosmologica bruniana assegna invece a ciascun mondo la possibilità interna di conservarsi, non disperdendo e non alienando le proprie parti, ma bensì ricreandole continuamente. Dando così esempio di come l'apertura infinita del principio stesso si rifletta in ciascuno dei mondi.

È la concretizzazione continua e diuturna di questa esemplarità che riesce ad indicare la partecipazione comune ad un ideale realizzante: quella possibilità d'infinito che con il suo determinarsi come superamento qualificherà anche dal punto di vista etico la virtù dell'eroico furore. Segno di questa concretizzazione continua e diuturna è, sul versante immediatamente cosmologico, la prova della composizione del movimento di rotazione e rivoluzione dei pianeti terrestri attorno ai propri astri solari. Questa prova infrange e distrugge l'immagine di limitazione eterodiretta ed eterodeterminata stabilita dalla funzione d'ordine del cielo delle stelle fisse. Dissolvendo la sua sterilizzazione dell'impianto e radicamento creativo, ripristina la sua viva liberazione: qui sta il senso e significato dell'apertura e della libertà posseduta dallo spazio bruniano, che altrimenti in una pretesa omogeneità riproporrebbe quello stesso tipo di chiusura strutturale che invece vuole e deve dissolvere. Qui sta, ancora, il senso reale ed allegorico della infinita distanza che collega fra di loro quelle stesse stelle che, prima chiuse e neutralizzate in uno spazio che le rendeva inerti imitatrici dell'ordine divino, ora si riaprono in un ventaglio infinito, a rappresentare l'irriducibilità dell'universale fenomeno creativo.

In tal modo l'universale fenomeno creativo, che attraverso i soli sembra esprimersi, non si racchiude, fissa e stabilizza di nuovo in uno spazio di ragione astratto, ma pare diffondersi come campo energetico: come azione stessa dello spazio, che pare aprirsi come opposizione interna all'Essere. Opposizione che fa valere il concetto di un Uno differente, invisibile ed infinito. Ma con una ragione che non si distacca.

Così, attraverso la codeterminazione dei due principi della produzione della luce e calore e del suo assorbimento e riflessione, la cosmologia bruniana non fa altro che dar conto della presenza nell'universo visibile di un'apertura creativa, nel contempo diversificante ed accomunante.

Mentre dunque l'ordine aristotelico impone l'identificazione dell'universo con l'unicità del mondo, la differenza bruniana fra universo e mondi consente prima la riapertura dell'infinito, quindi la posizione della creativa innumerabilità (immisurabilità) dell'ente. L'immaginazione, che il primo riduce antropologicamente secondo la distinzione e separazione di un equanime e rispettoso soggetto agente, che osserva la naturalità dei moti o delle situazioni ordinate ed allontana dal centro universale la violenza di quelli disordinati, che comporterebbero modificazioni all'ordine uniformemente costituito, il secondo riapre e riplasma continuamente, dissolvendo quel riferimento all'omogeneità della causa che toglie la diversità dei mondi.

Il distacco della ragione produttiva - e la sua inertizzazione - viene allora ricomposto - e quella inertizzazione dissolta - dalla capacità della riflessione bruniana di tenere insieme, senza scinderle e senza ridurle, unità e diversità. Non è allora una forma predeterminata della diversità a raccogliere e convogliare il consenso intellettuale attorno ad un centro produttivo universale, bensì il superamento per diversificazione a rimanere costantemente agganciato al ricordo della comunanza dell'Essere. Quella comunanza che comunque raccoglie le parti come libertà diverse.

Esempio primo di questa partecipazione diversa nell'essere diverso dei mondi bruniani è la variabilità imprevedibile delle finalità processuali emergenti nella molteplicità innumerabile dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri. Finalità processuali che riescono a comporre il movimento dei pianeti terrestri attorno al proprio asse ed attorno agli astri solari, come pure l'insieme dei movimenti dialettici e creativi sussistenti fra gli elementi del cosmo bruniano. In tal modo la stessa distinzione fra movimenti circolari e rettilinei sembra acquistare la valenza della rappresentazione di due opposte tendenze, reciprocamente combinantesi ed in equilibrio dinamico: se il movimento circolare (rotazione-rivoluzione) rappresenta il movimento che offre il segno dell'alterazione, il movimento rettilineo (dinamica degli elementi) punta al

mantenimento degli equilibri vitali attraverso lo scambio fra le diverse regioni terrestri e solari. In questa tensione fra due movenze apparentemente opposte si situa il processo di formazione dell'autonomia nella composizione e conservazione dei diversi corpi celesti di tipo terrestre (come le comete, che perdono la propria denotazione aristotelica di esalazioni infiammate, poste alla sommità dell'atmosfera terrestre). Processo per il quale ogni parte tende 'naturalmente' al proprio relativo centro ed estremo.

Nella corsa alla composizione effettuata dall'estremo, Bruno ricorda questa tensione fra due movenze opposte, quando al moto possibilmente disgregativo fondato sugli atomi oppone l'intervento limitativo e ricompositivo operato dalla divina provvidenza, attraverso uno scambio ed un equilibrio fra apporti nutritivi e sottrazioni cataboliche. In tal modo è la presenza ed il valore di una ragione infinita a porre, mobilitare e nobilitare quella dialettica interna all'Essere che si esprime nella stessa presenza e valore di uno spazio alterativo, che non è tanto spazio prescritto di una limitazione reciproca, quanto al contrario impulso emergente alla reciprocità della costituzione libertaria. Questo è il senso ed il significato che motivano il fatto che gli orizzonti mondiali bruniani, anziché confliggere fra di loro per il possesso di un unico ordine, si dispongano insieme nella medesima apertura d'infinito. In quella medesima apertura d'infinito che fa uno lo Spirito, una l'Anima nell'impulso aperto, ed una la Materia come correlativo di slancio (desiderio immaginativo) contenuto in questo stesso impulso.

Segno dell'intervento particolarmente compositivo e distintivo della divina provvidenza è infatti, nell'elaborazione filosofica bruniana, che i corpi dell'universo siano distanziati gli uni dagli altri, senza che vi sia preferenza per un corpo o per l'altro. Questa distanza lascia campo libero a che le azioni, che si svolgono all'interno di ciascuno degli orizzonti mondiali, non possano trovare interferenza od impedimento; come nemmeno avverrebbe nel caso che i corpi celesti fossero più vicini, od addirittura prossimi al contatto, in quanto non sussiste alcun termine medio astratto che possa fungere da luogo della loro reciproca e totale comprensione ed annichilimento, secondo il principio invece di una espressione libera e creativa, capace e feconda di tutte le immagini di autoconservazione dinamica e relazionale.

L'inesistenza e l'insussistenza ontologica – se non per l'immaginazione astratta – di un termine medio, avente funzione e valore causale, attivo nell'unificazione trasformativa di tutti i corpi eventualmente presenti, permette il libero svolgimento di quella reciproca opposizione che mantiene in vita e vigore i 'principi' opposti del 'caldo e secco' e del 'freddo e umido' ed i corpi relativi nei quali questi si innestano, componendoli: i corpi solari, ed i corpi terrestri. Solamente il mantenimento di questa reciproca opposizione lascerà poi in vita quella reciproca differenza fra i corpi che è fonte del mantenimento e dello sviluppo di entrambi.

La negazione dello spazio dell'immaginazione astratta si connette poi subito, nella speculazione bruniana, con il problema costituito dalla presenza di una potenza che sembra essere come avvolta e radicata su se stessa. Questa potenza infatti non si impartisce, se non in quanto e per quanto riesce a limitare in se stessa l'espressione di ogni determinazione. La potenza bruniana invece è come ceduta e distribuita egualmente a tutti i corpi, attraverso e tramite (in virtù de) i principi che li costituiscono. Sono essi gli estremi che fungono da centro catalizzatore di tutte le trasformazioni che inducono nel corpo del principio opposto e che il principio opposto riflette come possibilità di un nuovo intervento d'azione, sul corpo del primo principio creativo (il corpo solare) e quindi sul corpo del principio opposto (il corpo dei pianeti terrestri). L'intrinsecità dei principi che sono all'origine di qualsiasi azione determinerà allora la negazione della possibilità d'intervento di fattori estrinseci, come per esempio la variazione della distanza relativa fra due corpi. Nello stesso tempo però la presenza stessa della materia corporea determinerà la presenza di una possibile variazione, e dunque di un possibile movimento.

La negazione dello spazio dell'immaginazione astratta, con l'implicito dissolvimento del termine astratto di riduzione e composizione rappresentato da una potenza assoluta, fa scomparire la necessità di un riferimento d'ordine: è questa la ragione filosofica fondamentale per la quale, ciascun corpo permanendo nella propria tensione creativo-conservativa, tutti gli elementi dinamici del cosmo bruniano (acqua, terra, aria, fuoco) perdono la subordinazione per acquisire una funzionalità diffusa ed operante in ogni corpo.

Il rigetto bruniano del plesso centrale astratto consente pertanto che l'innumerabile ed immisurabile pluralità dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri impedisca l'accorpamento univoco ed assoluto delle determinazioni. Come la forma e la materia aristoteliche restano necessarie ed imm modificabili nella loro identità di relazione, lo spirito e la materia bruniane mantengono quell'intima ed aperta congiunzione, che concede e diffonde in ogni parte – rapporto cosmologico (soli-terre) od etico-politico e religioso - il principio creativo e dialettico.

Così se la riflessione unisce all'Uno, ricordandone l'invisibilità e l'infinitezza, essa, nel contempo, apre l'illimitato campo del Soggetto: campo all'interno del quale tutti i soggetti viventi, composti nell'anima di spirito e corpo, si muovono alla propria conservazione. Posti i corpi principali (gli astri), anche i corpi secondari perseguiranno il fine della propria conservazione, e si muoveranno per realizzarlo, obbedendo all'attrazione di uno dei centri (solari o planetari). Inoltre i corpi principali, vivendo in un universo che non ha mezzo né estremo, non praticheranno determinazioni univoche, ma manterranno viva la capacità di inglobare, esercitare e sviluppare tutte quelle direzioni di movimento e di trasformazione che consentiranno loro di conservarsi: perciò i pianeti terrestri si muoveranno di moto rotatorio e rivoluzionario, insieme agli astri solari. Contemporaneamente, le parti di questi corpi principali, per conservare se stesse, tenderanno a gravitare su ciò che meglio fonda le proprie aspettative di conservazione, movendosi quindi immediatamente verso il centro dei corpi maggiori. Le comete, infine, considerate della stessa materia che forma la Terra, non si muoveranno allora verso la Terra, ma verso quel centro che assicura loro la possibilità di sopravvivenza: qualora venissero considerate come esalazioni infuocate, esse si muoverebbero invece in alto e sarebbero trascinate via, verso un altro centro, diverso dalla Terra. Come non sono costituite di aria infiammata, esse non saranno nemmeno formate da materiale eterico: infatti esse necessitano di materiale comburente atto a sopportare il proprio accendersi ed apparire, per lungo tempo, sfavillanti. Il tipo, la specie e le apparenze del loro movimento ne qualificano inoltre, come direbbe uno stesso aristotelico, la natura: autonome nel movimento, esse permangono



autonome nella loro natura di corpi simili ai corpi terrestri. Non dipendenti dal centro della Terra, né dal supposto cielo delle stelle fisse, esse attraversano lo spazio infinito da grandi distanze verso grandi distanze, perseguendo – come tutti gli altri corpi celesti - solamente il desiderio della propria autoconservazione.

Dissolto il principio fisico aristotelico secondo il quale i corpi di una medesima specie – e le comete sarebbero corpi terrestri - dovrebbero muoversi nel medesimo modo verso il medesimo luogo, con un moto che per questo motivo viene definito 'naturale', la pura e semplice influenzabilità del moto delle comete permette a Bruno di inserire il concetto di campo gravitazionale. La variazione nel movimento delle comete viene infatti immaginata come causata dal progressivo presentarsi e scomparire della forza gravitazionale di grosse masse planetarie, incontrate dalle comete stesse nel loro peregrinaggio spaziale.

Tanto quanto, allora, il principio fisico aristotelico dell'uniformità dei moti obbediva alla necessità di far intervenire l'esibizione di un principio assoluto e determinante, l'equiparabilità degli elementi semplici bruniani (ancora fuoco, acqua, aria e terra) intende dimostrare la loro pari mobilità ad una funzione compositiva non gerarchica né ordinata. Perciò la convergenza produttiva stabilita dall'atto di finitezza aristotelico trova aperta dissoluzione dalla distribuzione illimitata della materialità creativa, dall'illimitata presenza di innumerabili ed irriducibili diverse libertà.

Le volontà-di-sé, che allora si predispongono come altrettante scintille generative e che danno composizione all'intervento creativo divino ed all'immagine della sua realizzazione (lo spirito come materia), rompono quella relazione determinativa che istituisce e dimostra la separazione fra l'unità immobile della necessità – l'assoluto della sostanza – ed il divenire di quel luogo astratto che contiene tutte le possibili diversità.

Contro la tradizionalità di una concessione patrimoniale la vita infinita ed universale bruniana lascia la modificabilità e la molteplicità nei suoi due versanti, quello della profondità e quello dell'apparenza. Allora l'unità infinita dell'Essere presenta un insieme illimitato di relazioni, non assoggettabile ad alcun progetto di riduzione o limitazione pragmatica, dove la diversificazione

degli scopi resta sempre sotterraneamente presente e possibile, a monte di tutte le decisioni integrative (finalità comuni).

Si può concludere così in generale che la moltiplicazione bruniana degli scopi e dei soggetti procede illimitatamente ed indefinitamente: infinite sono infatti, nella speculazione bruniana, la materia e la forma delle alterazioni possibili (innumerabili i 'mezzi' ed i 'cieli'). In Aristotele, invece, la materia e la forma dell'alterazione vengono racchiuse entro un'opposizione ed una differenza terminale reciproca preconstituita. Qui la forma del fine dominante – l'egemonia dello sviluppo nella necessità e l'occupazione della natura – mantiene soggetta la materia, trattenendola e limitandola. In Bruno, al contrario, la negazione di questa subordinazione si esprime attraverso la liberazione della materia dalle tenaglie costringenti dell'obbedienza alla posizione umana della necessità. Dall'invariabilità ed immutabilità del fine e del limite che lo costituisce: quella propria sopravvivenza contro tutto e tutti, che istituisce e sacralizza tutte le forme di controllo e previa esclusione.

La presenza di una diversificazione illimitata ed indefinita di scopi, la loro esemplificazione attraverso una inesausta moltiplicazione, operata dall'infinito vitale – è la bruniana riacquisizione del desiderio immaginativo alla materia in generale - dissolvono quella preconstituzione limitata, impediscono la costituzione di una struttura del mondo 'fuori' del mondo, necessitata ad imprimerlo e necessitante nella propria operazione di regolazione: dispongono la libertà del movimento di conservazione ed il suo profondo, divino, divenire. Stabiliscono così la sua originaria infinitezza e la sua apparente limitatezza nella partecipazione empatica al tutto.

Mentre, allora, l'atto di necessità aristotelico verticalizza l'esistenza secondo una presenza discriminatoria, l'atto di possibilità bruniano si trasfonde illimitatamente e senza esclusione. Perciò la limitatezza che compare nella partecipazione empatica al tutto – la bruniana opposizione – può trovare riflessione e così riacquisire la dimensione dell'infinito nel ricordo del vincolo unitario, costituito dall'amore universale e divino (l'amore eguale). In questo vincolo e per effetto di questa rammemorazione la volontà diventa segno dell'apertura amorosa, il superamento eterno di quella illimitata ed indefinita alterazione che costituisce il luogo universale del continuo ed inesausto

scambio atomico. Questo, a propria volta, si esercita in una riflessione continua di trasformazioni, operata lungo la direttrice formata dagli innumerabili rapporti creativo-trasformativi presenti fra astri solari e pianeti terrestri. La stessa formazione e composizione della materia dei corpi celesti comporterà poi l'origine dei fenomeni gravitativi, fattori variabili – secondo la distanza dal centro del corpo in esame - della variazione del movimento dei corpi ad essi prossimi.

Nel quinto ed ultimo *Dialogo* del *De l'Infinito, Universo e mondi* Giordano Bruno dispone la propria speculazione in una posizione tale da poter anticipare, capovolgere e dissolvere i presupposti della dottrina aristotelica. Questa posizione è acquisita grazie al senso ed al valore assegnati alla riflessività infinita.

La riflessività infinita bruniana da un lato infatti distacca l'originaria profondità dell'infinito, dall'altro non la separa e la rende irraggiungibile, ma ne presenta l'espressione attraverso una molteplicità sempre aperta e mai assoggettabile (una libera materia). In un mondo che, ideologicamente, si stava richiudendo su se stesso, ribadendo con un ordine fatale l'immodificabilità della graduazione gerarchica, Bruno ricorda quell'apertura infinita che è l'apparire stesso del divino, nella sua illimitatezza e nella perfezione dell'azione che porta con sé, con piena e fraterna eguaglianza. Con un'eguaglianza che rende non solo possibile la diversità, ma ne indica la profonda, profondissima ed abissale fecondità.

Riacquisendo la profondità e l'elevatezza del punto di vista dell'infinito, Giordano Bruno riesce a riproporre la virtù di una visione e di un'azione comunque perfetti, tali da generare e determinare una opposizione per differenza, capace di resuscitare a nuova vita la ragione intellettuale dell'umano riconoscere ed agire. Così, mentre il difensore della dottrina aristotelica, *Albertino*, chiude ed occulta in anticipo lo spazio creativo dell'infinita eguaglianza, affermando l'autoconsistenza ed unicità mondiale, con il relativo ed implicito capovolgimento di quello spazio in una temporalità graduante, selezionatrice e monocentricamente orientata alla conservazione e mantenimento di tutte quelle finalità immodificabili e necessarie che rendono

stabile – per integrazione, negazione della deformazione ed annichilimento della resistenza - il possesso, il dominio e l'autoriconoscimento dell'agente supremo, l'apertura bruniana viene invece riscoperta da *Teofilo* attraverso l'offerta di partecipazione generata e determinata dalla dissoluzione della identificazione immediata dell'assoluto tramite la figura ed immagine della relazione di necessità. Mentre la rappresentazione cosmologica aristotelica concepiva l'etere come strumento per l'affermazione di un fine unico, che non può mai allontanarsi da se stesso – pena la perdita e la disintegrazione della proprietà separata – e che dunque deve durare eternamente – pena la dissoluzione dell'assoluto della strumentalità (l'essere per altro) – la raffigurazione cosmologica bruniana dissolve subito – tramite la molteplicità irriducibile delle volontà-di-sé – l'assoluto della strumentalità. Sostituisce alla relazione di necessità, la relazione in movimento della possibilità. Così mentre il cosmo aristotelico subisce l'ordine attuale nel concretizzarsi del divieto e negazione alla creatività – tramite la collocazione dell'opposizione nell'orizzonte stabile definito dal grado – la libertà immediata degli esseri e dei movimenti degli esseri nel cosmo bruniano stabilisce subito il piano insuperabile dell'eguaglianza.

Da un lato, pertanto, l'intento della forma dottrina aristotelica sembra essere rivolto e giustificato da una volontà di logicizzazione astratta del cosmo, che predispone un ordine inscindibile fra fine, forma ed individuazione, per separare e mantenere separati i termini che agiscono nella composizione delle esistenze e dei fenomeni; dall'altro la critica liberatrice bruniana non scinde unità da opposizione, facendo permanere la seconda all'interno dell'infinito della prima. Tanto quanto, allora, la forma dottrina aristotelica separa, distingue e concentra rispettivamente e reciprocamente i luoghi che agiscono sulla diversificazione, intellettuale e sensibile, precostruendo un mondo angelico, superiore ed uno materiale, inferiore, altrettanto ed all'opposto la critica liberatrice bruniana dissolve l'immediatezza, l'immodificabilità e la necessità delle unità determinative aristoteliche (i 'principi'), sostituendo al loro posto l'apertura di variazione di potenze che agiscono secondo una libertà creativa, amorosa ed eguale. Queste potenze si sottraggono all'orizzonte del possesso e del dominio uniforme ed

eterno, così contemporaneamente dissolvendolo e creando quell'orizzonte, opposto e diverso, di persuasione, che ne permette la vita e la compartecipazione.

Mentre l'eguaglianza per ed in virtù d'altro, l'eguaglianza eteronoma, estrinseca e formale, rammentata dall'aristotelico *Albertino*, giustamente si autodissolve per intrinseca contraddizione, esautorando la parità iniziale dei suoi membri in uno spazio astratto d'alienazione, organico ed organizzato, l'eguaglianza per sé, autonoma, intrinseca e sostanziale portata da *Teofilo* dissolve quella neutralizzazione dei 'contrari', che l'impianto assolutistico della tradizione platonico-aristotelica utilizzava per far valere l'assoluta differenza della causa produttiva universale. Così di contro all'indifferenza originaria di questa, la partecipazione della relazione bruniana rinvigorisce e fa risorgere l'atto della libera creazione della fonte determinativa, all'interno dell'unitario orizzonte dell'amore universale.

Allora la diversificazione continua ed eterna delle aperte possibilità di relazione alla causa principale ruba necessariamente posto alla disposizione assoluta dell'assoluto. Quanto questa infatti predispone, in un ordine astratto, termine universale, perfezione e realtà per occludere ed impedire qualsiasi spazio d'intervento e di interposizione a fattori alterativi e modificativi, secondo la logica della più perfetta e totale integrazione, la libera apertura di relazione bruniana, attraverso la creatività continuamente supposta dal dialettico, rinvigorisce la forza dell'esistente nel ricordo dell'universale invisibile. Tanto la prima concezione infatti presenta la costrizione – si potrebbe dire quasi *a priori* – di una forma eminente di visibilità e raggiungibilità per l'universale, quanto all'opposto la seconda ne dissolve la pretesa di terminazione.

Per questo la molteplicità innumerabile dei 'mondi' bruniana non può che consistere nel concetto aperto ed impregiudicato di moltiplicazione: una sorta di ripresentazione in chiave infinitistica del miracolo cristiano per la quale e nella quale l'amore vige quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente. Solamente questo concetto potrà dissolvere quell'angoscia della circolarità produttiva, che viene suscitata in quella concezione per la quale e nella quale ogni distinzione materiale va e viene da

un serbatoio e sorgente infissi nel luogo principale dell'Essere. Luogo che in tal modo viene come sospeso, risultando come determinato dalla sua continua capacità di ripresentazione uniforme.

Contro il formarsi del luogo dell'uniformità riproduttiva, la Natura bruniana, intellettuale ed emotiva, perde quei tratti di forzata e forzosa personalizzazione che la conducono ad essere immagine e figura del dominio assoluto ed esclusivo del principio antropico classico e tradizionalista (che i molti siano nell'uno). Combattendo l'autoriconoscimento della specie umana e tutta la serie di processualità istituzionali che garantiscono i rapporti di inclusione-esclusione, essa non possiede più una materia inerte soggetta alla realizzazione o trasformazione, che può essere realizzata oppure no, rimanendo muta testimone della propria inattività (che è invece reale inertizzazione). Non definisce per opposizione il soggetto tutto capiente dell'attività. È invece attività essa stessa, che non perde mai contatto con la perfezione universale generatrice.

Sottraendo spazio a qualsiasi alienazione della virtù e del principio dell'azione, la Ragione bruniana si autodetermina come orizzonte complessivo di una piena e totale libertà di movimento ed esistenza: è in questo modo che essa permette, o rende possibile, quella relazione d'apertura all'interno della quale il principio di partecipazione, intellettuale ed emotiva, vincola l'insieme delle mutue e reciproche relazioni sussistenti all'interno del cosmo bruniano. In virtù ed all'interno di questa autodeterminazione la ragione bruniana genera, suscita ed innalza un impulso generale, al cui interno viene mantenuta la vita dell'insieme di relazioni sussistenti nel cosmo bruniano: nessuna materia viene presupposta come luogo di predazione, capace di vincere la propria resistenza e ritrosia acconsentendo ad un riordinamento totalmente astratto. Al contrario essa compare all'interno del movimento stesso portato dalla forma della moltiplicazione: come materia ideale non si richiude su di un'immagine di autocompiutezza, ma si estrinseca come altro ed altro continuamente. Da luogo così alla presenza dell'Uno nella sua immagine, e dunque al movimento che, ricordandolo, lo persegue. E, perseguendolo, offre la generazione (rigenerazione) universale.

Allora, se la rigenerazione universale è la posizione invisibile e vicina dell'ente ideale, questa non può non dare slancio di apertura e superamento. Viene così a decadere, nella immediatezza della concretizzazione cosmologica bruniana, il luogo confinante ed ordinante costituito dall'etere (il primo mobile), affinché i corpi celesti possano muoversi liberamente ed apertamente in uno spazio infinito. Svincolandosi da un centro che si dissolve, essi si muovono di moto rotatorio e rivoluzionario per la conservazione di se stessi, così generando il proprio orizzonte esistenziale (natura). Dimostrante e veramente apparente, il principio intrinseco dell'autoconservazione si realizza nel generale movimento degli esseri celesti nell'apertura universale: movimento che mantiene le caratteristiche della libertà e dell'autonomia generativa per ciascuno, indifferentemente, dei corpi animati (anima motrice). Dissolvendosi il luogo riduttivo dei movimenti, non compare nemmeno alcuna differenza fondamentale, che possa costituirsi come principio di opposizione e separazione. Del resto questa opposizione e separazione si fonda sull'assunto della centrale immobilità terrestre: qualora questo assunto venga disciolto dalla ragione (che ammette il principio autoconservativo ed i relativi movimenti), dal senso dell'infinito (che guarda ai movimenti nella loro libertà ed ampiezza) e dall'osservazione che si fonda su di esso, allora si dissolverà pure quella separazione reciproca che oppone alla pesantezza ed inerzia mortale della materia la vita della forma nella sua assoluta purezza di posizione. Allora la ricongiunzione della materia e della forma in uno stabilirà l'immediata vitalità universale, la comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati.

Dissolvendo quel principio alienativo che separa ed oppone forma e materia, inducendo l'attenzione e l'osservazione per una relazione d'ordine astratta, la ragione bruniana – partecipazione universale intellettuale ed emotiva – allarga e slancia - proietta si potrebbe dire – il movimento di diversificazione, insieme alla libertà ed amorosa eguaglianza della sua conservazione. Rimobilizzando forma e materia – nella variabilità infinita dell'atto e nella distinzione intrinseca illimitata della materia – la ragione bruniana riesce a riscoprire l'Uno di relazione: appunto quell'immediata

vitalità universale che si costituisce attraverso la comune – libera, eguale ed amorosa – determinazione di tutti gli esseri, così animati.

La ricongiunzione bruniana della forma alla materia e della materia alla forma, demolendo la costruzione di quell'ambito astratto che limitava e preordinava la materia ad una purezza formale assoluta, dissolve prima di tutto la tradizionale (platonico-aristotelica) funzione inerziale della materia, ma soprattutto ricostituisce l'inscindibilità del movimento di determinazione e della creazione che esso porta con sé, al proprio interno. Senza l'ordine stabilito dalla convergenza necessaria delle finalità d'esistenza e di movimento dei corpi – ordine totalmente eterodeterminato ed eterodiretto – la relazione creativa di movimento ed autodeterminazione – nel cosmo bruniano vige il solo principio della autoconservazione<sup>879</sup> – si diffonde liberamente e paritariamente a tutti i rapporti cosmologici esistenti (Soli-Terre).

In tal modo l'Uno di relazione deve essere inteso contemporaneamente come Uno di movimento e di creazione, come orizzonte che genera al proprio interno l'apertura d'infinito. Apertura nella quale la possibilità d'infinito rappresenta quell'intima virtù etica per la quale e nella quale l'infinito stesso si realizza come capacità e tensione creativa. Ovvero si mostra per opposizione e dialettica. In questa apertura vivono e si muovono, infatti, liberamente ed a pari titolo tutti i corpi celesti, egualmente determinati secondo l'autoconservazione, l'autodeterminazione e la generazione spontanea dei modi e delle relazioni capaci di assicurare la vita e la sopravvivenza attraverso la trasformazione. Non sussistendo alcun principio estrinseco di determinazione, che possa valere come misura separata ed universale, l'estensione illimitata del movimento e della generazione d'essere porta con sé la dissoluzione dell'ordine e della successione cronologica: pone un tempo infinito, egualmente partecipato dalla tendenza all'universale (desiderio) e dall'unità che lo riempie e lo realizza (l'amore).

---

<sup>879</sup> È la legge dell'autoconservazione che infatti stabilisce la direzione generale di tutti i movimenti di ciascun corpo celeste, che ne determina la continuità di movimento. È questo principio a stabilire l'eguaglianza qualitativa dei movimenti di tutti i corpi celesti ed a rendere possibile anche la loro eguaglianza quantitativa, di sostanza o di relazione (per esempio la presenza di un eguale moto rettilineo, la medesima composizione elementare o la reciprocità dei moti).



Contro l'unicità del motore, del movimento e del mobile, contro dunque la rappresentazione dell'ordine attuale attraverso il grado e la posizione gerarchica, la libertà della determinazione moltiplica (apre) le fonti generative e traenti (anime) senza limite e predeterminazione. Tutto l'infinito che così viene aperto esprime la comprensione massima dell'Uno, che tutto pone e muove (principio passivo ed attivo). Il posto (infinito mobile) ed il movente (infinito movente) si accostano e costituiscono la libera determinazione della libertà: libertà che è dunque una, per se stessa ed in tutto ciò che si realizza (come Dio ed Universo), senza separazione, ma con quella distinzione che accosta la nobiltà, la grandezza e l'estensione di questo compito infinito (il compito della liberazione) all'amore eguagliante. L'amore che, ponendo l'unità, pone l'essere vero: la necessaria inclusione di tutti i soggetti della libertà ('infinito spazio') nell'aperto infinito ('motore universale infinito'). Immediatamente e, nello stesso tempo, con variazione e dunque distacco. Un distacco che però non può esser fatto valere, di nuovo, come separazione, ma solamente come memoria e dunque finitezza: memoria dell'Uno, che nasce dall'Uno stesso ('moto universale infinito'), e dunque consapevolezza dell'altro, di ciò che è mosso ('infiniti mobili') e di ciò che muove ('infiniti motori'). Della relazione, sempre aperta, che la virtù istituisce.

L'implicazione più alta stabilita dall'intima virtù etica della materia universale (il principio unitario dell'amore eguagliante) è la capacità di sovrapporre ed incrociare l'aspetto intensivo dell'immaginazione con quello estensivo del desiderio. Secondo tale combinazione la coscienza diviene uno sguardo ed una prospettiva infinita: priva di un soggetto limitato correlativo e di uno scopo puntuale, essa vale l'eterno e diversificato superamento della subordinazione. Partecipa di tutte le potenze creative essa si ritrova come spirito all'interno degli estremi del rapporto cosmologico, del polo solare come di quello terrestre. Allo stesso modo si ritroverà, sempre come spirito, all'interno degli estremi del rapporto religioso, etico e politico.

Dal punto di vista cosmologico l'equivalenza spirituale degli estremi consente i relativi fenomeni della concentrazione o dispersione della massa corporea, con i connessi fenomeni di gravitazione. La reciprocità dell'influenza dei due poli determinerà poi il passaggio attraverso un punto

d'equilibrio, dove la massa corporea continuerà a muoversi per effetto di una forza introiettata, che tenderà ulteriormente ad aumentare modificando le variazioni di velocità in modo finito, per la limitatezza della distanza dal centro del corpo rispetto al quale è ora diversamente gravitante.

L'eguaglianza e la pari titolarità dei corpi celesti rispetto al fenomeno generale della gravitazione non toglie la diversità e l'opposizione dei processi qualitativi che contribuiscono a formare, comporre, conservare e trasformare gli opposti poli cosmologici: così mentre le parti solari sembrano disperdersi, alleggerendo la quantità di forza gravitazionale che viene determinata dal processo di concentrazione della massa corporea, all'opposto le parti terrestri, concentrandosi, determineranno un aumento della relativa forza gravitazionale. Il movimento ricompositivo che dà origine al corpo ed alla gravità terrestre trova però l'inizio di una reazione – e dunque la riapertura di un movimento dialettico – quando il processo di forzosa e forzata concentrazione determina una fusione ed un impulso verticale, che a sua volta sembra portare con sé il fenomeno – opposto al precedente - della dispersione materiale e della rarefazione ed alleggerimento.

Allora se i corpi celesti sono costituiti tutti degli stessi elementi intrecciati (terra, acqua, aria e fuoco), essi si distingueranno reciprocamente per l'effetto superiore di un elemento sugli altri, controbilanciato dall'effetto opposto dell'elemento opposto nel corpo contrario. Viene perciò a mancare la separazione aristotelica dei contrari: al suo posto Bruno inserisce l'unità sintetica degli opposti. La contrapposizione dei corpi, dei fenomeni in essi prevalenti e delle articolazioni processuali che li generano non comporta infatti la separazione ed il distacco della mutua e reciproca relazione di attività e passività. Nell'Universo bruniano allora non sussistono forze puntualizzate agenti a distanza, ma l'intero campo presenta in ogni suo punto una particolare fase del processo di polarizzazione esercitantesi fra astri solari e pianeti terrestri.

L'intero universo, nei suoi corpi maggiori (gli astri) e nei suoi minori (coloro che vivono in essi e di essi), comporta una particolare congiunzione dei quattro elementi: precisamente, la dispersione delle parti della terra può essere composta e trovare solidità attraverso l'acqua, mentre attraverso l'aria

può penetrare l'azione vitale e vivificante del calore (principio del fuoco). Così la separazione dei contrari, logicamente istituita, porta con sé la distinzione degli elementi e la loro separazione in luoghi diversi e graduati: ma questa separazione non dovrebbe seguire il senso comune aristotelico, perché l'acqua (fredda ed umida) dovrebbe sostituire la terra al centro dell'universo, in opposizione al fuoco solare (caldo e secco), mentre la stessa aria (calda ed umida) dovrebbe essere in opposizione – e dunque distantissima – dalla terra (fredda e secca). Costituendo in tal modo una separazione fra gli elementi del fuoco e dell'aria, da una parte, e della terra e dell'acqua, dall'altra, che impedisce il generarsi di qualunque composizione fra i quattro così distinti elementi.

La disgiunzione fra la tensione superiore fuoco-aria e quella inferiore terra-acqua spaccherebbe infatti l'universale e paritaria attività di composizione dei quattro elementi bruniani. Allora si deve invece ipotizzare, al posto di questa disgiunzione, un'attività penetrativa originata dall'etere solare e portata dal fuoco per mezzo dell'aria, tale da poter risvegliare l'elemento etereo che pare giacere latente e come dormiente al centro della terra (spirito),<sup>880</sup> che in tal modo può come fuoriuscire e dare luogo ai fenomeni della diffusione e dispersione vaporosa, ricongiungendosi tramite l'elemento igneo con l'elemento etereo profondo del sole (spirito).<sup>881</sup>

Bruno fornisce una giustificazione filosofica a questa rappresentazione cosmologica di processi e funzioni elementari, sostenendo che l'inseparabilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario' costituisce lo spazio di sussistenza ed esistenza di un 'soggetto primo', universale, atto a rappresentare l'estensione illimitata del principio e l'inclusione in esso di ogni diversificazione. Questo 'soggetto primo' è l'attività universale, non scissa, del principio stesso: lo *Spirito* nel suo essere e divenire materia. La materia bruniana tiene così il campo intero degli opposti, senza perdere quello slancio intrinseco che è la

---

<sup>880</sup> L'aria dovrebbe poter penetrare all'interno della composizione formata dall'acqua insieme all'elemento arido, rimanendone come sostegno esterno e dunque apparendo come portatrice di quel composto.

<sup>881</sup> L'elemento igneo dovrebbe poter permettere l'elevazione in vapore dell'acqua e la reazione sintetica vitale capace di agglutinare l'arida, ispirando successivamente in essa il calore vitale. A questo proposito, dunque sembra di nuovo importante ricordare la speculazione cosmologico-fisiologica empedoclea.

propria interna fecondità. In questo modo la materia bruniana è un ragguagliamento a se stessa, intrinseco e non estrinseco. È in questo ragguagliamento che tutti i corpi celesti si muovono e vivono, cercando la propria conservazione, senza avere bisogno di un ordinamento graduale che si replichi in luoghi sempre diversi, indefinitamente, costruendo un improbabile gioco di accostamenti ed integrazioni successive. Senza un ordine che si sviluppi in se stesso per integrazioni successive e contemporaneamente si ramifichi a raccogliere l'insieme graduato degli orizzonti mondiali, concedendo a ciascuno il proprio isolamento, per quanto questo sia funzionale alla comprensione neutrale dell'insieme progressivamente costruito, l'aperta molteplicità bruniana toglie qualsiasi progetto assoluto d'integrazione – ed in questo la metafisica bruniana si oppone all'ontologia aristotelica – riuscendo in tal modo a mantenere la presenza dell'azione reciproca fra i mondi. Tolto il riferimento ad un unico centro immobile, perché il centro della Terra si muove di moto rotatorio e si apre nel percorso rivoluzionario, non vi si sostituisce l'altrettanto immobile pluralità di centri relativi: rotto l'ordine che immobilizzava gli astri in posizioni soggette alla Terra, non si vuole costituire un altro ordine che immobilizzi le relazioni planetarie ad un'organizzazione comune di corpi solari.

Rotta e dissolta quella disposizione assoluta dell'assoluto, presente nello schema astratto platonico-aristotelico, che predispone insieme – attraverso la dottrinarietà dei fini e delle realizzazioni – il possesso dello strumento e della fede, l'eguaglianza a sé ragguagliante della materia universale bruniana mantiene esposta una molteplicità aperta. È in questa che si costituisce quello spazio infinito all'interno del quale i corpi celesti vengono prodotti, si muovono e cercano la propria reciproca conservazione. Come all'interno di una coscienza aperta ed infinita, la Terra in orbita intorno al Sole e la Luna in orbita intorno alla Terra, da esseri animati e viventi che cercano reciprocamente la propria conservazione, diventano luoghi nei quali altri esseri animati e viventi si generano, si alimentano, vivono e muoiono, egualmente cercando la propria reciproca conservazione. Naturalmente, corpi celesti e corpi che vivono su di essi sono egualmente costituiti dal medesimo intreccio

di elementi, con opportune variazioni sostenute dall'opera di azione-reazione dei contrari.

Se la predominanza dell'elemento igneo caratterizza l'azione dei corpi solari, ed al contrario la predominanza dell'elemento acquoso definisce l'azione contraria dei pianeti terrestri, l'unità e la contemperanza di queste azioni si svolge attraverso l'etere: l'etere rappresenta dunque l'invisibilità e la visibilità di quella eguaglianza che ragguaglia a se stessa ogni cosa.<sup>882</sup> Se come idea ha il valore vivificante ed immanente dello spirito, come materia si presenta sotto l'azione dell'aria: ma, più profondamente, ha il valore della fonte unificatrice degli elementi della terra e dell'acqua. Spirito, aria ed unità terrestre, l'etere bruniano può condensarsi (vapore) per effetto del freddo corpo terrestre, oppure svaporarsi e dileguarsi per effetto del corpo solare (fiamma). La fiamma, tendenzialmente invisibile ed attivissima, si fa fuoco quando sia congiunta con materia comburente. Così l'etere è l'unità indifferenziata, che si differenzia e comincia a diventare operante in seguito all'accostamento ed all'induzione d'attività generata dalla diversità delle materie.<sup>883</sup>

L'invisibile ed il visibile, l'idea e la materia, danno luogo ad una opposizione fondamentale fra una differenza originaria e la distinzione che trasforma l'unità indifferenziata in una dialettica di forme operanti. La relazione che lega allora il primo elemento al secondo – la ricomposizione unitaria sottesa all'apparenza dell'opposizione (la dialettica operante fra gli

---

<sup>882</sup> Si può istituire un confronto fra la funzione dell'etere nell'universo ed universale bruniano e quella rappresentata dal rapporto immediato fra il dio aristotelico ed il cielo del 'primo mobile'. Tanto quanto quest'ultima infatti costituisce la battuta e la linea d'arresto dello sviluppo e del divenire esistenziale aristotelico, quanto invece la prima ne rilancia l'aperta e diversificante universalità creatrice. Se quel rapporto immediato costruiva uno spazio astratto per il quale e nel quale la determinazione univocizzante d'ordine procurava la convergenza di tutti gli atti d'esistenza ad esso inferiori ed esterni, quest'apertura di moltiplicazione garantisce, nell'amore reciproco, l'eguale libertà di relazione di tutti i processi di individuazione. Quanto quel rapporto costituiva la ragione dell'alienazione ed annichilimento delle volontà particolari, altrettanto ed all'opposto quest'apertura ne costituisce l'ambito che ne garantisce e stimola la realizzazione. Infatti mentre lo spirito, l'anima e la materia aristotelici potevano e dovevano restare distinti ed ordinati, affinché una successione assoluta potesse garantire la limitazione e la necessaria gerarchia delle funzioni esistenziali (determinante, unificante e produttiva), lo spirito, l'anima e la materia bruniani costituiscono quell'Uno inalienante, che si dimostra attraverso la pari titolarità dello slancio vitale delle parti d'infinito.

<sup>883</sup> Il senso e significato razionale di queste affermazioni può essere dedotto da quanto esplicitato nella nota precedente, a proposito dell'Uno, costituito dallo spirito, anima e materia bruniani.

astri solari ed i pianeti terrestri) - non lascia spazio per altro, che intervenga per incidere e fermare il loro distacco: è invece l'apparire della differenza originaria – ciò che precedentemente era stato definito attraverso il concetto dialettico della presenza dell'Uno come infinita assenza – che rimobilita la consapevolezza del divenire (la trasformazione dell'unità indifferenziata in distinzione) all'essere che ne è l'origine. In questo modo l'immagine dell'essere-altro è sin dall'origine in se stessa: non ha bisogno di interventi estrinseci, che dividano e separino fra loro soggetti naturali ed aggetti divini, ricomponendoli poi in virtù di opposti movimenti di rarefazione od addensamento eterico.<sup>884</sup>

L'affermazione che vuole che l'immagine dell'essere-altro (divenire) sia in se stessa sin dall'origine – o come si potrebbe dire, che sia presso l'Essere, che ne è l'origine – porta con sé l'affermazione dell'infinita ed aperta creatività dell'Uno, espressa universalmente nella moltiplicazione dei mondi. Allora la forza ed il ricordo di questa infinita ed aperta creatività costituirà la consapevolezza dell'eguaglianza e della libertà dell'animo operante, veramente ed effettivamente universale (perfetto). Senza un'idea sintetica, immediatamente applicata od applicabile, gli atomi dell'universo bruniano stanno proprio a rappresentare la continuità del gesto creativo, la sua aperta ed illimitata espressività ('infinita potenza passiva') e la sua eterna durata ('infinita potenza attiva'). Senza dimenticare l'unità che li sottomette e collega (il precedente animo perfetto, vera e buona Provvidenza).<sup>885</sup>

---

<sup>884</sup> Nella concezione bruniana non v'è immagine distinta dell'essere-altro, che debba essere ricondotta ad un originario separato, che contenga in se stesso le determinazioni cogenti all'unificazione ed alla produzione materiale. Al contrario un'eguaglianza di per se stessa in movimento e che ha relazione solamente con se stessa costituisce quella apparenza di opposizione infinita, che rompe ed impedisce qualsiasi frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata), dimostrandosi invece come trascendenza immanente alla coscienza dell'Essere. Trascendenza immanente capace di mobilitare e nobilitare, in qualità di infinito desiderio, l'immagine intrinseca della materia come creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione. Tanto la frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata) oppone i duplici processi della liberazione e della soggezione naturale, quanto quell'eguaglianza considera l'intera natura come liberazione.

<sup>885</sup> Il divenire bruniano è la materia nel suo essere creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione: attività operante dello *Spirito* nella propria inalienabilità ed eguaglianza. L'infinita ed aperta creatività dell'Uno (Spirito-Materia) si esprime allora in quell'infinito del desiderio che ha in se stesso tutto il potere immaginativo. Senza scissione fra desiderio ed immagine e senza l'esposizione di un'idea sintetica che ordini la necessaria connessione ed organizzazione degli eventi vitali, il concetto bruniano di natura come liberazione riapre l'uso comune (paritario e libero) del desiderio e dell'immaginazione.

La vera e buona Provvidenza, animo perfetto operante, veramente ed effettivamente universale, pur presente come unità nell'operato, piuttosto che operare facendo valere l'unicità del termine, lavora permettendo e facendo valere la diversità e la reciproca diversificazione. Non è dunque per un'unità necessaria, che funga da termine progressivamente riduttivo ed egemonico, che il soggetto spirituale deve operare: piuttosto il soggetto spirituale, in quanto opera, opera possibilmente. Opera per ridischiudere una possibilità aperta: il luogo nel quale tutti i soggetti vivano ed operino paritariamente e diversamente, senza alcuna presupposizione di un'organizzazione gerarchica astratta e separata. Un'organizzazione che usi il coordinamento del lavoro umano per imporre una serie ordinata di necessità, generando la sofferenza nei riguardi del naturale e, per reazione, l'atteggiamento dominatore e distruttivo.<sup>886</sup>

Così mentre la vocazione univocizzante – l'Uno riduttivo e d'ordine della tradizione platonico-aristotelica – costruisce lo spazio astratto per la misura di una disposizione assoluta, che sia capace di presentare in maniera neutrale ciascuna determinazione individuale, la variabilità imprevedibile ed illimitata, che l'atto creativo bruniano porta in se stesso, e la infinita divisione delle materie, che così accoglie ed esprime, costituiscono insieme, come atto e potenza inscindibili, l'immagine dell'amore moltiplicativo, fonte brillante e generativa dell'essere.

'Forza e virtù della natura', l'amore moltiplicativo è il 'principio': principio dialettico, in quanto, aprendosi come relazione (estrinsecandosi come apparenza d'altro), si richiama come ragione costituita da una molteplicità

---

<sup>886</sup> Accostando desiderio ed immaginazione l'opera bruniana impedisce la coazione della riflessione e la costituzione di un ambito tanto necessario quanto costringente. Tanto quanto infatti l'istituzione di quest'ultimo, per vitalizzare se stessa, predispose l'immediato riconoscimento della necessità di un'organizzazione gerarchica, nel procedimento di determinazione ed unificazione del lavoro umano, dimostrando nel concetto di natura come sofferenza l'ideale e l'esigenza di una serie graduata e sempre più rastremata di necessità, l'accorpamento bruniano immediato fra desiderio ed immaginazione scioglie da subito la necessità dell'estrinsecazione, e la sua interna proposta reazionaria. Nessun lavoro risulta più organizzato, distinto ed isolato per il superamento di una supposta, violenta e distruttiva, dominazione naturale. Nessun potere viene più creato per pari volontà di forza ed annichilimento. Opponendosi all'individuazione assoluta della finalità esistenziale e produttiva, l'aperta possibilità bruniana raccoglie nell'eguaglianza e nella libertà tutti i soggetti d'azione (spiriti automateriantisi), ravvisando quale loro profonda unità il concetto della felice, naturale e spontanea creatività intellettuale.

ideale, vera e buona perfezione universale. Perfezione universale non scissa dai suoi membri materiali, che include.

Autocreativo e dialettico, il principio bruniano si muove in un unico spazio, capace di unire libertà ed eguaglianza: e perciò infinito. Infinito significa inscindibile – e la libertà e l'eguaglianza non possono essere scisse fra di loro, pena la loro reciproca perdita – ovvero ingraduabile e inordinabile. Sempre presente: come idea e materia. Vita ed operazione. Illimitate. Capaci di far riconoscere, attraverso il risvelamento della ragione costituita dalla molteplicità ideale, quanto e come l'ordine attuale importi solamente la propria necessità. Aprendo la relazione e ricordandone l'infinità creativa, esse infatti dissolvono la concentrazione del potere in un unico soggetto ed in un unico organo. Dissolvono la subordinazione e la priorità assoluta, separata, dello strumento regolativo. Assicurano l'eguaglianza intrinseca, imperdibile in quanto donata direttamente, ed infinitamente, da Dio. L'eguaglianza dello *Spirito* ('anima interiore'), nella sua amorosa operazione vitale e santificante. Creatrice della Natura.<sup>887</sup>

---

<sup>887</sup> Aprendo la relazione che unisce vita ed operazione, diffondendola e rendendo di essa partecipi tutti gli esseri, lo *Spirito* eguagliante presente nell'amore moltiplicativo dissolve la correlazione che il potere di un unico soggetto (organo strumentale) predispone fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità, ponendo al suo posto – quasi con un rigurgito di neoparmenidismo – quell'unica possibilità universale, inscindibile, che si esprime attraverso la ragione di una aperta ed impregiudicata molteplicità, di potenze e di volontà direttrici.



## SINTESI FINALE.

Mentre la modernità sembra fare propria – espungendo ed eliminando dal proprio orizzonte dottrinale ed esistenziale ogni criticità riflessiva - quella disposizione assoluta dell'Assoluto, che lo schema platonico-aristotelico dell'Uno riduttivo e d'ordine presenta nella misura determinante di una coincidenza fra necessità dell'ordine ed ordine della necessità, instaurando in tal modo quella finalità tutta organica della causa produttiva che dà forma intera all'astrazione materiale con una sostituzione prometeica dell'irriducibilità del reale,<sup>888</sup> il platonismo della speculazione bruniana,

---

<sup>888</sup> L'Intelletto plotiniano, in sé e per sé, è l'immobilità e l'identità del tutto, che ama se stesso e non si distacca (è l'inscindibile). Il tutto che procede nell'esistenza è già tutto raccolto nell'intelletto – l'intelletto dell'Anima – perché i fini stabiliti attraverso le nature agenti sono depositati da un agente che non perde mai la ragioni per le quali sono state istituite. Posto dal Bene, l'Intelletto plotiniano si manifesta come Intelligenza ed Essere, distinti ed identici: la distinzione infatti di tanto si pone, di quanto il contenuto che la manifesta è un termine indiviso, ricomponente, esteso oltre (ed oppostamente a) quell'apparente alterazione che si costituisce nel procedere dell'Uno in un Altro continuamente indefinito (luogo della materia e del tempo). Solamente in virtù della superiorità di questa posizione, esso riesce a farsi valere come unità del molteplice: a trattenere la pluralità degli enti all'interno di un raccoglimento, che costituisce la negazione dell'irrelativo. Se, infatti, la molteplicità fosse irrelativa – una vera e propria pluralità – l'Anima plotiniana diverrebbe il tutto (infinito), decadendo dalla sua funzione di limite e di fine ed innalzandosi, determinando nel contempo la procedura per la quale l'Intelletto stesso non potrebbe non identificarsi con essa stessa, a costituire così un unico infinito, mentre il Bene, nella sua causalità, occuperebbe il posto deputato al principio, divenendo inseparato (correlativo dell'universale). Pertanto la molteplicità plotiniana degli enti, raccolta e non-irrelativa, vive e si muove senza agitarsi: ovvero senza opposizione. Come ineludibile, immediata e totale, necessità e convergenza, essa costituisce l'unità numerica. La sua continua e ripetuta aggiunta e suddivisione non nasconde infatti, ma al contrario implica la necessità, sempre più forte, di una integrazione e di un'identità sostanziale (Plotino, *Enneadi*, V, 1, 4). Questa identità sostanziale viene offerta dall'unità ideale: l'unità che contempera in sé l'eguaglianza d'amore (l'amore di Dio) con l'amore dell'eguaglianza (l'amore verso Dio). L'eguaglianza d'amore che è nel soggetto (l'unità di volontà ed intelletto nella determinazione singolare operata dall'universale) è infatti ciò che accosta il soggetto medesimo a Dio, permettendogli sia di essere penetrato dalla sua stessa intenzione - amarsi per amore (natura visibile razionale) – sia di essere consapevole di questa penetrazione, nella sua presenza (esterna) ed operazione (interna). In quest'unità specialissima ed altissima di esterno ed interno scaturisce la definizione plotiniana della fede, come profondità che nello stesso tempo genera e salva eternamente (*Ibi*, VI, 9, 4).

Giamblico (*De Mysteriis*) pare tradurre l'unità ideale plotiniana entro il corollario di uno spazio immaginativo totalmente organizzato attorno alla pratica religiosa della purificazione ottenuta attraverso il sacrificio rituale, mentre la medesima logica razionale dell'unità determinata (prefigurazione) sembra ripresentarsi nella distinzione che Proclo afferma essere presente fra Causa, Causazione ed Effetto (Proclo, *Institutio Theologica*, 30): qui emerge il concetto di una creazione continua, capace di superare quella nozione di creazione immediata e totale, quale si era venuta sviluppando nelle prime correnti speculative giudaico-cristiane, e di surdeterminare l'immagine della divina Provvidenza (*Ibi*, 32), che fonde insieme il desiderio ed il Bene. L'opera e l'intelligenza della divina Provvidenza depositano infatti l'immagine dell'inscindibilità fra Bene e desiderio, attraverso la costituzione di uno spazio razionale nel quale si manifesta la priorità dell'atto causale e l'universalità dell'azione in esso apparentemente inclusa: la tensione ed il movimento dello spirito. Tanto allora lo spirito risulta inscindibile dall'azione espressa dalla causa, quanto invece distaccato ed in sé divisibile

attraverso la riproposizione del plesso ideale superiore, intende ripristinare quell'apertura ed impregiudicabilità della determinazione che, attraverso l'immagine e la figura di una molteplicità di potenze libere, eguali ed amorosamente vincolate, intende una comune ed inalienabile ragione creativa, radice dell'universale generazione. Perciò, nel segno di una infinita riflessività divina, la proposta teoretica e pratica bruniana - raccogliendo, riadunando e ricollegando insieme le suggestioni provenienti dall'eleatismo e dal megarismo (il pensiero di una possibilità universale, alta ed ideale), dal pitagorismo ed eraclitismo (la concezione dinamica e dialettica dell'Essere) e dal naturalismo (l'atomismo anassagoreo e la teoria dei contrari empedoclea) - riesce a comporre un quadro ed una visione d'insieme, una prospettiva che - capace di ricongiungere l'aspetto speculativo preclassico sull'infinito con la radice ebraico-cristiana del Dio creatore e provvidente nell'amore - ravvisa nell'immagine e nel ricordo unificante dell'infinitezza dell'Uno quell'animazione universale del pensiero, che muove nella libertà l'opera e l'azione dell'amore eguale.

Mentre, allora, la costruzione teologica della modernità, distaccando il *Padre*, scinde e neutralizza lo *Spirito* del *Figlio*, frantumandolo nella miriade di oggetti determinanti che sono soggetti ad una medesima potenza (questo è l'archetipo dell'ideale della natura della produzione artificiale), la radice creativa bruniana - il *Padre* - si apre a comprendere quell'identità - lo *Spirito* del *Figlio* - che viene riflessa infinitamente in tutto ciò che di essa vuole, liberamente e parimenti, partecipare. L'immagine di un desiderio interiore al corpo universale riesce allora a superare quegli effetti di inertizzazione

---

appare il corpo, entità che accompagna con la sua processualità senza fine e con la sua molteplicità irriducibile il fine determinato e l'unità della forma spirituale (*Ibi*, 15). La serie delle monadi procliane (Bene, Intelletto, Anima e Natura) costituisce perciò l'apparire di un ordine rigido ed imm modificabile (*Ibi*, 21), attraverso il quale la potenza che determina e realizza - la Sapienza che è Bontà - procede a quella terminazione delle enadi (*Ibi*, 6), che istituisce il processo di astrazione materiale. Questo processo costituisce una battuta d'arresto ed una negazione della moltiplicazione all'infinito, dell'apertura liberamente creativa (*Ibi*, 149), limitando nel contempo l'Uno stesso alla sua forma di negazione della infinitizzazione. Se dunque il potere assoluto di Dio è indefettibile, esso vale per quanto riesce a negare sin dal principio qualsiasi forma di libera diversificazione: è per questo motivo che i fini provvidenziali vengono mantenuti nell'Intelletto e prodotti nell'Essere dalla Vita ed attraverso la Vita, che in tal modo diviene la finalizzazione infinita dell'essere strumentale (*Ibi*, 101, 89, 90, 92). Conseguentemente la perfezione produttiva si fa in-sé non alienabile, ideale primo immediatamente e totalmente realizzante, mentre la sua immagine rifratta si compie come fuori-di-sé, essere alienato che possiede però la tendenza a ricomporre ideale e realizzazione effettiva (*Ibi*, 78,79).

materiale che la modernità induce ed instaura, attraverso la procedura di limitazione e selezione delle istanze strumentali.

Se il soggetto inquestionabile della tradizione platonico-aristotelica – il soggetto del potere – agisce e realizza con indifferenza una possibilità che altrimenti verrebbe relegata e confinata nel luogo di una astratta separatezza – quella che ne vorrebbe impedire la libera riproduzione – il soggetto bruniano rompe questo isolamento e questo trattenimento, non appena riesca a mostrare di nuovo l'istanza interna che innerva l'universo bruniano. È, di nuovo, il pensiero e la prassi di una possibilità universale non distaccata, separata ed alienante – com'è invece la potenza assolutistica portata dalla modernità – ma vicina ed amorevole – questo il vero e buono, profondo, senso e significato dell'unità come assenza di scissione delle parti dell'infinito universo bruniano – a costituire la forma creativa della materialità universale, instillando in questa l'immagine vitale e realmente (non astrattamente) produttiva del desiderio.

Se, per la concezione platonico-aristotelica, la determinazione è già presente, contenuta, nella mente divina, stabilendo così l'immagine assoluta ed oggettiva dello strumento,<sup>889</sup> il desiderio di sé e la volontà di sé - che questo presuppone - determinano nella concezione bruniana il prevalere di una animazione universale per la quale ogni esistente, in quanto esistente, si crea. Si crea e si conserva, mantenendo fisso e stabile l'orizzonte esistenziale: l'orizzonte che libera in se stesso la prospettiva dell'amore eguale. Allora, mentre la tradizione dello schema platonico-aristotelico utilizza il concetto dell'Uno riduttivo e d'ordine, per affermare il confinamento di un'Anima unica all'interno dello spazio assoluto di uno Spirito determinativo, la concezione bruniana riapre all'infinito la molteplicità delle determinazioni, ripristinando così il concetto di una irriducibile diversità ed attribuendolo di nuovo – con movenze, si potrebbe dire, neoanassagoree – ad una Mente divina, che non contrappone immagini specifiche essenziali a parti contingenti. Dissolvendo quel confinamento, attraverso la demolizione dello

---

<sup>889</sup> L'esito finale di questa tradizione, in un contesto pagano, sarà costituito dalla molteplicità delle enadi nell'Essere procliano, mentre in un ambito speculativo cristianizzante la medesima struttura definirà il flusso vitale delle intelligenze angeliche.

Spirito come determinazione dell'Assoluto, la Mente divina bruniana ripristina lo slancio infinito dell'aperta molteplicità, facendo coerire in un'unità inscindibile immaginazione, intelletto e desiderio.

Facendo anzi del desiderio il vincolo stesso della ragione, la speculazione bruniana impedisce la trasformazione della avocazione universale, stabilita dall'infinita dell'Uno,<sup>890</sup> in una morta e sterile necessitazione. L'inseparabilità del principio creativo bruniano fa allora consistere il divieto all'alienazione. Così mentre l'ordine bruniano dell'amore stabilisce la propria libera eguaglianza e la sua abissalità ne costituisce l'infinità, l'ordine aristotelico dell'atto d'esistenza proroga e sospende la determinazione al grado strumentale della propria necessaria organicità. Mentre l'infinito scopo bruniano è immediatamente presente nella grandezza illimitata della sua azione – una grandezza che non ha opposizione – il movimento integrativo dell'Essere platonico-aristotelico deve continuamente opporre ad un atto preesistente una potenza distaccata (etico-estetica dell'organico).

La bruniana identità creativa dell'atto e della potenza stabilisce invece l'infinito aperto – tutto occhio a l'aspetto di tutto l'orizzonte - di una coscienza in continuo movimento all'interno di una relazione estrema, che cerca sempre di ricongiungere e sanare quelle lacerazioni e tensioni che si instaurano nel gioco dialettico fra libera diversificazione e necessaria comunanza. L'Uno come Causa (d'unità) riassorbirà allora la propria stessa presenza come Principio (di diversificazione), quando si svilupperà l'intenzione e la volontà di ridare composizione a libertà ed eguaglianza.

In questa proiezione del trascendente si situa e si compie la posizione della aperta ed impregiudicata molteplicità di determinazione, la libertà della perfezione. Al contrario, la separazione astratta, per capi opposti, della materia e del soggetto operante imporrà da un lato la posizione di una misura assoluta (una potenza distaccata ed intangibile), dall'altro (non contraddittoriamente) la sua applicazione frantumata nella miriade di esistenti preorientati e così fossilizzati. Qui la separazione del termine vale infatti la resecazione dello

---

<sup>890</sup> La molteplice e sempre diversa apertura determinativa (lo zampillo divergente delle bruniane 'acqui superiori'). Il flusso distintivo degli esseri esistenti (le bruniane 'acqui inferiori') viene quindi mediato dall'infinita del desiderio, unità inalienabile.

slancio materiale, la negazione del suo desiderio intrinseco e della sua ragione interna.

L'apparire di una limitazione superiore, portata dalla separazione del termine, comporta la convergenza della volontà e della potenza in un ente determinante limitato; la negazione di quella, per virtù riassegnata allo slancio materiale, rompe il tentativo di predeterminazione del divino e la conseguente annichilazione naturale, ripristinando l'apertura illimitata della libera determinazione. Volontà e potenza allora coincideranno nel mantenimento infinito della diversità, reso possibile dalla trasversalità dell'amore universale.

Come la Mente anassagorea includeva la diversità atomica illimitata, così la Mente bruniana include quel procedimento in ragione del quale gli enti principali (per Bruno gli astri celesti), attraverso la volontà di sé pongono in essere la potenza di sé, generandosi e generando tutto ciò che vive di essi ed in essi. Così l'amore che diversifica, mantenendo eguale la libertà, pone in essere e nello stesso tempo muove, varia. Se, allora, l'infinito della creazione si esprime nell'impregiudicatezza della diversità, questa a propria volta sembra riflettersi continuamente in tutti quegli esseri che partecipano e vivono della libertà determinativa dei corpi principali (gli astri celesti). Conseguentemente la diffusione della libertà diventa la ragione di ogni movimento immaginativo dell'intelletto, attento a comporre e definire le determinazioni secondo un principio desiderativo. Allora ogni procedimento genetico e trasformativo impianterà di per se stesso un termine di sensibilità (di affetto e coinvolgimento) che tenderà a riprodurre, per l'ente che partecipa della creazione, una determinazione infinita.

Così i mondi e gli esseri che vivono su di essi, per la libertà creativa e per il concetto stesso di essa, equanimemente diffuso come idea naturale (diritto reale), mantengono inseparati l'atto che li genera e la potenza che li muove. Qualora l'atto e la potenza siano invece separati, come accade nella prospettiva aristotelica, l'inerzia materiale fa pagare il prezzo dell'astrattezza dell'azione e della separazione ed alienazione del soggetto. L'identità bruniana di atto e potenza invece mantiene vivo il soggetto dello *Spirito*, lasciandolo come identità agente e permeante universale e così conservando l'immagine

ed il concetto, aperto e diffuso, della creazione eterna: la presenza nel *Figlio* ed attraverso il *Figlio* del *Padre*.

In tal modo la speculazione teologica bruniana, attraverso la relazione che collega l'amor-idea d'eguaglianza alla presenza della libertà, impone che il desiderio di sé – lo *Spirito* stesso nella sua apparenza – coincida con l'apertura liberamente creativa della determinazione. Questo *Spirito*, che unisce il *Padre* ed il *Figlio* nella libera ed amorosa diffusione dell'eguaglianza creatrice,<sup>891</sup> costituisce quell'unità invisibile (aperta e molteplice) della diversità, che la limitazione d'arresto aristotelica – costruita sul valore, il ruolo e la funzione regolativa del cielo come rappresentazione umana del principio astratto di dominio egemonico – sembra voler invece impedire ed occludere. Allora, quasi con una cristianizzazione dell'apparato e struttura concettuale empedocleo ed anassagoreo, la molteplicità irrelativa bruniana, retta dall'ideale infinire provoca e fa sorgere quella divergente apertura, che dissolve la riduzione d'ordine stabilita dal farsi astratto dell'aristotelico principio di dominio, pura e semplice egemonia esercitata attraverso la comprensione intellettuale ed il possesso pratico. L'assoluta produttività aristotelica allora viene sostituita dalla libertà di generazione del desiderio, dalla sua eguale diffusione, da quella correlativa partecipazione amorosa che vincola ogni parte: queste producono il concetto di una creazione infinita. Non

---

<sup>891</sup> Un'antica rappresentazione allegorica di questa alta eguaglianza creatrice e della sua interna (libera ed aperta) diversificazione si può trovare nella connessione del concetto empedocleo di Discordia con quello di Amicizia, attraverso la mediazione e la composizione di tutto con tutto (totale partecipazione) proposte dalla creazione armonizzante di Afrodite: "Allor che la Discordia discese nel baratro fondo / del vortice e nel mezzo del rapido giro Amicizia / venne, essi tutti un solo uno s'accontano a farsi / non d'un tratto, ma d'ogni parte in benigna raccolta. / Dalle mischiate, fuori esciron famiglie mortali / a migliaia e non miste, opposte a quelle confuse, / quante ancora Discordia in alto trattenne, ché senza / censura fuor da tutte ristette ai confini del cerchio, / in parte nelle membra rimasta ed escitane in parte. / Di quanto sempre fuggiva, ognor d'altro e tanto veniva / il buon soffio dell'incensurata Amicizia immortale; / son tosto mortali quelli che immortali stimaronsi prima / e pure le cose da prima mischiate, scambiando lor vie. / Dalle mischiate fuori esciron famiglie mortali / a migliaia in ogni forma costrutte, a vedersi stupende. / Se mal certa è tua fede su qualche cosa fra queste, / come dall'acqua e dalla terra e dall'etere non che dal sole / mescolati, sian nate così tante forme e colori / di mortali, per quante creò armonizzando Afrodite ... / Come alcuno pensando al cammin nella notte d'inverno / preparasi il lume, fulgore di fiamma splendente, / e la lanterna appresta che sia da ogni vento protetta / e combatta col soffio più periglioso dei venti; fuor la luce ne sprizza quanto è possibil più lungi / fulgente sino al cielo con inflessibili raggi; / così l'antico fuoco infra le membrane s'ascose / e fra tuniche lievi, spiò dalla tonda pupilla, / ed esse eran forate da meravigliosi meati; / esse il gorgo dell'acqua fermavan, fluente intorno / fuori lasciando il fuoco filtrar quanto possa diffuso." Empedocle, *Intorno alla natura*. Frammenti in: *I Presofisti* (traduzione di Emilio Bodrero). Pagg. 61-63.

di una creazione semplicemente continua e rigida, uniforme, quale poteva essere quella desumibile dall'impianto concettuale della speculazione procliana, ma di una creazione priva di determinazioni assolute che fissino e rendano irrevocabile l'essere soggetti. Senza necessaria e necessitante corrispondenza fra essenza ed esistenza, quindi senza subordinazione, questo concetto trova una sorta di rappresentazione visibile e sensibile, immediata, nella forma attraverso la quale lo *Spirito* si fa atto della Provvidenza: atto e potenza che cogenera e cotrasforma – con parità di titolo e di dignità– l'essere ed il divenire degli astri solari e dei pianeti terrestri.

La posizione dell'atto provvidenziale bruniano infatti produce una cogenerazione e codeterminazione di termini opposti: astri solari e pianeti terrestri vengono costituiti nelle loro proprietà e caratterizzazioni attive attraverso una correlazione di reciproca opposizione, capace di garantire e mantenere le mutue intenzionalità conservative (determinazioni infinite). Pertanto mentre i primi assumono la funzione degli esseri capaci, in virtù della preponderanza dell'elemento igneo, di produrre luce e calore, i secondi, con la loro funzione sottrattiva, condensativa e di vaporizzazione, usano la propria capacità trasformativa per sintetizzare sempre nuovi effetti e corpi. Viene così dissolta la funzione riduttiva dell'etere aristotelico: la rigida ed omogenea uniformità d'ordinamento aperta dal termine discosto aristotelico – la futura somiglianza procliana – viene dissolta dalla libera e paritaria dignità di sostanze che non distaccano mai da sé il principio della propria esistenza e vita.

L'ideale bruniano dell'infinito comporta perciò una concezione non puntuale dell'universale, ma bensì illimitatamente diffusa e moltiplicata: l'astratta pienezza di un'oggettività di scopo, che predetermina l'assoluta, inamovibile ed imm modificabile convergenza delle determinazioni, viene sostituita dalla consapevolezza dell'infinità intrinseca di ogni determinazione comparente. L'assenza di una relazione estrinseca – quale era invece presente e fungente nella sistemazione ontologica, metafisica ed etico-politica aristotelica – permette la considerazione della presenza illimitatamente diffusa dell'infinito, proprio nella sua valenza inscindibile di principio creativo. Infatti la mobilità eterna dell'infinito bruniano, nella sua apparenza-inapparenza

(dialetticità o visibilità dell'invisibile) tiene in sé una molteplicità in relazione, che proietta dinanzi a sé una libera moltiplicazione dei fini. Pertanto, contro l'evenienza del pericolo di una caduta abissale – e contro la sua soluzione, rappresentata dall'astrazione di una eccellenza distinta e separata d'azione – la pacificazione dell'Universo bruniano sta tutta dentro la liberazione e l'apertura dell'orizzonte creativo. Non più una concentrazione necessaria dell'energia di movimento esproprierà le intenzioni degli esseri esistenti, che invece godranno e si riapproprieranno – in quanto corpi e potenze – di una pari ed eguale relazione di codeterminazione, che si svolgerà sia nel senso del movimento che non modifica apparentemente la propria sostanza, sia di quello che invece la modifica.

Così ogni variazione, trasformazione di luogo o di sostanza, avviene per determinazione intrinseca (desiderio), che pertanto diviene il motore di tutte le forme accessorie di movimento. Questo motore non presuppone però alcuna unità separata (astratta) d'agente, né alcuna ipostasi soggettiva di una perfezione regolatrice oggettiva: al contrario, il valore e la consapevolezza dell'infinito stanno tutte in una creatività, che si esprime come diversità che non può essere compresa, ma che perciò comprende. Quindi la diversità bruniana non può essere concepita come una diversità ordinata, bensì come una diversità disordinante: non è una diversità che presupponga alcuna separazione, né può consistere in una relazione che mantenga inalterati e distinti i propri estremi attraverso l'assolutizzazione di una opposizione trasformatrice mediana. Senza essere lo sviluppo di una serie che ritorna sempre al principio, per necessità integrative, e senza essere la giustificazione attuale ed attuosa della materia, nel suo procedimento astrattivo, la diversità bruniana vive in pieno dell'eguaglianza amorosa e libera dello *Spirito*, del suo vincolo unitario imprescindibile e della sua apertura e divaricazione.

Così, senza un'idea sintetica che racchiuda in se stessa il progresso verso una comprensione di sé sempre maggiore e migliore, la diversità bruniana mantiene il proprio carattere disordinante: l'unità amorosa infatti è profonda ed infinita, quindi non può venire alienata. È, al contrario, essa stessa la fonte di un'alterazione continua ed inesaurita, che ha il proprio principio nell'autoaffermazione della libertà. Mentre allora la limitazione assolutistica



della tradizione speculativa classica e moderna – basti pensare alla continuità sussistente fra l'impianto platonico-aristotelico e l'articolazione razionale hegeliana – considera come eternamente necessario l'inserimento di un principio oggettivo (astratto) all'interno di uno spazio immaginativo aperto in modo preordinato, la possibilità universale bruniana riesce a disfare la necessitazione dell'immagine, aprendo illimitatamente lo spazio di una diversità (diversificazione) creativa, che ha la propria radice in una molteplicità determinante completamente ed interamente libera. Così, mentre il mondo aristotelico mantiene come proprio principio una fusione ideale distaccata e distinta, che si mostra quale radice produttiva della realtà, l'universo bruniano si appalesa come l'entità che riesce a mantenere in se stessa – attraverso l'irrelatività, aperta e tendenziale, della molteplicità delle sostanze – la sua stessa capacità di autosostentamento e sviluppo.

In tal modo la perfezione creativa si esprime immediatamente attraverso il desiderio e la sua intrinseca intelligenza, capace di dare movimento alla realizzazione libera dell'Essere: superando – e così dissolvendo – la procedura che determina il farsi termine dell'infinito, la vita bruniana le oppone il concetto della libertà come illimitato ed impreveduto. È questo il senso per il quale l'infinito bruniano vuole e non può non mantenere inscindibili le dimensioni estensive con il radicamento intensivo, dimostrandone la ragione attraverso l'identità divina di volontà e potenza. Altrimenti l'opera divina sarebbe sconnessa e distinta rispetto alla causa creatrice – così come del resto vuole, per esempio, la teologia procliana<sup>892</sup> – e la neutralizzazione dell'azione comporterebbe non solo l'innalzamento astratto di Dio, ma pure il fondarsi della strumentalizzazione dell'intero Essere secondo un'immagine ritenuta divina.

Perciò l'amore bruniano, diffuso e distribuito senza residui nell'universo, libera con la sua infinita eguaglianza (la diversità) l'azione ed il pensiero che vi si accosta dalla precipitazione e condensazione autoritaria e totalitaria, nata attraverso il presupposto di una ragione estrinseca tutta ed interamente determinata e determinante. Allora l'idealità infinita e reale dell'eguaglianza

---

<sup>892</sup> È, di nuovo, la distinzione fra Causa, Causazione ed Effetto.

sarà il riconoscimento, senza opposizione, della amorosa libertà e del suo intrinseco movimento creativo. Senza alienazione ed estrinsecazione, violenza e distruzione, l'azione del pensiero ed il pensiero dell'azione comporranno il miracolo e la magia, unitaria ed universale, della natura nella coscienza. Della natura inalienata.

Dissolta quella fondazione dell'astratto che si impone attraverso la processualità autodistintiva della ragione in principio, immagine e fine, la materia bruniana riesce a permanere tutta intiera nella sua autonoma potenza di movimento e diversificazione: uno spirito ne abiterà l'interno, proiettandosi come immaginazione non oggettivante. Sciogliendo l'opposizione fra luoghi del piacere e luoghi del dolore, la ragione bruniana allora ridurrà lo iato fra l'astratto ed il naturale, ricomponendo la finalità nella sua realtà positiva. Conseguentemente l'apparenza della determinazione coinciderà con l'apparenza stessa della libertà, nella liberazione effettiva operata dall'amore eguale.

Così, mentre la forma finale aristotelica sembra predisporre la modernità per l'avvento di una necessità fondata di retroazione sul soggetto naturale, in tal modo generando la categoria della causalità speciale e specifica (umana), la diffusione universalmente libera ed eguale della creatività bruniana ripristina, attraverso l'immagine dell'amore senza distinzioni, il concetto della stessa - vera e buona perché infinita ed illimitata - divinità. La libertà e l'eguaglianza dello *Spirito* creativo dissolve così il distacco e la compressione delle azioni: quella determinazione dell'immaginazione oggettiva che costituisce la prospettiva della loro rarefazione selettiva, progressivamente organizzata e gerarchica. Ne permette al contrario lo spontaneo e fecondo sviluppo, mantenendo in loro stesse la facoltà della moltiplicazione illimitata. Dissolvendo il dominio e la soggezione assoluta, e lasciando un germe d'infinito in ogni azione di determinazione, toglie la preoccupazione e la cura dell'assoluto e scioglie ogni necessità d'alienazione.

Del resto la critica bruniana alla necessità della alienazione compare sin dall'inizio del testo del *De l'Infinito, Universo e mondi* – testo che riassume la diversità e l'opposizione fra la concezione aristotelica della determinazione esistente e quella bruniana – quando il filosofo nolano afferma la diffusione

universale del desiderio infinito e predispone la sua immediata e totale connessione con ogni azione determinativa. In questo modo ogni generazione è nello stesso tempo immagine di salvezza, essendo intelligenza dell'inseparabile ed attivo principio egualmente libertario. Contro la fonte separata, necessitante ed univocizzante, l'inseparabilità del principio attivo egualmente libertario bruniano congiunge l'annullamento della separazione del Bene con la negazione dell'ordinamento progressivamente negativo. Dissolve, parimenti, la separatezza del Bene e l'astrattezza dell'Intelletto.

Rioffrendo la libera apertura della molteplicità, dissolve pure il senso della limitatezza e terminalità dell'Anima, capovolgendone la funzione in quella della stabile, attiva ed onniversa penetrazione. Una penetrazione che tocca ogni profondità e fa risalire, attraverso la ricomposizione effettuata dal riattungimento e riconoscimento della virtù del libero amore. Si apre in tal modo, nelle più profonde intenzioni e motivazioni speculative e pratiche bruniane, una nuova storia: la storia dell'opera, naturale ed umana insieme, che è capace di superare e dissolvere la trasfigurazione del limitato in eterno, tramite l'associazione del principio creativo alla pari eguaglianza, nel ricordo necessario del suo contenuto di libera ed amorosa unità.

L'unità (vincolo universale) del libero amore è il riflesso infinito dell'Unità infinita (l'Uno): il riflesso che offre consapevolezza, in quella riflessione che è movimento alla ragione infinita, determinante. Per l'intelletto e la volontà così uniti ed identificati, il desiderio e l'immagine coincidono – e l'Intelletto e l'Anima si fondono – suscitando e provocando quella potenza che non pare avere atto, essendo essa stessa tutto atto. Tutto atto ed azione: infinito come opposizione, che qualifica l'apparenza come alterazione, tesa alla ricomposizione con le molteplici fonti vitali creative. L'atto di sensibilità aristotelico, attestato dalla chiusura e definizione del cielo,<sup>893</sup> sembra invece proporre - lungo la serie delle intelligenze celesti, coordinate finalmente a Dio – una progressione continua e sempre più negativa, a favore della contrapposizione frontale, immediata e definitiva (finale) di una semplicità che viene considerata distaccata, essendo invece semplicemente astratta.

---

<sup>893</sup> In una funzione che sarà svolta, successivamente, dall'Anima plotiniana.

La semplificazione attraverso la quale il processo di esteriorizzazione della causa la rende, grammaticalmente e linguisticamente, una sostanza – l'unica ordinante sostanza (nella tradizione cristiana: il *Padre* che è *Spirito* e si manifesta attraverso il *Figlio*) - non pare permettere la considerazione dello *Spirito* come apertura e tensione. Il processo di astrazione sembra infatti compiere un'operazione attraverso la quale il rapporto necessario fra il Demiurgo (od il Dio Creatore) e l'oggettività mondiale neutralizza ed annulla la variazione, presentando un'immagine pacifica ed ordinata, stabile ed indivenibile. Lo *Spirito* bruniano invece – generando, muovendo e finalizzando internamente – ripresenta quella creatività della variazione che riapre il valore proiettivo interno alla molteplicità, permettendole di esibire – come, del resto, nel caso della cogenerazione e cotrasformazione degli astri solari e dei pianeti terrestri - l'anima della libera e reciproca diversificazione.

Al contrario l'astratto aristotelico pare costituire una appropriazione assoluta della materia, imponendole la cogenza della sua unificazione e fusione. Invece, senza una materia intelligibile – ché quella sensibile non è genesi aleatoria e disperdibile – la materia (molteplicità) bruniana non ha – come al contrario, nell'Uno, la materia (molteplicità) platonica – alcun fuori-di-sé. Perciò Bruno dichiara che la materia è una, allo stesso modo in cui è una l'anima e l'intelletto. Di modo che la materia stessa può fondersi alla medesima fusione dell'anima all'intelletto.

Di fronte alla contrapposizione - tradizionale nella linea speculativa platonico-aristotelica almeno sino a Proclo - fra un'eternità immodificabile ed il mondo della genesi aleatoria e disperdibile, l'infinito immediato della potenza bruniano è la presenza della creatività materiale come universale: la presenza della libera e diversificante pulsione della materia universale nel suo valore immediato di fine in se stesso. Di possibilità che si genera (Essere), senza opposizione.

Il neoparmenidismo bruniano perciò sembra affidare la prassi (posizione) del comparire dell'Essere ad una libera e positiva attività diversificante, che ha come proprio principio la molteplicità. Al contrario il distacco e la separazione astratta della linea platonico-aristotelica sembra invece procedere principalmente alla scomparsa ed all'eliminazione diretta e totale di questo

principio, proprio con la distinzione fra materia intelligibile e materia sensibile (e la corrispondente distinzione fra necessità e contingenza). L'affermata unità materiale bruniana è perciò ben lungi dal poter essere rappresentata come unità immediata e totale, fusionale (la convergenza ed immodificabilità della pluralità dei fini nell'ordine attuale graduante): senza quel principio di molteplicità, infatti, non vi potrebbe essere apertura, proiezione e slancio infiniti. Perciò l'infinità della materia bruniana vuole ed intende ricordare la necessità e la possibilità correlativa che si dischiude: che la libera diversità delle intenzioni positive viva nella mutua e reciproca, paritaria, correlazione delle determinazioni. Nel ricordo dell'unità profonda ed abissale, mai finita, del desiderio.

Così l'infinitizzazione bruniana del 'termine' è la dissoluzione dell'uniformità astratta dell'apparenza reale, la proclamazione che l'eguaglianza perfetta dei mondi bruniani – e degli esseri che vivono di essi ed in essi – non è convergenza che nasce dalla forza e necessità che si esprime con la legge, ma vita libera della loro libera ed amorosa, eguale, correlazione. Perciò la distinzione bruniana fra l'*universo* ed i *mondi* impedisce l'afflusso del Dio adeguante, che geometrizza a sé l'unità della natura e della determinazione. E la impedisce proprio attraverso la manifestazione plurale ed originariamente infinita delle nature e delle determinazioni.

Si può dunque sostenere che la riassunzione di un platonismo cristiano, modificato dal concetto immaginifico dell'infinito, permette a Bruno di installare la ragione di una virtù creativa, che si estende universalmente e si ramifica nei mondi creati, sottraendosi continuamente ad una piena visibilità. Nello stesso tempo, attraverso l'apertura infinita della diversità (la libertà superiore della creazione, espressa attraverso la figura delle 'acqui superiori'), la tensione che caratterizza e contraddistingue lo *Spirito* diveniente si mostra come continua ed inarrestabile alterazione. Alterazione che non ha come base un soggetto agente compiuto, che debba essere realizzato nelle proprie determinazioni astratte, semplicemente presupposte, ma ha proprio nell'impedimento dell'alienazione il rigetto dell'accumulazione della totalità materiale ed energetica. In altri termini: se l'apertura infinita della diversità si fa eguaglianza attraverso la correlazione, l'unità diveniente dello *Spirito* non

può non riattingere la propria origine infinita e divina. Al contrario, l'alienazione e la concentrazione in un soggetto compiuto della materia e del desiderio, non potrà non rendere astratto il possesso attraverso la negatività esercitata sulla libertà del desiderio stesso.

La contraddizione lacerante di questa struttura portante della civiltà occidentale (civiltà di grado e di classe) - manifestata da un lato dalla fuga e dall'innalzamento continuo del possesso, dall'altro dall'incoercibilità della libertà del desiderio<sup>894</sup> - viene dissolta e superata proprio dall'affermazione bruniana dell'identità ed inscindibilità fra potenza ed atto. L'atto non sopravanza la potenza, come se sempre un nuovo e superiore grado consentisse il possesso totale ed assoluto dell'Essere nella sua apparenza; la potenza non si sottomette all'atto, come se il desiderio potesse essere controllato ed organizzato tramite una classificazione normante. Così l'inseparabilità dello *Spirito* diveniente dalla sua origine infinita e divina è la presenza universale del *Figlio* come idea realizzante d'eguaglianza: creazione che si fa, attraverso la correlazione amorosa, libera immagine di desiderio.

È attraverso questa libera immagine di desiderio che la speculazione bruniana introduce il concetto dell'infinito della diversità: concetto che preclude dalla possibilità che l'apertura superiore - l'apertura della creazione - possa venire in qualsiasi modo antropizzata - se non attraverso il concetto di una libertà assoluta - e che il suo procedere possa divenire apparenza di distacco. Apparenza invece d'unità, il procedere dello *Spirito* del *Figlio* non è certamente un infinito che approfondisce sempre più la propria funzione di regolazione, ampliando il possesso su aree di determinazione sempre più estese ed onnicomprehensive; né si presenta sotto la specie di una causazione senza limiti, resistenze ed opposizione. Immediata e totale. Esso si presenta

---

<sup>894</sup> La retorica della civiltà occidentale ritiene di poter superare tale contraddizione (e di farla anzi il proprio stesso motore), utilizzando per finalità positive la lacerazione che essa stessa induce: per combattere la doppia negazione che subisce - lo smacco del possesso totale ed assoluto (che mai sembra realizzarsi), ed il diniego all'intrappolamento del desiderio - connette (così astraendo) la prima sconfitta alla seconda. In un certo senso consapevole della potenza originaria del desiderio, ne predica la sua neutralizzazione benefica attraverso l'uso ideologico della religione della sofferenza e del sacrificio. L'inclusione della parte negativa della dogmatica cristiana nell'architettura della costruzione di un potere assoluto si connette così ai fattori ed alle istanze alienative già presenti ed operanti - e continuamente modellizzate e stilizzate attraverso l'immagine che ha in se stessa il proprio contenuto (icona) - nella vita sociale quotidiana occidentale.

invece come un infinito mobile in se stesso, dove sempre l'opposizione differenziante dell'ideale non si distacca dalla realtà che lo rende effettivo e trainante.

La speculazione bruniana tende perciò a ristabilire il valore del Bene come realtà effettuale: l'effetto del principio viene continuamente e diversamente riproposto, secondo un'apertura infinita che toglie visibilità all'unità dell'opposizione. Nella trasposizione della tradizione platonico-aristotelica all'interno del quadro concettuale e della strutturazione teologica cristiana, invece, l'astrazione della causalità efficiente tende proprio a costituire la visibilità dell'unità dell'opposizione, fissando la ripetizione continua delle medesime specie determinative, poste assolutamente. Se l'eternizzazione del limitato di derivazione aristotelica fa sì che le specie vengano accostate superiormente all'ideale, che mantiene unicamente una neutrale (in realtà neutralizzata) funzione di mera applicazione, l'impostazione bruniana invece garantisce, attraverso la pluralità posta da un'apertura informe, il contatto continuo della libertà non neutralizzata del creatore con la libertà non isolata del creato, in una fecondità di generazione aperta ed imprevedibile (la bruniana 'capacità infinita' e 'possibilità di infiniti mondi che possono essere'). Perciò la relazione che unisce Dio all'universo è tale da porre un unico complesso di forma indeterminata e materia illimitata: forma che contiene tutte le forme e materia che si esprime differenziatamente, in modo continuo e senza isolamento. Se la prima resta ordine della seconda, che così si realizza (o resta 'finiente') in essa, la seconda non consente che la prima si astrattizzi, mantenendo, attraverso l'irriducibilità della molteplicità, la negazione del rapporto di dipendenza uniforme (corrispondenza eteronoma).

Mentre infatti il rapporto di dipendenza uniforme – rapporto esibito con chiarezza nella metafisica aristotelica<sup>895</sup> - predispone e presuppone lo spazio della necessità astratta dell'oggettivo – necessità in realtà tutta soggettiva – l'universo bruniano non offre apparenza di terminazione, dimostrandosi quale possibilità e non necessitazione. Perciò l'universo bruniano può essere definito potenza, come generarsi e differenziarsi (duplice poter-essere-diverso). Dio

---

<sup>895</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 1075b 34 – 1076a 4.

invece è l'atto che accoglie questa potenza in ogni luogo e che unitariamente la realizza. Rispetto all'apparenza ideale dell'universo – l'apparenza per la quale l'universo è la libera diversità – l'atto, inscindibile dalla potenza, se ne distingue come principio creativo (il *Padre*).

Pertanto la presenza del vincolo unitario d'amore rivela l'ordine amoroso che correla: l'idea soprannaturale d'eguaglianza. Quindi è solamente nell'incontro fra l'amore di Dio e l'amore per Dio che l'immagine della perfezione creatrice si fa, naturalmente ed umanamente (a pari titolo), attività di miglioramento e trasformazione.

Nella concezione bruniana, infatti, la cessione della creatività al solo universo sarebbe la scomparsa di Dio come unità: quindi la scomparsa dell'ordine e della stessa libertà diversificativa. L'universo verrebbe considerato alla stessa stregua di uno spirito astratto, tutta immagine uniforme, indifferente alle parti, che gli resterebbero sempre estrinseche ed in contrapposizione. Un universo che, poi, risponderebbe (se potesse) a questa contrapposizione con l'estensione dell'annichilazione (neutralizzazione). Questo aspetto allora, per il quale l'atto è indistinto e distinto dalla potenza, fonda la concezione dialettico-creativa bruniana dello *Spirito*: concezione per la quale e nella quale il procedere dello *Spirito* è da sempre un ritornare che ne impedisce l'alienazione. La distinzione dell'atto è infatti apparenza d'unità – come si argomentava precedentemente – e non di distacco. In altri termini: l'idea soprannaturale d'eguaglianza (il *Figlio*) è la perfezione dell'immaginazione amorosa. Essa unisce nell'infinita libertà l'eguaglianza di determinazione: divino e naturale infatti si incontrano nella diversità della correlazione provvidenziale (l'amore e la libertà che permette la reciproca conservazione). Si può pertanto sostenere che la speculazione teologica naturale bruniana si sostenga nel principio che l'espressione divina (la natura) sia infinita (libera).

Solo in questo modo l'Essere resta infinito. Se, al contrario, libertà ed eguaglianza si scindono e non concorrono più insieme, il desiderio si alienerebbe ed annichilerebbe nella differenza oggettiva, l'ideale sarebbe sostituito dalla sua contraffazione (il procedimento alienante, con il suo principio gerarchizzante), la potenza come libertà d'essere decadrebbe a



necessitazione, mentre l'essere stesso sarebbe totalmente ed immediatamente racchiuso nella determinazione, perdendo per sempre l'apertura ed il movimento ideale, unico capace di ristabilire la visione e la pratica della possibilità universale. In altre parole: l'ordine divino verrebbe sostituito dall'ordine aristotelico dell'unico mondo, inamovibile e soggetto a determinazione assoluta e differenziazione, dove la ricomposizione è sempre con una potenza di necessitazione, mai di libertà. Chiuso e stretto, sino al soffocamento (attraverso la resa sostanziale della potenza), il cuore dell'Essere, l'Essere stesso finisce: si presenta come sistema.

Ma mentre il sistema instaura, tramite l'obiettivazione della sua potenza, la sostanza di una pratica di autoriconoscimento che fonda e radica (attraverso lo strumento persuasivo e dialettico della paura e della sicurezza) la necessità dell'unità organica, ponendo in discussione e fronteggiando continuamente l'alterazione attraverso l'astratto progressivamente negativo, il poter-essere divino riaperto dalla speculazione teologica, naturale ed etica bruniana – quell'inseparabilità fra ideale e possibilità universale che teologicamente è l'unicità della sostanza divina, naturalmente l'infinità dell'essere ed eticamente la necessità della libertà amorosa ed eguale – rirovescia il rovesciamento effettuato, nega la negazione operata.

Ristabilendo, come si argomentava precedentemente, l'unità dell'apparenza, il poter-essere divino bruniano – lo slancio estremo dell'eroico furore – acquieta la coscienza nella pace e nella giustizia, vincolate da una dialettica infinita. Infatti il poter-essere divino bruniano fonda la diversità, e la relativa correlazione del vincolo amoroso, in virtù di quella ragione che è termine superiore di libera eguaglianza. La potenza che vive ed opera nello spazio e nel tempo di questa dialettica infinita non necessita, come la potenza sistemica, di sostanziare e separare se stessa, dunque di astrarre se stessa in strumentazioni ed apparati. Essa è infatti vera ed effettiva potenza, che non disgiunge la finalità positiva dall'opera che la genera e la determina.

La necessità, o la mera possibilità (difformità interna e conformità esteriore: nicodemismo), dell'unica fede sono imposte dal sistema attraverso il quale l'ordine aristotelico del mondo si rappresenta; al contrario, l'orizzonte bruniano dell'unità infinita apre una molteplicità di ragioni che innervano la

genesi e la trasformazione continua e reciproca delle fedi religiose, secondo un ideale invisibile ma fortissimo. L'unico ad essere veramente e positivamente operante: il principio della libera, amorosa ed eguale, molteplicità.

Al contrario il principio di una necessaria integrazione – principio cardine della proposta metafisica (ed etico-politica) aristotelica – contempla una potenza astratta e concentrata, che distrugge la possibilità che essa si svolga come presenza attiva ed universalmente diffusa. Istiga un'operatività che si muove, si sviluppa e si organizza in uno spazio di eguale limitazione, in virtù di ragioni estrinseche, imm modificabili e determinanti: sovrappone apparati e strumenti assoluti, ma astratti. Costruisce l'ideale d'apparenza e di realtà dell'azione nella corrispondenza organica, distruggendo la possibilità che la sostanza della stessa consista nella sua capacità genetica e determinativa, alterativa e diversificante. Aperta sull'infinito, invece che chiusa nel finire.

Se la tradizione aristotelica riteneva che il 'mondo' non potesse essere mosso infinitamente, ma bensì dovesse graduare progressivamente le ragioni del proprio movimento, dove il 'primo' si differenziava dallo 'ultimo mobile' per la perfezione relativa all'assenza di materia, e dunque di generazione e di corruzione, e se una certa tradizione teologica cristiana manteneva all'interno del tempo la possibilità di muovere tutto, senza differenze, con una traduzione oggettuale e dogmatica del campo tradizionale d'intervento della *Providentia*, l'argomentazione bruniana invece tenta di rimuovere il blocco ed il limite alla volontà divina, componendo e generando la possibilità di movimento attraverso due direzioni, apparentemente opposte: la prima, è che essa non sia senza differenza (che anzi, essa è infinita); la seconda, è che essa sia senza separazione (principio dell'unità).

Allora l'unità infinita bruniana toglie la corrispondenza fra oggettività distinta del principio e sua oggettivazione mondiale, reinfinitizzando quella volontà di Dio che non può essere scissa dalla sua intelligenza: rimobilizza l'universo nella sua alterazione, in quel fare attivo che è la liberazione ottenuta attraverso il vincolo amoroso e la tensione amorosa dell'eguaglianza. Di nuovo, ancora, l'amore di Dio e per Dio costituisce la riscoperta e la riattivazione della libertà della diversità infinita.

Così solamente la concezione e l'immagine di una volontà che si esplica immediatamente attraverso la moltiplicazione dei fini naturali, nella libertà della loro creazione e del loro stesso esercizio e relazione, potrà garantire la propria coincidenza non astratta con il sorgere provvidenziale della materia, con la potenza. E, solo questa coincidenza garantirà la natura e l'umanità dall'errore ed orrore della trasfigurazione del limitato in infinito. Mentre, infatti, questa trasfigurazione conduce la separazione della potenza verso un termine di volontà unico ed astratto, che offre sostanza imm modificabile alla determinazione assoluta, la libera moltiplicazione dei fini, il loro sviluppo e la loro mutua correlazione espandono e diffondono lo spirito di libertà della natura stessa, frantumando la sostanza unica della determinazione assoluta.

Il Bene bruniano si svapora allora intieramente nello spazio razionale così creato, dissolvendo qualsiasi fissazione di una causa mediativa: ogni determinazione, nella sua autonomia, diventa centro a se stessa, mantenendo la reciprocità di relazione. Mentre, allora, la separazione astratta di Dio dall'Universo costituisce quell'astratto della libertà (assolutezza della determinazione) che fonda l'univocità e l'uniformità (eguaglianza formale di fronte ad una legge assoluta) dell'intero ordinamento positivo, garantendo quella differenza che mantiene la dialetticità fra discriminazione e gerarchia, l'accostamento bruniano fra ideale e possibilità universale – l'infinito mobile in se stesso (la 'circolarità' bruniana o *vicissitudine*) – ravviva quell'unità infinita che rimobilizza la spinta verso l'eguaglianza, rendendola interna alla stessa generazione della libertà.

In questo modo libertà ed eguaglianza vengono parimenti poste da quella virtù creativa e generativa dell'amore, unitaria (infinita) ed identitaria (intrinseca), che è capace di sostituire alla dialettica fra discriminazione e gerarchia la dialettica fra libertà (libera e positiva diversità) ed eguaglianza (comunanza). Mentre, infatti, la prima dialettica forgia la dipartizione dei beni attraverso la logica e la ragione della forza e della necessitazione (l'innalzamento di grado ed il relativo movimento concentrativo è progresso del negativo), la seconda dialettica non ottempera ad alcuna distribuzione dei beni. Dissolvendo la necessità dell'accumulazione, rende inutile la presenza di una causa mediativa che si interponga assolutamente, per realizzare l'ordine

d'adeguazione. Pertanto, se il Bene bruniano è presente immediatamente e totalmente – è l'essere dell'Universo immagine infinita del Dio infinito – il soggetto bruniano – il movimento per il quale la libera e positiva diversità non è sconnessa dalla comunanza, ma vive ed opera in essa e di essa, variandola – dissolve la portata estrinsecante ed alienante del soggetto della tradizione aristotelica. Se il soggetto aristotelico, infatti, risulta sempre sbilanciato ed espropriato da una finalità estrinseca – una natura posta assolutamente ed assolutamente da perseguirsi, che ne seleziona, discrimina e puntualizza l'azione – il soggetto bruniano discute ed obietta alla centralizzazione del potere, in quanto ravvisa e riapre quell'unità infinita che è ragione non distaccata di volontà ed intelligenza aperta ed azione riparatrice. La riparazione compiuta dall'azione del soggetto bruniano tende, infatti, a ricucire gli strappi nella differenza della diversità, rioperando l'unità interna all'universale comunanza. In questo modo Bruno rompe l'astratto della comunanza, depositato e giustificato dall'unità estrinseca, ravvivandone la libera universalità.

Il fatto che la libertà sia dunque, egualmente ed a pari titolo e diritto, fine e mezzo dell'opera naturale del soggetto, diviene fatto e manifestazione plurale di ragione: perciò la stessa costituzione dei corpi celesti non avviene in ordine alla sussunzione dei medesimi quali nuovi principi astratti e reciprocamente separati della successiva generazione planetaria, completamente contenuta nella sua potenzialità in essi, bensì si realizza non facendo mai decadere l'idealità universale dell'atto creativo. O la spinta stessa all'essere – l'infinità dell'Essere e la sua stessa manifestazione – decadrebbe e si dissolverebbe. Solo l'infinità dell'Essere infatti permette l'immedesimazione reciproca fra manifestazione e determinazione: il finire dell'Essere portato dal sistema invece volatilizza, oltre il limite, la necessità dello strumento, per salvaguardare la necessità intoccabile del principio.

Allora l'affermazione bruniana dell'infinità della materia e del suo interno desiderio ha precisamente la valenza della negazione di quella negazione che è operata attraverso il sempre riproiettato, apparente, superamento del confinamento del desiderio nella ragione e della convergenza della materia nella libera diversità della forma. L'unità infinita della materia

bruniana - il suo infinito del desiderio, la possibilità universale eguale e libera, generata dal primo amore, l'amore di Dio – costituisce l'orizzonte del vero ed effettivo superamento, capace di dissolvere l'architettura della finitezza, nel suo architrave e caposaldo: la ragione astratta e formante. Dunque solamente lo spazio creativo bruniano, aperto ed infinito, mantiene nella molteplicità superiore delle determinazioni razionali l'atto di necessaria elevatezza ed idealità dell'intelletto generale. Atto capace di contenere in sé la fecondità dell'intera, ed universalmente diffusa, opera dello *Spirito*.

Se l'intelletto generale aristotelico terminava laddove iniziava l'estensione senza resistenze del movimento del 'primo mobile', dando in tal modo definizione e determinazione all'idea totale ed assoluta di centro, l'intelletto generale bruniano conserva in se stesso una molteplicità che, sdoppiandosi, indica e mostra la via necessaria per il mantenimento dello slancio generativo del desiderio e della sua interna materializzazione e determinazione. Contro l'ipotesi dell'Anima, limitata, definita ed astratta, della tradizione speculativa plotiniano-procliana, l'Anima infinita bruniana mantiene vivo l'infinito dell'opera nella molteplicità delle ragioni creative, dissolvendo la ragione d'ordine aristotelica e la forza totalitaria della sua potenza, tesa a prestabilire attraverso l'identità assoluta del proprio la costituzione di ogni ambito specifico. Così, se il mondo aristotelico prevedeva che ogni corpo, diverso nella natura, occupasse un luogo ordinato, secondo l'idea della prevalente subordinazione al mezzo frapposto per una necessaria realizzazione, l'universo bruniano nella sua creatività infinita non consente la fissazione di forme e finalità interne predeterminate. Pertanto, mentre l'estremo aristotelico del 'cielo' coordina tutti gli altri movimenti, determinando la loro posizione e grandezza naturali – e finalmente, nel mondo sub-lunare, il divenire ed il trasformarsi delle sostanze ad essi correlate – i movimenti nell'universo bruniano non sono coordinati, né serializzati, né tanto meno distinti secondo una distinzione delle sostanze (immateriali, materiali), che non sussiste.

La dialettica 'naturale' aristotelica riesce a fissare la soggezione ad una realizzazione necessaria, che è predisposta e predeterminata nei suoi due termini ed effetti opposti della rarefazione atomizzante e della concentrazione massiva: questa relazione viene considerata, nei suoi due capi, imm modificabile.

Ogni forma di subitanità od immediatezza totale, qui inserita, dilaterrebbe senza proporzione alcuna il termine inferiore, dissolvendolo, e così impedendo il radicamento della stessa (opposta) determinazione limitante. In questo modo la potenza non si distaccherebbe mai dall'atto, non dando mai luogo al processo di allontanamento e di ricostituzione plurale (diversificazione). La dialettica 'naturale' bruniana, all'opposto, dissolve il presupposto aristotelico della sussistenza di quella relazione imm modificabile: la relazione bruniana, infatti, sembra aprirsi e sdoppiarsi in se stessa, perdendo il carattere della determinazione. La convergenza e l'univocità apparente aristotelica è sostituita dall'infinito aperto della libera generazione del desiderio: la separazione per versi opposti della convenienza ontologica – che in Aristotele sembra possedere un valore etico, oltre a quello apparentemente naturale – e della frantumazione sostanziale viene sostituita dall'intangibilità della diversità dei fini naturali, insiti nella libera generazione del desiderio. Così, mentre la dialettica 'naturale' aristotelica accetta un'immediatezza ed una totalità assolute, conferite dall'assegnazione di necessità alla potenza, la dialettica 'artistica' bruniana rompe la gabbia della riflessione oggettiva. Allora l'infinito astratto della speculazione aristotelica - l'oltre-finito che pone l'eterodeterminazione della materia – viene sostituito dall'infinito concreto bruniano, che fa corrispondere alla libera moltiplicazione del desiderio la diversità intrinseca della materia. Quella diversità per la quale ogni relazione ed alterazione reciproca, che vincola insieme astri solari e pianeti terrestri, mantiene e conserva la diversità delle distinte finalità naturali. È, poi, questo mantenimento e questa conservazione che fonda l'apparenza e la realtà dei fenomeni autocentranti di gravitazione.

Allora è l'etica dell'atto creativo che mantiene inseparato l'universo e conserva i mondi nelle loro reciproche finalità, accomunate e libere. Contro l'univocità uniformante indifferenziata platonica, capace di fondare e scatenare una diversità illimitata, la proposta speculativa (ontologica ed epistemologica) aristotelica sembra volersi concentrare attorno al proposito di una necessaria limitazione della diversità, attraverso la costruzione di un luogo od ambito all'interno del quale sia possibile depositare una pluralità di individualità limitate e determinate (sostanze). Costituendo pertanto lo spazio

d'applicazione di una opzione deduttiva – capace di vincolare limitazione e diversa determinazione (attraverso la scala delle sostanze, la graduazione progressiva dei movimenti e dei relativi corpi) – Aristotele riesce a disinnescare qualsiasi potenza di variazione: insieme all'atto infinito, toglie la potenza infinita. L'ideale. La sua critica all'ideale astratto – la separazione infinita di infinito e finito fa perdere l'unità realizzativa - viene però rovesciata dalla contestazione bruniana, che ricorda come l'unità realizzativa non si scinda – e non possa scindersi – dall'orizzonte infinito e reale che la comprende. Perciò l'unità d'eguaglianza, anziché essere continuamente perseguita, è costantemente presente ed operante. Ma, mentre in Aristotele l'immediatezza e la totalità sono attributi della necessità, che è quindi l'unica sostanza – espressa attraverso l'indissolubilità fra motore immobile e cielo – la presenza ed opera dell'unità d'eguaglianza bruniana è apertura creativa, spinta infinita della moltiplicazione potenziale, dunque apparenza di un'opposizione eguagliabile (liberamente ricompositiva).

Il rapporto di innervamento completo dell'infinito nella molteplicità, con il riflesso stesso di questa nel primo, possono essere spiegati qualora la determinatezza oscura che sembra comparire nella moltiplicazione inesausta dei fini naturali, la sua unità, trovi luogo all'interno di una indeterminatezza aperta e solare, una totale imprevedibilità e libertà. In questo modo l'infinito bruniano assurge alla dimensione dell'apertura ideale: alla capacità di comprendere infinitamente – non uniformemente, ma con una possibile, eterna, differenziazione – tutti i possibili corpi, i loro movimenti e le loro relazioni. Senza che si possa distinguere fra una relazione con l'universale ed una relazione con ciascuno degli orizzonti mondiali – che sarebbe ancora far valere una concezione astratta, o riduttivamente normante, dell'infinito - ogni azione relativa si crea spontaneamente e si sviluppa liberamente.

Pertanto si può sostenere che, nella speculazione bruniana, l'eterna differenziazione – lo *Spirito* nella sua apparenza di libero desiderio – mantiene la luce e la spinta di un'unità eguagliante capace di sostenere tutte le generazioni, i movimenti e le relazioni reciproche fra corpi in formazione ed evoluzione, senza doverli alienare in determinazioni presupposte ed assolute. Questa luce e questa spinta consentono la reciprocità d'azione degli impulsi di

formazione, che così non permangono isolati ma, nel momento della loro costituzione ed evoluzione, entrano in relazione con la totalità dei medesimi ed affini impulsi, senza che alcuna immagine universale si costituisca separatamente quale termine di regolazione universale, che debba essere perseguito infinitamente. L'unità con se stessa di qualunque determinazione che si generi e corredi impedisce la subordinazione e la retroazione di un principio che si sottragga a modificazione: principio creativo e fine individuativo consentono, insieme e sempre, una totale modificabilità. All'interno di questa totale modificabilità le intenzioni creative si esprimono cosmologicamente attraverso le mondiali produzioni di luce e calore (astri solari) e le correlative ed opposte sottrazioni e condensazioni (pianeti terrestri). In altri termini: viene a decadere la possibilità di ergere e fissare un'immagine unica, capace di identificare principio e fine nell'immodificabilità e convergenza delle relazioni di determinazione; queste al contrario sono apertamente distinte, discrete ed esprimono valori differenti. In più, accolgono in loro stesse una forma oppositiva insuperabile, finalizzata alla salvaguardia e conservazione dei capi delle relazioni stesse (astri solari e pianeti terrestri).

In questo modo Bruno in realtà segue – e non contrasta – la critica aristotelica all'infinito astratto, però superandola in un modo che è opposto alla risoluzione approntata dal filosofo stagirita: se questi sembra decadere ad un'unicità di determinazione (unicità del mondo), quello si apre verso l'affermazione di una illimitata e libera (eguale) attività di posizione (innumerabilità dei mondi). Se il primo sembra voler far convergere le relazioni di determinazione attraverso la negazione di sé, il secondo le diffonde e libera attraverso una reciprocità di posizione (astri solari ↔ pianeti terrestri) che vuole e riesce a far valere l'affermazione di sé. Così mentre il primo pretende di terminare ogni finalità nell'indifferenziato materico dell'etere celeste, il secondo infinitizza e libera ogni finalità quando concretizza il vincolo dell'eguaglianza attraverso la dialettica fra la penetrazione eterica (che permette e porta con sé il fenomeno della condensazione offerta dall'elemento liquido) ed il suo fenomeno opposto della fuoriuscita vaporizzante.



In conclusione, mentre la tradizione platonico-aristotelica (almeno sino a Plotino e Proclo, per non dire dei loro traduttori in ambito cristiano medievale, tardo medievale, umanistico e rinascimentale) sostanzia la critica all'impossibilità di stabilire una relazione causale fra un infinito principiale ed un infinito in effetto, separato, con la caduta in un unico mondo, la soluzione bruniana alla difficoltà sopra accertata va nella direzione, non della negazione dell'infinito (in atto ed in potenza), bensì nella formulazione di un movimento dialettico, per il quale non già l'opposizione viene considerata in maniera astratta, dando luogo alla separazione dei capi di una relazione assoluta (la relazione che al Dio astratto accompagna l'Universo uniforme), bensì viene considerata nella sua forma concreta, diffusa e discreta: la forma della opposizione fra astri solari e pianeti terrestri. La forma per la quale il vincolo dell'eguaglianza e la sua unità interna, che connette paritariamente ogni ente che si afferma, porta la causa produttiva a ricevere la retroazione dell'effetto ingenerato, così dimostrando che l'Universo stesso è l'alterazione che non ha termine regolativo estrinseco.

Mentre, allora, l'universo mondiale aristotelico componeva secondo necessità la determinazione che giungeva da un termine regolativo estrinseco con l'apparenza reale della finalizzazione interna, dando così atto all'opera del finito, l'infinitizzazione bruniana non presuppone un infinito strumentato da una causa media assoluta, che convogli a sé ed in sé la serie distinta e graduata dei movimenti e dei corpi, bensì si presenta come apertura disordinante, che nega la sovrapposizione di una misura totalizzante, ripristinando invece la sua azione creativa ed il correlato slancio materiale. Non più confinato per confinare, l'infinito bruniano riottiene – perché la diffonde e la fa praticare - la libertà: non più neutralizzato, né usato per fondare ed esprimere la necessaria finitezza dell'azione temporale, l'infinito bruniano è la possibilità dell'essere diverso. Non più principio estrinseco di una conformità inamovibile e di un'eguaglianza tutta apparente e formale (infinito fuori del tempo), esso al contrario rende stabile il movimento senza fine che opera un'infinita unità d'eguaglianza, risvegliando l'apparenza superiore e creativa della libertà stessa. Qui le 'parti' sono liberamente agenti e non reciprocamente vincolate, in una visione e prassi eterodiretta ed eterodeterminata. Per sé libere, le 'parti'

nell'infinito, impediscono che la vita universale si svolga attraverso e tramite la contrapposizione di termini generali, secondo un'univocità d'ordinamento che pretenda la cessione ed alienazione della propria potenza; permettono invece che la vita universale si esprima attraverso la logica e nella ragione dell'amore, che valuta la diversità come forma e materia della superiore eguaglianza. Infatti se la diversità non fosse forma e materia di una superiore eguaglianza, la libertà non sarebbe un concreto, ma diverrebbe un termine di regolazione astratto, operante il vincolo, la riduzione e la negazione reciproca. Al contrario la congiunzione bruniana fra azione e passione, amore eguale e determinazione interna della materia (desiderio) lascia essere quella differenza che consente e spinge alla considerazione del valore positivo della dialetticità dell'eguaglianza, con il correlato della salvaguardia dell'unità dell'affermazione reciproca. Così, senza un ordine astratto d'infinito, la stessa azione liberatrice bruniana - l'azione dello *Spirito* amoroso d'eguaglianza (lo *Spirito* del *Figlio*) - si distribuisce all'interno di ogni ente creato, ripristinando per ciascuno di essi la propria tensione e virtù creativa. Senza l'identificazione di un termine realizzativo astratto e separato, che convogli necessariamente e forzatamente il consenso e l'orientamento pratico, l'immagine d'azione e di relazione che si viene imponendo fa valere il principio della reciproca sensibilità.

Questo principio toglie spazio all'inserimento ed interposizione di un medio avente valore e funzione di trasmissione neutra e neutrale di quiete o movimento, riconoscimento od alterazione (per autonegazione): esso invece si fa principio, proprio ponendosi come fonte creativa, attraverso l'apertura di un'immaginazione positiva e distintiva. È all'interno di questa apertura d'immaginazione che il movimento che pone e conserva qualsiasi ente creato - questa è la ragione filosofica bruniana del movimento della Terra, come di qualsiasi altro corpo celeste - pone anche quella distanza reciproca e relativa che mantiene vivi, vitali ed in equilibrio tutti gli scambi materici degli elementi. L'immobilità e l'inamovibilità del rapporto che fissa, nella tradizione della dottrina cosmologica e politico-morale aristotelica, la direzione teoretica e pratica fra 'mezzo' ed 'estremo' - Terra e cielo, comunità e sovrano - non fornisce alcuna possibilità a questa intima formazione: ne

riduce ed annulla in anticipo quella propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della libertà, attraverso la definizione del rapporto come negazione.

Ma l'illusione dell'univocità della ragione ed il dramma della monoliticità inerte ed inespressiva dell'intelletto di tradizione platonico-aristotelica possono essere dissolte e risolte dalla riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto). Implicitamente questa riaffermazione è la dichiarazione di nullità, ed anzi di pericolosità, della separazione e neutralizzazione dello spirito, che – astratto - viene a perdere la caratteristica essenziale della creativa ed illimitata, eguale e discreta, presenza, sostituita dall'assorbimento della vita universale da parte di una limitazione assolutamente presupposta.

L'atto di finitezza e di convergenza aristotelico – esemplificato dal peso ontologico, metafisico e pratico del cielo – viene così dissolto dalla riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto): questa riappropriazione può allora ricostituire quell'unico plesso di stabilità per il quale - ed è il concetto bruniano dell'anima universale - tutti i movimenti (soprattutto quelli trasformativi, oltre quelli di traslocazione) possono trarre origine e distinzione. Visto soprattutto che questa stessa origine viene indicata dalla posizione ed apertura dello stesso fattore immaginativo – che porta la composizione dei movimenti terrestri di rotazione e rivoluzione - che mantiene in se stesso – non alienandoli - il principio ed il fine della propria operazione.

Nel mantenere in se stesso il principio ed il fine della propria operazione, il fattore immaginativo costituisce l'unica forma di limite, l'unica espressione vitale dell'universale vivente: come desiderio operante, fecondo e realizzante, esso sembra sdoppiarsi e ricomporsi fra la Causa che diviene ed il Principio che è, dilungando il campo infinito e nello stesso tempo unitario dell'amore eguale. Trasformandosi così nella materia che si slancia nei mondi innumerabili, in conservazione, relazione e movimento.

L'unità infinita dell'amore eguale diviene allora il campo di sviluppo ed esercizio della determinazione materiale: la materia si slancia (è l'esistenza di mondi innumerabili), costituendo nell'eguale relazione quel movimento di

libera distinzione che permette la reciproca affermazione e conservazione. In tal modo la convergenza di principio e fine nel fattore immaginativo non avviene in modo astratto - come avviene nell'astrazione d'immagine, dove un'assoluta positività costituisce quell'ordine alienante che fonda il senso ed il progresso della negazione - ma concreto: l'ideale che realizza lo slancio diversificativo naturale pone insieme una tensione alla comunanza innervata profondamente da una pluralità di finalità desiderative singolarizzanti. Così mentre l'essere aristotelico mostrava la graduazione delle determinazioni e delle potenze, sino alla misura fondamentale della disposizione concentrica delle intelligenze celesti (produttive di azione attraverso la semplice esistenza) - trasformate nella dogmatica cattolica nelle intelligenze angeliche - l'essere bruniano mostra subito di sé l'immediatezza e la totalità, annullando qualsiasi funzione centrale ed ordinatrice, negativa di qualsiasi differenza. In questa manifestazione ogni determinazione e potenza non può non fuoriuscire da una correlazione creativa, capace di mantenere una libera e pari distinzione. Pertanto, mentre l'ascesi razionale proposta dalla concezione aristotelica dispone l'esistenza e la funzione di un soggetto principale ed eteronegativo - hegelianamente, quasi un vincitore ed usufruttuario della lotta per l'esistenza dei soggetti secondari - l'aperta ragione bruniana toglie subito la proiezione del negativo: il soggetto bruniano è immediatamente creativo. Dispone quella comune eguaglianza che permette la libera distinzione delle determinazioni (singolarizzazione).

Nella concretizzazione cosmologica la scelta razionale fra la concezione aristotelica e quella bruniana si materializza in una disposizione contraria. Mentre la centralità della Terra e la sua immobilità rappresentano il concreto fisico, immediato, di quella imposizione, la dissoluzione di qualsiasi centro e di qualsiasi ordine permettono invece l'apertura della libertà di ogni movimento e la ripresentazione della loro comune attività di posizione. In questo senso l'eliocentrismo bruniano esprime quel convenire unitario dei pianeti (Mercurio, Venere e gli altri) e satelliti (Luna) che rappresenta la generale ed accomunante attività vivente: l'insieme dei sistemi solari non può però essere regolato da ed attraverso alcun centro universale, che sarebbe la ripresentazione di un ulteriore, appena negato, termine assoluto di riduzione.

Per questo medesimo motivo l'insieme dei moti variabili di ciascun corpo presente nell'Universo non può avere alcun termine di traguardamento comune, che magari sia posto, dopo che la Terra stessa è decaduta dalla funzione di luogo centrale dell'Universo, estrinsecamente al pianeta Terra medesimo.

È una ragione di parità ed eguaglianza, dunque, quella che consente di dissolvere la funzione astratta, alienante e negativa, del termine assoluto di riferimento e di riduzione: per questa medesima ragione, inoltre, vengono diffuse quelle determinazioni di esistenza, movimento e relazione vitale che sembrano caratterizzare la polarità esemplare fra pianeti terrestri ed astro solare. Nell'assenza di un centro universale, la visione cosmologica bruniana dunque presuppone una relazione sistematica fra 'soli' e 'terre', che inchioda i primi ad una relativa staticità, ad una precedenza d'orientamento. Soli innumerabili dunque popolano l'universo illimitato, essendo la loro relativa sensibile e visibile piccolezza ed immobilità un effetto della loro grandissima distanza rispetto a questo nostro sole. E terre innumerabili li accompagnano, rivoluzionando loro attorno e ruotando ciascuna intorno al proprio asse, con dimensioni che variano in grandezza, allo stesso modo dei soli. Come l'immobilità dell'universo, uno ed infinito, svolgeva l'indicazione necessaria della presenza eterna ed illimitata della funzione creativa, così la relativa fissità dei soli costituisce, nella concezione cosmologica bruniana, la rappresentazione della diffusione della medesima funzione ed operatività: rispetto ai pianeti che illuminano, riscaldano e vivificano, i soli rappresentano l'elemento ed il termine suscitativo di vita. Essi, infatti, diffondono la potenza creativa e la mettono in circolo, ricevendone infine gli effetti, generati dalla reazione dei pianeti terrestri. Essi così costituiscono il principio ed il fine di quella stessa attività planetaria che essi medesimi suscitano, sostengono ed orientano. La vita, perciò, diventerà presente nei diversi pianeti terrestri quale effetto dell'attivazione discreta, suscitata dagli astri solari. Allora la presenza della medesima relazione creativa, non astratta ma concreta in quanto esercitata tramite la discreta azione degli astri solari, proporrà l'immagine di una materia assolutamente non gerarchizzata e divisa, ma aperta

immediatamente a tutte le relazioni dinamiche e dialettiche – di pari trasformazione e distinzione - vigenti fra gli elementi.

Pertanto la stratificazione tradizionale degli elementi aristotelici (terra, acqua, aria e fuoco), con la propria cessione graduale ed ordinata di movimento,<sup>896</sup> viene dissolta dalla costituzione di una relazione creativa e polare immediata: fra il principio naturale che produce luce e calore e quello naturale che li sottrae e condensa.<sup>897</sup> Il primo è concentrato all'interno dei corpi solari e non amorfamente diffuso nello spazio vuoto esterno. Il secondo invece è concentrato nei corpi come la Terra.<sup>898</sup> Sole e Terra, però, non mancano di eguali elementi oppositivi (il Sole ha l'acqua, la Terra il fuoco) atti ad incidere e trasformare l'attività principale dei propri principi intrinseci. Entrambi i corpi hanno poi anche il resto degli elementi: quelli sulla Terra partecipano del proprio principio intrinseco, quindi non emettono ma assorbono (e riflettono) luce e calore; quelli sul Sole, sempre partecipando del proprio principio intrinseco, emettono – al contrario – luce e calore.<sup>899</sup>

La costituzione cosmologica bruniana sembra uniformarsi pertanto attorno ad una polarità, che è capace di sdoppiarsi e di fissarsi in corpi opposti, dotati in massima parte di principi naturali opposti, l'uno produttivo di luce e calore vitale, l'altro sottrattivo e ricettivo dei medesimi. Nello stesso tempo questa medesima polarità sembra essere vigente al livello dei medesimi poli corporei opposti: sui Soli infatti una materia soggetta a gravità, insieme alla virtù dissuasiva dell'elemento acquoso, paiono permettere la creazione e la fuoriuscita degli effetti di luce e calore visibili, mentre sulle Terre una materia

---

<sup>896</sup> Si tratta del corrispettivo cosmologico della cessione di alterazione del soggetto aristotelico.

<sup>897</sup> L'unità d'azione permette la distinzione di opposte caratteristiche negli astri solari e nei pianeti terrestri.

<sup>898</sup> La virtù penetrativa dell'etere si accompagna con l'azione condensativa e polare dell'acqua allo stato liquido. Questa prima azione ha poi con sé la forma oppositiva della vaporizzazione, azione indotta dalla presenza nell'aria dell'elemento fuoco, che riesce pertanto ad astrarre ed innalzare l'elemento che pare vincolare a sé l'espressione vitale primitiva.

<sup>899</sup> Se si dovesse dare luogo e spazio all'attività immaginativa, si potrebbe indicare come l'orizzonte vitale terrestre bruniano paia costituirsi come fuoco che è da un lato (all'interno) onnubilato dall'elemento acquoso in sospensione, dall'altro riflesso (verso l'esterno) dal medesimo elemento, nella medesima posizione e disposizione. Volendo spingere la fantasia ad immaginare l'orizzonte vitale solare, si dovrebbe sostenere che esso potrebbe vedere la virtù dissuasiva dell'acqua – che riesce comunque a concentrare l'elemento arido (una spiegazione delle macchie solari?) – come termine sottrattivo, che permette la produzione di esseri che diffondono luce e calore. In questo modo, forse, si potrebbe spiegare l'affermazione bruniana circa l'esistenza di animali 'solari' e 'terrestri'.

leggera (fuoco nell'aria che trascina con sé dell'acqua) deve contrastare la tendenza del principio intrinseco naturale a condensare e ridurre sino all'annichilimento l'azione vivificatrice della luce e del calore solari.<sup>900</sup>

Questa polarità che si sdoppia permette dunque la diffusione e la reciprocità di un equilibrio dinamico che lega insieme astri solari e pianeti terrestri, consentendo addirittura la presenza, in condizioni di base opposte, di fenomeni oppositivi simili ed analoghi (masse di materiale acquoso sulla superficie solare, scintille di fuoco e calore vaporoso nell'atmosfera terrestre). La diffusione e la reciprocità dei fenomeni vitali resta quindi garantita, nella costituzione creativa e dialettica del cosmo bruniano, dalle modalità del processo attraverso il quale la luce si produce, si diffonde, viene riflessa ed assorbita (insieme all'effetto da essa prodotta: il calore). Questa struttura, che sembra rinchiudersi su se stessa, impedisce il ricorso alla necessità di un motore estrinseco e separato: l'opposizione produttiva vigente a livello solare trova riscontro nell'opposizione ricettiva agente sulla superficie dei corpi terrestri, che rimobilita la luce ed il calore rifratti nei movimenti atmosferici ed ambientali. Dichiarato indisponibile il Dio estrinseco aristotelico ed inutile la mediazione rappresentata dalle sostanze incorruttibili eteree, l'universo bruniano vive della presenza inseparata dello *Spirito*, nella sua creatività e nella sua apparenza dialettica: la diffusione universale della potenza creativa infatti eguaglia le trasformazioni operate sugli astri solari con le trasformazioni operate sui pianeti terrestri, rendendole reciprocamente causa e controcausa del comparire del movimento vitale circolare universale. Mentre la differenza delle sostanze e dei corpi del cosmo aristotelico prevede una separazione fra una superiore possibilità di conservazione in eterno, senza resistenze o contraddizioni, con una indifferenza che deriva dalla impossibilità d'affezione, ed una contrapposta incapacità a dimorare sotto la medesima determinazione, per la diversità e variabilità dei soggetti (causali e causati), l'eguaglianza creativa e dialettica delle parti dell'universo bruniano non separa

---

<sup>900</sup> La semplice e sola gravitazione verso il centro dei rispettivi corpi celesti, sia nel caso delle Terre che in quello dei Soli, non spiegherebbe l'apparire della vita. Per questo è vero che Bruno legittima la definizione di leggerezza e pesantezza solo relativamente al centro dei corpi celesti; nel contempo però egli non si sottrae alla delineazione di una doppia e reciproca trasformazione dialettica, che garantisce e giustifica la comparsa e l'attività comune (universale) della vita.

identità e differenza, facendo decadere la seconda rispetto alla prima, decidendo di far persistere un depotenziamento della natura tramite quella limitazione quantitativa, che si instaura astrattamente attraverso l'uniformità invariabile del 'primo cielo'. Non più l'invisibile determinante, sia esso 'idea' o 'forma', costringe alla necessitazione estrinseca l'essere che viene ad esistere solamente in virtù della sua grazia predeterminatrice: la natura bruniana riacquisisce tutta intiera la sua potenza infinita ed universale, si reinnalza allo *status* di divinità creatrice quando riacquista l'ideale, che risveglia l'opposizione insanabile. L'opposizione infinita: ovvero la coscienza dell'unità infinita – non finita – dell'Essere.

Questa coscienza dissolve l'obiezione aristotelica che, nella negazione della finitezza bruniana, prevede l'intima contraddittorietà fra un tutto egualmente in movimento e ciascuna delle parti, per ognuno immobile. L'universo bruniano infatti non è un tutto che raccolga in sé delle parti, come potrebbe sostenere una 'volgar significazione', ma la creatività inobliscibile, che mantiene la propria immodificabile presenza attraverso la relazione dinamica che lega reciprocamente astri solari e pianeti terrestri.<sup>901</sup> Qui, allora, la libera diversità dei fini naturali si concretizza nei movimenti dei mondi, composti nella direzione che consente la loro autoconservazione, e nei movimenti che gli esseri, che vivono nei mondi e dei mondi, dimostrano.

La relazione dinamica fra i mondi allora si manifesta attraverso la circolarità del movimento continuamente creativo – per la quale il principio che diffonde la luce ed il calore (il fuoco) viene assorbito, nella sua opera ed effetto, dal principio acquoso, ma anche riflesso a generare il processo dell'evaporazione nella formazione dell'aria, come pure l'opposta precipitazione solida e cinerea nell'elemento arido composto con l'elemento

---

<sup>901</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958) pag. 1026: “*Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossì essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere.”



acquoso – che trova espressione e raffigurazione biologica nell’organismo che continuamente rinnova le sue parti, senza predeterminazione di scopi che non sia il mutuo e reciproco sostentamento dei corpi che si fanno portatori dei due principi naturali. Pertanto nella relazione duplicemente creativa che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, da un lato – quello dei pianeti terrestri – all’interno della circolarità che si sviluppa fra elemento igneo ed elemento acquoso il flusso dell’azione rarefativa (che ha come termine l’aria) viene controbilanciato dal riflusso dell’azione condensativa (che ha come termine l’elemento arido composto con quello acquoso), dall’altro – quello degli astri solari - si può congetturare che la speculazione bruniana intendesse accostare alla pesantezza dell’elemento acquoso la frammentazione dell’elemento arido e l’espulsione di quello aereo, con un contemporaneo equilibrio nel rapporto fra l’elemento igneo, prevalente, e quello acquoso, superficiale e latente.

Allora, mentre la disposizione graduale ed ordinata delle sostanze, dei corpi e degli elementi nel cosmo aristotelico intende rappresentare quella funzione di limitazione e determinazione preordinata e preordinante di un soggetto estrinseco assoluto – la forma, finale e produttiva, che dispone la posizione ed, all’interno di essa, la opposta negazione – che costituisce quella gravitazione universale che ha come soggetto primo il cielo e come termine la Terra, la scomparsa del soggetto estrinseco assoluto e la relativa apertura disordinante bruniana garantiscono la correlazione creativa dei principi naturali intrinseci (fuoco ed acqua), e la costituzione, reciprocamente libera e distinta, di processi autocentranti, concentrativi, gravitativi. Così il corpo esterno all’orizzonte mondiale mantiene, per la propria conservazione, un movimento circolare, mentre il corpo che entra all’interno di questo precipita in un moto rettilineo. Sempre subendo la legge della conservazione mondiale.

Se, allora, gli elementi bruniani non subiscono quella distorsione aristotelica, che sembra essere determinata dalla scelta necessaria fra piano dell’essere integrale (dove la molteplicità si presenta in modo ridotto) e coacervo della materia disintegrata (dove la molteplicità è irriducibile ed accidentale), la materia bruniana non subisce alcuna scissione e cessione, né tanto meno alcuna reazione di tipo sottrattivo ed astraente. Essa, quindi, mantiene nella concezione bruniana tutta intiera ed intatta la sua potenza, nella

forma della molteplicità possibile: in questo modo l'intenzione speculativa bruniana dissolve il tentativo – comune alla tradizione riflessiva platonico-aristotelica di ogni tempo (si pensi, per esempio, ad Hegel) – di sottrarre l'irriducibilità e la sua interna disposizione creativo-dialettica attraverso la sostanzializzazione dell'astratto.

Nell'immediata concretizzazione cosmologica della propria struttura razionale nessun ordine lineare e determinativo perciò si instaura nell'universo bruniano fra i corpi a prevalenza dell'elemento igneo (soli) e corpi a prevalenza dell'elemento acquoso (terre): la reciprocità di determinazione non sottrae ai corpi stessi la libertà della propria conservazione. A sua volta la conservazione della libertà distintiva – permessa dall'inalienabilità della potenza creativa - consente che, nell'orizzonte di un'unica anima e di un'unica materia apparenti, ciascun mondo permetta un continuo florilegio di altri esseri animati, secondo la più completa ed aperta diversità di fini.

Dunque, nella teorica bruniana degli elementi, la serie da questi rappresentata deve essere disposta ed organizzata ad un livello paritario di funzione e di scopo. Essi devono essere intesi come componenti posti ad un medesimo livello in un'unica realtà: l'aria penetra la terra; l'acqua connette le sue parti e le unifica, rendendole più pesanti; la terra, per converso, si eleva e racchiude nel proprio orizzonte gli elementi dell'acqua e dell'aria, quando l'acqua sembra penetrare sin nelle più profonde concavità terrestri.

La capacità penetrativa<sup>902</sup> e congiuntiva dell'acqua, poi, sembra farle sostenere – riguardo al pianeta terrestre – la parte principale: essa, unifica le parti della materia arida, dando ad esse completezza di materia, e partecipa della fase vaporosa, superiore, dell'aria. L'acqua, inoltre, sembra occupare tutto lo spazio vigente fra l'aria ed il centro della Terra, avendo in sé sia la capacità della rarefazione, sia quella della più profonda e pesante condensazione. Il globo terrestre deve dunque essere considerato come il luogo capace di contenere, in complessa e variabile composizione, gli elementi dell'aria vaporosa, dell'acqua e della terra, con l'elemento acquoso capace di

---

<sup>902</sup> La tendenza penetrativa bruniana inizia con l'etere, per poi trasferirsi all'aria ed all'acqua, secondo un processo di raffreddamento determinato dalla prevalenza del principio naturale che costituisce la concentrazione dei pianeti terrestri: l'elemento acquoso. Contraria a questa tendenza è quella generata dall'azione del fuoco, che rarefa, vaporizza e disintegra l'elemento arido.

espandere la propria presenza ed azione in ogni parte compresa fra i termini superiore ed inferiore.

L'aria, a propria volta, sembra costituire sia il contenuto più profondo dell'acqua, che l'elemento che maggiormente la comprende: quasi un elemento sotterraneo che pervade rapidamente il tutto ed un elemento etereo che tutto comprende.<sup>903</sup> Se dunque l'acqua congiunge ed unisce ogni particella di terra (con una forte capacità concentrativa, ma anche tensiva e moltiplicativa), appesantendola e trascinandola verso il centro del pianeta ma anche innalzandola nel fenomeno vitale della generazione, l'aria sembra portare questo movimento – che pare ruotare su se stesso - in se stessa: sia qualora la terra resti in maniera astratta assolutamente distinta dall'acqua, e così totalmente dispersa, che al contrario venga appunto agglutinata da questa, o all'opposto innalzata. L'aria, allora, sembra essere il soggetto del movimento dialettico dell'acqua, capace sia di essere dissolta (vapore) per intervento del calore del fuoco, che di essere concentrata per effetto del principio refrigerante (e così procedere, ulteriormente, alla concentrazione dell'elemento arido). Se l'acqua ha una valenza penetrativa, assicurata dall'aria, l'elemento acquoso che resta sulla superficie del pianeta, e scorre su di essa, ha comunque la propria origine dalle profondità del pianeta, per poi esalare verso l'alto per effetto della forza calorica del fuoco.

La terra allora non sarà costituita con la prevalenza dell'elemento arido, ma al contrario essa risulterà quale composizione a prevalenza dell'elemento acquoso, che in eccesso potrà depositarsi sulla superficie ed all'esterno.

Pertanto sembra risultare evidente, ai due poli della rappresentazione creativa (Soli e Terre), la presenza di un processo di fusione e di opposta fuoriuscita: la fusione e la fuoriuscita dell'elemento fuoco, attraverso la diluizione dell'acqua, negli astri solari, e la fusione e la fuoriuscita dell'elemento acqua, attraverso la virtù rarefativa permessa dal fuoco, nei pianeti terrestri. Da tutto quanto asserito sinora diventa allora persuasivo e conclusivo che, su questo pianeta, i motori di ogni movimento (dell'aria, dell'acqua e, conseguentemente, della terra) siano, da un lato, il fuoco,

---

<sup>903</sup> Qui potrebbe essere effettuato un confronto con il concetto, di pari valore e funzione, senso e significato, dell'Anima, quale viene definita nei testi ermetici.

dall'altro l'espressione del principio creativo refrigerante nella virtù coagulante dell'acqua. All'interno della tensione operante fra questi due principi tutti gli elementi riempiono il tutto planetario (con l'aria che porta l'acqua, la quale a sua volta condensa l'arida).<sup>904</sup>

Con un'impostazione critica che sembra riprendere le osservazioni avanzate dallo stesso Aristotele alla dottrina platonica delle idee, Giordano Bruno pare voler sottolineare la problematicità della distinzione e separazione graduata degli elementi aristotelici: questi sembrano infatti attingere a quello stesso livello di astrattezza ed improduttività che il pensatore stagirita assegnava quale *status* organico e naturale delle idee platoniche, prima della fase autocritica del pensatore ateniese. Al contrario, l'Universo bruniano viene sempre considerato dal pensatore nolano, non già come forma e materia di un possesso e di un governo egemonico ed astratto (di un soggetto estrinseco assoluto), bensì come luogo perenne nel quale la stessa creatività che lo permea sembra esprimersi fra poli dialettici, essi stessi preda di una medesima forma di mobilità interna. L'orizzontalità e la parificazione (di funzione e di scopo), che sorgono per effetto di questa reciprocità di determinazione, permettono la considerazione della danza mutua e reciproca, che si instaura fra il divenire della Causa e l'essere del Principio, come unità infinita: unità che è creativa tramite l'apertura dialettica che opera in se stessa, fra la libera ed eterna diversificazione dei fini naturali e la comunanza universale degli stessi. Unità che dunque nega la riduzione ed il connesso ordine d'astratto, attraverso l'apertura infinita della molteplicità. Allora un'eguale e libera possibilità costituisce quella proiezione impregiudicata e diversissima d'immagine che riesce a fondare nel cielo dell'ideale l'opera dell'amore eguale, dell'amore che trascina all'essere, attraverso il suo desiderio. Opera di generazione e di individuazione (il *Figlio* della storia), accolta entro la gloria del *Padre*.

Se l'ordine aristotelico disintegra, demolisce e distrugge la possibilità che fa ergere l'ideale dell'innumerabilità dei 'mondi', annichilendola tramite la sua sostituzione con quella necessità necessitante che si istituisce attraverso

---

<sup>904</sup> Bisogna osservare che l'elemento acquoso sembra possedere in se stesso una forma sintetico-produttiva (l'aspetto e la caratteristica per la quale l'acqua potrebbe essere considerata principio della comparsa della vita nella generazione che appartiene ai pianeti terrestri) opposta rispetto a quella che esprime la sua virtù condensativa e fusionale.

l'uniformità del conforme, così occultando l'Uno invisibile dell'infinito - il Dio eternamente ed egualmente creatore - il desiderio bruniano invece ne richiama la viva ragione ed il vivente, moltiplicante, intelletto. Se l'ordine aristotelico separa un Dio agente, puro ed intoccato, per potervi inserire il predominio della relativa immagine umana di un possesso e governo prioritario ed esclusivo (realizzato attraverso l'espropriazione e la finalizzazione dei beni), l'apertura infinita bruniana ne dissolve la pretesa assolutistica ed assolutizzante, modulando una varietà di fini naturali e di scopi etici, rispettivamente, incommensurabile ed imprevedibile. Senza alcuna misura per i fini naturali e senza costrizione astratta delle determinazioni, è proprio l'invisibilità dell'Uno infinito a stabilire quella eguaglianza, all'interno della quale possono comparire, nascere, e svilupparsi tutte le possibili diversità, con una creatività aperta ed illimitata. Una creatività aperta ed illimitata che trova rappresentazione cosmologica nelle figure produttive dei 'Soli' ed etica in ciò che verrà definito – nei *Dialoghi Morali* successivi – attraverso la compossibilità universale delle 'Potenze'.<sup>905</sup>

È a questo punto che nella speculazione bruniana nasce il problema di riuscire a comporre la concezione dello *Spirito* come molteplicità irriducibile, apertura di un'eguale libertà, con la necessità di non perdere di vista quell'ideale che, solo, può consentire una forma non immediata, cogente ed astratta di regolazione e determinazione. La soluzione approntata dalla prospettiva di liberazione dall'astratto bruniana è quella per la quale quest'ideale viene identificato pienamente con l'universalità diffusa dell'amore, con quell'unità non alienabile e non alienante che rende attivi i soggetti e li accomuna nell'eguale libertà. Se la tradizione aristotelica effettua la negazione della tensione dello *Spirito* e della sua interna ed unitaria

---

<sup>905</sup> Il richiamo bruniano, che giunge alla conclusione del terzo *Dialogo*, alla libertà del giudizio ripristina proprio la fede e l'apertura ad una ragione universale, che non ha bisogno di autorità per imporsi e che valuta la stessa autorevolezza come un criterio adottato dalla moltitudine civile, per garantire e conservare se stessa attraverso un'immagine supposta. Quella stessa immagine supposta che deve garantire nel contempo se stessa e chi vi si affida, per poter continuare a sussistere senza variazione alcuna e dubbio pensabile. Essa, come dottrina assoluta, fonda la negazione della perfezione della conoscenza; ovvero, come direbbe *Burchio*, facendo comparire la figura dell'asino: "Sì più tosto voglio ignorar con molti illustri e dotti, che saper con pochi sofisti, quali stimo sieno questi amici." Dunque fonda, ovvero pretende di fondare (per necessità di costume), la riduzione e la scomparsa del vero e benigno spirito, aperto e molteplice, attraverso la negazione della tensione originata dalla libera, eguale ed amorevole creatività (naturale ed umana).

manifestazione (l'idealità del *Figlio*), la speculazione bruniana intende da subito ristabilire questa pulsione, originata nella libera, eguale ed unitaria correlazione creativa, presente ed operante nella forza e nello slancio determinativo. Allora solamente un'etica immanente, immediata ed egualitaria, dell'azione come modificazione interna renderà concreta l'apertura d'infinito dello *Spirito*, facendola diventare presente attraverso l'immagine dell'infinito stesso: qui nasce la realtà dell'accostamento e dell'unità del naturale e dell'umano.

Contro la suddivisione, gerarchizzazione e strumentalizzazione dei soggetti operata dalla forma che sussume e neutralizza ogni determinazione, la diffusione universale (eguale) dell'amore intesa dalla speculazione bruniana salvaguarda la comune ed accomunante possibilità creativa, dichiarandone l'impossibile alienazione (sia naturale, che umana). In tal modo questa possibilità creativa veste immediatamente i panni di quella possibilità d'infinito che, come essere illimitante, costituisce il superamento effettivo ed operante, il capovolgimento dell'astrazione aristotelica. Se l'astrazione aristotelica, l'unità del fine oggettivo e causale, proponeva una limitazione eterodiretta ed eterodeterminata, con il connesso autoisolamento del mezzo, il suo capovolgimento, condotto dalla unità infinita della ragione bruniana, ristabilisce immediatamente quell'illimitazione, che ha come principio l'inseparabilità ed inalienabilità della causa creativa, con la relativa scomparsa della causalità del fine oggettivo. In tal modo la causa creativa rimane come indistaccato ideale amoroso realizzante, operante la viva liberazione dell'eguaglianza attraverso il desiderio universale.

Lo spazio-tempo bruniano, allora, anziché essere lo spazio di una immaginata omogeneità, diviene la ragione di quella libera diversità che, nella correlazione creativa dei soggetti attivi, è capace di muoversi fra eguaglianza ed amore reciproco. Nello stesso tempo, la medesima posizione dei soggetti attivi, quali potenze creative tramite il desiderio, si effettua senza la presupposizione della cogenza assoluta ed astratta di un piano organizzativo, insussistente a valere quale termine di riduzione e compimento della storia universale.

Le relazioni mutuamente creative che collegano, sul piano della immediata concretizzazione cosmologica, astri solari e pianeti terrestri allora si esprimono, nei secondi, attraverso la composizione (finalizzata alla conservazione) dei fenomeni di movimento rotatorio e rivoluzionario, nei primi attraverso le forme e potenze energetiche diffuse (luce e calore). In tal modo la presenza di una virtù dialettica ideale, interna all'Essere stesso, riesce, come ragione non distaccata dell'Uno, a dare composizione elevata alla forma che accomuna ed a quella che distingue. Senza separazione, distacco e fissazione estrinseca di poli terminali opposti, Soli e Terre così semplicemente rappresentano lo svilupparsi ed esercitarsi continuo della virtù creativa, che mai può abbandonare o perdere se stessa.

Così la ritrovata tensione dello *Spirito*, la riscoperta unità ideale del *Figlio*, è l'apertura infinita dell'immaginazione causale, la fondamentale libertà della creazione del *Padre*. Al contrario, nella tradizione aristotelica, l'emanazione necessaria della Causa richiude immediatamente qualsiasi possibilità a questa libertà, presentando un'ideale inerte ed inertizzante: una vera e propria caduta dello *Spirito*. Diversità ed unità, nella speculazione bruniana, non solo sono invertite di posto rispetto all'ordine ed al depotenziamento aristotelico – che la diversità bruniana trae a sé l'unità, innalzandola<sup>906</sup> – ma sono pure considerate in modo tale da non poter essere scisse e ridotte. La libertà originaria bruniana diviene infatti forma e materia di un'unità ideale: eguaglianza d'amore ed amore eguale che si richiamano e compenetrano vicendevolmente, a costituire quella comunanza dell'Essere che contiene in sé le parti delle diverse libertà. Al contrario, la centralizzazione produttiva dell'intelletto di tradizione aristotelica unifica la materia della determinazione all'interno di una forma preesistente ed assoluta, rescindendo qualsiasi possibile libertà attraverso la necessaria uniformità del consenso soggettivo. Mentre, dunque, l'eguaglianza bruniana si mantiene come eguaglianza sostanziale, l'eguaglianza di tradizione aristotelica si ferma (ed arresta) a quella formalità che viene istituita tramite la separazione di un'immagine neutralizzata di libertà. Invece che l'affermazione

---

<sup>906</sup> Questo concetto viene espresso in modo figurato da Bruno attraverso l'utilizzazione della famosa lettera 'pitagorica': la Y.

comune della libertà si afferma, allora, la sua negazione comune: l'alienazione della potenza nella legge.

L'inalienabilità della potenza viene invece affermata da Bruno per la stessa formazione esistenziale dell'universo visibile, dove esempio primo della partecipazione diversa nell'essere diverso dei mondi bruniani è la variabilità imprevedibile delle finalità processuali emergenti nella molteplicità innumerevole dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri. Finalità processuali che riescono a comporre il movimento dei pianeti terrestri attorno al proprio asse ed attorno agli astri solari, come pure l'insieme dei movimenti dialettici e creativi sussistenti fra gli elementi del cosmo bruniano. In tal modo la stessa distinzione fra movimenti circolari e rettilinei sembra acquistare la valenza della rappresentazione di due opposte tendenze, reciprocamente combinantesi ed in equilibrio dinamico: se il movimento circolare (rotazione-rivoluzione) rappresenta il movimento che offre il segno dell'alterazione, il movimento rettilineo (dinamica degli elementi) punta al mantenimento degli equilibri vitali attraverso lo scambio fra le diverse regioni terrestri e solari. In questa tensione fra due movenze apparentemente opposte si situa il processo di formazione dell'autonomia nella composizione e conservazione dei diversi corpi celesti di tipo terrestre (come le comete, che perdono la propria denotazione aristotelica di esalazioni infiammate, poste alla sommità dell'atmosfera terrestre). Processo per il quale ogni parte tende 'naturalmente' al proprio relativo centro ed estremo, senza perdere il vincolo della reciproca connessione totale.

Così se la tensione dello *Spirito* è in se stessa unitaria, la diversa libertà delle 'parti' costituenti e costituenti l'universo non perde mai il concetto e la prassi del vincolo universale d'amore: nella immediata concretizzazione cosmologica, al moto possibilmente disgregativo fondato sugli atomi si oppone l'intervento limitativo e ricompositivo operato dalla divina provvidenza, attraverso uno scambio ed un equilibrio fra apporti nutritivi e sottrazioni cataboliche. Così l'inalienabile potenza naturale resta libera nella amorosa codeterminazione delle parti che si distinguono, quando l'unità ideale toglie spazio e valore alla forma assoluta della predeterminazione, che impedirebbe qualsiasi pluralità, per porsi invece proprio come impulso aperto



e desiderio immaginativo: pluralità che ha in se stessa l'apporto e lo slancio creativo.

Segno e prova del vincolo universale d'amore, vera e buona realtà inseparata dell'ideale, è il fatto che i corpi dell'universo bruniano siano distanziati gli uni dagli altri, senza che vi sia preferenza per un corpo o per l'altro. Questa distanza lascia campo libero a che le azioni, che si svolgono all'interno di ciascuno degli orizzonti mondiali, non possano trovare interferenza od impedimento; come nemmeno avverrebbe nel caso che i corpi celesti fossero più vicini, od addirittura prossimi al contatto, in quanto non sussiste alcun termine medio astratto che possa fungere da luogo della loro reciproca comprensione e totale annichilimento, secondo il principio invece di una espressione libera e creativa, capace e feconda di tutte le immagini di autoconservazione dinamica e relazionale. Infatti solamente se l'ideale è termine separato può fungere da medio annichilente: comprensione che dia atto alla reciproca compenetrazione, sino all'intervento di un'identità superiore, che ne discrimini la determinazione separata. L'ideale bruniano, al contrario, non è termine separato: non è medio astratto, astrattamente unificante, causa attiva di vera e positiva esistenza oltre l'apparenza della dispersione; esso invece vale come opposizione intrinseca ed insuperabile, generativa ed internamente trasformatrice. Solamente il libero svolgimento di quella reciproca opposizione che mantiene in vita e vigore i 'principi' opposti del 'caldo e secco' e del 'freddo e umido' ed i corpi relativi nei quali questi si innestano, componendoli - i corpi solari, ed i corpi terrestri - lascerà poi in vita quella reciproca differenza fra i corpi che è fonte del mantenimento e dello sviluppo di entrambi.

Allora, mentre l'immaginazione astratta di tradizione aristotelica mantiene i termini, separandoli, in virtù di una potenza che sembra dividersi per trasporli, l'immaginazione concreta bruniana non separa, per dividere e trasporre: la sua potenza infatti si cede e distribuisce egualmente a tutti i corpi, quando i principi che li costituiscono non possono essere intesi se non nella loro funzione e finzione di rappresentazione delle reciproche modalità creative, trasformative e conservative. Perciò fattori apparentemente estrinseci, come la variazione di distanza fra i corpi celesti, non possono indurre altro che

variazioni estrinseche (non intrinseche), di movimento più che di trasformazione legata all'eminente fattore creativo. Fattori invece intrinseci ed operanti in maniera diffusa in tutti i corpi, senza alcuna subordinazione ad un ordine imperante, che si sveli e mostri quale assoluto di una potenza sottratta, restano gli elementi dell'universo bruniano: etere, fuoco, aria, acqua, terra. Il rigetto bruniano del plesso centrale astratto consente pertanto che l'innumerabile ed immisurabile pluralità dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri impedisca l'accorpamento univoco ed assoluto delle determinazioni. Come la forma e la materia aristoteliche restano necessarie ed immodificabili nella loro identità di relazione, lo spirito e la materia bruniane mantengono quell'intima ed aperta congiunzione, che concede e diffonde in ogni parte – rapporto cosmologico (soli-terre) od etico-politico e religioso - il principio creativo e dialettico (dinamico e relazionale).

Così se la riflessione unisce all'Uno, ricordandone l'invisibilità e l'infinita, essa, nel contempo, apre l'illimitato campo del Soggetto: campo all'interno del quale tutti i soggetti viventi, composti nell'anima di spirito e corpo, si muovono alla propria conservazione. Posti i corpi principali (gli astri), anche i corpi secondari perseguiranno il fine della propria conservazione, e si muoveranno per realizzarlo, obbedendo alla dialettica di azione-reazione vigente fra gli elementi (nell'orizzonte solare o planetario). Inoltre i corpi principali, vivendo in un universo che non ha mezzo né estremo, non praticheranno determinazioni univoche, ma manterranno viva la capacità di inglobare, esercitare e sviluppare tutte quelle direzioni di movimento e di trasformazione che consentiranno loro di conservarsi: perciò i pianeti terrestri si muoveranno di moto rotatorio e rivoluzionario, insieme agli astri solari.<sup>907</sup> Contemporaneamente, le parti di questi corpi principali, per conservare se stesse, tenderanno a gravitare su ciò che meglio fonda le proprie aspettative di conservazione, muovendosi quindi immediatamente verso il centro dei corpi maggiori. Le comete, infine, considerate della stessa materia che forma la Terra, non si muoveranno allora verso la Terra, ma verso quel centro che assicura loro la possibilità di sopravvivenza: qualora venissero considerate

---

<sup>907</sup> Questa sembra la prefigurazione della teoria dei vortici cartesiana.

come esalazioni infuocate, esse si muoverebbero invece in alto e sarebbero trascinate via, verso un altro centro, diverso dalla Terra. Come non sono costituite di aria infiammata, esse non saranno nemmeno formate da materiale etereo: infatti esse necessitano di materiale comburente atto a sopportare il proprio accendersi ed apparire, per lungo tempo, sfavillanti. Il tipo, la specie e le apparenze del loro movimento ne qualificano inoltre, come direbbe uno stesso aristotelico, la natura: autonome nel movimento, esse permangono autonome nella loro natura di corpi simili ai corpi terrestri. Non dipendenti dal centro della Terra, né dal supposto cielo delle stelle fisse, esse attraversano lo spazio infinito da grandi distanze verso grandi distanze, perseguendo – come tutti gli altri corpi celesti - solamente il desiderio della propria autoconservazione.

Dissolto pertanto il principio fisico aristotelico secondo il quale i corpi di una medesima specie – e le comete sarebbero corpi terrestri - dovrebbero muoversi nel medesimo modo verso il medesimo luogo, con un moto che per questo motivo viene definito 'naturale', la pura e semplice influenzabilità del moto delle comete permette a Bruno di inserire il concetto di campo gravitazionale. La variazione nel movimento delle comete viene infatti immaginata come causata dal progressivo presentarsi e scomparire della forza gravitazionale di grosse masse planetarie, incontrate dalle comete stesse nel loro peregrinaggio spaziale.<sup>908</sup>

Tanto quanto, allora, il principio fisico aristotelico dell'uniformità dei moti, nei modi e nei luoghi per i corpi simili, obbediva alla necessità di far intervenire l'esibizione di un principio assoluto e determinante, che facesse convergere internamente la determinazione corporea (l'elemento) verso una definizione comune, l'equiparabilità degli elementi semplici bruniani (ancora fuoco, acqua, aria e terra) intende dimostrare la loro pari mobilità ad una funzione compositiva non gerarchica né ordinata. Perciò la convergenza produttiva stabilita dall'atto di finitezza aristotelico trova aperta dissoluzione dalla distribuzione illimitata della materialità creativa, dall'illimitata presenza

---

<sup>908</sup> Le comete, dunque, e non la Luna - come sarà, poi, per Newton - costituiscono la prova dell'esistenza, non di una legge universale, ma della possibile creazione di una rete di relazioni dinamiche determinate dalla presenza od assenza di grosse masse planetarie.

di innumerabili ed irriducibili diverse libertà. Le volontà-di-sé, che allora si predispongono come altrettante scintille generative e che danno composizione all'intervento creativo divino ed all'immagine della sua realizzazione (lo spirito che diviene materia apertamente e liberamente immaginativa, desiderante), rompono quella relazione determinativa che istituisce e dimostra la separazione fra l'unità immobile della necessità– l'assoluto della sostanza – ed il divenire di quel luogo astratto che contiene tutte le possibili diversità. Rompono la separazione fra lo spirito astratto e la materia concreta, ripristinando l'unità inalienabile ed irriflessa della potenza. Contro la tradizionalità di una concessione patrimoniale la vita infinita ed universale bruniana lascia la modificabilità e la molteplicità nei suoi due versanti, quello della profondità e quello dell'apparenza. Allora l'unità infinita dell'Essere presenta un insieme illimitato di relazioni, non assoggettabile ad alcun progetto di riduzione o limitazione pragmatica, dove la diversificazione degli scopi resta sempre sotterraneamente presente e possibile, a monte di tutte le decisioni integrative (finalità comuni).

Si può concludere così in generale che la moltiplicazione bruniana degli scopi e dei soggetti procede illimitatamente ed indefinitamente: infinite sono infatti, nella speculazione bruniana, la materia e la forma delle alterazioni possibili (innumerabili i 'mezzi' ed i 'cieli'). In Aristotele, invece, la materia e la forma dell'alterazione vengono racchiuse entro un'opposizione ed una differenza terminale reciproca precostituita. Qui la forma del fine dominante – l'egemonia dello sviluppo nella necessità e l'occupazione della natura – mantiene soggetta la materia, trattenendola e limitandola: la trasformazione dell'unità ideale in termine, che possa costituire una comune definizione, rappresenta il progetto umano assoluto – nato con la stessa speculazione platonico-aristotelica - di dominio e controllo di una natura distinta fra razionalità ed irrazionalità, responsabile convergenza e spontanea diversità. In Bruno, al contrario, la negazione di questa subordinazione e discriminazione – fondamentalmente etico-politiche, pur nelle loro mascherature fisiche o metafisiche - si esprime attraverso la liberazione della materia dalle tenaglie costringenti dell'obbedienza alla posizione umana della necessità. Dall'invariabilità ed imm modificabilità del fine e del limite che lo costituisce:

quella sopravvivenza di sé attraverso il proprio, contro tutto ciò che ne attenta la costituzione (naturale od umano che sia), che istituisce e sacralizza tutte le forme di controllo e previa esclusione.

La presenza di una diversificazione illimitata ed indefinita di scopi, la loro esemplificazione attraverso una inesausta moltiplicazione, operata dall'infinito vitale – è la bruniana riacquisizione del desiderio immaginativo alla materia in generale - dissolvono invece quella precostituzione limitata,<sup>909</sup> impediscono la costituzione di una struttura del mondo 'fuori' del mondo, necessitata ad imprimerlo e necessitante nella propria operazione di regolazione: dispongono l'eguale libertà del movimento di conservazione ed il suo profondo, divino, divenire. Stabiliscono così la sua originaria infinitezza e la sua apparente limitatezza nella partecipazione empatica al tutto.

Mentre, allora, l'atto di necessità aristotelico verticalizza l'esistenza secondo una presenza discriminatoria, l'atto di possibilità bruniano si trasfonde illimitatamente e senza esclusione. Perciò la limitatezza che compare nella partecipazione empatica al tutto – la bruniana opposizione – può trovare riflessione e così riacquisire la dimensione dell'infinito nel ricordo del vincolo unitario, costituito dall'amore universale e divino (l'amore eguale, presente ed operante in ogni determinazione). In questo vincolo e per effetto di questa rammemorazione la volontà diventa segno dell'apertura amorosa, il superamento eterno di quella illimitata ed indefinita alterazione che costituisce il luogo universale del continuo ed inesausto scambio atomico.<sup>910</sup> Questo, a

---

<sup>909</sup> Il rapporto principale della materia alla forma e quello inferiore e deteriore della forma alla materia.

<sup>910</sup> L'eguaglianza d'amore profusa da Dio e l'eguaglianza per noi si incontrano e si manifestano insieme nell'essenza di libertà intesa dalla volontà, e che la volontà stessa riconosce come propria costituzione. Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pag. 941. *Argomento del Nolano. Argomento de' cinque dialogi della seconda parte*: "Nel Terzo dialogo in quattro proposte e quattro risposte del core a gli occhi, e de gli occhi al core, è dichiarato l'essere e modo delle potenze conoscitive ed appetitive. Là si manifesta qualmente la volontà è risvegliata, indirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e rattivata dalla volontade, procedendo or l'una da l'altra, or l'altra da l'una. Là si fa dubbio, se l'intelletto o generalmente la potenza conoscitiva, o pur l'atto della cognizione sia maggior de la volontà o generalmente della potenza appetitiva, o pur de l'affetto: se non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce, e per il roverso; onde è consueto di chiamar l'appetito cognizione, perché veggiamo che gli peripatetici, nella dottrina de quali siamo allevati e nodriti in gioventù, sin a l'appetito in potenza ed atto naturale chiamano cognizione; onde tutti effetti, fini e mezzi, principii, cause ed elementi distinguono in prima-, media- ed ultimamente noti secondo la natura, nella quale fanno in conclusione concorrere l'appetito e la cognizione. Là si propone infinita la potenza della materia ed il soccorso dell'atto che non fa essere la potenza vana.

propria volta, si esercita in una riflessione continua di trasformazioni, operata lungo la direttrice formata dagli innumerabili rapporti creativo-trasformativi presenti fra astri solari e pianeti terrestri. La stessa formazione e composizione della materia dei corpi celesti comporterà poi l'origine dei fenomeni gravitativi, fattori variabili – secondo la distanza dal centro del corpo in esame - della variazione del movimento dei corpi ad essi prossimi.

Perciò nella speculazione bruniana la volontà, nella sua essenza di libertà, sostituisce l'essere terminale dell'ideale platonico-aristotelico, nella sua comune definizione di essere univoco e determinante, riuscendo a riaprire e diversificare lo slancio della materia in una creatività che viene sì polarizzata attraverso la correlazione reciprocamente oppositiva che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, ma resta pure sempre paritariamente diversificata entro un orizzonte unitario che accomuna la formazione naturale ed umana: la perfezione dell'azione suscitata attraverso l'unità e l'eguaglianza infinite (lo *Spirito* ed il *Figlio*) non solo consente la libera diversità (naturale od umana che sia), ma ne indica soprattutto il superiore motore generatore (il *Padre*).

Riacquisendo la profondità e l'elevatezza del punto di vista dell'infinito, Giordano Bruno riesce pertanto a riproporre la virtù di una visione e di un'azione comunque perfetti, tali da generare e determinare una opposizione per differenza, capace di resuscitare a nuova vita la ragione intellettuale dell'umano riconoscere ed agire. Così, mentre il difensore della dottrina aristotelica, *Albertino*, chiude ed occulta in anticipo lo spazio creativo dell'infinita eguaglianza, affermando l'autoconsistenza ed unicità mondiale, con il relativo ed implicito capovolgimento di quello spazio in una temporalità graduante, selezionatrice e monocentricamente orientata alla conservazione e mantenimento di tutte quelle finalità immodificabili e necessarie che rendono stabile – per integrazione, negazione della deformazione ed annichilimento della resistenza - il possesso, il dominio e l'autoriconoscimento dell'agente supremo, l'apertura bruniana viene invece riscoperta da *Teofilo* attraverso l'offerta di partecipazione, generata e determinata dalla dissoluzione della

---

Laonde cossì non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito ed interminabile l'atto della cognizione circa il vero: onde ente, vero e buono son presi per medesimo significante circa medesima cosa significata.”

identificazione immediata dell'assoluto tramite la figura ed immagine della relazione di necessità. Mentre la rappresentazione cosmologica aristotelica concepiva l'etere come strumento per l'affermazione di un fine unico, che non può mai allontanarsi da se stesso – pena la perdita e la disintegrazione della proprietà separata – e che dunque deve durare eternamente – pena la dissoluzione dell'assoluto della strumentalità (l'essere per altro) – la raffigurazione cosmologica bruniana dissolve subito – tramite la molteplicità irriducibile delle volontà-di-sé – l'assoluto della strumentalità. Sostituisce alla relazione di necessità, la relazione in movimento della possibilità (l'apertura che viene portata dalla possibilità). Così mentre il cosmo aristotelico subisce l'ordine attuale nel concretizzarsi del divieto e negazione alla creatività – tramite la collocazione dell'opposizione nell'orizzonte stabile definito dal grado – la libertà immediata degli esseri e dei movimenti degli esseri nel cosmo bruniano stabilisce subito il piano insuperabile dell'eguaglianza.

Da un lato, quindi, l'intento della forma dottrina aristotelica sembra essere rivolto e giustificato da una volontà di logicizzazione astratta del cosmo, che predispone un ordine inscindibile fra fine, forma ed individuazione, per separare e mantenere separati i termini che agiscono nella composizione delle esistenze e dei fenomeni;<sup>911</sup> dall'altro la critica liberatrice bruniana non scinde unità da opposizione, facendo permanere la seconda all'interno dell'infinito della prima.<sup>912</sup> Tanto quanto, allora, la forma dottrina aristotelica separa, distingue e concentra rispettivamente e reciprocamente i luoghi che agiscono sulla diversificazione, intellettuale e sensibile, precostruendo un mondo angelico, superiore ed uno materiale, inferiore, altrettanto ed all'opposto la critica liberatrice bruniana dissolve l'immediatezza, l'immodificabilità e la necessità delle unità determinative aristoteliche (i 'principi'), sostituendo al loro posto l'apertura di variazione di potenze che agiscono secondo una libertà creativa, amorosa ed eguale. Queste potenze si sottraggono all'orizzonte del possesso e del dominio uniforme ed eterno, così contemporaneamente dissolvendolo e creando quell'orizzonte,

---

<sup>911</sup> Il rapporto fra principio e termini (o 'differenze') si offre nel passaggio dell'intelligenza all'intelligibile, e nella costituzione di questo da parte dell'intelletto.

<sup>912</sup> Nella speculazione bruniana l'intelligenza è immediatamente intelligibile ed intelletto.

opposto e diverso, di persuasione, che ne permette la vita e la compartecipazione.<sup>913</sup>

Mentre l'eguaglianza per ed in virtù d'altro, l'eguaglianza eteronoma, estrinseca e formale, rammentata dall'aristotelico *Albertino*, giustamente si autodissolve per intrinseca contraddizione, esautorando la parità iniziale dei suoi membri in uno spazio astratto d'alienazione, organico ed organizzato, l'eguaglianza per sé, autonoma, intrinseca e sostanziale portata da *Teofilo* dissolve quella neutralizzazione dei 'contrari', che l'impianto assolutistico della tradizione platonico-aristotelica utilizzava per far valere l'assoluta differenza della causa produttiva universale. Così di contro all'indifferenza originaria di questa, la partecipazione della relazione bruniana rinvigorisce e fa risorgere l'atto della libera creazione della fonte determinativa, all'interno dell'unitario orizzonte dell'amore universale.<sup>914</sup>

Allora la diversificazione continua ed eterna delle aperte possibilità di relazione alla causa principale ruba necessariamente posto alla disposizione assoluta dell'assoluto. Quanto questa infatti predispone, in un ordine astratto, termine universale, perfezione e realtà per occludere ed impedire qualsiasi spazio d'intervento e di interposizione a fattori alterativi e modificativi, secondo la logica della più perfetta e totale integrazione, la libera apertura di relazione bruniana, attraverso la creatività continuamente supposta dal dialettico, rinvigorisce la forza dell'esistente nel ricordo dell'universale metavisibile. Tanto la prima concezione infatti presenta la costrizione – si potrebbe dire quasi *a priori* – di una forma eminente di visibilità e raggiungibilità per l'universale, quanto all'opposto la seconda ne dissolve la pretesa di terminazione.<sup>915</sup>

Per questo la molteplicità innumerabile dei 'mondi' bruniana non può che consistere nel concetto aperto ed impregiudicato di moltiplicazione: una sorta di ripresentazione in chiave infinitistica del miracolo cristiano per la quale e nella quale l'amore vige quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale

---

<sup>913</sup> L'identità dell'intelligenza si manifesta nell'unità infinita del molteplice, al quale essa offre spazio e tempo.

<sup>914</sup> L'eguaglianza-a della tradizione platonico-aristotelica si trasforma, nella speculazione bruniana, nell'eguaglianza-in. Un'eguaglianza che non si perde e non si aliena.

<sup>915</sup> La dialetticità creativa nell'unità infinita sostituisce e dissolve il limite d'arresto e di determinazione della necessità, uniforme e conforme.



diversificazione dell'esistente. Solamente questo concetto potrà dissolvere quell'angoscia della circolarità produttiva, che viene suscitata in quella concezione per la quale e nella quale ogni distinzione materiale va e viene da un serbatoio e sorgente infissi nel luogo principale dell'Essere. Luogo che in tal modo viene come sospeso, risultando come determinato dalla sua continua capacità di ripresentazione uniforme.<sup>916</sup>

Contro il formarsi del luogo dell'uniformità riproduttiva, la Natura bruniana, intellettuale ed emotiva, perde quei tratti di forzata e forzosa personalizzazione che la conducono ad essere immagine e figura del dominio assoluto ed esclusivo del principio antropico classico e tradizionalista (quell'oggettività del riconoscimento per il quale si afferma che i molti debbano consistere nell'unità dell'Uno). Combattendo l'autoriconoscimento della specie umana nella serie di processualità istituzionali che garantiscono i rapporti di inclusione-esclusione, essa non possiede più una materia inerte soggetta alla realizzazione o trasformazione, che possa essere realizzata oppure no, rimanendo muta testimone della propria attività funzionale (che è invece reale inertizzazione). Non definisce per opposizione il soggetto tutto capiente dell'attività. È invece attività essa stessa, che non perde mai contatto con la perfezione universale generatrice.<sup>917</sup>

Sottraendo spazio a qualsiasi alienazione della virtù e del principio dell'azione, la Ragione bruniana si autodetermina come orizzonte complessivo di una piena e totale libertà di movimento ed esistenza: è in questo modo che essa permette, o rende possibile, quella apertura di relazione all'interno della quale il principio di partecipazione, intellettuale ed emotiva, vincola l'insieme delle mutue e reciproche relazioni sussistenti all'interno del cosmo bruniano alla libertà ed all'eguaglianza.<sup>918</sup> In virtù ed all'interno di questa autodeterminazione la ragione bruniana genera, suscita ed innalza un impulso

---

<sup>916</sup> Contro la terminazione dell'universale l'amore, quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente, dissolve l'immagine assoluta della produzione continua ed uniforme, assoggettata al principio della convergenza e concentrazione delle finalità proprie e necessarie nel plesso originario della causa.

<sup>917</sup> La Natura-materia infinita, proposta dalla speculazione bruniana, è l'unità inalienabile dell'elevato ed universale atto creativo.

<sup>918</sup> La libertà di movimento e di esistenza si esprime – nel senso che è capace e può esprimersi – solamente all'interno del vincolo universale dell'amore eguale: è per l'amore eguale che gli astri solari ed i pianeti terrestri si modificano reciprocamente, secondo la libertà del relativo movimento creativo.

generale, al cui interno viene mantenuta la vita dell'insieme di relazioni sussistenti nel cosmo bruniano: nessuna materia viene allora presupposta come luogo di predazione, capace di vincere la propria resistenza e ritrosia acconsentendo ad un riordinamento totalmente astratto. Al contrario essa compare all'interno del movimento stesso portato dalla forma della moltiplicazione: come materia ideale non si richiude su di un'immagine di autocompiutezza, ma si estrinseca come altro ed altro continuamente. Dà luogo così alla presenza dell'Uno nella sua immagine, e dunque al movimento che, ricordandolo, lo persegue. E, perseguendolo, offre la rigenerazione universale.<sup>919</sup>

Allora, se la rigenerazione universale è la posizione invisibile e vicina dell'ente ideale, questa non può non dare slancio di apertura e superamento. Viene così a decadere, nella immediatezza della concretizzazione cosmologica bruniana, il luogo confinante ed ordinante costituito dall'etere (il primo mobile), affinché i corpi celesti possano muoversi liberamente ed apertamente in uno spazio infinito. Svincolandosi da un centro che si dissolve, essi si muovono di moto rotatorio e rivoluzionario per la conservazione di se stessi, così generando il proprio orizzonte esistenziale (natura). Dimostrante e veramente apparente, il principio intrinseco dell'autoconservazione si realizza nel generale movimento degli esseri celesti nell'apertura creativa universale: movimento che mantiene le caratteristiche della libertà e dell'autonomia generativa per ciascuno, indifferentemente, dei corpi animati (anima motrice), pur senza perdere l'unità che ne è sottesa (l'universalità dell'Anima nell'amore eguale). Dissolvendosi il luogo riduttivo dei movimenti, non compare nemmeno alcuna differenza fondamentale, che possa costituirsi come principio di opposizione e separazione. Del resto questa opposizione e separazione si fonda sull'assunto della centrale immobilità terrestre: qualora questo assunto venga disciolto dalla ragione (che ammette il principio autogenerativo e conservativo, con i relativi movimenti), dal senso dell'infinito (che guarda ai movimenti nella loro libertà ed ampiezza) e dall'osservazione che si fonda su di esso, allora si dissolverà pure quella

---

<sup>919</sup> La materia ideale offre la profondità infinita del movimento dialettico: la possibilità di una riconduzione comune e di una ricomposizione al movimento di continua diversificazione naturale.

separazione reciproca che oppone alla pesantezza ed inerzia mortale della materia la vita della forma nella sua assoluta purezza di posizione. Allora, la ricongiunzione bruniana della materia e della forma in uno stabilirà l'immediata vitalità universale, la comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati.<sup>920</sup>

Dissolvendo quel principio alienativo che separa ed oppone forma e materia, inducendo l'attenzione e l'osservazione per una relazione d'ordine astratta, la ragione bruniana – partecipazione universale intellettuale ed emotiva – allarga e slancia - proietta si potrebbe dire – il movimento di diversificazione, insieme alla libertà ed amorosa eguaglianza della sua conservazione. Rimobilizzando forma e materia – nella variabilità infinita dell'atto e nella distinzione intrinseca illimitata della materia – la ragione bruniana riesce a riscoprire l'Uno di relazione: appunto quell'immediata vitalità universale che si costituisce attraverso la comune – libera, eguale ed amorosa – determinazione di tutti gli esseri, così animati.<sup>921</sup>

La ricongiunzione bruniana della forma alla materia e della materia alla forma, demolendo la costruzione di quell'ambito astratto che limitava e preordinava la materia ad una purezza formale assoluta, dissolve prima di tutto la tradizionale (platonico-aristotelica) funzione inerziale della materia, ma soprattutto ricostituisce l'inscindibilità del movimento di determinazione e della creazione che esso porta con sé, al proprio interno.<sup>922</sup> Senza l'ordine stabilito dalla convergenza necessaria delle finalità d'esistenza e di movimento dei corpi – ordine totalmente eterodeterminato ed eterodiretto – la relazione creativa di movimento ed autodeterminazione – nel cosmo bruniano vige il

---

<sup>920</sup> Nella speculazione bruniana la vita è materia, nella forma della sua infinita attività. Contro lo schema astratto che viene inizialmente proposto da Plotino, sviluppato da Proclo ed adottato, all'interno della sistemazione cattolica del mondo, da Tommaso d'Aquino, sino ai pensatori platonici e neopitagorici del Rinascimento, l'inscindibilità ed inalienabilità dell'Anima universale bruniana sottrae necessariamente spazio all'astrazione dell'Intelletto ed all'implicita posizione assoluta del Bene.

<sup>921</sup> L'unità e l'inscindibilità fra creativo e dialettico (Spirito e Materia come Anima universale) mostrano il movimento di diversificazione naturale (la genesi nella libertà) operante all'interno del campo costituito dal vincolo dell'amore eguale.

<sup>922</sup> Questa è, appunto, l'unità e l'inscindibilità fra creativo e dialettico.

solo principio della autoconservazione<sup>923</sup> – si diffonde liberamente e paritariamente a tutti i rapporti cosmologici esistenti (Soli-Terre).

In tal modo l'Uno di relazione deve essere inteso contemporaneamente come Uno di movimento e di creazione, come orizzonte che genera al proprio interno l'apertura d'infinito. Apertura nella quale la possibilità d'infinito rappresenta quell'intima virtù etica per la quale e nella quale l'infinito stesso si realizza come capacità e tensione creativa. Ovvero si mostra per opposizione e dialettica. In questa apertura vivono e si muovono, infatti, liberamente ed a pari titolo tutti i corpi celesti, egualmente determinati secondo l'autoconservazione, l'autodeterminazione e la generazione spontanea dei modi e delle relazioni capaci di assicurare la vita e la sopravvivenza attraverso la trasformazione. Non sussistendo alcun principio estrinseco di determinazione, che possa valere come misura separata ed universale, l'estensione illimitata del movimento e della generazione d'essere porta con sé la dissoluzione dell'ordine e della successione cronologica: pone un tempo infinito, egualmente partecipato dalla tendenza all'universale (desiderio) e dall'unità che lo riempie e lo realizza (l'amore).<sup>924</sup>

Contro l'unicità del motore, del movimento e del mobile, contro dunque la rappresentazione dell'ordine attuale attraverso il grado e la posizione gerarchica, la libertà della determinazione moltiplica (apre) le fonti generative e traenti (anime) senza limite e predeterminazione. Tutto l'infinito che così viene aperto esprime la comprensione massima dell'Uno, che tutto pone e muove attraverso la propria immagine indistaccata (essendo in tal modo principio passivo ed attivo). Il posto (infinito mobile) ed il movente (infinito movente) si accostano e costituiscono la libera determinazione della libertà: libertà che è dunque una, per se stessa ed in tutto ciò che si realizza (come Dio ed Universo), senza separazione, ma con quella distinzione che accosta la

---

<sup>923</sup> È la legge dell'autoconservazione che infatti stabilisce la direzione generale di tutti i movimenti di ciascun corpo celeste, che ne determina la continuità di movimento. È questo principio a stabilire l'eguaglianza qualitativa dei movimenti di tutti i corpi celesti ed a rendere possibile anche la loro eguaglianza quantitativa, di sostanza o di relazione (per esempio la presenza di un eguale moto rettilineo, la medesima composizione elementare o la reciprocità dei moti).

<sup>924</sup> L'Essere non è Uno, né il movimento è ad esso ordinato. Al contrario, Bruno sostiene che l'Essere è molti: molti che, nella loro innumerabilità, contemplanò l'assenza d'ordine, la libertà di generazione, l'autonomia del desiderio. La possibilità di un movimento che tiene insieme l'unità creativa e la differenza dialettica, lo sviluppo in sé della materia.

nobiltà, la grandezza e l'estensione di questo compito infinito (il compito della liberazione) all'amore eguagliante. L'amore che, ponendo l'unità, pone l'essere vero: la necessaria inclusione di tutti i soggetti della libertà ('infinito spazio') nell'infinito che si apre ('motore universale infinito'). Immediatamente e, nello stesso tempo, con variazione e dunque distacco. Un distacco che però non può esser fatto valere, di nuovo, come separazione, ma solamente come memoria e dunque finitezza: memoria dell'Uno, che nasce dall'Uno stesso ('moto universale infinito'), e dunque consapevolezza dell'altro, di ciò che è mosso ('infiniti mobili') e di ciò che muove ('infiniti motori'). Della relazione, sempre aperta, che la virtù istituisce.<sup>925</sup>

L'implicazione più alta stabilita dall'intima virtù etica della materia universale (il principio unitario dell'amore eguagliante) è la capacità di sovrapporre ed incrociare l'aspetto intensivo dell'immaginazione con quello estensivo del desiderio. Secondo tale combinazione la coscienza diviene uno sguardo ed una prospettiva infinita: priva di un soggetto limitato correlativo e di uno scopo puntuale, essa vale l'eterno e diversificato superamento della subordinazione. Partecipe di tutte le potenze creative essa si ritrova come spirito all'interno degli estremi del rapporto cosmologico, del polo solare come di quello terrestre. Allo stesso modo si ritroverà, sempre come spirito, all'interno degli estremi del rapporto religioso, etico e politico.<sup>926</sup>

Dal punto di vista cosmologico l'equivalenza spirituale degli estremi consente i relativi fenomeni della concentrazione o dispersione della massa corporea, con i connessi fenomeni di gravitazione. La reciprocità dell'influenza dei due poli determinerà poi il passaggio attraverso un punto d'equilibrio, dove la massa corporea di un oggetto interposto continuerà a muoversi per effetto di una forza introiettata, che tenderà ulteriormente ad

---

<sup>925</sup> L'universale come movimento infinito è unità invisibile e visibile: libertà e relazione di movimento (finitezza), che si moltiplica nella sua stessa apparenza, che è opposizione al semplice determinato ed ideale realizzazione.

<sup>926</sup> L'ideale realizzazione, ovvero sia l'unità posta dall'amore eguagliante, ingenera l'immaginazione di un desiderio diffuso universalmente, quale causa della formazione, conservazione, sviluppo e trasformazione degli esistenti (continuamente creabili e manifesti nelle reciproche relazioni di determinazione). Così il soggetto bruniano si depuntualizza, si disperde e si illimitizza: la fusione dei termini neoplatonici tradizionali di Bene ed Intelletto nello *Spirito* permette a quest'ultimo di essere presente all'interno delle relazioni cosmologiche come unità inscindibile dell'atto creativo e di apparire in tal modo come potenza infinita (estremo).

aumentare modificando le variazioni di velocità in modo finito, per la limitatezza della distanza dal centro del corpo rispetto al quale esso è ora diversamente gravitante.<sup>927</sup>

L'eguaglianza e la pari titolarità dei corpi celesti rispetto al fenomeno generale della gravitazione non toglie la diversità e l'opposizione dei processi qualitativi che contribuiscono a formare, comporre, conservare e trasformare gli opposti poli cosmologici: così mentre le parti solari sembrano disperdersi, alleggerendo la quantità di forza gravitazionale che viene determinata dal processo di concentrazione della massa corporea, all'opposto le parti terrestri, concentrandosi, determineranno un aumento della relativa forza gravitazionale. Il movimento compositivo che dà origine al corpo ed alla gravità terrestre trova però l'inizio di una reazione – e dunque la riapertura di un movimento dialettico – quando il processo di forzosa e forzata concentrazione determina una fusione ed un impulso verticale, che a sua volta sembra portare con sé il fenomeno – opposto al precedente - della dispersione materiale e della rarefazione ed alleggerimento. Allora se i corpi celesti sono costituiti tutti degli stessi elementi intrecciati (terra, acqua, aria e fuoco), essi si distingueranno reciprocamente per l'effetto superiore di un elemento sugli altri, controbilanciato dall'effetto opposto dell'elemento opposto nel corpo contrario. Viene perciò a mancare la separazione aristotelica dei contrari: al suo posto Bruno inserisce l'unità sintetica degli opposti. La contrapposizione dei corpi, dei fenomeni in essi prevalenti e delle articolazioni processuali che li generano non comporta infatti la separazione ed il distacco della mutua e reciproca relazione di attività e passività. Nell'Universo bruniano allora non sussistono forze puntualizzate agenti a distanza,<sup>928</sup> ma l'intero campo presenta in ogni suo punto una particolare fase del processo di polarizzazione esercitantesi fra astri solari e pianeti terrestri.

L'intero universo, nei suoi corpi maggiori (gli astri) e nei suoi minori (coloro che vivono in essi e di essi), comporta una particolare congiunzione dei quattro elementi: precisamente, la dispersione delle parti della terra può

---

<sup>927</sup> Qui forse Bruno, utilizzando la teoria medievale dell'*impetus*, riadattata alla nuova ed universale rete di centri gravitativi, costituiti dalle masse degli astri solari o dei pianeti terrestri, anticipa la concezione newtoniana della forza inerziale.

<sup>928</sup> Come invece avverrà nella posteriore costruzione dinamica newtoniana.

essere composta e trovare solidità attraverso l'acqua, mentre attraverso l'aria può penetrare l'azione vitale e vivificante del calore (principio del fuoco). Così la separazione dei contrari, logicamente istituita, sembra portare con sé la distinzione degli elementi e la loro separazione in luoghi diversi e graduati: ma questa separazione non potrebbe però seguire il senso comune aristotelico, perché l'acqua (fredda ed umida) dovrebbe sostituire la terra al centro dell'universo, in opposizione al fuoco solare (caldo e secco), mentre la stessa aria (calda ed umida) dovrebbe essere in opposizione – e dunque distantissima – dalla terra (fredda e secca). Costituendo in tal modo una separazione fra gli elementi del fuoco e dell'aria, da una parte, e della terra e dell'acqua, dall'altra, che impedisce il generarsi di qualunque composizione fra i quattro così distinti elementi. La disgiunzione fra la tensione superiore fuoco-aria e quella inferiore terra-acqua spaccherebbe infatti l'universale e paritaria attività di composizione dei quattro elementi bruniani.<sup>929</sup> Allora si deve invece ipotizzare, al posto di questa disgiunzione, un'attività penetrativa originata dall'etere solare e portata dal fuoco per mezzo dell'aria, tale da poter risvegliare l'elemento etereo che pare giacere latente e come dormiente al centro della terra (spirito),<sup>930</sup> che in tal modo può come fuoriuscire e dare luogo ai fenomeni della diffusione e dispersione vaporosa, ricongiungendosi tramite l'elemento igneo con l'elemento etereo profondo del sole (spirito).<sup>931</sup>

Bruno fornisce una giustificazione filosofica a questa rappresentazione cosmologica di processi e funzioni elementari, sostenendo che l'inseparabilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario' costituisce lo spazio di sussistenza ed esistenza di un 'soggetto primo', universale, atto a rappresentare l'estensione illimitata del principio e l'inclusione in esso di ogni diversificazione. Questo 'soggetto primo' è l'attività universale, non scissa, del principio stesso, prima come materia, poi come diversificazione interna: lo *Spirito* nel suo essere e

---

<sup>929</sup> I quattro elementi, infatti, rimarrebbero a due a due distinti ed isolati: non si comporrebbero fra loro, rimanendo inerti.

<sup>930</sup> L'aria dovrebbe poter penetrare all'interno della composizione formata dall'acqua insieme all'elemento arido, rimanendone come sostegno esterno e dunque apparendo come portatrice di quel composto.

<sup>931</sup> L'elemento igneo dovrebbe poter permettere l'elevazione in vapore dell'acqua e la reazione sintetica vitale capace di agglutinare l'arida, ispirando successivamente in essa il calore vitale. A questo proposito, dunque sembra di nuovo importante ricordare la speculazione cosmologico-fisiologica empedoclea.

divenire materia, in una circolarità dialettica materiale, che è capace di prospettare l'elevazione della libera ed eguale creatività, nell'insieme e nella totalità dei soggetti. La materia bruniana tiene così il campo intiero degli opposti, senza perdere quello slancio intrinseco che è la propria interna fecondità. In questo modo la materia bruniana è un ragguagliamento a se stessa, intrinseco e non estrinseco. È in questo ragguagliamento che tutti i corpi celesti si muovono e vivono, cercando la propria libera ed eguale generazione e conservazione, senza avere bisogno di un ordinamento graduale che si replichi in luoghi sempre diversi, indefinitamente, costruendo un improbabile gioco di accostamenti ed integrazioni successive. Senza un ordine che si sviluppi in se stesso per integrazioni successive e contemporaneamente si ramifichi a raccogliere l'insieme graduato degli orizzonti mondiali, concedendo a ciascuno il proprio isolamento, per quanto questo sia funzionale alla comprensione neutrale dell'insieme progressivamente costruito, l'aperta molteplicità bruniana – libera ed eguale creatività, nell'unità dell'amore eguale - toglie qualsiasi progetto assoluto d'integrazione – ed in questo la metafisica bruniana si oppone all'ontologia aristotelica – riuscendo in tal modo a mantenere la presenza dell'azione reciproca fra i mondi. Tolto il riferimento ad un unico centro immobile, perché il centro della Terra si muove di moto rotatorio e si apre nel percorso rivoluzionario, non vi si sostituisce l'altrettanto immobile pluralità di centri relativi: rotto l'ordine che immobilizzava gli astri in posizioni soggette alla Terra, non si vuole costituire un altro ordine che immobilizzi le relazioni planetarie ad un'organizzazione comune di corpi solari.

Rotta e dissolta quella disposizione assoluta dell'assoluto, presente nello schema astratto platonico-aristotelico, che predispone insieme – attraverso la dottrinarità dei fini e delle realizzazioni – il possesso dello strumento e della fede, l'eguaglianza a sé ragguagliante della materia bruniana, che si fa universale, mantiene esposta una molteplicità aperta. È in questa che si costituisce quello spazio infinito all'interno del quale i corpi celesti vengono prodotti, si muovono e cercano la propria reciproca conservazione. Come all'interno di una coscienza aperta ed infinita, la Terra in orbita intorno al Sole e la Luna in orbita intorno alla Terra, da esseri animati e viventi che cercano



reciprocamente la propria conservazione, diventano luoghi nei quali altri esseri animati e viventi si generano, si alimentano, vivono e muoiono, egualmente cercando la propria reciproca conservazione. Naturalmente, corpi celesti e corpi che vivono su di essi sono egualmente costituiti dal medesimo intreccio di elementi, con opportune variazioni sostenute dall'opera di azione-reazione dei contrari.

Se la predominanza dell'elemento igneo caratterizza l'azione dei corpi solari, ed al contrario la predominanza dell'elemento acquoso definisce l'azione contraria dei pianeti terrestri, l'unità e la contemperanza di queste azioni si svolge attraverso l'etere: l'etere rappresenta dunque l'invisibilità e la visibilità di quella eguaglianza che ragguaglia a se stessa ogni cosa.<sup>932</sup> Se come idea ha il valore vivificante ed immanente dello spirito, come materia si presenta sotto l'azione dell'aria: ma, più profondamente, ha il valore della fonte unificatrice degli elementi della terra e dell'acqua. Spirito, aria ed unità terrestre, l'etere bruniano può condensarsi (vapore) per effetto del freddo corpo terrestre, oppure svaporarsi e dileguarsi per effetto del corpo solare (fiamma). La fiamma, tendenzialmente invisibile ed attivissima, si fa fuoco quando sia congiunta con materia comburente. Così l'etere è l'unità indifferenziata, che si differenzia e comincia a diventare operante in seguito all'accostamento ed all'induzione d'attività generata dalla diversità delle materie.<sup>933</sup>

---

<sup>932</sup> Si può istituire un confronto fra la funzione dell'etere nell'universo ed universale bruniano e quella rappresentata dal rapporto immediato fra il dio aristotelico ed il cielo del 'primo mobile'. Tanto quanto quest'ultima infatti costituisce la battuta e la linea d'arresto dello sviluppo e del divenire esistenziale aristotelico, quanto invece la prima ne rilancia l'aperta e diversificante universalità creatrice. Se quel rapporto immediato costruiva uno spazio astratto per il quale e nel quale la determinazione univocizzante d'ordine procurava la convergenza di tutti gli atti d'esistenza ad esso inferiori ed esterni, quest'apertura di moltiplicazione garantisce, nell'amore reciproco, l'eguale libertà di relazione di tutti i processi di individuazione. Quanto quel rapporto costituiva la ragione dell'alienazione ed annichilimento delle volontà particolari, altrettanto ed all'opposto quest'apertura ne costituisce l'ambito che ne garantisce e stimola la realizzazione. Infatti mentre lo spirito, l'anima e la materia aristotelici potevano e dovevano restare distinti ed ordinati, affinché una successione assoluta potesse garantire la limitazione e la necessaria gerarchia delle funzioni esistenziali (determinante, unificante e produttiva), lo spirito, l'anima e la materia bruniani costituiscono quell'Uno inalienante, che si dimostra attraverso la pari titolarità dello slancio vitale delle parti d'infinito.

<sup>933</sup> Il senso e significato razionale di queste affermazioni può essere dedotto da quanto esplicitato nella nota precedente, a proposito dell'Uno, costituito dallo spirito, anima e materia bruniani.

L'invisibile ed il visibile, l'idea e la materia, danno luogo ad una opposizione fondamentale fra una differenza originaria e la distinzione che trasforma l'unità indifferenziata in una dialettica di forme operanti. La relazione che lega allora il primo elemento al secondo – la ricomposizione unitaria sottesa all'apparenza dell'opposizione (la dialettica operante fra gli astri solari ed i pianeti terrestri) - non lascia spazio per altro, che intervenga per incidere e fermare il loro distacco: è invece l'apparire della differenza originaria – ciò che precedentemente era stato definito attraverso il concetto dialettico della presenza dell'Uno attraverso la sua infinita immagine – che rimobilita la consapevolezza del divenire (la trasformazione dell'unità indifferenziata in distinzione) all'essere che ne è l'origine. In questo modo l'immagine dell'essere-altro è sin dall'origine in se stessa:<sup>934</sup> non ha bisogno di interventi estrinseci, che dividano e separino fra loro soggetti naturali ed oggetti divini, ricomponendoli poi in virtù di opposti movimenti di rarefazione od addensamento eterico.<sup>935</sup>

L'affermazione che vuole che l'immagine dell'essere-altro (divenire) sia in se stessa sin dall'origine – o come si potrebbe dire, che sia presso l'Essere, che ne è l'origine – porta con sé l'affermazione dell'infinita ed aperta creatività dell'Uno, espressa universalmente nella moltiplicazione dei mondi.<sup>936</sup> Allora la

---

<sup>934</sup> L'immagine bruniana non è quindi distaccata: non v'è estrinsecazione dell'essere-altro. Posizione opposta sembra invece essere quella espressa nella definizione hegeliana dell'essere naturale. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: “La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura.” § 192. Pag. 123.

<sup>935</sup> Nella concezione bruniana non v'è immagine distinta dell'essere-altro, che debba essere ricondotta ad un originario separato, che contenga in se stesso le determinazioni cogenti all'unificazione ed alla produzione materiale. Al contrario un'eguaglianza di per se stessa in movimento e che ha relazione solamente con se stessa costituisce quella apparenza di opposizione infinita, che rompe ed impedisce qualsiasi frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata), dimostrandosi invece come trascendenza immanente alla coscienza dell'Essere. Trascendenza immanente capace di mobilitare e nobilitare, in qualità di infinito desiderio, l'immagine intrinseca della materia come creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione. Tanto la frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata) oppone i duplici processi della liberazione e della soggezione naturale, quanto quell'eguaglianza considera l'intera natura come liberazione.

<sup>936</sup> Che l'immagine (essere-altro) non sia distaccata significa che l'opposizione infinita bruniana ha in capo a se stessa l'unità di una ricomposizione con l'originario inalienabile e non strumentalizzabile. È essa a costituirsi quale fonte della creatività inesausta e continua, imprevedibile ed impreregolata, attraverso la quale l'Uno offre, per noi ed in noi, manifestazione attiva ed operante di se stesso (l'amore eguale).

forza ed il ricordo di questa infinita ed aperta creatività costituirà la consapevolezza dell'eguaglianza e della libertà dell'animo operante, veramente ed effettivamente universale (perfetto). Senza un'idea sintetica, immediatamente applicata od applicabile, gli atomi dell'universo bruniano stanno proprio a rappresentare la continuità del gesto creativo, la sua aperta ed illimitata espressività ('infinita potenza passiva') e la sua eterna durata ('infinita potenza attiva'). Senza dimenticare l'unità che li sottomette e collega (il fondamento dell'animo perfetto, vera e buona Provvidenza dell'amore eguale).<sup>937</sup>

Nella speculazione bruniana la vera e buona Provvidenza, fondamento attraverso l'amore eguale dell'animo perfettamente operante, veramente ed effettivamente universale, pur presente come unità nell'operato, piuttosto che operare facendo valere l'unicità del termine, lavora permettendo e facendo valere la diversità e la reciproca diversificazione. Non è dunque per un'unità necessaria, che funga da termine progressivamente riduttivo ed egemonico, che il soggetto spirituale deve operare: piuttosto il soggetto spirituale, in quanto opera, opera possibilmente. Opera per ridischiudere una possibilità aperta: il luogo nel quale tutti i soggetti vivano ed operino paritariamente e diversamente, senza alcuna presupposizione di un'organizzazione gerarchica astratta e separata. Un'organizzazione che usi il coordinamento del lavoro umano per imporre una serie ordinata di necessità, generando la sofferenza nei riguardi del naturale e, per reazione, l'atteggiamento dominatore e distruttivo (la violenza).<sup>938</sup>

---

<sup>937</sup> Il divenire bruniano è la materia nel suo essere creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione: attività operante dello *Spirito* nella propria inalienabilità ed eguaglianza. L'infinita ed aperta creatività dell'Uno (Spirito-Materia) si esprime allora in quell'infinito del desiderio che ha in se stesso tutto il potere immaginativo. Senza scissione fra desiderio ed immagine e senza l'esposizione di un'idea sintetica che ordini la necessaria connessione ed organizzazione degli eventi vitali, il concetto bruniano di natura come liberazione riapre l'uso comune (paritario e libero) del desiderio e dell'immaginazione.

<sup>938</sup> Accostando desiderio ed immaginazione l'opera bruniana impedisce la coazione della riflessione e la costituzione di un ambito tanto necessario quanto costringente. Tanto quanto infatti l'istituzione di quest'ultimo, per vitalizzare se stessa, predispone l'immediato riconoscimento della necessità di un'organizzazione gerarchica, nel procedimento di determinazione ed unificazione del lavoro umano, dimostrando nel concetto di natura come sofferenza l'ideale e l'esigenza di una serie graduata e sempre più rastremata di necessità, l'accorpamento bruniano immediato fra desiderio ed immaginazione scioglie da subito la necessità dell'estrinsecazione, e la sua interna proposta reazionaria. Nessun lavoro risulta più organizzato, distinto ed isolato per il superamento di una supposta, violenta e distruttiva, dominazione naturale. Nessun potere viene più creato per pari volontà

Così mentre la vocazione univocizzante – l'Uno riduttivo e d'ordine della tradizione platonico-aristotelica, sviluppata sino agli albori della contemporaneità (Hegel) attraverso l'assolutizzazione moderna dell'aspetto produttivo – costruisce lo spazio astratto per la misura di una disposizione assoluta, che sia capace di presentare in maniera neutrale ciascuna determinazione individuale, la variabilità imprevedibile ed illimitata, che l'atto creativo bruniano porta in se stesso, e la infinita divisione delle materie, che così accoglie ed esprime, costituiscono insieme, come atto e potenza inscindibili, l'immagine dell'amore moltiplicativo, fonte brillante e generativa dell'essere.

'Forza e virtù della natura', l'amore moltiplicativo è il 'principio': principio dialettico, in quanto, aprendosi come relazione (estrinsecandosi come apparenza d'altro), si richiama come ragione costituita da una molteplicità ideale, vera e buona perfezione universale. Perfezione universale non scissa dai suoi membri materiali, che include.<sup>939</sup>

Autocreativo e dialettico, il principio bruniano si muove in un unico spazio, capace di unire libertà ed eguaglianza: e perciò infinito. Infinito significa inscindibile – e la libertà e l'eguaglianza non possono essere scisse fra di loro, pena la loro reciproca perdita – ovvero ingraduabile e inordinabile. Sempre presente: come idea e materia. Vita ed operazione. Illimitate. Capaci di far riconoscere, attraverso il risvelamento della ragione costituita dalla molteplicità ideale, quanto e come l'ordine attuale importi solamente la propria necessità. Aprendo la relazione e ricordandone l'infinità creativa, esse infatti dissolvono la concentrazione del potere in un unico soggetto ed in un unico organo. Dissolvono la subordinazione e la priorità assoluta, separata, dello strumento regolativo. Assicurano l'eguaglianza intrinseca, imperdibile in quanto donata direttamente, ed infinitamente, da Dio. L'eguaglianza dello

---

di forza ed annichilimento. Opponendosi all'individuazione assoluta della finalità esistenziale e produttiva, l'aperta possibilità bruniana raccoglie nell'eguaglianza e nella libertà tutti i soggetti d'azione (spiriti automateriantisi), ravvisando quale loro profonda unità il concetto della felice, naturale e spontanea creatività intellettuale.

<sup>939</sup> Come se Bruno riadattasse il tradizionale platonismo cristiano dei primi Padri della Chiesa al suo concetto di creazione come infinita apertura, la sua speculazione sottolinea come, nella sua apparenza creativa, l'amore eguale (il *Figlio*) dimostri la diversità come costituzione propria, come motore inalienabile ed inalienato di movimento e determinazione, individuale e collettiva (animo).

*Spirito* ('anima interiore'), nella sua amorosa operazione vitale e santificante. Creatrice della Natura.<sup>940</sup>

## CONCLUSIONI RIGUARDANTI IL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA.

Mentre la tradizione platonico-aristotelica dell'Uno riduttivo e d'ordine, fissando la relazione assoluta del molteplice nell'astratto della potenza, esclude sin dal principio la possibilità di una apertura creativa, la speculazione bruniana riapre sin dall'inizio il valore e l'essenza della molteplicità creativa. Disancorando la potenza dalla astrazione che la limita, la definisce e ne produce l'eterodeterminazione, l'atto-potenza bruniano si stabilisce immediatamente come universale generativo, infinito che si pone ed autodetermina. Accogliendo le suggestioni del pensiero presocratico e mescolandole con lo scopo ideale rappresentato tradizionalmente attraverso la nozione ebraico-cristiana del Dio creatore e provvidente nell'amore, la riflessione del filosofo nolano riacquisisce e riscopre subito la funzione liberatrice e diversificante del concetto dell'amore eguale.

Infatti, solamente la riscoperta e la ridefinizione dell'Uno come infinito creativo permette la rinascita e l'elevazione dell'Anima motrice universale: in un modo teologico che riprenda i concetti tradizionali della dogmatica cristiana, solamente la ricongiunzione dello *Spirito* del *Figlio* al *Padre* risolve quel depotenziamento e neutralizzazione della libera virtù creativa, che si esercita attraverso la deposizione di essenze pratiche inamovibili ed imm modificabili. Così agli astratti intelletti di volontà della tradizione neoaristotelica postacquinate Giordano Bruno sostituisce la prima forma rappresentativa dell'infinito che si pone ed autodetermina: le azioni mutuamente creative e trasformative delle relazioni dinamiche e dialettiche

---

<sup>940</sup> Apprendo la relazione che unisce vita ed operazione, diffondendola e rendendo di essa partecipi tutti gli esseri, lo *Spirito* eguagliante presente nell'amore moltiplicativo dissolve la correlazione che il potere di un unico soggetto (organo strumentale) predispone fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità, ponendo al suo posto – quasi con un rigurgito di neoparmenidismo – quell'unica possibilità universale, inscindibile, che si esprime attraverso la ragione di una aperta ed impregiudicata molteplicità, di potenze e di volontà direttrici.

sussistenti fra astri solari e pianeti terrestri. In tal modo la rarefazione e la selezione delle pratiche che offrono determinazione e salvezza vengono dissolte e nuovamente ridissolte in una partecipazione totale, in un soggetto che si dilata illimitatamente e si approfondisce infinitamente: senza essere desiderio di possesso, ma al contrario desiderio che nell'infinito riconosce la critica vera e positiva del medesimo.

Qui nasce il concetto e la decisione bruniana a che il soggetto non si distingua e separi dalla materia, per attuare quella possibilità astratta che confina la libera ed autonoma riproducibilità della stessa. Distrutto il soggetto del potere (il soggetto separato ed agente), il soggetto bruniano si identifica immediatamente con l'istanza interna che innerva l'universo stesso: l'inseparabilità, l'indistinguibilità (e quindi l'apparente indeterminatezza), ovvero l'unità come inalienabilità, del principio creativo. Solo queste caratterizzazioni possono, infatti, definirne la presenza, ineliminabile ed insuperabile, come amore, effettivamente operante attraverso la propria immagine del desiderio.

Allora contro la deposizione del determinato, effettuata dalla tradizione platonico-aristotelica, e contro la correlativa annichilazione dello *Spirito*, lo spirito bruniano viene risuscitato e reinnalzato come ideale che realizza l'apertura creativa e diversificante dell'essere vitale. Ideale che, dunque, non si distacca da una materia che sembra invece essere come in se stessa, priva com'è di correlazione (ed opposizione) fra forme predeterminate e parti contingenti e non necessarie. Contro l'assoluta determinazione, pertanto, l'aperta molteplicità delle potenze bruniana – il desiderio che ha in capo a se stesso l'essenza della volontà – rispinge in alto l'immaginazione, l'intelletto ed il desiderio stesso, verso l'unità che muove infinitamente.

Viene in tal modo riscoperta una ragione radicale che, nella libertà, ravvisa la proiezione e la tensione del reale medesimo: annullando la convergenza nell'uniformità inamovibile e necessaria della specie, l'infinita variazione nella quale si esprime l'universo bruniano – l'apparente caos irregolato del medesimo – non perde mai la vista ed il contatto con la ricomposizione offerta dall'Uno. Mentre, allora, la necessitazione, imposta dall'astratto di derivazione platonico-aristotelica, considera ineliminabile una fonte ed un processo

alienativo, l'apertura di possibilità bruniana dà immediata sostanza ad un universale non separato. Così, mentre l'ordine platonico-aristotelico procede alla legittimazione del distacco del principio attraverso la differenza e la determinazione assoluta, che costituiscono il plesso della necessaria funzionalità organica degli esseri, l'ordine bruniano dell'amore eguale riscopre la propria necessaria essenza nella libertà. Ciò dissolve ogni funzionalità strumentale agli esseri, decomponendone la costrizione alla necessaria unità organica.

L'ordine attuale d'esistenza aristotelico, infatti, finisce (definisce) e termina l'essere: il disordine della potenza desiderante bruniana, invece, infinisce l'essere, superando e dissolvendo la necessità dell'unità organica. Mentre il movimento integrativo dell'Essere platonico-aristotelico deve continuamente opporre ad un atto preesistente una potenza distaccata, dall'atto e verso l'atto stesso, l'autodeterminazione dell'essere bruniano non ha bisogno di alcuna finalità distinta. Perciò l'unità dell'amore eguale bruniano, in quanto impossibilità di scissione e separazione fra l'amore di Dio e l'amore per Dio (la fede che dipende dall'Uomo), manifesta l'apparenza dell'universale alterazione e trasformazione come opposizione finalizzata alla riconquista e riattungimento di una coscienza non alienata, potente ad offrire una ricomposizione universale. È solamente per ed in tale unità che il gioco di reciproca dilatazione e rincorrimento fra libera diversificazione e necessaria comunanza non esprime una separazione ed uno iato, ma al contrario la piena identità (inseparabilità) fra libertà ed eguaglianza.

Nell'assenza di un giudizio regolativo, l'aperta diversificazione nel processo autodeterminativo consente la dissoluzione della forzata e forzante convergenza verso la misura assoluta di una potenza necessaria, così come del suo preteso effetto di diffusione e moltiplicazione astratta: l'amore desiderante interno alla materia bruniana propone, infatti, la propria ciclicità dialettica (distinzione – non separazione) per suturare quello spazio che altrimenti si aprirebbe, quale abisso insanabile, fra l'essere ed il divenire aristotelico. La critica bruniana alla separazione del termine si fa allora tutt'una con la necessità di dissolvere la funzione di limitazione, eterodiretta ed eterodeterminata, del cielo del 'primo mobile'. Perciò l'identità bruniana di

potenza e volontà nell'infinito vuole e deve ricordare la negazione dell'annichilazione naturale, con l'implicita negazione di una forma predeterminata al divino. Solamente in questo modo la materia potrà godere di una libera potenza a generarsi e svilupparsi: al contrario la materia aristotelica perde da subito quell'unità trasversale dell'amore che offre libero esercizio alla diversificazione, dimostrandosi subito e solo come materia soggetta.

La ciclicità dialettica della materia bruniana (distinzione – non separazione), permessa dall'ideale reale dell'amore eguale, si concretizza cosmologicamente prima di tutto nella relazione che vincola fra loro astri solari e pianeti terrestri, reciprocamente ponentesi e mutuamente e mutualmente trasformantesi, quindi negli stessi esseri che vivono e partecipano dell'immagine conservativa offerta dall'intelletto animato dei corpi celesti. Il desiderio come libertà (generativa e costitutiva) dei primi, infatti, si diffonde come libertà del desiderio nei secondi, divenendo segno della presenza di una determinazione infinita in essi. Una sensibilità che colpisce e che coinvolge ogni energia costruttiva dell'ente esistente particolare.

In questo modo nell'universo bruniano potenza ed atto non sono mai scissi, così come invece si presentano nella struttura fisico-metafisica alienativa del cosmo aristotelico, dove sono invece separati ed opposti: mentre infatti qui l'astrattezza dell'azione è il pegno pagato all'alienazione del soggetto, la rivitalizzazione bruniana della materia – lo *Spirito* che è in essa – lascia l'azione all'interno della medesima, come presenza indistaccabile della creazione (relazione immodificabile fra *Padre* e *Figlio*). Così, mentre nella concezione aristotelica del mondo non si può non assistere e riconoscere la presenza di una linearità di determinazione che fonda sia l'aspetto d'uniformità che quello successivo di conformità, nel fondamento teologico bruniano il desiderio di libertà è, subito e con una giustificazione inalienabile, libertà del desiderio: eguaglianza creatrice, come idea naturale e diritto reale dell'esistente.

Così dissolta la funzione di limitazione d'arresto dell'esistente - espressa attraverso il valore, il ruolo e la funzione del cielo aristotelico, nella sua rappresentazione dell'assolutezza del principio antropico attraverso



L'astrattezza della potenza egemonica - la molteplicità irrelativa bruniana, retta dall'ideale infinire provoca e fa sorgere quella divergente apertura, che dissolve la riduzione d'ordine stabilita dal farsi astratto dell'aristotelico principio di dominio, pura e semplice egemonia esercitata attraverso la comprensione intellettuale ed il possesso pratico. L'assoluta produttività aristotelica allora viene sostituita dalla libertà di generazione del desiderio, dalla sua eguale diffusione, da quella correlativa partecipazione amorosa che vincola ogni parte: contro la continuità della riproduzione delle medesime specie e forme soggette, il concetto bruniano di una creazione infinita impedisce il fissarsi e radicarsi in determinazioni assolute della generazione e del divenire delle sopraddette, dissolvendone la loro irrevocabilità. Senza necessaria e necessitante corrispondenza fra essenza ed esistenza, quindi senza subordinazione, il concetto della libertà dei soggetti naturali trova una sorta di rappresentazione visibile e sensibile, immediata, nella forma attraverso la quale lo *Spirito* si fa atto della Provvidenza: atto e potenza che cogenera e cotrasforma - con parità di titolo e di dignità - l'essere ed il divenire degli astri solari e dei pianeti terrestri.

Nella cosmologia bruniana, infatti, astri solari e pianeti terrestri vengono posti e mantenuti vitali attraverso un atto provvidenziale che li distingue, ma non ne separa l'azione di reciproca determinazione e trasformazione: il processo di produzione di luce e calore, originato all'interno degli astri solari, trova infatti ricezione nell'atto di sottrazione ed utilizzazione dei loro effetti da parte dei composti terrestri, principalmente costituiti dall'elemento liquido, dotato di capacità di raffreddamento, condensazione e, all'opposto, di vaporizzazione. Dissolto il riferimento estrinseco rappresentato dall'etere aristotelico, ogni corpo celeste mantiene in se stesso il principio della propria esistenza e vita: il desiderio.

Così l'infinito, nella sua capacità generativa, non si rastrema nella sussistenza di un unico termine prioritario ed ordinante, ma si diffonde illimitatamente, come identità interna all'autocostituzione materica. Così l'infinito universale bruniano si concretizza e nello stesso tempo apparentemente si divide: senza però separarsi in se stesso, ma mantenendo al contrario una tensione unitaria imprescindibile, che rende l'apparenza di

un'opposizione generale alla finitezza dei fenomeni di autocomposizione materica particolare. La molteplicità bruniana è, infatti, una molteplicità che ha all'interno di se stessa una relazione, che la innalza verso il riconoscimento della comune appartenenza spirituale. Ma lo spirito bruniano è spirito di libertà, dunque di diversificazione, che si esprime attraverso la moltiplicazione dei fini: non è dunque la riduzione e la convergenza degli stessi in una forma che offra la conformità di scopo agli agenti, quanto invece all'opposto il mantenimento di una vitalità di proiezione, che riesce a negare la negazione aristotelica, così presentando una positività assoluta. Qui si instaura la pacificazione dell'Universo bruniano, come liberazione che si attua attraverso il richiamo alla ragione di un aperto e diversificato orizzonte creativo. Senza l'espropriazione del principio generativo e trasformativo, i corpi celesti bruniani (astri solari e pianeti terrestri) mantengono il diritto reale ad una libera potenza, nel mentre che si correlano su di un piano perfettamente paritario, per il reciproco mantenimento e conservazione. Nello stesso tempo questa correlazione non si fa assoluto, attraverso la reciproca distinzione ed immobilizzazione degli estremi e la reciproca modificazione delle apparenze connesse ai medesimi. Una correlazione che si facesse assoluto, infatti, esautorerebbe il creativo, che invece si mantiene inseparato (inalienabile) nell'Universo bruniano.

Il creativo bruniano, infatti, nega la propria separazione (che consisterebbe nell'Uno pitagorizzante, visto e praticato quale misura assoluta) e l'assolutizzazione del medio oppositivo che pretende di occuparne il posto e la funzione (la materia aristotelica): esso resta invece come diversità, che vive in pieno dell'eguaglianza libera ed amorosa dello *Spirito*, del suo vincolo unitario imprescindibile e della sua apertura e divaricazione. Pertanto l'infinità dell'unità bruniana persiste solamente fino a quando non sussista alcuna coppia oppositiva estrinsecazione-reazione, che imponga – secondo il modello hegeliano - l'assolutezza dell'immagine. Senza essere pertanto la giustificazione dell'immodificabilità dell'ordine esistente – immodificabilità attuata attraverso l'inclusione e la comprensione dell'opposizione - l'infinità dell'unità bruniana, al contrario, diviene la fonte di un'alterazione continua ed inesausta, di un'opposizione senza fine, che ha il proprio

principio, non già nella conferma dell'oggettività previa di un'entità astratta— sia essa l'Essere, l'Uno, lo Spirito, la Materia o la Vita - quanto piuttosto, attraverso l'autoaffermazione della libertà, il necessario disfacimento della necessitazione dell'immagine. L'autoaffermazione bruniana della libertà è, infatti, l'apertura illimitata dello spazio di una diversità (diversificazione) creativa, che ha la propria radice in una molteplicità determinante completamente ed interamente libera.

Allora, la revisione in senso creativo della molteplicità ideale platonica permette alla speculazione bruniana di dissolvere il senso distaccato e distinto dell'entità (l'ideale) capace di fondere in uno l'apparenza della diversità. Non è più questa fusione ad essere complessivamente produttiva, quanto l'universo bruniano ad appalesarsi come l'entità che riesce a mantenere in se stessa — attraverso l'irrelatività, aperta e tendenziale, della molteplicità delle sostanze— la sua stessa capacità di autosostentamento e sviluppo. Non più distaccati reciprocamente, intelligenza e desiderio si esprimono unitariamente nella libera ed eguale realizzazione dell'Essere. Dissolvendo il finire terminale dell'essere, la vita bruniana esprime se stessa, all'opposto, come libertà illimitata ed imprevedibile (questa è l'inscindibilità, nell'infinito bruniano, fra intensivo ed estensivo). Volontà, dunque, che si fa potenza, e potenza che non è altro che volontà: senza sconessione fra causa ed opera, la creazione bruniana è priva di immagine, essendo tutta presente nella negazione del preorientamento e della strumentalizzazione.

Perciò l'amore bruniano, diffuso e distribuito senza residui nell'universo, libera con la sua infinita eguaglianza (la diversità) l'azione ed il pensiero che vi si accosta dalla precipitazione e condensazione autoritaria e totalitaria, nata attraverso il presupposto di una ragione estrinseca tutta ed intieramente determinata e determinante. Allora l'idealità infinita e reale dell'eguaglianza sarà il riconoscimento, senza opposizione, della amorosa libertà e del suo intrinseco movimento creativo. Senza alienazione ed estrinsecazione, violenza e distruzione, l'azione del pensiero ed il pensiero dell'azione comporranno il miracolo e la magia, unitaria ed universale, della natura nella coscienza. Della natura inalienata.

Dissolta quella fondazione dell'astratto che si impone attraverso la processualità autodistintiva della ragione in principio, immagine e fine, la materia bruniana riesce a permanere tutta intiera nella sua autonoma potenza di movimento e diversificazione: uno spirito ne abiterà l'interno, proiettandosi come immaginazione non oggettivante. Sciogliendo l'opposizione fra luoghi del piacere e luoghi del dolore, la ragione bruniana allora ridurrà lo iato fra l'astratto ed il naturale, ricomponendo la finalità nella sua realtà positiva. Conseguentemente l'apparenza della determinazione coinciderà con l'apparenza stessa della libertà, nella liberazione effettiva operata dall'amore eguale.

Allora l'immaginazione soggettiva bruniana ridona il concetto e la fede operante nella stessa divinità, come unità inscindibile dell'amore di Dio e dell'amore per Dio: togliendo la separazione indotta dalla necessità reattiva alla soggezione naturale, la libertà della natura naturante bruniana ristabilisce l'eguaglianza e la pari diffusione delle azioni, generative e correlative. Dissolvendo il dominio e la soggezione assoluta, e lasciando un germe d'infinito in ogni azione di determinazione, toglie la preoccupazione e la cura dell'assoluto e scioglie ogni necessità d'alienazione.

Per questo motivo, contro la necessità d'alienazione che anima l'impostazione aristotelica, la speculazione bruniana rende di nuovo attiva e presente una possibilità universale non distaccata: la diffusione universale del desiderio. Così la relazione che costituisce il rapporto fra amore e desiderio instaura anche il principio dell'autodeterminazione, contro l'analogo ed opposto principio aristotelico della eterodeterminazione. Solamente nel modo bruniano, pertanto, l'intrinsecità della generazione (generazione nella pari libertà) riesce ad essere proiezione di un'immagine di comune salvezza, quando invece la generazione intesa nel modo aristotelico è già distacco e caduta nell'irreparabilità della disintegrazione, della morte e della dissoluzione.

Se l'Uno sirenico della tradizione platonico-aristotelica e neoplatonica diviene il fondamento dell'Uno d'ordine, realizzando l'imprendibilità del primo attraverso la comprensione totale e gerarchica effettuata dal secondo, con la conseguente compiuta e graduale finitezza di ogni esistenza, la

molteplicità ideale creativa bruniana, insieme all'inscindibilità dell'immagine, attuano ciò che si compone come unità ideal-reale: l'attiva ed onniversa penetrazione dell'Anima universale. Allora il rovesciamento del procedimento di tradizione aristotelica, per il quale il limitato si trasfigura in eterno, inertizzandosi, si realizza quando il creativo si associa e si compenetra pienamente alla pari libera eguaglianza dei soggetti naturali, spontaneamente connessi. I soggetti naturali, infatti, sono spontaneamente connessi nell'immagine razionale e cosciente dell'infinito, potenza d'essere che è tutto atto d'essere, alterazione che ha in capo a se stessa la ricomposizione con l'originario plesso creativo.

L'Essere e l'Uno di tradizione aristotelica, nella propria coestensività, costituiscono una semplicità che si pone immediatamente come fine della negazione dell'indeterminato (materia). Diventati unica Causa (sostanza) nella dogmatica teologica cristiana, essi tendono ad impedire la concezione dello *Spirito* come apertura e tensione creativa, per presentare invece, come unica relazione mondiale, un'immagine pacifica ed ordinata, stabile ed indivenibile. Lo *Spirito* bruniano invece – generando, muovendo e finalizzando internamente – ripresenta quella creatività della variazione che riapre il valore proiettivo interno alla molteplicità, permettendole di esibire – come, del resto, nel caso della cogenerazione e cotrasformazione degli astri solari e dei pianeti terrestri - l'anima della libera e reciproca diversificazione.

Se il procedimento di astrazione aristotelico toglie alla materia la propria interna pluralità di determinazione, per assegnarla invece all'esterno ad una forma distaccata, la materia bruniana mantiene all'interno di se stessa quella aperta pluralità creativa, che chiude all'interno di se stessa, della propria manifestazione, ogni affetto, sensibilità, intendimento e volontà. Per questo la materia bruniana è indistaccabile da se stessa, quanto è inalienabile l'anima: questa è, infatti, l'identità identificante dell'intelletto bruniano. L'universale come presenza a se stessa della libera e diversificante pulsione della materia, che istituisce il valore immediato dell'essere un fine in se stessa, costituendo così quella possibilità d'essere senza opposizione che è l'autogenerazione.

Così, mentre la molteplicità bruniana consente la propria manifestazione unitaria, indistaccata, il distacco finale operato dalla volontà astratta - di

tradizione platonico-aristotelica e neoplatonica (tradizione che manifesta le proprie tracce almeno sino a Kant ed Hegel) – di separare ed annullare, controllare e confinare, rendendola inerte, l'intima vitalità della materia e la sua libera diversificazione, usa a questo scopo proprio la contrapposizione fra materia intelligibile e materia sensibile, nella loro reciproca ed opposta forma di necessità e contingenza. Nel contempo, la negazione bruniana di questa contrapposizione, non fa leva sull'unicità dell'oggetto mondiale nell'unità del suo spazio o luogo – che in tal caso ripeterebbe la concezione aristotelica – ma semplicemente si attua ravvisando che l'unità della materia è ideale-reale: l'indistaccabilità dell'immagine dalla sua fonte rende quell'orizzonte e quella apertura all'interno della quale possono prendere vita, generarsi e codeterminarsi, tutti gli infiniti mondi che pullulano nell'universo bruniano. Senza l'infinito della vita, della diversità e della relazione, infatti, senza l'infinito del desiderio, la libertà e l'eguaglianza non potrebbero rendersi possibili, in un originario aspetto creativo.

Perciò l'infinitizzazione bruniana del 'termine' ha precisamente il senso ed il significato della negazione della geometrizzazione naturale e razionale, della rottura e della dissoluzione del Dio che è misura assoluta: questa negazione ha, infatti, in sé il lato positivo della riaffermazione della molteplicità creativa, nella natura e nella determinazione. Se, dunque, la creatività si fa eguaglianza (ecco il *Figlio*) – qui sul piano cosmologico - attraverso la correlazione libera ed amorosa fra astri solari e pianeti terrestri, l'unità diveniente dello *Spirito* non può non riattingere, con la sua proiezione infinita, la propria origine infinita e divina. L'infinito dell'unità, sottraendosi infatti continuamente a comprensione, genera e determina l'idea e la materia (a questa compenetrata) di una alterazione continua ed inarrestabile: un'alterazione che ha già in se stessa l'immagine della propria compiutezza, nella ricomposizione con l'Uno originario (il *Padre*). Al contrario, l'alienazione, vero e proprio motore del cosmo aristotelico, vuole concentrare in un soggetto prioritario e compiuto materia e movimento della materia (desiderio), sottraendo così a quest'ultima qualsiasi libertà di costituzione e movimento. Pertanto, solo il persistere della negazione garantisce il cosmo aristotelico nella sua astratta ed assoluta positività.

La contraddizione tipica della civiltà occidentale, confermata ed espressa dalla tradizione aristotelica, fra la tensione al possesso globale della determinazione teoretica e pratica e l'insopprimibilità del desiderio nella sua libertà, viene risolta proprio dalla bruniana libera proiezione del desiderio stesso: solamente in questo modo, infatti, l'unità ideale diventa capace di sanare la frattura del distacco fra Dio ed Universo, rinaturalizzando l'apertura creativa del desiderio sotto il semplice concetto della libertà. L'opposizione trainante, suscitata da questa unità ideale, rimane pertanto insuperabile, lasciando nel nulla d'apparenza quest'ultima. Al contrario, la precipitazione cristiano-dogmatica dell'impianto concettuale platonico-aristotelico rende visibilità di termine ultimativo all'unità dell'opposizione, dal momento che l'astrazione della causalità efficiente fissa la ripetizione continua delle medesime specie determinative, poste assolutamente. Contro la trasmissione neutrale e neutralizzante di determinazioni assolute, l'impostazione bruniana garantisce, attraverso la pluralità posta da un'apertura informe (l'apertura a-terminale dell'infinito creativo), il contatto continuo della libertà non neutralizzata del creante con la libertà non isolata del creato, in una fecondità di generazione aperta ed imprevedibile (la bruniana 'capacità infinita' e 'possibilità de infiniti mondi che possono essere'). Priva di obbedienza ad alcuna finalità oggettiva, di per se stessa separatamente sussistente, la relazione che tradizionalmente unisce Dio ed Universo scompare: una forma interminata superiore si accosta e compone con una materia illimitata inferiore, mentre la differenza imprevedibile della prima riflette un infinito di relazione, che conserva per tutti i suoi soggetti libertà e vicinanza amorosa.

Così, attraverso la negazione del rapporto di dipendenza uniforme, l'apertura di possibilità bruniana diviene possibilità d'apertura: instillazione e riconoscimento del principio creativo, quale causa della libera diversità naturale. Eguaglianza ideale che accoglie in sé ogni luogo e proietta la propria presenza senza esclusioni, traendo a sé quale immagine non distaccata della perfezione creatrice.

Questa eguaglianza ideale impedisce lo svolgimento della considerazione che prevede l'intero universo quale rete di relazioni codeterminative, entità totalmente appiattita su di esse e raccolta in esse, senza possibilità di

fuoriuscita: verrebbe, infatti, in questo modo a mancare il concetto e la prassi di una natura vitale operante, creativo-trasformativa attraverso l'opposizione. Un universo come questo diverrebbe, infatti, spazio assoluto, nel quale i corpi si muoverebbero quali entità solitarie, isolate, in lotta, competizione e collisione reciproca. L'eguaglianza ideale bruniana, invece, costituisce la ragione viva per la quale il concetto e la prassi di una natura operante, creativo-trasformativa attraverso l'opposizione, si costituisce, forma e determina: essa altro non è, nella concezione bruniana, che la fondazione della concezione creativo-dialettica dello *Spirito*.

La concezione creativo-dialettica dello *Spirito* ne impedisce l'alienazione (la considerazione astratta): la sua distinzione come dialetticità è infatti duplice. Da un lato, verticalmente, esso rimane l'unità apparente ed indistaccata dell'immagine creativa (l'ideale-reale, fonte dell'immaginazione amorosa); dall'altro, orizzontalmente, esso si trasforma nella cogenerazione e codeterminazione per opposizione delle caratteristiche vitali degli astri solari e dei pianeti terrestri. Se, dunque, si può dire che l'idea soprannaturale d'eguaglianza (il *Figlio*) è la perfezione dell'immaginazione amorosa, allora si deve anche sostenere (per l'unità del *Figlio* al *Padre*, definita dall'indistaccabilità dell'immagine, precedentemente sottolineata) che essa unisce nell'infinita libertà l'eguaglianza che si fa determinazione: divino e naturale quindi si incontrano, penetrando il primo tutto il secondo, risultando finalmente in quella correlazione provvidenziale (l'amore e la libertà, che permettono la reciproca conservazione di astri solari e pianeti terrestri) che sostiene l'esistenza dei sistemi solari. Nello stesso tempo, questo unire nell'infinita libertà rende infinito l'Essere stesso: senza questa unione, e con la separazione di libertà ed eguaglianza, il desiderio perderebbe se stesso, trasformandosi nella differenza della finalità oggettiva, mentre il principio liberatorio si capovolgerebbe nell'astratto della potenza necessaria e determinante, che a sua volta racchiuderebbe l'essere stesso nella limitazione insuperabile. Allora l'aperta e liberante possibilità universale verrebbe sostituita dalla resa sostanziale della potenza (obiettivazione), dalla sua uniformità e conformità, trasformando l'Essere stesso nell'apparenza sistematica.



Mentre, allora, l'essere come apparenza sistematica convoglia continuamente la necessità dell'unità organica attraverso l'uso della negazione oppositiva, l'Essere bruniano – poter-essere divino – nega il fondamento stesso di questa negazione attraverso l'unicità non astratta ed oggettiva di Dio, l'infinità aperta e diffusa della natura, l'ordine dell'amore, che unisce e non permette la scissione di libertà ed eguaglianza, nel loro movimento creativo e trasformativo. Perciò l'infinito dialettico bruniano non si disgiunge da se stesso, operando la separazione della finalità positiva dall'opera che la genera e determina, restando invece pienamente penetrato dal principio creativo, che dunque non si distacca mai dall'infinito dialettico, costituendone al contrario la sua più vera e più buona identità.

Mentre, allora, il principio della libera, amorosa ed eguale, molteplicità induce e conserva la positività della trasformazione universale, aprendo a dismisura ed in modo non organizzato una pluralità di fattori modificativi, che non hanno bisogno di alienarsi e consolidarsi in principi oggettivi, né di riconoscersi in strutture e strumentazioni assolute, il principio della proposta metafisica ed etico-politica aristotelica tende a preservare il divieto all'infinitezza creativa e dialettica attraverso la necessità dell'integrazione, che determina l'assolutezza del dominio e della concentrazione dell'azione. Contro il concetto (l'autodeterminazione), la sua apparenza (l'opposizione alterativa) e la sua interna libertà (la diversificazione).

Allora, contro un concetto, un'apparenza ed un motore interno astratti, l'apertura di possibilità bruniana, che si fa possibilità di apertura (diffusione universale dell'attività), intende subito riaprire ed elevare la volontà divina, riscoprendone l'intellettualità ideale. Disintegrando la corrispondenza oggettiva fra principi e mondo, riapre tutti i mondi possibili (innumerabili) verso quella pari tensione amorosa dell'eguaglianza, che usa della reciproca trasformazione sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, per riaffermare la libertà singolare attraverso il comune principio creativo. Così l'affermazione speculativa bruniana, pratico-teoretica, della libera moltiplicazione dei fini, del loro autonomo sviluppo e della loro mutua correlazione, provoca l'espansione e la diffusione dello spirito di libertà della natura stessa, frantumando

attraverso l'apertura e la diffusione del principio creativo la sostanza unica della determinazione assoluta.

Il Bene bruniano si svapora allora intieramente nello spazio razionale così creato, dissolvendo qualsiasi fissazione proposta da una causa mediativa che si interponga: ogni determinazione (astro solare o pianeta terrestre), nella sua autonomia, diventa centro a se stessa, mantenendo quella reciprocità di relazione che è capace di mostrare il creativo attraverso il correlativo. Se, dunque, l'autogenerazione ed il sorgere della libertà trae subito con sé l'eguaglianza, la loro unità immediata - l'amore - riuscirà a mantenere in se stessa sia l'aspetto creativo che quello determinativo, identitario. Riuscendo in tal modo a tenere insieme l'istanza diversificativa con quella accomunante.

Contro la dialettica che accumula differenze, in maniera continuativa e sempre riorganizzante, attraverso l'interposizione di uno strumento che si fa mezzo assoluto del mantenimento e della progressione totalitaria del negativo, l'unità inscindibile bruniana fra l'istanza diversificativa (libertà) e quella accomunante (eguaglianza) dissolve la separazione e l'espropriazione dei beni, impedendo la costituzione di un soggetto distratto ed alienato. Se il soggetto aristotelico, infatti, risulta sempre sbilanciato ed espropriato da una finalità estrinseca - una natura posta assolutamente ed assolutamente da perseguirsi, che ne seleziona, discrimina e puntualizza l'azione - il soggetto bruniano discute ed obietta alla centralizzazione del potere, in quanto ravvisa e riapre quell'unità infinita che è ragione non distaccata di volontà ed intelligenza aperta ed azione riparatrice. La riparazione compiuta dall'azione del soggetto bruniano tende, infatti, a ricucire gli strappi nella differenza della diversità, rioperando l'unità interna all'universale comunanza: nella concezione e nella prassi libertaria della molteplicità il soggetto bruniano riesce a riattualizzare quell'amorosa eguaglianza di un Bene inseparato e liberamente diffuso, che può rendere vivamente ed effettivamente partecipanti alla vita dell'universale tutti i soggetti naturali creati, siano essi corpi celesti principali od esseri che nascono, vivono e muoiono in essi. Per questo tutta la materia, indifferentemente, è qualificata dalla medesima potenza infinita, senza distacchi e separazioni strumentali, o subordinazioni: priva di forme superiori estrinseche, dotate del valore e della funzione di ragioni elementari e

determinanti, la materia bruniana non si assoggetta alla libera diversità della forma, come il desiderio alla sua ragione. Essa, al contrario, erode ogni spazio alla ragione che si sottrae, per formare la successiva e conseguente subordinazione. Rovescia, attraverso l'infinito dell'unità, la determinazione dell'essere, riaprendone la sua vitale in-de-terminazione. Pertanto solamente lo spazio creativo bruniano, aperto ed infinito, mantiene nella finzione di una molteplicità superiore di determinazioni razionali ('potenze superiori') l'atto di necessaria apertura, elevatezza ed idealità dell'intelletto generale bruniano. Atto capace di contenere in sé la fecondità dell'intera, ed universalmente diffusa, opera dello *Spirito*.

Senza alcun centro immaginativo oggettivo, funzione svolta nel cosmo aristotelico dal rapporto fra il motore immobile ed il primo mobile, l'intelletto generale bruniano conserva in se stesso una molteplicità che, sdoppiandosi, indica e mostra la via necessaria per il mantenimento dello slancio generativo del desiderio e della sua interna materializzazione e determinazione. Contro l'ipotesi dell'Anima, limitata, definita ed astratta, della tradizione speculativa plotiniano-procliana, l'Anima infinita bruniana mantiene vivo l'infinito dell'opera nella molteplicità delle ragioni creative, dissolvendo la ragione d'ordine aristotelica e la forza totalitaria della sua potenza, tesa a prestabilire attraverso l'identità assoluta del proprio la costituzione di ogni ambito specifico. Così, se il mondo aristotelico prevedeva che ogni corpo, diverso nella natura, occupasse un luogo ordinato, secondo l'idea della prevalente subordinazione al mezzo frapposto per una necessaria realizzazione, l'universo bruniano nella sua creatività infinita non consente la fissazione di forme e finalità interne predeterminate. Pertanto, mentre l'estremo aristotelico del 'cielo' coordina tutti gli altri movimenti, determinando la loro posizione e grandezza naturali – e finalmente, nel mondo sub-lunare, il divenire ed il trasformarsi delle sostanze ad essi correlate – i movimenti nell'universo bruniano non sono coordinati, né serializzati, né tanto meno distinti secondo una distinzione delle sostanze (immateriali, materiali), che non sussiste.

La relazione dialettica 'naturale' aristotelica tende ad espungere qualsiasi forma intermedia di immediata e totale applicazione, per poter conservare la reazione di suddivisione atomizzante ed elementare (le ragioni, separate e

distinte, della differenza) al processo di condensazione e concentrazione massiva dell'immaginazione (la convergenza inamovibile ed imm modificabile delle finalità), e così mantenere, da un lato, la pluralità all'interno di un atto unico, dall'altro, l'unitaria diversificazione all'interno di una potenza distaccata. La relazione bruniana invece compone insieme l'apertura con l'infinito - come precedentemente si sosteneva attraverso il concetto dello spazio creativo - dissolvendo la relazione de-terminativa: la convergenza e l'univocità terminale aristotelica viene controbattuta dall'infinito aperto della libera generazione del desiderio: la separazione per versi opposti della convenienza ontologica - che in Aristotele sembra possedere un valore etico, oltre a quello apparentemente naturale - e della frantumazione sostanziale viene sostituita dall'intangibilità della diversità dei fini naturali, insiti nella libera generazione del desiderio. Così, mentre la dialettica 'naturale' aristotelica accetta un'immediatezza ed una totalità assolute, conferite dall'assegnazione di necessità alla potenza, la dialettica 'artistica' bruniana rompe la gabbia della riflessione oggettiva. Allora l'infinito astratto della speculazione aristotelica - l'oltre-finito che pone l'eterodeterminazione della materia - viene sostituito dall'infinito concreto bruniano, che fa corrispondere alla libera moltiplicazione del desiderio la diversità intrinseca della materia. Quella diversità per la quale ogni relazione ed alterazione reciproca, che vincola insieme astri solari e pianeti terrestri, mantiene e conserva la diversità delle distinte finalità naturali. È, poi, questo mantenimento e questa conservazione che fonda l'apparenza e la realtà dei fenomeni autocentranti di gravitazione.

Si può, pertanto, giungere ad una prima conclusione, in merito alla novità rappresentata dalla speculazione bruniana rispetto alla tradizione di riflessione che inizia con Platone, prosegue con Aristotele e comprende tutti gli esponenti successivi del neoplatonismo (più o meno aristotelizzato), siano essi pagani o cristiani, da Plotino a Proclo, da Agostino e Boezio ad Avicenna, Averroè e Tommaso d'Aquino, da Meister Eckhart a Cusano e Marsilio Ficino: l'atto della libera generazione del desiderio determina immediatamente e totalmente quella universale unificazione per la quale e nella quale la correlazione amorosa (l'eguaglianza) conserva e mantiene distinte quelle libere finalità

naturali (*in primis*, astri solari o pianeti terrestri), che costituiscono l'autodeterminazione della materia ed il suo intrinseco processo di accorpamento, sviluppo e trasformazione.

Allora ciò che contraddistingue la speculazione bruniana è precisamente l'etica dell'atto della libera generazione del desiderio: l'etica dell'atto creativo, che mantiene inseparato l'universo (l'amore eguale che ne costituisce lo spazio è il vero ed effettivo superamento) e conserva i mondi, nelle loro reciproche finalità, accomunate e libere. Contro la limitazione, la prerogazione e l'ordinamento gerarchico propri delle sostanze aristoteliche, che tolgono, insieme, l'atto e la potenza infinita, Giordano Bruno riabilita e rende di nuovo vitale, all'umana considerazione, la potenza della libera variazione: essa, anziché continuare ad essere valutata sotto la forma del dominio, viene di nuovo riscoperta nella sua valenza di natura ideale, di unità realizzativa che non si scinde – né può scindersi, a pena di dissolversi – dall'orizzonte infinito e reale che la comprende. Questo è il motivo e la ragione per i quali l'eguaglianza bruniana, anziché essere continuamente perseguita, deve essere considerata eternamente presente ed operante. Non già come necessità annichilente ed indifferenziante, bensì, all'opposto, come possibilità creativa diversificante, vita inesauribile. Vita che mantiene in se stessa la propria proiezione unitaria.

Il concetto della vita come apertura e tensione riesce a presentare una definizione dell'idea, non quale norma riduttiva, assoluto legislativo, bensì come azione che liberamente si pone, si sviluppa e si trasforma, nella relazione comune con le altre spontanee e correlate azioni. Pertanto si può sostenere che, nella speculazione bruniana, l'eterna differenziazione – lo *Spirito* nella sua apparenza di libero desiderio – mantiene la luce e la spinta di un'unità eguagliante capace di sostenere tutte le generazioni, i movimenti e le relazioni reciproche fra corpi in formazione ed evoluzione, senza doverli alienare in determinazioni presupposte ed assolute. Questa luce e questa spinta consentono la reciprocità d'azione degli impulsi di formazione, che così non permangono isolati ma, nel momento della loro costituzione ed evoluzione, entrano in relazione con la totalità dei medesimi ed affini impulsi, senza che alcuna immagine universale si costituisca separatamente quale termine di

regolazione universale, che debba essere perseguito infinitamente. L'unità con se stessa di qualunque determinazione che si generi e corredi impedisce la subordinazione e la retroazione di un principio che si sottragga a modificazione: principio creativo e fine individuativo consentono, insieme e sempre, una totale modificabilità. All'interno di questa totale modificabilità le intenzioni creative e le loro immediate espressioni dialettiche si esprimono cosmologicamente attraverso le mondiali produzioni di luce e calore (astri solari) e le correlative ed opposte sottrazioni e condensazioni (pianeti terrestri). In altri termini: viene a decadere la possibilità di ergere e fissare un'immagine unica, capace di identificare principio e fine nell'immodificabilità e convergenza delle relazioni di determinazione; queste al contrario sono apertamente distinte, discrete ed esprimono valori differenti. In più, accolgono in loro stesse una forma oppositiva insuperabile, finalizzata alla salvaguardia e conservazione dei capi delle relazioni stesse (astri solari e pianeti terrestri).

Un primo corollario può allora essere svolto e venire aggiunto alla precedente, prima, conclusione: la vita infinita bruniana, composizione fra atto creativo e potenza materiale, dissolve qualsiasi ideale regolativo distaccato e prefissato, lasciando che le intenzioni creative (quelle che hanno come risultato gli astri solari ed i pianeti terrestri) possano liberamente e spontaneamente dimostrarsi e connettersi reciprocamente, permettendo una correlazione di trasformazione (calore-raffreddamento) che consenta la conservazione della relazione stessa e la vita dei corpi celesti.

La concretizzazione cosmologica di questa struttura logica si ha quando, al posto dell'annichilente ed indifferenziato cielo etereo aristotelico, la speculazione bruniana innalza la libera finalizzazione dell'eguale materia, verso le due opposte direzioni concrete della penetrazione eterica (verso il centro dei pianeti terrestri) e della fuoriuscita vaporizzante (in allontanamento dai pianeti terrestri, per l'effetto del riscaldamento solare). Perciò la relazione di opposizione (o 'contrarietà') si situa immediatamente a livello concreto, ed in modo diffuso e discreto, senza offrire spazio ad un rapporto d'astrazione universale, che ponga in rapporto un oggetto causale assoluto ad un soggetto

causato assoluto, quanto piuttosto instaurando il circolo chiuso in se stesso delle azioni, controazioni e contoreazioni fra astri solari e pianeti terrestri.

Pertanto, mentre l'opera dello spirito astratto aristotelico rimane opera del finito e del finire, con il fondamento causale che viene come irradiato da una forma mediante che si fa misura assoluta (il cielo), l'opera dello *Spirito* bruniano, opera dell'infinito dell'infinito, riapre l'azione creativa e lo slancio materiale ad essa interno. Non più confinato per confinare, l'infinito bruniano riottiene – perché la diffonde e la fa praticare - la libertà: non più neutralizzato, né usato per fondare ed esprimere la necessaria finitezza dell'azione temporale, l'infinito bruniano è la possibilità dell'essere diverso (l'eguaglianza creatrice). Non più principio estrinseco di una conformità inamovibile e di un'eguaglianza tutta apparente e formale (infinito fuori del tempo, che trascina fuori del tempo), esso al contrario rende stabile il movimento senza fine che opera un'infinita unità d'eguaglianza, risvegliando l'apparenza superiore e creativa della libertà stessa.

Così le 'parti' sono liberamente agenti e non reciprocamente vincolate, in una visione e prassi eterodiretta ed eterodeterminata. Per sé libere, le 'parti' nell'infinito, impediscono che la vita universale si svolga attraverso e tramite la contrapposizione di termini generali, secondo un'univocità d'ordinamento che pretenda la cessione ed alienazione della propria potenza; permettono invece che la vita universale si esprima attraverso la logica e nella ragione dell'amore, che valuta la diversità come forma e materia della superiore eguaglianza. Infatti se la diversità non fosse forma e materia di una superiore eguaglianza, la libertà non sarebbe un concreto, ma diverrebbe un termine di regolazione astratto, operante il vincolo, la riduzione e la negazione reciproca. Al contrario la congiunzione bruniana fra azione e passione, amore eguale e determinazione interna della materia (desiderio) lascia essere quella differenza che consente e spinge alla considerazione del valore positivo della dialetticità dell'eguaglianza, con il correlato della salvaguardia dell'unità dell'affermazione reciproca. Così, senza un ordine astratto d'infinito, la stessa azione liberatrice bruniana - l'azione dello *Spirito* amoroso d'eguaglianza (lo *Spirito* del *Figlio*) – si distribuisce all'interno di ogni ente creato, ripristinando per ciascuno di essi la propria tensione e virtù creativa. Senza l'identificazione

di un termine realizzativo astratto e separato, che convogli necessariamente e forzosamente il consenso e l'orientamento pratico, l'immagine d'azione e di relazione che si viene imponendo fa valere il principio della reciproca sensibilità.

Questo principio toglie spazio all'inserimento ed interposizione di un medio avente valore e funzione di trasmissione neutra e neutrale di quiete o movimento, riconoscimento od alterazione (per autonegazione): esso invece si fa principio, proprio ponendosi come fonte creativa, attraverso l'apertura di un'immaginazione positiva e distintiva. È all'interno di questa apertura d'immaginazione che il movimento che pone e conserva qualsiasi ente creato – questa è la ragione filosofica bruniana del movimento della Terra, come di qualsiasi altro corpo celeste – pone anche quella distanza reciproca e relativa che mantiene vivi, vitali ed in equilibrio tutti gli scambi materici degli elementi. L'immobilità e l'inamovibilità del rapporto che fissa, nella tradizione della dottrina cosmologica e politico-morale aristotelica, la direzione teoretica e pratica fra 'mezzo' ed 'estremo' – Terra e cielo, comunità e sovrano – non fornisce alcuna possibilità a questa intima formazione: ne riduce ed annulla in anticipo quella propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della libertà, attraverso la definizione del rapporto come negazione.

La seconda conseguenza, ed il secondo passo dopo l'affermazione dell'infinito creativo e dialettico, nella costruzione ed elaborazione dell'immagine e della realtà dell'universo bruniano, sono dunque quelli per i quali la manifestazione di questo principio creativo e dialettico viene offerta dal fatto necessario e di ragione che l'apertura d'immaginazione, attraverso la quale il movimento che pone l'essere ed il reciproco conservarsi degli esistenti (dunque, insieme, la loro libertà e la loro amorosa eguaglianza), imponga la presenza di una normatività soggettiva, non oggettiva né tanto meno sussuntiva. Una normatività che è, appunto, la propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della reciproca affermazione di libertà. La definizione del rapporto come negazione, invece, e la qualificazione semplicemente e puramente negativa del concetto di libertà,



comportano l'uso ideologico dell'assioma civile che vuole la riduzione dei fenomeni ad una realtà preesistente, presupposta ed incontestata.

L'atto di finitezza e di convergenza aristotelico – esemplificato dal peso ontologico, metafisico e pratico del cielo – viene così dissolto dalla riappropriazione dello spazio dell'apertura razionale e del suo interno fattore moltiplicativo (intelletto): questa riappropriazione può allora ricostituire quell'unico plesso di stabilità per il quale - ed è il concetto bruniano dell'anima universale - tutti i movimenti (soprattutto quelli trasformativi, oltre quelli di traslocazione) possono trarre origine e distinzione. In questo modo la penetrazione onniversa dell'Anima bruniana nello spazio creativo dell'Intelletto, garantirà e legittimerà la conservazione delle finalità positive naturali attraverso le loro mutue e reciproche relazioni trasformative. In questo senso si può sostenere, quale primo corollario di questa seconda conseguenza, che la composizione dei movimenti di rotazione e rivoluzione attorno agli astri solari dei pianeti terrestri – come pure, reciprocamente, la riflessione e rifrazione della luce e del calore dai secondi verso i primi – costituiscono il modo attraverso il quale quell'immaginazione soggettiva trattiene in se stessa, senza separare (e così alienarsi e scomparire), azione e passione, principio e fine della propria operazione.

Come terza conseguenza, creativo e trasformazione allora si congiungono, per preservare l'essere della libertà e conservare l'amorosa eguaglianza di ciò che vive, ovvero si genera e si diversifica spontaneamente e dialetticamente: la materia che si slancia nei mondi innumerabili, generandosi e muovendosi alla conservazione tramite la reciprocità delle trasformazioni. Un primo corollario, perciò, di questa ulteriore conseguenza è il fatto di ragione che l'ideale, che realizza lo slancio diversificativo naturale, ponga insieme una tensione alla comunanza innervata profondamente da una pluralità di finalità desiderative singularizzanti, annullando così quell'ordine alienante, richiamato da una positività assoluta, che fonda il senso ed il progresso continuo della negazione. In questo modo la singularizzazione diviene lo stesso risultato di quell'universale che non si scinde mai da se stesso (l'inalienabile, insuperabile eguaglianza). Guardando alla tradizione filosofica opposta, mentre l'essere aristotelico mostrava la graduazione delle determinazioni e delle potenze, sino

alla misura fondamentale della disposizione concentrica delle intelligenze celesti (produttive di azione attraverso la semplice esistenza) - trasformate nella dogmatica cattolica nelle intelligenze angeliche - l'essere bruniano mostra subito di sé l'immediatezza (dell'eguaglianza che non si scinde) e la totalità (dei soggetti), annullando qualsiasi funzione centrale ed ordinatrice, negativa di qualsiasi differenza. In questa manifestazione ogni determinazione e potenza non può non fuoriuscire da una correlazione creativa, capace di mantenere una libera e pari distinzione. Pertanto, mentre l'ascesi razionale proposta dalla concezione aristotelica sembra predisporre l'esistenza e la funzione di un soggetto principale eteronegativo – hegelianamente, quasi un vincitore ed un usufruttuario della lotta per l'esistenza dei soggetti secondari - l'aperta ragione bruniana toglie subito la proiezione del negativo: il soggetto bruniano è infatti immediatamente e positivamente creativo. Come soggetto collettivo, dispone quella comune eguaglianza che permette la libera distinzione delle determinazioni (singolarizzazione).

L'intenzione teoretica e pratica bruniana dunque apre ed offre, si potrebbe dire implica, uno spazio all'interno del quale la propria ragione speculativa si articola in uno schema che si sviluppa in successione. Prima di tutto, l'attestazione bruniana si ferma all'inalienabilità ed incontestabilità della vita infinita ed universale. L'atto e la potenza creativi sono immediatamente un principio creativo-dialettico (*Spirito*) capace di mantenere unita l'intenzione creativa con quella dialetticamente trasformativa: nella concretizzazione cosmologica immediata del discorso razionale bruniano, gli astri solari ed i pianeti terrestri si pongono e si trasformano autonomamente e correlativamente. Quindi, a modo di corollario, la razionalizzazione bruniana suggerisce che la creatività si esprima nella relazione dialettica stessa attraverso la quale si istituisce: ovverosia, essa non sia una creatività distaccata, quanto invece continuamente (inscindibilmente) un'attività presente (consapevolmente operante attraverso la passione che induce). Viene pertanto dissolta quella astrazione che si compie attraverso la posizione oggettiva dell'ideale regolativo: nella concezione dell'universo bruniano non v'è la presupposizione di una causa oggettiva e la conseguente sussunzione ad essa della totalità dei fenomeni. Il primo principio bruniano così si evolve

nella dichiarazione d'esistenza di un principio immaginativo soggettivo (non oggettivo, né sussuntivo), di natura collettiva. L'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della reciproca affermazione di libertà, non ha – né può avere - alcuna previa riduzione. Conseguentemente, l'immagine bruniana è tale da doversi affermare che principio e fine dell'operazione esistenziale e trasformativa debbano essere intesi come inscindibili, inseparabili: separarli infatti significherebbe riammettere quella causalità oggettiva che li aliena in un corpo universale estraneo. Allora la conclusione del discorso razionale bruniano non si può non concentrare nell'affermazione che la materia sia una, e non abbia proiezioni d'alienazione. Se, quindi, il corpo universale bruniano non è estraneo, si deve gioco forza affermare la scomparsa di qualsiasi funzione centrale ed ordinatrice. Nessun soggetto principale può venire esaltato nella sua funzione eteronegativa ed autoaffermativa. La scomparsa della proiezione d'alienazione porta con sé l'annullamento e la caduta della tensione negativa: il senso ed il progresso della negazione vengono rovesciati e capovolti dall'immediatezza dell'eguaglianza e dalla totalità indistruttibile dei soggetti.

Nella dissoluzione della hegeliana negazione religiosa, la non estraneità a se stesso del corpo universale bruniano si manifesta immediatamente nella riapertura della libertà di ogni movimento e nella rappresentazione della loro comune attività di posizione. In questo senso l'eliocentrismo bruniano esprime quel convenire unitario dei pianeti (Mercurio, Venere e gli altri) e satelliti (Luna) che rappresenta la generale ed accomunante attività vivente: l'insieme dei sistemi solari non può però essere regolato da ed attraverso alcun centro universale, che sarebbe la rappresentazione di un ulteriore, appena negato, termine assoluto di riduzione. Per questo medesimo motivo l'insieme dei moti variabili di ciascun corpo presente nell'Universo non può avere alcun termine di traguardamento comune, che magari sia posto, dopo che la Terra stessa è decaduta dalla funzione di luogo centrale dell'Universo, estrinsecamente al pianeta Terra medesimo.

Il cosmo bruniano perciò non aliena la propria unità, se alienare la propria unità è un tentativo di rendere pienamente visibile tale unità, per farne il termine regolativo universale: l'unità dell'universo bruniano resta invisibile, e

nello stesso tempo viene totalmente partecipata dalle sue parti. Essa rimane quello sfondo d'essere infinito che è nulla per se stesso e tutto in quelle parti d'esistenza, che apparentemente ne suddividono l'opera, creativa e dialettica. La stessa posizione solare – l'eliocentrismo bruniano – non assume altra caratterizzazione che quella di una precedenza di orientamento nella molteplicità di relazioni vitali che si costituiscono appunto fra soli e terre: come avverrà per la figura di Giove nei successivi *Dialoghi Morali*, gli astri solari mantengono la funzione di *primi inter pares*, senza riprendere su di sé alcuna funzione alienativa. Soli innumerabili dunque popolano l'universo illimitato, essendo la loro relativa sensibile e visibile piccolezza ed immobilità un effetto della loro grandissima distanza rispetto a questo nostro sole. E terre innumerabili li accompagnano, rivoluzionando loro attorno e ruotando ciascuna intorno al proprio asse, con dimensioni che variano in grandezza, allo stesso modo dei soli.

Come l'immobilità dell'universo, uno ed infinito, svolgeva l'indicazione necessaria della presenza eterna ed illimitata della funzione creativa, così la relativa fissità dei soli costituisce, nella concezione cosmologica bruniana, la rappresentazione della diffusione della medesima funzione ed operatività: rispetto ai pianeti che illuminano, riscaldano e vivificano, i soli rappresentano l'elemento ed il termine suscitativo di vita. Essi, infatti, diffondono la potenza creativa e la mettono in circolo, ricevendone infine gli effetti, generati dalla reazione dei pianeti terrestri. Essi così costituiscono il principio ed il fine di quella stessa attività planetaria che essi medesimi suscitano, sostengono ed orientano. La vita, perciò, diventerà presente nei diversi pianeti terrestri quale effetto dell'attivazione discreta, suscitata dagli astri solari medesimi. Allora la presenza della medesima relazione creativa, non astratta ma concreta, in quanto esercitata tramite la discreta azione degli astri solari, proporrà l'immagine di una materia assolutamente non gerarchizzata e divisa, ma aperta immediatamente a tutte le relazioni dinamiche e dialettiche – di pari trasformazione e distinzione - vigenti fra gli elementi bruniani. E quindi fra gli stessi astri solari e pianeti terrestri.

Pertanto la stratificazione tradizionale degli elementi aristotelici (terra, acqua, aria e fuoco), con la propria cessione graduale ed ordinata di

movimento,<sup>941</sup> viene dissolta dalla costituzione di una relazione creativa e polare immediata: fra il principio naturale che produce luce e calore e quello naturale che li sottrae e condensa.<sup>942</sup> Il primo è concentrato all'interno dei corpi solari e non amorfamente diffuso nello spazio vuoto esterno. Il secondo invece è concentrato nei corpi come la Terra.<sup>943</sup> Sole e Terra, però, non mancano di eguali elementi oppositivi (il Sole ha l'acqua, la Terra il fuoco) atti ad incidere e trasformare l'attività principale dei propri principi intrinseci. Entrambi i corpi hanno poi anche il resto degli elementi: quelli sulla Terra partecipano del proprio principio intrinseco, quindi non emettono ma assorbono (e riflettono) luce e calore; quelli sul Sole, sempre partecipando del proprio principio intrinseco, emettono – al contrario – luce e calore.<sup>944</sup>

L'immediatezza della relazione creativa si manifesta dunque nel cosmo bruniano attraverso lo sdoppiamento della funzione e dell'operazione svolta dall'opposizione vigente fra gli elementi bruniani, senza però che tale sdoppiamento giunga ad una separazione, che dissolverebbe la correlazione trasformativa e circolare fra i termini che la relazione dialettica stessa fra i principi naturali intrinseci forma ed istituisce (astri solari e pianeti terrestri). La costituzione cosmologica bruniana sembra pertanto uniformarsi attorno ad una polarità, che è capace di sdoppiarsi e di fissarsi in corpi opposti, dotati in massima parte di principi naturali opposti, l'uno produttivo di luce e calore vitale, l'altro sottrattivo e ricettivo dei medesimi. Nello stesso tempo questa medesima polarità sembra essere vigente al livello dei medesimi poli corporei opposti: sui Soli infatti una materia soggetta a gravità, insieme alla virtù

---

<sup>941</sup> Si tratta del corrispettivo cosmologico della cessione di alterazione del soggetto aristotelico.

<sup>942</sup> L'unità d'azione permette la distinzione di opposte caratteristiche negli astri solari e nei pianeti terrestri.

<sup>943</sup> La virtù penetrativa dell'etere si accompagna con l'azione condensativa e polare dell'acqua allo stato liquido. Questa prima azione ha poi con sé la forma oppositiva della vaporizzazione, azione indotta dalla presenza nell'aria dell'elemento fuoco, che riesce pertanto ad astrarre ed innalzare l'elemento che pare vincolare a sé l'espressione vitale primitiva.

<sup>944</sup> Se si dovesse dare luogo e spazio all'attività immaginativa, si potrebbe indicare come l'orizzonte vitale terrestre bruniano paia costituirsi come fuoco che è da un lato (all'interno) onnubilato dall'elemento acquoso in sospensione, dall'altro riflesso (verso l'esterno) dal medesimo elemento, nella medesima posizione e disposizione. Volendo spingere la fantasia ad immaginare l'orizzonte vitale solare, si dovrebbe sostenere che esso potrebbe vedere la virtù dissuasiva dell'acqua – che riesce comunque a concentrare l'elemento arido (una spiegazione delle macchie solari?) – come termine sottrattivo, che permette la produzione di esseri che diffondono luce e calore. In questo modo, forse, si potrebbe spiegare l'affermazione bruniana circa l'esistenza di animali 'solari' e 'terrestri'.

dissuasiva dell'elemento acquoso, paiono permettere la creazione e la fuoriuscita degli effetti di luce e calore visibili, mentre sulle Terre una materia leggera (fuoco nell'aria, che trascina con sé dell'acqua) deve contrastare la tendenza del principio intrinseco naturale a condensare e ridurre sino all'annichilimento l'azione vivificatrice della luce e del calore solari.<sup>945</sup>

Questa polarità che si sdoppia permette dunque la diffusione e la reciprocità di un equilibrio dinamico che lega insieme astri solari e pianeti terrestri, consentendo addirittura la presenza, in condizioni di base opposte, di fenomeni oppositivi simili ed analoghi (masse di materiale acquoso sulla superficie solare, scintille di fuoco e calore vaporoso nell'atmosfera terrestre). La diffusione e la reciprocità dei fenomeni vitali resta quindi garantita, nella costituzione creativa e dialettica del cosmo bruniano, dalle modalità del processo attraverso il quale la luce si produce, si diffonde, viene riflessa ed assorbita (insieme all'effetto da essa prodotta: il calore). Questa struttura, che sembra rinchiudersi su se stessa, impedisce il ricorso alla necessità di un motore estrinseco e separato: l'opposizione produttiva vigente a livello solare trova riscontro nell'opposizione ricettiva agente sulla superficie dei corpi terrestri, che rimobilita la luce ed il calore rifratti nei movimenti atmosferici ed ambientali. Dichiarato indisponibile il Dio estrinseco aristotelico ed inutile la mediazione rappresentata dalle sostanze incorruttibili eteree, l'universo bruniano vive della presenza inseparata dello *Spirito*, nella sua creatività e nella sua apparenza dialettica: la diffusione universale della potenza creativa infatti eguaglia le trasformazioni operate sugli astri solari con le trasformazioni operate sui pianeti terrestri, rendendole reciprocamente causa e controcausa del comparire del movimento vitale circolare universale. Mentre la differenza delle sostanze e dei corpi del cosmo aristotelico prevede una separazione fra una superiore possibilità di conservazione in eterno, senza resistenze o contraddizioni, con una indifferenza che deriva dalla impossibilità d'affezione, ed una contrapposta incapacità a dimorare sotto la medesima

---

<sup>945</sup> La semplice e sola gravitazione verso il centro dei rispettivi corpi celesti, sia nel caso delle Terre che in quello dei Soli, non spiegherebbe l'apparire della vita. Per questo è vero che Bruno legittima la definizione di leggerezza e pesantezza solo relativamente al centro dei corpi celesti; nel contempo però egli non si sottrae alla delineazione di una doppia e reciproca trasformazione dialettica, che garantisce e giustifica la comparsa e l'attività comune (universale) della vita.

determinazione, per la diversità e variabilità dei soggetti (causali e causati), l'eguaglianza creativa e dialettica delle parti dell'universo bruniano non separa identità e differenza, facendo decadere la seconda rispetto alla prima, decidendo di far persistere un depotenziamento della natura tramite quella limitazione quantitativa, che si instaura astrattamente attraverso l'uniformità invariabile del 'primo cielo'. Non più l'invisibile determinante, sia esso 'idea' o 'forma', costringe alla necessitazione estrinseca l'essere che viene ad esistere solamente in virtù della sua grazia predeterminatrice: la natura bruniana riacquisisce tutta intiera la sua potenza infinita ed universale, si reinnalza allo *status* di divinità creatrice quando riacquista l'ideale, che risveglia l'opposizione insanabile. L'opposizione infinita: ovvero la coscienza dell'unità infinita – non finita – dell'Essere.

La polarità bruniana, allora, nel suo sdoppiamento, vale il concetto dell'opposizione come apparenza in se stessa dialettica: eguaglianza creativa che, come si diceva, pone ad un livello paritario le reciproche espressioni vitali assegnabili agli astri solari ed ai pianeti terrestri, per indicare nella libertà comune quell'infinire dell'Essere che pone l'identità della loro differenza e la differenza della loro identità. Senza la richiesta di alcuna stabile ed immutabile identificazione, il sorgere della apparenza bruniana, dovuto allo stesso ideale-reale che ricompone ogni movimento alla sua unità originaria infinita, supera l'eventuale contrapposizione fra un tutto sempre fuori-di-sé ed un sistema intrinseco alle parti: l'infinire bruniano è infatti movimento di ricomposizione della creatività con se stessa, attraverso la relazione dinamica che dispone i termini non distaccati della medesima (astri solari e pianeti terrestri) e dunque la loro comune e reciproca azione trasformativa.

Allora attraverso la forma dialettica - la reciprocità d'azione e passione fra i termini della relazione cosmologica, astri solari e pianeti terrestri - la creatività intesa dalla speculazione bruniana si ricompone con se stessa. La relazione dinamica fra i mondi infatti si manifesta attraverso la circolarità del movimento continuamente creativo – per la quale il principio che diffonde la luce ed il calore (il fuoco) viene assorbito, nella sua opera ed effetto, dal principio acquoso, ma anche riflesso a generare il processo dell'evaporazione nella formazione dell'aria, come pure l'opposta precipitazione solida e cinerea

nell'elemento arido composto con l'elemento acquoso – che trova espressione e raffigurazione biologica nell'organismo che continuamente rinnova le sue parti, senza predeterminazione di scopi che non sia il mutuo e reciproco sostentamento dei corpi che si fanno portatori dei due principi naturali. Pertanto nella relazione duplicemente creativa che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, da un lato – quello dei pianeti terrestri – all'interno della circolarità che si sviluppa fra elemento igneo ed elemento acquoso il flusso dell'azione rarefativa (che ha come termine l'aria) viene controbilanciato dal riflusso dell'azione condensativa (che ha come termine l'elemento arido composto con quello acquoso), dall'altro – quello degli astri solari - si può congetturare che la speculazione bruniana intendesse accostare alla pesantezza dell'elemento acquoso la frammentazione dell'elemento arido e l'espulsione di quello aereo, con un contemporaneo equilibrio nel rapporto fra l'elemento igneo, prevalente, e quello acquoso, superficiale e latente.

Allora, mentre la disposizione graduale ed ordinata delle sostanze, dei corpi e degli elementi nel cosmo aristotelico intende rappresentare quella funzione di limitazione e determinazione preordinata e preordinante di un soggetto estrinseco assoluto – la forma, finale e produttiva, che dispone la posizione ed, in relazione a se stessa, l'opposta negazione – che costituisce quella gravitazione mondiale che ha come soggetto primo il cielo e come termine la Terra, la scomparsa del soggetto estrinseco assoluto e la relativa apertura disordinante bruniana garantiscono la correlazione creativa dei principi naturali intrinseci (fuoco ed acqua), e la costituzione, reciprocamente libera e distinta, di processi autocentranti, concentrativi e gravitativi. Così il corpo esterno all'orizzonte mondiale mantiene, per la propria conservazione, un movimento circolare, mentre il corpo che entra all'interno di questo precipita in un moto rettilineo. Sempre subendo la legge della conservazione mondiale.

Se, allora, gli elementi bruniani non subiscono quella distorsione aristotelica, che sembra essere determinata dalla scelta necessaria fra piano dell'essere integrale (dove la molteplicità si presenta in modo ridotto) e coacervo della materia disintegrata (dove la molteplicità è irriducibile ed accidentale), la materia bruniana non subisce alcuna scissione e cessione, né tanto meno alcuna reazione di tipo sottrattivo ed astraente. Essa, quindi,



mantiene nella concezione bruniana tutta intiera ed intatta la sua potenza, nella forma della molteplicità possibile: in questo modo l'intenzione speculativa bruniana dissolve il tentativo – comune alla tradizione riflessiva platonico-aristotelica di ogni tempo (si pensi, per esempio, ad Hegel) – di sottrarre l'irriducibilità e la sua interna disposizione creativo-dialettica attraverso la sostanzializzazione dell'astratto.

Nell'immediata concretizzazione cosmologica della propria struttura razionale nessun ordine lineare e determinativo perciò si instaura nell'universo bruniano fra i corpi a prevalenza dell'elemento igneo (soli) e corpi a prevalenza dell'elemento acquoso (terre): la reciprocità di determinazione non sottrae ai corpi stessi la libertà della propria conservazione. A sua volta la conservazione della libertà distintiva – permessa dall'inalienabilità della potenza creativa - consente che, nell'orizzonte di un'unica anima e di un'unica materia apparenti, ciascun mondo permetta un continuo florilegio di altri esseri animati, secondo la più completa ed aperta diversità di fini.

Si può allora sostenere che la ricomposizione bruniana della creatività con se stessa – ricomposizione attuata attraverso l'in-finire dell'Essere (quel movimento oppositivo infinito che riottiene l'unità, nella sua infinitezza ovvero invisibilità) – è il modo attraverso il quale si offre forma e realtà all'apparenza, indicandone prima di tutto la sua unità, quindi l'espressione moltiplicativa: l'infinita ed aperta diffusione della libertà distintiva, in un continuo emergere e florilegio di esseri ed esistenze. In questo contesto, continuamente ed inesaustemente creativo, si dà la sistemazione teorica degli elementi cosmologici bruniani, prima che il pensatore nolano si avvii – nei *Dialoghi Morali* – a provvedere la propria concezione di una congruente ed adeguata visione etica ed etico-politica. Pertanto, nella teorica bruniana degli elementi, la serie da questi rappresentata deve essere disposta ed organizzata ad un livello paritario di funzione e di scopo. Essi devono essere intesi come componenti posti ad un medesimo livello in un'unica realtà: l'aria penetra la terra; l'acqua connette le sue parti e le unifica, rendendole più pesanti; la terra, per converso, si eleva e racchiude nel proprio orizzonte gli elementi dell'acqua e dell'aria, quando l'acqua sembra penetrare sin nelle più profonde concavità terrestri.

La capacità penetrativa<sup>946</sup> e congiuntiva dell'acqua, poi, sembra farle sostenere – riguardo al pianeta terrestre – la parte principale: essa, unifica le parti della materia arida, dando ad esse completezza di materia, e partecipa della fase vaporosa, superiore, dell'aria. L'acqua, inoltre, sembra occupare tutto lo spazio vigente fra l'aria ed il centro della Terra, avendo in sé sia la capacità della rarefazione, sia quella della più profonda e pesante condensazione. Il globo terrestre deve dunque essere considerato come il luogo capace di contenere, in complessa e variabile composizione, gli elementi dell'aria vaporosa, dell'acqua e della terra, con l'elemento acquoso capace di espandere la propria presenza ed azione in ogni parte compresa fra i termini superiore ed inferiore.

L'aria, a propria volta, sembra costituire sia il contenuto più profondo dell'acqua, che l'elemento che maggiormente la comprende: quasi un elemento sotterraneo che pervade rapidamente il tutto ed un elemento etereo che tutto comprende.<sup>947</sup> Se dunque l'acqua congiunge ed unisce ogni particella di terra (con una forte capacità concentrativa, ma anche tensiva e moltiplicativa), appesantendola e trascinandola verso il centro del pianeta ma anche innalzandola nel fenomeno vitale della generazione, l'aria sembra portare questo movimento – che pare ruotare su se stesso - in se stessa: sia qualora la terra resti in maniera astratta assolutamente distinta dall'acqua, e così totalmente dispersa, che al contrario venga appunto agglutinata da questa, o all'opposto innalzata. L'aria, allora, sembra essere il soggetto del movimento dialettico dell'acqua, capace sia di essere dissolta (vapore) per intervento del calore del fuoco, che di essere concentrata per effetto del principio refrigerante (e così procedere, ulteriormente, alla concentrazione dell'elemento arido). Se l'acqua ha una valenza penetrativa, assicurata dall'aria, l'elemento acquoso che resta sulla superficie del pianeta, e scorre su di essa, ha comunque la propria origine dalle profondità del pianeta, per poi esalare verso l'alto per effetto della forza calorica del fuoco.

---

<sup>946</sup> La tendenza penetrativa bruniana inizia con l'etere, per poi trasferirsi all'aria ed all'acqua, secondo un processo di raffreddamento determinato dalla prevalenza del principio naturale che costituisce la concentrazione dei pianeti terrestri: l'elemento acquoso. Contraria a questa tendenza è quella generata dall'azione del fuoco, che rarefa, vaporizza e disintegra l'elemento arido.

<sup>947</sup> Qui potrebbe essere effettuato un confronto con il concetto, di pari valore e funzione, senso e significato, dell'Anima, quale viene definita nei testi ermetici.

La terra allora non sarà costituita con la prevalenza dell'elemento arido, ma al contrario essa risulterà quale composizione a prevalenza dell'elemento acquoso, che in eccesso potrà depositarsi sulla superficie ed all'esterno.

Pertanto sembra risultare evidente, ai due poli della rappresentazione creativa (Soli e Terre), la presenza di un processo di fusione e di opposta fuoriuscita: la fusione e la fuoriuscita dell'elemento fuoco, attraverso la diluizione dell'acqua, negli astri solari, e la fusione e la fuoriuscita dell'elemento acqua, attraverso la virtù rarefativa permessa dal fuoco, nei pianeti terrestri. Da tutto quanto asserito sinora diventa allora persuasivo e conclusivo che, su questo pianeta, i motori di ogni movimento (dell'aria, dell'acqua e, conseguentemente, della terra) siano, da un lato, il fuoco, dall'altro l'espressione del principio creativo refrigerante nella virtù coagulante dell'acqua. All'interno della tensione operante fra questi due principi tutti gli elementi riempiono il tutto planetario (con l'aria che porta l'acqua, la quale a sua volta condensa l'arida).<sup>948</sup>

Con un'impostazione critica che sembra riprendere le osservazioni avanzate dallo stesso Aristotele alla dottrina platonica delle idee, Giordano Bruno pare voler sottolineare la problematicità della distinzione e separazione graduata degli elementi aristotelici: questi sembrano infatti attingere a quello stesso livello di astrattezza ed improduttività che il pensatore stagirita assegnava quale *status* organico e naturale delle idee platoniche, prima della fase autocritica del pensatore ateniese. Al contrario, l'Universo bruniano viene sempre considerato dal pensatore nolano, non già come forma e materia di un possesso e di un governo egemonico ed astratto (di un soggetto estrinseco assoluto), bensì come luogo perenne nel quale la stessa creatività che lo permea sembra esprimersi fra poli dialettici, essi stessi preda di una medesima forma di mobilità interna. L'orizzontalità e la parificazione (di funzione e di scopo), che sorgono per effetto di questa reciprocità di determinazione, permettono la considerazione della danza mutua e reciproca, che si instaura fra

---

<sup>948</sup> Bisogna osservare che l'elemento liquido sembra possedere, forse in unione con il fenomeno della vaporizzazione e con il processo di diffusione del calore, una forma sintetico-produttiva (l'aspetto e la caratteristica per la quale l'acqua potrebbe essere considerata principio della comparsa della vita nella generazione che appartiene ai pianeti terrestri) opposta rispetto a quella che esprime la sua virtù condensativa e fusionale.

il divenire della Causa e l'essere del Principio, come unità infinita: unità che è creativa tramite l'apertura dialettica che opera in se stessa, fra la libera ed eterna diversificazione dei fini naturali e la comunanza universale degli stessi. Unità che dunque nega la riduzione ed il connesso ordine d'astratto, attraverso l'apertura infinita della molteplicità. Allora un'eguale e libera possibilità costituisce quella proiezione impregiudicata e diversissima d'immagine, che riesce a fondare nel cielo dell'ideale l'opera dell'amore eguale, dell'amore che trascina all'essere, diversamente, attraverso il suo desiderio. Opera di generazione e di individuazione (il *Figlio* della storia, diverso), accolta entro la gloria del *Padre*.

La speculazione bruniana riesce in questo modo a declinare il processo autodistintivo della libertà naturale nell'eguaglianza di un amore universale, che comprende e motiva – come apertura d'infinito – il movimento libertario dell'essere stesso, secondo un principio generativo e d'individuazione che è capace di tenere insieme e di non scindere il piano della perfetta eguaglianza con la profondità della più completa diversità.<sup>949</sup> Solo così una possibilità eguale e libera rievoca la visione e la prassi dell'ideale di una eguaglianza universale non formale, né conformante: riattualizzando l'opera di un amore eguale che libera, attraverso il desiderio che lo innerva in ogni essere, ogni esistenza.

Se l'ordine aristotelico disintegra, demolisce e distrugge la possibilità che fa ergere l'ideale dell'innumerabilità dei 'mondi', annichilendola tramite la sua sostituzione con quella necessità necessitante che si istituisce attraverso l'uniformità del conforme, così occultando l'Uno invisibile dell'infinito - il Dio eternamente ed egualmente creatore - il desiderio bruniano invece ne richiama la viva ragione ed il vivente, moltiplicante, intelletto. Se l'ordine aristotelico separa un Dio agente, puro ed intoccato, per potervi inserire il predominio della relativa immagine umana di un possesso e governo prioritario ed esclusivo (realizzato attraverso l'espropriazione e la finalizzazione dei beni), l'apertura infinita bruniana ne dissolve la pretesa assolutistica ed assolutizzante, modulando una varietà di fini naturali e di scopi etici,

---

<sup>949</sup> Ciò che precedentemente era stato indicato attraverso l'affermazione dell'immediatezza dell'eguaglianza e della totalità dei soggetti.

rispettivamente, incommensurabile ed imprevedibile. Senza alcuna misura per i fini naturali e senza costrizione astratta delle determinazioni, è proprio l'invisibilità dell'Uno infinito a stabilire quella eguaglianza, all'interno della quale possono comparire, nascere, e svilupparsi tutte le possibili diversità, con una creatività aperta ed illimitata. Una creatività aperta ed illimitata che trova rappresentazione cosmologica nelle figure produttive dei 'Soli' ed etica in ciò che verrà definito – nei *Dialoghi Morali* successivi – attraverso la compossibilità universale delle 'Potenze'.<sup>950</sup>

È a questo punto che nella speculazione bruniana nasce il problema di riuscire a comporre la concezione dello *Spirito* come molteplicità irriducibile, apertura di un'eguale libertà, con la necessità di non perdere di vista quell'ideale che, solo, può consentire una forma non immediata, cogente ed astratta di regolazione e determinazione. La soluzione approntata dalla prospettiva di liberazione dall'astratto bruniana è quella per la quale quest'ideale viene identificato pienamente con l'universalità diffusa dell'amore, con quell'unità non alienabile e non alienante che rende attivi i soggetti e li accomuna nell'eguale libertà: il desiderio. Se la tradizione aristotelica effettua la negazione della tensione dello *Spirito* e della sua interna ed unitaria manifestazione (l'idealità del *Figlio*), la speculazione bruniana intende da subito ristabilire questa pulsione, originata nella libera, eguale ed unitaria correlazione creativa, presente ed operante nella forza e nello slancio determinativo. Allora solamente un'etica immanente, immediata ed egualitaria, dell'azione come modificazione interna renderà concreta l'apertura d'infinito dello *Spirito*, facendola diventare presente attraverso l'immagine dell'infinito stesso: solamente attraverso la necessità di una modificazione dall'interno – ecco la 'conversione' bruniana – nella fisica correlante e creativa

---

<sup>950</sup> Il richiamo bruniano, che giunge alla conclusione del terzo *Dialogo*, alla libertà del giudizio ripristina proprio la fede e l'apertura ad una ragione universale, che non ha bisogno di autorità per imporsi e che valuta la stessa autorevolezza come un criterio adottato dalla moltitudine civile, per garantire e conservare se stessa attraverso un'immagine supposta. Quella stessa immagine supposta che deve garantire nel contempo se stessa e chi vi si affida, per poter continuare a sussistere senza variazione alcuna e dubbio pensabile. Essa, come dottrina assoluta, fonda la negazione della perfezione della conoscenza; ovvero, come direbbe *Burchio*, facendo comparire la figura dell'asino: "Sì più tosto voglio ignorar con molti illustri e dotti, che saper con pochi sofisti, quali stimo sieno questi amici." Dunque fonda, ovvero pretende di fondare (per necessità di costume), la riduzione e la scomparsa del vero e benigno spirito, aperto e molteplice, attraverso la negazione della tensione originata dalla libera, eguale ed amorevole creatività (naturale ed umana).

dell'amore, l'apertura d'infinito dello *Spirito* (la sua diversificazione illimitata) manifesterà, e non perderà, quell'ideale – il *Figlio* – che è capace di comporre l'infinito con se stesso, offrendone in tal modo concretezza. Solo così, infatti, l'ideale vigerà e non sarà astrazione d'oggetto. O, detto in altri termini: solamente attraverso la realtà dell'accostamento e dell'unità del naturale e dell'umano la personalità dell'universo non decadrà, esaltandosi nella trasfigurazione eterna del desiderio di possesso e dominio.

Contro la suddivisione, gerarchizzazione e strumentalizzazione dei soggetti operata dalla forma che sussume e neutralizza ogni determinazione, la diffusione universale (eguale) dell'amore intesa dalla speculazione bruniana salvaguarda la comune ed accomunante possibilità creativa, dichiarandone l'impossibile alienazione (sia naturale, che umana). In tal modo questa possibilità creativa veste immediatamente i panni di quella possibilità d'infinito che, come essere illimitante, costituisce il superamento effettivo ed operante, il capovolgimento dell'astrazione aristotelica. Se l'astrazione aristotelica, l'unità del fine oggettivo e causale, proponeva una limitazione eterodiretta ed eterodeterminata, con il connesso autoisolamento del mezzo, il suo capovolgimento, condotto dalla unità infinita della ragione bruniana, ristabilisce immediatamente quell'illimitazione, che ha come principio l'inseparabilità ed inalienabilità della causa creativa, con la relativa scomparsa della causalità del fine oggettivo. In tal modo la causa creativa rimane come indistaccato ideale amoroso realizzante, operante la viva liberazione dell'eguaglianza attraverso il desiderio universale. Ecco, allora, che quell'accostamento ed unità fra naturale ed umano, che mantiene la personalità non astratta dell'universo bruniano, può essere data solamente da quella causa che, liberamente, si pone come libertà: il desiderio universale.

Lo spazio-tempo bruniano, allora, anziché essere lo spazio di una immaginata omogeneità, diviene la ragione di quella libera diversità che, nella correlazione creativa dei soggetti attivi, è capace di muoversi fra eguaglianza ed amore reciproco. Nello stesso tempo, la medesima posizione dei soggetti attivi, quali potenze creative tramite il desiderio, si effettua senza la presupposizione della cogenza assoluta ed astratta di un piano organizzativo,

insussistente a valere quale termine di riduzione e compimento di una storia universale.

Le relazioni mutuamente creative che collegano, sul piano della immediata concretizzazione cosmologica, astri solari e pianeti terrestri allora si esprimono, nei secondi, attraverso la composizione (finalizzata alla conservazione) dei fenomeni di movimento rotatorio e rivoluzionario, nei primi attraverso le forme e potenze energetiche diffuse (luce e calore). In tal modo la presenza di una virtù dialettica ideale, interna all'Essere stesso, riesce, come ragione non distaccata dell'Uno, a dare composizione elevata alla forma che accomuna e che distingue. Senza separazione, distacco e fissazione estrinseca di poli terminali opposti, Soli e Terre così semplicemente rappresentano lo svilupparsi ed esercitarsi continuo della virtù creativa, che mai può abbandonare o perdere se stessa.

Così la ritrovata tensione dello *Spirito*, la riscoperta unità ideale del *Figlio*, è l'apertura infinita dell'immaginazione causale, la fondamentale libertà della creazione del *Padre*. Al contrario, nella tradizione aristotelica, l'emanazione necessaria della Causa richiude immediatamente qualsiasi possibilità a questa libertà, presentando un'ideale inerte ed inertizzante: una vera e propria caduta dello *Spirito*. Diversità ed unità, nella speculazione bruniana, non solo sono invertite di posto rispetto all'ordine ed al depotenziamento aristotelico – che la diversità bruniana trae a sé l'unità, innalzandola<sup>951</sup> – ma sono pure considerate in modo tale da non poter essere scisse e ridotte. La libertà originaria bruniana diviene infatti forma e materia di un'unità ideale: eguaglianza d'amore ed amore eguale che si richiamano e compenetrano vicendevolmente (Amor-Idea d'Eguaglianza), a costituire quella comunanza dell'Essere che contiene in sé le parti delle diverse libertà. Al contrario, la centralizzazione produttiva dell'intelletto di tradizione aristotelica unifica la materia della determinazione all'interno di una forma preesistente ed assoluta, rescindendo qualsiasi possibile libertà attraverso la necessaria uniformità del consenso soggettivo. Mentre, dunque, l'eguaglianza bruniana si mantiene come eguaglianza

---

<sup>951</sup> Questo concetto viene espresso in modo figurato da Bruno attraverso l'utilizzazione della famosa lettera 'pitagorica' (la Y), già posta all'inizio della trattazione del *De umbris idearum*; oppure attraverso la dinamicità dell'elevazione indicata e portata dall'apertura delle ali del Cavallo pegaseo, nella *Cabala del Cavallo pegaseo*.

sostanziale, l'eguaglianza di tradizione aristotelica si ferma (ed arresta) a quella formalità che viene istituita tramite la separazione di un'immagine neutralizzata di libertà. Invece che l'affermazione comune della libertà si afferma, allora, la sua negazione comune: l'alienazione della potenza nella legge.

Se, dunque, il farsi della ragione bruniana, contro l'astrarsi di quella della tradizione aristotelica, è la riappropriazione dell'Essere come Divenire – libertà che si pone liberamente come causa creativa – l'apparenza di questa realizzazione è, subito, il muoversi dell'eguaglianza, l'inalienabilità della sua potenza, contro la necessità necessitante assoluta della sacralizzazione della legge. Del resto l'inalienabilità della potenza viene affermata da Bruno per la stessa formazione esistenziale dell'universo visibile, dove esempio primo della partecipazione diversa nell'essere diverso dei mondi bruniani è la variabilità imprevedibile delle finalità processuali emergenti nella molteplicità innumerevole dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri. Finalità processuali che riescono a comporre il movimento dei pianeti terrestri attorno al proprio asse ed attorno agli astri solari, come pure l'insieme dei movimenti dialettici e creativi sussistenti fra gli elementi del cosmo bruniano. In tal modo la stessa distinzione fra movimenti circolari e rettilinei sembra acquistare la valenza della rappresentazione di due opposte tendenze, reciprocamente combinantesi ed in equilibrio dinamico: se il movimento circolare (rotazione-rivoluzione) rappresenta il movimento che offre il segno dell'alterazione, il movimento rettilineo (dinamica degli elementi) punta al mantenimento degli equilibri vitali attraverso lo scambio fra le diverse regioni terrestri e solari. In questa tensione fra due movenze apparentemente opposte si situa il processo di formazione dell'autonomia nella composizione e conservazione dei diversi corpi celesti di tipo terrestre (come le comete, che perdono la propria denotazione aristotelica di esalazioni infiammate, poste alla sommità dell'atmosfera terrestre). Processo per il quale ogni parte tende 'naturalmente' al proprio relativo centro ed estremo, senza perdere il vincolo della reciproca connessione totale.

Allora, il vincolo della reciprocità salvaguarda il fatto che quella realizzazione (il movimento dell'eguaglianza a sé ed in sé) non si distacchi



mai da se stessa – questa è l’inalienabilità della potenza naturale e materiale – presentando il concetto e la prassi dell’amore, come vincolo generativo, distintivo, conservativo e trasformativo universale. Pertanto, se la tensione dello *Spirito* è così in se stessa unitaria – è il movimento dell’eguaglianza a sé ed in sé (l’ideale realizzazione del *Figlio*) - la diversa libertà delle 'parti' costituenti e costituenti l’universo non perde mai il concetto e la prassi del vincolo universale d’amore: nella immediata concretizzazione cosmologica, al moto possibilmente disgregativo fondato sugli atomi si oppone l’intervento limitativo e ricompositivo operato dalla divina provvidenza, attraverso uno scambio ed un equilibrio fra apporti nutritivi e sottrazioni cataboliche. Così l’inalienabile potenza naturale resta libera nella amorosa codeterminazione delle parti che si distinguono, quando l’unità ideale toglie spazio e valore alla forma assoluta della predeterminazione, che impedirebbe qualsiasi pluralità, per porsi invece proprio come impulso aperto e desiderio immaginativo: pluralità che ha in se stessa l’apporto e lo slancio creativo.

Il concetto della pluralità unitariamente creativa non fa emergere e dominare un ideale astratto, termine regolativo di determinazioni in esso incluse e così separate: l’ideale bruniano non è termine (separato), quanto invece opposizione come infinire dell’unità stessa. Immagine indistaccata che costituisce l’universo come creatività diffusa, libera ed eguale, formo-materiale. Materiale nello *Spirito* dell’Amore, che tiene insieme in sé le parti. Segno e prova del vincolo universale d’amore, vera e buona realtà inseparata dell’ideale, è infatti il fatto che i corpi dell’universo bruniano siano distanziati gli uni dagli altri, senza che vi sia preferenza per un corpo o per l’altro. Questa distanza lascia campo libero a che le azioni, che si svolgono all’interno di ciascuno degli orizzonti mondiali, non possano trovare interferenza od impedimento; come nemmeno avverrebbe nel caso che i corpi celesti fossero più vicini, od addirittura prossimi al contatto, in quanto non sussiste alcun termine medio astratto che possa fungere da luogo della loro reciproca comprensione e totale annichilimento, secondo il principio invece di una espressione libera e creativa, capace e feconda di tutte le immagini di autoconservazione dinamica e relazionale. Infatti solamente se l’ideale è termine separato può fungere da medio annichilente: comprensione che dia

atto alla reciproca compenetrazione, sino all'intervento di un'identità superiore, che ne discrimini la determinazione separata. L'ideale bruniano, al contrario, non è termine separato: non è medio astratto, astrattamente unificante, causa attiva di vera e positiva esistenza oltre l'apparenza della dispersione; esso invece vale come opposizione intrinseca ed insuperabile, generativa ed internamente trasformatrice. Solamente il libero svolgimento di quella reciproca opposizione che mantiene in vita e vigore i 'principi' opposti del 'caldo e secco' e del 'freddo e umido' ed i corpi relativi nei quali questi si innestano, componendoli - i corpi solari, ed i corpi terrestri - lascerà poi in vita quella reciproca differenza fra i corpi che è fonte del mantenimento e dello sviluppo di entrambi. Un'identità che invece intervenisse superiormente, per discriminare e separare le determinazioni, accogliendole e riconoscendole per tanto quanto esse uniformassero il proprio intento generativo e conservativo al luogo astratto da questa predisposto, impedirebbe questo libero svolgimento e quella reciprocità che mantiene in opera e vigore la libera ed eguale, creativa, diversificazione e distinzione dei corpi celesti.

Così, mentre l'immaginazione astratta di tradizione aristotelica mantiene i termini, separandoli, in virtù di una potenza che sembra dividersi per trasporli, l'immaginazione concreta bruniana non separa, per dividere e trasportare: la sua potenza infatti si cede e distribuisce egualmente a tutti i corpi, quando i principi che li costituiscono non possono essere intesi se non nella loro funzione e finzione di rappresentazione delle reciproche modalità creative, trasformative e conservative. Perciò fattori apparentemente estrinseci, come la variazione di distanza fra i corpi celesti, non possono indurre altro che variazioni estrinseche (non intrinseche), di movimento più che di trasformazione, legata invece all'eminente fattore creativo. Fattori invece intrinseci ed operanti in maniera diffusa in tutti i corpi, senza alcuna subordinazione ad un ordine imperante, che si sveli e mostri quale assoluto di una potenza sottratta, restano gli elementi dell'universo bruniano: etere, fuoco, aria, acqua, terra. Il rigetto bruniano del plesso centrale astratto consente pertanto che l'innumerabile ed immisurabile pluralità dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri impedisca l'accorpamento univoco ed assoluto delle determinazioni. Come la forma e la materia aristoteliche restano necessarie ed

immodificabili nella loro identità di relazione, lo spirito e la materia bruniane invece mantengono quell'intima ed aperta congiunzione, che concede e diffonde in ogni parte – rapporto cosmologico (soli-terre) od etico-politico e religioso - il principio creativo e dialettico (dinamico e relazionale).

Conseguentemente, la congiunzione, stretta ed intima, fra il piano immediato dell'eguaglianza – a rappresentare nella formazione creativa e dialettica (la reciprocità della trasformazione e conservazione dei termini della relazione cosmologica) l'inalienabilità della potenza naturale e materiale – e la proiezione onniversa che costituisce la modalità della totalità dei soggetti naturali stessi, nella loro libera ed illimitata espressione, demolisce, distrugge e dissolve sia la necessità della costituzione previa di un'identità assoluta che separi e neutralizzi le determinazioni, sia la supposizione di una causalità oggettiva che – quale ideale regolativo e sussuntivo – accolga in sé l'immagine separata e centrale di una processualità necessaria, di uno scopo finale ineliminabile ed indiscutibile. Lo scopo e la funzione della presenza dell'opposizione infinita bruniana ha proprio questo valore: essa, infatti, come in-finire dell'unità stessa, propone l'immagine dell'Uno come immagine non distaccata: universale che – come viene detto nell'ultimo dei *Dialoghi degli Eroi furori* – consente in se stesso, insieme, l'unità e la molteplicità. Così se la riflessione unisce all'Uno, ricordandone l'invisibilità e l'infinitezza, essa, nel contempo, apre l'illimitato campo del Soggetto: campo all'interno del quale tutti i soggetti viventi, composti nell'anima di spirito e corpo, si muovono - attraverso la trasformazione intrinseca dettata dall'amore eguale - alla propria conservazione. Posti i corpi principali (gli astri), anche i corpi secondari perseguiranno il fine della propria conservazione, e si muoveranno per realizzarlo, obbedendo alla dialettica di azione-reazione vigente fra gli elementi (nell'orizzonte solare o planetario). Inoltre i corpi principali, vivendo in un universo che non ha mezzo né estremo, non praticheranno determinazioni univoche, ma manterranno viva la capacità di inglobare, esercitare e sviluppare tutte quelle direzioni di movimento e di trasformazione che consentiranno loro di conservarsi: perciò i pianeti terrestri si muoveranno

di moto rotatorio e rivoluzionario, insieme agli astri solari.<sup>952</sup> Contemporaneamente, le parti di questi corpi principali, per conservare se stesse, tenderanno a gravitare su ciò che meglio fonda le proprie aspettative di conservazione, muovendosi quindi immediatamente verso il centro dei corpi maggiori. Le comete, infine, considerate della stessa materia che forma la Terra, non si muoveranno allora verso la Terra, ma verso quel centro che assicura loro la possibilità di sopravvivenza: qualora venissero considerate come esalazioni infuocate, esse si muoverebbero invece in alto e sarebbero trascinate via, verso un altro centro, diverso dalla Terra. Come non sono costituite di aria infiammata, esse non saranno nemmeno formate da materiale etero: infatti esse necessitano di materiale comburente atto a sopportare il proprio accendersi ed apparire, per lungo tempo, sfavillanti. Il tipo, la specie e le apparenze del loro movimento ne qualificano inoltre, come direbbe uno stesso aristotelico, la natura: autonome nel movimento, esse permangono autonome nella loro natura di corpi simili ai corpi terrestri. Non dipendenti dal centro della Terra, né dal supposto cielo delle stelle fisse, esse attraversano lo spazio infinito da grandi distanze verso grandi distanze, perseguendo – come tutti gli altri corpi celesti - solamente il desiderio della propria autoconservazione. Dissolto pertanto il principio fisico aristotelico secondo il quale i corpi di una medesima specie – e le comete sarebbero corpi terrestri - dovrebbero muoversi nel medesimo modo verso il medesimo luogo, con un moto che per questo motivo viene definito 'naturale', la pura e semplice influenzabilità del moto delle comete permette a Bruno di inserire il concetto di campo gravitazionale. La variazione nel movimento delle comete viene infatti immaginata come causata dal progressivo presentarsi e scomparire della forza gravitazionale di grosse masse planetarie, incontrate dalle comete stesse nel loro peregrinaggio spaziale.<sup>953</sup>

Tanto quanto, allora, il principio fisico aristotelico dell'uniformità dei moti, nei modi e nei luoghi per i corpi simili, obbediva alla necessità di far intervenire l'esibizione di un principio assoluto e determinante, che facesse

---

<sup>952</sup> Questa sembra la prefigurazione della teoria dei vortici cartesiana.

<sup>953</sup> Le comete, dunque, e non la Luna - come sarà, poi, per Newton - costituiscono la prova dell'esistenza, non di una legge universale, ma della possibile creazione di una rete di relazioni dinamiche determinate dalla presenza od assenza di grosse masse planetarie.

convergere internamente la determinazione corporea (l'elemento) verso una definizione discriminante, l'equiparabilità degli elementi semplici bruniani (ancora fuoco, acqua, aria e terra) intende dimostrare la loro pari mobilità ad una funzione compositiva non gerarchica né ordinata. Perciò la convergenza produttiva stabilita dall'atto di finitezza aristotelico – l'opposizione gravità-leggerezza è all'interno della localizzazione stabilita dal moto circolare del cielo - trova aperta dissoluzione dalla distribuzione illimitata della materialità creativa, dall'illimitata presenza di innumerabili ed irriducibili diverse libertà di relazione. Le volontà-di-sé, che allora si predispongono come altrettante scintille generative e che danno composizione all'intervento creativo divino ed all'immagine della sua realizzazione dialettica (lo spirito che diviene materia apertamente e liberamente immaginativa, desiderante), rompono quella relazione determinativa che istituisce e dimostra la separazione fra l'unità immobile della necessità – l'assoluto della sostanza – ed il divenire di quel luogo astratto che contiene tutte le possibili diversità. Rompono la separazione fra lo spirito astratto e la materia concreta, ripristinando l'unità inalienabile ed irriflessa (ma soggettivamente, in quanto dialetticamente, riflettente) della potenza. Contro la tradizionalità di una concessione patrimoniale la vita infinita ed universale bruniana lascia la modificabilità e la molteplicità nei suoi due versanti, quello della profondità e quello dell'apparenza. Allora l'unità infinita dell'Essere presenta un insieme di relazioni illimitato, non assoggettabile ad alcun progetto di riduzione o limitazione pragmatica, dove la diversificazione degli scopi resta sempre sotterraneamente presente e possibile, a monte di tutte le decisioni integrative (finalità comuni).

Rigettando la separazione e fissazione graduata tradizionale fra identico e differente,<sup>954</sup> l'universale bruniano può darsi solamente come infinito creativo e dialettico: come infinito che riesce a tenere insieme i due capi dell'unità e della molteplicità, senza che nessuno dei due possa annichilire l'altro o negarlo completamente. Anzi, al contrario, l'uno sembra offrire spazio all'altro, reciprocamente (è di nuovo la *vicissitudine* bruniana nel suo aspetto più profondo): tanto l'infinito dell'unità si offre attraverso la molteplicità

---

<sup>954</sup> Qui si può notare il distacco della speculazione bruniana da qualsiasi riutilizzazione del principio dell'*analogia entis*.

aperta e libera – la sempre possibile difformità e diversità dei fini – quanto questa è consentita da quell'infinito dell'eguaglianza che non si distacca mai da se stesso, offrendo l'inalienabilità ed insuperabilità della potenza creativa nella sua stessa costituzione ideale e reale.

Senza l'assoluto separato dell'identità e senza la continuazione offerta dalla presenza di una forma alienativa, si può dunque concludere che, in generale, la moltiplicazione bruniana degli scopi e dei soggetti procede illimitatamente ed indefinitamente: nella immediata concretizzazione cosmologica del discorso razionale bruniano infinite sono, infatti, la materia e la forma delle alterazioni possibili (innumerabili i 'mezzi' ed i 'cieli'). In Aristotele, invece, la materia e la forma dell'alterazione vengono racchiuse entro un'opposizione ed una differenza terminale reciproca preconstituita. Qui la forma del fine dominante – l'egemonia dello sviluppo nella necessità e l'occupazione della natura – mantiene soggetta la materia, trattenendola e limitandola: la trasformazione dell'unità ideale in termine, che possa costituire una comune definizione e determinazione, rappresenta il progetto umano assoluto – nato con la stessa speculazione platonico-aristotelica - di dominio e controllo di una natura distinta fra razionalità ed irrazionalità, responsabile convergenza e spontanea diversità. In Bruno, al contrario, la negazione di questa subordinazione e discriminazione – fondamentalmente etico-politiche, pur nelle loro mascherature fisiche o metafisiche - si esprime attraverso la liberazione della materia dalle tenaglie costringenti dell'obbedienza alla posizione umana della necessità. Dall'invariabilità ed immodificabilità del fine e del limite che lo costituisce: quella sopravvivenza di sé attraverso il proprio, contro tutto ciò che ne attenta la costituzione (naturale od umano che sia), che istituisce e sacralizza tutte le forme di controllo e previa esclusione.

La presenza di una diversificazione illimitata ed indefinita di scopi, la loro esemplificazione attraverso una inesausta moltiplicazione, operata dall'infinito vitale – è la bruniana riacquisizione del desiderio immaginativo alla materia in generale - dissolvono invece quella preconstituzione limitata che è la realizzazione positiva dell'opposizione, impediscono la costruzione di una struttura del mondo 'fuori' del mondo, necessitata ad imprimerlo e necessitante nella propria operazione di regolazione: dispongono l'eguale libertà del

movimento di conservazione ed il suo profondo, divino, divenire. Stabiliscono così la sua originaria infinitezza e la sua apparente limitatezza nella partecipazione empatica di tutto a tutto.

Pertanto, mentre ancora la tradizione moderna e contemporanea della precostituzione ideologica del mondo – basti pensare ad Hegel ed ai suoi epigoni contemporanei, in ambiente sia continentale che analitico - dispone la formazione della propria necessità riduttiva attraverso la dialettica instaurantesi fra la dichiarazione previa d'estraneità e la sua forma interna reattiva d'espropriazione al diritto di libera esistenza, l'universo bruniano afferma immediatamente (e qui sta la temibile attualità della riflessione bruniana), attraverso quella inalienabilità della potenza naturale e materiale che risiede nella insuperabilità dell'eguaglianza ideale-reale, la negazione di qualsiasi estraneità e l'annullamento di tutte le formazioni interne di natura reattiva e reazionaria, che risultano in ultima analisi costantemente tese alla disintegrazione di quella composizione universale (risoltrice della violenza), che invece si offre nella speculazione bruniana immediatamente, attraverso l'idea e l'ideale di una possibilità aperta, libera ed eguale nel vincolo correlativo e creativo dell'amore diffuso universalmente.

Se, dunque, l'atto di necessità della tradizione aristotelica verticalizza l'esistenza secondo una presenza discriminatoria, l'atto di possibilità bruniano si trasfonde invece illimitatamente e senza esclusione, annullando quella presenza discriminatoria e la sua sostanza ed apparenza (realtà) di necessità e necessitazione. Perciò la limitatezza che compare nella partecipazione empatica di tutto a tutto – la bruniana opposizione – può trovare riflessione e così riacquisire la dimensione dell'infinito nel ricordo del vincolo unitario, costituito dall'amore universale e divino (l'amore eguale, presente ed operante in ogni determinazione). In questo vincolo e per effetto di questa rammemorazione la volontà diventa segno dell'apertura amorosa, il superamento eterno di quella illimitata ed indefinita alterazione che costituisce il luogo universale del continuo ed inesausto scambio atomico.<sup>955</sup> Nella

---

<sup>955</sup> L'eguaglianza d'amore profusa da Dio e l'eguaglianza per noi si incontrano e si manifestano insieme nell'essenza di libertà intesa dalla volontà, e che la volontà stessa riconosce come propria costituzione. Giordano Bruno. *De gli Eroi furori* (Firenze, 1958) pag. 941. *Argomento del Nolano. Argomento de' cinque dialogi della seconda parte*: "Nel Terzo dialogo in quattro proposte e quattro

concretizzazione cosmologica immediata della propria riflessione razionale questo scambio, a propria volta, si esercita in un riflesso continuo di trasformazioni, operato lungo la direttrice formata dagli innumerabili rapporti creativo-trasformativi presenti fra astri solari e pianeti terrestri. La stessa formazione e composizione reciproca della materia dei corpi celesti comporterà poi l'origine dei fenomeni gravitativi, fattori variabili – secondo la distanza dal centro del corpo in esame - della variazione del movimento dei corpi prossimi ai relativi centri mondiali.

Perciò nella speculazione bruniana la volontà, nella sua essenza di libertà, sostituisce l'essere terminale dell'ideale platonico-aristotelico, nella sua comune definizione di essere univoco e determinante, riuscendo a riaprire e diversificare lo slancio della materia in una creatività che viene sì polarizzata attraverso la correlazione reciprocamente oppositiva che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, ma resta pure sempre paritariamente diversificata entro un orizzonte unitario che accomuna la formazione naturale ed umana: la perfezione dell'azione suscitata attraverso l'unità e l'eguaglianza infinite (lo *Spirito* ed il *Figlio*) non solo consente la libera diversità (naturale od umana che sia), ma ne indica soprattutto il superiore motore generatore (il *Padre*).

Riacquisendo la profondità e l'elevatezza del punto di vista dell'infinito, Giordano Bruno riesce pertanto a riproporre la virtù di una visione e di un'azione comunque perfetti, tali da generare e determinare una opposizione per differenza, capace di resuscitare a nuova vita la ragione intellettuale

---

risposte del core a gli occhi, e de gli occhi al core, è dichiarato l'essere e modo delle potenze conoscitive ed appetitive. Là si manifesta qualmente la volontà è risvegliata, indirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e rattivata dalla volontade, procedendo or l'una da l'altra, or l'altra da l'una. Là si fa dubbio, se l'intelletto o generalmente la potenza conoscitiva, o pur l'atto della cognizione sia maggior de la volontà o generalmente della potenza appetitiva, o pur de l'affetto: se non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce, e per il roverso; onde è consueto di chiamar l'appetito cognizione, perché veggiamo che gli peripatetici, nella dottrina de quali siamo allievati e nodriti in gioventù, sin a l'appetito in potenza ed atto naturale chiamano cognizione; onde tutti effetti, fini e mezzi, principii, cause ed elementi distinguono in prima-, media- ed ultimamente noti secondo la natura, nella quale fanno in conclusione concorrere l'appetito e la cognizione. Là si propone infinita la potenza della materia ed il soccorso dell'atto che non fa essere la potenza vana. Laonde cossì non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito ed interminabile l'atto della cognizione circa il vero: onde ente, vero e buono son presi per medesimo significante circa medesima cosa significata." Non si darebbe, poi, superamento eterno senza che l'immagine dell'Uno (l'universo bruniano in quanto universale) sia considerata come indistaccata ed indistaccabile dall'Uno medesimo, come bene si coglie nelle maglie del discorso bruniano, esposto al termine degli *Eroici furori*, nel loro ultimo *Dialogo*.



dell'umano riconoscere ed agire. Così, mentre il difensore della dottrina aristotelica, *Albertino*, chiude ed occulta in anticipo lo spazio creativo dell'infinita eguaglianza, affermando l'autoconsistenza ed unicità mondiale, con il relativo ed implicito capovolgimento di quello spazio in una temporalità graduante, selezionatrice e monocentricamente orientata alla conservazione e mantenimento di tutte quelle finalità imm modificabili e necessarie che rendono stabile – per integrazione, negazione della deformazione ed annichilimento della resistenza - il possesso, il dominio e l'autoriconoscimento dell'agente supremo, l'apertura bruniana viene invece riscoperta da *Teofilo* attraverso l'offerta di partecipazione, generata e determinata dalla dissoluzione della identificazione immediata dell'assoluto tramite la figura ed immagine della relazione di necessità. Mentre la rappresentazione cosmologica aristotelica concepiva l'etere come strumento per l'affermazione di un fine unico, che non può mai allontanarsi da se stesso – pena la perdita e la disintegrazione della proprietà separata – e che dunque deve durare eternamente – pena la dissoluzione dell'assoluto della strumentalità (l'essere per altro) – la raffigurazione cosmologica bruniana dissolve subito – tramite la molteplicità irriducibile delle volontà-di-sé – l'assoluto della strumentalità. Sostituisce alla relazione di necessità, la relazione in movimento della possibilità (l'apertura che viene portata dalla possibilità). Così mentre il cosmo aristotelico subisce l'ordine attuale nel concretizzarsi del divieto e negazione alla creatività – tramite la collocazione dell'opposizione nell'orizzonte stabile definito dal grado – la libertà immediata degli esseri e dei movimenti degli esseri nel cosmo bruniano stabilisce subito il piano insuperabile dell'eguaglianza.

Da un lato, quindi, l'intento della forma dottrinaia aristotelica sembra essere rivolto e giustificato da una volontà di logicizzazione astratta del cosmo, che predispone un ordine inscindibile fra fine, forma ed individuazione, per separare e mantenere separati i termini che agiscono nella composizione delle esistenze e dei fenomeni;<sup>956</sup> dall'altro la critica liberatrice bruniana non scinde l'unità dall'opposizione, facendo permanere la seconda

---

<sup>956</sup> Il rapporto fra principio e termini (o 'differenze') si offre nel passaggio dell'intelligenza all'intelligibile, e nella costituzione di questo da parte dell'intelletto.

all'interno dell'infinito della prima.<sup>957</sup> Tanto quanto, allora, la forma dottrinarica aristotelica separa, distingue e concentra rispettivamente e reciprocamente i luoghi che agiscono sulla diversificazione, intellettuale e sensibile, precostruendo un mondo angelico, superiore ed uno materiale, inferiore, altrettanto ed all'opposto la critica liberatrice bruniana dissolve l'immediatezza, l'immodificabilità e la necessità delle unità determinative aristoteliche (i 'principi'), sostituendo al loro posto l'apertura di variazione di potenze che agiscono secondo una libertà creativa, amorosa ed eguale. Queste potenze si sottraggono all'orizzonte del possesso e del dominio uniforme ed eterno, così contemporaneamente dissolvendolo e creando quell'orizzonte, opposto e diverso, di persuasione, che ne permette la vita e la compartecipazione.<sup>958</sup> La speculazione bruniana, infatti, toglie l'immobile stabilità dell'unità e la sua conformazione adeguante (orizzonte della comprensione), per sostituirle un ideale capace di congiungere aspetti, caratteristiche o determinazioni razionali apparentemente contrastanti (se non contraddittorie) per l'ottica ed il punto di vista aristotelico: questo ideale si costituisce, infatti, come identificazione di intellegibile e sensibile. Esso è, infatti, il comparire dell'atto di possibilità che apre e slancia la ragione di una mutua e reciproca libertà, nel momento in cui questa si realizzi attraverso quella eguale libertà creativa che sembra innestarsi e radicarsi (od anche radicare) nel plesso comune costituito dal reciproco vincolo amoroso. Vincolo che unisce tutti gli esseri esistenti e che, in Bruno, sembra svolgere il tema tradizionale dell'identità fra essenza ed esistenza.

Allora se l'essenza della libertà sembra costituire, nella speculazione bruniana, la volontà, questa a propria volta si erge a ragione di un movimento creativo insuperabile che, nell'idea realizzante dell'amore, costituisce quella eguaglianza per sé che è il tutto ideale dell'unità ed inscindibilità fra spirito e materia bruniani. Mentre, infatti, l'eguaglianza per ed in virtù d'altro, l'eguaglianza eteronoma, estrinseca e formale, rammentata dall'aristotelico *Albertino*, giustamente si autodissolve per intrinseca contraddizione,

---

<sup>957</sup> Nella speculazione bruniana l'intelligenza è immediatamente intelligibile ed intelletto.

<sup>958</sup> L'identità dell'intelligenza si manifesta nell'unità infinita del molteplice, al quale essa offre spazio e tempo.

esautorando la parità iniziale dei suoi membri in uno spazio astratto d'alienazione, organico ed organizzato, l'eguaglianza per sé, autonoma, intrinseca e sostanziale portata da *Teofilo* dissolve quella neutralizzazione dei 'contrari', che l'impianto assolutistico della tradizione platonico-aristotelica utilizzava per far valere l'assoluta differenza della causa produttiva universale. Così di contro all'indifferenza originaria di questa, la partecipazione della relazione bruniana rinvigorisce e fa risorgere l'atto della libera creazione della fonte determinativa, all'interno dell'unitario orizzonte dell'amore universale.<sup>959</sup> Dell'amore che si distribuisce e diffonde in tutto l'essere, in tutto l'essere restando operante.

Allora la diversificazione continua ed eterna delle aperte possibilità di relazione alla causa principale ruba necessariamente posto alla disposizione assoluta dell'assoluto. Quanto questa infatti predispone, in un ordine astratto, termine universale, perfezione e realtà per occludere ed impedire qualsiasi spazio d'intervento e di interposizione a fattori alterativi e modificativi, secondo la logica della più perfetta e totale integrazione, l'apertura di possibilità bruniana, che istituisce la libertà di relazione, attraverso la creatività continuamente supposta dal dialettico, rinvigorisce la forza dell'esistente nel ricordo dell'universale metavisibile, nello slancio infinito dell'intelletto. Tanto la prima concezione infatti presenta la costrizione – si potrebbe dire quasi *a priori* – di una forma eminente di visibilità e raggiungibilità per l'universale – la realtà è, per esso, nella de-terminazione riconosciuta - quanto all'opposto la seconda ne dissolve la pretesa di terminazione, moltiplicando la causalità razionale nell'unità del principio.<sup>960</sup>

Per questo la molteplicità innumerabile dei 'mondi' bruniana non può che consistere nel concetto aperto ed impregiudicato di moltiplicazione: una sorta di ripresentazione in chiave infinitistica del miracolo cristiano per la quale e nella quale l'amore vige quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente. Solamente questo concetto potrà dissolvere quell'angoscia della circolarità produttiva, che viene suscitata in quella

---

<sup>959</sup> L'eguaglianza-a della tradizione platonico-aristotelica si trasforma, nella speculazione bruniana, nell'eguaglianza-in. Un'eguaglianza che non si perde e non si aliena.

<sup>960</sup> La dialetticità creativa nell'unità infinita sostituisce e dissolve il limite d'arresto e di determinazione della necessità, uniforme e conforme.

concezione per la quale e nella quale ogni distinzione materiale va e viene da un serbatoio e sorgente infissi nel luogo principale dell'Essere. Luogo che in tal modo viene come sospeso, risultando come determinato dalla sua continua capacità di ripresentazione uniforme.<sup>961</sup>

Contro il formarsi del luogo dell'uniformità riproduttiva, la Natura bruniana, intellettuale ed emotiva, perde quei tratti di forzata e forzosa personalizzazione che la conducono ad essere immagine e figura del dominio assoluto ed esclusivo del principio antropico classico e tradizionalista (quell'oggettività del riconoscimento per il quale si afferma che i molti debbano consistere nell'unità dell'Uno). Combattendo l'autoriconoscimento della specie umana nella serie di processualità istituzionali che garantiscono i rapporti di inclusione-esclusione, essa non possiede più una materia inertemente soggetta alla realizzazione o trasformazione, che possa essere realizzata oppure no, rimanendo muta testimone della propria attività funzionale (che è invece reale inertizzazione). Non definisce per opposizione il soggetto tutto capiente dell'attività, così dichiarabile come unico soggetto d'autonomia. È invece attività essa stessa, che non perde mai contatto con la perfezione universale generatrice, con quell'idea realizzante dell'amore eguale che garantisce in se stessa lo slancio della diversità creativa. È perciò attività autonoma, che contiene in se stessa, come propria essenza creativa, la molteplicità.<sup>962</sup>

L'affermazione dell'essenza creativa della molteplicità raccoglie in sé quell'aspetto proiettivo per il quale ragione ed azione non si scindono e separano, ma la seconda pone la prima nell'universalità della materia che viene lanciata attraverso l'atto creativo. La realizzazione dell'atto creativo infatti impone che non vi sia alcuna separazione di una causa che tragga a sé, attraverso l'astrazione, il principio unitario dell'azione, ma al contrario che il principio stesso unitario d'azione sia il riflesso di una molteplicità di libere e pari determinazioni. Per questo motivo, sottraendo spazio a qualsiasi

---

<sup>961</sup> Contro la terminazione dell'universale l'amore, quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente, dissolve l'immagine assoluta della produzione continua ed uniforme, assoggettata al principio della convergenza e concentrazione delle finalità proprie e necessarie nel plesso originario della causa.

<sup>962</sup> La Natura-materia infinita, proposta dalla speculazione bruniana, è l'unità inalienabile dell'elevato ed universale atto creativo.

alienazione della virtù e del principio dell'azione, la Ragione bruniana si autodetermina come orizzonte complessivo di una piena e totale libertà di movimento ed esistenza: è in questo modo che essa infatti permette, o rende possibile, quella apertura di relazione all'interno della quale il principio di partecipazione, intellettuale ed emotiva, vincola l'insieme delle mutue e reciproche relazioni sussistenti all'interno del cosmo bruniano alla libertà ed all'eguaglianza, e quindi all'amore per l'universale.<sup>963</sup> In virtù ed all'interno di questa autodeterminazione la ragione bruniana allora genera, suscita ed innalza un impulso generale, al cui interno viene mantenuta la vita dell'insieme di relazioni sussistenti nel cosmo bruniano: nessuna materia viene dunque presupposta e previamente assoggettata come luogo di predazione, oppure perché capace di vincere la propria resistenza e ritrosia acconsentendo ad un riordinamento totalmente astratto. Al contrario essa compare all'interno del movimento stesso portato dalla forma della moltiplicazione: è materia nell'apertura, materia ideale che non si richiude su di un'immagine di autocompiutezza, ma che si estrinseca al contrario come altro ed altro continuamente (materia come alterazione). In questo modo, come materia nell'apertura, essa offre spazio e tempo alla presenza dell'Uno nella sua immagine creativa, e dunque al movimento che, ricordandolo, lo persegue. E, perseguendolo, offre la rigenerazione e ricomposizione universale.<sup>964</sup>

Pertanto, se la rigenerazione e la ricomposizione universale è la posizione invisibile e vicina dell'ente ideale, questa non può non dare slancio di apertura e superamento. Viene così a decadere, nella immediatezza della concretizzazione cosmologica bruniana, il luogo confinante ed ordinante costituito dall'etere (il primo mobile), affinché i corpi celesti possano muoversi liberamente ed apertamente in uno spazio infinito (lo spazio della presenza del creativo attraverso l'apertura di una relazione dialettica).<sup>965</sup>

---

<sup>963</sup> La libertà di movimento e di esistenza si esprime – nel senso che è capace e può esprimersi – solamente all'interno del vincolo universale dell'amore eguale: è per l'amore eguale che gli astri solari ed i pianeti terrestri si modificano reciprocamente, secondo la libertà del relativo movimento creativo.

<sup>964</sup> La materia ideale offre la profondità infinita del movimento dialettico: la possibilità di una riconduzione comune e di una ricomposizione al movimento di continua diversificazione naturale.

<sup>965</sup> Una relazione che non dismette la visione e l'azione che congiunge (non separa e distingue) l'opposizione all'unità e che, nello stesso tempo, considera come insuperabile l'opposizione stessa, in ragione della sua infinitezza, data dall'invisibilità dell'Uno.

Svincolandosi da una relazione centrale che si dissolve, essi si muovono di moto rotatorio e rivoluzionario per la conservazione di se stessi, così generando il proprio orizzonte e la propria intenzione esistenziale (natura). Dimostrante (non dimostrato o dimostrabile) e veramente apparente (tutto di sé nella propria autoevidenza), il principio intrinseco dell'autoconservazione si realizza nel generale movimento degli esseri celesti nell'apertura creativa universale: movimento che mantiene le caratteristiche della libertà e dell'autonomia generativa per ciascuno, indifferentemente, dei corpi animati (anima motrice), pur senza perdere l'unità che ne è sottesa (l'universalità dell'Anima nell'amore eguale). Dissolvendosi il luogo di riduzione dei movimenti, non compare nemmeno alcuna differenza fondamentale, che possa costituirsi come principio di opposizione e separazione. Del resto questa opposizione e separazione si fonda sull'assunto della centrale immobilità terrestre: qualora questo assunto venga disciolto dalla ragione (che ammette il principio autogenerativo e conservativo, con i relativi movimenti), dal senso dell'infinito (che guarda ai movimenti nella loro libertà ed ampiezza) e dall'osservazione che si fonda su di esso, allora si dissolverà pure quella separazione reciproca che oppone alla pesantezza ed inerzia mortale della materia la vita della forma nella sua assoluta purezza di posizione. Allora, la ricongiunzione bruniana della materia e della forma in uno stabilirà l'immediata vitalità universale, la comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati.<sup>966</sup>

Criticando implicitamente, pertanto, il concetto di tradizione medievale del Dio creatore separato, che nella sua purezza di forma indifferente dà impulso eguale all'universo soggetto, il concetto della inalienabile vitalità universale, della comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati, offre la rappresentazione di una perfetta identità fra ragione e desiderio immaginativo materiale. Riscoprendo in tale modo l'unità di relazione dialettica, la speculazione bruniana pare avviarsi verso una forma di protomaterialismo

---

<sup>966</sup> Nella speculazione bruniana la vita è materia, nella forma della sua infinita attività. Contro lo schema astratto che viene inizialmente proposto da Plotino, sviluppato da Proclo ed adottato, all'interno della sistemazione cattolica del mondo, da Tommaso d'Aquino, sino ai pensatori platonici e neopitagorici del Rinascimento, l'inscindibilità ed inalienabilità dell'Anima universale bruniana sottrae necessariamente spazio all'astrazione dell'Intelletto ed all'implicita posizione assoluta del Bene.

dialettico,<sup>967</sup> dove la materia sembra andare sempre oltre se stessa, per riprendere la propria virtù creativa e riproporla in sempre nuove formazioni. Infatti, la ricongiunzione bruniana della forma alla materia e della materia alla forma, demolendo la costruzione di quell'ambito astratto che limitava e preordinava la materia ad una purezza formale assoluta, dissolve prima di tutto la tradizionale (platonico-aristotelica) funzione inerziale della materia, ma soprattutto ricostituisce l'inscindibilità del movimento di determinazione e della creazione che esso porta con sé, al proprio interno.<sup>968</sup> Senza l'ordine stabilito dalla convergenza necessaria delle finalità d'esistenza e di movimento dei corpi – ordine totalmente eterodeterminato ed eterodiretto – la relazione creativa di movimento ed autodeterminazione – nel cosmo bruniano vige il solo principio della autoconservazione<sup>969</sup> – si diffonde liberamente e paritariamente a tutti i rapporti cosmologici esistenti (Soli-Terre).

In tal modo l'unità di relazione dialettica deve essere intesa come unità di plurimo movimento e di aperta creazione, come orizzonte che si slancia e si apre e che genera al proprio interno l'apertura e la relazione d'infinito. Apertura nella quale la possibilità d'infinito rappresenta quell'intima virtù etica per la quale e nella quale l'infinito stesso si realizza come capacità e tensione creativa. Ovvero si mostra per opposizione e dialettica. In questa apertura vivono e si muovono, infatti, liberamente ed a pari titolo tutti i corpi celesti, egualmente determinati secondo l'autoconservazione, l'autodeterminazione e la generazione spontanea dei modi e delle relazioni

---

<sup>967</sup> Le leggi del materialismo dialettico quali si sono storicamente realizzate (F.Engels) - dunque la legge del passaggio dalla quantità alla qualità, la legge della compenetrazione mutua e reciproca degli opposti e la legge della negazione della negazione – potrebbero trovare non già una semplice anticipazione, quanto piuttosto una critica correttiva nei capisaldi bruniani, rispettivamente, dell'assegnazione della virtù creativa alla materia, della sua espressione attraverso relazioni dialettiche (quando vi sia, appunto, identità fra ragione e desiderio immaginativo materiale) e della sua inalienabilità od insuperabilità (che coincide con la fede in quell'ideale-reale dell'eguaglianza infinita che offre la ricomposizione nell'unità con l'originario). Solamente questa inalienabilità ed insuperabilità – tutta nel suo essere già superamento, opposizione infinita – effettua quella vera ed effettiva, buona, posizione che non conserva, integrandole in una nuova fase, le negazioni storicamente determinatesi (a livello naturale o sociale), quanto piuttosto mette in questione l'assoluto di questa processualità e del suo apparentemente autonomo sviluppo.

<sup>968</sup> Questa è, appunto, l'unità e l'inscindibilità fra creativo e dialettico.

<sup>969</sup> È la legge dell'autoconservazione che infatti stabilisce la direzione generale di tutti i movimenti di ciascun corpo celeste, che ne determina la continuità di movimento. È questo principio a stabilire l'eguaglianza qualitativa dei movimenti di tutti i corpi celesti ed a rendere possibile anche la loro eguaglianza quantitativa, di sostanza o di relazione (per esempio la presenza di un eguale moto rettilineo, la medesima composizione elementare o la reciprocità dei moti).

capaci di assicurare la vita e la sopravvivenza attraverso la reciproca trasformazione. Non sussistendo alcun principio estrinseco di determinazione, che possa valere come misura separata ed universale, l'estensione illimitata del movimento e della generazione d'essere porta con sé la dissoluzione dell'ordine e della successione cronologica: pone un tempo infinito, un non-tempo, egualmente liberato e diffuso nella comune partecipazione alla tendenza dell'universale (desiderio) ed instillato dall'unità che lo riempie e lo realizza, lo comprende (l'amore).<sup>970</sup>

Contro l'unicità del motore, del movimento e del mobile, contro dunque la rappresentazione dell'ordine attuale attraverso il grado e la posizione gerarchica, la libertà della determinazione moltiplica (apre) le fonti generative e traenti (anime) senza limite e predeterminazione. La libertà del desiderio trova nella universalità dell'amore la propria potenza creativa e nello stesso tempo la propria manifestazione trasformativa e dialettica.

Tutto l'infinito che così viene aperto esprime la comprensione massima dell'Uno, che tutto pone e muove attraverso la propria immagine indistaccata (essendo in tal modo principio passivo ed attivo). La sua immagine indistaccata è, infatti, l'Universo, inteso come apertura e moltiplicazione, che rende affetti e trae a sé attraverso un sentimento comune: la materia ideale come amore creativo e desiderio partecipato, diffuso universalmente, senza grado, discriminazione ed esclusione. Solo in questo modo il posto (infinito mobile) ed il movente (infinito movente) si accostano e costituiscono la libera determinazione della libertà: libertà che è dunque una, per se stessa ed in tutto ciò che si realizza (come Dio ed Universo), senza separazione, ma con quella distinzione che accosta la nobiltà, la grandezza e l'estensione di questo compito infinito (il compito della liberazione attraverso il desiderio) all'amore eguagliante. L'amore che, ponendo l'unità, pone l'essere vero:<sup>971</sup> la necessaria inclusione di tutti i soggetti della libertà ('infinito spazio') nell'infinito che si apre ('motore universale infinito'). Immediatamente e, nello stesso tempo, con

---

<sup>970</sup> L'Essere non è Uno, né il movimento è ad esso ordinato. Al contrario, Bruno sostiene che l'Essere è molti: molti che, nella loro innumerabilità, contemplanò l'assenza d'ordine, la libertà di generazione, l'autonomia del desiderio. La possibilità di un movimento che tiene insieme l'unità creativa e la differenza dialettica, lo sviluppo in sé della materia.

<sup>971</sup> In questo senso l'Universo può essere definito, secondo una prospettiva teologica, come il *Figlio*: l'amore creativo ed eguagliante.



variazione e dunque distacco. Un distacco che però non può esser fatto valere, di nuovo, come separazione, ma solamente come memoria e dunque finitezza: memoria dell'Uno, che nasce dall'Uno stesso ('moto universale infinito'), e dunque consapevolezza dell'altro, di ciò che è mosso ('infiniti mobili') e di ciò che muove ('infiniti motori'). Della relazione, sempre aperta, che la virtù istituisce.<sup>972</sup>

Pertanto, se lo spazio d'inclusione dei soggetti nella libertà è quello dell'infinito che si apre, del divino amore eguagliante, il tempo di questa inclusione, lo slancio creativo, rammenta sempre ed in ogni modo la presenza insuperabile del molteplice e la sua virtù dialettica, capace di innalzare la relazione immaginativa ed aprirla in un desiderio onniforme. L'implicazione più alta stabilita dall'intima virtù etica della materia universale (il principio unitario dell'amore eguagliante) è, infatti, la capacità di sovrapporre ed incrociare l'aspetto intensivo dell'immaginazione con quello estensivo del desiderio. Secondo tale combinazione la coscienza diviene uno sguardo ed una prospettiva infinita: priva di un soggetto limitato correlativo e di uno scopo puntuale, essa vale l'eterno e diversificato superamento della subordinazione. Partecipe di tutte le potenze creative essa si ritrova come spirito all'interno degli estremi del rapporto cosmologico, del polo solare come di quello terrestre. Allo stesso modo si ritroverà, sempre come spirito, all'interno degli estremi del rapporto religioso, etico e politico.<sup>973</sup>

Dal punto di vista cosmologico l'equivalenza spirituale degli estremi parifica i relativi fenomeni della concentrazione o dispersione della massa corporea, con i connessi fenomeni di gravitazione. La reciprocità dell'influenza dei due poli determinerà poi la possibilità di un passaggio attraverso un punto d'equilibrio, dove la massa corporea di un oggetto

---

<sup>972</sup> L'universale come movimento infinito è unità invisibile e visibile: libertà e relazione di movimento (finitezza), che si moltiplica nella sua stessa apparenza, che è opposizione al semplice determinato ed ideale realizzazione.

<sup>973</sup> L'ideale realizzazione, ovvero sia l'unità posta dall'amore eguagliante, ingenera l'immaginazione di un desiderio diffuso universalmente, quale causa della formazione, conservazione, sviluppo e trasformazione degli esistenti (continuamente creabili e manifesti nelle reciproche relazioni di determinazione). Così il soggetto bruniano si depuntualizza, si disperde e si illimitizza: la fusione dei termini neoplatonici tradizionali di Bene ed Intelletto nello *Spirito* permette a quest'ultimo di essere presente all'interno delle relazioni cosmologiche come unità inscindibile dell'atto creativo e di apparire in tal modo come potenza infinita (estremo).

interposto continuerà a muoversi per effetto di una forza introiettata, che tenderà ulteriormente ad aumentare modificando le variazioni di velocità in modo finito, per la limitatezza della distanza dal centro del corpo rispetto al quale esso è ora diversamente gravitante.<sup>974</sup>

L'eguaglianza e la pari titolarità dei corpi celesti rispetto al fenomeno generale della gravitazione non toglie la diversità e l'opposizione presente nei processi qualitativi che contribuiscono a formare, comporre, conservare e trasformare gli opposti poli cosmologici: così mentre le parti solari sembrano disperdersi, alleggerendo la quantità di forza gravitazionale che viene determinata dal processo di concentrazione della massa corporea, all'opposto le parti terrestri, concentrandosi, determineranno un aumento della relativa forza gravitazionale. Il movimento compositivo che dà origine al corpo ed alla gravità terrestre trova però l'inizio di una reazione – e dunque la riapertura di un movimento dialettico – quando il processo di forzosa e forzata concentrazione determina una fusione ed un impulso verticale, che a sua volta sembra portare con sé il fenomeno – opposto al precedente - della dispersione materiale e della rarefazione ed alleggerimento. Allora se i corpi celesti sono costituiti tutti degli stessi elementi intrecciati (terra, acqua, aria e fuoco), essi si distingueranno reciprocamente per l'effetto superiore di un elemento sugli altri, controbilanciato dall'effetto opposto dell'elemento opposto nel corpo contrario. Viene perciò a mancare la separazione aristotelica dei contrari: al suo posto Bruno inserisce l'unità sintetica degli opposti. La contrapposizione dei corpi, dei fenomeni in essi prevalenti e delle articolazioni processuali che li generano non comporta infatti la separazione ed il distacco della mutua e reciproca relazione di attività e passività. Nell'Universo bruniano allora non sussistono forze puntualizzate agenti a distanza,<sup>975</sup> ma l'intero campo presenta in ogni suo punto una particolare fase del processo di polarizzazione esercitantesi fra astri solari e pianeti terrestri.

L'intero universo, nei suoi corpi maggiori (gli astri) e nei suoi minori (coloro che vivono in essi e di essi), comporta una particolare congiunzione

---

<sup>974</sup> Qui forse Bruno, utilizzando la teoria medievale dell'*impetus*, riadattata alla nuova ed universale rete di centri gravitativi, costituiti dalle masse degli astri solari o dei pianeti terrestri, anticipa la concezione newtoniana della forza inerziale.

<sup>975</sup> Come invece avverrà nella posteriore costruzione dinamica newtoniana.

dei quattro elementi: precisamente, la dispersione delle parti della terra può essere composta e trovare solidità attraverso l'acqua, mentre attraverso l'aria può penetrare l'azione vitale e vivificante del calore (principio del fuoco). Così la separazione dei contrari, logicamente istituita, sembra portare con sé la distinzione degli elementi e la loro separazione in luoghi diversi e graduati: ma questa separazione non potrebbe però seguire il senso comune aristotelico, perché l'acqua (fredda ed umida) dovrebbe sostituire la terra al centro dell'universo, in opposizione al fuoco solare (caldo e secco), mentre la stessa aria (calda ed umida) dovrebbe essere in opposizione – e dunque distantissima – dalla terra (fredda e secca). Costituendo in tal modo una separazione fra gli elementi del fuoco e dell'aria, da una parte, e della terra e dell'acqua, dall'altra, che impedisce il generarsi di qualunque composizione fra i quattro così distinti elementi. La disgiunzione fra la tensione superiore fuoco-aria e quella inferiore terra-acqua spaccherebbe infatti l'universale e paritaria attività di composizione dei quattro elementi bruniani.<sup>976</sup> Allora si deve invece ipotizzare, al posto di questa disgiunzione, un'attività penetrativa originata dall'etere solare e portata dal fuoco per mezzo dell'aria, tale da poter risvegliare l'elemento etereo che pare giacere latente e come dormiente al centro della terra (spirito),<sup>977</sup> che in tal modo può come fuoriuscire e dare luogo ai fenomeni della diffusione e dispersione vaporosa, ricongiungendosi tramite l'elemento igneo con l'elemento etereo profondo del sole (spirito).<sup>978</sup>

Bruno fornisce una giustificazione filosofica a questa rappresentazione cosmologica di processi e funzioni elementari, sostenendo che l'inseparabilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario' costituisce lo spazio di sussistenza ed esistenza di un 'soggetto primo', universale, atto a rappresentare l'estensione illimitata del principio e l'inclusione in esso di ogni diversificazione. Questo 'soggetto primo' è l'attività universale, non scissa, del principio stesso, prima

---

<sup>976</sup> I quattro elementi, infatti, rimarrebbero a due a due distinti ed isolati: non si comporrebbero fra loro, rimanendo inerti.

<sup>977</sup> L'aria dovrebbe poter penetrare all'interno della composizione formata dall'acqua insieme all'elemento arido, rimanendone come sostegno esterno e dunque apparendo come portatrice di quel composto.

<sup>978</sup> L'elemento igneo dovrebbe poter permettere l'elevazione in vapore dell'acqua e la reazione sintetica vitale capace di agglutinare l'arida, ispirando successivamente in essa il calore vitale. A questo proposito, dunque sembra di nuovo importante ricordare la speculazione cosmologico-fisiologica empedoclea.

come materia (estensione viva), poi come diversificazione interna: lo *Spirito* nel suo essere materia e divenire corpi, in una circolarità dialettica materiale, che è capace di prospettare l'elevazione della libera ed eguale creatività, nell'insieme e nella totalità dei soggetti.

Formulando l'identificazione dell'ideale con la creatività, la speculazione bruniana non fa altro che porre la creatività dell'amore come attività suprema, vero e proprio principio che include in se stesso ogni diversificazione. La materia bruniana, l'amore in quanto eguaglianza, tiene così il campo intiero degli opposti, senza perdere quello slancio intrinseco che è la propria interna fecondità. In questo modo la materia bruniana è un ragguagliamento a se stessa, intrinseco e non estrinseco. È allora il rapporto fra l'amore e l'eguaglianza che pone in campo l'apparenza di un'opposizione, funzionale alla ricomposizione con l'unità dell'originario. Questa è la ragione dell'unità sintetica degli opposti (od estremi) presente ed operante nel cosmo bruniano (l'inscindibilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario').

È in questo ragguagliamento, quindi, che tutti i corpi celesti si muovono e vivono, cercando la propria libera ed eguale generazione e conservazione, senza avere bisogno di un ordinamento graduale che si replichi in luoghi sempre diversi, indefinitamente, costruendo un improbabile gioco di accostamenti ed integrazioni successive. Senza un ordine che si sviluppi in se stesso per integrazioni successive e contemporaneamente si ramifichi a raccogliere l'insieme graduato degli orizzonti mondiali, concedendo a ciascuno il proprio isolamento, per quanto questo sia funzionale alla comprensione neutrale dell'insieme progressivamente costruito, l'aperta molteplicità bruniana – libera ed eguale creatività, nell'unità dell'amore eguale - toglie qualsiasi progetto assoluto d'integrazione – ed in questo la metafisica bruniana si oppone all'ontologia aristotelica – riuscendo in tal modo a mantenere la presenza dell'azione reciproca fra i mondi. Tolto il riferimento ad un unico centro immobile, perché il centro della Terra si muove di moto rotatorio e si apre nel percorso rivoluzionario, non vi si sostituisce l'altrettanto immobile pluralità di centri relativi: rotto l'ordine che immobilizzava gli astri in posizioni soggette alla Terra, non si vuole costituire

un altro ordine che immobilizzi le relazioni planetarie ad un'organizzazione comune di corpi solari.

Rotta e dissolta quella disposizione assoluta dell'assoluto, presente nello schema astratto platonico-aristotelico, che predispone insieme – attraverso la dottrinarietà dei fini e delle realizzazioni – il possesso dello strumento e della fede, l'eguaglianza a sé ragguagliante della materia bruniana, che si fa universale, mantiene esposta una molteplicità aperta. È in questa che si costituisce quello spazio infinito all'interno del quale i corpi celesti vengono prodotti, si muovono e cercano la propria reciproca conservazione. Come all'interno di una coscienza aperta ed infinita, la Terra in orbita intorno al Sole e la Luna in orbita intorno alla Terra, da esseri animati e viventi che cercano reciprocamente la propria conservazione, diventano luoghi nei quali altri esseri animati e viventi si generano, si alimentano, vivono e muoiono, egualmente cercando la propria reciproca conservazione. Naturalmente, corpi celesti e corpi che vivono su di essi sono egualmente costituiti dal medesimo intreccio di elementi, con opportune variazioni sostenute dall'opera di azione-reazione dei contrari.

Se la predominanza dell'elemento igneo caratterizza l'azione dei corpi solari, ed al contrario la predominanza dell'elemento acquoso definisce l'azione contraria dei pianeti terrestri, l'unità e la contemperanza di queste azioni si svolge attraverso l'etere: l'etere rappresenta dunque l'invisibilità e la visibilità di quella eguaglianza che ragguaglia a se stessa ogni cosa.<sup>979</sup> Se come idea ha il valore vivificante ed immanente dello spirito, come materia si

---

<sup>979</sup> Si può istituire un confronto fra la funzione dell'etere nell'universo ed universale bruniano e quella rappresentata dal rapporto immediato fra il dio aristotelico ed il cielo del 'primo mobile'. Tanto quanto quest'ultima infatti costituisce la battuta e la linea d'arresto dello sviluppo e del divenire esistenziale aristotelico, quanto invece la prima ne rilancia l'aperta e diversificante universalità creatrice. Se quel rapporto immediato costruiva uno spazio astratto per il quale e nel quale la determinazione univocizzante d'ordine procurava la convergenza di tutti gli atti d'esistenza ad esso inferiori ed esterni, quest'apertura di moltiplicazione garantisce, nell'amore reciproco, l'eguale libertà di relazione di tutti i processi di individuazione. Quanto quel rapporto costituiva la ragione dell'alienazione ed annichilimento delle volontà particolari, altrettanto ed all'opposto quest'apertura ne costituisce l'ambito che ne garantisce e stimola la realizzazione. Infatti mentre lo spirito, l'anima e la materia aristotelici potevano e dovevano restare distinti ed ordinati, affinché una successione assoluta potesse garantire la limitazione e la necessaria gerarchia delle funzioni esistenziali (determinante, unificante e produttiva), lo spirito, l'anima e la materia bruniani costituiscono quell'Uno inalienante, che si dimostra attraverso la pari titolarità dello slancio vitale delle parti d'infinito.

presenta sotto l'azione dell'aria: ma, più profondamente, ha il valore della fonte unificatrice degli elementi della terra e dell'acqua. Spirito, aria ed unità terrestre, l'etere bruniano può condensarsi (vapore) per effetto del freddo corpo terrestre, oppure svaporarsi e dileguarsi per effetto del corpo solare (fiamma). La fiamma, tendenzialmente invisibile ed attivissima, si fa fuoco quando sia congiunta con materia comburente. Così l'etere è l'unità indifferenziata, che si differenzia e comincia a diventare operante in seguito all'accostamento ed all'induzione d'attività generata dalla diversità delle materie.<sup>980</sup>

L'invisibile ed il visibile, l'idea e la materia, danno luogo ad una opposizione fondamentale fra una differenza originaria e la distinzione che trasforma l'unità indifferenziata in una dialettica di forme operanti. La relazione che lega allora il primo elemento al secondo – la ricomposizione unitaria sottesa all'apparenza dell'opposizione (la dialettica operante fra gli astri solari ed i pianeti terrestri) - non lascia spazio per altro, che intervenga per incidere e fermare il loro distacco: è invece l'apparire della differenza originaria – ciò che precedentemente era stato definito attraverso il concetto dialettico della presenza dell'Uno attraverso la sua infinita immagine – che rimobilita la consapevolezza del divenire (la trasformazione dell'unità indifferenziata in distinzione) all'essere che ne è l'origine. In questo modo l'immagine dell'essere-altro è sin dall'origine in se stessa:<sup>981</sup> non ha bisogno di interventi estrinseci, che dividano e separino fra loro soggetti naturali ed oggetti divini, ricomponendoli poi in virtù di opposti movimenti di rarefazione od addensamento eterico.<sup>982</sup>

---

<sup>980</sup> Il senso e significato razionale di queste affermazioni può essere dedotto da quanto esplicitato nella nota precedente, a proposito dell'Uno, costituito dallo spirito, anima e materia bruniani.

<sup>981</sup> L'immagine bruniana non è quindi distaccata: non v'è estrinsecazione dell'essere-altro. Posizione opposta sembra invece essere quella espressa nella definizione hegeliana dell'essere naturale. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: “La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura.” § 192. Pag. 123.

<sup>982</sup> Nella concezione bruniana non v'è immagine distinta dell'essere-altro, che debba essere ricondotta ad un originario separato, che contenga in se stesso le determinazioni cogenti all'unificazione ed alla produzione materiale. Al contrario un'eguaglianza di per se stessa in movimento e che ha relazione solamente con se stessa costituisce quella apparenza di opposizione infinita, che rompe ed impedisce qualsiasi frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata),

L'affermazione che vuole che l'immagine dell'essere-altro (divenire) sia in se stessa sin dall'origine – o come si potrebbe dire, che sia presso l'Essere, che ne è l'origine – porta con sé l'affermazione dell'infinita ed aperta creatività dell'Uno, espressa universalmente nella moltiplicazione dei mondi.<sup>983</sup> Allora la forza ed il ricordo di questa infinita ed aperta creatività costituirà la consapevolezza dell'eguaglianza e della libertà dell'animo operante, veramente ed effettivamente universale (perfettamente diffuso). Senza un'idea sintetica, immediatamente applicata od applicabile, gli atomi dell'universo bruniano stanno proprio a rappresentare la continuità del gesto creativo, la sua aperta ed illimitata espressività ('infinita potenza passiva') e la sua eterna durata ('infinita potenza attiva'). Senza dimenticare l'unità che li sottomette e collega (il fondamento dell'animo perfetto, vera e buona Provvidenza dell'amore eguale).<sup>984</sup>

Nella speculazione bruniana la vera e buona Provvidenza, fondamento attraverso l'amore eguale dell'animo perfettamente operante, veramente ed effettivamente universale, pur presente come unità nell'operato, piuttosto che operare facendo valere l'unicità del termine, lavora permettendo e facendo valere la diversità e la reciproca diversificazione. Non è dunque per un'unità necessaria, che funga da termine progressivamente riduttivo ed egemonico, che il soggetto spirituale deve operare: piuttosto il soggetto spirituale, in quanto opera, opera possibilmente. Opera per ridischiudere una possibilità

---

dimostrandosi invece come trascendenza immanente alla coscienza dell'Essere. Trascendenza immanente capace di mobilitare e nobilitare, in qualità di infinito desiderio, l'immagine intrinseca della materia come creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione. Tanto la frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata) oppone i duplici processi della liberazione e della soggezione naturale, quanto quell'eguaglianza considera l'intera natura come liberazione.

<sup>983</sup> Che l'immagine (essere-altro) non sia distaccata significa che l'opposizione infinita bruniana ha in capo a se stessa l'unità di una ricomposizione con l'originario inalienabile e non strumentalizzabile. È essa a costituirsi quale fonte della creatività inesausta e continua, imprevedibile ed impreregolata, attraverso la quale l'Uno offre, per noi ed in noi, manifestazione attiva ed operante di se stesso (l'amore eguale).

<sup>984</sup> Il divenire bruniano è la materia nel suo essere creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione: attività operante dello *Spirito* nella propria inalienabilità ed eguaglianza (intelletto razionale divino). L'infinita ed aperta creatività dell'Uno (Spirito-Materia) si esprime allora in quell'infinito del desiderio che ha in se stesso tutto il potere immaginativo (la ragione bruniana è il desiderio immaginativo). Senza scissione fra desiderio ed immagine e senza l'esposizione di un'idea sintetica che ordini la necessaria connessione ed organizzazione degli eventi vitali, il concetto bruniano di natura come liberazione (che riveste e riempie all'interno quello della ragione come desiderio immaginativo) riapre e legittima l'uso comune (paritario e libero) del desiderio e dell'immaginazione.

aperta: il luogo nel quale tutti i soggetti vivano ed operino paritariamente e diversamente, senza alcuna presupposizione di un'organizzazione gerarchica astratta e separata. Un'organizzazione che usi il coordinamento del lavoro umano per imporre una serie ordinata di necessità, generando la sofferenza nei riguardi del naturale e, per reazione, l'atteggiamento dominatore e distruttivo (la violenza).<sup>985</sup>

Così mentre la vocazione univocizzante – l'Uno riduttivo e d'ordine della tradizione platonico-aristotelica, sviluppata sino agli albori della contemporaneità (Hegel) attraverso l'assolutizzazione moderna dell'aspetto produttivo – costruisce lo spazio astratto per la misura di una disposizione assoluta, che sia capace di presentare in maniera neutrale ciascuna determinazione individuale, la variabilità imprevedibile ed illimitata, che l'atto creativo bruniano porta in se stesso, e la infinita divisione delle materie, che così accoglie ed esprime, costituiscono insieme, come atto e potenza inscindibili, l'immagine dell'amore moltiplicativo, fonte brillante e generativa dell'essere.

'Forza e virtù della natura', l'amore moltiplicativo è il 'principio': principio dialettico, in quanto, aprendosi come relazione (estrinsecandosi come apparenza d'altro), si richiama come ragione costituita da una molteplicità ideale, vera e buona perfezione universale. Perfezione universale non scissa dai suoi membri materiali, che include.<sup>986</sup>

---

<sup>985</sup> Accostando desiderio ed immaginazione l'opera bruniana impedisce la coazione della riflessione e la costituzione di un ambito tanto necessario quanto costringente. Tanto quanto infatti l'istituzione di quest'ultimo, per vitalizzare se stessa, predispone l'immediato riconoscimento della necessità di un'organizzazione gerarchica, nel procedimento di determinazione ed unificazione del lavoro umano, dimostrando nel concetto di natura come sofferenza l'ideale e l'esigenza di una serie graduata e sempre più rastremata di necessità, l'accorpamento bruniano immediato fra desiderio ed immaginazione scioglie da subito la necessità dell'estrinsecazione, e la sua interna proposta reazionaria. Nessun lavoro risulta più organizzato, distinto ed isolato per il superamento di una supposta, violenta e distruttiva, dominazione naturale. Nessun potere viene più creato per pari volontà di forza ed annichilimento. Opponendosi all'individuazione assoluta della finalità esistenziale e produttiva, l'aperta possibilità bruniana raccoglie nell'eguaglianza e nella libertà tutti i soggetti d'azione (spiriti automateriantisi), ravvisando quale loro profonda unità il concetto della felice, naturale e spontanea creatività intellettuale (ovvero materiale).

<sup>986</sup> Come se Bruno riadattasse il tradizionale platonismo cristiano dei primi Padri della Chiesa al suo concetto di creazione come infinita apertura, la sua speculazione sottolinea come, nella sua apparenza creativa, l'amore eguale (il *Figlio*) dimostri la diversità come costituzione propria, come motore inalienabile ed inalienato di movimento e determinazione, individuale e collettiva (animo).



Autocreativo e dialettico, il principio bruniano si muove in un unico spazio, capace di unire libertà ed eguaglianza: e perciò infinito. Infinito significa inscindibile – e la libertà e l'eguaglianza non possono essere scisse fra di loro, pena la loro reciproca perdita – ovvero ingraduabile e inordinabile. Sempre presente: come idea e materia. Vita ed operazione. Illimitate. Capaci di far riconoscere, attraverso il risvelamento della ragione costituita dalla molteplicità ideale, quanto e come l'ordine attuale importi solamente la propria necessità. Aprendo la relazione e ricordandone l'infinità creativa, esse infatti dissolvono la concentrazione del potere in un unico soggetto ed in un unico organo. Dissolvono la subordinazione e la priorità assoluta, separata, dello strumento regolativo. Assicurano l'eguaglianza intrinseca, imperdibile in quanto donata direttamente, ed infinitamente, da Dio. L'eguaglianza dello *Spirito* ('anima interiore'), nella sua amorosa operazione vitale e santificante. Creatrice della Natura.<sup>987</sup>

SELEZIONE, RACCOLTA E CONGIUNZIONE DELLE CONCLUSIONI  
RIGUARDANTI IL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE  
NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA.

L'assunto principale della speculazione bruniana consiste nella riapertura e rivalorizzazione del concetto della molteplicità creativa: contro il procedimento che attua l'astrazione della potenza, presente nella tradizione platonico-aristotelica classica, moderna e contemporanea, l'infinito bruniano si pone immediatamente come universale ed aperta autodeterminazione, libera diversificazione attuata attraverso l'ideale reale dell'amore eguale e realizzata immediatamente, sul piano cosmologico, attraverso le azioni mutuamente creative e trasformative delle relazioni dinamiche e dialettiche sussistenti fra astri solari e pianeti terrestri. Dissolvendo il concetto egemonico della salvezza attraverso il possesso ed il dominio, la religiosità bruniana riapre e

---

<sup>987</sup> Aprendo la relazione che unisce vita ed operazione, diffondendola e rendendo di essa partecipi tutti gli esseri, lo *Spirito* eguagliante presente nell'amore moltiplicativo dissolve la correlazione che il potere di un unico soggetto (organo strumentale) predispone fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità, ponendo al suo posto – quasi con un rigurgito di neoparmenidismo – quell'unica possibilità universale, inscindibile, che si esprime attraverso la ragione di una aperta ed impregiudicata molteplicità, di potenze e di volontà direttrici.

ridispone l'opera e l'azione universale del Soggetto anesclusivo: del soggetto che salva ogni essere vivente attraverso il suo desiderio (*Figlio*), l'unità dell'inalienabile principio creativo.

In questo slancio lo *Spirito* (amore) si rigenera e risollewa, mostrando come proprio interno la materia: quella libertà generativa del desiderio che costituisce l'immagine universale della mente creatrice (*Padre*), unità che muove infinitamente. Così l'aperta ed irregolata diversificazione vitale è immediatamente la ricomposizione con questa unità, che muove infinitamente, senza la necessaria convergenza nell'uniforme. È la rottura della necessitazione imposta dal processo alienativo dell'astratto (la differenza e la determinazione assoluta) e un'apertura di possibilità, che dà immediata sostanza ad un universale che non può essere visto e considerato come una partizione assoluta ed isolata, come se fosse congiunto a Dio in un'unica voce. È quindi, soprattutto, il dissolvimento della necessaria funzionalità organica degli esseri, per il ristabilimento dell'opposto ordine dell'amore eguale nella libertà.

Contro la necessità di finire assegnata all'esistente dal complesso dei termini semplici della ontologia platonico-aristotelica, l'infinito interminato bruniano infinisce l'esistente, dissolvendo la presenza distaccata della finalit . Contro la distinzione e la priorit  dell'atto sulla potenza ammesse dalla speculazione aristotelica, l'immediato di atto e potenza bruniano dissolve la concezione personalistica della volont  e della natura. In questo senso l'unit  dell'amore eguale bruniano (appunto l'immediato di atto e potenza), in quanto impossibilit  di scissione e separazione fra l'amore di Dio e l'amore per Dio (la fede che dipende dall'Uomo), manifesta l'apparenza dell'universale alterazione e trasformazione come opposizione, finalizzata alla riconquista e riattingimento di una coscienza che non pu  essere alienata, potente ad offrire una ricomposizione ed una salvezza universale nella comune, eguale ed inalienabile libert . Allora la famosa circolarit  dell'essere bruniano (la *vicissitudine*) si tramuta subito nell'impossibilit  di uscire dall'identit  (inscindibilit ) di libert  ed eguaglianza, nel trattenimento operato dal 'vincolo' unitario e trascendentale dell'amore.

Se, dunque, il complesso dei termini semplici della tradizione neoplatonico-aristotelica manifesta il monolite della ragione che si istituisce e costituisce attraverso la mediazione di un soggetto di riduzione, che si oppone alla libera esistenza dell'essere attraverso l'uniformità della potenza necessaria (la potenza astratta dell'intelletto), la libera esistenza dell'essere viene subito riaffermata dalla bruniana apertura d'infinito, che – quale amore desiderante interno alla materia universale – distingue l'ideale diversificazione naturale per riottenerne la fonte generativa, originaria. Dissolto il soggetto di riduzione attraverso la critica della separazione del termine, l'argomentazione razionale e riflessiva bruniana allora riversa subito le proprie conclusioni sul versante dell'immediata concretizzazione cosmologica, dissolvendo la funzione di limitazione, eterodiretta ed eterodeterminata, del cielo del 'primo mobile'. In questo contesto l'identità bruniana di potenza e volontà nell'infinito vuole e deve ricordare la negazione dell'annichilazione naturale, con l'implicita negazione di una forma predeterminata al divino: la negazione della potenza astratta dell'intelletto, come necessità che si riverbera e moltiplica necessariamente nella miriade illimitata dei suoi effetti. Solamente in questo modo, infatti, la materia potrà godere di una libera potenza a generarsi e svilupparsi: al contrario la materia di tradizione aristotelica perde da subito quell'unità trasversale dell'amore (quella sua trascendentalità) che offre libero esercizio alla diversificazione, dimostrandosi subito e solo come materia soggetta, passiva (sostrato).

Allora la prima conclusione dello sforzo speculativo bruniano, nella sua contrapposizione con la tradizione del pensiero aristotelico, sta tutta dentro l'affermazione della materia come libera attività di diversificazione, attività tenuta insieme dall'unità provvidenziale dell'amore eguale, che non scinde Dio dalla coscienza di sé. L'immediata concretizzazione cosmologica di questo assunto metafisico e critico risiede, per la speculazione bruniana, nella relazione creativa che vincola fra loro astri solari e pianeti terrestri, reciprocamente ponentesi e mutuamente e mutualmente trasformantesi. Questa relazione creativa si trasmette poi negli stessi esseri che vivono e partecipano dell'immagine conservativa offerta dall'intelletto animato dei corpi celesti, in quanto il desiderio come libertà (generativa e costitutiva) dei primi si diffonde

infatti come libertà del desiderio nei secondi, divenendo segno della presenza di una determinazione infinita in essi. Una sensibilità che colpisce e che coinvolge ogni energia costruttiva dell'ente esistente particolare.

La relazione creativa che si istituisce allora tramite l'inscindibilità fra Dio e la coscienza di sé dimostra il desiderio quale segno e motore della libertà, generativa e reciprocamente costitutiva: la presenza indistaccabile della creazione si moltiplica, nella concretizzazione cosmologica immediata, nell'innumerabilità delle relazioni mondiali, connettendo reciprocamente astri solari e pianeti terrestri nel comune intento, reciprocamente trasformativo e paritariamente creativo. Perciò è solamente nell'ambito dell'eguaglianza creatrice che può dissolversi quella funzione di limitazione d'arresto e di compimento d'esistenza rappresentata dal cielo aristotelico: la molteplicità irrelativa bruniana, retta dall'ideale infinire (questa è infatti l'apertura d'infinito), provoca e fa sorgere quella divergenza, che dissolve la riduzione d'ordine stabilita dal farsi astratto dell'aristotelico principio di dominio, pura e semplice egemonia esercitata attraverso la comprensione intellettuale ed il possesso pratico. L'assoluto della produzione, contorto e ritorto ad una rappresentazione immodificabile di determinazioni assolute, viene allora sostituito dall'infinito aperto e diffuso della creatività (la libera generazione e codeterminazione del desiderio), nell'unità e correlazione amorosa delle parti. Senza necessaria e necessitante corrispondenza fra essenza ed esistenza, quindi senza subordinazione, il concetto della libertà dei soggetti naturali trova una sorta di rappresentazione visibile e sensibile, immediata, nella forma attraverso la quale lo *Spirito* si fa atto della Provvidenza: atto e potenza che cogenera e cotrasforma – con parità di titolo e di dignità – l'essere ed il divenire degli astri solari e dei pianeti terrestri.

In questo modo lo *Spirito* bruniano non fa altro che liberamente generare ed unire, nella reciprocità delle trasformazioni, astri solari e pianeti terrestri. Essi infatti liberamente si pongono e liberamente si trasformano, seguendo un procedimento di reciproca distinzione nella medesima operatività (produzione, cessione, assorbimento e riflessione del calore). Contro l'alienazione comune rappresentata dal materiale eterico aristotelico, l'intrinsecità del principio bruniano (il desiderio) assicura il libero essere ed il libero divenire delle parti

d'infinito. Restando uno nei molti, e molti nell'uno, l'infinito bruniano, rimanendo inalienabile ed insuperabile, indirizza quella tensione superiore che non perde mai contatto con se stessa, divenendo l'apparenza di un'opposizione generale alla riduzione ed integrazione dell'Essere. Per quanto, infatti, questa riduzione ed integrazione costituiscano il modo della posizione astratta aristotelica – la costituzione in astratto della potenza, il suo capovolgimento tramite il rovesciamento dei suoi inizi e del suo fine - la valutazione bruniana non può non correggerla in una forma negativa (negativa del liberamente e paritariamente creativo), per poi risolverla con la sua negazione – vera e propria negazione della negazione – atta a ripristinare la vera ed effettiva positività, appunto del liberamente e paritariamente creativo.

In un aperto e diversificato orizzonte creativo, allora, e senza l'espropriazione del principio generativo e trasformativo,<sup>988</sup> i corpi celesti bruniani (astri solari e pianeti terrestri) mantengono il diritto reale ad una libera potenza, nel mentre che si correlano su di un piano perfettamente paritario, per il reciproco mantenimento e conservazione. Nello stesso tempo questa correlazione non si fa assoluto, attraverso la reciproca distinzione ed immobilizzazione degli estremi e la reciproca modificazione delle apparenze

---

<sup>988</sup> Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno* (Roma, 1993, 1948). D'ora innanzi citata come *Processo*. Nota la censura g), pagg. 83-84: "Più grave era, nel testo della *Cena*, l'attribuzione alla terra di un'anima <<non solo sensitiva, ma anco intellettuale [...] come la nostra>> e forse più, e su questo punto il Bruno si mosse con impaccio evidente, forzò l'interpretazione del versetto del *Genesi* (I 24): *Producat terra animam viventem*, a spiegar come la terra faccia parte dello spirito proprio agli animali che in essa si generano, così come di sé forma il loro corpo; ne arguì che dovesse essa pure considerarsi un grande animale, razionale per di più, come <<è manifesto dall'atto suo rationale intellettuale, che si vede nelle regole del suo moto circa il proprio centro, l'altro circa il sole e l'altro circa l'asse delli suoi poli>>. Una causa esterna e materiale di tali moti parevagli inaccettabile, quasi per una questione di dignità della terra madre, ed è inutile dire quanto l'argomentazione stravagante lasciasse perplessi e insoddisfatti i censori." Un altro brano, relativo al rigetto bruniano di una causalità estrinseca e separata, tratto dal *Sommario del processo* ([XXXIV]. *Summarium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis.*) è il seguente: "[258]. Item, fol. 293, ponit terram esse animatam, nedum anima sensitiva, verum etiam rationali, et Iddio gl'attribuisce espressamente l'anima, mentre dice: <<Producat terra animam viventem>>, cioè, si come costituisce li animali secondo il corpo con le parti sue corporee, così dal spirito suo universale viene ad animar ciascuno particolare di quelli, comunicandogli del spirito suo. Onde deve esser molto più veramente animale, che non sono le cose prodotte da lei, perché contiene in se l'oceano di tutti li principii et elementi, che si trovano comunicati e partecipati da particolari animali. Che sia animale rationale è manifesto dall'atto suo rationale intellettuale, che si vede nelle regole del suo moto circa il proprio centro, l'altro circa il sole e l'altro circa l'asse delli suoi poli; la qual regola non può esser senza l'intelletto più degnamente interiore e proprio che esteriore et alieno, perché, se proprio senso si trova nelle formiche, api et serpenti, e nell'huomo, molto più degnamente deve trovarsi nella Madre, e non attribuirli un esteriore trudente, spingente, rotante, saepe idem inculcando." *Ibi*, pag. 303.

connesse ai medesimi. Una correlazione che si facesse assoluto, infatti, esautorerebbe il creativo, che invece si mantiene inseparato (inalienabile) nell'Universo bruniano, costituendone la sua più intima ragione e movente, l'unità e l'ideale.<sup>989</sup>

Allora, il creativo presente nell'universo infinito bruniano si presenta come diversità, che vive in pieno dell'eguaglianza libera ed amorosa dello *Spirito*, del suo vincolo unitario imprescindibile e della sua apertura e divaricazione.<sup>990</sup> Il creativo bruniano deve pertanto essere portato a dissolvere quella costituzione assoluta dell'immagine che si instaura attraverso la coppia estrinsecazione-reazione, annullando il formarsi del limite preconstituito all'opposizione. L'opposizione bruniana è infinita, e trascina con sé l'infinitezza dell'unità che la regge, mostrandola come alterazione continua ed inesaurita, che attraverso l'autoaffermazione della libertà provoca il disfacimento della necessitazione d'immagine (il contenuto iconico e dottrinale).<sup>991</sup> L'autoaffermazione bruniana della libertà è, dunque, l'apertura

---

<sup>989</sup> Nel suo saggio – *Il processo di Giordano Bruno* – Luigi Firpo ricorda come l'opposizione fra il pensatore nolano e gli inquisitori, “la lunga disputa, alterna di contestazioni, di arrendevolezze e di ripulse, che si disnoda nel corso del 1599, ebbe il suo terreno precipuo nel cuore della filosofia bruniana, sopra le tesi dell'infinita creazione senza tempo, dell'animazione universale e del moto terrestre.” *Processo*, pag. 109.

<sup>990</sup> *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariūm quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[254]. Circa modum creationis animae humanae dicit, fol. 273, per haec verba: Deducendosi da quel principio universale e generale ogni particolare, come dalla generalità dell'acqua viene e dipende la particolarità di quest' e quell'acqua, e quest'è quella terra che è in me, in te, e quello viene da questa terra universale e torna a quella, così il spirito che è in me, in te, in quello, viene da Dio e torna a Dio: <<Redit ad Deum qui fecit illum>>; e così è fatta dal spirante increato, e spirito creato, questo particolare e novo creato hoggi e da crear domani, fare quest'anima creatura d'hoggi e quell'anima creatura di domani; ma il spirito universale è quello che, come è stato creato, parimenti così sempre resta.” *Processo*, pag. 300.

<sup>991</sup> *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariūm quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[255]. [...] Il spirito poi, come ho risposto, quanto al suo essere particolare et individuale, intendono et intendo che si produce di nuovo come da un specchio grande generale, il quale è una vita, e rappresenta una imagine et una forma per divisione e moltiplicatione di sopposti parti resulta il numero delle forme, di sorte che quanti sono fragmenti del specchio, tante sono forme intiere, così in ciascuna di quelle come era in tutto, le quali forme non patiscono divisione o recisione, come il corpo, ma dove sono sono tutte, come le voci etc. Ecco dunque come l'anima, in ratione universi et spiritus verae substantiae veri entis et creaturae, erat, est et erit in ratione particularis individualis, et huius animae, quae est Ioannis, non erat, sed est dum vivit Ioannes et erit post mortem Ioannis. E questo privilegio è dell'anima humana, perché la particolarità del suo essere, che riceve nel corpo, lo ritiene doppo la separatione, a differenza dell'anime de bruti, le quali ritornano all'università del spirito, in similitudine delle quali dice il Salmo: <<In nihilum deveniens, tanquam aqua decurrens>>; come se molti fragmenti di specchio si riunissero all'antica forma d'un specchio, l'imagini, ch'erano in ciascuno fragmine, sono annichilate, ma resta il vetro e la sostanza, la quale era e sarà. Onde non seguita, che l'anima di questo e quello bruto resti, ma che la sostanza dell'anima di questo e quello bruto, la quale era, è et sarà, perché quel

illimitata dello spazio di una diversità (diversificazione) creativa, che ha la propria radice in una molteplicità determinante completamente ed interamente libera.<sup>992</sup>

Unendo, quindi, al concetto della libertà della materia quello della libertà della forma, la speculazione bruniana riesce a procedere oltre, nella serie delle proprie conclusioni, accumulando in tal modo un'ulteriore e superiore patrimonio. Rivedendo, in un senso immediatamente creativo, l'essenza della molteplicità ideale platonica, l'universo bruniano perde la necessità di una fusione ideale, atta a garantire da un punto di vista e d'operazione superiore l'esercizio della diversità, per mantenere invece in se stesso quella pluricentricità – è questo il senso della pluralità bruniana dei 'mondi' - che ne consente il libero ed autonomo costituirsi e sviluppo. Contro il formarsi di uno spazio astratto d'alienazione ed eterodeterminazione, per il quale e nel quale l'unità dell'Essere sia un immediato della volontà, la vita bruniana esprime e stessa, all'opposto, come libertà illimitata ed impredeeterminata. Così la creazione bruniana risulta priva di immagine,<sup>993</sup> essendo tutta presente nella negazione del preorientamento e della strumentalizzazione.

L'amore creativo, dunque, dissolve la schiavitù e la subordinazione decretata dall'immagine, liberando con la sua eguaglianza impregiudicata il pensiero e l'azione dalla necessità della rappresentazione, e ricostituendo il

---

spirito era avanti che fosse in quel corpo, et appartiene all'università sua, perché Dio con la potenza della medema volontà, con la quale serva gl'altri spiriti, serva anco questi, come per attrazione del proprio spirito a sé può togliere l'essere particolare a tutte le cose spirituali e spiriti, conforme a quello che dice il Salmo: <<Deus stetit in sinagoga deorum. Ego dixi: Dii estis et filii excelsi omnes; nunc vero vos sicut homines moriemini>>; l'una e l'altra autorità fa tutti li spiriti immortali per gratia di Dio." *Processo*, pagg. 301-302.

<sup>992</sup> Idee, potenze, mondi.

<sup>993</sup> Luigi Firpo, nel suo *Processo*, ricorda le accuse rivolte a Bruno per il suo disprezzo esercitato nei confronti delle immagini sacre. *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est*. "[13]. Idem repetitus: Ha detto che la fede de' catholici è piena di biasteme, e una volta cantando Matteo Zago il salmo <<Judica, Domine nocentes me>> etc., cominciò a dire che questa era una gran biastema e riprenderlo, come ancora parlava in altre occasioni affermando che la fede nostra non era grata a Dio, e si vantava che da putto cominciò a essere nemico de la fede catholica, e che non poteva vedere l'immagine de' santi, ma che vedeva bene quella di Christo, e poi se ne cominciò a distor anco da quella e che si fece frate con occasione che sentì disputare a san Domenico in Napoli, e così disse che quelli erano d'ii della terra, ma poi scoperse che tutti erano asini et ignoranti, e dicea che la Chiesa era governata da ignoranti et asini." *Processo*, pagg. 250-251. Vedi, inoltre, *Sommario del processo* ([XV]. *Circa Sanctorum invocationem. Ibi*, pagg. 277-278. *Sommario del processo* [XVI]. *Contra Sanctorum reliquias. Ibi*, pagg. 278-279. *Sommario del processo* [XVII]. *Circa sacras imagines. Ibi*, pag. 279.

miracolo e la magia,<sup>994</sup> unitaria ed universale, della natura nella coscienza. Della natura inalienata.

Senza oggettivazione, per quanto questa sia la forma attraverso la quale l'assoluto si fa disposizione, l'unità bruniana di forma e materia mantiene in se stessa la potenza, intera ed autonoma, del movimento e della diversificazione: un'immaginazione completamente soggettiva allora ricomporrà in se stessa l'aspetto della felicità e della comprensione intellettuale, riconoscendo come proprio principio l'opera liberatrice dell'amore eguale. In questo modo la speculazione bruniana acquisisce la propria caratterizzazione religiosa, ricomponendo in un'unità inscindibile l'amore di Dio e l'amore per Dio. Rimobilizzando e liberando la natura dalla propria soggezione ed eliminando la forma reattiva della necessità e dell'alienazione, la teologia e la filosofia della liberazione bruniana riconosce la pari titolarità di ogni azione generativa e reciprocamente determinatrice, rendendo di nuovo attiva e presente una possibilità universale non distaccata, attraverso la pari ed eguale diffusione del desiderio quale opera di comune liberazione e salvezza. Contro la terribilità dell'immagine della dissoluzione nell'essere disintegrato, la speculazione bruniana costruisce ed eleva (elabora) l'antidoto di un'unità ideale non costringitiva, non forzatamente e forzosamente convergente ed uniformante: reale, nella realizzazione universale dello *Spirito* come desiderio, nella pari e libera eguaglianza dei soggetti naturali, spontaneamente connessi.

Allora, nella speculazione bruniana, emerge pure la vera e buona immagine della creazione, come spontaneità della connessione universale dei soggetti naturali: spontaneità che risiede nella comune partecipazione degli stessi all'atto generativo, nella libera eguaglianza del desiderio. Allora la libera eguaglianza del desiderio è il principio che realizza la generazione, la determinazione e la reciproca correlazione dei soggetti naturali, come si vede subito nel processo cosmologico della cogenerazione e cotrasformazione vigente fra gli astri solari ed i pianeti terrestri, vera e propria rappresentazione scenica dell'Anima universale, nella sua libera e reciproca diversificazione. Pertanto, la presenza operante del desiderio costituisce quello *Spirito* interno

---

<sup>994</sup> Questo il senso, vero e profondo, dell'*ars* bruniana.



alla materia, che la rimobilita secondo una proiezione creativa, al cui interno possono comparire, in una sorta di sviluppo interiore, i fenomeni dell'affetto, della sensibilità, dell'intendimento e della volontà.

Perfettamente equivalenti nella funzione di identità determinante, l'anima e la materia bruniane si manifestano quindi in quella loro unità, che è la consapevolezza del desiderio: la posizione e la connessa valorizzazione di sé come un fine a se stesso, inalienabile ed insuperabile. Un fine che, dunque, non può non essere realizzato: senza opposizione, è la figura dell'autogenerazione.

Si conclude così la prima fase dell'argomentazione bruniana: l'inscindibilità fra Dio e la coscienza di sé dell'universale si manifesta nella consapevolezza del desiderio e nel fenomeno della autogenerazione e sviluppo della materia, in piena libertà e con l'avvertenza del limite insuperabile costituito dall'unità ideale dell'amore eguale, del 'vincolo' che tutela la reciprocità di determinazione e di libertà. Pertanto, se l'astrazione ed il trasferimento (quindi l'alienazione) del fine e della volontà da una materia inferiore ad una superiore, nella tradizione platonico-aristotelica (classica, moderna e contemporanea), intende – attraverso il primato cristiano della persona – annullare l'intima vitalità della materia e la sua libera ed intelligente diversificazione, approntando la neutralizzazione del desiderio nella sua consapevolezza attraverso la separazione fra il plesso conforme del necessario (che offre, insieme, razionalità e responsabilità) ed il disaggregato inferiore del contingente (che manifesta nella spontaneità la ragione di una irresponsabilità), la negazione bruniana di questa separazione e dei suoi effetti viene condotta proprio lungo la direttrice determinata dalla volontà intelligente di ripristinare e ricomporre fine e volontà all'interno di un'unica materia: l'indistaccabilità dell'immagine dalla sua fonte – della coscienza di sé dell'universale da Dio - rende quell'orizzonte e quella apertura all'interno della quale – è la consapevolezza inalienabile del desiderio - possono prendere vita, generarsi e codeterminarsi, tutti gli infiniti mondi che pullulano nell'universo bruniano. Senza l'infinito della vita, della diversità e della relazione, infatti, senza l'in-finito del desiderio (l'eterno superamento), la libertà e l'eguaglianza non potrebbero rendersi compostibili, in un originario

aspetto creativo. Così la correlazione presente nella reciproca opposizione dialettica che distingue le forme trasformative degli astri solari da quelle dei pianeti terrestri resta un'operazione dell'infinito creativo: se la libera creatività si fa eguaglianza amorosa (ecco il *Figlio*) – qui sul piano cosmologico – attraverso la correlazione libera ed amorosa fra astri solari e pianeti terrestri, l'unità diveniente dello *Spirito* non può non riattingere, con la sua proiezione infinita, la propria origine infinita e divina, penetrando, realizzando e dando atto a quell'eguaglianza.<sup>995</sup> Perciò solamente quando lo *Spirito* ritorna ad essere *Spirito* (creativo), l'eguaglianza si fa reale e concreta, in una piena coincidenza dunque delle tre figure teologiche del *Padre*, del *Figlio* e dello *Spirito*.<sup>996</sup>

---

<sup>995</sup> *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariūm quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[254]. *Cit.*” *Processo*, pag. 300.

<sup>996</sup> *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. [...] “[28]. *Principalis in tertio Constituto*: Nella divinità intendo tutti li attributi essere una medesima cosa, insieme con theologi e più grandi filosofi; capisco tre attributi potentia, sapientia e bontà, o vero mente, intelletto et amore col quale le cose hanno prima l'essere [per] ragione de la mente, dopoi l'ordinato essere e distinto per ragione dell'intelletto, terzo la concordia e simitria per ragione dell'amore; questo intendo essere in tutto e sopra tutto, come nissuna cosa è senza participatione dell'essere, e l'essere non è senza l'essentia, come nissuna cosa è bella senza la beltà presente, così della divina presentia nissuna cosa può essere escita et in questo modo per via di ragione e non per via sustanziale verità intendo distincttione ne la divinità. Quanto poi a quello che appartiene ala fede, non parlando filosoficamente, per venire all'individuo circa le divine persone, quella sapientia et quello figlio della mente chiamato da' filosofi intelletto, e da theologi Verbo, il quale si deve credere haver preso carne humana, io, stando nei termini de la filosofia, non l'ho inteso, ma dubitato, e con inconstante fede tenuto; non già ch'io mi ricordi d'haverne mostrato segno in scritto, né in detto, eccetto se come nell'altre cose alcuno indirettamente ne potesse raccogliere come da ingegno e da professione, che riguarda a quello che si può provare per ragione e concludere per lume naturale. Così quanto al Spirito divino per una terza persona non ho potuto capire secondo il modo che si deve credere, ma secondo il modo Pitagorico, conforme a quel modo che mostra Salomone ho inteso come anima dell'universo, o vero assistente all'universo iuxta illud dictum Sapientis Salomonis <<Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia>>, che tutto conforme pare alla dottrina Pitagorica esplicata da Virgilio nel sesto dell'*Eneida*: <<Principio coelum et terras camposque liquentes>> etc. Da questo spirito poi, ch'è detto vita dell'universo, intendo ne la mia filosofia provenire la vita e l'anima a ciascuna cosa che ha anima e vita etc.” *Processo*, pag. 254. *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. “[29]. *Interrogatus circa Trinitatem respondit*: Parlando christianamente e secondo la Theologia e che ogni fidel christiano e catholico deve credere, ho in effetto dubitato circa il nome di persona del Figlio e del Spirito santo, non intendendo queste due persone distinte dal Padre se non ne la maniera che ho detto di sopra parlando filosoficamente; et assignando l'intelletto al Padre per il Figlio e l'amore per il Spirito santo, senza conoscere questo nome <<persona>> che appresso santo Agostino è dechiarato nome non antico, ma nuovo e di suo tempo; e questa opinione l'ho tenuta da diecidotto anni della mia età sin'adesso, ma in effetto non ho mai però negato, né insegnato, né scritto, ma solo dubitato tra me come ho detto.” *Ibi*, pag. 255. *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. “[30]. *Interrogatus respondit*: Ho tenuto tutto quello ch'ogni fedele christiano deve credere e tenere de la prima persona.” *Ibidem*. *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. “[31]. *Interrogatus respondit*: Quanto alla seconda persona, dico che ho tenuto essere in essentia uno

È allora il permanere dell'opera e dell'operazione di apparente e totale alterazione del cosmo bruniano, come opera ed operazione dell'infinito creativo, a costituire immediatamente la virtù della ricomposizione con l'unità infinita, con l'unità originaria (il *Padre*).<sup>997</sup> Conseguentemente solamente la riassegnazione del desiderio alla materia, come principio di generazione, costituzione, determinazione, movimento e reciproca trasformazione, potrà dissolvere quel confinamento astratto dello stesso e quella sua inertizzazione in un soggetto separato e prioritario, che sono pretesi dal progetto di dominio ed egemonia della specie socializzante umana. Contro la negazione del desiderio alla materia la riflessione bruniana demolisce allora il Dio astratto: la specie ideologica e l'idolo della forza comune concretizzata e resa obbiettiva sostanza. Solamente la restituzione del desiderio quale vera e buona natura, naturante nella libertà, permetterà allora di qualificare l'offerta dell'invisibile attraverso l'opposizione insanabile al determinato. L'ultimatività terminale dell'immodificabile intelletto di tradizione platonico-aristotelica – ultimatività ribadita e confermata nell'impianto dottrinario cristiano medievale - fissa

---

con la prima, e così la terza, perché sendo indistinte in essentia non possono patire inegualità, perché tutti li attributi che convengono al Padre convengono al Figlio e Spirito santo; solo ho dubitato come questa seconda persona si sia incarnata, come ho detto di sopra, et habbi patito, ma non ho però mai ciò negato, né insegnato, e se ho detto qualche cosa di questa seconda persona, ho detto per referire l'opinione d'altri, come è di Ario e Sabeblio et altri seguaci; e dirò quello che devo haver detto e che habbi potuto dare scandalo, come suspico che sia notato dal primo processo fatto in Napoli, secondo ho detto nel mio primo Constituto, cioè che dichiaravo l'opinione d'Ario, mostravo essere manco pernicioso di quello ch'era stimata et intesa volgarmente, perché volgarmente è intesa ch'Ario habbi voluto dire che il Verbo sia prima creatura del Padre, et io dichiaravo che Ario diceva che il Verbo non era Creatore né creatura, ma medio tra il Creatore e la creatura, come il verbo è mezzo tra il dicente e il detto, e però esser detto primogenito avanti tutte le creature, non dal quale, ma per il quale si riferisce e ritorna ogni cosa all'ultimo fine ch'è il Padre, essagerandomi sopra questo per il che fui tolto in suspetto, e processato tra l'altre cose forse di questo ancora ma l'opinione mia è come ho detto di sopra, e qua a Venetia mi ricordo anco haver detto che Ario non avea intentione di dire che Christo, cioè il Verbo, fosse creatura, ma mediatore nel modo che ho detto, ma non mi ricordo il luoco preciso, se me l'habbi detto in una speciaria o libreria, ma so che l'ho detto in una di queste botteghe ragionando con certi preti theologi che non conosco, riferendo però semplicemente quello ch'io dicevo esser opinione d'Ario." *Ibi*, pagg. 255-256. *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. "[33]. Interrogatus respondit: Per maggiore dechiaratione dico d'aver tenuto e creduto che ciò sia in Dio distinto in Padre, in verbo et in amore, ch'è il Spirito divino, et sono tutti questi tre un Dio in essentia, ma non ho potuto capire et ho dubitato che queste tre possino sortire nome di persone, perché non mi pareva che questo nome di persona convenesse alla divinità, confortandomi a questo le parole di sant'Agostino: <<cum formidine proferimus hoc nomen personae quando loquimur de divinis, et necessitate coacti utimur>>, oltre che nel Testamento vecchio e nuovo non ho trovato né letto questa voce e forma di parlare." *Ibi*, pagg. 256-257.

<sup>997</sup> *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. "[30]. Interrogatus respondit: Ho tenuto tutto quello ch'ogni fedele christiano deve credere e tenere de la prima persona." *Processo*, pag. 255.

invece, attraverso l'astrazione della causalità efficiente, la ripetizione continua delle medesime specie determinative, poste assolutamente, forgiando in tal modo la conferma assoluta della determinazione. La speculazione bruniana, al contrario, distrugge la reificazione di quella obbiettiva sostanza in finalità oggettiva, dissolvendo l'assolutezza ed indiscutibilità della relazione di determinazione (disposizione), attraverso quell'unità fra impredeeterminatezza della forma ed illimitatezza della materia<sup>998</sup> che garantisce, insieme, la libertà e la reciproca vicinanza amorosa dei soggetti naturali (relazione fondata sull'infinito).<sup>999</sup>

La presenza del creativo, pertanto, assicura nell'impostazione bruniana quella relazione d'apertura che ha come proprio contenuto la possibilità: la libera diversità naturale.<sup>1000</sup> Emerge così quell'eguaglianza ideale che tutto a sé

---

<sup>998</sup> *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summarium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[252]. Circa rerum generationem fatetur fol. 266 duo realia principia existentiae aeterna, ex quibus omnia fiunt, et sunt anima mundi et materia prima; et f. 267, interrogatus an sint aeterna a parte ante, an ex parte post, respondit: Sunt creata a Deo, et secundum totum esse pendent a Deo, e sono eterni, e così li tengo a parte post, et non a parte ante, e secondo la ragione e modo, che sono e si prendono li principii, cioè universalmente et totalmente la sostanza spirituale, che si trova dentro, e fuori di tutte le cose spiritate o non spiritate e corporale, che si trova, et extra tutte le cose composte; li quali principii, et elementi prima hanno l'essere da per sé, che nella compositione, come pone Moise.” *Processo*, pag. 299.

<sup>999</sup> *Sommario del processo* [VII]. *Plures esse mundos*. “[92]. Principalis in tertio Constituto: Nei miei libri particolarmente si può vedere l'intentione mia, la quale in somma è che io tengo un'infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia, perché stimavo cosa indegna della divina bontà e potentia che, possendo produrre oltre questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito, sì che ho dichiarato infiniti mondi particolari simili a questo de la terra, la quale con Pitagora intendo un astro simile alla luna, ai pianeti et altre stelle, che sono infinite, e che tutti quei corpi sono mondi, e senza numero, quali costituiscono poi la università infinita in un spatio infinito, e questo si chiama universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili. Onde indirettamente s'intende esser repugnata la verità secondo la fede. In questo universo metto una provvidenza universale per la quale ogni cosa vive, vegeta e si move e sta nella sua perfettione, nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto e tutta in qual si voglia parte, e questo chiamo natura, ombra e vestigio de la divinità, e l'intendo ancora nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia, e potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile.” *Processo*, pagg. 268-269. *Sommario del processo* [VII]. *Plures esse mundos*. “[93]. In duodecimo Constituto: È manifesto per tutti li miei scritti et detti referiti da persone intelligenti et degni di fede, che io intendo il mondo e li mondi e l'università di quelli essere generabili e corruttibili, e questo mondo, cioè il globo terrestre, haver avuto principio e poter haver fine; similmente le altre stelle, che sono mondi come questo è mondo o alquanto migliori, o anco alquanto peggiori per possibile, e sono stelle come questa è stella; tutti sono generabili e corruttibili come animali composti di contrarii principii, e così l'intendo in universale, et in particolare creature, e che secondo tutto l'essere dependono da Dio.” *Ibi*, pag. 269.

<sup>1000</sup> Qui trova giustificazione la critica alle interpretazioni necessitariste della speculazione bruniana. Apparentemente inconsapevoli, o noncuranti, della finalità dissimulativa della prospettata distinzione fra teologia e filosofia, esse convalidano come vera e reale la maschera bruniana del pitagorismo rinascimentale, con tutto il suo corredo di predeterminazione, differenza e graduazione (cosmologica e sociale), strumentalità della conoscenza e delle discipline esoteriche (arte della memoria, divinazione e magia). Non risulta inopportuno, alla luce delle argomentazioni presenti in

ragguaglia (nulla escludendo) e che in tutto è opposizione all'isolato e determinato, slancio creativo-trasformativo che si realizza nei rapporti cosmologici fra astri solari e pianeti terrestri attraverso la correlatività delle libertà. Allora si definisce qui, per la prima volta, il concetto e la prassi di uno *Spirito* che, nella propria presenza come creatività, istituisce una forma di relazione dialettica, capace di assicurare legittimità alle istanze generative, conservative e di sviluppo dei termini che entrano nella relazione stessa e che la costituiscono materialmente (di nuovo, ancora, gli astri solari ed i pianeti terrestri).

Il concetto e la prassi dello *Spirito* nel suo aspetto creativo e nella sua dimensione dialettica – l'amore che crea, ponendo la comune, eguale e correlativa libertà dei corpi principali, gli astri solari ed i pianeti terrestri – propone la diffusione universale del principio liberatorio, il desiderio, insieme al monito della sua inalienabilità, insuperabilità ed inscindibilità. Ora, l'inscindibilità del desiderio è la correlazione ineliminabile fra libertà ed eguaglianza: in più, è l'affermazione che il creativo stesso rappresenta l'identità del dialettico medesimo. Infatti, se è necessario sostenere che la libertà dei corpi celesti non è permessa senza l'eguaglianza che li avvicina nel comune intento conservativo, e che l'eguaglianza dei medesimi non si dà senza la reciproca vitalità delle trasformazioni operanti in ciascuno dei termini della relazione cosmologica (astri solari e pianeti terrestri), si deve pure sostenere che lo *Spirito* esprime se stesso sia come principio (amore provvidenziale), che come estremo (etere), del movimento e della trasformazione dialettica operante in ogni relazione cosmologica.

Mentre, allora, il dio aristotelico nel suo essere astratto impone e codifica l'integralità del proprio dominio attraverso la negazione, l'esclusione e la messa al bando della libera diversificazione naturale, della libera molteplicità, concentrando l'azione, il Dio bruniano, unendo libertà ed eguaglianza per il tramite dell'amore, diffonde il pregio della molteplicità e della sua spinta creativa, liberando l'azione e diffondendola in ogni soggetto naturale. Allora

---

questa dissertazione, ricordare a questo proposito – quale confutazione dei presupposti di queste linee interpretative – l'identità fra teologia, filosofia e cabala presentata da Giordano Bruno nella *Epistola dedicatoria* della *Cabala del Cavallo pegaseo* ed il continuo e corrosivo attacco portato dal Nolano medesimo, nello stesso testo, alle argomentazioni esposte dai personaggi neopitagorici lì presentati.

la figura dell'intellettualità ideale, anziché fondare l'immagine della separazione, riscopre l'unità del movimento trasformativo della volontà divina:<sup>1001</sup> quell'amore per l'eguaglianza che usa della reciproca trasformazione sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, per riaffermare la libertà singolare attraverso il comune principio creativo.

Distuggendo la sostanza unica della determinazione assoluta, la diffusione universale del principio creativo, operata dalla volontà intellettuale bruniana (l'amore provvidenziale), impedisce il formarsi e l'agire della causa mediativa:<sup>1002</sup> ogni determinazione (astro solare o pianeta terrestre), nella sua autonomia, diventa centro a se stessa, mantenendo quella reciprocità di relazione che è capace di mostrare il creativo attraverso il correlativo.

In risposta ad antichi quesiti della tradizione speculativa scolastica medievale si può sostenere che l'amore – di tanto creativo, di quanto riesce a comporre in unità libertà ed eguaglianza – è dunque principio ed individuazione – fine attivo indistaccato – dell'universo bruniano, così

---

<sup>1001</sup> In questa assunzione dialettica la speculazione bruniana si avvicina, piuttosto che alla posizione necessarista di tradizione averroista, alle tendenze di fondo della teologia agostiniana (se non gesuitica). Vedi, al contrario, la posizione espressa da Luigi Firpo. *Processo*, pag. 92: "Pur tenendo nel dovuto conto le acute notazioni del Corsano, specie per quanto riguarda l'attenzione del Bellarmino per la questione copernicana (oggi sicuramente documentata fra le censure) ed <<il carattere fortemente volontaristico della teologia gesuitica>> contrastante aspramente con la dottrina bruniana della assoluta necessitazione divina, il primo intervento nel processo del teologo di Montepulciano ....".

<sup>1002</sup> L'accusa del Mocenigo, di non credere nella verginità di Maria – *Processo*, pagg. 16, 143, 279-280 – potrebbe essere confermata nella sua veridicità dalla convergenza e coerenza tematica e problematica delle altre accuse, relative rispettivamente alla dissoluzione della concezione dell'oltremondo, della vita dopo ed oltre la morte, del giudizio universale per merito. Il tema della presenza indistaccata, inalienabile e diffusa universalmente, del desiderio – fonte di creazione e di salvezza per Bruno e di dannazione per la tradizione cristiana – impedisce la costruzione, la fissazione e la conferma rituale di uno spazio mediativo centrale astratto, che utilizzi la combinazione delle figure stilizzate della Vergine e del Cristo terreno – dunque della stessa Chiesa visibile – quali veicoli di fede e di salvezza. Ciò renderebbe pertanto ragione delle accuse rivolte a Bruno e relative, rispettivamente, al peccato della carne – *Sommario del processo* [XXV]. *Circa peccatum carnis* [201-205]. *Processo*, pag. 288 – ed al giudizio complessivamente negativo comminato alla Chiesa cattolica - *Sommario del processo* [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquitus est* [1-23]. *Processo*, pagg. 247-253. In questo contesto può, inoltre, prendere rilievo, significato e valore l'accusa rivolta a Bruno – e da questi accettata – di aver accostato la natura divina del Cristo a quella umana, secondo la modalità della 'assistenza' (*Sommario del Processo*. [III]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem* [34][35][37][39]; *Processo*, pagg. 257-259). Qui Bruno intende, infatti, distinguere fra l'immagine divina del Cristo – l'eguaglianza creatrice – e la figura profetica, inviata dalla Provvidenza divina, del Gesù terreno (*Sommario del Processo*. [III]. *Circa Christum*. [42]. *Processo*, pagg. 259-260), rappresentante di quella tradizione sapienziale che inizia con la *prisca theologia* degli egizi, prosegue con la religiosità mosaica, la riflessione teoretica dei presocratici (Parmenide, Eraclito, Pitagora, Empedocle, Anassagora) e si innesta nelle correnti più radicali dell'ebreo-cristianesimo (Gioacchino da Fiore).

interrompendo quel processo tradizionale che separa il soggetto dalla sua potenza necessaria e determinante, distraendo il Bene dalla sua applicazione e partecipazione attraverso l'interposizione del giudice assoluto, separato ed indipendente, agente della giustificazione per merito dell'azione.<sup>1003</sup> L'amore bruniano, invece, soprattutto sutura i rapporti istituiti dalla propria azione creatrice e creativa (le relazioni cosmologiche), impedendone il loro isolamento e la loro frantumazione complessiva. La riparazione compiuta dall'azione del soggetto bruniano tende, infatti, a ricucire gli strappi nella differenza della diversità, rioperando l'unità interna all'universale comunanza: nella concezione e nella prassi libertaria della molteplicità il soggetto bruniano riesce a riattualizzare quell'amorosa eguaglianza di un Bene inseparato e liberamente diffuso, che può rendere vivamente ed effettivamente partecipanti alla vita dell'universale tutti i soggetti naturali creati, siano essi corpi celesti principali od esseri che nascono, vivono e muoiono in essi. Per questo tutta la materia, indifferentemente, è qualificata dalla medesima potenza infinita (la libertà del desiderio), senza distacchi e separazioni strumentali, o subordinazioni: priva di forme superiori estrinseche, dotate del valore e della funzione di ragioni elementari e determinanti (principi dell'effettivo merito), la materia bruniana non si assoggetta alla libera diversità della forma, come il desiderio alla sua ragione. Essa, al contrario, erode ogni spazio alla ragione che si sottrae, per formare la successiva e conseguente subordinazione. Rovescia, attraverso l'infinire dell'unità, la determinazione dell'essere, riaprendone la sua vitale in-de-terminazione. Pertanto solamente lo spazio creativo bruniano, aperto ed infinito, mantiene nella finzione di una

---

<sup>1003</sup> Qui si situa il dissolvimento bruniano dell'illusione tradizionale dell'oltre-mondo, della vita dopo ed oltre la morte, nel giudizio di un potere assoluto che si regge sul terrore di una vicina ed incombente dannazione eterna (per il concetto di una presenza distinta nell'eguaglianza, nota: *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[254][255] *Processo*, pagg. 300-302; per la critica al concetto illusorio del merito, nota: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est* [1], *Processo*, pag. 247; per la critica nella sussistenza dell'Inferno, nota: *Sommario del processo*. [VI] *Circa Infernum* [72-81], *Processo*, pagg. 266-267; per la critica alla punizione eterna dei peccati, nota: *Sommario del processo*. [XXIV] *Quod peccata non sint punienda* [198-200], *Processo*, pagg. 287-288). Questo dissolvimento è operato dal concetto bruniano di creazione infinita, che non permette un distacco ed un isolamento temporale del sovratemporale (l'eternità 'dopo' la morte), astrattamente inaffetto dall'opera trasformatrice dello *Spirito*.

molteplicità superiore di determinazioni razionali ('potenze superiori') l'atto di necessaria apertura, elevatezza ed idealità dell'intelletto generale bruniano. Atto capace di contenere in sé la fecondità dell'intera, ed universalmente diffusa, opera dello *Spirito*.<sup>1004</sup>

---

<sup>1004</sup> Riassumendo il giudizio e l'opinione di Antonio Corsano (*Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*; Firenze, 1940; pagg. 275-294) e ricordando la sua distinzione cronologica fra un momento prevalentemente teoretico ed uno a predominante valenza pratica – una distinzione che in realtà cozza frontalmente con quell'identità inscindibile fra conoscenza e virtù, che costituisce la sostanza immutabile del principio speculativo bruniano – Luigi Firpo sintetizza l'argomentazione dello storico della filosofia, rilevando come “nella propria filosofia il Nolano era venuto riconoscendo sempre più distintamente un valore etico-sociale, una significazione di annuncio evangelico e di universale rigenerazione; l'insegnamento diveniva predicazione e apostolato, e la sua opera di rinnovatore della scienza – tollerata, se non applaudita, in Germania – si espandeva in una azione di riforma religiosa, che le Chiese protestanti mostravano di reprimere con intransigenza non meno rigorosa di quella che lo stesso impulso avrebbe trovato in paese cattolico. La religione che il Bruno propugna è una religione intellettualistica, naturalistica, semplificata, spoglia di dommatismi, al fine di sgombrare il terreno da ogni appiglio alle disquisizioni ed alle eresie; un deismo fondato sulla carità concorde degli uomini, che più nulla ha di comune con la dottrina rivelata del cristianesimo. Risolta in questa visione etico-religiosa la sua tormentosa indagine dialettica e cosmologica, Bruno è trascinato all'azione e concepisce il proposito di ridurre tutto il mondo ad una religione, traendone per sé, di conseguenza, quell'autorità politica, di cui la propria dottrina lo fa degno.” (*Processo*, pag. 10) In queste argomentazioni prende dunque rilievo il riconoscimento dell'intenzione religiosa bruniana – anche se vista secondo una prospettiva ideologica, che fa dipendere dalla ragione religiosa il fatto politico – oramai tesa al radicamento intellettuale ed alla diffusione programmatica del principio e della prassi dell'amore universale ed eguale, secondo una libertà di pensiero ed elaborazione teologica, politica e naturale che male – od in nulla – si identifica con una forma cogente di riduzione ed espressione univoca e personale di potere. Rammentando poi la fortuna dell'interpretazione di Antonio Corsano, Luigi Firpo rileva come Eugenio Garin non abbia “esitato ad accogliere la nuova tesi, sottolineando come si resti con ciò sulla linea della derivazione ficiniana e pichiana, nella corrente ormai esigua del platonismo rinascimentale, che aveva pur vagheggiato l'ideale della religione comune a tutte le genti, espressione suprema dell'unico Logo animatore dell'universo.” (*Ibi*, pagg. 10-11) Subito dopo lo storico torinese ricorda il debito erasmiano di quell'intento bruniano, rammentando che “si tratta in sostanza dell'antico motivo erasmiano della purificazione del culto, che al giovane Bruno come al maturo Campanella parve potesse operare ancora fruttuosamente dall'interno del pensiero cattolico, senza violare alcuno dei confini della sostanziale ortodossia; aspirazione che aveva altre radici remote nel profetismo del millennio e che trovava d'altronde, anche più tardi e fra i riformati – si pensi al Grozio – echi sinceri in un desiderio di palingenesi del genere umano e di ritorno all'universale concordia al di là delle barriere politiche e dei rancori di setta.” (*Ibi*, pag. 11) A questo proposito le pagine del Quarto Costituto del Bruno (Venezia, 2 giugno 1592), riportate fra i *Documenti* nel testo del *Processo*, subito dopo i punti nei quali il pensatore nolano ribadisce la propria accoglienza delle virtù teologiche tradizionali (fede, speranza, carità) e della necessità delle 'opere buone' per la salvezza (*Processo*, pagg. 178 e segg.), proprio in ragione dell'allusione dell'Inquisitore stesso alla possibile difettività del semplice ossequio etico al precetto evangelico dell'amore universale, lasciano campo aperto alla domanda - che Bruno stesso forse si era sempre implicitamente formulata – ed al dubbio (appunto subito criminalizzato in sospetto dall'Inquisitore) se le 'opere buone', decretate in lunga e precisa serie dalla dottrina cattolica tradizionale, realizzassero il comandamento dell'amore universale od invece non lo nascondessero, coprissero e sostituissero con una perversa opera di mistificazione. Di fronte all'imputazione di una possibile connivenza con le correnti teologiche protestanti più radicali Bruno sembra, da un lato, ammettere facilmente tutti i propri dubbi al riguardo delle definizioni canoniche della Trinità e dell'Incarnazione, ma, dall'altro, restare estremamente attento a negare recisamente ed immediatamente spazio a tutte quelle possibili implicazioni della propria speculazione, che possano in qualche modo intaccare le tradizionali giustificazioni del potere dell'istituzione ecclesiastica cattolica



Contro la costruzione di uno spazio astratto d'oggettività, nel quale i principi detengano la virtù totale ed esclusiva della determinazione assoluta degli oggetti, l'immaginazione soggettiva bruniana accosta alla pluralità aperta ed imprevedibile degli slanci generativi del desiderio la molteplicità unitaria delle determinazioni materiali. Contro l'astratto dell'identificazione necessaria ed assoluta, l'infinito nella molteplicità creativa proposto dalla speculazione bruniana autodetermina forme e finalità interne assolutamente imprevedute,

---

(il numero e l'amministrazione dei sacramenti, la presenza necessaria delle 'opere buone'). Del resto, la stessa prosecuzione dell'interrogatorio inquisitoriale (*ibi*, pagg. 179 e segg.) si svolge attorno al dilemma di una fede partecipata nell'amore e nella libertà od amministrata e somministrata nel riconoscimento del merito, e difesa con la repressione od il controllo e la limitazione del desiderio. Questa accortezza si congiunge, del resto, direttamente con l'intento dissimulativo dell'inquisito Bruno, che distingue teologia e filosofia sin dall'inizio della propria carcerazione, per poter far scivolare al suo interno la maschera di una possibile adesione alla concezione pitagorica, comunque imputatagli dall'Inquisizione e certamente meno eterodossa delle implicazioni teologiche e filosofiche più radicali e rivoluzionarie della propria speculazione (come del resto riconosce lo stesso Luigi Firpo, *Processo*, pag. 28). Questa distinzione fra teologia (o religione positiva) e filosofia viene giustificata dallo storico torinese per il tramite della loro apparente contrapposizione, che pare svolgersi all'inizio dell'età moderna fra la imm modificabile e decretata funzione sociale della prima e quella liberamente scientifica della seconda, così riproponendo quella 'contraddizione' nella speculazione bruniana che, a partire da Giovanni Gentile, ha torturato tutta la storiografia bruniana del XX secolo. Caduto l'intento dissimulativo l'inquisito Bruno rovescerà l'onere della prova sui propri inquisitori, chiedendo loro se ritenessero di poter negare, secondo l'autorità stessa dello Spirito Santo, lo spazio di una nuova interpretazione teologico-filosofica, che non si schiacciasse sulla soluzione platonico-aristotelica, adottata dai primi Padri della Chiesa e poi confermata lungo i secoli dalla tradizione dogmatica cristiana (*ibi*, pagg. 93-94; *Sommario del processo* [XIV] *Circa doctores Ecclesiae* [133-135], *ibi*, pagg. 276-277). Questa richiesta del resto bene si conformava con l'attestazione, il riconoscimento e l'esaltazione di una religiosità spirituale universale, che poteva mostrare appunto quali propri profetici rappresentanti gli antichi teologi egizi, i sapienti dialettico-naturalisti della cultura filosofica e religiosa greca presocratica (Parmenide, Eraclito, Pitagora, Empedocle, Anassagora), i cabalisti ebraici e la tradizione radicale ed universalista ebraico-cristiana. Una religiosità, dunque, antica e nuova: nuovamente riproposta dall'araldo bruniano (nota le accuse rivoltegli, di formare una nuova setta religiosa, i famosi 'Giordanisti': *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est* [8-14] [22], *Processo*, pagg. 249-251, 253) sotto la determinazione essenziale della fede in una divinità capace di congiungere libertà ed eguaglianza, tramite l'amore universale. In questa traduzione laica ed antipersonalistica della Trinità cristiana la speculazione teologico-filosofica bruniana poteva facilmente utilizzare le tradizionali determinazioni attribuite alla figura teologica del *Padre* e rinnovare, ampliandole, quelle riferite alle figure del *Figlio* – ora manifestazione di un'eguaglianza creatrice, capace di riassumere in sé ogni virtù profetica – e dello *Spirito* – ora invece approfondito ad una apparente primogenitura e precedenza, capace di fondare l'ineffabilità del processo creativo e della sua universale dimensione salvifica. Così è piuttosto vero ciò che Luigi Firpo nega, sulla scorta del giudizio e dell'opinione di Antonio Corsano (*Processo*, pag. 89): Giordano Bruno intendeva riscoprire e far valere di nuovo lo spirito radicale ed universalistico, fortemente libertario ed egualitario, e la prassi, apertamente comunitaria e comunistica, delle prime comunità cristiane, demolendo l'esteriorità dei riti e l'apparente necessitazione operante nelle ed attraverso le strutture gerarchiche della Chiesa tradizionale, in tal modo ripristinando il valore rivoluzionario della religione e della fede cristiana, proprio dal punto di vista storico e sociale, in questo giustificato da una tradizione antiassolutistica ed antidogmatica, precedente e critica rispetto alla successiva formazione ideologica platonico-aristotelica.

non previamente controllabili o realizzabili, coordinabili ed organizzabili. In questo senso si può affermare che il movimento, nell'universo bruniano, è e resta impregiudicato.

Senza separare un'analisi dei principi da una potenza sospesa, deputata ad accogliere in sé l'invariabilità e la coerenza dei fini naturali, la proposta teoretica e pratica bruniana si incarna immediatamente e totalmente in una relazione proiettiva che riesce a tenere insieme l'aspetto creativo con quello unitario: l'opposizione trattenuta all'interno dell'eguaglianza ideale suscita quella libera generazione del desiderio per la quale tutte le finalità naturali che si autodeterminano divengono ragioni e fattori di conservazione e sviluppo, attraverso la correlazione e lo scambio materico che avviene e si realizza fra i termini (corpi celesti) così comparenti.

Così all'immediatezza e totalità naturale della potenza intesa nella sua necessità intrinseca, propria del mondo aristotelico, l'infinito della relazione bruniana controbatte un'immediatezza ed una totalità dialettiche, dove alla presenza dell'eguaglianza ideale ed alla sua realtà risponde la diversità intrinseca della materia, la totalità dei soggetti naturali.

Dopo avere, dunque, definito e chiarito il complesso unitario dell'argomentazione bruniana, attraverso l'articolazione che distingue Dio dalla coscienza di sé dell'universale, giungendo all'immagine indistaccata del principio nella autoposizione del desiderio, si può finalmente far emergere il primo degli assiomi della teorematologia bruniana, decisamente innovatore rispetto alla tradizione di riflessione che inizia con Platone, prosegue con Aristotele e comprende tutti gli esponenti successivi del neoplatonismo (più o meno aristotelizzato), siano essi pagani o cristiani, da Plotino a Proclo, da Agostino e Boezio ad Avicenna, Averroè e Tommaso d'Aquino, da Meister Eckhart a Cusano e Marsilio Ficino: l'atto della libera generazione del desiderio determina immediatamente e totalmente quella universale unificazione per la quale e nella quale la correlazione amorosa (l'eguaglianza) conserva e mantiene distinte quelle libere finalità naturali (*in primis*, astri solari o pianeti terrestri), che costituiscono l'autodeterminazione della materia

ed il suo intrinseco processo di accorpamento, sviluppo e trasformazione.<sup>1005</sup> Allora ciò che contraddistingue la speculazione bruniana è precisamente l'etica dell'atto della libera generazione del desiderio: l'etica dell'atto creativo, che mantiene inseparato l'universo (l'amore eguale, che ne costituisce lo spazio, è il vero ed effettivo superamento) e conserva i mondi, nelle loro reciproche finalità, accomunate e libere. Riesce, pertanto, ad emergere la valenza di una natura ideale e realizzante, che riesce a comprendere tramite l'orizzonte unitario di una trasformazione dialettica.<sup>1006</sup> È per effetto di questo orizzonte che compare, al suo interno, la possibilità creativa e diversificante, la vita inesauribile ed inalienabile.<sup>1007</sup>

Così si possono riassumere gli eventi principali del discorso bruniano, dicendo che l'unità creativa dell'atto e della potenza istituisce un principio creativo-dialettico (lo *Spirito*), che è capace di mantenere indistaccata l'intenzione creativa con la sua espressione dialettico-trasformativa:

---

<sup>1005</sup> Questa è la risposta della speculazione bruniana alle difficoltà ed agli 'errori' teologici sulla distinzione ed eternità delle anime razionali, imputati al pensatore nolano dagli Inquisitori ecclesiastici. Nel suo saggio, riassumendo le conclusioni portate dalla commissione di censura ai testi bruniani, Luigi Firpo rileva che, "quanto alla situazione processuale dell'inquisito, essa riuscì certo aggravata dalle censure, anche se l'indagine non aveva rivelato più d'una espressione compromettente. Delle accuse sino a quel momento raccolte furono confermate solo la quinta circa l'eternità e l'infinità del mondo (censure *b* e *d*) e in maniera assai indiretta la sesta sulla dottrina dell'anima (censura *e*). Ammettendo perciò la risoluzione in artificio retorico della bizzarra equiparazione degli astri agli angeli e concedendo al Bruno di poter sostenere l'opinabilità, in assenza di condanna espressa, delle tesi sul moto terrestre e sulla pluralità dei progenitori, chiaro risulta dalle censure che il *punctum dolens* del processo si incentrava ormai nella dottrina bruniana dell'animazione universale, sia nell'aspetto dell'*anima mundi*, identificata o meno con lo Spirito Santo (censure *a*, *c*, *g*, *i*), sia nella definizione dell'anima individuale (censure *c*, *h*). La condotta difensiva rivela incertezze e sbandamenti ignoti alla prima fase delle indagini: accanto ad ammissioni evidentemente forzate e opportunistiche (negazione dell'eternità del mondo, concessione dell'immortalità futura dell'anima umana), stanno argomentazioni artificiose e le gravi dichiarazioni circa l'anima razionale dell'uomo e del globo terrestre." *Processo*, pagg. 85-86. Si osservino, inoltre, le affermazioni presenti in: *Sommario del processo* [XXII] *Circa animas hominum et animalium* [178-189], *ibi*, pagg. 283-285. E: *Sommario al processo* [XXXIV] *Summarium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. [252-261], *ibi*, pagg. 299-304.

<sup>1006</sup> Nel suo Terzo Costituto (Venezia, 2 giugno 1592) Giordano Bruno risponde all'interrogazione degli Inquisitori ecclesiastici, affermando che "in questo universo [la cui nuova-antica costituzione ha appena ridefinito: N.D.R.] metto una provvidenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta et si move et sta nella sua perfezione; et la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto et tutta in qual si voglia parte, et questo chiamo natura, ombra et vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia et potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile." *Processo*, pag. 168.

<sup>1007</sup> Questo è lo *Spirito* creativo e salvifico. Nota la sua determinazione come "vita dell'universo" in: *Sommario del processo* [II] *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem* [28], *ibi*, pag. 254.

nell'immediata concretizzazione cosmologica del discorso razionale bruniano, gli astri solari ed i pianeti terrestri si pongono e si trasformano autonomamente e correlativamente.

Il concetto bruniano della vita come apertura e tensione riesce infatti a presentare una definizione dell'idea, non quale norma riduttiva, assoluto legislativo, bensì come azione che liberamente si pone, si sviluppa e si trasforma, nella relazione comune con le altre spontanee e correlate azioni. Allora si può conseguentemente sostenere che il movimento bruniano del desiderio – la formazione, la conservazione e l'evoluzione materiale – presenti in se stesso un'unità eguagliante che è capace di correlare tutte le concrezioni e sviluppi materiali, senza giungere ad alcuna unificazione che presupponga, comporti ed implichi un'unità oggettiva e sistematica. Questa unità eguagliante consente semplicemente la reciprocità d'azione degli impulsi di formazione, che così non permangono isolati ma, nel momento della loro costituzione ed evoluzione, entrano in relazione con la totalità dei medesimi ed affini impulsi, senza che alcuna immagine universale si costituisca separatamente quale termine di regolazione universale, che debba essere perseguito infinitamente. La totale modificabilità del generativo e del determinativo si esprime, nell'universo bruniano, attraverso la libertà delle intenzioni creative e la loro immediata eguaglianza di correlazione dialettica: non è altro che questo, la produzione di luce e calore da parte degli astri solari e la corrispettiva sottrazione e condensazione degli stessi quale effetto operato dai pianeti terrestri. Che la correlazione dialettica salvaguardi poi la libertà dei termini della relazione stessa viene garantito ed espresso nella formazione dei corpi celesti dalla loro diversa, opposta e reciproca proporzione elementare: come se si trattasse quasi di una legge del passaggio dalla quantità alla qualità, la preponderanza quantitativa dell'elemento fuoco sull'elemento opposto acqua ingenera negli astri solari quella azione - produzione di luce e calore – che sarà ricevuta ed utilizzata dalla preponderanza opposta dell'elemento acqua, rispetto a quello igneo, in quella formazione della condensazione degli altri elementi (terra ed aria) che costituisce il nucleo dei pianeti terrestri. Così l'opposizione d'azione che si instaura fra i termini della relazione cosmologica

(astri solari e pianeti terrestri) salvaguarda i termini stessi nella loro identità dialettica, non monolitica e separata.

Un primo corollario può allora essere svolto e venire aggiunto alla precedente, prima, assiomatizzazione: la vita infinita bruniana, composizione fra atto creativo e potenza materiale, dissolve qualsiasi ideale regolativo distaccato e prefissato, lasciando che le intenzioni creative (quelle che hanno come risultato gli astri solari ed i pianeti terrestri) possano liberamente e spontaneamente dimostrarsi e connettersi reciprocamente, permettendo una correlazione di trasformazione (calore-raffreddamento) che consenta la conservazione della relazione stessa e la vita dei corpi celesti.

Proseguendo, quindi, nel riassunto degli eventi principali del discorso bruniano si deve aggiungere il fatto che la creatività si debba esprimere per il mezzo della relazione dialettica stessa attraverso la quale si istituisce. Viene dissolta l'astrazione dell'ideale regolativo oggettivo: non sussiste alcuna causa oggettiva che provochi la sussunzione immediata e generale dei fenomeni.

Il rapporto dialettico sussistente fra penetrazione eterica (verso il centro dei pianeti terrestri) ed opposta vaporizzazione (verso l'esterno dei pianeti medesimi) intende perciò subito rappresentare, nell'universo bruniano, la valenza liberamente creativa della finalizzazione dialetticamente operante: questo rapporto, lungi dal sottrarsi per effetto di una astrazione generale, si presenta in modo concreto, diffuso ed innumerabilmente diverso nella molteplicità infinita dei cicli di azione, controazione e controeazione che si instaurano materialmente all'interno delle relazioni cosmologiche fra astri solari e pianeti terrestri.

Pertanto, mentre l'opera dello spirito astratto aristotelico rimane opera del finito e del finire, con il fondamento causale che viene come irradicato da una forma mediante che si fa misura assoluta (il cielo), l'opera dello *Spirito* bruniano, opera dell'infinire dell'infinito, riapre l'azione creativa e lo slancio materiale ad essa interno. Non più confinato per confinare, l'infinito bruniano riottiene – perché la diffonde e la fa praticare - la libertà: non più neutralizzato, né usato per fondare ed esprimere la necessaria finitezza dell'azione temporale, l'infinito bruniano è la possibilità dell'essere diverso (l'eguaglianza creatrice). Non più principio estrinseco di una conformità

inamovibile e di un'eguaglianza tutta apparente e formale (infinito fuori del tempo, che trascina fuori del tempo), esso al contrario rende stabile il movimento senza fine che opera un'infinita unità d'eguaglianza, risvegliando l'apparenza superiore e creativa della libertà stessa. Per questa ragione si può dire che l'eguaglianza materiale bruniana si muove perseguendo se stessa, senza mai uscire da se stessa, in una ripresa continua del proprio principio di libertà ed in una rappresentazione indefessa della propria condizione creativa, espressa attraverso l'unità interna dell'amore correlativo. In questo modo il creativo pone all'interno di se stesso quell'immagine che salvaguarda la natura finita e positiva di ogni determinazione, impedendo l'affermazione per reciproca negazione. Quindi è all'interno di questa apertura d'immaginazione che il movimento che pone e conserva qualsiasi ente creato – questa è la ragione filosofica bruniana del movimento della Terra, come di qualsiasi altro corpo celeste – pone anche quella distanza reciproca e relativa che mantiene vivi, vitali ed in equilibrio tutti gli scambi materici degli elementi. L'immobilità e l'inamovibilità del rapporto che fissa, nella tradizione della dottrina cosmologica e politico-morale aristotelica, la direzione teoretica e pratica fra 'mezzo' ed 'estremo' – Terra e cielo, comunità e sovrano – non fornisce alcuna possibilità a questa intima formazione: ne riduce ed annulla in anticipo quella propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della libertà, attraverso la definizione del rapporto come negazione.

Un secondo assioma, ed un secondo passo, dopo l'affermazione dell'infinito creativo e dialettico, nella costruzione ed elaborazione dell'immagine e della realtà dell'universo bruniano, balza all'evidenza razionale: quello per il quale la manifestazione di questo principio creativo e dialettico viene offerta dal fatto necessario e di ragione che l'apertura d'immaginazione, attraverso la quale il movimento che pone l'essere ed il reciproco conservarsi degli esistenti (dunque, insieme, la loro libertà e la loro amorosa eguaglianza), imponga la presenza di una normatività soggettiva, non oggettiva né tanto meno sussuntiva. Una normatività che è, appunto, la propensione all'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della reciproca affermazione di libertà. Contro l'etica della reciprocità, la

definizione del rapporto come negazione, invece, e la qualificazione semplicemente e puramente negativa del concetto di libertà, comportano l'uso ideologico dell'assioma civile, che vuole la riduzione dei fenomeni ad una realtà preesistente, presupposta ed incontestata, dalla quale far derivare la conformità assoluta delle determinazioni.

Un ulteriore evento principale nel discorso razionale bruniano è, dunque, quello per il quale deve essere dichiarata l'esistenza di una modalità immaginativa soggettiva (non oggettiva, né tanto meno sussuntiva) di natura collettiva: qui l'estrinsecazione creativa, che costituisce lo spazio ed il tempo della reciproca affermazione di libertà non ha, né tanto meno può avere, alcuna previa riduzione, negazione o capovolgimento per alienazione. In questo senso si può allora sostenere, quale primo corollario di questo secondo assioma, che la composizione dei movimenti di rotazione e rivoluzione attorno agli astri solari dei pianeti terrestri – come pure, reciprocamente, la riflessione e rifrazione della luce e del calore dai secondi verso i primi – costituiscono il modo attraverso il quale quell'immaginazione soggettiva trattiene in se stessa, senza separarle (e così alienarsi e scomparire), azione e passione, principio e fine della propria operazione. Dunque, ancora riassumendo ed aggiungendo nuovo materiale alla serie degli eventi del discorso razionale bruniano, si deve sostenere che principio e fine dell'operazione siano inscindibili, perché inalienabili.

Come terzo ed ultimo assioma della teorematologia bruniana, creativo e trasformazione conseguentemente si congiungono, per preservare l'essere della libertà e conservare l'amorosa eguaglianza di ciò che vive, ovvero si genera e si diversifica spontaneamente e dialetticamente: la materia che si slancia nei mondi innumerabili, generandosi e muovendosi alla conservazione tramite la reciprocità delle trasformazioni. In questo modo, ancora, si può riassumere l'intento speculativo bruniano dicendo che la materia bruniana si mantiene nella propria unità, non avendo proiezioni d'alienazione, ma al contrario godendo in se stessa della possibilità generativa e conservativa tramite la reciprocità delle trasformazioni dialettiche.

Un ultimo corollario, da aggiungere a quest'ultima assiomatizzazione, è il fatto di ragione che l'ideale, che realizza lo slancio diversificativo naturale,

ponga insieme una tensione alla comunanza innervata profondamente da una pluralità di finalità desiderative singolarizzanti, annullando così quell'ordine alienante, richiamato da una positività assoluta, che fonda il senso ed il progresso continuo della negazione. In questo modo la singolarizzazione diviene lo stesso risultato di quell'universale che non si scinde mai da se stesso (l'inalienabile, insuperabile eguaglianza). Guardando alla tradizione filosofica opposta, mentre l'essere aristotelico mostrava la graduazione delle determinazioni e delle potenze, sino alla misura fondamentale della disposizione concentrica delle intelligenze celesti (produttive di azione attraverso la semplice esistenza) - trasformate nella dogmatica cattolica nelle intelligenze angeliche - l'essere bruniano mostra subito di sé l'immediatezza (dell'eguaglianza che non si scinde) e la totalità (dei soggetti), annullando qualsiasi funzione centrale ed ordinatrice, negativa di qualsiasi differenza. In questa manifestazione ogni determinazione e potenza non può non fuoriuscire da una correlazione creativa, capace di mantenere una libera e pari distinzione. Pertanto, mentre l'ascesi razionale proposta dalla concezione aristotelica sembra predisporre l'esistenza e la funzione di un soggetto principale eteronegativo – hegelianamente, quasi un vincitore ed un usufruttuario della lotta per l'esistenza dei soggetti secondari - l'aperta ragione bruniana toglie subito la proiezione del negativo: il soggetto bruniano è infatti immediatamente e positivamente creativo. Come soggetto collettivo, dispone quella comune eguaglianza che permette la libera distinzione delle determinazioni (singolarizzazione).

Nella serie delle osservazioni bruniane, la conclusione spetta, allora, alla definitiva scomparsa di qualsiasi funzione centrale ed ordinatrice: nessun soggetto principale può venire esaltato nella sua funzione eteronegativa ed autoaffermativa. Infatti la scomparsa della proiezione d'alienazione per la materia porta con sé l'annullamento e la caduta della tensione negativa: il senso ed il progresso della negazione vengono rovesciati e capovolti dall'immediatezza dell'eguaglianza e dalla totalità indistruttibile dei soggetti.

L'unità in se stessa della materia bruniana nel suo continuo rivolgimento creativo predica pertanto la non estraneità a se stesso dell'intero corpo dell'universo bruniano, che in tal modo può presentare di se stesso la più



completa libertà di movimento delle parti, unita a quella inscindibile comunanza che ne rappresenta la correlazione creativa (l'amore che egualmente pone e conserva nella vicinanza reciproca e nella reciproca trasformazione). Restando quale sfondo di comprensione imprevedibile questa unità si rende invisibile (se la visibilità, in questo caso, significa l'edificazione di un ideale regolativo che presupponga di sé una qualche oggettività), senza però separarsi, ma al contrario offrendosi totalmente nella partecipazione totale delle sue parti (questo il senso dell'affermazione bruniana del 'tutto in tutto'): l'unità dell'universo bruniano resta invisibile, e nello stesso tempo viene totalmente partecipata dalle sue parti. Essa rimane quello sfondo d'essere infinito che è nulla per se stesso e tutto in quelle parti d'esistenza, che apparentemente ne suddividono l'opera, creativa e dialettica (i sistemi solari). Così nell'immagine razionale dell'immenso, propria dell'universo illimitato, soli innumerabili popolano l'universo illimitato, essendo la loro relativa sensibile e visibile piccolezza ed immobilità un effetto della loro grandissima distanza rispetto a questo nostro sole. E terre innumerabili li accompagnano, rivoluzionando loro attorno e ruotando ciascuna intorno al proprio asse, con dimensioni che variano in grandezza, allo stesso modo dei soli. Rispetto ai pianeti che illuminano, riscaldano e vivificano, i soli rappresentano poi l'elemento ed il termine suscitativo di vita. Essi, infatti, diffondono la potenza creativa e la mettono in circolo, ricevendone infine gli effetti, generati dalla reazione dei pianeti terrestri. Essi così costituiscono il principio ed il fine di quella stessa attività planetaria che essi medesimi suscitano, sostengono ed orientano. La vita, perciò, diventerà presente nei diversi pianeti terrestri quale effetto dell'attivazione discreta, suscitata dagli astri solari medesimi. Allora la presenza della medesima relazione creativa, non astratta ma concreta, in quanto esercitata tramite la discreta azione degli astri solari, proporrà l'immagine di una materia assolutamente non gerarchizzata e divisa, ma aperta immediatamente a tutte le relazioni dinamiche e dialettiche – di pari trasformazione e distinzione - vigenti fra gli elementi bruniani. E quindi fra gli stessi astri solari e pianeti terrestri.

Pertanto la stratificazione tradizionale degli elementi aristotelici (terra, acqua, aria e fuoco), con la propria cessione graduale ed ordinata di

movimento e di potenza, viene dissolta dalla costituzione di una relazione creativa e polare immediata: fra il principio naturale che produce luce e calore e quello naturale che li sottrae e condensa. Il primo è concentrato all'interno dei corpi solari e non amorfamente diffuso nello spazio vuoto esterno. Il secondo invece è concentrato nei corpi come la Terra. Sole e Terra, però, non mancano di eguali elementi oppositivi (il Sole ha l'acqua, la Terra il fuoco) atti ad incidere e trasformare l'attività principale dei propri principi intrinseci. Entrambi i corpi hanno poi anche il resto degli elementi: quelli sulla Terra partecipano del proprio principio intrinseco, quindi non emettono ma assorbono (e riflettono) luce e calore; quelli sul Sole, sempre partecipando del proprio principio intrinseco, emettono – al contrario – luce e calore.

Senza separazione, dunque, dei termini in opposti sostrati inerti, la creatività presente ed operante all'interno dell'orizzonte mondiale solare si congiunge e combina con la rispettiva e complementare creatività espressa all'interno dell'orizzonte mondiale terrestre (per ogni Sole ed ogni Terra dell'Universo). La diffusione e la reciprocità dei fenomeni vitali resta quindi garantita, nella costituzione creativa e dialettica del cosmo bruniano, dalle modalità del processo attraverso il quale la luce si produce, si diffonde, viene riflessa ed assorbita (insieme all'effetto da essa prodotta: il calore). Questa struttura, che sembra rinchiudersi su se stessa, impedisce il ricorso alla necessità di un motore estrinseco e separato: l'opposizione produttiva vigente a livello solare (fuoco-acqua) trova riscontro nell'opposizione ricettiva agente sulla superficie dei corpi terrestri (acqua-fuoco), che rimobilizza la luce ed il calore rifratti nei movimenti atmosferici ed ambientali. Dichiarato indisponibile il Dio estrinseco aristotelico ed inutile la mediazione rappresentata dalle sostanze incorruttibili eteree, l'universo bruniano vive della presenza inseparata dello *Spirito*, nella sua creatività e nella sua apparenza dialettica: la diffusione universale della potenza creativa infatti eguaglia le trasformazioni operate sugli astri solari con le trasformazioni operate sui pianeti terrestri, rendendole reciprocamente causa e controcausa del comparire del movimento vitale circolare universale. Mentre la differenza delle sostanze e dei corpi del cosmo aristotelico prevede una separazione fra una superiore possibilità di conservazione in eterno, senza resistenze o

contraddizioni, con una indifferenza che deriva dalla impossibilità d'affezione, ed una contrapposta incapacità a dimorare sotto la medesima determinazione, per la diversità e variabilità dei soggetti (causali e causati), l'eguaglianza creativa e dialettica delle parti dell'universo bruniano non separa identità e differenza, facendo decadere la seconda rispetto alla prima, decidendo di far persistere un depotenziamento della natura tramite quella limitazione quantitativa, che si instaura astrattamente attraverso l'uniformità invariabile del 'primo cielo'. Non più l'invisibile determinante, sia esso 'idea' o 'forma', costringe alla necessitazione estrinseca l'essere che viene ad esistere solamente in virtù della sua grazia predeterminatrice: la natura bruniana riacquisisce tutta intiera la sua potenza infinita ed universale, si reinnalza allo *status* di divinità creatrice quando riacquista l'ideale, che risveglia l'opposizione insanabile. L'opposizione infinita: ovvero la coscienza dell'unità infinita – non finita – dell'Essere.

La dialettica trasformativa che in tal modo si instaura nel cuore dell'universo bruniano mantiene, allora, eterno il movimento, distribuendo il creativo in se stesso, nelle distinzioni reciproche che l'opera dell'amore eguale dispone, conserva e sviluppa. Allora attraverso questa forma dialettica - la reciprocità d'azione e passione fra i termini della relazione cosmologica, astri solari e pianeti terrestri, bene rappresenta il modo attraverso il quale l'immagine del desiderio rimane viva e vitale nel presentare l'inscindibilità fra Dio e la coscienza di sé dell'universale - la creatività intesa dalla speculazione bruniana si ricompone con se stessa.<sup>1008</sup> La relazione dinamica fra i mondi

---

<sup>1008</sup> Il modo con il quale la creatività intesa dalla speculazione bruniana si ricompone con se stessa – rinnovando la creazione – è lo stesso per il quale lo spirito creato si ricompone con quello increato. *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariūm quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis*. “[254]. Circa modum creationis animae humanae dicit, fol. 273, per haec verba: Deducendosi da quel principio universale e generale ogni particolare, come dalla generalità dell'acqua viene e dipende la particolarità di quest' e quell'acqua, e quest'è quella terra che è in me, in te, e quello viene da questa terra universale e torna a quella, così il spirito che è in me, in te, in quello, viene da Dio e torna a Dio: <<Redit ad Deum qui fecit illum>>; e così è fatta dal spirante increato, e spirito creato, questo particolare e novo creato hoggi e da crear domani, fare quest'anima creatura d'hoggi e quell'anima creatura di domani; ma il spirito universale è quello che, come è stato creato, parimenti così sempre resta.” *Processo*, pag. 300. Solo la figura mediana dell'amore eguale – la figura teologica del *Figlio* innestata in quella dello *Spirito* – riesce a tenere insieme, e quindi a non mostrare come contraddittori, l'aspetto della creatività infinita dello *Spirito* e quello della conservazione e del mantenimento (provvidenziali) delle distinzioni razionali presenti nell'universo.

infatti si manifesta attraverso la circolarità del movimento continuamente creativo – per la quale il principio che diffonde la luce ed il calore (il fuoco) viene assorbito, nella sua opera ed effetto, dal principio acquoso, ma anche riflesso a generare il processo dell'evaporazione nella formazione dell'aria, come pure l'opposta precipitazione solida e cinerea nell'elemento arido composto con l'elemento acquoso – che trova espressione e raffigurazione biologica nell'organismo che continuamente rinnova le sue parti, senza predeterminazione di scopi che non sia il mutuo e reciproco sostentamento dei corpi che si fanno portatori dei due principi naturali. Pertanto nella relazione duplicemente creativa che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, da un lato – quello dei pianeti terrestri – all'interno della circolarità che si sviluppa fra elemento igneo ed elemento acquoso il flusso dell'azione rarefativa (che ha come termine l'aria) viene controbilanciato dal riflusso dell'azione condensativa (che ha come termine l'elemento arido composto con quello acquoso), dall'altro – quello degli astri solari - si può congetturare che la speculazione bruniana intendesse accostare alla pesantezza dell'elemento acquoso la frammentazione dell'elemento arido e l'espulsione di quello aereo, con un contemporaneo equilibrio nel rapporto fra l'elemento igneo, prevalente, e quello acquoso, superficiale e latente.

Nella circolarità del processo continuamente creativo, per il quale l'azione solare ritorna, attraverso la controazione terrestre, a se stessa, si viene a formare il fenomeno della reciproca e relativa gravitazione, per il quale i corpi terrestri e solari si rincorrono reciprocamente in orbite circolari, mentre i corpi che entrano nei rispettivi campi d'azione degli astri stessi subiscono quella forza attrattiva che li fa dirigere in modo diretto verso il centro dei medesimi.

Restando dunque una, in questo continuo processo circolare creativo, la materia bruniana non subisce alcuna scissione e cessione, né tanto meno alcuna reazione di tipo sottrattivo ed astraente. Essa, quindi, mantiene tutta intiera ed intatta la sua potenza, nella forma della molteplicità possibile: in questo modo l'intenzione speculativa bruniana dissolve il tentativo – comune alla tradizione riflessiva platonico-aristotelica di ogni tempo (si pensi, per esempio, ad Hegel) – di sottrarne l'irriducibilità e la sua interna disposizione creativo-dialettica attraverso la sostanzializzazione dell'astratto.

Nell'immediata concretizzazione cosmologica della propria struttura razionale nessun ordine lineare e determinativo perciò si instaura nell'universo bruniano fra i corpi a prevalenza dell'elemento igneo (Soli) e corpi a prevalenza dell'elemento acquoso (Terre): la reciprocità di determinazione non sottrae ai corpi stessi la libertà della propria conservazione. A sua volta la conservazione della libertà distintiva – permessa dall'inalienabilità della potenza creativa – consente che, nell'orizzonte di un'unica anima e di un'unica materia apparenti, ciascun mondo permetta un continuo florilegio di altri esseri animati, secondo la più completa ed aperta diversità di fini.

Questa infinita ed aperta diffusione della libertà distintiva, in un continuo emergere e florilegio di esseri ed esistenze, consente la sistemazione della teorica e dialettica elementare bruniana su di un piano nel quale ogni parte ha pari titolo, funzione e valore. Componenti posti ad un medesimo livello, in un'unica realtà, esse danno modo allo svilupparsi di una particolare dialettica, che coinvolge tutti e quattro gli elementi del cosmo bruniano (fuoco, aria, terra ed acqua). Precisamente, si deve rilevare che, nell'orizzonte mondiale dei pianeti terrestri, l'aria penetra la terra; poi l'acqua connette le sue parti e le unifica, rendendole più pesanti; la terra, per converso, si eleva e racchiude nel proprio orizzonte gli elementi dell'acqua e dell'aria, quando l'acqua sembra penetrare sin nelle più profonde concavità terrestri.

Più particolarmente, concentrando l'attenzione verso le caratteristiche che qualificano ogni elemento attivo del cosmo bruniano, viene fatto di rilevare che, prima di tutto, la capacità penetrativa<sup>1009</sup> e congiuntiva dell'acqua sembra farle sostenere – riguardo al pianeta terrestre – la parte principale: essa, unifica le parti della materia arida, dando ad esse completezza di materia, e partecipa della fase vaporosa, superiore, dell'aria. L'acqua, inoltre, sembra occupare tutto lo spazio vigente fra l'aria ed il centro della Terra, avendo in sé sia la capacità della rarefazione, sia quella della più profonda e pesante condensazione. Il globo terrestre deve dunque essere considerato come il luogo capace di contenere, in complessa e variabile composizione, gli elementi

---

<sup>1009</sup> La tendenza penetrativa bruniana inizia con l'etere, per poi trasferirsi all'aria ed all'acqua, secondo un processo di raffreddamento determinato dalla prevalenza del principio naturale che costituisce la concentrazione dei pianeti terrestri: l'elemento acquoso. Contraria a questa tendenza è quella generata dall'azione del fuoco, che rarefa, vaporizza e disintegra l'elemento arido.

dell'aria vaporosa, dell'acqua e della terra, con l'elemento acquoso capace di espandere la propria presenza ed azione in ogni parte compresa fra i termini superiore ed inferiore.

L'aria, a propria volta, sembra costituire sia il contenuto più profondo dell'acqua, che l'elemento che maggiormente la comprende: quasi un elemento sotterraneo che pervade rapidamente il tutto ed un elemento etereo che tutto comprende.<sup>1010</sup> Se dunque l'acqua congiunge ed unisce ogni particella di terra (con una forte capacità concentrativa, ma anche tensiva e moltiplicativa), appesantendola e trascinandola verso il centro del pianeta ma anche innalzandola nel fenomeno vitale della generazione, l'aria sembra portare questo movimento – che pare ruotare su se stesso - in se stessa: sia qualora la terra resti in maniera astratta assolutamente distinta dall'acqua, e così totalmente dispersa, che al contrario venga appunto agglutinata da questa, o all'opposto innalzata. L'aria, allora, sembra essere il soggetto del movimento dialettico dell'acqua, capace sia di essere dissolta (vapore) per intervento del calore del fuoco, che di essere concentrata per effetto del principio refrigerante (e così procedere, ulteriormente, alla concentrazione dell'elemento arido). Se l'acqua ha una valenza penetrativa, assicurata dall'aria, l'elemento acquoso che resta sulla superficie del pianeta, e scorre su di essa, ha comunque la propria origine dalle profondità del pianeta, per poi esalare verso l'alto per effetto della forza calorica del fuoco.

La terra allora non sarà costituita con la prevalenza dell'elemento arido, ma al contrario essa risulterà quale composizione a prevalenza dell'elemento acquoso, che in eccesso potrà depositarsi sulla superficie ed all'esterno.

Pertanto sembra risultare evidente, ai due poli della rappresentazione creativa (Soli e Terre), la presenza di un processo di fusione e di opposta fuoriuscita: la fusione e la fuoriuscita dell'elemento fuoco, attraverso la diluizione dell'acqua, negli astri solari, e la fusione e la fuoriuscita dell'elemento acqua, attraverso la virtù rarefativa permessa dal fuoco, nei pianeti terrestri. Da tutto quanto asserito sinora diventa allora persuasivo e conclusivo che, su questo pianeta, i motori di ogni movimento (dell'aria,

---

<sup>1010</sup> Qui potrebbe essere effettuato un confronto con il concetto, di pari valore e funzione, senso e significato, dell'Anima, quale viene definita nei testi ermetici.

dell'acqua e, conseguentemente, della terra) siano, da un lato, il fuoco, dall'altro l'espressione del principio creativo refrigerante nella virtù coagulante dell'acqua. All'interno della tensione operante fra questi due principi tutti gli elementi riempiono il tutto planetario (con l'aria che porta l'acqua, la quale a sua volta condensa l'arida).<sup>1011</sup>

Come che sia e si svolga, poi, la dialettica all'interno dell'orizzonte mondiale degli astri solari, è importante sottolineare che la reciprocità della tensione trasformativa che investe i due poli cosmologici non vuole far altro che ricordare e rappresentare immediatamente il significato razionale dell'unità creativa, della ricomposizione dell'espressione creativa con se stessa, con il proprio essere fontale, attraverso lo stesso movimento reciprocamente distintivo che permette la genesi, la conservazione e lo sviluppo delle entità celesti (l'amore eguale e provvidenziale, che regge gli scambi atomici).<sup>1012</sup> L'opposizione, non solo procede a distinguere le determinazioni cosmologiche (Soli e Terre) nella libertà, ma anche a ricongiungerle in un'eguaglianza infinita che non può trovare apparenza diversa da quella del superamento impregiudicato, del movimento continuamente creativo e ricompositivo. Solo in questo modo un'eguale e libera possibilità costituisce quella proiezione impregiudicata e diversissima d'immagine, che riesce a fondare nel cielo dell'ideale l'opera dell'amore eguale, dell'amore che trascina all'essere, diversamente, attraverso il suo desiderio. Solo in questo modo si può dare opera di generazione e di individuazione (il *Figlio* della storia, diverso), che possa essere accolta entro la gloria inenarrabile del *Padre*.<sup>1013</sup>

---

<sup>1011</sup> Bisogna osservare che l'elemento liquido sembra possedere, forse in unione con il fenomeno della vaporizzazione e con il processo di diffusione del calore, una forma sintetico-produttiva (l'aspetto e la caratteristica per la quale l'acqua potrebbe essere considerata principio della comparsa della vita nella generazione che appartiene ai pianeti terrestri) opposta rispetto a quella che esprime la sua virtù condensativa e fusionale.

<sup>1012</sup> Questa è la soluzione bruniana alla apparente contraddizione fra ipotesi animistica e determinismo atomistico.

<sup>1013</sup> Questo è il senso ed il significato razionale che può essere distaccato dal modo ineffabile della Incarnazione del Cristo, più volte affermato dal filosofo nolano. Nel suo Terzo Costituto (Venezia, 2 giugno 1592), infatti, egli afferma: "Quanto alla seconda persona, io dico che realmente ho tenuto essere in essentia una con la prima, et cusì la terza; perché essendo indistinte in essentia, non possono patire inequalità, perché tutti li attributi che convengono al Padre convengono anche al Figliuol et Spirito santo; solo ho dubitato come questa seconda persona se sia incarnata, come ho detto de sopra, et habbi patito, ma non ho però mai ciò negato, né insegnato." *Processo*, pag. 170. Oppure, nel Quarto

La speculazione bruniana riesce così a declinare il processo autodistintivo della libertà naturale nell'eguaglianza di un amore universale, che comprende e motiva – come apertura d'infinito – il movimento libertario dell'essere stesso, secondo un principio generativo e d'individuazione che è capace di tenere insieme e di non scindere il piano della perfetta eguaglianza con la profondità della più completa e libera diversità. Solo in questo modo una possibilità eguale e libera rievoca la visione e la prassi dell'ideale di una eguaglianza universale non formale, né conformante: riattualizzando l'opera di un amore eguale che libera, attraverso il desiderio che lo innerva in ogni essere, ogni esistenza.

Allora la libertà universale viene ristabilita riassegnando autonomia determinativa ai soggetti ed alla natura, sciogliendo la verticalità e la monoliticità dell'Uno visibile nell'invisibilità dell'Uno infinito: è proprio l'invisibilità dell'Uno infinito a stabilire infatti quella eguaglianza, all'interno della quale possono comparire, nascere, e svilupparsi tutte le possibili diversità ('mondi'), con una creatività aperta ed illimitata.

È a questo punto che nella speculazione bruniana nasce il problema di riuscire a comporre la concezione dello *Spirito* come molteplicità irriducibile, apertura di un'eguale libertà, con la necessità di non perdere di vista quell'ideale che, solo, può consentire una forma non immediata, cogente ed astratta di regolazione e determinazione. La soluzione approntata dalla prospettiva di liberazione dall'astratto bruniana è quella per la quale quest'ideale viene identificato pienamente con l'universalità diffusa dell'amore, con quell'unità non alienabile e non alienante che rende attivi i soggetti e li accomuna nell'eguale libertà: il desiderio. Se la tradizione aristotelica effettua la negazione della tensione dello *Spirito* e della sua interna ed unitaria manifestazione (l'idealità del *Figlio*), la speculazione bruniana intende da subito ristabilire questa pulsione, originata nella libera, eguale ed unitaria correlazione creativa, presente ed operante nella forza e nello slancio

---

Costituto (Venezia, 2 giugno 1592): “Sì che per conclusione, quanto al dubio dell'incarnazione, credo haver vacillato nel modo inefabile di quella, ma non già contra l'autorità della divina scrittura, la quale dice: <<Verbum caro factum est>>, et nel simbolo: <<Et incarnatus est>> etc.” *Ibi*, pag. 173.



determinativo.<sup>1014</sup> Allora solamente un'etica immanente, immediata ed egualitaria, dell'azione come modificazione interna renderà concreta l'apertura d'infinito dello *Spirito*, facendola diventare presente attraverso l'immagine dell'infinito stesso: solamente attraverso la necessità di una modificazione dall'interno – ecco la 'conversione' bruniana – nella fisica correlante e creativa dell'amore, l'apertura d'infinito dello *Spirito* (la sua diversificazione illimitata) manifesterà, e non perderà, quell'ideale – il *Figlio* – che è capace di comporre l'infinito con se stesso, offrendone in tal modo concretezza. Solo così, infatti, l'ideale vigerà e non sarà astrazione d'oggetto. O, detto in altri termini: solamente attraverso la realtà dell'accostamento e dell'unità del naturale e dell'umano la personalità dell'universo non decadrà, esaltandosi nella trasfigurazione eterna del desiderio di possesso e dominio.

Contro la suddivisione, gerarchizzazione e strumentalizzazione dei soggetti operata dalla forma che sussume e neutralizza ogni determinazione, la diffusione universale (eguale) dell'amore intesa dalla speculazione bruniana salvaguarda la comune ed accomunante possibilità creativa, dichiarandone l'impossibile alienazione (sia naturale, che umana). In tal modo questa possibilità creativa veste immediatamente i panni di quella possibilità d'infinito che, come essere illimitante, costituisce il superamento effettivo ed operante, il capovolgimento dell'astrazione aristotelica. Se l'astrazione aristotelica, l'unità del fine oggettivo e causale, proponeva una limitazione eterodiretta ed eterodeterminata, con il connesso autoisolamento del mezzo, il suo capovolgimento, condotto dalla unità infinita della ragione bruniana, ristabilisce immediatamente quell'illimitazione, che ha come principio l'inseparabilità ed inalienabilità della causa creativa, con la relativa scomparsa della causalità del fine oggettivo. In tal modo la causa creativa rimane come indistaccato ideale amoroso realizzante, operante la viva liberazione

---

<sup>1014</sup> *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. [...] “[28]. Principalis in tertio Constituto: Nella divinità intendo tutti li attributi essere una medesima cosa, insieme con theologi e più grandi filosofi; capisco tre attributi potentia, sapientia e bontà, o vero mente, intelletto et amore col quale le cose hanno prima l'essere [per] ragione de la mente, dopoi l'ordinato essere e distinto per ragione dell'intelletto, terzo la concordia e similitudine per ragione dell'amore; questo intendo essere in tutto e sopra tutto, come nissuna cosa è senza partecipazione dell'essere, e l'essere non è senza l'essentia, come nissuna cosa è bella senza la beltà presente, così della divina presentia nissuna cosa può essere escita et in questo modo per via di ragione e non per via sustanziale verità intendo distintione ne la divinità.” *Processo*, pagg. 253-254.

dell'eguaglianza attraverso il desiderio universale. Ecco, allora, che quell'accostamento ed unità fra naturale ed umano, che mantiene la personalità non astratta dell'universo bruniano, può essere data solamente da quella causa che, liberamente, si pone come libertà: il desiderio universale.

La libertà che si pone liberamente, la concezione e la prassi dell'universale nel desiderio, risolvono allora il problema dell'ideale bruniano e del suo infinito concreto, reale, non astratto. Pertanto, lo spazio-tempo bruniano, anziché essere lo spazio di una immaginata omogeneità, diviene la ragione di quella libera diversità che, nella correlazione creativa dei soggetti attivi, è capace di muoversi fra eguaglianza ed amore reciproco. Nello stesso tempo, la medesima posizione dei soggetti attivi, quali potenze creative tramite il desiderio, si effettua senza la presupposizione della cogenza assoluta ed astratta di un piano organizzativo, insussistente a valere quale termine di riduzione e compimento di una storia universale.

Le relazioni mutuamente creative che collegano, sul piano della immediata concretizzazione cosmologica, astri solari e pianeti terrestri allora si esprimono, nei secondi, attraverso la composizione (finalizzata alla conservazione) dei fenomeni di movimento rotatorio e rivoluzionario, nei primi attraverso le forme e potenze energetiche diffuse (luce e calore). In tal modo la presenza di una virtù dialettica ideale, interna all'Essere stesso, riesce, come ragione non distaccata dell'Uno, a dare composizione elevata alla forma che accomuna e che distingue.<sup>1015</sup> Senza separazione, distacco e fissazione estrinseca di poli terminali opposti, Soli e Terre così semplicemente rappresentano lo svilupparsi ed esercitarsi continuo della virtù creativa, che mai può abbandonare o perdere se stessa.

---

<sup>1015</sup> Ancora la medesima dichiarazione bruniana, che innesta la figura teologica del *Figlio* (la forma che distingue) in quella dello *Spirito* (la forma che accomuna). *Sommario del processo* [II]. *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*. [...] “[28]. Principalis in tertio Constituto: Nella divinità intendo tutti li attributi essere una medesima cosa, insieme con theologi e più grandi filosofi; capisco tre attributi potentia, sapientia e bontà, o vero mente, intelletto et amore col quale le cose hanno prima l'essere [per] ragione de la mente, dopoi l'ordinato essere e distinto per ragione dell'intelletto, terzo la concordia e simitria per ragione dell'amore; questo intendo essere in tutto e sopra tutto, come nissuna cosa è senza participatione dell'essere, e l'essere non è senza l'essentia, come nissuna cosa è bella senza la beltà presente, così della divina presentia nissuna cosa può essere escita et in questo modo per via di ragione e non per via sustanziale verità intendo distinttione ne la divinità.” *Processo*, pagg. 253-254.

Così la ritrovata tensione dello *Spirito*, la riscoperta unità ideale del *Figlio*, è l'apertura infinita dell'immaginazione causale, la fondamentale libertà della creazione del *Padre*. Al contrario, nella tradizione aristotelica, l'emanazione necessaria della Causa richiude immediatamente qualsiasi possibilità a questa libertà, presentando un'ideale inerte ed inertizzante: una vera e propria caduta dello *Spirito*. Diversità ed unità, nella speculazione bruniana, non solo sono invertite di posto rispetto all'ordine ed al depotenziamento aristotelico – che la diversità bruniana trae a sé l'unità, innalzandola<sup>1016</sup> – ma sono pure considerate in modo tale da non poter essere scisse e ridotte. La libertà originaria bruniana diviene infatti forma e materia di un'unità ideale: eguaglianza d'amore ed amore eguale che si richiamano e compenetrano vicendevolmente (Amor-Idea d'Eguaglianza), a costituire quella comunanza dell'Essere che contiene in sé le parti delle diverse libertà. Al contrario, la centralizzazione produttiva dell'intelletto di tradizione aristotelica unifica la materia della determinazione all'interno di una forma preesistente ed assoluta, rescindendo qualsiasi possibile libertà attraverso la necessaria uniformità del consenso soggettivo, l'obbedienza a principi oggettivi che qualificano e quantificano l'insieme delle relazioni e delle differenze essenziali. Mentre, dunque, l'eguaglianza bruniana si mantiene come eguaglianza sostanziale, l'eguaglianza di tradizione aristotelica si ferma (ed arresta) a quella formalità che viene istituita tramite la separazione di un'immagine neutralizzata di libertà. Invece che l'affermazione comune della libertà si afferma, allora, la sua negazione comune: l'alienazione della potenza nella legge.

Se, dunque, il farsi della ragione bruniana, contro l'astrarsi di quella della tradizione aristotelica, è la riappropriazione dell'Essere come Divenire – libertà che si pone liberamente come causa creativa – l'apparenza di questa realizzazione è, subito, il muoversi dell'eguaglianza, l'inalienabilità della sua potenza, contro la necessità necessitante assoluta della sacralizzazione della legge.<sup>1017</sup> Del resto l'inalienabilità della potenza viene affermata da Bruno per

---

<sup>1016</sup> Questo concetto viene espresso in modo figurato da Bruno attraverso l'utilizzazione della famosa lettera 'pitagorica' (la Y), già posta all'inizio della trattazione del *De umbris idearum*; oppure attraverso la dinamicità dell'elevazione indicata e portata dall'apertura delle ali del Cavallo pegaseo, nella *Cabala del Cavallo pegaseo*.

<sup>1017</sup> Qui trovano spiegazione le accuse rivolte a Bruno di essere nemico di ogni legge e di ogni religione. *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica*,

*contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[5]. Interrogatus respondit. Di questo verso dell’Ariosto che toccasse al Bruno non ne so niente che me ne ricordi. Deinde in alia parte repetitionis illinc ad quinque dies ex se dixit, l’altra volta d’un verso dell’Ariosto dissi non me ne ricordare, ma doppo m’è sovenuto che Giordano mi disse ragionando insieme de la Regina d’Inghilterra ch’egli la lodava, et io dicevo che per essere heretica li semava gran laude, e venessimo a ragionare delle sette presenti dell’heresie di Germania et Inghilterra, e lui biasmava Lutero e Calvino e gl’altri autori di heresie, et io li dissi: <<Di che religione dunque sete voi?>>, perché l’havevo per calvinista: <<Sete forse nullius religionis?>>; et egli sorridendo replicò: <<Vi voglio raccontare una bella cosa, e farvi ridere: giocando con alcuni miei amici alle sorti, che toccava un verso per uno, a me toccò un verso dell’Ariosto che dice: “D’ogni legge nemico e d’ogni fede”>>, e si mise a far una gran risata, e l’ho voluto supplire al mio esame sendomi sovenuto.” *Processo*, pag. 249. Od, ancora: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[11]. Frater Celestinus Capucinus concarceratus Iordani Venetiis in repetitione dicit: ne la prigione ha detto molte cose e molte heresie, e parlava sul serio, sforzandosi di persuadere quanto dicea, e raccontò ch’essendo alla tavola d’un Vicerè, vi era un medico che gli disse: <<Per quanto si vede, signor Giordano, non credete niente>>, e Giordano gli rispose:<<E voi credete ogni cosa!>>; e in questo gloriandosi, disse che una volta giocando gli toccò un verso dell’Ariosto, D’ogni legge nemico e d’ogni fede, e così gli piaceva perché era conforme alla sua natura, asserendo che vivendo a suo modo non offendeva nissuno.” *Ibi*, pag. 250. Oppure: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[12]. Franciscus Gratianus concarceratus Venetiis: Parea che si contraponesse a tutte le cose catholiche secondo che si ragionava, ma però lui le asseriva costantemente e faceva professione di dire contra ogni fede, et indurre una setta nuova, e diceva che in Germania si chiamavano Giordanisti; e disse che una volta, giocando tutti sopra un libro de le sorti, in Germania o in Inghilterra, ad ognuno toccò dei versi dell’Ariosto, e che a lui era tocco questo verso, D’ogni legge nemico e d’ogni fede, e di questo lui si gloriava assai, dicendo che gl’era toccato il verso conforme alla sua natura.” *Ibidem*. Ovvero: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[13]. Idem repetitus: Ha detto che la fede de’ catholici è piena di biasteme, e una volta cantando Matteo Zago il salmo <<Iudica, Domine nocentes me>> etc., cominciò a dire che questa era una gran biastema e riprenderlo, come ancora parlava in altre occasioni affermando che la fede nostra non era grata a Dio, e si vantava che da putto cominciò a essere nemico de la fede catholica, e che non poteva vedere l’immagine de’ santi, ma che vedeva bene quella di Christo, e poi se ne cominciò a distor anco da quella e che si fece frate con occasione che sentì disputare a san Domenico in Napoli, e così diss e che quelli erano dii della terra, ma poi scoperse che tutti erano asini et ignoranti, e dicea che la Chiesa era governata da ignoranti et asini. E molte volte dicea che in Germania li anni passati erano tenute in prezzo l’opere di Lutero, ma che adesso non erano più stimate, perché doppo che hanno gustate l’opere sue non vanno cercando altro, e che avea cominciata una nuova setta in Germania, e che se fosse liberato di prigione voleva tornare a formarla et instituirla meglio, e che volea si chiamassero Giordanisti; e volendo tirare ancora me alla sua setta, li dissi che non volevo essere né Giordanista, né organista; e raccontò che una volta, giocando alle sorti con un prete e certi altri giovani, gl’era toccato per sorte il verso D’ogni legge nemico e d’ogni fede, e che questo era molto proportionato alla sua natura, gonfiandosi e gloriandosi di questo; e per quello ch’io ho conosciuto, dicea male di Lutero, di Calvino e d’ogn’altra seta e sé solo lodava, volendo vivere a modo suo, perché vivendo e credendo come voleva dicea che non offendea nissuno; e parlando del Santo Officio dicea: <<Che ha da fare quell’officio dell’anima mia?>>.” *Ibi*, pagg. 250-251. Ma, pure: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[16]. Idem [Matheus de Silvestris, N.D.R.] repetitus dicit: Credo che non creda né in Dio, né nei santi, né in alcuna cosa, perché l’ho sentito dire in prigione molte heresie e ciancie contro la fede nostra, e parlava sodamente e fondatamente, che non burlava altrimenti, ma dicea da dovere, e continuava tuttavia in queste sue impertinenze, se bene era ripreso, e dicea che la nostra fede era piena di dottrina d’asini, e diceva che non conoscea altra Chiesa che lui stesso, dicendo: <<Bella Chiesa è questa governata da ignorantazzi et asini>>. E si gloriava che gl’era toccato quello verso, D’ogni legge nemico e d’ogni fede.” *Ibi*, pagg. 251-252. Ed, infine: *Sommario del processo*. [I]. *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutus est.* “[21]. Idem [Brunus N.D.R.] in nono Constituto: Una volta, sendo novitio, aprendo l’Ariosto per burla come cosa consueta, mi toccò in sorte quei versi dell’Ariosto,

la stessa formazione esistenziale dell'universo visibile, dove esempio primo della partecipazione diversa nell'essere diverso dei mondi bruniani è la variabilità imprevedibile delle finalità processuali emergenti nella molteplicità innumerabile dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri (la libertà della loro relazione). Finalità processuali che riescono a comporre il movimento dei pianeti terrestri attorno al proprio asse ed attorno agli astri solari, come pure l'insieme dei movimenti dialettici e creativi sussistenti fra gli elementi del cosmo bruniano. In tal modo la stessa distinzione fra movimenti circolari e rettilinei sembra acquistare la valenza della rappresentazione di due opposte tendenze, reciprocamente combinantesi ed in equilibrio dinamico: se il movimento circolare (rotazione-rivoluzione) rappresenta il movimento che offre il segno dell'alterazione, il movimento rettilineo (dinamica degli elementi) punta al mantenimento degli equilibri vitali attraverso lo scambio fra le diverse regioni terrestri e solari. In questa tensione fra due movenze apparentemente opposte si situa il processo di formazione dell'autonomia nella composizione e conservazione dei diversi corpi celesti di tipo terrestre (come le comete, che perdono la propria denotazione aristotelica di esalazioni infiammate, poste alla sommità dell'atmosfera terrestre). Processo per il quale ogni parte tende 'naturalmente' al proprio relativo centro ed estremo, senza perdere il vincolo della reciproca connessione totale.

Ribadendo, nello schema che accosta Dio e la coscienza di sé dell'universale, l'immediatezza e la totalità del desiderio universale, la teologizzazione teoretica e pratica bruniana dichiara una volta di più che l'insuperabile eguaglianza creatrice mantiene in sé una inalienabile potenza naturale e materiale, che vige ed ha valore come libertà nella correlazione amorosa. Per questo la comune generazione dell'impulso distintivo riesce a conservare e sviluppare gli enti nella reciproca trasformazione, o, come si dice nell'immediata concretizzazione cosmologica dell'argomentazione razionale bruniana, è per questa ragione che al moto possibilmente disgregativo fondato

---

D'ogni legge nemico e d'ogni fede, della quale sorte ho fatto mentione ragionando alcuna volta a proposito de li argomenti che alcuni frati facevano per la suspicion del mio credere, che da questa attione, la quale fu in presentia di più novitii, come da argomento di qualche fermezza mi calumniavano, et negat de hoc se gloriatum fuisse." *Ibi*, pagg. 252-253.

sugli atomi si oppone l'intervento limitativo e ricompositivo operato dalla divina provvidenza, attraverso uno scambio ed un equilibrio fra apporti nutritivi e sottrazioni cataboliche. Così l'inalienabile potenza naturale e materiale resta libera nella amorosa codeterminazione delle parti che si distinguono, quando l'unità ideale toglie spazio e valore alla forma assoluta della predeterminazione, che impedirebbe qualsiasi pluralità, per porsi invece proprio come impulso aperto e desiderio immaginativo: pluralità che ha in se stessa l'apporto e lo slancio creativo.<sup>1018</sup>

Il concetto della pluralità unitariamente creativa non fa emergere e dominare un ideale astratto, termine regolativo di determinazioni in esso incluse e così separate: l'ideale bruniano non è termine (separato), quanto invece opposizione come infinire dell'unità stessa. Allora il desiderio immaginativo che pare superare l'immobilità apparente dell'ente diviene l'immagine della libertà creativa del *Padre*: immagine indistaccata che costituisce l'universo stesso come creatività diffusa, libera ed eguale, formo-materiale. Materiale nello *Spirito* dell'Amore, che tiene insieme in sé le parti; formale nella libertà che lo innerva, senza esserne separata. Segno e prova del vincolo universale d'amore, vera e buona realtà inseparata dell'ideale, è infatti il fatto che i corpi dell'universo bruniano siano distanziati gli uni dagli altri, senza che vi sia preferenza per un corpo o per l'altro. Questa distanza lascia campo libero a che le azioni, che si svolgono all'interno di ciascuno degli orizzonti mondiali, non possano trovare interferenza od impedimento; come nemmeno avverrebbe nel caso che i corpi celesti fossero più vicini, od addirittura prossimi al contatto, in quanto non sussiste alcun termine medio astratto che possa fungere da luogo della loro reciproca comprensione e totale annichilimento, secondo il principio invece di una espressione libera e creativa, capace e feconda di tutte le immagini di autoconservazione dinamica e relazionale. Infatti solamente se l'ideale è termine separato può fungere da medio annichilente: comprensione che dia atto alla reciproca compenetrazione, sino all'intervento di un'identità superiore, che discrimini la

---

<sup>1018</sup> L'espressione 'unità ideale' – l'*istante* bruniano degli *Eroici furori* – accoglie in sé pienamente e senza residui il senso e significato del valore, della funzione e del ruolo ricompositivo offerto dall'opposizione ideale, la quale mantiene nell'eternità del movimento l'apparenza, il contenuto e l'intenzione creativa della molteplicità, così offrendo il campo della dialetticità.

vera e reale potenza degli enti possibili nella loro determinazione separata. L'ideale bruniano, al contrario, non è termine separato: non è medio astratto, astrattamente unificante, causa attiva di vera e positiva esistenza in una supposta originaria separatezza della propria determinazione, oltre l'apparenza della dispersione; esso invece vale come opposizione intrinseca ed insuperabile, generativa ed internamente trasformatrice. Infatti solamente il libero svolgimento di quella reciproca opposizione che mantiene in vita e vigore i 'principi' opposti del 'caldo e secco' e del 'freddo e umido' ed i corpi relativi nei quali questi si innestano, componendoli - i corpi solari, ed i corpi terrestri - lascerà poi in vita quella reciproca differenza fra i corpi che è fonte del mantenimento e dello sviluppo di entrambi. Un'identità che invece intervenisse superiormente, per discriminare, separare ed opporre le determinazioni, accogliendole e riconoscendole per tanto quanto esse uniformassero il proprio intento generativo e conservativo al luogo astratto da questa predisposto (il luogo dell'opposizione limitata), impedirebbe questo libero svolgimento e quella reciprocità che mantiene in opera e vigore la libera ed eguale, creativa, diversificazione e distinzione dei corpi celesti.

Così, mentre l'immaginazione astratta di tradizione aristotelica mantiene i termini, separandoli, in virtù di una potenza che sembra dividersi per trasporli (l'opposizione limitata fa valere un potere assoluto), l'immaginazione concreta bruniana non separa, per dividere e trasporre: la sua potenza infatti si cede e distribuisce egualmente a tutti i corpi, quando i principi che li costituiscono non possono essere intesi se non nella loro funzione e finzione di rappresentazione delle reciproche modalità creative, trasformative e conservative. Perciò fattori apparentemente estrinseci, come la variazione di distanza fra i corpi celesti, non possono indurre altro che variazioni estrinseche (non intrinseche), di movimento più che di trasformazione, legata invece all'eminente fattore creativo. Fattori invece intrinseci ed operanti in maniera diffusa in tutti i corpi, senza alcuna subordinazione ad un ordine imperante, che si sveli e mostri quale assoluto di una potenza sottratta (limitata), restano gli elementi dell'universo bruniano: etere, fuoco, aria, acqua, terra. Il rigetto bruniano del plesso centrale astratto (il potere che limita in sé l'opposizione, sottraendone la libertà e l'illimitata diffusione) consente pertanto che,

nell'immediata concretizzazione cosmologica dell'argomentazione razionale bruniana, l'innumerabile ed immisurabile pluralità dei rapporti fra astri solari e pianeti terrestri impedisca l'accorpamento univoco ed assoluto delle determinazioni, il loro trascinarsi e trasposizione nell'astratto. Come la forma e la materia aristoteliche restano necessarie ed immodificabili nella loro identità di relazione, lo spirito e la materia bruniane invece mantengono quell'intima ed aperta congiunzione, che concede e diffonde in ogni parte – rapporto cosmologico (soli-terre) od etico-politico e religioso - il principio creativo e dialettico (dinamico e relazionale), osservando la preservazione dell'unità infinita dell'opposizione: il suo infinito movimento, teso a conservare la propria libertà e la propria illimitata diffusione (quasi in una ripresa della compresenza fra l'aspetto intensivo ed estensivo dell'infinito stesso).

Allora il concetto creativo e dialettico dello *Spirito* trova nella speculazione bruniana un'ulteriore ed importante specificazione: l'unità infinita dell'opposizione distoglie l'immaginazione dalla limitazione costituita da una causalità oggettiva, per installare nel cuore dell'Essere un'apertura illimitata, capace di contenere in sé lo slancio creativo innalzato dalla relazione dialettica (non neutralizzata) delle determinazioni. Senza un'immagine separata e centrale<sup>1019</sup> di una processualità necessaria, di uno scopo finale ineliminabile ed indiscutibile, l'Uno presenta di sé allora immagine attraverso la libera molteplicità, unita da ed in un'eguaglianza insuperabile ed inalienabile, nella potenza infinita della natura e della materia (della volontà e dell'intelletto divini). Così se la riflessione unisce all'Uno, ricordandone l'invisibilità e l'infinitezza, essa, nel contempo, apre l'illimitato campo del Soggetto: campo all'interno del quale tutti i soggetti viventi, composti nell'anima<sup>1020</sup> di spirito e

---

<sup>1019</sup> La figura del Cristo concepito nello *Spirito* dalla Vergine. *Sommario del processo* [XVIII] *Circa virginitatem Beatae Virginis*. “[155]. Ioannes Muzenigus in repetitione dicit: Quando Giordano mi disse della grande ignoranza del mondo intorno la Trinità, parlò anco della virginità di Maria e disse ch'era cosa impossibile ch'una vergine partorisce, ridendo e burlando di questa credenza degl'huomini.” *Processo*, pag. 279. *Sommario del processo* [XVIII] *Circa virginitatem Beatae Virginis*. “[156]. Principalis negat de virginitate loquutum. Anzi, così Dio m'aiuti, tengo che anco è possibile fisicamente virginem concipere, quantunque tengo che la Vergine Beata non ha concepito fisicamente Christo, ma miracolosamente, opere Sancti Spiritus, et prosequitur recensere quomodo virgo fisice concipere possit.” *Ibi*, pag. 280.

<sup>1020</sup> Nella speculazione bruniana la separabilità dell'anima umana dal corpo ha il senso e significato di indicare il movimento dell'opposizione ideale. *Sommario del processo* [XXII] *Circa*



corpo, si muovono - attraverso la trasformazione intrinseca dettata dall'amore eguale - alla propria conservazione. Posti i corpi principali (gli astri), anche i corpi secondari perseguiranno il fine della propria conservazione, e si muoveranno per realizzarlo, obbedendo alla dialettica di azione-reazione vigente fra gli elementi (nell'orizzonte solare o planetario). Inoltre i corpi principali, vivendo in un universo che non ha mezzo né estremo, non praticheranno determinazioni univoche, ma manterranno viva la capacità di inglobare, esercitare e sviluppare tutte quelle direzioni di movimento e di trasformazione che consentiranno loro di conservarsi: perciò i pianeti terrestri si muoveranno di moto rotatorio e rivoluzionario, insieme agli astri solari.<sup>1021</sup> Contemporaneamente, le parti di questi corpi principali, per conservare se stesse, tenderanno a gravitare su ciò che meglio fonda le proprie aspettative di conservazione, muovendosi quindi immediatamente verso il centro dei corpi maggiori. Le comete, infine, considerate della stessa materia che forma la Terra, non si muoveranno allora verso la Terra, ma verso quel centro che assicura loro la possibilità di sopravvivenza: qualora venissero considerate come esalazioni infuocate, esse si muoverebbero invece in alto e sarebbero trascinate via, verso un altro centro, diverso dalla Terra. Come non sono costituite di aria infiammata, esse non saranno nemmeno formate da materiale

---

*animas hominum et animalium.* “[185]. Principalis in Quarto Constituto: Ho tenuto che l'anime siano immortali, e che siano sustantie sussistenti, ciò è l'anime intellettive, e che, catolicamente parlando, non passino da un corpo all'altro, ma vadino o in Paradiso o in Purgatorio o in Inferno; ma ho ben ragionato e seguendo le ragioni filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo et inessistente nel corpo, possa, nel medesimo modo ch'è in un corpo, essere in un altro e passare d'un corpo in un altro. Il che se non è vero, pare almeno verisimile l'opinione di Pittagora.” *Processo*, pagg. 284-285. *Sommario del processo [XXII] Circa animas hominum et animalium.* “[186]. Idem in Quinto Constituto interrogatus: s'ha havuta alcuna opinione intorno la creatione dell'anime e la generatione degl'homini, e che gl'huomini si creino di corruttione, respondit: Credo che questa sia l'opinione di Lucretio, et ho letto questa opinione e sentitone parlare, ma non so d'haverla mai riferita per mia opinione, né meno l'ho mai tenuta e creduta, e quando n'ho ragionato o letto, è stato riferendo l'opinione di Lucretio et Epicuro et altri simili, e questa opinione non si può cavare dalla mia filosofia.” *Ibi*, pag. 285. *Sommario del processo [XXXIV]. Summarium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis* “[259]. Item, fol. 294, dicit animam intellectivam non esse formam per haec verba: Dove non intendo secondo l'ordine del mio filosofare l'anima esser forma, come nessuno luogo della divina scrittura la chiama così, ma spirito ch'è nel corpo hora come habitante nella sua casa, incola nel suo peregrinaggio, come l'huomo interiore nell'huomo esteriore, come cattivo nel carcere: <<Cupio dissolvi et esse cum Christo>>, nel modo che l'huomo è ne' suoi vestimenti: <<Pelle et carnibus vestisti me>> etc; et in mille altri modi è detta, tanto nella divina Scrittura, quanto nell'esplicatione de' Padri, l'anima essere nel corpo d'ogn'altra sorte, più tosto ch'intese e disse Aristotele, dalli quali tutti modi si conferma quel ch'ho detto.” *Ibi*, pag. 304.

<sup>1021</sup> Questa sembra la prefigurazione della teoria dei vortici cartesiana.

etereo: infatti esse necessitano di materiale comburente atto a sopportare il proprio accendersi ed apparire, per lungo tempo, sfavillanti. Il tipo, la specie e le apparenze del loro movimento ne qualificano inoltre, come direbbe uno stesso aristotelico, la natura: autonome nel movimento, esse permangono autonome nella loro natura di corpi simili ai corpi terrestri. Non dipendenti dal centro della Terra, né dal supposto cielo delle stelle fisse, esse attraversano lo spazio infinito da grandi distanze verso grandi distanze, perseguendo – come tutti gli altri corpi celesti - solamente il desiderio della propria autoconservazione. Dissolto pertanto il principio fisico aristotelico secondo il quale i corpi di una medesima specie – e le comete sarebbero corpi terrestri - dovrebbero muoversi nel medesimo modo verso il medesimo luogo, con un moto che per questo motivo viene definito 'naturale', la pura e semplice influenzabilità del moto delle comete permette a Bruno di inserire il concetto di campo gravitazionale. La variazione nel movimento delle comete viene infatti immaginata come causata dal progressivo presentarsi e scomparire della forza gravitazionale di grosse masse planetarie, incontrate dalle comete stesse nel loro peregrinaggio spaziale.<sup>1022</sup>

Tanto quanto, allora, il principio fisico aristotelico dell'uniformità dei moti, nei modi e nei luoghi per i corpi simili, obbediva alla necessità di far intervenire l'esibizione di un principio assoluto e determinante, che facesse convergere internamente la determinazione corporea (l'elemento) verso una definizione discriminante, l'equiparabilità degli elementi semplici bruniani (ancora: fuoco, acqua, aria e terra) intende dimostrare la loro pari mobilità ad una funzione compositiva non gerarchica né ordinata. Perciò la convergenza produttiva stabilita dall'atto di finitezza aristotelico – l'opposizione gravità-leggerezza è all'interno della localizzazione stabilita dal moto circolare del cielo - trova aperta dissoluzione ad opera della distribuzione illimitata della

---

<sup>1022</sup> Le comete, dunque, e non la Luna - come sarà, poi, per Newton - costituiscono la prova dell'esistenza, non di una legge universale, ma della possibile creazione di una rete di relazioni dinamiche determinate dalla presenza od assenza di grosse masse planetarie. Un aspetto dunque quantitativo, non qualitativo: se il qualitativo è determinato – così com'è nella speculazione bruniana – principalmente dall'istanza creativa. Ma qualitativo e quantitativo si accostano e si avvicinano a costituire un tutto unico ed intero nella speculazione bruniana, quando la reciprocità di relazione, che tiene insieme la costituzione materiale ed i movimenti dei corpi nell'universo bruniano, non può che riattingere ed esprimere la potenza creativa.

materialità creativa, dell'illimitata presenza di innumerabili ed irriducibili diverse libertà di relazione. Le volontà-di-sé,<sup>1023</sup> che allora si predispongono come altrettante scintille generative e che danno composizione all'intervento creativo divino ed all'immagine della sua realizzazione dialettica (lo spirito che diviene materia apertamente e liberamente immaginativa, desiderante), rompono quella relazione determinativa che istituisce e dimostra la separazione fra l'unità immobile della necessità – l'assoluto della sostanza – ed il divenire di quel luogo astratto che contiene tutte le possibili diversità. Rompono la separazione fra lo spirito astratto e la materia concreta, ripristinando l'unità inalienabile ed irriflessa (ma soggettivamente, in quanto dialetticamente, riflettente) della potenza. Contro la tradizionalità di una concessione patrimoniale la vita infinita ed universale bruniana lascia la modificabilità e la molteplicità nei suoi due versanti, quello della profondità e quello dell'apparenza. Allora l'unità infinita dell'Essere presenta un insieme di relazioni illimitato, non assoggettabile ad alcun progetto di riduzione o limitazione pragmatica, dove la diversificazione degli scopi resta sempre sotterraneamente presente e possibile, a monte di tutte le decisioni integrative (finalità comuni).

Con questo aspetto e considerazione la speculazione bruniana contrasta allora la costituzione e la disposizione di un insieme limitato, nella qualità e quantità, di relazioni e determinazioni. Rigettando la separazione e fissazione graduata tradizionale fra identico e differente, l'universale bruniano può darsi solamente come infinito creativo e dialettico: come infinito che riesce a tenere insieme i due capi dell'unità e della molteplicità, senza che nessuno dei due possa annichilire l'altro o negarlo completamente. Anzi, al contrario, l'uno sembra offrire spazio all'altro, reciprocamente (è di nuovo la *vicissitudine* bruniana nel suo aspetto più profondo): tanto l'infinito dell'unità si offre

---

<sup>1023</sup> Le volontà-di-sé bruniane sembrano sostituire speculativamente le tradizionali intelligenze angeliche. *Sommario del processo* [XXXIV]. *Summariū quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis* “[257]. Item, fol. 292, fac. 2, dicit quod astra sunt etiam angeli per haec verba: Li astri ancora sono angeli, corpi animati rationali, e mentre che laudano Iddio et annuntiano la potenza e grandezza di quello, per le quali lumi e scritte sculpite nel firmamento <<Caeli enarrant gloriam Dei>>: angeli non vuol dire altro che nontii et interpreti della voce divina e della natura, e questi sono angeli sensibili, visibili, oltre quelli altri invisibili et insensibili.” *Processo*, pag. 303.

attraverso la molteplicità aperta e libera – la sempre possibile difformità e diversità dei fini – quanto questa è consentita da quell'infinito dell'eguaglianza che non si distacca mai da se stesso, offrendo l'inalienabilità ed insuperabilità della potenza creativa nella sua stessa costituzione ideale e reale, di Intelletto e di *Spirito* concreto.

Senza l'assoluto separato dell'identità e senza la continuazione offerta dalla presenza di una forma alienativa, si può dunque concludere che, in generale, la moltiplicazione bruniana degli scopi e dei soggetti procede illimitatamente ed indefinitamente: nella immediata concretizzazione cosmologica del discorso razionale bruniano infinite sono, infatti, la materia e la forma delle alterazioni possibili (innumerabili i 'mezzi' ed i 'cieli'). In Aristotele, invece, la materia e la forma dell'alterazione vengono racchiuse entro un'opposizione ed una differenza terminale reciproca precostituita. Qui la forma del fine dominante – l'egemonia dello sviluppo nella necessità e l'occupazione della natura – mantiene soggetta la materia, trattenendola e limitandola: la trasformazione dell'unità ideale in termine, che possa costituire una comune definizione e determinazione, rappresenta il progetto umano assoluto – nato con la stessa speculazione platonico-aristotelica - di dominio e controllo di una natura distinta fra razionalità ed irrazionalità, responsabile convergenza e spontanea diversità. In Bruno, al contrario, la negazione di questa subordinazione e discriminazione – fondamentalmente etico-politiche, pur nelle loro mascherature fisiche o metafisiche - si esprime attraverso la liberazione della materia dalle tenaglie costringenti dell'obbedienza alla posizione umana della necessità. Dall'invariabilità ed immodificabilità del fine e del limite che lo costituisce: quella sopravvivenza di sé attraverso il proprio, contro tutto ciò che ne attenta la costituzione (naturale od umano che sia), che istituisce e sacralizza tutte le forme di controllo e previa esclusione.

Così, mentre l'atto aristotelico della potenza naturale sembra identificarsi con l'astratto e con la neutralizzazione, sino all'annichilimento, della possibilità (dialettica e creativa) della diversità, la presenza di una diversificazione illimitata ed indefinita di scopi, la loro esemplificazione attraverso una inesausta moltiplicazione, operata dall'infinito vitale – è la bruniana riacquisizione del desiderio immaginativo alla materia in generale -

dissolvono invece quella precostituzione limitata che è la realizzazione positiva dell'opposizione, impediscono la costruzione di una struttura del mondo 'fuori' del mondo, necessitata ad imprimerlo e necessitante nella propria operazione di regolazione: dispongono l'eguale libertà del movimento di conservazione ed il suo profondo, divino, divenire. Stabiliscono così la sua originaria infinitezza e la sua apparente limitatezza nella partecipazione empatica di tutto a tutto.<sup>1024</sup>

---

<sup>1024</sup> Qui si può trovare il senso, il significato ed il valore dell'accusa rivolta a Bruno – sin dalla prima denuncia di Giovanni Mocenigo – di negare effetto religioso alla transustanziazione del pane e del vino eucaristico in carne e sangue di Cristo, con la relativa e conseguente decadenza e negazione della funzione mediativa rappresentata dall'esercizio predicativo e di testimonianza della messa. Il corpo ed il sangue del Cristo restavano infatti perfettamente ed unicamente definiti nella speculazione filosofico-religiosa bruniana dalla stessa presenza ed azione – libera, amorosa ed eguale – che dava sostanza ed apparenza all'universo nella sua interezza (*Cena de le Ceneri*), mentre l'azione celebrativa e rituale della messa poteva incorrere nel rischio – temutissimo da Bruno stesso – di giustificare la divisione e la settarizzazione del corpo ecclesiastico cristiano, avvalorando quelle prospettive di idolatrizzazione del culto che Bruno considerava alla stessa stregua delle più pericolose manifestazioni di superstizione religiosa (pericolosamente confermate dall'uso delle invocazioni ai santi e dalla sacralizzazione delle reliquie e delle immagini). *Denuncia di Giovanni Mocenigo all'Inquisitore di Venezia Giovan Gabriele da Saluzzo* (Venezia, 23 maggio 1592). "... Io Zuane Mocenigo fo del clarissimo messer Marco Antonio dinuntio a Vostra Paternità molto reverenda per obbligo della mia conscientia, et per ordine del mio confessor, haver sentito a dire a Giordano Bruno nolano, alcune volte che ha ragionato meco in casa mia: che è biastemia grande quella de' cattolici il dire che il pane si transustantii in carne; che lui è nemico della messa; che niuna religione gli piace; che Christo fu un tristo et che ...". *Processo*, pag. 143. *Quarto Costituito del Bruno* (Venezia, 2 giugno 1592) "... Ei dictum: Havvete ragionato mai intorno il sacrificio della santa messa et dell'ineffabile transubstantiatione del corpo et sangue di Christo, che in quella si fa sotto spetie di pane et vino? Et che cosa havete tenuto et creduto in questo proposito? Respondit: Io non ho mai parlato del sacrificio della messa, né di questa transubstantiatione, se non nel modo che tiene la santa Chiesa; et ho sempre tenuto et creduto, come tengo et credo, che si faccia la transubstantiatione del pane et vino in corpo et sangue di Christo realmente et substantialmente, come tiene la Chiesa. Et io non son stato alla messa per rispetto dell'impedimento della scomunica, per esser apostata, come ho già detto; ... Et se bene per molti anni io ho praticato con Calvinisti, Lutherani et altra sorte de heretici, non però ho dubitato né tenuto contra la transubstantiatione del sacramento dell'altare, né tenuto altre opinioni loro contra li altri sacramenti; ... Perché non so d'haver ragionato con alcuno queste opinioni che ho detto di sopra; et il praticar che ho fatto con heretici, leggendo, ragionando et disputando, sempre ho trattato di materie filosofiche, né mai ho comportato che da loro me sia trattato de altro; anzi, che per questo son stato ben visto da Calvinisti, da Lutherani et da altri heretici, perché me tenevano da filosofo et vedevan che non me impacciava né me intrometteva nelle loro opinioni. Anci, che da loro era tenuto più tosto de nessuna religione, più tosto che io credesse quanto tenevano loro: il che concludevano, perché sapevano che io era stato in diverse parti senza haver comunicato né accettato la religione di alcuno di loro." *Processo*, pagg. 174-175. *Quinto Costituito del Bruno* (Venezia, 2 giugno 1592) "... Et circa li sacramenti, et in particular dell'altare et della penitentia, non ho mai detto cosa alcuna, né tenuto opinione contraria alla terminazione sopra di ciò della santa madre Chiesa, né in conto alcuno ho dubitato. Della fornication poi et altri peccati della carne mi riferisco a quanto ho detto nell'altro mio costituito, non avendo che giungere; et se avesse detto, tenuto o dubitato qualche cosa di più, lo direi essendo intention mia di espurgarmi la conscientia mia." *Processo*, pagg. 186-187. Infine: *Sommario del processo* [V] *Circa transubstantiationem et sacram missam* [65-71]. *Ibi*, pagg. 264-265.

Pertanto, mentre ancora la tradizione moderna e contemporanea della precostituzione ideologica del mondo – basti pensare ad Hegel ed ai suoi epigoni contemporanei, in ambiente sia continentale che analitico - predispone la formazione della propria necessità riduttiva attraverso la dialettica instaurantesi fra la dichiarazione previa d'estraneità e la sua forma interna reattiva d'espropriazione al diritto di libera esistenza, l'universo bruniano afferma immediatamente (e qui sta la temibile attualità della riflessione bruniana), attraverso quella inalienabilità della potenza naturale e materiale che risiede nella insuperabilità dell'eguaglianza ideale-reale, la negazione di qualsiasi estraneità e l'annullamento di tutte le formazioni interne di natura reattiva e reazionaria, che risultano in ultima analisi costantemente tese alla disintegrazione di quella composizione universale (risoltrice della violenza), che invece si offre nella speculazione bruniana immediatamente, attraverso l'idea e l'ideale di una possibilità aperta, libera ed eguale nel vincolo correlativo e creativo dell'amore diffuso universalmente.<sup>1025</sup>

Se, dunque, l'atto di necessità della tradizione aristotelica verticalizza l'esistenza secondo una presenza discriminatoria, l'atto di possibilità bruniano si trasfonde invece illimitatamente e senza esclusione, annullando quella presenza discriminatoria e la sua sostanza ed apparenza (realtà) di necessità e necessitazione. Perciò la limitatezza che compare nella partecipazione empatica di tutto a tutto – la bruniana opposizione – può trovare riflessione e così riacquisire la dimensione dell'infinito nel ricordo del vincolo unitario, costituito dall'amore universale e divino (l'amore eguale, presente ed operante in ogni determinazione).<sup>1026</sup> In questo vincolo e per effetto di questa rammemorazione – qui vale l'identificazione per la quale l'*ars memoriae* bruniana è la *memoria artis amandi* - la volontà diventa segno dell'apertura

---

<sup>1025</sup> *Sommario del processo* [V] *Circa transubstantiationem et sacram missam*. “[66]. Idem [Ioannes Muzenigus delator, N.D.R.] repetitus. Occorrendo alcune volte dimandarli s'era stato a Messa, rispondea burlandosi: <<Che messa? Porto l'ufficio de arte amandi>>; e de la transubstantiatione me ne parlò quando ragionò della Trinità, dicendo che non si potea trasmutare pane in carne, e ch'erano bestialità, bestemie et idolatria.” *Processo*, pag. 264.

<sup>1026</sup> Per dimostrare la continuità e la coerenza estrema della speculazione bruniana, qui può essere ricordato il concetto equivalente, espresso in modo figurativo ed allegorico nel *De umbris idearum* (1582) e nel *Cantus Circaeus* (1582), della congiunzione di Marte a Venere e della vittoria di quest'ultima sul primo, pacificato ma non eliminato. Una dimostrazione della partecipazione bruniana alla corrente neoplatonica rinascimentale.

amorosa, il superamento eterno di quella illimitata ed indefinita alterazione che costituisce il luogo universale del continuo ed inesausto scambio atomico.<sup>1027</sup> Nella concretizzazione cosmologica immediata della propria riflessione razionale questo scambio, a propria volta, si esercita in un riflesso continuo di trasformazioni, operato lungo la direttrice formata dagli innumerabili rapporti creativo-trasformativi presenti fra astri solari e pianeti terrestri. La stessa formazione e composizione reciproca della materia dei corpi celesti comporterà poi l'origine dei fenomeni gravitativi, fattori variabili – secondo la distanza dal centro del corpo in esame – della variazione del movimento dei corpi prossimi ai relativi centri mondiali.<sup>1028</sup>

Perciò nella speculazione bruniana la volontà, nella sua essenza di libertà, sostituisce l'essere terminale dell'ideale platonico-aristotelico, nella sua comune definizione di essere univoco e determinante, riuscendo a riaprire e diversificare lo slancio della materia in una creatività che viene sì polarizzata attraverso la correlazione reciprocamente oppositiva che si instaura fra astri solari e pianeti terrestri, ma resta pure sempre paritariamente diversificata entro un orizzonte unitario che accomuna la formazione naturale ed umana: la perfezione dell'azione suscitata attraverso l'unità e l'eguaglianza infinite (lo

---

<sup>1027</sup> L'eguaglianza d'amore profusa da Dio e l'eguaglianza per noi si incontrano e si manifestano insieme nell'essenza di libertà intesa dalla volontà, e che la volontà stessa riconosce come propria costituzione e salvezza. Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Ed. Aquilecchia) pag. 941. *Argomento del Nolano. Argomento de' cinque dialogi della seconda parte*: "Nel Terzo dialogo in quattro proposte e quattro risposte del core a gli occhi, e de gli occhi al core, è dichiarato l'essere e modo delle potenze conoscitive ed appetitive. Là si manifesta qualmente la volontà è risvegliata, addirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e rattivata dalla volontade, procedendo or l'una da l'altra, or l'altra da l'una. Là si fa dubbio, se l'intelletto o generalmente la potenza conoscitiva, o pur l'atto della cognizione sia maggior de la volontà o generalmente della potenza appetitiva, o pur de l'affetto: se non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce, e per il roverso; onde è consueto di chiamar l'appetito cognizione, perché veggiamo che gli peripatetici, nella dottrina de quali siamo allevati e nodriti in gioventù, sin a l'appetito in potenza ed atto naturale chiamano cognizione; onde tutti effetti, fini e mezzi, principii, cause ed elementi distinguono in prima-, media- ed ultimamente noti secondo la natura, nella quale fanno in conclusione concorrere l'appetito e la cognizione. Là si propone infinita la potenza della materia ed il soccorso dell'atto che non fa essere la potenza vana. Laonde cossì non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito ed interminabile l'atto della cognizione circa il vero: onde ente, vero e buono son presi per medesimo significante circa medesima cosa significata." Non si darebbe, poi, superamento eterno senza che l'immagine dell'Uno (l'universo bruniano in quanto universale) sia considerata come indistaccata ed indistaccabile dall'Uno medesimo, come bene si coglie fra le maglie del discorso bruniano, esposto al termine degli *Eroici furori*, nel loro ultimo *Dialogo*.

<sup>1028</sup> In questo modo la speculazione bruniana ricongiunge l'aspetto qualitativo, eminentemente creativo e dialettico, con la caratteristica quantitativa, soprattutto dialettica.

*Spirito* ed il *Figlio*) non solo consente la libera diversità (naturale od umana che sia), ma ne indica soprattutto il superiore motore generatore (il *Padre*).

Riacquisendo la profondità e l'elevatezza del punto di vista dell'infinito, Giordano Bruno riesce pertanto a riproporre la virtù di una visione e di un'azione comunque perfetti, tali da generare e determinare una opposizione per differenza, capace di resuscitare a nuova vita la ragione intellettuale dell'umano riconoscere ed agire. Così, mentre il difensore della dottrina aristotelica nel *De l'Infinito, Universo e mondi, Albertino*, chiude ed occulta in anticipo lo spazio creativo dell'infinita eguaglianza, affermando l'autoconsistenza ed unicità mondiale, con il relativo ed implicito capovolgimento di quello spazio in una temporalità graduante, selezionatrice e monocentricamente orientata alla conservazione e mantenimento di tutte quelle finalità imm modificabili e necessarie che rendono stabile – per integrazione, negazione della deformazione ed annichilimento della resistenza – il possesso, il dominio e l'autoriconoscimento dell'agente supremo, l'apertura creativa e salvifica bruniana viene invece riscoperta da *Teofilo* attraverso l'offerta di partecipazione, generata e determinata dalla dissoluzione della identificazione immediata dell'assoluto tramite la figura ed immagine della relazione di necessità. Mentre la rappresentazione cosmologica aristotelica concepiva l'etere come strumento per l'affermazione di un fine unico, che non può mai allontanarsi da se stesso – pena la perdita e la disintegrazione della proprietà separata – e che dunque deve durare eternamente – pena la dissoluzione dell'assoluto della strumentalità (l'essere per altro) – la raffigurazione cosmologica bruniana dissolve subito – tramite la molteplicità irriducibile delle volontà-di-sé – l'assoluto della strumentalità. Sostituisce alla relazione di necessità, la relazione in movimento della possibilità (l'apertura che viene portata dalla possibilità). Così mentre il cosmo aristotelico subisce l'ordine attuale nel concretizzarsi del divieto e negazione alla creatività – tramite la collocazione dell'opposizione nell'orizzonte stabile definito dal grado – la libertà immediata degli esseri e dei movimenti degli esseri nel cosmo bruniano (la libera diversificazione dell'opera vitale) stabilisce subito il piano insuperabile dell'eguaglianza.



Da un lato, quindi, l'intento della forma dottrina aristotelica sembra essere rivolto e giustificato da una volontà di logicizzazione astratta del cosmo, che predispone un ordine inscindibile fra fine, forma ed individuazione, per separare e mantenere separati i termini che agiscono nella composizione delle esistenze e dei fenomeni;<sup>1029</sup> dall'altro la critica liberatrice bruniana non scinde l'unità dall'opposizione, facendo permanere la seconda all'interno dell'infinito della prima.<sup>1030</sup> Tanto quanto, allora, la forma dottrina aristotelica separa, distingue e concentra rispettivamente e reciprocamente i luoghi che agiscono sulla diversificazione, intellettuale e sensibile, precostruendo un mondo angelico, superiore ed uno materiale, inferiore, altrettanto ed all'opposto la critica liberatrice bruniana dissolve l'immediatezza, l'immodificabilità e la necessità delle unità determinative aristoteliche (i 'principi'), sostituendo al loro posto l'apertura di variazione di potenze che agiscono secondo una libertà creativa, amorosa ed eguale. Queste potenze si sottraggono all'orizzonte del possesso e del dominio uniforme ed eterno, così contemporaneamente dissolvendolo e creando quell'orizzonte, opposto e diverso, di persuasione, che ne permette la vita e la compartecipazione.<sup>1031</sup> La speculazione bruniana, infatti, toglie l'immobile stabilità dell'unità e la sua conformazione adeguante (orizzonte della comprensione), per sostituirle un ideale capace di congiungere aspetti, caratteristiche o determinazioni razionali apparentemente contrastanti (se non contraddittorie) per l'ottica ed il punto di vista aristotelico: questo ideale si costituisce, infatti, come identificazione di intellegibile e sensibile. Esso è, infatti, il comparire dell'atto di possibilità che apre e slancia la ragione di una mutua e reciproca libertà (correlazione), nel momento in cui questa si realizzi attraverso quella eguale libertà creativa che sembra innestarsi e radicarsi (od anche radicare) nel plesso comune costituito dal reciproco 'vincolo' amoroso. Vincolo che unisce tutti gli esseri esistenti e che, in Bruno, sembra svolgere il tema tradizionale (scolastico) dell'identità fra essenza ed esistenza.

---

<sup>1029</sup> Il rapporto fra principio e termini (o 'differenze') si offre nel passaggio dell'intelligenza all'intellegibile, e nella costituzione di questo da parte dell'intelletto.

<sup>1030</sup> Nella speculazione bruniana l'intelligenza è immediatamente intelligibile ed intelletto.

<sup>1031</sup> L'identità dell'intelligenza si manifesta nell'unità infinita del molteplice, al quale essa offre spazio e tempo.

Allora se l'essenza della libertà sembra costituire, nella speculazione bruniana, la volontà, questa a propria volta si erge a ragione di un movimento creativo e salvifico insuperabile che, nell'idea realizzante dell'amore, costituisce quella eguaglianza per sé che è il tutto ideale dell'unità ed inscindibilità fra spirito e materia bruniani (volontà ed intelletto divini). Mentre, infatti, l'eguaglianza per ed in virtù d'altro, l'eguaglianza eteronoma, estrinseca e formale, rammentata dall'aristotelico *Albertino*, giustamente si autodissolve per intrinseca contraddizione, esautorando la parità iniziale dei suoi membri in uno spazio astratto d'alienazione, organico ed organizzato, l'eguaglianza per sé, autonoma, intrinseca e sostanziale portata da *Teofilo* dissolve quella neutralizzazione dei 'contrari', che l'impianto assolutistico della tradizione platonico-aristotelica utilizzava per far valere l'assoluta differenza della causa produttiva universale. Così di contro all'indifferenza originaria di questa, la partecipazione della relazione bruniana (la correlazione amorosa e creativa delle libertà) rinvigorisce e fa risorgere l'atto della libera creazione della fonte determinativa, all'interno dell'unitario orizzonte dell'amore universale.<sup>1032</sup> Dell'amore che si distribuisce e diffonde in tutto l'essere, in tutto l'essere restando operante.

Nel richiamo instaurato da questa eguaglianza, inalienabile ed insuperabile, alla libertà ed alla accettazione teoretica e pratica della diversità, la diversificazione continua ed eterna delle aperte possibilità di relazione alla causa principale ruba necessariamente posto alla disposizione assoluta dell'assoluto. Quanto questa infatti predispone, in un ordine astratto, termine universale, perfezione e realtà per occludere ed impedire qualsiasi spazio d'intervento e di interposizione a fattori alterativi e modificativi, secondo la logica della più perfetta e totale integrazione, l'apertura di possibilità bruniana, che istituisce la libertà di relazione, attraverso la creatività continuamente supposta dal dialettico, rinvigorisce la forza dell'esistente nel ricordo dell'universale metavisibile, nello slancio infinito dell'intelletto. Tanto la prima concezione infatti presenta la costrizione – si potrebbe dire quasi *a priori* – di una forma eminente di visibilità e raggiungibilità per l'universale–

---

<sup>1032</sup> L'eguaglianza-a della tradizione platonico-aristotelica si trasforma, nella speculazione bruniana, nell'eguaglianza-in. Un'eguaglianza che non si perde e non si aliena.

la realtà è, per esso, nella de-terminazione riconosciuta - quanto all'opposto la seconda ne dissolve la pretesa di terminazione, moltiplicando la causalità razionale nell'unità del principio.<sup>1033</sup>

Per questo la molteplicità innumerabile dei 'mondi' bruniana non può che consistere nel concetto aperto ed impregiudicato di moltiplicazione: una sorta di ripresentazione in chiave infinitistica del miracolo cristiano per la quale e nella quale l'amore vige quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente. Solamente questo concetto potrà dissolvere quell'angoscia della circolarità produttiva, che viene suscitata in quella concezione per la quale e nella quale ogni distinzione materiale va e viene da un serbatoio e sorgente infissi nel luogo principale dell'Essere. Luogo che in tal modo viene come sospeso, risultando come determinato dalla sua continua capacità di ripresentazione uniforme.<sup>1034</sup>

Contro il formarsi del luogo dell'uniformità riproduttiva, la Natura bruniana, intellettuale ed emotiva, perde quei tratti di forzata e forzosa personalizzazione che la conducono ad essere immagine e figura del dominio assoluto ed esclusivo del principio antropico classico e tradizionalista (quell'oggettività del riconoscimento per il quale si afferma che i molti debbano consistere nell'unità dell'Uno). Combattendo l'autoriconoscimento della specie umana nella serie di processualità istituzionali che garantiscono i rapporti di inclusione-esclusione, essa non possiede più una materia inertemente soggetta alla realizzazione o trasformazione, che possa essere realizzata oppure no, rimanendo muta testimone della propria attività funzionale (che è invece reale inertizzazione). Non definisce per opposizione il soggetto tutto capiente dell'attività, così dichiarabile come unico soggetto d'autonomia. È invece attività essa stessa, che non perde mai contatto con la perfezione universale generatrice, con quell'idea realizzante dell'amore eguale che garantisce in se stessa lo slancio della diversità creativa. È perciò attività

---

<sup>1033</sup> La dialetticità creativa nell'infinito dell'unità sostituisce e dissolve il limite d'arresto e di determinazione della necessità, uniforme e conforme, attraverso l'aperta e creativa pluralità delle potenze.

<sup>1034</sup> Contro la terminazione dell'universale l'amore, quale cuore vivo e pulsante della libera ed eguale diversificazione dell'esistente, dissolve l'immagine assoluta della produzione continua ed uniforme, assoggettata al principio della convergenza e concentrazione delle finalità proprie e necessarie nel plesso originario della causa.

autonoma, che contiene in se stessa, come propria essenza creativa, la molteplicità.<sup>1035</sup>

L'affermazione dell'essenza creativa della molteplicità raccoglie in sé quell'aspetto proiettivo per il quale ragione ed azione non si scindono e separano, ma la seconda pone la prima nell'universalità della materia che viene lanciata attraverso l'atto creativo. La realizzazione dell'atto creativo infatti impone che non vi sia alcuna separazione di una causa che tragga a sé, attraverso l'astrazione, il principio unitario dell'azione, ma al contrario che il principio stesso unitario d'azione sia il riflesso di una molteplicità di libere e pari determinazioni. Per questo motivo, sottraendo spazio a qualsiasi alienazione della virtù e del principio dell'azione, la Ragione bruniana si autodetermina come orizzonte complessivo di una piena e totale libertà di movimento ed esistenza: è in questo modo che essa infatti permette, o rende possibile, quella apertura di relazione all'interno della quale il principio di partecipazione, intellettuale ed emotiva, vincola l'insieme delle mutue e reciproche relazioni sussistenti all'interno del cosmo bruniano alla libertà ed all'eguaglianza, e quindi all'amore per l'universale.<sup>1036</sup> In virtù ed all'interno di questa autodeterminazione la ragione bruniana allora genera, suscita ed innalza un impulso generale, al cui interno viene mantenuta la vita dell'insieme di relazioni sussistenti nel cosmo bruniano: nessuna materia viene dunque presupposta e previamente assoggettata come luogo di predazione, oppure perché capace di vincere la propria resistenza e ritrosia acconsentendo ad un riordinamento totalmente astratto. Al contrario essa compare all'interno del movimento stesso portato dalla forma della moltiplicazione: è materia nell'apertura, materia ideale che non si richiude su di un'immagine di autocompiutezza, ma che si estrinseca al contrario come altro ed altro continuamente (materia come alterazione). In questo modo, come materia nell'apertura, essa offre spazio e tempo alla presenza dell'Uno nella sua

---

<sup>1035</sup> La Natura-materia infinita, proposta dalla speculazione bruniana, è l'unità inalienabile dell'elevato ed universale atto creativo.

<sup>1036</sup> La libertà di movimento e di esistenza si esprime – nel senso che è capace e può esprimersi – solamente all'interno del vincolo universale dell'amore eguale: è per l'amore eguale che gli astri solari ed i pianeti terrestri si modificano reciprocamente, secondo la libertà del relativo movimento creativo.

immagine creativa, e dunque al movimento che, ricordandolo, lo persegue. E, perseguendolo, offre la rigenerazione e ricomposizione universale.<sup>1037</sup>

Pertanto, se la rigenerazione e la ricomposizione universale è la posizione invisibile e vicina dell'ente ideale, questa non può non dare slancio di apertura e superamento. Offrendo conclusione ad un procedimento dialettico prima discendente (immediatezza della eguaglianza e totalità dei soggetti naturali) e poi ascendente (alterazione e ricomposizione con l'originario), la modalità dell'infinire bruniano dimostra quella apertura creativa attraverso la quale si attua la ricomposizione con l'originario e la rigenerazione universale.<sup>1038</sup> Viene così a decadere, nella immediatezza della concretizzazione cosmologica bruniana, il luogo confinante ed ordinante costituito dall'etere (il primo mobile), affinché i corpi celesti possano muoversi liberamente ed apertamente in uno spazio infinito (lo spazio della presenza del creativo attraverso l'apertura di una relazione dialettica).<sup>1039</sup> Svincolandosi da una relazione centrale che si dissolve, essi si muovono di moto rotatorio e rivoluzionario per la conservazione di se stessi, così generando il proprio orizzonte e la propria intenzione esistenziale (natura). Dimostrante (non dimostrato o dimostrabile) e veramente apparente (tutto di sé nella propria autoevidenza), il principio intrinseco dell'autoconservazione (la consapevolezza inalienabile del desiderio) si realizza nel generale movimento degli esseri celesti nell'apertura creativa universale: movimento che mantiene le caratteristiche della libertà e dell'autonomia generativa per ciascuno, indifferentemente, dei corpi animati (anima motrice), pur senza perdere l'unità che ne è sottesa (l'universalità dell'Anima nell'amore eguale). Dissolvendosi il luogo di riduzione dei movimenti, non compare nemmeno alcuna differenza fondamentale, che possa costituirsi come principio di opposizione e separazione.<sup>1040</sup> Del resto questa opposizione e separazione si fonda sull'assunto della centrale immobilità

---

<sup>1037</sup> La materia ideale offre la profondità infinita del movimento dialettico: la possibilità di una riconduzione comune e di una ricomposizione al movimento di continua diversificazione naturale.

<sup>1038</sup> Il concetto della ricomposizione con l'originario e la conseguente rigenerazione universale sostituisce la tradizionale credenza in una distinzione oltre-mondana fra Paradiso, Purgatorio ed Inferno. *Sommario del processo [VI] Circa Infernum*. [72-81]. *Processo*, pagg. 266-267.

<sup>1039</sup> Una relazione che non dismette la visione e l'azione che congiunge (non separa e distingue) l'opposizione all'unità e che, nello stesso tempo, considera come insuperabile l'opposizione stessa, in ragione della sua infinitezza, data dall'invisibilità dell'Uno.

<sup>1040</sup> Qui, ancora, è la radice della critica bruniana alla credenza tradizionale nell'oltre-mondo.

terrestre:<sup>1041</sup> qualora questo assunto venga disciolto dalla ragione (che ammette il principio autogenerativo e conservativo, con i relativi movimenti), dal senso dell'infinito (che guarda ai movimenti nella loro libertà ed ampiezza) e dall'osservazione che si fonda su di esso, allora si dissolverà pure quella separazione reciproca che oppone alla pesantezza ed inerzia mortale della materia la vita della forma nella sua assoluta purezza di posizione. Allora, la ricongiunzione bruniana della materia e della forma in uno stabilirà l'immediata vitalità universale, la comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati.<sup>1042</sup>

Criticando implicitamente, pertanto, il concetto di tradizione medievale del Dio creatore separato, che nella sua purezza di forma indifferente dà impulso eguale all'universo soggetto, il concetto della inalienabile vitalità universale, della comune (eguale) determinazione di tutti gli esseri animati, offre la rappresentazione di una perfetta identità fra ragione e desiderio immaginativo materiale. Riscoprendo in tale modo l'unità di relazione dialettica, la speculazione bruniana pare avviarsi verso una forma di protomaterialismo dialettico,<sup>1043</sup> dove la materia sembra andare sempre oltre se stessa, per

---

<sup>1041</sup> Questa è la ragione più profonda, teologica piuttosto che pseudoteologica (*Processo*, nota n. 25, pag. 134), che non il supposto rischio d'invalidazione del significato letterale di alcuni brani delle Sacre Scritture, per la quale l'Inquisizione difende strenuamente l'assunto aristotelico dell'immobilità centrale terrestre, sia nel caso del processo a Giordano Bruno, sia in quello dell'abiura imposta a Galilei. Senza questo assunto, infatti, scompare tutto quel luogo immaginativo d'astrazione che costituisce il fondamento della costruzione dogmatica di fede (separazione delle anime dai corpi, per un giudizio assoluto ed una definitiva sistemazione dell'esistente nelle costruzioni fantasmagoriche opposte e separate del Paradiso, Purgatorio ed Inferno).

<sup>1042</sup> Nella speculazione bruniana la vita è materia, nella forma della sua infinita attività. Contro lo schema astratto che viene inizialmente proposto da Plotino, sviluppato da Proclo ed adottato, all'interno della sistemazione cattolica del mondo, da Tommaso d'Aquino, sino ai pensatori platonici e neopitagorici del Rinascimento, l'inscindibilità ed inalienabilità dell'Anima universale bruniana sottrae necessariamente spazio all'astrazione dell'Intelletto ed all'implicita posizione assoluta del Bene.

<sup>1043</sup> Le leggi del materialismo dialettico quali si sono storicamente realizzate (F.Engels) - dunque la legge del passaggio dalla quantità alla qualità, la legge della compenetrazione mutua e reciproca degli opposti e la legge della negazione della negazione - potrebbero trovare non già una semplice anticipazione, quanto piuttosto una critica correttiva nei capisaldi bruniani, rispettivamente, dell'assegnazione della virtù creativa alla materia, della sua espressione attraverso relazioni dialettiche (quando vi sia, appunto, identità fra ragione e desiderio immaginativo materiale) e della sua inalienabilità od insuperabilità (che coincide con la fede in quell'idealereale dell'eguaglianza infinita che offre la ricomposizione nell'unità con l'originario). Solamente questa inalienabilità ed insuperabilità - tutta nel suo essere già superamento, opposizione infinita - effettua quella vera ed effettiva, buona, posizione che non conserva, integrandole in una nuova fase, le negazioni storicamente determinatesi (a livello naturale o sociale), quanto piuttosto mette in questione l'assoluto di questa processualità e del suo apparentemente autonomo sviluppo.

riprendere la propria virtù creativa e riproporla in sempre nuove formazioni. Infatti, la ricongiunzione bruniana della forma alla materia e della materia alla forma, demolendo la costruzione di quell'ambito astratto che limitava e preordinava la materia ad una purezza formale assoluta, dissolve prima di tutto la tradizionale (platonico-aristotelica) funzione inerziale della materia, ma soprattutto ricostituisce l'inscindibilità del movimento di determinazione e della creazione che esso porta con sé, al proprio interno.<sup>1044</sup> Senza l'ordine stabilito dalla convergenza necessaria delle finalità d'esistenza e di movimento dei corpi – ordine totalmente eterodeterminato ed eterodiretto – la relazione creativa di movimento ed autodeterminazione – nel cosmo bruniano vige il solo principio della autoconservazione<sup>1045</sup> – si diffonde liberamente e paritariamente a tutti i rapporti cosmologici esistenti (Soli-Terre).

In tal modo l'unità di relazione dialettica deve essere intesa come unità di plurimo movimento e di aperta creazione, come orizzonte che si slancia e si apre e che genera al proprio interno l'apertura e la relazione d'infinito (l'infinito dell'eguaglianza). Apertura nella quale la possibilità d'infinito rappresenta quell'intima virtù etica per la quale e nella quale l'infinito stesso, dunque, si realizza come capacità e tensione creativa (attuando, in tal modo, una specie di 'riflesso' volontario del *Figlio*). Ovvero si mostra per opposizione (infinita) e dialettica (reciprocità della trasformazione). In questa apertura vivono e si muovono, infatti, liberamente ed a pari titolo tutti i corpi celesti, egualmente determinati secondo l'autoconservazione, l'autodeterminazione e la generazione spontanea dei modi e delle relazioni capaci di assicurare la vita e la sopravvivenza attraverso la reciproca trasformazione. Non sussistendo alcun principio estrinseco di determinazione, che possa valere come misura separata ed universale,<sup>1046</sup> l'estensione illimitata del movimento e della generazione d'essere porta con sé la dissoluzione

---

<sup>1044</sup> Questa è, appunto, l'unità e l'inscindibilità fra creativo e dialettico.

<sup>1045</sup> È la legge dell'autoconservazione che infatti stabilisce la direzione generale di tutti i movimenti di ciascun corpo celeste, che ne determina la continuità di movimento. È questo principio a stabilire l'eguaglianza qualitativa dei movimenti di tutti i corpi celesti ed a rendere possibile anche la loro eguaglianza quantitativa, di sostanza o di relazione (per esempio la presenza di un eguale moto rettilineo, la medesima composizione elementare o la reciprocità dei moti).

<sup>1046</sup> Misura separata ed universale è l'Uno di genesi pitagorica, assunto entro la tradizione formale ed astratta platonico-aristotelica.

dell'ordine e della successione cronologica: pone un tempo infinito, un non-tempo, egualmente liberato e diffuso nella comune partecipazione alla tendenza dell'universale (desiderio) ed instillato dall'unità che lo riempie e lo realizza, lo comprende (l'amore).<sup>1047</sup>

Allora la precedente formazione dialettica, prima discendente (immediatezza dell'eguaglianza e totalità dei soggetti naturali) e poi ascendente (alterazione e ricomposizione con l'originario), di lontana derivazione platonica, sembra potersi rapprendere attorno all'asse centrale, anche questo di tradizione platonica, rappresentato dal rapporto fra desiderio ed amore, dall'universale che si riappropria della tendenza creativa (il desiderio) e si realizza attraverso l'unità che lo innerva interiormente (l'eguaglianza) e lo comprende esternamente (l'amore).<sup>1048</sup>

Consequentemente contro l'unicità del motore, del movimento e del mobile, contro dunque la rappresentazione dell'ordine attuale attraverso il grado e la posizione gerarchica, la speculazione bruniana asserisce che la libertà della determinazione moltiplica (apre) le fonti generative e traenti (anime) senza limite e predeterminazione. La libertà del desiderio trova allora nella universalità dell'amore, nella sua libera ed eguale diffusione e presenza attiva, la propria potenza creativa e nello stesso tempo la propria manifestazione trasformativa e dialettica.

Tutto l'infinito che così viene aperto esprime la comprensione massima dell'Uno, che tutto pone e muove attraverso la propria immagine indistaccata (essendo in tal modo principio passivo ed attivo). La sua immagine indistaccata è, infatti, l'Universo, inteso come apertura e moltiplicazione, che rende affetti e trae a sé attraverso un sentimento comune: la materia ideale come amore creativo e desiderio partecipato, diffuso universalmente, senza grado, discriminazione ed esclusione. Solo in questo modo il posto (infinito mobile) ed il movente (infinito movente) si accostano e costituiscono la libera determinazione della libertà: libertà che è dunque una, per se stessa ed in tutto

---

<sup>1047</sup> L'Essere non è Uno, né il movimento è ad esso ordinato. Al contrario, Bruno sostiene che l'Essere è molti: molti che, nella loro innumerabilità, contemplanò l'assenza d'ordine, la libertà di generazione, l'autonomia del desiderio. La possibilità di un movimento che tiene insieme l'unità creativa e la differenza dialettica, lo sviluppo in sé della materia.

<sup>1048</sup> Anche in questo caso sembrano esservi delle movenze argomentative razionali di tipo ermetico.



ciò che si realizza (come Dio ed Universo), senza separazione, ma con quella distinzione che accosta la nobiltà, la grandezza e l'estensione di questo compito infinito (il compito della liberazione attraverso il desiderio) all'amore eguagliante. L'amore che, ponendo l'unità, pone l'essere vero:<sup>1049</sup> la necessaria inclusione di tutti i soggetti della libertà ('infinito spazio') nell'infinito che si apre ('motore universale infinito'). Immediatamente e, nello stesso tempo, con variazione e dunque distacco. Un distacco che però non può esser fatto valere, di nuovo, come separazione, ma solamente come memoria e dunque finitezza: memoria dell'Uno, che nasce dall'Uno stesso ('moto universale infinito'), e dunque consapevolezza dell'altro, di ciò che è mosso ('infiniti mobili') e di ciò che muove ('infiniti motori'). Della relazione, sempre aperta, che la virtù istituisce.<sup>1050</sup>

Pertanto, se lo spazio d'inclusione dei soggetti nella libertà è quello dell'infinito che si apre, del divino amore eguagliante, il tempo di questa inclusione, lo slancio creativo, rammenta sempre ed in ogni modo la presenza insuperabile del molteplice e la sua virtù dialettica, capace di innalzare la relazione immaginativa ed aprirla in un desiderio onniforme. L'implicazione più alta stabilita dall'intima virtù etica della materia universale (il principio unitario dell'amore eguagliante) è, infatti, la capacità di sovrapporre ed incrociare l'aspetto intensivo dell'immaginazione con quello estensivo del desiderio. Secondo tale combinazione la coscienza diviene uno sguardo ed una prospettiva apertamente illimitata: priva di un soggetto limitato correlativo e di uno scopo puntuale, essa vale l'eterno e diversificato (libero ed eguale) superamento e negazione della subordinazione. Partecipa di tutte le potenze creative, essa si ritrova come spirito all'interno degli estremi del rapporto cosmologico, del polo solare come di quello terrestre, per esprimerne le reciproche possibilità creative, e così ricompone l'unità espressiva. Allo stesso modo si ritroverà, sempre come spirito, all'interno degli estremi del rapporto religioso, etico e politico, per esprimerne la possibile ricomposizione

---

<sup>1049</sup> In questo senso l'Universo può essere definito, secondo una prospettiva teologica, come il *Figlio*: l'amore creativo ed eguagliante.

<sup>1050</sup> L'universale come movimento infinito è unità invisibile e visibile: libertà e relazione di movimento (finitezza), che si moltiplica nella sua stessa apparenza, che è opposizione al semplice determinato ed ideale realizzazione.

nell'unità originaria.<sup>1051</sup> Dal punto di vista cosmologico l'equivalenza spirituale degli estremi parifica i relativi fenomeni della concentrazione o dispersione della massa corporea, con i connessi fenomeni di gravitazione. La reciprocità dell'influenza tra i due poli determinerà poi la possibilità di un passaggio attraverso un punto d'equilibrio, dove la massa corporea di un oggetto interposto continuerà a muoversi per effetto di una forza introiettata, che tenderà ulteriormente ad aumentare modificando le variazioni di velocità in modo finito, per la limitatezza della distanza dal centro del corpo rispetto al quale esso è ora diversamente gravitante.<sup>1052</sup>

L'eguaglianza e la pari titolarità dei corpi celesti rispetto al fenomeno generale della gravitazione non toglie la diversità e l'opposizione presente nei processi qualitativi che contribuiscono a formare, comporre, conservare e trasformare gli opposti poli cosmologici: così mentre le parti solari sembrano disperdersi, alleggerendo la quantità di forza gravitazionale che viene determinata dal processo di concentrazione della massa corporea, all'opposto le parti terrestri, concentrandosi, determineranno un aumento della relativa forza gravitazionale. Il movimento compositivo che dà origine al corpo ed alla gravità terrestre trova però l'inizio di una reazione – e dunque la riapertura di un movimento dialettico – quando il processo di forzosa e forzata concentrazione determina una fusione ed un impulso verticale, che a sua volta sembra portare con sé il fenomeno – opposto al precedente - della dispersione materiale e della rarefazione ed alleggerimento. Allora se i corpi celesti sono costituiti tutti degli stessi elementi intrecciati (terra, acqua, aria e fuoco), essi si distingueranno reciprocamente per l'effetto superiore di un elemento sugli altri, controbilanciato dall'effetto opposto dell'elemento opposto nel corpo contrario. Viene perciò a mancare la separazione aristotelica dei contrari: al

---

<sup>1051</sup> L'ideale realizzazione, ovvero sia l'unità posta dall'amore eguagliante, ingenera l'immaginazione di un desiderio diffuso universalmente, quale causa della formazione, conservazione, sviluppo e trasformazione degli esistenti (continuamente creabili e manifesti nelle reciproche relazioni di determinazione). Così il soggetto bruniano si depuntualizza, si disperde e si illimitizza: la fusione dei termini neoplatonici tradizionali di Bene ed Intelletto nello *Spirito* permette a quest'ultimo di essere presente all'interno delle relazioni cosmologiche come unità inscindibile dell'atto creativo e di apparire in tal modo come potenza infinita (estremo).

<sup>1052</sup> Qui forse Bruno, utilizzando la teoria medievale dell'*impetus*, riadattata alla nuova ed universale rete di centri gravitativi, costituiti dalle masse degli astri solari o dei pianeti terrestri, anticipa la concezione newtoniana della forza inerziale.

suo posto Bruno inserisce l'unità sintetica degli opposti. La contrapposizione dei corpi, dei fenomeni in essi prevalenti e delle articolazioni processuali che li generano non comporta infatti la separazione ed il distacco della mutua e reciproca relazione di attività e passività. Nell'Universo bruniano allora non sussistono forze puntualizzate agenti a distanza,<sup>1053</sup> ma l'intero campo presenta in ogni suo punto una particolare fase del processo di polarizzazione esercitantesi fra astri solari e pianeti terrestri.

L'intero universo, nei suoi corpi maggiori (gli astri) e nei suoi minori (coloro che vivono in essi e di essi), comporta una particolare congiunzione dei quattro elementi: precisamente, la dispersione delle parti della terra può essere composta e trovare solidità attraverso l'acqua, mentre attraverso l'aria può penetrare l'azione vitale e vivificante del calore (principio del fuoco). Così la separazione dei contrari, logicamente istituita, sembra portare con sé la distinzione degli elementi e la loro separazione in luoghi diversi e graduati: ma questa separazione non potrebbe però seguire il senso comune aristotelico, perché l'acqua (fredda ed umida) dovrebbe sostituire la terra al centro dell'universo, in opposizione al fuoco solare (caldo e secco), mentre la stessa aria (calda ed umida) dovrebbe essere in opposizione – e dunque distantissima – dalla terra (fredda e secca). Costituendo in tal modo una separazione fra gli elementi del fuoco e dell'aria, da una parte, e della terra e dell'acqua, dall'altra, che impedisce il generarsi di qualunque composizione fra i quattro così distinti elementi. La disgiunzione fra la tensione superiore fuoco-aria e quella inferiore terra-acqua spaccherebbe infatti l'universale e paritaria attività di composizione dei quattro elementi bruniani.<sup>1054</sup> Allora si deve invece ipotizzare, al posto di questa disgiunzione, un'attività penetrativa originata dall'etere solare e portata dal fuoco per mezzo dell'aria, tale da poter risvegliare l'elemento etereo che pare giacere latente e come dormiente al centro della terra (spirito),<sup>1055</sup> che in tal modo può come fuoriuscire e dare

---

<sup>1053</sup> Come invece avverrà nella posteriore costruzione dinamica newtoniana.

<sup>1054</sup> I quattro elementi, infatti, rimarrebbero a due a due distinti ed isolati: non si comporrebbero fra loro, rimanendo inerti.

<sup>1055</sup> L'aria dovrebbe poter penetrare all'interno della composizione formata dall'acqua insieme all'elemento arido, rimanendone come sostegno esterno e dunque apparendo come portatrice di quel composto.

luogo ai fenomeni della diffusione e dispersione vaporosa, ricongiungendosi tramite l'elemento igneo con l'elemento etereo profondo del sole (spirito).<sup>1056</sup>

Bruno fornisce una giustificazione filosofica a questa rappresentazione cosmologica di processi e funzioni elementari, sostenendo che l'inseparabilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario' costituisce lo spazio di sussistenza ed esistenza di un 'soggetto primo', universale, atto a rappresentare l'estensione illimitata del principio e l'inclusione in esso di ogni diversificazione. Questo 'soggetto primo' è l'attività universale, non scissa, del principio stesso, prima come materia (estensione viva), poi come diversificazione interna: lo *Spirito* nel suo essere materia e divenire corpi, in una circolarità dialettica materiale, che è capace di prospettare l'elevazione della libera ed eguale creatività, nell'insieme e nella totalità dei soggetti creabili.

Formulando l'identificazione dell'ideale con la creatività, la speculazione bruniana non fa altro che porre la creatività dell'amore come attività suprema, vero e proprio principio che include in se stesso ogni diversificazione. La materia bruniana, l'amore in quanto eguaglianza, tiene così il campo intiero degli opposti, senza perdere quello slancio intrinseco che è la propria interna fecondità. In questo modo la materia bruniana è un ragguagliamento a se stessa, intrinseco e non estrinseco. È allora il rapporto fra l'amore (*Spirito*) e l'eguaglianza (*Figlio*) che pone in campo l'apparenza di un'opposizione, funzionale alla ricomposizione con l'unità dell'originario (*Padre*). Questa è la ragione dell'unità sintetica degli opposti (od 'estremi') presente ed operante nel cosmo bruniano (l'inscindibilità di 'contrario' ed 'opposto al contrario'): l'identità del *Padre*, che accoglie in sé, da un lato, l'aperta creatività dello *Spirito*, dall'altro l'unità della creazione stessa (*Figlio*).

È nel ragguagliamento aperto e dialettico di quest'identità, quindi, che tutti i corpi celesti si muovono e vivono, cercando la propria libera ed eguale generazione e conservazione, senza avere bisogno di un ordinamento graduale che si replichi in luoghi sempre diversi, indefinitamente, costruendo un improbabile gioco di accostamenti ed integrazioni successive. Senza un ordine

---

<sup>1056</sup> L'elemento igneo dovrebbe poter permettere l'elevazione in vapore dell'acqua e la reazione sintetica vitale capace di agglutinare l'arida, ispirando successivamente in essa il calore vitale. A questo proposito, dunque sembra di nuovo importante ricordare la speculazione cosmologico-fisiologica empedoclea.

che si sviluppi in se stesso per integrazioni successive e contemporaneamente si ramifichi a raccogliere l'insieme graduato degli orizzonti mondiali, concedendo a ciascuno il proprio isolamento, per quanto questo sia funzionale alla comprensione neutrale dell'insieme progressivamente costruito, l'aperta molteplicità bruniana – desiderio pensante ed azione della creazione, che ha come immagine viva e reale una libera ed eguale creatività, nell'unità dell'amore eguale - toglie qualsiasi progetto assoluto d'integrazione – ed in questo la metafisica bruniana si oppone all'ontologia aristotelica – riuscendo in tal modo a mantenere la presenza dell'azione reciproca fra le idee, le potenze ed i mondi. Tolto il riferimento ad un unico centro immobile, perché il centro della Terra si muove di moto rotatorio e si apre nel percorso rivoluzionario, non vi si sostituisce l'altrettanto immobile pluralità di centri relativi: rotto l'ordine che immobilizzava gli astri in posizioni soggette alla Terra, non si vuole costituire un altro ordine che immobilizzi le relazioni planetarie ad un'organizzazione comune di corpi solari.

Volendo perciò condurre a prima conclusione il lungo ed articolato discorso razionale bruniano, si deve osservare che la posizione del principio creativo nella libertà ed eguaglianza dei soggetti naturali ('mondi') vuole ed intende far valere l'unità dell'amore eguale, l'attività universale di reciproco riconoscimento e sensibilità nel mantenimento delle reciproche espressioni vitali (trasformative). Rotta e dissolta, pertanto, quella disposizione assoluta dell'assoluto, presente nello schema astratto platonico-aristotelico, che predispone insieme – attraverso la dottrinarietà dei fini e delle realizzazioni (la presupposizione di finalità reali ed oggettive, prioritarie e separate) – il possesso dello strumento (d'affermazione) e della stessa fede, l'eguaglianza a sé ragguagliante della materia bruniana, che si fa universale, mantiene esposta una molteplicità aperta. È in questa che si costituisce quello spazio infinito all'interno del quale i corpi celesti vengono prodotti, si muovono e cercano la propria reciproca conservazione. Come all'interno di una coscienza aperta ed infinita, la Terra in orbita intorno al Sole e la Luna in orbita intorno alla Terra, da esseri animati e viventi che cercano reciprocamente la propria conservazione, diventano luoghi nei quali altri esseri animati e viventi si generano, si alimentano, vivono e muoiono, egualmente cercando la propria

reciproca conservazione. Naturalmente, corpi celesti e corpi che vivono su di essi sono egualmente costituiti dal medesimo intreccio di elementi, con opportune variazioni sostenute dall'opera di azione-reazione dei contrari.

Se la predominanza dell'elemento igneo caratterizza l'azione dei corpi solari, ed al contrario la predominanza dell'elemento acquoso definisce l'azione contraria dei pianeti terrestri, l'unità e la contemperanza di queste azioni si svolge attraverso l'etere: l'etere rappresenta dunque l'invisibilità e la visibilità di quella eguaglianza che ragguaglia a se stessa ogni cosa.<sup>1057</sup> Se come idea ha il valore vivificante ed immanente dello spirito, come materia si presenta sotto l'azione dell'aria: ma, più profondamente, ha il valore della fonte unificatrice degli elementi della terra e dell'acqua. Spirito, aria ed unità terrestre, l'etere bruniano può condensarsi (vapore) per effetto del freddo corpo terrestre, oppure svaporarsi e dileguarsi per effetto del corpo solare (fiamma). La fiamma, tendenzialmente invisibile ed attivissima, si fa fuoco quando sia congiunta con materia comburente. Così l'etere è l'unità indifferenziata, che si differenzia e comincia a diventare operante in seguito all'accostamento ed all'induzione d'attività generata dalla diversità delle materie.<sup>1058</sup>

L'invisibile ed il visibile, l'idea e la materia, danno luogo ad una opposizione fondamentale fra una differenza originaria e la distinzione che trasforma l'unità indifferenziata in una dialettica di forme operanti. La relazione che lega allora il primo elemento al secondo – la ricomposizione

---

<sup>1057</sup> Si può istituire un confronto fra la funzione dell'etere nell'universo ed universale bruniano e quella rappresentata dal rapporto immediato fra il dio aristotelico ed il cielo del 'primo mobile'. Tanto quanto quest'ultima infatti costituisce la battuta e la linea d'arresto dello sviluppo e del divenire esistenziale aristotelico, quanto invece la prima ne rilancia l'aperta e diversificante universalità creatrice. Se quel rapporto immediato costruiva uno spazio astratto per il quale e nel quale la determinazione univocizzante d'ordine procurava la convergenza di tutti gli atti d'esistenza ad esso inferiori ed esterni, quest'apertura di moltiplicazione garantisce, nell'amore reciproco, l'eguale libertà di relazione di tutti i processi di individuazione. Quanto quel rapporto costituiva la ragione dell'alienazione ed annichilimento delle volontà particolari, altrettanto ed all'opposto quest'apertura ne costituisce l'ambito che ne garantisce e stimola la realizzazione. Infatti mentre lo spirito, l'anima e la materia aristotelici potevano e dovevano restare distinti ed ordinati, affinché una successione assoluta potesse garantire la limitazione e la necessaria gerarchia delle funzioni esistenziali (determinante, unificante e produttiva), lo spirito, l'anima e la materia bruniani costituiscono quell'Uno inalienante, che si dimostra attraverso la pari titolarità dello slancio vitale delle parti d'infinito.

<sup>1058</sup> Il senso e significato razionale di queste affermazioni può essere dedotto da quanto esplicitato nella nota precedente, a proposito dell'Uno, costituito dallo spirito, anima e materia bruniani.

unitaria sottesa all'apparenza dell'opposizione (nell'immediata concretizzazione cosmologica bruniana la dialettica operante fra gli astri solari ed i pianeti terrestri) - non lascia spazio per altro, che intervenga per incidere e confermare il loro distacco: è invece l'apparire della differenza originaria – ciò che precedentemente era stato definito attraverso il concetto dialettico della presenza dell'Uno attraverso la sua infinita immagine – che rimobilita la consapevolezza del divenire (la trasformazione dell'unità indifferenziata in distinzione) all'essere che ne è l'origine. In questo modo l'immagine dell'essere-altro è sin dall'origine in se stessa, non viene mai distaccata e proiettata oltre se stessa, in una posizione inferiore e subalterna, funzionale.<sup>1059</sup> non ha dunque bisogno di interventi estrinseci, che dividano, separino ed oppongano fra loro soggetti naturali ed oggetti divini, ricomponendoli poi in virtù di opposti movimenti di rarefazione od addensamento eterico (di dissoluzione della potenza naturale e di sua opposta concentrazione nell'astratto).<sup>1060</sup>

L'affermazione che vuole che l'immagine dell'essere-altro (divenire) sia in se stessa sin dall'origine – o come si potrebbe dire, che sia presso l'Essere, che ne è l'origine – porta con sé l'affermazione dell'infinita ed aperta creatività dell'Uno, espressa universalmente nella moltiplicazione dei mondi.<sup>1061</sup> Allora

---

<sup>1059</sup> L'immagine bruniana non è quindi distaccata: non v'è estrinsecazione dell'essere-altro. Posizione opposta sembra invece essere quella espressa nella definizione hegeliana dell'essere naturale. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: “La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura.” § 192. Pag. 123.

<sup>1060</sup> Nella concezione bruniana non v'è immagine distinta dell'essere-altro, che debba essere ricondotta ad un originario separato, che contenga in se stesso le determinazioni cogenti all'unificazione ed alla produzione materiale. Al contrario un'eguaglianza di per se stessa in movimento e che ha relazione solamente con se stessa costituisce quella apparenza di opposizione infinita, che rompe ed impedisce qualsiasi frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata), dimostrandosi invece come trascendenza immanente alla coscienza dell'Essere. Trascendenza immanente capace di mobilitare e nobilitare, in qualità di infinito desiderio, l'immagine intrinseca della materia come creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione. Tanto la frapposizione di un'alterità distaccata (distinta e separata) oppone i duplici processi della liberazione e della soggezione naturale, quanto quell'eguaglianza considera l'intera natura come liberazione.

<sup>1061</sup> Che l'immagine (essere-altro) non sia distaccata significa che l'opposizione infinita bruniana ha in capo a se stessa l'unità di una ricomposizione con l'originario inalienabile e non strumentalizzabile. È essa a costituirsi quale fonte della creatività inesausta e continua, imprevedibile ed impreregolata, attraverso la quale l'Uno offre, per noi ed in noi, manifestazione attiva ed operante di se stesso (l'amore eguale).

la forza ed il ricordo di questa infinita ed aperta creatività costituirà la consapevolezza dell'eguaglianza e della libertà dell'animo operante, veramente ed effettivamente universale (perfettamente diffuso). Senza un'idea sintetica, immediatamente applicata od applicabile, gli atomi dell'universo bruniano stanno proprio a rappresentare la continuità del gesto creativo, la sua aperta ed illimitata espressività ('infinita potenza passiva') e la sua eterna durata ('infinita potenza attiva').<sup>1062</sup> Senza dimenticare l'unità che li sottomette e collega (il fondamento dell'animo perfetto, vera e buona Provvidenza dell'amore eguale).<sup>1063</sup>

Nella speculazione bruniana la vera e buona Provvidenza, fondamento attraverso l'amore eguale dell'animo perfettamente operante, veramente ed effettivamente universale, pur presente come unità nell'operato, piuttosto che operare facendo valere l'unicità del termine, lavora permettendo e facendo valere la diversità e la reciproca diversificazione. Non è dunque per un'unità necessaria, che funga da termine progressivamente riduttivo ed egemonico, che il soggetto spirituale deve operare: piuttosto il soggetto spirituale, in quanto opera, opera possibilmente. Opera per ridischiudere una possibilità aperta: il luogo nel quale tutti i soggetti vivano ed operino paritariamente e diversamente, senza alcuna presupposizione di un'organizzazione gerarchica astratta e separata. Un'organizzazione che usi il coordinamento del lavoro umano per imporre una serie ordinata di necessità, generando la sofferenza nei riguardi del naturale e, per reazione, l'atteggiamento dominatore e distruttivo (la violenza).<sup>1064</sup>

---

<sup>1062</sup> *Sommario del processo [IX] Circa aeternitatem mundi [101-109]. Processo, pagg. 272-273.*

<sup>1063</sup> Il divenire bruniano è la materia nel suo essere creazione ed aperta (libera, eguale ed amorosa) diversificazione: attività operante dello *Spirito* nella propria inalienabilità ed eguaglianza (intelletto razionale divino). L'infinita ed aperta creatività dell'Uno (Spirito-Materia) si esprime allora in quell'infinito del desiderio che ha in se stesso tutto il potere immaginativo (la ragione bruniana è il desiderio immaginativo). Senza scissione fra desiderio ed immagine e senza l'esposizione di un'idea sintetica che ordini la necessaria connessione ed organizzazione degli eventi vitali, il concetto bruniano di natura come liberazione (che riveste e riempie all'interno quello della ragione come desiderio immaginativo) riapre e legittima l'uso comune (paritario e libero) del desiderio e dell'immaginazione.

<sup>1064</sup> Accostando desiderio ed immaginazione l'opera bruniana impedisce la coazione della riflessione e la costituzione di un ambito tanto necessario quanto costringente. Tanto quanto infatti l'istituzione di quest'ultimo, per vitalizzare se stessa, predispone l'immediato riconoscimento della necessità di un'organizzazione gerarchica, nel procedimento di determinazione ed unificazione del lavoro umano, dimostrando nel concetto di natura come sofferenza l'ideale e l'esigenza di una serie graduata e sempre più rastremata di necessità, l'accorpamento bruniano immediato fra desiderio ed



Così mentre la vocazione univocizzante – l'Uno riduttivo e d'ordine della tradizione platonico-aristotelica, sviluppata sino agli albori della contemporaneità (Hegel) attraverso l'assolutizzazione moderna dell'aspetto produttivo – costruisce lo spazio astratto per la misura di una disposizione assoluta, che sia capace di presentare in maniera neutrale ciascuna determinazione individuale, la variabilità imprevedibile ed illimitata, che l'atto creativo bruniano porta in se stesso, e la infinita divisione delle materie, che così accoglie ed esprime, costituiscono insieme, come atto e potenza inscindibili, l'immagine dell'amore moltiplicativo, fonte brillante e generativa dell'essere.

Come ultima e definitiva conclusione del discorso razionale bruniano si deve allora rilevare quanto quell'immagine indistaccata dell'originario – e pertanto immagine viva e reale – dell'unità dell'amore eguale procuri sia quel concetto di ragione come desiderio immaginativo infinito, che quello di natura come eterna pluralità e creativa diversificazione, i quali, composti, sono in grado di dissolvere la separazione astratta e violenta del lavoro e dell'azione dell'uomo, la sua rigida e gerarchica organizzazione ed il suo immobile ed inamovibile fine di dominio, risolvendone gli effetti e gli esiti dolorosi, annichilatori e violenti attraverso il rovesciamento della progressività della discriminazione e dell'esclusione, operate a livello politico-sociale, prima d'avere effetto in ambito naturale con la progressiva distruzione dell'autonomia del processo di elaborazione positiva delle relazioni. 'Forza e virtù della natura', l'amore moltiplicativo è il 'principio' capace di questo rovesciamento: esso infatti, come principio dialettico, si apre come relazione (apparenza di reciproca alterità), per richiamarsi come ragione interna ad essa, elevata, costituentesi attraverso una molteplicità ideale, per garantire la vera e buona libertà ed eguaglianza universale. Infatti solo l'universalità della libertà e dell'eguaglianza, non appena riconosciuta, permette la ricomposizione

---

immaginazione scioglie da subito la necessità dell'estrinsecazione, e la sua interna proposta reazionaria. Nessun lavoro risulta più organizzato, distinto ed isolato per il superamento di una supposta, violenta e distruttiva, dominazione naturale. Nessun potere viene più creato per pari volontà di forza ed annichilimento. Opponendosi all'individuazione assoluta della finalità esistenziale e produttiva, l'aperta possibilità bruniana raccoglie nell'eguaglianza e nella libertà tutti i soggetti d'azione (spiriti automateriantisi), ravvisando quale loro profonda unità il concetto della felice, naturale e spontanea creatività intellettuale (ovvero materiale).

sommamente attiva di quella apparenza di reciproca alterità, risolvendo la possibile frattura e rottura dell'immagine unitaria (immagine dell'Uno). È questa, quindi, quella perfezione universale che non scinde da sé i propri membri materiali, ma che invece li include, come se fossero proiezioni sognate.<sup>1065</sup>

Autocreativo e dialettico, il principio bruniano si muove in un unico spazio, capace di unire libertà ed eguaglianza: e, per questo, uno spazio infinitamente aperto. Infinitamente aperto significa inscindibile, incedibile – e la libertà e l'eguaglianza non possono essere scisse fra di loro, pena la loro reciproca perdita – ovvero ingraduabile e inordinabile. Al contrario ordinante, sempre presente: come idea e materia. Vita ed operazione. Illimitate. Capaci di far riconoscere, attraverso il risvelamento della ragione costituita dalla molteplicità ideale, quanto e come l'ordine attuale importi solamente la propria necessità. Aprendo la relazione e ricordandone l'infinità creativa, esse infatti dissolvono la concentrazione del potere in un unico soggetto ed in un unico organo, diffondendolo universalmente e senza strumentalizzazione. Dissolvono infatti la subordinazione e la priorità assoluta, separata, dello strumento regolativo (il *Figlio* ed il Cristo dogmatici, lo *Spirito* negativo ed annichilente), assicurando l'eguaglianza intrinseca, imperdibile in quanto donata direttamente, ed infinitamente, da Dio (il *Figlio* ed il Cristo non dogmatici, lo *Spirito* aperto e creativo).<sup>1066</sup> L'eguaglianza dello *Spirito* (vera e

---

<sup>1065</sup> Come se Bruno riadattasse il tradizionale platonismo cristiano dei primi Padri della Chiesa al suo concetto di creazione come infinita apertura, la sua speculazione sottolinea quanto, nella sua apparenza creativa, l'amore eguale (il *Figlio* innestato nello *Spirito*) dimostri la diversità come costituzione propria, come motore inalienabile ed inalienato di movimento e determinazione, individuale e collettiva (animo universale). L'immagine materiale ed oscura dell'Uno – ricorda il concetto teologico della 'Notte' nella *Lampas triginta statuarum* – trova antecedenti sia nella tradizione filosofica premoderna – si pensi all'abisso divino di Meister Eckhart – che in quella raffigurativa e pittorica rinascimentale, per esempio nella particolare propensione di Battista Dossi alla rappresentazione movimentata del sogno notturno.

<sup>1066</sup> Ecco, di nuovo, il modo ineffabile dell'Incarnazione del Cristo, sostenuto da Bruno quasi che fosse una vera e propria grazia della fede (con vicinanza alle posizioni luterane ed evangeliche), e la ragione del suo dubbio circa la sua definizione dogmatica tradizionale. *Sommario del processo* [II] *Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem* [24-40]. *Processo*, pagg. 253-259. Di qui procede la sua intenzione critica nei confronti dell'intera sistemazione dogmatica operata dalla tradizione ecclesiastica cristiana (*Sommario del processo* [XIII] *Contra determinationes Ecclesiae* [130-132]; [XIV] *Circa doctores Ecclesiae* [133-135]. *Processo*, pagg. 276-277), il suo desiderio di una nuova religiosità capace di ristabilire l'antica e vera religione, ed infine il suo rigetto circa la funzione mediativa assoluta nei confronti della salvezza assunta da ogni istituzione temporale ecclesiastica (*Sommario del processo* [I] *Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam*

propria 'anima interiore'), nella sua amorosa operazione vitale e santificante. Capace dell'apparizione miracolosa della Natura.<sup>1067</sup>

---

*et eius ministros obloquutus est.* [1-23]. *Processo*, pagg. 247-253) e dei conseguenti strumenti sacramentali da esse adottati ed impiegati (*Sommario del processo* [V] *Circa transubstantiationem et sacram missam* [65-71]. *Processo*, pagg. 264-265).

<sup>1067</sup> Apprendo la relazione che unisce vita ed operazione, diffondendola e rendendo di essa partecipi tutti gli esseri, lo *Spirito* eguagliante presente nell'amore moltiplicativo dissolve la correlazione che il potere di un unico soggetto (organo strumentale) predispone fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità, ponendo al suo posto – quasi con un rigurgito di neoparmenidismo – quell'unica possibilità universale, inscindibile, che si esprime attraverso la ragione di una aperta ed impregiudicata molteplicità, di potenze e di volontà direttrici.



# ANALISI E COMMENTO DELLA LETTERATURA CRITICA RELATIVA AL CONFRONTO FRA LA TRADIZIONE NEOPLATONICO-ARISTOTELICA E LA SPECULAZIONE BRUNIANA.

*L'INTERPRETAZIONE DI MIGUEL ANGEL GRANADA.*

Nell'Introduzione alla recente edizione critica francese del *De l'Infinito, Universo e mondi*<sup>1068</sup> Miguel Angel Granada, dopo aver brevemente ricordato le difficoltà di ricezione che le opere londinesi bruniane precedenti il *De l'Infinito* stesso (*Cena de le Ceneri; De la Causa, Principio e Uno*) e il *De l'Infinito* medesimo avevano dovuto subire per l'ostilità del contesto culturale, politico e religioso inglese, sembra motivarne la ragione con lo spirito polemico suscitato dalle opere stesse (per il loro contenuto ed il modo espositivo dell'autore), prima nell'ambiente accademico oxoniense, poi tra la "nuova élite culturale londinese, borghese ed appassionata di cosmologia e di scienze in generale."<sup>1069</sup>

Quindi, riportata la duplice possibilità di lettura del titolo stesso dell'opera bruniana – con il termine 'infinito' quale semplice aggettivo del termine 'universo', ovvero termine dotato di una propria autonoma consistenza speculativa - lo storiografo spagnolo dimostra la validità della seconda prospettiva, capace a suo parere di fondare l'affermazione conseguente dell'infinitezza dell'universo e dell'innumerabilità dei mondi. Per questo procede ad una prima indicazione dell'opposizione bruniana fondamentale alla tesi finitista esposta nel Libro I del *De caelo* aristotelico: dove il testo aristotelico affermava la finitezza e l'unicità del mondo-universo, la speculazione bruniana afferma prima di tutto l'infinitezza, quindi l'innumerabilità dei mondi. Rompendo l'identificazione aristotelica fra cielo e

---

<sup>1068</sup> Giordano Bruno, *Œuvres Complètes IV, De L'Infini, de l'Univers et des mondes*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Jean Seidengart, introduction de Miguel Angel Granada, traduction de Jean-Pierre Cavaillé. Paris, Les Belles Lettres, 1995. D'ora in avanti indicato con l'espressione: *Œuvres: IV*

<sup>1069</sup> *Œuvres: IV* introduction de Miguel Angel Granada, pag. X. Osserva anche: Giovanni Aquilecchia, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*. Napoli, Bibliopolis, 1991. Pag. 91.

mondo, Bruno inserisce la distinzione fra universo e pluralità dei mondi.<sup>1070</sup> Così l'infinitezza affermata da Bruno, di contro alla finitezza aristotelica, permette la salvaguardia e la conservazione della "filosofia, la religione e lo stesso ordine e la legge naturali."<sup>1071</sup>

L'affermazione del valore sostantivale del termine 'infinito' permette inoltre a Granada di rilevare lo sviluppo strutturale dell'intera opera bruniana: divisa in due parti, nella prima (Dialoghi I-II) essa affronta la dimostrazione della possibilità e necessità dell'infinito, confutando i contrari argomenti aristotelici esposti nel *De caelo* (I, 5-7); nella seconda (Dialoghi III-V) dispone la convenienza e la necessità dei mondi infiniti, sempre distruggendo l'opposta posizione aristotelica, espressa nel medesimo testo (I, 8-9). Nella struttura completa dell'opera, poi, l'ultimo Dialogo (V) presenta un riassunto delle posizioni aristoteliche sulla finitezza ed unicità del mondo e le relative risposte confutative bruniane, tese all'affermazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi.

L'impresa di costruire una nuova filosofia, attraverso la dimostrazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi, fa sostenere a Miguel Angel Granada che la speculazione bruniana intendeva sostenere un progetto di rinnovamento totale e radicale della cultura in funzione antiperipatetica, un "nuovo Evangelo a carattere antiaristotelico,"<sup>1072</sup> capace di rovesciare la sua negazione dell'infinito e gli effetti perniciosi da essa apportati alla filosofia ed alla stessa considerazione religiosa e morale della collettività umana lungo i secoli della sua storica incivilizzazione. La negazione aristotelica dell'infinito, infatti, aveva comportato il depotenziamento della concezione della Natura e la sua perversione, operando progressivamente un rovesciamento e una progressiva distruzione del valore positivo della stessa e della sua funzione di fondamento per la stessa civiltà umana. Allora il ripristino bruniano del concetto dell'infinito avrà come immediata conseguenza il ristabilimento del valore, alto e positivo, della Natura con il conseguente effetto di rinnovare e

---

<sup>1070</sup> *Œuvres: IV* introduction de Miguel Angel Granada, pagg. XIX-XXI.

<sup>1071</sup> *Ibi*, pag. XXI.

<sup>1072</sup> *Ibi*, pag. XXIII.

rinvigorire quello slancio ed impulso morale, che invece era decaduto e si era annichilito e pervertito sotto i colpi della negazione aristotelica.

Miguel Angel Granada identifica allora la strutturazione naturale, cosmologica ed etico-religiosa del mondo, operata da Aristotele con la dottrina dogmatica cristiana, che sembra riempire di contenuti dogmatici lo spazio razionale ed intellettuale aperto da quella articolazione speculativa. Bruno, secondo lo storiografo spagnolo, si dispone allora a rifiutare, insieme, la strutturazione aristotelica del mondo ed il suo contenuto cristiano, restando bene attento a non suscitare la reazione violenta ed annichilatrice delle componenti protestanti più radicali e degli aristotelici stessi.<sup>1073</sup>

Mi sembra a questo punto invece importante sottolineare, sulla base delle argomentazioni e delle conclusioni alle quali questa dissertazione è pervenuta, come Bruno intenda distinguere il concetto e l'immagine teologica del *Figlio* da quella del Gesù storico, certamente supportata dalle definizioni dogmatiche operate dalla tradizione dei Padri e dei Dottori della Chiesa, e variamente rimodulata secondo i canoni prevalentemente etico-estetici della corrente umanista, ma interpretabile anche quale figura storica di un profetismo millenario, che affonda le proprie radici nella sapienza ermetica degli antichi egizi, nella capacità speculativa dei pensatori che precedono Socrate, Platone ed Aristotele (Talete, Anassimene, Anassimandro, Parmenide, Eraclito, Pitagora, Empedocle, Anassagora) e nell'ambiente ebraico radicale (cabala). Così certamente Bruno rigetta la reciproca compenetrazione fra strutturazione aristotelica del mondo e definizione dottrinale della fede cristiana, ma nello stesso tempo vuole ricordare che, negato questo complesso, non è vero che non rimanga nulla della fede cristiana: anzi, al contrario, proprio negando questa compenetrazione e reciproco, mortifero, abbraccio ridiventa possibile riscoprire lo spirito autentico del cristianesimo, la sua perfetta aderenza con la fede religiosa e filosofica universale. La fede nel Dio che è libertà, eguaglianza ed amore.

Solo questa fede consente a Bruno di sgretolare dall'interno le incrostazioni della figura del Cristo presentate nello *Spaccio de la Bestia trionfante* e di

---

<sup>1073</sup> *Ibi*, pagg. XXIII-XXIV.

riaprire il corso – anzi, si dovrebbe dire: il volo pegaseo – dell’eroico furore. Così è bensì vero che Bruno neghi valore alla “mediazione universale del Cristo”, a favore della “contemplazione filosofica della natura infinita”,<sup>1074</sup> ma è proprio perché la figura bruniana del *Figlio* ammette in sé la molteplicità, secondo la linea di tendenza della tolleranza cristiana fondata sul non-sapere socratico esposto nella *Cabala del Cavallo pegaseo*, che l’aspetto liberamente creativo e diversificativo della natura infinita riflette – con implicazioni e conseguenze etico-politiche, oltre che semplicemente naturali - l’infinità incomprendibile dell’Uno.

Così, ancora, è solo quella fede religiosa e filosofica – alla quale può aderire perfettamente un cristianesimo rinnovato e ripristinato nel suo spirito originario libertario ed egualitario (amoroso) – che può identificare quella “restaurazione”<sup>1075</sup> tentata dal Bruno, tesa a ristabilire il 'vero' e 'buono' sia nell’ambito della conoscenza naturale, sia in quello della prassi etico-politico-religiosa. Di modo che questa restaurazione può ricapovolgere il processo lineare ed immutabile della storia cristiana, dogmaticamente fondata, rivelata, applicata e perseguita, solamente suturando l’abisso impreveduto aperto dall’amplesso terribile fra concezione platonico-aristotelica e dottrina cristiana con la riapertura e la rievilazione – un vero e proprio risorgimento – dello slancio dello spirito nel desiderio dell’infinito, luogo culturale nel quale si possono facilmente ritrovare le argomentazioni delle correnti sapienziali antiche precedentemente nominate.

È in questo modo, tramite la ricongiunzione con l’immagine riflessa e riflettente dell’infinito originario, che la ricomposizione universale bruniana potrà offrire la grandezza e la profondità attive della pace nella giustizia, rilanciando un’opera divina perfetta per essere perseguita ed adeguata dall’animo umano. Nessuna pace senza giustizia – e dunque nessuna religiosa salvezza - può invece essere di nuovo attinta, qualora la “conversione”<sup>1076</sup> bruniana sia impedita ed oscurata dalla limitatezza della determinazione

---

<sup>1074</sup> *Ibi*, pag. XXIV.

<sup>1075</sup> *Ibi*, pag. XXV.

<sup>1076</sup> *Ibi*, pag. XXVII.



univoca ed assoluta, dal modo determinativo – naturale ed etico – della tradizione platonico-aristotelica.

È dunque il pari illimitato, nel senso dell'impredeterminatamente ed egualmente libero, ciò che garantisce l'effettiva realizzazione del ricongiungimento con il divino, non certo la pretesa selezione operata da una salvezza dottrinarie e settaria. Questo doveva far scontrare Bruno con le correnti più radicali del protestantesimo (soprattutto le comunità calviniste), ma certamente anche con quelle più rigidamente ed intransigentemente cattoliche (come quelle francesi) – non certamente con quelle più libertarie ed egualitarie, che animavano settori limitatissimi di entrambi i campi, protestante e cattolico – le quali rigettavano, parimenti, il suo discorso ed il suo intento antielitario e non discriminante. Per questo motivo l'identificazione della speculazione bruniana con la ripresa rinascimentale del pitagorismo determina un gravissimo errore di prospettiva – probabilmente generato da un misconoscimento dei piani e livelli di lettura della *Cabala del Cavallo pegaseo* e dal mancato riconoscimento del rigetto sarcastico (se non del vero e proprio livore) con il quale Bruno stesso ridicolizza le posizioni neopitagoriche colà espresse, oltre che dalla accettazione acritica delle accuse contro di lui emesse durante il processo inquisitoriale e da lui stesso utilizzate per finalità dissimulatrici – visto soprattutto che questa ripresa si inseriva proprio all'interno di quella strutturazione gerarchica e gradualista del mondo di matrice aristotelica (l'essere da e per altro, la differenza per la differenza) che Bruno, per unanime riconoscimento, continuamente ed alacramente criticava e combatteva.

Anche la posizione di Miguel Angel Granada sembra, invero, prospettare un certo intento elitario alla dottrina bruniana, rivolta ai pochi uomini intellettuali contro la gran massa degli individui totalmente presi dalle necessità della vita quotidiana e dalle sue esigenze di potenza e di riconoscimento: per questi ultimi varrebbe la piena identificazione della potenza assoluta sacra e profana, spirituale e temporale. Allora il cristianesimo verrebbe di nuovo rivitalizzato e riutilizzato per la sua valenza di *instrumentum regni*, capace di fondare il governo e la regolazione dell'intera collettività umana, mantenendone l'ordine e l'unità. Bruno si appresterebbe

conseguentemente, dopo la stesura del *De l'Infinito*, con l'elaborazione dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, ad una riforma di questa Legge sovrana, depurandone tutti i tratti e le caratteristiche fantasiose ed infondate, scientificamente inattendibili.<sup>1077</sup>

Questa dissertazione ha invece dimostrato che l'assunto che identifica nella speculazione bruniana il cristianesimo quale *instrumentum regni*, valido per la maggior parte degli uomini, può al massimo essere valutato come una forma di punizione immediata per la colpa del distacco dalla divinità – una sorta di ripresentazione del concetto di punizione origeniano – quando per l'appunto la ricongiunzione con essa può, secondo la speculazione bruniana, essere riattinta comunemente, qualora si rirovesci appunto il distacco operato dalla tradizione platonico-aristotelica, che propone la sussistenza di una potenza astratta e subordinata ad un atto preesistente di limitazione, ordinamento ed unificazione (la potenza che è da altro e per altro). In questo modo si può sia superare una corrente interpretativa storiografica oramai datata (fondata su quella, oramai lontana ed ideologicamente predisposta, di Giovanni Gentile), sia sciogliere la contraddizione insuperabile che altrimenti verrebbe ad insediarsi nel cuore della speculazione bruniana, attraverso l'apparenza (infondata) di una distrazione fra gli opposti termini di una religione rivelativamente assoluta e di una filosofia naturalmente libera.<sup>1078</sup>

---

<sup>1077</sup> *Ibidem.*

<sup>1078</sup> La tesi di una supposta contraddizione fra religione e filosofia nella riflessione bruniana può essere stata favorita, oltre che dall'egemonia che la filosofia gentiliana è riuscita ad assumere nelle università italiane nella prima metà del XX secolo, anche dall'accettazione acritica di una sua immediata conseguenza (tra l'altro utilissima al progetto di una ricomposizione della modernità laica e secolare, tutta orientata secondo il principio immanente della produzione, con la ripresa, in ambito ecclesiastico, di un forte progetto antimodernista e neotomista): la distinzione e separazione fra teologia e filosofia. Inavvertito intento dissimulatorio bruniano durante tutte le fasi del processo inquisitorio – tranne quello finale, nel quale Bruno svela le radici della propria riflessione, per porre gli accusatori dinanzi alla responsabilità di dichiararsi unici ed assoluti portatori della verità dello *Spirito* – esso permette l'inserimento – l'inserzione forzata, si potrebbe quasi dire – dell'assunto neopitagorico. Così la speculazione bruniana può ridursi, di fronte alle affermazioni dei suoi accusatori ed alle escogitazioni parziali bruniane, ad una forma di necessitarismo e di predeterminazione, per l'appunto elitario, teso a richiedere per il proprio limitato esercizio naturale un formale riconoscimento alle autorità teologiche costituite (quasi che Bruno volesse tramutarsi in un novello Averroè). Diverso, ed anzi opposto, è il quadro effettivo della speculazione bruniana, che ha addirittura apertamente tematizzato l'identità fra teologia e filosofia (e cabala) nella *Epistola dedicataria della Cabala del Cavallo pegaseo*, dove l'ignoranza asininina – come in un gioco di specchi e in un rovesciamento chiasmatico (secondo il modello erasmiano dell'*Elogio della Follia*) – si rovescia, dalla presunta sapienza dogmatica dei letterati ed eruditi ecclesiastici, alla sapienza vera e profonda dell'unità ed eguaglianza infinita nell'amore divino, secondo l'esempio del buon cristiano

Inoltre, la discriminazione fra i pochi che sono capaci di astrarsi ed elevarsi alla piena e totale comprensione e contemplazione intellettuale e la gran massa popolare degli individui che sono invece preda della sensibilità imporrebbe, quale struttura importante della speculazione bruniana, la distinzione, la separazione e financo l'opposizione dell'intelletto alla sensibilità, quando invece l'intera speculazione bruniana punta costantemente alla sottolineatura della loro unità dialettica (come azione e passione di un soggetto che diviene senza staccarsi dall'originario). Così la compattezza, la coesione, l'ordine e l'unità gerarchica degli uomini 'inferiori' non trova contrappunto nella libera e superiore diversità d'opinione dei sapienti: vero è invece che la 'dannazione' della Legge può essere superata e capovolta – e qui prende corpo una possibile vicinanza strutturale della speculazione bruniana alla posizione luterana – da una possibile comune conversione alla libertà dell'eguaglianza nell'amore universale (con accenti, ancora una volta, che richiamano l'origeniana primitiva comunità degli uomini, prima del peccato d'origine: l'appropriazione e la guerra). Per questo motivo, piuttosto che alle correnti più elitarie di un cattolicesimo erudito, la posizione bruniana sembra essere maggiormente affine alle correnti del protestantesimo libertario ed egualitario (come, per esempio, il comunitarismo spiritualista di Thomas Müntzer, il pacifismo ed il comunitarismo degli anabattisti, l'egualitarismo dei *Livellers* nel futuro *New Model Army* inglese, oppure quello dei *Diggers* e dei Quacqueri).

Se, al contrario, si fa valere quella separazione e contrapposizione, si procede inevitabilmente all'identificazione della posizione bruniana con un cattolicesimo erudito ed elitario, che non disprezza l'uso della forza e della violenza preventiva – perché giustificata dottrinalmente ed assolutamente – verso tutto ciò che mette in questione l'ordine costituito, nella sua composizione assolutistica di interessi monarchici, aristocratici ed

---

Don Sapatino. Qui, allora, non v'è più spazio per alcuna ripresa del pitagorismo elitario e gerarchico – che viene infatti mostrato in tutta la sua perversa potenza nel testo bruniano sopraddetto – né tanto meno per alcuna impostazione speculativa necessitarista e predeterminista, tale da soppiantare la (da Bruno) sempre affermata Provvidenza divina tramite una sorta di Fato imperscrutabile ed indifferente.

altoborghesi, sia esso espresso attraverso il radicalismo religioso oppure quello politico (al tempo di Bruno comunque fusi insieme).<sup>1079</sup>

Allora particolare attenzione deve essere rivolta al concetto di 'infinito', proposto da Miguel Angel Granada quale categoria fondante della nuova proposta speculativa bruniana: esso non può risultare confinato alla sola dimensione naturale (se a naturale si dà il significato classico e moderno della materia sensibile). Deve invece recuperare una dimensione etica, tale da permettergli - per l'appunto come sostiene lo stesso storiografo spagnolo - di elevarsi al ruolo ed alla funzione di un 'nuovo Evangelo'.<sup>1080</sup>

Rispetto alla teorizzazione aristotelica Miguel Angel Granada rileva subito il caposaldo della differenziazione bruniana: di contro all'affermata immobilità e centralità del pianeta Terra, l'innovazione bruniana definisce il suo movimento (rotatorio e rivoluzionario) ed il suo scardinamento dalla funzione centrale.<sup>1081</sup> Però, mancando nella sua prospettiva la possibilità di congiungere l'aspetto etico dell'infinito a quello naturale, lo storiografo spagnolo si impedisce la visione di una funzione rappresentativa di questo movimento: questo movimento infatti segna la presenza di un'apertura immaginativa razionale, fondante la dimostrazione filosofica stessa del movimento e dell'acentralità del pianeta terrestre. Quest'apertura altro non è infatti che quell'infinito del desiderio,<sup>1082</sup> che rammenta l'infinita e paritaria diversificazione naturale, in tal modo ricongiungendosi con la sua imprevedibile e libera creatività.

Così, certamente, l'opposizione bruniana al movimento coordinato dei cieli aristotelico<sup>1083</sup> non si ferma all'affermazione semplice e semplificata dell'immobilità dell'universo, quasi fosse una necessità immediata e materiale, ma procede alla sua profonda significazione nella inamovibilità, inalienabilità

---

<sup>1079</sup> Questa è, per esempio, la più recente posizione espressa da Saverio Ricci.

<sup>1080</sup> Per questo è opportuno riprendere in considerazione la posizione espressa da Nicola Badaloni.

<sup>1081</sup> *Œuvres: IV* introduction de Miguel Angel Granada, pagg. XXVII-XXVIII.

<sup>1082</sup> È quel *desiderium sui* dell'infinito, che lo qualifica immediatamente nella sua sua composizione fra l'aspetto dialettico e quello creativo. Così il platonismo bruniano può riattingere, tramite l'eraclitismo e il pitagorismo, la propria fonte parmenidea, ripristinando la possibilità di considerare e valutare l'interpretazione di questa corrente filosofica in modo possibilista e creativo (un modo più vicino alla radicalità del pensiero ebraico-cristiano), contro l'interposizione delle lenti di lettura necessitariste aristoteliche, forse deformate dall'opera critica ed antiparmenidea di Gorgia da Leontini.

<sup>1083</sup> *Œuvres: IV* introduction de Miguel Angel Granada, pag. XXVIII.

e presenza totale e paritaria di quella creatività. Il movimento coordinato dei cieli aristotelico e la sua dipendenza dal presupposto dell'immobilità e centralità della Terra vengono riportati da Miguel Angel Granada alla fede, semplice e credula, nell'apparenza sensibile, e nel suo presupposto dell'atto di limitazione e determinazione, che si rapprenderebbe immediatamente nella limitazione eterea del primo cielo, inaffetto da modificazione alcuna e puro, di contro alla corruzione operante nel mondo sublunare. Così, bene rileva lo stesso storiografo spagnolo che la limitazione così costruita costituisce "una prigione cosmica che opprime l'anima, rinchiusa nell'inferno della regione sublunare della morte."<sup>1084</sup> Ancora meglio, nella sua nota relativa,<sup>1085</sup> riconosce la compresenza della liberazione morale accanto a quella conoscitiva: ma, nel contempo, guarda all'infinito dell'immaginazione (la 'fantasia') come ad una rottura e sovversione della supposta sua regolazione, limitazione e determinazione razionale ed intellettuale, facendo incamminare la gnoseologia bruniana verso una adesione acritica alla posizione aristotelica e tomista. In questo modo il libero disancoraggio della fantasia porterebbe la facoltà immaginativa stessa ad un servaggio nei confronti del dato sensibile immediato e della strutturazione vincolatrice e limitativa in esso implicita. Un servaggio pericoloso, in quanto foriero della limitazione sino all'annichilimento della libertà inventiva, escogitativa e pratica umana.<sup>1086</sup>

Il parere di chi ha composto questa dissertazione è invece quello per il quale si può dichiarare che l'infinito dell'immaginazione (la bruniana 'fantasia') sia la ragione incomprensibile dell'unità irriducibile ed infinita dell'opera creativa dimorante come Universo: una sorta di rappresentazione divina della libertà del desiderio, come umanamente viene intesa, esperita e naturalmente diffusa, senza alcuna previa esclusione. Allora è proprio questa infinitezza dell'immaginazione a costituirsi come ragione di una libertà eguale, prova e segno (se riconosciuta) di un amore illimitato.

Questa libertà, allora, non è la libertà che semplicemente nega il vincolo limitativo, opprimente e repressivo dell'autorità che si è impadronita del dato

---

<sup>1084</sup> *Ibidem.*

<sup>1085</sup> *Ibi*, nota n. 30, pagg. XXVIII-XXIX.

<sup>1086</sup> *Ibi*, pag. XXIX.

'sensoriale', ma è piuttosto la presenza superiore e già attiva del superamento che l'abbraccio all'eterna ed eguale creatività del *Figlio* può rendere possibile, nella comunanza e partecipazione piena dello *Spirito* creato a quello Increato.

Allora il riferimento operato da Miguel Angel Granada, dopo Buridano, Oresme e Cusano, a Copernico<sup>1087</sup> – quale primo ed efficace sostenitore del movimento della Terra e del rigetto del geocentrismo - coglie il solo lato empirico, tralasciando quello teologico, invece fondamentale nella costituzione ed elaborazione del pensiero teoretico e pratico bruniano. Restando su questo piano empirico, Miguel Angel Granada dichiara la dipendenza di Bruno dall'astronomo polacco,<sup>1088</sup> dimenticandosi però che Bruno stesso si considerava superiore a quest'ultimo, proprio perché affermava, non con semplici ragioni matematiche, ma con una ragione particolare – quella, universale, appena indicata – il movimento della Terra ed il rigetto dell'idea stessa dell'esistenza o della sussistenza di un centro nell'Universo infinito. Lo storiografo spagnolo ricorda come Copernico, per primo, nel suo *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) riconobbe - pur mantenendo l'esistenza e la funzionalità del cielo delle stelle fisse - la verità fisica del movimento di rotazione, rivoluzione e declinazione dell'asse terrestre,<sup>1089</sup> in tal modo ricomponendo l'aspetto matematico e quello fisico, reale, così contribuendo a rigenerare l'antica sapienza naturale, negata dalla medievale concezione convenzionalista e strumentale delle scienze geometriche ed astronomiche.<sup>1090</sup> Viene così egualmente superato lo scetticismo epistemologico dominante nella ricerca scientifica del XIV secolo, a causa della condanna parigina formulata dal Vescovo Tempier nei riguardi di 219 tesi di matrice aristotelica (1277).<sup>1091</sup> Miguel Angel Granada sottolinea quindi l'intenzione realista (non convenzionalista) della lettura bruniana dell'opera copernicana,<sup>1092</sup> soprattutto nella sua critica di eccessivo ed esclusivo matematismo nella definizione dei movimenti dei corpi celesti (l'uso

---

<sup>1087</sup> *Ibi*, pagg. XXIX-XXX.

<sup>1088</sup> *Ibi*, pag. XXXI.

<sup>1089</sup> *Ibi*, pag. XXXII.

<sup>1090</sup> *Ibi*, pagg. XXXII-XXXIII.

<sup>1091</sup> *Ibi*, pag. XXXIII.

<sup>1092</sup> *Ibi*, pagg. XXXIII-XXXIV.

di cerchi perfetti, di epicicli ed eccentrici).<sup>1093</sup> Ma l'aspetto principale della critica bruniana alle intenzioni naturalistico-matematiche di Copernico risiede, secondo quanto ravvisa lo storiografo spagnolo, nella decisione di quest'ultimo – contraddittoria rispetto all'affermazione del movimento della Terra - di mantenere un universo finito e limitato entro il cielo delle stelle fisse e così immobilizzato.<sup>1094</sup> La costruzione di questo spazio astratto, immobilizzato ed oscurato nel suo spessore di posizione infinita, doveva infatti rendere la presenza dell'azione creativa divina come un mistero, con effetti però limitati:<sup>1095</sup> per questo l'infinito bruniano non può, secondo le argomentazioni presentate in questa dissertazione, prevedere la possibilità di una spinta od impulso – che sarebbe sempre esteriore<sup>1096</sup> – ma deve invece identificarsi con la potenza creativa della stessa divinità; una potenza non estrinseca al movimento universale, quanto invece identica con esso, con il suo movimento di 'conversione',<sup>1097</sup> che trasforma ogni materia in un'immagine di desiderio, in una forma libera, capace di porsi dialetticamente e con pari dignità esistenziale (soggetto naturale).

Miguel Angel Granada rileva poi, nel processo di determinazioni successive che avrebbe dovuto portare alle argomentazioni bruniane, le aggiunte significative al sistema copernicano effettuate da Thomas Digges, con la sua *A perfit description of the caelestially orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved* (1576). In quest'opera lo storiografo spagnolo ravvisa una aggiunta ed una modificazione importante rispetto alle teorizzazioni copernicane: la sfera delle stelle fisse viene infatti approfondita

---

<sup>1093</sup> *Ibi*, pag. XXXIV.

<sup>1094</sup> *Ibidem*.

<sup>1095</sup> Lo scetticismo epistemologico copernicano, ma soprattutto la sua composizione fra l'aspetto infinito dell'atto di posizione divina e quello finito del movimento universale, dovevano aprire la via alle concezioni proposte da Retico e M. Palingenio Stellato. Cfr. *ibi*, nota n. 43, pag. XXXV.

<sup>1096</sup> Lo stesso Aristotele del Libro I del *De caelo* e il *De revolutionibus* copernicano fanno valere il criterio fondamentale che afferma l'intrinsecità del principio e la sua non-separatezza, dunque l'impossibilità di decretare la sussistenza di un'azione impulsiva estrinseca: l'assegnazione del movimento attraverso la forma naturale della limitatezza. Secondo una richiesta razionale, argomentata (e ripresa ed accettata dallo stesso Bruno nel testo del *De l'Infinito*), presente nella speculazione aristotelica, il movimento può darsi e si dà solamente nella finitezza: l'infinito infatti non permette la chiusura spazio-temporale dell'azione lineare.

<sup>1097</sup> È il 'voltarsi in circolo' bruniano.

ed espansa in modo tale da poter inserire una variazione nelle distanze stellari dall'astro solare e dunque dallo stesso pianeta terrestre. Una variazione che permette all'autore inglese di considerare la possibilità fisica (e non solo matematica) che le stelle fisse possano distribuirsi all'interno e, progressivamente, all'esterno del campo visivo ed immaginativo umano, obbedendo alla statuizione di una infinita potenza divina, che decreta un infinito spazio.<sup>1098</sup> In questo modo questo spazio infinito comincia ad integrare a sé la precedente, tradizionale, disposizione spirituale delle intelligenze angeliche, trasformando ed identificando queste ultime, tendenzialmente, con gli stessi astri stellari superiori: "l'*empireo* divenne estensione tridimensionale e la sua luce visibile e corporea, la *sfera delle fisse*, divenne la dimora di Dio, degli angeli e degli eletti, reame superiore ai livelli cosmo-ontologici del mondo sublunare e d'un mondo sopralunare che si terminò d'ora innanzi con la sfera di Saturno."<sup>1099</sup> Però la tendenza all'omogeneizzazione dell'essere, che Miguel Angel Granada vede compiersi solo nella speculazione bruniana (con l'identificazione piena degli angeli con gli astri celesti),<sup>1100</sup> trova ancora in Digges una resistenza ed un ostacolo: una limitazione. L'infinito divino ancora fonda una gradualità ed un passaggio: una eterogeneità. Mentre il mondo stello-angelico e sopralunare mantiene intatta la propria purezza ed incorruttibilità, aristotelicamente il mondo sublunare resta il mondo della corruzione e della morte.<sup>1101</sup> Vista così l'uniformità di struttura fra questa concezione eterogenea dell'essere e quella presentata da Marcello Palingenio Stellato nel suo *Zodiacus Vitae* (1537),<sup>1102</sup> Miguel Angel Granada ritiene che la critica che Bruno rivolge all'autore 'cristiano' nel suo *De Immenso* (1591) non possa non coinvolgere anche l'autore inglese.<sup>1103</sup> Secondo l'interpretazione dello storiografo spagnolo, infatti, l'estensione bruniana della variabilità delle distanze intra-stellari all'infinito, senza alcun centro ed alcun riferimento

---

<sup>1098</sup> *Ibi*, pagg. XXXVI-XXXVII.

<sup>1099</sup> *Ibi*, pag. XXXVIII.

<sup>1100</sup> *Ibidem*, nota n. 48.

<sup>1101</sup> *Ibi*, pag. XXXIX.

<sup>1102</sup> Secondo la concezione di Marcello Palingenio Stellato la creazione divina infinita trova immediato riscontro nell'infinito spirituale degli angeli e dei santi, una luce che a sua volta trova riflesso limitato nella sfera delle stelle fisse, superiore ad ogni cielo fisico. *Ibi*, pagg. XXXVIII-XXXIX.

<sup>1103</sup> *Ibi*, pagg. XXXIX-XL.



visibile od immaginativo, scioglie il principio riduttivo comunemente adottato dalla scolastica tradizionale, per disporre, graduare ed ordinare tutti gli elementi ontologici e cosmologici.<sup>1104</sup> Così Miguel Angel Granada pare sottointendere dialetticamente la posizione bruniana, attraverso la sua affermazione immediata dell'infinito, omogeneo e perciò impossibilitato a fondare una visione ed una prassi gerarchica e subordinante: "In Bruno, l'affermazione del movimento della Terra implica anche l'allargamento infinito della regione stellare e la distribuzione delle stelle a delle distanze arbitrarie."<sup>1105</sup>

Ma, in questo caso, l'immediatezza di questa affermazione sembra implicare l'asserzione contemporanea dell'immobilità dell'infinito medesimo: come si può allora giustificare il fatto che "il Nolano rifiuti apertamente come pura apparenza l'immobilità delle stelle"<sup>1106</sup>, se non pensando che l'infinito bruniano sia tutto movimento, luogo inamovibile – invisibile in quanto incomprendibile, ovvero illimitato - della presenza, egualmente diffusa, della creatività? Se, dunque, l'universo bruniano è un "universo senza gerarchia, omogeneo"<sup>1107</sup>, come può presentare una variabilità imprevedibile ed irriferribile di movimenti, senza l'espressione di una certa libertà creativa? Solo il movimento libero del tutto – di ciascuna parte che il tutto costituisce (ogni corpo celeste) – potrà infatti comportare, non solo l'eliminazione della sfera delle stelle fisse, ma il rigetto completo di tutte le sfere planetarie.<sup>1108</sup>

Forse che l'infinito, la cui necessità sembra essere immediata, ed è perciò affermato come immobile, desume la sua giustificazione storica dall'interpretazione che lo vuole dipendente dall'immobilità dell'essere presocratico, dalla verità dell'antica sapienza preplatonica e prearistotelica? Ma non è forse vero che si dovrebbe reinterpretare, non solo l'infinito bruniano secondo le suggestioni evocate in questa dissertazione, ma – proprio attraverso la linea di dipendenza assicurata dallo stesso Bruno all'antica e vera sapienza – la stessa concezione dell'essere presocratico, oltre le lenti

---

<sup>1104</sup> *Ibi*, nota n. 52, pag. XL.

<sup>1105</sup> *Ibidem*.

<sup>1106</sup> *Ibidem*.

<sup>1107</sup> *Ibi*, pag. XLI.

<sup>1108</sup> *Ibi*, pag. XLII.

deformanti (antidialettiche) aristoteliche, che lo vorrebbero appunto decretato di una necessità immobile ed imm modificabile, immediata?<sup>1109</sup> È il libero movimento della Terra, nella sua relazione dialettica con l'astro solare, a costituire il principio dello scioglimento delle sfere celesti: è il segno della presenza in quella relazione di una apertura immaginativa e di desiderio infinita a togliere la radice malevola e riduttiva dell'ordinamento gerarchico e differenziale.<sup>1110</sup> Invece Miguel Angel Granada preferisce pensare all'infinito bruniano come una sorta di compimento e moltiplicazione illimitata su larga scala del sistema solare strutturato dalla riorganizzazione copernicana: appunto "una realtà necessaria, e non più – almeno in ciò che concerne lo spazio, poiché la tradizione cristiana rifiuta l'eternità come modo univoco - come una possibilità aperta dalla <<potentia absoluta>> divina, che la <<divina voluntas>> non avrebbe più voluto attualizzare."<sup>1111</sup> Perciò l'infinito bruniano, nell'interpretazione di Granada, sembra caratterizzarsi come una estensione imm modificabile, che prescinde dalla temporalità e dal problema della creazione: una sorta di necessità di tipo averroistico, che si pone immediatamente e senza possibilità di modificazione e variazione, ovvero movimento. Non è, per l'appunto, una possibilità aperta ad una libera volontà creatrice e trasformativa.

In questo modo lo storiografo spagnolo pone consapevolmente Bruno nella corrente speculativa che sembra prendere le proprie mosse prima e dopo la dichiarazione d'eresia delle 219 tesi di matrice aristotelica ed averroista del 1277 da parte del Vescovo parigino Tempier. Egli, infatti, riporta la critica bruniana del concetto aristotelico di 'luogo' – limite del corpo contenente – alla combinazione ed alla congiunzione strettissima (sino all'identificazione) della disposizione passiva dello spazio con quella attiva dell'efficiente (intelletto divino), così come sono concepiti – secondo Granada - nella speculazione bruniana stessa. Lo spazio bruniano è ora "ricettacolo generale omogeneo ed indifferente, che permette l'applicazione del <<principio di ragion

---

<sup>1109</sup> Che cosa ci potrebbe dire, a questo proposito, una rilettura in senso creativo e dialettico dell'ultimo Platone, per esempio in relazione al testo del *Parmenide*?

<sup>1110</sup> Com'è nella citazione dal *De l'Infinito*, riportata da Miguel Angel Granada a pag. XLII: "s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali, et a gran passi potremo discorrere per il camino della verità."

<sup>1111</sup> *Ibi*, pagg. XLII-XLIII.

sufficiente>>”<sup>1112</sup>, mentre la disposizione attiva dell’intelletto divino è tale per cui tutto ciò che esiste non può non esistere al suo interno, secondo la negazione della sovrapposizione di una volontà divina che intervenga a limitare la propria stessa potenza assoluta, appunto risultando finalmente e compendosi in una potenza ordinata limitata (l’universo platonico-aristotelico). Bruno così rigetterebbe la distinzione – elaborata da Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum*) - fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, considerando la volontà divina creatrice immediatamente presente e coincidente in modo puntuale con la potenza e l’azione divina stessa.<sup>1113</sup>

Ora è proprio questa puntualità a decretare la fine della libertà bruniana, se la libertà bruniana riemerge invece nella sua alta idealità e realtà proprio oltre e contro il finire necessario decretato dalla negazione della creazione continua, infinita: della creazione aperta ed imprevedibile, egualmente diffusa nell’universo attraverso – non un principio di ragion sufficiente – ma quell’idealità reale che risveglia lo *Spirito* del *Figlio*, l’amore eguale e creativo.<sup>1114</sup> Allora contro questa puntualità di deve parlare piuttosto di una apertura: di una apertura a raggiera, che rappresenti la possibilità illimitata dell’essere-diverso, la potenza del creativo nella sua infinitezza.<sup>1115</sup> L’inserzione invece di un principio di ragion sufficiente sarebbe sufficiente unicamente a mantenere quella struttura alienativa – un intelletto astratto proprio di natura aristotelica – che dispone, conserva e mantiene la distinzione fra principialità necessaria ed effetto contingente. Senza movimento e dialetticità, ma con l’ipostasi di un principio d’identità sostanziale.

Così quella puntualità sottintende proprio quest’ultimo principio, quale fondamento dell’affermazione dell’indifferenza del tutto.

Ma procediamo per gradi. Miguel Angel Granada ricorda la definizione aristotelica di luogo – per l’appunto: limite del corpo contenente – per poter rammentare, prima di tutto la distinzione aristotelica fra luogo materiale

---

<sup>1112</sup> *Ibi*, pag. XLIV.

<sup>1113</sup> *Ibidem*.

<sup>1114</sup> Se la speculazione bruniana puntasse veramente a questa puntualità, allora lo scacco decretato alla fine del IX *Dialogo* degli *Eroici furori* sarebbe insuperabile, e non troverebbe posto il superamento e la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* della medesima opera.

<sup>1115</sup> È, per l’appunto, l’immagine dell’universo indistaccato dall’Uno: la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* degli *Eroici furori*.

incorruttibile e luogo materiale corruttibile, quindi l'esclusione portata dallo stesso pensatore stagirita della possibilità di un corpo infinito, che non potendo identificarsi né con il primo tipo di essere materiale, né con il secondo, non trovava ... spazio per esistere (come del resto Dio e le intelligenze celesti che, non avendo corpo, non avevano spazio). Solo un corpo finito poteva avere lo spazio per esistere e questo spazio era, nell'universo aristotelico, lo spazio dell'unico mondo esistente, racchiuso dal 'luogo' del cielo delle stelle fisse.<sup>1116</sup>

Ora questa considerazione avrebbe potuto portare un pensatore formatosi nel tomismo tradizionale della scuola domenicana, quale era Bruno, a pensare che l'infinito, qualora potesse essere affermato, avrebbe dovuto essere considerato non sotto la specificazione corporea ma, cristianamente, sotto quella spirituale. Ma Miguel Angel Granada invece sostiene che Bruno combattè il principio aristotelico con l'argomento dell'illimitatezza materiale, con il concetto dell'autoposizione della materia, che riesce così sempre a presentare solamente il proprio contenuto, non il proprio contenente.<sup>1117</sup> Ora, mi sembra piuttosto vero che, per le argomentazioni analitiche sostenute in questa dissertazione, l'illimitato bruniano sia piuttosto da intendere come una spiritualità non distaccata e scissa dalla materia, che procede secondo una tensione ed una attività inalienabile e perfetta, in un movimento di ricomposizione con l'originario inteso a volere rappresentare ed agire l'unità divina, l'unità dell'amore universale, nell'identità ed inscindibilità di libertà ed eguaglianza.

Miguel Angel Granada sostiene poi che Bruno combattè la concezione aristotelica dialetticamente, mostrando le difficoltà alle quali non poteva non pervenire la sistemazione del mondo del pensatore stagirita: prima di tutto, l'universo aristotelico stesso dovrebbe addirittura non potersi porre, visto che esso si trova "privo di corpi che lo contengano",<sup>1118</sup> di modo che si dovrebbe ammettere anzi che esso è come contenuto in se stesso. Ma è solamente l'infinito bruniano, secondo Granada, a potersi fregiare di questo titolo, non avendo altro in cui tramutarsi. Ma, in questo caso, l'infinito bruniano non

---

<sup>1116</sup> *Ibi*, pagg. XLIV-XLV.

<sup>1117</sup> *Ibi*, pagg. XLV.

<sup>1118</sup> *Ibidem*.

diventerebbe una controfigura, semplicemente illimitata nello spazio, dell'unicità mondiale aristotelica? Altra dev'essere la considerazione – credo – dell'infinito bruniano, che dovrebbe piuttosto essere considerato, per la sua precedente tensioattività, come l'essere che fuoriesce continuamente ed apparentemente da se stesso, così andando più in profondità verso quella radicale ricomposizione con l'originario, che si è vista essere la sua più propria caratteristica fondante. È solamente questo fuoriuscire apparentemente da se stesso, per andare più in profondità verso se stesso, che permette il superamento del nulla oltremondano ed il rigetto del vuoto intramondano aristotelico,<sup>1119</sup> sostituendoli con il pieno creativo dello *Spirito* della materia.

Prende così rilievo la necessità di identificare lo spazio del movimento di oltrepassamento di se stesso, da parte dello *Spirito* universale della materia, con la sua temporalità creativa, con il tempo di una creatività continua ed infinita. Miguel Angel Granada, invece, considera questo spazio con una certa immobilità: per lui, infatti, lo spazio bruniano è “spazio completamente spogliato di qualità, eccetto l'estensione tridimensionale omogenea, identico ed indifferente in tutte le sue regioni e per conseguenza infinito.”<sup>1120</sup> Ma allora lo spazio bruniano, nell'interpretazione dello storiografo spagnolo, viene considerato semplicemente sotto l'aspetto indefinito e determinativo della quantità, perdendo così la capacità e la necessità di essere ancorato alle diversificazioni qualitative presenti nell'universo bruniano. La speculazione bruniana, però, rimane sempre attenta a non disgiungere e separare, come avviene invece in questo caso, le determinazioni della qualità e della quantità, assegnando alla prima la caratteristica fondamentale della creatività ed alla seconda quella della regolazione del movimento (campo gravitazionale). Lo spazio bruniano, definito dall'interpretazione di Granada, invece sembra portare dentro di sé l'impossibilità di fuoriuscire dalla necessità di una determinazione assoluta, in un rifiuto totale della possibilità dell'applicazione del concetto di libertà al cosmo bruniano. Libertà che, invece, deve essere garantita all'universo bruniano, da una concezione diversa del complesso

---

<sup>1119</sup> *Ibi*, pag. XLVI.

<sup>1120</sup> *Ibidem*.

qualità-quantità, così come emerge e viene descritta dalle argomentazioni di questa dissertazione.

Come può, allora, inserirsi nella definizione dello spazio bruniano portata da Miguel Angel Granada la possibilità di una 'conversione', di un rovesciamento dell'aspetto totalmente determinativo presente nel cosmo aristotelico, del ristabilimento – per tale via – della vera ed antica sapienza (immaginativamente infinitistica), capovolgendo il capovolgimento operato da Aristotele con la deprivazione ed abbassamento della potenza, tramite la sua determinazione e direzione eterogenea (potenza da e per altro)? Lo spazio bruniano definito da Miguel Angel Granada diventa, infatti, il contenitore equanime e stabile dei diversi mondi, senza alcun aspetto produttivo o continuamente ed apertamente creativo:<sup>1121</sup> la sua pienezza, pertanto, avrà una dimensione semplicemente statica e non certo dinamica, né dunque permetterà alcuna apparenza di trasformazione.<sup>1122</sup> Ma, in questo modo, come potrà la materia, perdendo il suo aspetto attivo, mantenere quello ad esso collegato ed inscindibile, passivo (che Granada afferma essere la caratteristica fondamentale dello spazio-materia bruniano)? Lo storiografo spagnolo, infatti, considera lo spazio dell'universo bruniano identico ad una materia possibile, distinta ma non scissa dall'ente che conserva per sé la totalità della potenza attiva: l'intelletto divino. Allora l'attività dell'intelletto divino si espanderebbe totalmente nella materia, senza resistenze ed ostacoli che non dipendano dalla natura della materia stessa, attuandola e così attualizzando la diffusione illimitata del Bene, principio supremo. Ma, allora, la materia bruniana potrebbe venire identificata, secondo la stessa tradizione neoplatonica, quale ente estrinseco: un ente non totalmente posto e governabile dall'intelletto divino. Qui, dunque, interverrebbe un principio platonico, che contrasterebbe decisamente con quello cristiano di creazione, che prevede la creazione dal nulla e la presenza della materia nello ed allo spirito divino.<sup>1123</sup>

Ma Miguel Angel Granada deduce l'infinito dalla materia possibile, così tramutandolo in indefinito: perciò non può non considerare l'intelletto divino

---

<sup>1121</sup> *Ibi*, pagg. XLVI-XLVII.

<sup>1122</sup> *Ibi*, pagg. XLVII-XLVIII.

<sup>1123</sup> *Ibi*, pagg. XLVIII-XLIX.

come atto di realizzazione, definizione e determinazione completa dell'ente.<sup>1124</sup> Giudica quindi la materia, non come ente fuori posizione, definizione e controllo da parte dell'efficiente infinito, divino, ma come ente totalmente trasparente all'azione di quest'ultimo. Così riesce a determinare, quale principio affermativo dell'infinito bruniano, la piena identità di accostamento fra l'*infinita potentia divina (potentia absoluta)* e la sua realizzazione ed ordinamento, la sua *potentia ordinata*: la materia è entità totalmente adeguata e proporzionata all'intelletto divino.

Questa piena identità di accostamento, che parifica (pur distinguendoli) causa ed effetto, pur non diminuendone l'attuazione subordinante, viene riportata dallo storiografo spagnolo alla tradizione speculativa che, iniziata dal *Timeo* platonico e proseguita alla fine dell'età classica da Dionigi l'Areopagita, viene sviluppata nel Medioevo da Pietro Abelardo, per essere contrastata dalla tradizione scolastica che fa invece capo a Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum* I, 42-44).<sup>1125</sup> Contro la necessità positiva, eticamente fondata ed orientata, della volontà e dell'azione divina, Pietro Lombardo infatti decreta la sussistenza di una distinzione fra la volontà divina, infinitamente e liberamente creatrice, e l'effettiva comparsa degli effetti della sua azione, volutamente limitata ad un cosmo finito.<sup>1126</sup> Così, di contro ad una determinazione finale assoluta, l'eccedenza potenziale decretata da quest'ultima tradizione scolastica permette la costituzione della possibilità dell'essere-diverso.<sup>1127</sup>

Con la distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, dunque, si garantisce da un lato la libertà e la possibilità divina di costituire un mondo diverso da quello che è stato creato, dall'altra si giustifica la volontaria autolimitazione della medesima al mondo creato, rigettando la possibilità reale di altri mondi, che restano però come effettive possibilità all'interno della mente divina.<sup>1128</sup> Così "la concezione bruniana della <<potenza attiva dell'efficiente>> divino si caratterizza per l'adozione della posizione di Pietro

---

<sup>1124</sup> *Ibidem.*

<sup>1125</sup> *Ibi*, pag. L.

<sup>1126</sup> *Ibi*, pagg. L-LI.

<sup>1127</sup> *Ibi*, pag. LI.

<sup>1128</sup> *Ibi*, pagg. LI-LII.

Abelardo (principio di pienezza; necessità e piena attualizzazione della potenza divina; necessitarismo nella struttura e legalità cosmica) e per il rifiuto della distinzione anti-abelardiana fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* (la volontà divina essendo coestentiva al suo potere, Dio vuole tutto quello che può e lo fa necessariamente e liberamente).<sup>1129</sup>

Ora, per le argomentazioni espresse in questa dissertazione, ad una posizione che sembra garantire l'eticità del riconoscimento della libertà- se di libertà si può ancora parlare in questa concezione – nella necessità si deve piuttosto preferire un'interpretazione che ravvisa la stessa necessità etica nel riconoscimento fontale, creativo e salvifico, della libertà e che guarda alla sua diffusione come ad un'opera di quello stesso *Spirito* che procede ad un proprio autoriconoscimento, attraverso la statuizione dell'ideale reale dell'amorosa eguaglianza, creativa e naturale (il *Figlio*). Mentre questa posizione tende a mantenere aperta la possibilità di una pluralità potenziale, che si identifica con la volontà ideale di conservare l'apertura della diffusione universale del Bene attraverso il libero ed eguale desiderio, dialetticamente operante, l'orientamento interpretativo escogitato da Miguel Angel Granada pare voler sottolineare la necessità di chiudere in anticipo la possibilità della diversificazione eterna, attraverso il richiamo – come si osservava precedentemente – ad una esecuzione puntuale della potenza-volontà divina, libera di creare secondo una finalità interna inobliabile ed immodificabile, che stabilisce la linea direttiva della stessa legalità naturale.<sup>1130</sup> È questo il punto che meno convince nell'interpretazione dello storiografo spagnolo: secondo questo principio d'identificazione totale, infatti, la natura stessa dovrebbe essere inclusa – e solo così venire giustificata - in un orizzonte di legalizzazione che non può non determinarne l'eteronomia. Al contrario, le argomentazioni di questa dissertazione hanno dimostrato come l'intento speculativo bruniano riesca ad emergere dalla contrapposizione aristotelica proprio rivalutando la potenza infinita ed autonoma della Natura, nella coscienza universale che il divino ha di Dio stesso.

---

<sup>1129</sup> *Ibi*, pag. LII.

<sup>1130</sup> *Ibi*, pagg. LII-LIII.



Secondo Miguel Angel Granada “Bruno rifiuta la distinzione fra *potentia absoluta* e *ordinata* perché serve a stabilire una limitazione della volontà divina, la quale sarebbe allora più angusta o più scarsa della sua potenza, questo introducendo la negazione dell’identità degli attributi divini e della semplicità divina:”<sup>1131</sup> tutto però dipende dal modo in cui si considererà, allora, questa stessa potenza e volontà. Se astratta, non si allontanerà dalla comune trattazione aristotelica (la potenza da e per altro); se invece sarà valutata nella propria virtù e capacità autopositiva – come del resto giudica lo stesso Granada la materia dell’infinito universo bruniano – allora essa manterrà la propria fondamentale caratteristica creativo-dialettica. La stessa immobilità, unità e semplicità dell’atto-potenza bruniano – ricordato da Granada nel *De Immenso* - si definisce come inalienabilità dell’azione creativa, nella propria stessa opera inscindibile, capace di non dividere libertà ed eguaglianza nel prospetto e nell’ordine dell’amore universale. Altrimenti non potrebbe sussistere alcuna presenza interna della capacità principale, ma essa dovrebbe comparire solamente ed unicamente come determinazione finalistica, insieme interna ed esterna, ripristinando la potenza astratta in volontà della tradizione aristotelica.<sup>1132</sup> Allora il tipo di rapporto fra causa ed effetto nella speculazione bruniana non è lineare e deterministico,<sup>1133</sup> ma dialettico in modo tale da far risorgere l’ideale creativo, non astratto e perciò inalienabile (reale). Per questo motivo, ancora, la coincidenza bruniana di libertà e necessità non è l’universo come contenuto di Dio,<sup>1134</sup> bensì l’etica umana imprescindibile per ritrovare l’eguaglianza amorosa e libera dello *Spirito* del *Padre* nella sua immagine

---

<sup>1131</sup> *Ibi*, pag. LIII.

<sup>1132</sup> *Ibi*, pag. LIV.

<sup>1133</sup> Bruno del resto, non solo riporta, ma anche accetta la critica logica aristotelica sulla impossibilità di due infiniti in un medesimo luogo. Perciò accetterebbe anche la critica dell’*anonimo postillatore napoletano*, che giudica impossibile la presenza immediata ed infinita dei mondi e la infinita potenza divina (*ibidem*, nota n. 77), proprio perché considererebbe questa critica assolutamente non rivolta alla propria argomentazione e struttura razionale, che invece può di tanto superare le contraddizioni segnalate da Aristotele, di quanto prevede un infinito che non si scinde od aliena, ma semplicemente si diffonde attraverso l’immagine libera ed eguale dell’amoroso desiderio.

<sup>1134</sup> *Ibi*, pagg. LIV-LV.

vivente: il *Figlio*. O non vi sarebbe affatto il ricordo dell'opera universale ed, attraverso questo ricordo, la salvezza.<sup>1135</sup>

Così, di fronte all'opera viva bruniana, creativo-dialettica, l'estensione infinita della riflessione di tradizione neoplatonica ed aristotelica nell'innumerabilità materiale immediata dei mondi – sostenuta da Miguel Angel Granada come modificazione bruniana essenziale del necessitarismo antico e medievale<sup>1136</sup> – lascia immutate le strutture portanti della speculazione tradizionale e dominante, non intaccando né l'eteronomia e l'eterodirezionalità della potenza (la sua astrazione necessaria e volontaria), né tanto meno la connessa inertizzazione della vitalità materiale interna, attraverso la determinazione assoluta delle finalità naturali. Perciò la stessa definizione dell'universo infinito bruniano come “immagine, specchio, vestigio e simulacro della divinità”<sup>1137</sup> mantiene, nel senso decretato dallo storiografo spagnolo, una propria intrinseca assenza di dinamicità: l'universo bruniano non è allora immagine viva e mobile, operante, della divinità,<sup>1138</sup> ma involucro all'interno del quale le finalità naturali convergono ad esprimere l'unità spazio-temporale delle operazioni del divino astratto, dell'umano divinizzato. Così, mentre il primo significato di universo mantiene in sé l'immagine di una aperta molteplicità, di una diversificazione insuperabile, il secondo fa dell'adeguazione e della conformità il principio della naturalità. Negando, infatti, il permanere eterno e continuo della capacità e della potenza creativa,<sup>1139</sup> Miguel Angel Granada giunge ad annullare questo principio bruniano nella fissazione eterna ed immodificabile delle specie determinative (generazione), così rendendo necessaria pure l'eliminazione dello spazio astratto delle relazioni trinitarie e la conseguente affermazione dell'Incarnazione del Cristo in Gesù.<sup>1140</sup> Allora, per lo storiografo spagnolo,

---

<sup>1135</sup> Nota la differenza fra l'esemplificazione immediatamente materiale dell'etere bruniano, secondo l'interpretazione dello storiografo spagnolo (*ibi*, nota n. 78, pag. LV), e la sua funzione reale di mezzo per il mantenimento dell'unità nel processo creativo circolare sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, quale è invece scoperta dalle argomentazioni di questa dissertazione.

<sup>1136</sup> *Ibi*, pag. LV.

<sup>1137</sup> *Ibi*, pag. LVI.

<sup>1138</sup> Come appare chiaramente nell'ultimo *Dialogo* (il X) degli *Eroici furori*.

<sup>1139</sup> *Ibi*, pagg. LVI-LVII: “Ma se l'universo necessario, infinito ed eterno è l'*explicatio* completa e senza restrizioni della potenza divina, tutta la produzione della divinità si è esaurita – se è lecito impiegare questa espressione a proposito dell'infinito -, vale a dire che ...”.

<sup>1140</sup> *Ibi*, pag. LVII.

“l’universo omogeneo, la natura infinita, diviene il Verbo di Dio e per conseguenza l’unico mediatore fra il soggetto umano e la divinità, mediazione che si compie ad un grado superiore per la <<contemplazione>> della gloria di Dio nell’universo infinito, e dunque per la *filosofia*, rifiutando la fantastica ed illusoria mediazione offerta dal Cristo e dal suo inutile sacrificio redentore: l’autentica eucarestia ovvero cena, l’autentica *comunione* con la divinità, è la contemplazione dell’universo infinito, e colui il quale distribuisce questa comunione non è altri che il Nolano, attraverso la pubblicazione della sua opera filosofica.”<sup>1141</sup>

Ora, certamente non volendo salvare l’interpretazione dottrina e tradizionale dei dogmi della religione cristiano-cattolica, soprattutto per quanto riguarda la loro natura astratta, quanto piuttosto desiderando mostrare – secondo le risultanze emerse in questa stessa dissertazione – come e quanto le radici più vive del pensiero trinitario volessero essere rivisitate e rivitalizzate – proprio contro la loro precipitazione astratta, decretata dall’inserimento e dall’applicazione della tradizione platonico-aristotelica – da un’autentica e buona concezione dell’infinito – quale quella, a questa intenzione, proposta dal pensatore nolano – si rende necessario affermare che l’infinito bruniano può dissolvere l’astrazione di una vita oltremondana – nelle sue relazioni fossilizzate – solamente qualora possa essere inteso nella sua opera creativa e dialettica: solamente, dunque, qualora mantenga il principio del ritorno e della ricomposizione con l’originario (il *Padre*), attraverso quell’immagine viva ed operante di se stesso che è lo *Spirito* amoroso del *Figlio*. Quell’eguale libertà creativa che mantiene l’unità dell’Essere apparente nel movimento plurale decretato dalla generazione continua dei 'mondi'.

In questo modo nuova è la proposta interpretativa bruniana del dogma cristiano dell’Incarnazione: nuova e capace di superare le forzose e forzate ristrettezze dell’obbedienza necessaria ed assoluta ad un apparato istituzionale (ecclesiastico o profanizzato), attraverso la liberazione eguale del desiderio, indotta dall’amore universale. Quest’opera di salvezza, sempre faticosa per l’opposizione e l’avversione annichilatrice e repressiva dell’astratto che si

---

<sup>1141</sup> *Ibi*, pag. LVII-LIX.

rende potere, ricorda e riconosce l'azione liberamente ed egualmente creativa quale principio della effettiva mediazione e ricongiungimento con la causa – allora sì sufficiente - attraverso il suo ideale. Senza il ricordo ed il riconoscimento di questa azione – nella pura ed inerte contemplazione dell'indefinitezza dell'universo – viene a decadere l'interesse e l'integralità dello slancio etico umano,<sup>1142</sup> non più trasformativo, ma più banalmente ridotto alla mera spettacolarizzazione degli eventi 'naturali'.

È dunque contraddittorio decretare l'abbattimento dello spazio astratto generato dalla credenza in una vita oltremondana - spazio riempito di contenuti oggettivi ed imm modificabili dall'interpretazione dogmatica prestata dalla speculazione platonico-aristotelica alla giustificazione della mediazione ecclesiastica – e nello stesso tempo mantenere quell'orizzonte di specie determinative immutabili ed imm modificabili, che non fanno altro che trasferire in un'immanenza altrettanto astratta la medesima conformità e cogenza. Forse che Bruno allora, nella visione di Miguel Angel Granada, occupa il posto dello scopritore, inventore ed iniziatore della modernità, con il trasferimento della necessità della legge dal piano sovraempirico della Rivelazione a quello prettamente umano del dominio e controllo della potenza naturale? Bruno, al contrario, mette piuttosto in questione questo trasferimento, utilizzando il proprio concetto d'infinito proprio per dissolvere, da un lato, sia quello spazio astratto che, dall'altro, questo tempo ordinato. Pertanto le considerazioni che lo storiografo spagnolo svolge a proposito della materialità immediata ed imm modificabile dei 'mondi' bruniani devono essere capovolte, proprio dissolvendo qualsiasi progetto immanente di dominio e controllo egemonico della potenza naturale, che riproporrebbe la medesima – se non più forte (perché più vicina) – neutralizzazione della vitalità materiale, della sua libera proiezione e slancio, della sua continua ed inesausta, insuperabile, diversificazione nella conservazione della sua unità dialettica. Introducendo così di nuovo una nuova forma di personalizzazione astratta, questa volta

---

<sup>1142</sup> Quello subito espresso ed argomentato da Bruno nei testi immediatamente successivi al *De l'Infinito, Universo e mondi* (*Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo*, con *l'Aggiunta dell'Asino cillenico; De gli Eroi furori*), che così appare in tutta la sua grandiosa funzione di *ouverture* dialettica (antiaristotelica) della nuova posizione bruniana.

unicamente orientata alla definizione, determinazione ed organizzazione del fattore immanentemente produttivo.

Allora i 'mondi' bruniani non possono 'esaurire' Dio, che non resta *Persona* oltre gli stessi, ma semplicemente radice dell'opera attraverso la quale Egli si ricongiunge con se stesso.

Miguel Angel Granada ricorda che la speculazione bruniana - quale è presente nel *De l'Infinito, Universo e mondi* - dopo aver affermato l'infinitezza dell'universo sulla scorta del riflesso immediato e necessario della infinita potenza e volontà divine e dopo aver rigettato le obiezioni aristoteliche a tale raggiungimento, dimostra la molteplicità infinita dei mondi, rigettando subito dopo le confutazioni - sempre della scuola peripatetica - che pretendono di demolirne la consistenza. Lo storiografo spagnolo riporta poi la discussione intorno alla pluralità dei mondi alla propria genesi storica, ricordando l'evento-limite della condanna parigina del 1277 e confrontando brevemente le posizioni precedentemente espresse dalla speculazione naturale (Michele Scoto, Guglielmo d'Auvergne, Ruggero Bacone e Tommaso d'Aquino) con quelle che successivamente si sarebbero espresse alla fine del Medioevo (Guglielmo d'Ockham, Giovanni Buridano, Nicola Oresme). Di fronte alla possibilità ipotetica della pluralità dei mondi, per l'eccesso della libera volontà creatrice divina, pienamente identica con la sua potenza assoluta, l'affermazione reale dell'unico mondo segue le teorizzazioni aristoteliche, "in virtù dell'impossibilità obiettiva e materiale della pluralità: sia in ragione della limitazione della materia, del vuoto che sarebbe sorto fra i mondi, sia in virtù della sua incompatibilità con la teoria del movimento naturale degli elementi verso i propri luoghi naturali singolari."<sup>1143</sup> Così la condanna parigina del 1277 mantiene aperta quella possibilità ipotetica, rigettando invece la possibilità della necessitazione ad operare da parte della potenza divina stessa, sulla base della eternizzazione della sua potenza ordinata: "lo scopo ricercato è di stabilire la contingenza dell'universo e la sua dipendenza radicale dalla volontà e dalla potenza divine, contro il necessitarismo aristotelico (e platonico)."<sup>1144</sup> Pertanto tutte le possibili

---

<sup>1143</sup> *Ibi*, pag. LX.

<sup>1144</sup> *Ibidem*.

modificazioni speculative della Scolastica tardiva agiranno nell'ambito della sistemazione di quella possibilità ipotetica, mantenendo inalterata l'assunzione fisica aristotelica dell'unico mondo e della sua struttura.<sup>1145</sup>

Queste modificazioni però mantenevano come base le assunzioni fondamentali presenti nella definizione del mondo unico aristotelico: “ciascun mondo sarebbe stato formato da un insieme di sfere planetarie attorno ad una terra centrale, e si sarebbe trovato limitato, ovvero fissato, da una sfera o cielo delle stelle fisse, come quella che chiude il nostro mondo.”<sup>1146</sup> Ma Bruno rigetta questa indefinita replicazione delle strutture logico-ontologiche del mondo aristotelico: dissolta la sfera delle stelle fisse, egli fa svaporare tutte le sfere, sia stellari che planetarie, che si ritiene debbano fissare ed organizzare la rete strutturale di un ipotetico universo dai molteplici mondi. Così sorge il concetto del 'firmamento', luogo etereo infinito – non limitato come nel caso aristotelico - dove i corpi celesti – ora i veri e propri 'mondi' - possono divagare secondo un principio intrinseco di movimento (la propria anima), rompendo la gabbia e la limitazione del doppio e separato termine aristotelico (espresso tramite l'opposizione leggerezza-pesantezza). L'universo bruniano così non è il mondo unico aristotelico, né la molteplicità semplicemente possibile dei mondi nella mente divina: è “la realtà di una pluralità infinita di sistemi solari o planetari, a partire dall'abbandono della gerarchia cosmologica e della sua conseguenza, l'apprensione del sole come di una stella e della Terra come di un pianeta in movimento.”<sup>1147</sup>

Miguel Angel Granada moltiplica così indefinitamente l'immagine del sistema solare, per riempire totalmente lo spazio infinito dell'universo bruniano con una miriade di pianeti ruotanti attorno alle proprie stelle-soli. Utilizzando la combinazione dei principi d'omogeneità e di pienezza, non riconosce pertanto la presenza di un fattore rappresentativo nel movimento comune delle Terre e dei Soli, l'azione di un principio creativo e dialettico insieme. Attesta però la determinazione e la definizione della connessione fra astri solari e pianeti terrestri come una “struttura vivente (una costruzione

---

<sup>1145</sup> *Ibi*, pagg. LX-LXI.

<sup>1146</sup> *Ibidem*.

<sup>1147</sup> *Ibi*, pag. LXIII.

materiale dotata di un'anima ovvero di un principio interiore di movimento), equilibrata interiormente dall'armonia o concordia dei contrari che la compongono, i soli e le terre acquose.”<sup>1148</sup> Così lo storiografo spagnolo può procedere nella descrizione della struttura dell'universo bruniano, rammentando l'equipresenza dei quattro elementi di tradizione aristotelica, distribuiti con diverse ed opposte prevalenze quantitative e qualitative negli astri solari e nei pianeti terrestri. I Soli, con prevalenza dell'elemento fuoco, producono ed emettono luce e calore, mentre le Terre, con prevalenza dell'elemento acqua, assorbono quella luce e quel calore, permettendo il mantenimento dell'equilibrio dinamico degli innumerevoli sistemi solari. L'acqua, inoltre, assume nel contesto dei pianeti terrestri la funzione importantissima e decisiva, per la stessa esistenza dei medesimi, di fattore coagulante e sintetico, compositivo. Pertanto, mentre i Soli si identificano con i “<<Padri della vita>>”<sup>1149</sup>, restando come centri del movimento planetario, le Terre divengono “<<Madri della generazione>>”<sup>1150</sup>, ruotando giornalmente attorno al proprio asse ed annualmente attorno ai Soli medesimi. L'unione amorosa dei primi alle seconde produce tutte le forme vitali primordiali, riconoscibili nella loro presenza in tutti i corpi celesti.

Miguel Angel Granada pone, pertanto, in connessione diretta e causale<sup>1151</sup> l'azione dei Soli sui pianeti terrestri – non dimenticando però l'azione reciproca di questi ultimi verso i primi – in tal modo oscurando quella duplicazione dei rapporti dialettici – prima fra Soli e Terre, poi all'interno degli stessi orizzonti mondiali – che, invece, sembra essere una delle prime definizioni della struttura del cosmo bruniano, raccolte per il tramite delle argomentazioni presentate in questa dissertazione. Seguendo questa relazione di tipo diretto e causale, lo storiografo spagnolo pare poter eliminare la considerazione che vede invece presente l'aspetto reciprocamente creativo attraverso il rapporto dialettico che si instaura fra i due poli della relazione cosmologica (Soli e pianeti terrestri), per sostituirla con l'affermazione della

---

<sup>1148</sup> *Ibidem.*

<sup>1149</sup> *Ibi*, pag. LXIV.

<sup>1150</sup> *Ibi*, pag. LXV.

<sup>1151</sup> *Ibidem.*

sussistenza di una generazione spontanea primitiva ed universalmente diffusa.<sup>1152</sup>

L'equiparazione, poi, della vita dei corpi celesti alla vita degli animali che vivono su di essi pretende di ridurre immediatamente la potenza creativa insita negli stessi fenomeni cosmologici ad una semplice manifestazione di movimento, dunque quantitativo (in senso lato) piuttosto che qualitativo. Certamente questa è la prima conseguenza della negazione dell'eccedenza eterna della potenza creatrice, effettuata per il tramite dell'affermazione necessaria e totale dell'immagine-universo. Ma allora lo stesso 'vincolo' amoroso non può esimersi dal venire schiacciato e ridotto a forma immediata (ed assoluta) di composizione dei 'contrari', perdendo così la propria interna dinamicità (e facendo perdere l'attività reciproca dei contrapposti poli cosmologici che, in questo modo, vengono semplicemente inertizzati). Allora non si comprende come i 'contrari' bruniani, nell'interpretazione stessa di Granada, possano mantenere una certa attività: ma questo può essere spiegato dall'immagine utilizzata dallo storiografo spagnolo. L'immagine, infatti, del mutuo e reciproco scambio di beni (ad opportuna ed adeguata distanza)<sup>1153</sup> occlude la visione della profonda (creativa) attività sussistente fra i poli cosmologici del cosmo bruniano: essa, infatti, parla di una 'riproduzione della vita' e non di una sempre presente e profonda capacità o potenza creatrice, vero e proprio fondamento unitario della possibilità diversificativa e modificatrice (alteratrice). Certo, in questo caso, subentra la considerazione che la speculazione bruniana aveva formulato a proposito del concetto di Provvidenza: ma questa entità non può essere vista - nel contesto bruniano (che non è semplicemente e solamente cosmologico, immediatamente e materialmente fisico, ma anche etico-politico) – come una funzione di semplice trattenimento e di limitazione, nei giochi compositivi e distintivi presenti nel cosmo (o nella società) bruniani. Meno che mai, poi, la Provvidenza divina bruniana manteneva quale propria giustificazione l'azione separatrice:<sup>1154</sup> al contrario, essa stabiliva l'unità eguale infinita, all'interno

---

<sup>1152</sup> *Ibidem.*

<sup>1153</sup> *Ibi*, pagg. LXV-LXVI.

<sup>1154</sup> *Ibi*, pagg. LXVI-LXVII.



della quale poteva esprimersi sia il libero e spontaneo processo reciprocamente diversificativo, che il comune ricordo e la pratica accomunante, religiosamente unitaria ed unificatrice.

Ma Miguel Angel Granada insiste su questa funzione separatrice della divina Provvidenza, per poter affermare conseguentemente la diffusione omogenea della libera e diversificata generazione spontanea (nell'autonoma composizione dei raggi e del calore solare con la materialità acquosa della terra), che non abbisogna in nulla di alcun momento mediativo e ricompositivo. Ciò viene affermato per escludere la possibilità – e tanto più la necessità – dell'intervento di una visione e di una pratica religiosa ritenuta arbitrariamente e violentemente riduttrice delle differenze: quell'ideologia cristiana che, fondando *a priori* la comune derivazione dell'intero genere umano dalla figura mitologica di Adamo, pretende di accomunarlo nella medesima colpevolezza e, successivamente, di salvarlo per il tramite dell'unica mediazione possibile, quella del Cristo incarnato e della Chiesa che se ne fa unica ed esclusiva portatrice.<sup>1155</sup> Allora la combinazione dei due fattori che si compongono per determinare la forza e la direttrice della Provvidenza divina così tratteggiata, quello verticale – che limita e trattiene la capacità disgregativa apportata dagli atomi bruniani all'intero universo apparente – e quello orizzontale – che diversifica le potenzialità generative (poligenismo), stabilizzandole attraverso la reciprocità della separazione – non può non rigettare quell'aspetto creativo universale, aperto attraverso la dialetticità delle produzioni e delle manifestazioni (sin dal livello speculativo cosmologico), che invece costituisce l'indicazione più profonda, emersa dall'analisi puntuale ed argomentata di questa dissertazione. Insieme a quest'aspetto, ed alla sua nota dialettica, la funzione egemonica che la generazione spontanea svolge nell'intero universo bruniano – oramai divenuto una indefinita ed illimitata estensione del mondo aristotelico sublunare della generazione e della corruzione – fa decadere la visione interna e la prassi aperta proposte dal principio intrinseco del desiderio universale e dalla sua esplicazione come amore dialettico. Ben altra, allora, dev'essere invece l'unità della molteplicità

---

<sup>1155</sup> *Ibidem.* Soprattutto le note n. 108, 109, 110.

bruniana: essa non può essere ridotta ad una convergenza forzata da un aspetto ed una determinazione assoluta – una grazia di tipo veramente ed esclusivamente ideologico – ma deve, al contrario, essere riconosciuta nell'opera alla quale dà luogo e che rammenta: l'ideale dell'unità infinita che, nella libertà, lascia essere l'eguaglianza delle pulsioni del desiderio intrinseco, rammentandone la fonte comune ed accomunante dell'amore universale. Solamente questa unità, anziché consentire una pluralità neutralizzata, si esprimerà come molteplicità in sé dinamica (molteplicità di potenze), capace di connettere insieme – senza eliminarli, ma con perfetto equilibrio ed armonia – gli opposti termini della diversificazione e della comunanza.

La Provvidenza divina bruniana viene invece valutata da Miguel Angel Granada come una forza od una capacità coesiva estrinseca od intrinseca, che conserva e mantiene in esistenza casualmente od ingegnosamente (comunque non arbitrariamente) la pluralità innumerevole dei 'mondi', altrimenti destinati alla disintegrazione atomica.<sup>1156</sup> In questo modo essa fornisce la giustificazione e la spiegazione ultima dell'intero movimento presente nel cosmo bruniano che, in tale maniera, può essere considerato come un organismo pieno e completo, dove i movimenti di afflusso ed efflusso atomico fra le diverse parti sono relativi e controbilanciati, a garanzia di un universo coeso ed indistruttibile. Nell'ambito di questa teorica biologica del movimento lo storiografo spagnolo distingue, poi, fra due diverse specie o forme di movimento: il movimento circolare, proprio dell'interezza degli esseri animati, e che consente a questi ultimi la conservazione (esempio ne sono i movimenti di rotazione e rivoluzione di tutti i pianeti terrestri); ed il movimento rettilineo, proprio invece delle parti dei corpi, attraverso il quale esse pure riescono a conservarsi (esempio ne è la gravitazione).<sup>1157</sup>

Questa distinzione fra i moti consente a Miguel Angel Granada di rilevare la critica bruniana alla determinazione e definizione aristotelica della naturalità dei medesimi, che così non possono identificare univocamente alcun corpo esistente. La possibile pluralità dei movimenti che viene perciò assegnata indifferentemente ad ogni ente esistente dell'universo bruniano

---

<sup>1156</sup> *Ibi*, pagg. LXVIII-LXIX.

<sup>1157</sup> *Ibi*, pag. LXX.

cozza però con la rigida e reciproca determinazione, attraverso la quale gli scambi atomici realizzano o meno l'equilibrio – e dunque la conservazione - dei corpi viventi. Compare così il problema se il semplice desiderio alla autoconservazione possa ritenersi principio sufficiente per la realizzazione positiva del movimento stesso, oppure se esso non debba avere bisogno di una causa estrinseca. Il concetto di questa causalità estrinseca si trasformerà, dunque, nel suo sviluppo storico, dalla posizione platonica ed aristotelizzante a quella premoderna, per giungere infine alla determinazione delle famose 'leggi di natura' del secolo XVII.<sup>1158</sup>

La speculazione bruniana, invece, pare rifuggire – per quanto sembrano dimostrare le argomentazioni scoperte durante lo svolgimento di questa dissertazione - il fondamento che sostiene tutta questa trasformazione e sviluppo, negando in via di principio e di fatto la possibilità e la necessità della separazione della Causa: ciò infatti determinerebbe la caduta della possibilità (e della necessità) di ergere quella visione e quella prassi dell'Unità che, non essendo mai dimentica della sua infinitezza, consente sempre la riproposizione interna di un Principio creativo appropriato (non conforme, né adeguato).

Per questo motivo si può criticare l'interpretazione che della filosofia bruniana vuole dare Miguel Angel Granada per un difetto di profondità e di radicalità: le osservazioni sul poligenismo, infatti, devono essere innalzate e rifiute nella prospettiva multivoca dell'infinito che si esprime attraverso una molteplicità di potenze, dell'Unità aperta e libertaria. Altrimenti la stessa conferma bruniana della criticata negazione dell'ordine riconosciuta da Melantone quale criterio fondamentale della sua futura posizione filosofica<sup>1159</sup> rischierebbe di decadere ad una forma ristretta e neutralizzata di strumento moderato per la governabilità della massa infinita dei fenomeni universali apparenti (naturali e, soprattutto, umani). Così pure la negazione apportata alla molteplicità dei mondi da parte dello stesso Melantone, sulla base dell'altrimenti impossibile od inutile Incarnazione e sacrificio del Cristo,<sup>1160</sup> può essere superata – senza un'ipocrita considerazione per l'immodificabilità

---

<sup>1158</sup> *Ibi*, pagg. LXXI-LXXII.

<sup>1159</sup> *Ibi*, pag. LXXII.

<sup>1160</sup> *Ibi*, pagg. LXXII-LXXIII.

della tradizione del dogma interpretativo cristiano – solamente se il movimento reale ed universale della salvezza si attua all'interno di una tensione per la ricomposizione all'originario che garantisce la diversità e, nel contempo, l'unità. In questo modo l'unità superiore del *Figlio* increato può consentire la giustificazione della presenza attiva di una molteplicità di religioni positive, ognuna animata dalla fede portata dal proprio profeta originario, e ciascuna connessa alle altre dalla possibilità (e, soprattutto, dalla necessità) di un reciproco e paritario, mutuo riconoscimento, nella libera volontà creativa del *Padre* comune. In caso contrario si rischia di leggere ed intendere la speculazione bruniana con gli occhiali deformanti dei propri Inquisitori, quando non di lasciarsi coinvolgere e travolgere totalmente dal suo stesso intento difensivo dissimulatorio.

Perché farsi coinvolgere e travolgere dall'intento degli Inquisitori di mostrare e perseguire la speculazione bruniana come una forma grezza di immediato materialismo, negatrice della forma assoluta della Trinità e dell'Incarnazione divina,<sup>1161</sup> quando Bruno stesso difende le strutture fondamentali della fede proprio prospettandone un approfondimento – per lui un ristabilimento - radicale? Le sue tesi filosofiche erano immediatamente religiose e teologiche e non si lasciavano ingabbiare nemmeno dal suo intento dissimulatorio, almeno sino a quando questo tentativo ha potuto mantenersi in piedi e non soccombere alle pretese di verità degli Inquisitori. Dopo, nella parte finale e conclusiva del suo processo, sarà lo stesso Bruno a sfidare su questo stesso terreno i suoi stessi accusatori, sino al martirio – perché di martirio (e di martirio accettato per la vera fede, nel pensiero e nell'opera) si è trattato - finale.

Perché, dunque, non riconoscere che la battaglia combattuta dal Nolano – soprattutto durante la fase romana del suo processo – si svolge sul terreno di questa imprescindibile identificazione ed identità? Lo stesso Miguel Angel Granada, del resto, lo riconosce, quando – relativamente alla fase romana del processo – sottolinea da parte degli Inquisitori “la minuziosa attenzione portata alla cosmologia ed alla ontologia bruniane.”<sup>1162</sup> Ma la contrapposizione

---

<sup>1161</sup> *Ibi*, pag. LXXIV.

<sup>1162</sup> *Ibi*, pag. LXXV.

fra i dogmi naturali e teologici degli Inquisitori e la cosmo-ontologia bruniana deve allora svolgersi secondo il punto di vista degli accusatori, che rivolgono alla speculazione del Nolano le 'censure' del rapporto necessario fra effetto universale e potenza divina, del movimento della Terra, dell'identificazione degli astri con gli angeli, dell'attribuzione alla Terra di un'anima razionale, della pluralità dei mondi abitati dalla presenza di altri esseri umani,<sup>1163</sup> secondo una prospettiva critica e repressiva di un supposto materialismo, o non si deve, invece, riconoscere che le affermazioni relative all'unità della sostanza, all'unità dell'anima universale, alla trasmigrazione ed all'attribuzione di un grado non-sostanziale agli individui particolari,<sup>1164</sup> non rivelano un concetto di tutto-potenza immediatamente e totalmente riduttivo ed adeguante, ma bensì il concetto di una possibilità universale che riapre in se stessa il respiro ed il battito della libera e paritaria diversificazione, nel 'vincolo' (non costrittivo, ma salvifico e liberatore) dell'amore universale?

Così Bruno non può, ne vuole (se non in un iniziale intento di ssimulatorio), distinguere fra religione e sua 'nova filosofia', per salvare la seconda dall'abiura della prima,<sup>1165</sup> come dimostra la sua finale, dimostrata impossibilità a riconoscere nelle proprie posizioni alcunché di erroneo o di fuorviante, rispetto alla profondità e grandezza della vera fede, insieme religiosa e filosofica. Così Bruno non "adatta la sua dottrina dell'anima alle esigenze della fede cristiana e degli inquisitori", quanto - piuttosto ed all'opposto - fa riemergere e rinnovare la fede nell'unità fra *Spirito* e *Figlio* dai gorgi nei quali l'aveva fatta precipitare la tradizione interpretativa platonico-aristotelica, proprio utilizzando il senso religioso e filosofico delle sue affermazioni relative "al movimento della Terra, l'universo infinito ed i mondi innumerabili."<sup>1166</sup> Allora è proprio questo legame indissolubile fra cosmologia infinitista e nuova (antica, rinnovata) religione a costituire - come riconosce lo stesso Miguel Angel Granada nella conclusione del suo saggio introduttivo - il motivo della sua condanna ed, all'opposto, della sua conferma

---

<sup>1163</sup> *Ibidem.*

<sup>1164</sup> *Ibidem.*

<sup>1165</sup> *Ibi*, pag. LXXVI.

<sup>1166</sup> *Ibidem.*

in esso. Come pure il motivo, egualmente rinnovato e ripetuto, della condanna *in toto* della posizione copernicana e delle future argomentazioni galileiane.<sup>1167</sup>

*L'INTERPRETAZIONE DI MICHELE CILIBERTO.*

Michele Ciliberto, nel suo *Giordano Bruno* (1990),<sup>1168</sup> pare invece discostarsi ed opporsi alla struttura interpretativa di Miguel Angel Granada: dove lo storiografo spagnolo propone la valenza assoluta dell'identità divina e naturale, lasciando alla differenza il compito di esercitare lo spazio di divergenza e di diversità dei mondi e della vita che abita in essi (poligenismo), in tal modo instillando l'immagine generale di una speculazione bruniana sostanzialmente manierista, lo storiografo napoletano invece ripropone il senso ed il valore profondo della differenza, della 'sproporzione' dell'infinito divino, lasciando alla natura il compito di ripetere circolarmente ed egualmente la presentazione di specie determinative fisse ed immobilizzate, vere e proprie forme aristoteliche del divenire esistenziale, così definendo al contrario per il pensatore nolano una figura piuttosto naturalista ed espressionista.

Nel capitolo dedicato agli anni della formazione ed ai primi scritti del Nolano,<sup>1169</sup> Michele Ciliberto sottolinea come la speculazione bruniana si sia sviluppata sin dall'inizio con una forte attenzione alla *praxis*, all'azione, venendo permeata da un intento di 'restaurazione' culturale, dalla crisi del mondo civile e scientifico a lui contemporaneo, profondissimo e radicale.<sup>1170</sup> Questo intento, lungi dall'isolarlo dalle correnti speculative più vive e vivaci del suo tempo, lo ha portato ad interloquire con tutte quelle istanze capaci di rinnovare il rapporto sussistente fra teoria e prassi, scienza ed azione civile, in tal modo riconoscendo la provenienza di utili contributi argomentativi e pratici in ogni tradizione filosofica ed etico-politica.

Ma, in ogni modo, le tradizioni speculative dalle quali il filosofo di Nola pare essere maggiormente influenzato, sin dalla sua iniziale formazione

---

<sup>1167</sup> *Ibi*, pagg. LXXVI-LXXVII.

<sup>1168</sup> Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990.

<sup>1169</sup> *Ibi*, I. *Gli anni della formazione ed i primi scritti*. Pagg. 3-28.

<sup>1170</sup> *Ibi*, pag. 4.

intellettuale e razionale giovanile, sono quella platonica (Teofilo da Vairano) e quella aristotelica (Giovan Vincenzo Colle, detto il Sarnese). Soprattutto quella di derivazione aristotelica, vista la sua successiva professione di fede nel Convento domenicano di san Domenico Maggiore. Qui Michele Ciliberto situa il presunto e fondamentale antitrinitarismo in stile ariano di Giordano Bruno: scelta di natura eminentemente e squisitamente filosofica, essa intenderebbe dissolvere il portato umanistico dall'interpretazione delle Sacre Scritture, rinvigorendo possibili dettami interpretativi antichi e sapienziali.

Il richiamo all'opera critica di Erasmo, in questo contesto, ci può spingere verso la riscoperta e l'approvazione di un'intenzione rivoluzionaria,<sup>1171</sup> che restaurasse il vero, autentico e positivo, messaggio cristiano di liberazione, nell'eguaglianza di quella fede che è libertà e non subordinazione e costrizione ai dettami convenzionali o politici del tempo. Michele Ciliberto, invece, preferisce scindere improvvisamente Bruno da questa prospettiva, deputandolo al contrario ad una missione di dissolvimento dello spirito del cristianesimo originario, forse identificandolo con quello – storicamente realizzatosi – del paolinismo.<sup>1172</sup> Per quanto il paolinismo (soprattutto protestante) fondi la ripresa di un certo necessitarismo religioso di stampo medievale, esso è certamente rigettato da Bruno: ma proprio in virtù di una concezione della fede che riduca, sino a farlo svanire, qualsiasi spazio per l'alienazione e l'estraneità, ripristinando il senso antico dell'identità fra libertà ed eguaglianza nella giustizia dell'amore desiderante, creativo e dialettico. Solamente in questo modo la speculazione bruniana riuscirà ad inglobare in se stessa, come semi fecondi, i contributi filosofici di Parmenide, Empedocle, Eraclito, Pitagora stesso, ed a congiungerli con la tradizione mosaica e sapienziale (cabala), come pure con quella – per lui apparentemente originaria – dell'ermetismo egizio. In questa stessa 'tradizione' riuscirà poi ad immettere sia il richiamo alla religione civile della repubblica romana classica, che lo spirito appunto originario delle prime comunità cristiane, comunitariste e libertarie. Sarà in fondo proprio sulla ripresa di questa medesima 'tradizione' che Bruno stesso fonderà il famoso movimento religioso ed etico-politico dei

---

<sup>1171</sup> *Ibi*, pag. 11.

<sup>1172</sup> *Ibidem*.

Giordanisti, così pericolosamente vicino ai movimenti ereticali di terra germanica (Müntzer e gli anabattisti) o ai fermenti rinnovatori e rivoluzionari che si esprimeranno di lì a poco in terra inglese (*Livellers, Quakers*).

È, del resto, questa intenzione rivoluzionaria, con questa precisa veste e determinazione religiosa, che allontana subito Giordano Bruno dalla possibilità di un'adesione piena e convinta con la comunità ecclesiale calvinista di Ginevra. Tanto quanto, infatti, questa fondava il proprio potere dogmatico, politico-civile e sociale intorno ad una concezione necessitarista della grazia e della completa dannazione dell'ordinamento mondiale laico, per salvaguardare la cogenza degli strumenti salvifici e governativi, altrettanto ed all'opposto la determinazione religiosa bruniana intendeva far valere quella dimensione radicale della libertà della e nella fede che le migliori spinte riformatrici protestanti avevano cercato di proporre e rendere effettive.<sup>1173</sup>

Michele Ciliberto, invece, vede nell'opposizione di Bruno al calvinismo ginevrino – già *in nuce* – la critica che Bruno rivolgerà in tempi successivi alle diverse Chiese protestanti, nella loro esemplarità di condizione negativa a pervertitrice della vera ed autentica religiosità. Con una sorta di fatale consequenzialità storica, maturata sin dai primi germi della stessa fede cristiana (S. Paolo).<sup>1174</sup>

In terra francese (prima a Tolosa, poi a Parigi) il pensiero di Giordano Bruno godrebbe invece – secondo lo storiografo napoletano - di quella libertà speculativa che gli permetterebbe di riconoscere la necessità della presenza di strutture di conoscenza e di rappresentazione della realtà immodificabili ed universali, capaci di fondare un'etica comune ed una espressione religiosa e politica capace della tolleranza e della diversità di posizioni. Opere strettamente filosofiche come il *De umbris idearum* (1582), il *Cantus Circaeus* (1582) e la commedia *Candelaio* (1582)<sup>1175</sup> condurrebbero pertanto l'intelletto bruniano verso il riconoscimento dell'immagine presente e formatasi all'interno della mente umana come immagine necessaria dell'assoluto, in una forma di sensibilità consona alla limitatezza delle capacità intellettive umane,

---

<sup>1173</sup> *Ibi*, pagg. 13-14.

<sup>1174</sup> *Ibi*, pag. 14.

<sup>1175</sup> Le analisi di questi tre testi sono poste fra le pagg. 15 e 28.



ma nello stesso tempo adeguata alle sue necessità ed urgenze d'unità e d'organizzazione. In questo modo tutto l'apparente assume su di sé il valore e la funzionalità del riferimento nello stesso tempo ideale e reale, senza fratturazioni e graduazioni ontologiche.<sup>1176</sup> Solo il richiamo superiore al principio divino può allora presentare una fuoriuscita parziale e limitata – un 'eroico furore' totalmente soggettivo ed individuale – alla serie inevitabile, necessaria ed indefinita di ripresentazioni dell'eguale, nel continuo ricircolo naturale delle esistenze e dei destini e delle fortune individuali. Per la saggezza comunemente intesa il riconoscimento della presenza di una struttura universale reale comporta unicamente la virtù dell'indifferenza. Solamente il 'mago' potrà far valere l'eguale, all'interno di una decisa propensione trasformativa e persuasiva, tesa alla risoluzione della 'crisi' del mondo.

Anche la sottolineatura del tema della crisi mondiale, della decadenza delle scienze e dei costumi, vuole portare in evidenza – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – la necessità di una riadeguazione alla struttura del reale, sia pensato che costruito.<sup>1177</sup> Altrimenti, senza termine di giustizia e virtù, l'operare umano stesso rischia di rimanere intrappolato in quelle stesse gabbie dogmatiche ed interpretative che lo stanno portando a fondo, nell'abissalità del male e dell'ignoranza. Queste gabbie consistono – nell'interpretazione del pensiero bruniano offerta dallo storiografo napoletano – nella cattiva (irreale e negativa) progettazione ed agibilità dello strumento espressivo, sia di quello interiore (la lingua) che di quello esteriore (la mano).

Nella separazione fra Dio ed Universo e nella negazione che si interpone fra di essi, la civiltà umana decade nella barbarie, nella violenza e nella distruzione. L'immaginazione e il desiderio si corrompono nei loro contrari, l'accademismo e la castrazione emotiva e sociale. L'attanagliarsi alla sostanza che permane una, immutabile ed eterna oltre il circolo apparente ed indifferente degli esseri potrebbe in questo caso non essere la posizione della sapienza bruniana, quanto piuttosto ed al contrario la derisione sardonica del saggio, apparentemente indifferente, di matrice aristotelico-stoica, che utilizza per finalità autoglorificatrici una concezione dell'essere gradualista

---

<sup>1176</sup> *Ibi*, pag. 16.

<sup>1177</sup> *Ibi*, pag. 19.

(neopitagorica) che sia capace di giustificare le proprie pretese illusorie di dominio (anche linguistico) e di utile trasformazione della realtà (alchimia).<sup>1178</sup>

La vita, allora, che si prende gioco del potere attraverso chi ne è apparentemente soggetto, diviene l'allegoria dello stesso spirito rivoluzionario bruniano, della sua critica esacerbata al predominio del denaro e di tutto ciò che sembra rotolare insieme ad esso: reputazione (non virtù), fama (non onore ed onestà) e dimostrazione di potere (non di amore e di reciproco riconoscimento). Così solamente per contrapposizione dialettica riescono ad emergere i valori intesi dalla speculazione bruniana, piuttosto che per una semplice riadeguazione dell'apparente al reale, che riproporrebbe impregiudicata ed infondata (inalterata) la sua ipostatica necessità.<sup>1179</sup>

Secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, è proprio con il *Candelaio* che Bruno si allontana dalla necessità di 'riforma' del mondo, avviandosi verso un realismo pragmatico capace di congiungere, in unità strettissima, l'estrinsecità del giudizio e l'individuale capacità di dominio e di scelta, che del resto garantiscono il mantenimento dell'ordine tradizionale attraverso l'avvaloramento dei dati del negativo.<sup>1180</sup> La supposta fondazione divina della legge – che Bruno svilupperebbe successivamente in opere quali lo *Spaccio de la Bestia trionfante* - dovrebbe poi intervenire per garantire la propria funzione di negazione del negativo apparente, in tal modo salvaguardando l'astrazione dell'ordine costituito tradizionale.<sup>1181</sup>

Nel lungo capitolo successivo, dedicato agli anni trascorsi da Bruno in Inghilterra,<sup>1182</sup> Michele Ciliberto comincia a tratteggiare la figura di un pensatore particolarmente attento alle questioni filosofiche fondamentali, di principio. Sia durante il primo scontro con l'ambiente aristotelico e puritano oxoniense – rappresentato dalla figura del teologo John Underhill - che

---

<sup>1178</sup> Confronta, invece, quanto sostenuto da Michele Ciliberto, a pag. 21: “la decadenza è un destino in cui l'uomo incorre per uscirne necessariamente, in un ritmo senza fine di ascese e di cadute. Allo stesso modo in cui al giorno segue la notte e alla notte segue il giorno, la <<crisi>> si scioglie nel ritmo universale della vita, e in essa si risolve.”

<sup>1179</sup> Confronta, invece, quanto sostenuto da Michele Ciliberto, a pag. 23: “il disordine del mondo scaturisce dall'asimmetria tra apparenza e realtà.”

<sup>1180</sup> *Ibi*, pagg. 23-24.

<sup>1181</sup> *Ibi*, pag. 24.

<sup>1182</sup> *Ibi*, II. *L'esperienza inglese*. Pagg. 29-195.

durante la seconda, conflittuale, esperienza con i rappresentanti del medesimo contesto culturale la speculazione bruniana si presenta nella sua profondissima valenza innovativa, unendo all'aspetto filosofico (onto-cosmologico) importantissime implicazioni e variazioni di carattere teologico-religioso. Le lezioni sull'«immortalità dell'anima» e sulla «quintuplici sfera» paiono veramente presentare la figura di un filosofo impegnato nella risoluzione dei problemi speculativi essenziali: il movimento universale (l'ipotesi copernicana) e quello dello spirito (la negazione del rigetto della funzione ricreativa dell'opera umana), la sistemazione teoretica e quella pratica.<sup>1183</sup>

La prima opera in terra inglese – il *Sigillus sigillorum* (1583) – rivela il duplice interesse speculativo bruniano, sia teoretico che pratico e religioso. Ciò sarebbe dimostrato dall'interesse e dalla concentrazione analicamente predisposta alla trattazione ed allo svolgimento del problema della forma. Qui la riflessione analitica bruniana – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – predispone una struttura del reale e del pensato fortemente simbolica: l'universo molteplice delle forme sensibili viene riferito attraverso l'atto conoscitivo alla molteplicità fortissimamente unitaria delle forme d'immagine, riflesso dell'idea nella sua opera determinatrice. Qui, allora, l'aspetto unitariamente creativo si lega, combina e congiunge strettamente con la materia da esso portata, che assume la nota dominante di un'apparenza eguale all'interno della quale le determinazioni vengono ridotte e connesse attraverso un processo che si sviluppa attraverso le fasi dell'accorpamento, del confronto e della rammentazione dell'ordine unitario.

Balza così in tutta evidenza l'essenzialità del tema del ritorno e della sua continuità eterna, che impedisce la frapposizione di un medio sospeso ed astratto, che fossilizzi e riduca a sé il movimento.<sup>1184</sup> Allora l'intelletto universale bruniano, che fungerà nei *Dialoghi Italiani* – soprattutto nel secondo dialogo del *De la Causa, Principio e Uno* - da opera e mediazione, non dovrà perdere le caratteristiche che combinano in lui l'aspetto dell'ordine e quello della creatività, accostando a sé l'immagine di una materia che è

---

<sup>1183</sup> *Ibi*, pagg. 33-34: “In entrambe le occasioni, lo scontro fra Bruno e i teologi puritani riguarda, obiettivamente, un nodo di problemi in cui s'intrecciano motivi religiosi, scientifici, e anche politici.”

<sup>1184</sup> *Ibi*, pag. 35.

piena e ricca di semi operativi ordinati e connessi. Come 'artefice interno', esso viene dunque prefigurato dalla nozione di 'mente' profonda e creativa, che convoglia a sé l'interrezza e l'unitarietà dell'immaginazione.<sup>1185</sup>

Ora, però, l'immaginazione deve essere vista unicamente come un fattore determinativo, o non piuttosto nella sua ragione dialettica di mantenimento della molteplicità nell'unità?<sup>1186</sup> Michele Ciliberto sembra spingere la sua interpretazione del testo bruniano verso la considerazione di una visibile identità ed unicità assoluta, capace di convogliare in sé come forma ogni espressione, con ciò respingendo l'ipotesi dialettica. Ma la forma bruniana contiene in sé la molteplicità, divenendo unità invisibile: non la espunge hegelianamente come altro da se stessa, che debba essere ricondotto a se stessa, per poter essere inteso e dominato. Solo l'ipotesi dialettica riesce a salvaguardare l'aspetto creativo e la nota dialettica presenti ed operanti nella materia (così come affermato nel *De l'Infinito, Universo e mondi*). L'ipotesi cilibertiana, invece, tende a voler identificare, in questa fase del pensiero bruniano,<sup>1187</sup> l'Uno attraverso la sua potenza produttiva, sia razionale che sensibile, cogliendone quindi il lato eminentemente determinativo (inerzia della materia).<sup>1188</sup>

In questo contesto l'universo bruniano pare venire irreggimentato nella funzione di immagine stabile ed immodificabile della potenza divina attuosa, con all'interno di se stesso una capacità razionale, che si mantiene nel riflesso costante con un intelletto, che concentra sempre la propria azione determinativa, e che riesce a raccogliere ogni connessione e giustificazione.<sup>1189</sup> Bruno, in realtà, procede unicamente alla identificazione fra ragione pratica ed intelletto teoretico, intendendo disporre una relazione dinamica fra causa e principio, che li raccolga insieme in un movimento infinito, impregiudicato, aperto: “<<Unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum

---

<sup>1185</sup> *Ibi*, pag. 37.

<sup>1186</sup> Ciliberto scrive: “Situato nel ritmo dell'<<ascenso>> e del <<descenso>>, <<eadem virtus et cognoscendi principium idem, a diversis functionum et mediorum differentiis, diversas recipiat nomenclaturas>>.” *Ibidem*.

<sup>1187</sup> Diversa sarà la situazione maturata nel momento in cui Giordano Bruno – secondo Michele Ciliberto – attende nel *De la Causa, Principio e Uno* ad una ridefinizione delle capacità autodeterminative della materia in generale. *Ibidem*.

<sup>1188</sup> *Ibi*, pag. 38.

<sup>1189</sup> *Ibi*, pag. 39.

virtuale principium recognoscit.>>”<sup>1190</sup> L’apertura che allora vige nell’Universo, tra movimento discendente e movimento ascendente, consente – come potenza creativa e dialettica – di fondare l’atto e l’azione eternamente creativi, presenti ed operanti nell’Universo stesso. La lettura cilibertiana, invece, preferisce considerare, da un punto di vista analogico ed ordinato, la presenza razionale dell’intelletto come duplice e riflessa necessità (legge). Ecco, allora, che l’Uno stesso bruniano – insieme a quello parmenideo, da Bruno citato – diventa l’Essere che è sostanza attiva nella regolazione assoluta. Sostanza che trova necessario riflesso nell’universo sensibile, nel corpo che può essere raccolto, connesso ed ordinato.<sup>1191</sup>

Ma, allora, secondo questo punto di vista, come può giustificarsi la composizione fra potenza artistica ed intelletto universale, che Michele Ciliberto indica come uno degli elementi più fecondi nello sviluppo speculativo successivo dell’opera bruniana (*anima mundi*)?<sup>1192</sup> E, come può giustificarsi, ancora, il perseguimento infinito e continuo (*appetitus*) di quell’unità infinita, che rende manifesta l’apparenza eguale di ogni parte universale come parte dell’infinito (*sensus e vita*)?<sup>1193</sup> Allora, quale concezione dei mondi innumerabili può presentare Bruno durante le sue lezioni oxoniensi dell’agosto del 1583? Una concezione di tipo ordinarista, od una invece che rammenti l’inscindibilità fra elemento creativo e parte dialettica?

Il problema della *fides* sembra ricalcare nelle sue strutture la soluzione e la risposta che può essere fornita a queste domande ed a questi interrogativi. Lo spazio per il prorompere dell’affetto e dell’effetto ricercato deve essere svuotato di ogni movimento interiore già in atto, perché questo occlude la potenza creativa dell’immaginazione. Ciò non toglie, però, che la predeterminazione nella e della scelta – con la giustificazione divina del fine utilitaristico - conduca l’immaginazione stessa ad alienare la propria capacità positiva ed universale, non selettiva, in un mondo gretto e ristretto, dove la precostruzione della salvezza rinnega la necessità dell’opera.<sup>1194</sup> Allora

---

<sup>1190</sup> *Ibi*, pag. 40.

<sup>1191</sup> *Ibidem*.

<sup>1192</sup> *Ibi*, pagg. 42-43.

<sup>1193</sup> *Ibi*, pagg. 43-45.

<sup>1194</sup> *Ibi*, pagg. 45-47.

l'elemento creativo compare come termine necessario sia della visione teoretica, che di quella pratica, bruniana, mentre l'aspetto dialettico insorge a rappresentare la possibilità di una distinzione aperta, eguale ed amorosa, sia dal punto di vista naturale che etico (religioso e politico).

L'elemento creativo e la parte dialettica costituiscono il principio costitutivo ed espressivo dell'opera successiva bruniana. Sin dalla *Cena de le Ceneri* (1584) la speculazione bruniana intende infatti fondare la visione dell'infinito dell'universo non su altro se non il modo attraverso il quale l'infinito stesso si dimostra: la negazione dell'univocità e della composizione fra finitezza e limitazione. In altri termini: la riflessione bruniana si scontra immediatamente con il caposaldo della tradizione aristotelica, quale era stato acquisito nel testo della *Metafisica* (IX): la distinzione e la priorità dell'atto sulla potenza. Procedendo lungo questa linea di direzione criticherà prima di tutto il prospettivismo di matrice tardomedievale, che mantiene una concezione dell'essere gradualista attraverso la composizione fra volontà divina e necessità naturale. Contro il legalismo dell'ordine egli farà al contrario valere un principio creativo che apre a dismisura l'azione naturale, giustificando tale apertura con la stessa, indistaccata, relazione che abita l'infinito stesso: lo *Spirito* nella sua veste desiderante. In questo modo la fondazione cosmologica bruniana veste subito i panni della manifestazione teologica. Al contrario l'interpretazione di Michele Ciliberto pretende di far valere una separazione fra ambito positivo della religione e purezza della ricerca filosofica, che intende riproporre una concezione di legalità ed ordine di matrice averroista. Giordano Bruno, in effetti, non disancora il testo scritturale dalla propria fondazione cosmologica, come se fosse un anticipatore della linea galileiana: egli semplicemente reinterpreta alcuni passi testamentari per avvalorare le proprie tesi cosmologiche. La necessità che viene convogliata agli uomini dalla Rivelazione non può essere scissa nelle sue intenzioni dal contenuto etico (non semplicemente e banalmente fisico) proposto dalla concezione dell'infinito bruniano: non v'è, allora, contrapposizione fra religione e filosofia. L'infinito dell'infinito bruniano – lo *Spirito* nella sua veste desiderante – è, infatti, determinato da una qualità etico-religiosa prima di esserlo dal punto di vista della relazione d'apparenza (essa

stessa, del resto – come si vedrà nel *De l'Infinito, Universo e mondi* – creativa e dialettica). È solo nel contesto determinato dalla finitezza e dalla limitazione – il contesto aristotelico, che Bruno vuol fare saltare – che la filosofia può trovarsi in contrapposizione con le determinazioni dogmatiche della Rivelazione. Ma in questo contesto, essa non avrebbe alcuno scampo (che non sia, appunto, l'avvaloramento della prospettiva legalistica). Bruno vuole, invece, far valere un contesto esattamente, specularmente, opposto a quello decretato dalla tradizione platonico-aristotelica: è l'infinito della libertà naturale a costituirsi come immagine dell'infinito che è Dio. Perciò la molteplicità della potenza creativa resta aperta, per garantire la libera ed eguale (amorosa) presenza dialettica delle parti (esseri della creazione). Altrimenti – come vuole Ciliberto – la filosofia non sarebbe altro che l'infinito che si contrappone al finito: l'infinito che si accosta a questo per negarlo e nello stesso tempo per confermarlo, nella sua funzione di negativo. Allora l'infinito bruniano diventerebbe un infinito positivo, relativo e ristretto. Con i termini aristotelici: un infinito potenziale, non un infinito in atto.

Così l'intento etico della Sacra Scrittura non falsifica l'intento 'naturale' bruniano: solo un 'pedante' considererebbe di proprio esclusivo possesso la cognizione e l'attuazione della bontà, in una civilizzazione la cui forma verrebbe pretesa uniforme e cogente;<sup>1195</sup> l'infinito bruniano, al contrario, si qualifica eticamente e religiosamente proprio in quanto discioglie questa pretesa di possesso, attraverso l'infinita libertà del Bene (è, questa, la ragione dell'ignoranza abissale umana, indicata da Bruno nella *Cabala del Cavallo pegaseo*). La sproporzione, allora non risiede nel semplice linguaggio filosofico, come se esso fosse uno strumento illimitato, rispetto alla predefinizione e precodificazione degli strumenti destinati all'applicazione di una necessità considerata intangibile ed immodificabile (la necessità della legge):<sup>1196</sup> la sproporzione sta nella natura delle cose, direbbe Bruno. Sta nell'infinito che si fa pensiero ed azione, essi stessi infiniti. Opera dello *Spirito del Padre*, attraverso il *Figlio*.

---

<sup>1195</sup> Confronta, invece, l'opinione di Michele Ciliberto, che identifica la figura intellettuale bruniana e le sue intenzioni speculative con quelle di un pensatore aristocratico ed elitario. Pag. 50.

<sup>1196</sup> *Ibi*, pag. 51.

L'unità proiettiva ed aperta che in tal modo emerge sostituisce qualsiasi distinzione e separazione: dissolve la possibilità che la relazione sia muta e continua ripetizione di una necessità inspiegata, perché esercitata e sviluppata con l'assoluto della forza. Come pure l'idea che la controrelazione possa essere solamente l'arroccamento di una verità che si sottrae a discussione, per salvaguardare la propria esistenza. La prima, infatti, in tal modo avrebbe di già comunque vinto sulla seconda, costringendola all'astrazione. L'intento metaforico bruniano è invece veritiero e concreto (in questo senso, immediatamente etico), non per quanto ricordi una possibile eteronomia – il mondo dei saggi - quanto piuttosto dimostri l'infondatezza razionale dell'eteronomia stessa, che separando non è più capace di congiungere e di farsi valere come eteronomia. Solamente l'autodeterminazione materiale, infatti, può conservare quella relazione d'apparenza che fa valere continuamente l'alterità e l'alterazione, come orizzonte etico universale (infinito dell'opposizione).

L'universalità indicata dall'interpretazione cilibertiana, invece, rischia di arrestarsi subitaneamente a quella immediatezza di posizione che caratterizza il riconoscimento del potere, che successivamente utilizza sia il decreto religioso che quello filosofico per le proprie finalità comunicative.<sup>1197</sup> In quale riconoscimento dell'opera, allora, si dispone Bruno? Non certo dell'opera che riduce in anticipo, e così neutralizza, la possibilità della diversità, che anzi questa resta quale realtà metafisica del discorso bruniano. Oppure questa deve essere concessa e permessa – da chi, perché? – solamente al livello dell'interpretazione allegorica dei testi sacri, mentre al livello – superiore – della verità scientifica non vi sarebbe posto che per una feroce convergenza ed uniformità?

Michele Ciliberto pare voler fare in modo che Giordano Bruno voglia riferire l'intento etico-religioso delle scritture sacre e delle loro interpretazioni ad una comunanza ed universalità di 'sentimento', che possa essere riconosciuta egualmente da tutti i soggetti umani: l'interpretazione letterale adottata invece dai Riformati spezzerebbe al contrario questa possibilità,

---

<sup>1197</sup> *Ibi*, pagg. 52-53.



dando luogo alla duplicazione, moltiplicazione, infinita delle sette religiose, in continua e feroce lotta reciproca. Ma il principio bruniano è veramente, effettivamente e semplicemente 'naturale'?<sup>1198</sup> Deve essere considerato come una caratteristica specifica dell'uomo, o non deve invece trascendere qualsiasi possibilità di antropomorfismo, per poter effettivamente essere anche 'umano'? Non deve forse, allora, proprio trascendere e mettere in discussione l'atteggiamento immediatamente realistico, che non può non far valere la compenetrazione totale e totalizzante dell'azione determinatrice sulla libertà stessa del principio, che è – vuole e dev'essere - infinita? Qui, allora, non può non rispuntare il concetto dell'infinito dell'eguaglianza (non del suo essere finito).

E sarà proprio con il concetto dell'infinito dell'eguaglianza che Giordano Bruno inizierà il proprio argomentare nel testo della *Cena de le Ceneri*, così dissolvendo il prospettivismo platonico-aristotelico tardomedievale. Solo con il concetto dell'infinito dell'eguaglianza, infatti, Giordano Bruno riesce a fondare l'estensione in atto – non semplicemente in potenza – dello spazio copernicano. Così facendo, riassumerà la funzione temporale dell'universo nella sua stessa creatività. Nella creatività che l'universo stesso manifesta. Ma questo concetto creativo dissolve – non: supporta – qualsiasi contrapposizione fra civiltà e culture, fra protestantesimo e cattolicesimo o fra cristianesimo *tout court* e l'ipotetico necessitarismo bruniano.<sup>1199</sup> Michele Ciliberto preferisce, invece, considerare l'atteggiamento bruniano come qualificato da una doppia intenzione realista e positiva: Giordano Bruno sarebbe realista nel momento in cui assegna un valore positivo all'allegorismo dell'interpretazione scritturale – esso avrebbe una funzione positiva di rappresentazione delle finalità civilizzatrici dell'intento religioso – e nel momento in cui, in ambito scientifico e naturale, propende per un'interpretazione realista e positiva (anticonvenzionale) della concezione copernicana.<sup>1200</sup> Come un edificatore di una nuova concezione del mondo, in ambito naturale e morale, Copernico diventa il precursore della 'nova filosofia' nolana. Questa richiede

---

<sup>1198</sup> *Ibi*, pag. 54.

<sup>1199</sup> *Ibidem*.

<sup>1200</sup> *Ibi*, pag. 55.

riconoscimento agli ambienti di corte protestanti (Dudley, Walsingham), che potevano meglio rappresentare le aperture verso un futuro diverso, desiderate e perseguite dalla speculazione bruniana contro le chiusure di ogni fondamentalismo religioso, calvinista come cattolico.

Così l'esaltazione della figura di Copernico si inserisce in quella atmosfera di vasta e profonda grandezza che i raggiungimenti della speculazione bruniana consentivano, sia nella forma di una sua affermazione, come in quella che ne ravvisava criticamente i limiti e le deficienze. Il Copernico bruniano diventa così mezzo iniziale per l'affermazione della filosofia nolana, in quella sua profondità ed altezza che consente pure una revisione totale dei presupposti, ancora platonico-aristotelizzanti, di quella concezione. Ed il primo punto, che qualifica la ripresa della <<antiqua vera filosofia>>, dopo i secoli di tenebrosa ignoranza, è proprio l'affermazione creativo-dialettica dell'infinito: l'infinito dell'eguaglianza, nella sua intenzione di ricomposizione con l'originario, dunque con il ricordo della sua potenza artistica, libera ed unitariamente dispiegata e diffusa, ripropone la naturalità della diffusione originaria del principio, la sua apertura ed il suo 'vincolo' amoroso, che mantiene inscindibili libertà ed eguaglianza di distinzione.<sup>1201</sup>

L'infinito bruniano non può, allora, essere un infinito univocizzante: al contrario, esso riesce ad emergere sopra ed oltre la concezione ancora finitista e limitante copernicana, solamente per quanto intenda e proponga una naturalità infinita, capace di conservare nel ricordo dell'infinità dell'Uno la ricchezza, libera ed autonomamente diversificantesi, della sua apparenza materiale. Così l'ordine delle stesse sfere concentriche copernicane viene dissolto dal libero ed eguale desiderio intrinseco degli esseri creati, che ne determina il movimento in modo non eteronomo e lineare. Solamente in questo modo l'universo bruniano può essere e risultare infinitamente – e non finitamente – infinito.<sup>1202</sup> È, dunque, proprio la concezione della fissità che viene dissolta da Bruno, insieme al concetto aristotelico di sostrato: la posizione dell'infinito bruniano è, allora, contemporanea all'affermazione del movimento della Terra e di ogni altro corpo celeste dell'universo. Anzi: la

---

<sup>1201</sup> Quelle 'ragioni naturali', che sono 'le principali'. *Ibi*, pag. 59.

<sup>1202</sup> *Ibi*, pag. 60.

mobilità necessaria di qualsiasi corpo celeste nell'universo bruniano consente il dispiegamento e la costruzione dell'ambito dimostrativo capace di mostrare all'immaginazione umana il movimento di corpi enormemente più distanti dei corpi più vicini alla Terra ed al Sole: gli astri brillanti della volta celeste. Questa enormità nelle distanze diventa poi, a sua volta, un fattore confermativo della tesi dell'infinità dell'universo stesso.

L'apertura plurale dell'infinito bruniano viene riconosciuta da Michele Ciliberto, che propone l'identificazione del principio bruniano con un "principio della Vita come prodursi infinito e della Vita come infinita produzione di innumerabili forme finite, in eterno movimento di scomposizione e di composizione, tutte omogenee dal punto di vista della struttura materiale e spirituale, né gravi né lievi nei loro luoghi naturali."<sup>1203</sup> L'interpretazione dello storiografo napoletano pare, però, sin dall'inizio piegarsi ad una forma di determinismo immediato, che accentua il mero fattore produttivo dello scambio materiale, in tal modo favorendo una nuova concezione d'ordine e di necessità, piuttosto che di effettiva ed aperta liberazione naturale. Senza questa effettiva ed aperta prospettiva di liberazione naturale, come possono trovare spazio il vivo senso e la ragione, che offrono certezza all'argomentare bruniano? Senza un infinito dell'affetto, che ci faccia riscoprire l'infinito della ragione, come resta possibile mantenere l'intento civilizzatore della speculazione bruniana?

Michele Ciliberto inserisce l'intento civilizzatore della speculazione bruniana nella presa d'atto, da parte del filosofo nolano, di una crisi universale che chiede, dal suo interno, una rapida e decisa risoluzione: il tempo delle tenebre della concezione che compone aristotelismo e cristianesimo – il tempo della finitezza e della limitazione – deve essere rimpiazzato dal tempo della luce, dove l'infinito ed illimitato della antica concezione ermetica può essere riscoperto ed applicato, in tutte le sue benefiche conseguenze. Ma Bruno resta dolorosamente consapevole della possibilità d'essere solamente l'ultimo fra gli epigoni della antica e vera filosofia, piuttosto che l'araldo di tempi nuovi, dove questa sia riconosciuta e ristabilita, sia nelle scienze che nei costumi.<sup>1204</sup>

---

<sup>1203</sup> *Ibidem.*

<sup>1204</sup> *Ibi*, pagg. 61-62.

L'universo aristotelico-cristiano è certamente massimamente composto ed ordinato: quello bruniano, al contrario, pare assumere su di sé i caratteri della scomposizione e della sovversione. Esso è infatti sovversivo nella potenza che di nuovo riscopre e rivitalizza, assegnandola parimenti alla intrezza degli esseri esistenti. In questa rivoluzione dalla passività del creato tradizionale Copernico diventa allora il primo studioso e matematico che riapre alla concezione della mobilità del tutto, pur di nuovo ordinandola - attraverso la figura solare - alla tradizionale centralità del Cristo dogmatico. Bruno, secondo l'interpretazione dello storiografo napoletano, imporrebbe allora, insieme al superamento della concezione fisica aristotelica, la necessaria (preavvertita) dissoluzione della concezione religiosa cristiana. Nel mutamento da una civiltà all'altra la diversità degli organi costruiti per finalità diverse può non coordinarsi in una luce ed ordinamento comuni, può perdere la finalità universale dello scopo rivoluzionario. Esso resta, ma può non essere accolto: fondamentale dunque rimane la capacità di riconoscere tutti coloro che si oppongono al cambiamento come strumenti diabolici di negazione, in tal modo predisponendo le necessarie misure per la loro eliminazione. Nel mondo aristotelico-cristiano questi strumenti sono al contrario strumenti positivi: strumenti dell'affermazione dei valori dogmatici della fede e della conseguente e necessaria obbedienza. Un ordine nuovo, vero, reale e positivo, può invece essere ristabilito quando le imposture degli umanisti o dei riformati potranno essere spazzate via dalla dispersione della confusione indotta dalla concezione chiusa e sospesa dell'unità del molteplice proposta dalla tradizione platonico-aristotelica.<sup>1205</sup>

La battaglia bruniana per questo ordine nuovo deve allora – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – rinnovare la consapevolezza della comune appartenenza ad una possibilità di apertura e trasformazione generale tanto collettiva, quanto inevitabile. Il rigetto dimostrato dall'ambiente cortigiano inglese verso questa chiamata alle armi ideologica viene motivato dallo storiografo napoletano sulla base delle progressive restrizioni, che le

---

<sup>1205</sup> *Ibi*, pagg. 63-64.

dispute religiose avevano determinato all'interno della necessaria utilizzazione politica dello strumento religioso.<sup>1206</sup>

L'intransigenza bruniana verrebbe del resto confermata proprio dalla rivoluzionarietà della propria speculazione onto-cosmologica. La distinzione dialettica fra astri solari e pianeti terrestri, la generalità del movimento che sembra prendere tutti i corpi celesti dell'universo, per esprimere l'inscindibilità fra spirito e materia: tutte queste determinazioni si oppongono chiaramente e decisamente al concetto della separazione ed eterogeneità dei corpi celesti di matrice aristotelica, alla distinzione dei tipi di movimento ed alla separazione delle specie dei corpi. Ma, così come questa concezione esprime con un travestimento naturalistico intenti e motivazioni profonde di carattere etico-politico, così pure la rivoluzione bruniana, in realtà, ha un proprio motore religioso ed etico-politico, che non vuole scindere e separare l'aspetto teoretico da quello pratico.<sup>1207</sup>

Quell'ordine nuovo ed antico, vero, reale e positivo, dell'infinito potrebbe – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto - essere dunque compiutamente descritto da un intento completamente ed esaustivamente autorappresentativo: sarebbe il senso stesso del vitale, nella sua capacità di fondere e livellare ogni intento produttivo ed alterativo in un progetto comune ed ordinato, a manifestarsi come produzione ideologica, completa ed esaustiva. Atta a penetrare ed innalzare ogni aspetto esistenziale.<sup>1208</sup> Ma, in questo modo, è lo stesso concetto di vita a farsi ideologico, mentre la vita stessa sembra diventare il fondamento oggettivo della propria autorappresentazione, nella giustificazione economica (organizzata e selettiva) di tutte le proprie negazioni.<sup>1209</sup>

Invece l'inseparabilità del filosofo dal quadro che raffigura<sup>1210</sup> non è altro che l'impossibilità di una separazione, che resterebbe in vita unicamente nella sua funzione astratta di autorappresentazione di un potere già distaccatosi dall'infinito della naturalità, per precipitare nel finito drammatico della

---

<sup>1206</sup> *Ibi*, pag. 65.

<sup>1207</sup> Confronta, all'opposto, l'opinione di Michele Ciliberto. Pag. 66.

<sup>1208</sup> *Ibi*, pag. 68.

<sup>1209</sup> *Ibidem*.

<sup>1210</sup> *Ibi*, pagg. 68-69.

limitazione violenta ed autodistruttiva. Nello stesso tempo, sottrarre la radice ed il principio del movimento condurrebbe inevitabilmente ad obliarne la consistenza e la necessità.<sup>1211</sup>

La volontà rappresentativa, che animerebbe la speculazione bruniana, spingerebbe, dunque, il filosofo di Nola a distinguere e separare l'ambito del divino ed invisibile da quello del naturale e visibile, dissolvendo la possibilità di una visione geometrizzante, che riporti ad un punto unitario tutte le sue ordinate manifestazioni. Una dialettica di disvelamento e rivelamento ricoprirebbe allora una sostanza che, mentre si manifesta (nella molteplicità e nel movimento), anche si oscura (nell'unità e nell'immobilità). In questo modo tutto diverrebbe visibile, tranne l'essenzialità della sostanza medesima, che perderebbe però potenza ed intelligenza. Questa potenza e questa intelligenza vengono però restaurate non appena le minime determinazioni vitali sono intese come segno di un'eguale ed altamente dignitosa operatività: l'operatività della natura artefice, dello spirito che è nelle cose ed opera intelligentemente e positivamente. Imponendo il proprio ordine.<sup>1212</sup> Allora sostanza ed ordine si congiungono di nuovo, elevando, nel senso universale di chi ne riconosce il potere, tutte le determinazioni come significati dell'essere.<sup>1213</sup>

In questa estensione onniversa e paritaria dell'impostazione aristotelica, Michele Ciliberto ridefinisce il principio bruniano come Vita e pienezza infinita, luogo della coscienza divina che conserva nel movimento – movimento che è, esso stesso, in se stessa - ogni esistenza: “Nei dialoghi cosmologici la concezione della vita eterna e universale è il fondamento <<metafisico>> della visione dell'universo infinito e dei mondi innumerabili, ed è la ragione costitutiva del moto della terra e di tutti gli astri simili alla terra per struttura e composizione. Sta qui il <<nocciolo>> della cosmologia bruniana. E qui si alimentano le radici teoriche sia della dissoluzione dell'universo tolemaico e aristotelico, sia della radicalizzazione in senso

---

<sup>1211</sup> *Ibi*, pag. 69.

<sup>1212</sup> *Ibi*, pag. 70: “Osservata con occhio <<silenico>> la Vita universale consuma opinioni e costumi consolidati; spezza antiche gerarchie sia sul piano cosmologico che su quello etico-politico.”

<sup>1213</sup> *Ibidem*.

infinittistico della concezione copernicana.”<sup>1214</sup> Così la conservazione nel movimento universale della totalità delle parti offrirà il senso ed il segno (il simbolo) della salvezza: quell’Anima che raccoglie ogni cosa per deporla ai piedi del proprio Signore e Salvatore, unico ed assoluto attore dell’intervento provvidenziale. In questa purificazione di ogni materia all’atto supremo tutto può essere considerato non solo esistente, ma sussistente come assoluta passività.<sup>1215</sup> Il primo effetto dell’assoluta attività, allora, l’universo, contempla in sé la semplice riflessione della potenza divina: “effetto necessario dell’infinita potenza, la vita infinita produce necessariamente un universo infinito.”<sup>1216</sup>

Michele Ciliberto, pertanto, inserisce nella speculazione bruniana un intermediario eterno fra Dio e l’Universo, destinato alla semplice trasmissione della necessità del primo a quella del secondo: con in più, però, la funzione di esercitare una variazione infinita. Una variazione che pare esplicarsi in un doppio senso: come velo frapposto fra la sostanza e l’apparenza, la vita bruniana dovrebbe, insieme e contemporaneamente, trasformare intieramente la prima nella seconda – facendone perdere la visibilità e la comprensibilità- e riportare la seconda alla prima – riacquistandone il senso nell’ordine necessario. Un velo che, dunque, finalmente pare materiarsi come univocità.

Questo richiamo all’univocità fonda la considerazione umana sulla ragione di un’assoluta, e perciò distaccata, produttività: “la vita è dunque produzione materiale infinita di astri innumerabili.”<sup>1217</sup> In questo modo da un seno materiale abissale (materia infinita) sgorgerebbe una innumerabilità di esseri generati (generazione spontanea), proiettati nello spazio dell’esistenza senza mai perdere il ricordo della loro comune origine. Liberi di muoversi per un principio di movimento intrinseco,<sup>1218</sup> essi non perderebbero però mai il contatto con l’unità generale. Come corpi celesti principali, essi nutrono ed accolgono, in un ciclo continuo gli esseri particolari, che vivono nella loro sfera esistenziale (razionale). Dotati di volontà ed intelletto, dispongono poi le

---

<sup>1214</sup> *Ibi*, pag. 71.

<sup>1215</sup> *Ibi*, pag. 72.

<sup>1216</sup> *Ibidem*.

<sup>1217</sup> *Ibi*, pag. 73.

<sup>1218</sup> *Ibidem*.

proprie relazioni con tutti gli altri corpi celesti, secondo l'opportunità e la convenienza della reciproca sussistenza e sopravvivenza.<sup>1219</sup>

Il contatto con l'unità generale e la mutua e reciproca disposizione di relazioni razionali costituiscono l'ambito d'esistenza ed esercizio di un'attività intellettuale e razionale che è capace di dispiegare ogni potenzialità di movimento e di determinazione. Questa attività viene qualificata, nella speculazione bruniana, dalla nozione di un'Anima, che è nel contempo universale e particolare, senza distacco e separazione. Ogni parte perciò continua a sussistere nell'anima universale, senza però mai esaurire con la propria esistenza circolare (genesì, accrescimento, diminuzione, dissolvimento atomico) la possibilità generale, che rimane principio e fondamento del movimento circonvolutorio di tutti gli esseri e di ogni loro determinazione.<sup>1220</sup>

Se la parte resta dunque eterna in questo movimento, essa si trasmuta continuamente di determinazione (disposizione): "Stanno qui le ragioni effettive, e inconfutabili, del moto terrestre: solo movendosi <<successiva e vicissitudinalmente>> la terra può realmente rinnovarsi e rinascere, cambiando perpetuamente volto e disposizione."<sup>1221</sup> Occupando il posto e la collocazione di quella possibilità generale, l'astro solare diventa poi il centro elargitore della vita, attraverso il movimento ad esso stesso coordinato.<sup>1222</sup>

Sistemando, pertanto, una concezione razionale e deterministica, l'interpretazione di Michele Ciliberto rimuove quella possibilità creativa che si apre solamente attraverso la dimensione dialettica. Ad essa sostituisce la centralità della potenza vitale, che mantiene e conserva l'esistenza delle parti dell'universo infinito solamente all'interno di un coordinato movimento di cessione ed attribuzione, teso a riprodurre il processo assoluto della disposizione. In questo modo, tolta la dialetticità creativa sussistente fra i principi e gli elementi del cosmo bruniano, l'unica apparente dialetticità rimane quella della sostituzione per opposti, nella conservazione eterna dei luoghi (i corpi celesti, soprattutto terrestri) che offrono campo libero a tale

---

<sup>1219</sup> *Ibidem.*

<sup>1220</sup> *Ibi*, pagg. 74-75.

<sup>1221</sup> *Ibi*, pag. 75.

<sup>1222</sup> *Ibidem.*



movimento.<sup>1223</sup> In questo modo viene sottratta ogni possibilità d'intervento alla provvidenza divina, che pare qui essere considerata un ente inutile, vista la necessità con la quale a disposizione segue disposizione. Michele Ciliberto tende però a distanziare gli effetti particolari di questa generale azione di disposizione, decretando per ciascuno di essi la piena e totale contingenza.<sup>1224</sup> In questo modo inserisce all'interno della speculazione bruniana una contraddizione, fra la determinazione di durata illimitata dei corpi celesti ed il movimento generale di trasformazione che pare dominare l'intero cosmo bruniano.

Questa contraddizione, nata secondo lo storiografo napoletano dalla volontà bruniana di preservare l'unicità di ogni pur piccola esistenza individuale, viene risolta solamente nel *De Immenso et innumerabilibus*, dove la trasformazione e la dissoluzione intaccherà gli stessi corpi celesti, a favore di un generale ed universale movimento di scomposizione e ricomposizione atomica.<sup>1225</sup> Allora tutto diventerà egualmente contingente, di fronte alla necessità indifferente ed immutabile della Vita. Al contrario, l'ipotesi interpretativa creativo-dialettica non perverrà mai a questo esito nihilista, né proporrà mai alcuna contraddizione all'interno della speculazione bruniana: essa, infatti, riuscirà sin dalle prime opere bruniane in lingua volgare a ricordare l'intervento necessario della provvidenza divina, quale unità nell'amore eguale (e dunque nella libertà) di tutti gli esseri che la potenza divina e naturale riconosce come propri, eterni nel gesto creativo ed in quello reciprocamente distintivo. L'ipotesi razionale e deterministica, invece, non può non annullare quello spazio di profondità che si rivela come alto tempo della ininterrotta rivoluzione: quella consapevolezza dell'infinito del desiderio, che rovescia con il suo concetto dell'infinita dell'opposizione qualsiasi concezione dell'Essere finita e limitata.

L'ipotesi interpretativa razionale e deterministica, invece, non può non sostituire al principio della libera creatività la necessità di una unità che nega qualsiasi possibilità alla diversità, sostituendone la radicale movenza con il

---

<sup>1223</sup> *Ibidem.*

<sup>1224</sup> *Ibi*, pag. 76.

<sup>1225</sup> *Ibi*, pagg. 76-77.

discorrere superficiale ed apparentemente disorganico delle disposizioni.<sup>1226</sup> Allora lo stesso concetto di universalità si identificherà con quello del termine sottratto a completa apparenza: del termine che funge ed ha valore come agente di una riduzione e di una comprensione imprecisabile ed immisurabile, assolutamente libera.<sup>1227</sup> Qui si situa, secondo Michele Ciliberto, la giustificazione della critica bruniana alla concezione geometrizzante dei prospettici tardomedievali.<sup>1228</sup>

Il principio bruniano si appalesa dunque, secondo quest'ultima interpretazione, come una libera ed infinita potenza. Sarà allora attorno a questo concetto – di una libera ed infinita potenza – che la ricerca dimostrativa razionale bruniana eserciterà – nel testo immediatamente successivo del *De la Causa, Principio e Uno* (1584) - il proprio ingegno e la propria capacità intellettuale.

Dopo la difesa dalle critiche di provenienza essenzialmente accademica e cortigiana al suo testo della *Cena de le Ceneri*, quando Bruno pare rammentare e descrivere la ragione negativa e perversa delle medesime identificandola con il capovolgimento del vero, reale e positivo (il concetto dell'infinito) in falso, irreal e negativo (la composizione aristotelico-cristiana) – capovolgimento effettuato dai sostenitori inglesi di una visione geometrizzante e grammaticale dell'Essere, che propone la sostituzione dell'essere (concetto del divino) con l'apparenza (dispiegamento del potere determinativo)<sup>1229</sup> – Bruno stesso pare avviare la propria argomentazione verso la tematizzazione della possibilità di fondazione metafisica di un universo infinito.<sup>1230</sup> Per fare questo, dispone subito in ordine gli elementi della propria costruzione razionale: la forma, la materia e l'Uno.

Non è un Dio separato, come causa e fine di ogni determinazione e movimento, l'Uno bruniano, al modo della tradizionale trattazione platonico-

---

<sup>1226</sup> *Ibi*, pag. 77: “La vita universale pone, strutturalmente, un universo uno, infinito, omogeneo. E pone la vicissitudine come principio della realtà a tutti i livelli – dei minimi e dei massimi, dei grandi e dei piccoli animali, dei corpi celesti e delle parti di cui essi sono costituiti -. Alla radice, il pensiero bruniano tende necessariamente all'unità, attraverso una complessa, intricata, eliminazione di elementi tradizionalmente <<dualistici>>, qualunque ne sia la fonte e l'ispirazione.”

<sup>1227</sup> *Ibidem*.

<sup>1228</sup> *Ibi*, pag. 78.

<sup>1229</sup> *Ibi*, pagg. 79-82.

<sup>1230</sup> *Ibi*, pag. 84.

aristotelica (sostegno speculativo all'intervento dottrinario cristiano): esso è, al contrario, proprio ciò che offre ragione visibile ma infinita all'opposizione apparente fra forma e materia, riconducendoci dunque alla loro profondissima ed altissima unità. Michele Ciliberto pare, invece, considerare come effettivamente esistente ciò che Bruno intende negare, e negare dimostrativamente e positivamente, dissolvendolo proprio in virtù della sua pretesa separatezza: l'idolo divino costruito come immagine di una potenza assoluta. È, al contrario, proprio perché la ragione umana presuppone la necessità di una libera volontà che si esplica, diffonde e fa partecipare liberamente (nell'amore eguale), che l'immagine indistaccata dell'universo può rappresentare il termine ed il campo d'esercizio del nostro pensiero e della nostra azione: con ciò rinnovando e rinvigorendo quell'infinito dell'eguaglianza, che già era stato posto quale motore dialettico e creativo dell'essere esistente bruniano (*Cena de le Ceneri*).<sup>1231</sup> Separando invece Dio, si dà atto al dissolvimento dello stesso universo, che perde la sua caratteristica fondante: appunto l'infinito dell'eguaglianza, il suo essere moto metafisico. L'universo bruniano, nella visione proposta da Michele Ciliberto, pare invece essere confinato alla materialità rappresentativa: materialità, per l'appunto, scissa e separata dal suo autore divino.<sup>1232</sup> Allora certamente il Dio bruniano proposto dallo storiografo napoletano – l'identità assoluta di atto e potenza, considerati nella loro valenza e significato aristotelico – annulla qualsiasi supposta contraddizione fra necessità e contingenza dell'essere, disponendo ogni esistente nella più completa delle necessitazioni (non delle possibilitazioni).<sup>1233</sup> Solamente qualora l'identità di atto e potenza sia considerata, non come stabilità che nega il movimento, ma anzi al contrario come stabilità che lo fonda, è possibile mantenere la razionalità della ricerca bruniana, sia in ambito cosmologico che etico. Questo è il suo vero significato di unità dell'opposizione: altrimenti, come fa Ciliberto, il moto viene ridotto alla sua semplice dimensione quantitativa, di determinazione non completamente definita.<sup>1234</sup>

---

<sup>1231</sup> *Ibi*, pag. 84.

<sup>1232</sup> *Ibidem*.

<sup>1233</sup> *Ibi*, pag. 85.

<sup>1234</sup> *Ibidem*.

Intendendo la 'vicissitudine', non come moto metafisico, ma come successione ordinata di disposizioni, lo storiografo napoletano vincola l'infinito della possibilità bruniana alle sue realizzazioni riconosciute. Al contrario, è il rovesciamento della causa nel principio, operante attraverso l'infinito del possibile, che costituisce il termine e la perfezione dell'universo. Altrimenti non vi potrebbe essere realizzazione: realizzazione del possibile. Michele Ciliberto, però, preferisce considerare la realizzazione in modo statico e formale, come applicazione immodificabile di forme preesistenti, che operano la propria esplicazione in modo ordinato, con una successione che le distacca e le dispone.<sup>1235</sup> Come invece sostiene lo stesso Bruno, la diversità si esercita nell'esplicazione del creativo stesso, che offre l'apparenza del dialettico: "*Teofilo*. Dice molto bene. Oltre che è consueto modo di parlare di peripatetici ancora, che dicono tutto l'atto dimensionale e tutte forme uscire e venir fuori dalla potenza de la materia. Questo intende in parte Averroè, il qual, quantunque arabo e ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto; e avrebbe più inteso, se non fusse stato cossì additto al suo nome Aristotele. Dice lui che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni interminate; volendo accennare che quelle pervegnono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra, quelle e quell'altri, secondo il cangiar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la materia le manda come da sé e non le riceve come di fuori. Questo in parte intese ancor Plotino, prencipe nella setta di Platone. Costui, facendo differenza tra la materia di cose superiori e inferiori, dice che quella è insieme tutto, ed essendo che possiede tutto, non ha in che mutarsi; ma questa, con certa vicissitudine per le parti, si fa tutto, e a tempi e tempi si fa cosa e cosa: però sempre sotto diversità, alterazione e moto. Cossì dunque mai è informe quella materia, come né anco questa, benché differentemente quella e questa; quella ne l'istante de l'eternità, questa negl'istanti del tempo; quella insieme, questa successivamente; quella esplicitamente, questa complicatamente; quella come molti, questa come uno; quella per ciascuno e cosa per cosa, questa come tutto e ogni cosa."<sup>1236</sup>

---

<sup>1235</sup> *Ibidem*.

<sup>1236</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno* (Firenze, 1958) pag. 307.

Il fondamento ontologico dell'universo bruniano starebbe, dunque, per Michele Ciliberto nella differenza fra ambito nel quale sussiste e può essere fatta valere la piena identità fra atto e potenza (Dio) ed ambito nel quale non sussiste questa piena identità e coincidenza, perché l'atto di una potenza infinita sopravanza sempre il divenire della sua realizzazione (Universo). Ma in questo modo, come può realizzarsi l'universo, come entità del possibile? L'universo non si realizzerebbe mai, perché tenderebbe sempre a realizzarsi. Seguendo quindi una freccia di direzionalità cara alla nozione aristotelica di infinito potenziale.

Per il testo bruniano sopra citato pare invece che la non-informità, sia della materia 'superiore' che della materia 'inferiore', stia a significare l'essere una della materia stessa, nella realizzazione del possibile. Dunque nel permanere operante dell'idealità. Nel caso invece di una riduzione applicativa del possibile, la materia molteplice (in movimento) fonderebbe – attraverso una richiesta che si fa supposizione e presupposizione – la materia che è una.

Così – sempre nell'interpretazione di Michele Ciliberto – mentre la coincidenza divina di atto e potenza fonderebbe la non-azione dell'indifferenza, la differenza ipotizzata per e nell'universo aprirebbe la via per un'azione sempre difettiva:<sup>1237</sup> in entrambi i casi con pesantissime e gravissime conseguenze per la fondazione e lo svolgimento delle argomentazioni morali bruniane, che perderebbero il principio provvidenziale per acquisire l'insuperabilità della potenza alienatrice.

Ma l'ambito delimitato da quella che precedentemente era stata definita come la freccia di direzionalità cara alla nozione aristotelica di infinito potenziale sembra essere l'ambito esclusivo dell'interesse bruniano, almeno secondo quanto riporta lo storiografo napoletano: come infinito attuale, Dio diventa dunque il relativo ed opposto all'universo.<sup>1238</sup> Ma allora come può, nel contesto razionale così definito, la materia essere potenza e soggetto? Solamente, appunto, come potenza alienatrice.

La sostanza universale diviene il termine di riduzione e di alienazione della potenza naturale della materia, che si predispone al riconoscimento di quella

---

<sup>1237</sup> Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*. Pagg. 85-86.

<sup>1238</sup> *Ibi*, pag. 86.

forma che le consente il superamento continuo della determinazione attuale. L'indissolubilità della forma e della materia bruniane vengono così viste, non secondo quella prospettiva etico-metafisica per la quale la potenza molteplice della prima si riflette nella libertà della seconda, ma piuttosto nell'avvaloramento di una concezione riduttiva dell'Anima, come ed in quanto possibilità e necessità di convergenza che elimina preventivamente la diversità, avendola definita quale immagine della morte. Per produrre un'immagine della vita che è morte (ripetizione e conferma indefessa dell'eguale).<sup>1239</sup> Solo l'ipotesi di lettura creativo-dialettica consente, allora, di mantenere viva l'immagine della vita stessa, con la sua diversità e libertà; l'interpretazione, che potremmo chiamare assolutamente ipotetico-deduttiva, sostituisce invece a quell'immagine viva la forma più completa e più chiusa dell'antropomorfismo umano: l'isolamento del potere e la sua salvaguardia.

Ecco allora che l'evento che non può non manifestarsi all'interno dello spettacolo della speculazione bruniana non può essere altro che la riproduzione infinita dell'identico, ad opera di una materia animata e soggetta, secondo un ordine che emette e conserva tutti i 'grandi animali intellettuali', come organi di rappresentazione di un potere assoluto.<sup>1240</sup> In questo modo l'identificazione fra vita e materia assume su di sé la qualificazione sociologica e collettiva del farsi dell'operazione creativa, priva di separazioni e di residui inattaccabili, fautori di resistenze ed opposizioni.<sup>1241</sup>

Nel contesto così definito le forme bruniane assumono il valore ed il significato dell'operato dall'intelletto universale, che resta apparentemente fuori da ogni modificazione ed alterazione: causa che produce e muove a sé ogni determinazione. Nell'intelletto universale bruniano la nozione di principio si fonderebbe così con quella di causa, procurando alla speculazione bruniana la qualificazione di un immanentismo assoluto, centrato proprio sulla nozione di produzione.<sup>1242</sup> Il modo allora della produzione delle forme bruniane assomiglia moltissimo ad uno sviluppo ininterrotto, che non perde

---

<sup>1239</sup> *Ibi*, pag. 87: "un principio sostanziale eterno e immutabile, soggetto unitario di vita permanente ed inesauribile."

<sup>1240</sup> *Ibidem*.

<sup>1241</sup> *Ibidem*.

<sup>1242</sup> *Ibi*, pag. 88: "Causa è dunque l'Intelletto, che è, appunto, l'efficiente fisico universale."

mai di vista la necessità dell'unità attraverso la sua manifestazione d'ordine. E d'ordine assoluto.

Ora, l'intelletto bruniano può restare, anche solo apparentemente, 'fuori' della materia? Il suo essere 'dentro' si identifica con l'applicazione illimitata di un principio indiscutibile, formale?<sup>1243</sup> Secondo Ciliberto: sì. Così questo principio diviene "l'anima del mondo come <<causa formale universale>>, <<principio formale e natura efficiente>>, <<principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono>>."<sup>1244</sup> Ma l'Anima bruniana deve essere considerata del mondo, o non piuttosto universale? Deve valere come relativo fondante, o non piuttosto essere considerata come apertura d'infinito? Solamente in questo secondo caso essa renderà possibile l'essere ed il divenire delle cose: nel primo, essa costituirà la contraffazione del proprio movimento. Sostituirà al dialettico che è creativo, l'unità necessaria ed ordinata del molteplice. Alla duplice molteplicità (formale e materiale), l'assolutezza di un'organicità sempre da perseguirsi.<sup>1245</sup>

È in tal modo che la molteplicità da potenziale, si riduce a formale; mentre la materia viene spossessata della propria capacità di andare apparentemente oltre se stessa, rimanendo in realtà in se stessa, essendo l'ideale dell'idea, l'Intelletto della Mente, il *Figlio del Padre. Lo Spirito* ordinato ed ordinante. La vita e l'anima dell'Universo. Nella forma rappresentativa ed antropomorfa nella quale viene invece ridotta dall'interpretazione di Michele Ciliberto, l'anima bruniana consente la vita e l'animazione solamente al proprio subordinato, in maniera indifferente, purché esso a propria volta acconsenta ad una piena compenetrazione del principio che la regge e la governa. Così la disposizione formale diventerà immediatamente disposizione materiale, trasferendo la propria unità del molteplice nella differenziazione degli strumenti corporali.<sup>1246</sup> Come si potrà, però, allora garantire l'inesauribilità continua del processo di determinazione? Solamente supponendo una materia nascosta, antro energetico di tutte le possibili trasformazioni e contenitore di tutte le possibili determinazioni (in modo

---

<sup>1243</sup> *Ibi*, pag. 89.

<sup>1244</sup> *Ibidem*.

<sup>1245</sup> *Ibidem*: "il principio è risucchiato, in questo caso, nella causa."

<sup>1246</sup> *Ibidem*.

apparentemente opposto alla definizione aristotelica di materia come *prope nihil*). Una materia che ha dunque l'immagine dell'in-corporeo.<sup>1247</sup>

L'in-corporeità della materia è allora, prima di tutto, la sua potenza assoluta: la possibilità di scindere se stessa da ogni suo prodotto, come la potenza attiva dalla potenza passiva. Così la prima conterrà tutti i 'semi' delle cose (facoltà dell'intelletto universale, divino), che troveranno rispondenza attiva nelle disposizioni della materia (natura). In questo modo, nel e per l'universo, all'atto primigenio succederà la potenza primigenia, appunto la natura. Così la determinazione divina è immediatamente tutto quello che può essere, mentre la natura realizza attraverso il proprio essere ordinato quell'essere che può essere. Qui allora una potenza limitata realizza un atto definito, senza però alcun movimento possibile di trasformazione e di passaggio da forma a forma. Aristotelicamente la forma deve rientrare nella potenza generale della corruzione per poter riprendere quella nuova forma che è stabilita *a priori* attraverso l'essere ordinato della natura. Allora sia il movimento che la vicissitudine delle forme restano un ordinato divino.

Mentre Dio, dunque, resta quale grandezza fuori dalla comprensione (nemmeno atto, né potenza), l'universo diviene la grandezza che vale come comprensione, assoluta ed unica: in questo modo, però, l'interpretazione di Michele Ciliberto sembra far emergere il poter-essere divino sulla sua realizzazione, o – come direbbe Miguel Angel Granada – la divina *potentia absoluta* da quella sua *ordinata*. Ciò dipende – come è già stato inizialmente rilevato – dalla differente impostazione strutturale che anima le interpretazioni dei due storiografi. La prima rammenta la differenza primigenia, la sproporzione di Dio, e ad essa accosta la circolarità dell'esistente; la seconda pare invece applicare in modo assoluto una forma di necessitarismo immediato, che svuota la differenza proposta dal primo interprete nella pluralità libera ed indeterminata dei mondi del secondo. Nonostante la reciproca opposizione, però, le due interpretazioni sono accomunate da un criterio esplicativo assolutista: che si affermi la differenza o che la si neghi, entrambi gli studiosi paiono essere associati – forse dalla loro comune

---

<sup>1247</sup> *Ibi*, pag. 90.



formazione intellettuale platonico-aristotelica - dalla negazione del concetto della diversità, dalla sua chiusura ed annichilazione, volendo in tal modo far valere comunque un essere ordinato, piuttosto che profondamente ed apertamente libero, com'è invece inteso e dispiegato razionalmente dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica.

In particolar modo l'interpretazione di Michele Ciliberto pare confermare questo criterio esplicativo assolutista, nel momento in cui afferma la distinzione e la priorità dell'essere indifferente (Dio) rispetto all'essere estrinseco, diverso ma ordinato (universo).<sup>1248</sup> Allora quella stessa materia nascosta diventa un essere vitale nel momento in cui si identifichi pienamente appunto con un'esplicazione potenziale assoluta: unica, vera e propria, materia di ogni cosa apparente e comparente.<sup>1249</sup> Così in modo deduttivo e necessario - oltre che sostanzialmente grammaticale - ogni termine sarà accompagnato da una significazione: ogni finalità intellettuale avrà come proprio corpo una determinazione piena e completa, autonoma.

Questa corrispondenza, secondo Michele Ciliberto, costituirà il senso ed il significato della bruniana qualificazione della materia come soggetto. In relazione all'essere-uno dell'universale, pertanto, potrà stabilirsi la perfetta aderenza dell'essere-comune (necessariamente ordinato), insieme inscindibile di forma (attività superiore) e materia (passività inferiore). Allora nell'essere necessariamente ordinato (esser-comune) la pluralità grammaticale dei soggetti (sostanze individuali o *qualitates*) trova congruenza nella concezione della Vita come organo di parti materiali, determinazioni che trovano collocazione all'interno di uno spazio centrale, che è spazio di una ragione unica ed universale.<sup>1250</sup> Di una ragione assolutamente produttiva: "la materia come soggetto coincide con l'«efficiente» (in certo modo); fonda l'unità dell'essere; produce, come «cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali»», forme infinite, cacciandole da sé incessantemente. E pone, al tempo stesso, le basi della celebrazione bruniana dell'Uno."<sup>1251</sup>

---

<sup>1248</sup> *Ibi*, pag. 91.

<sup>1249</sup> *Ibi*, pag. 92.

<sup>1250</sup> *Ibi*, pagg. 92-93.

<sup>1251</sup> *Ibi*, pag. 93.

Allora la concezione dell'Uno-Tutto vivente, con la sua coincidenza di materia, vita ed anima (determinazione, senso e significato del movimento), impone la necessità dell'indifferenza come negazione, chiusura ed annichilimento della superiore e precedente apertura di diversità. Una causa principale (radice) che toglie la causa vera e reale, dunque il principio stesso (l'ideale dell'idea).<sup>1252</sup> Diviene così evidente come e quanto l'interpretazione di Michele Ciliberto occluda in anticipo la possibilità di sviluppare un'ipotesi di lettura del testo bruniano che sia, nel contempo, creativa e dialettica. La causalità finale che viene imposta trasforma la propria oggettività in una necessità sbaragliante, in una subordinazione inamovibile (unità necessaria) che stacca la dimensione e la misura d'esistenza d'ogni essere numerale. L'individuazione che viene in tal modo compiuta accoglie ogni determinazione nell'universale determinante quantitativo.<sup>1253</sup> Ma il testo bruniano non si abbandona alla semplice e pura dimensione quantitativa: la scala di unità posta fra natura, intelletto e divinità intende infatti – al contrario – dimostrare la profondità e l'altezza della potenza infinita nella negazione della sua concezione astratta. L'ideale dell'idea non è fisso ed imm modificabile: al contrario, essendo infinito movimento, esso offre la dimensione del dialettico nel creativo. La dimensionabilità del sostrato comune dell'essere cilibertiano invece addossa ad un puro ed esclusivo fattore estensivo – con negazione totale di quello intensivo – la totalità delle determinazioni dell'essere bruniano (comprensione quantitativa).<sup>1254</sup> Allora la materia bruniana può essere la negazione dell'aristotelico *prope nihil* proprio in quanto conserva in sé il principio creativo, non semplicemente perché è la potenza che contiene tutte le forme (magari astrattamente distinte in intellettuali e sensibili).<sup>1255</sup>

L'assenza della dimensione razionale intensiva – oltre a porre drammaticamente in dubbio la possibilità di una fondazione metafisica dell'etica e della politica bruniana e ad annullare la loro profonda dimensione religiosa – riduce la determinazione della stessa unità naturale ad un fattore

---

<sup>1252</sup> *Ibidem.*

<sup>1253</sup> *Ibi*, pagg. 93-94.

<sup>1254</sup> *Ibi*, pag. 94.

<sup>1255</sup> *Ibi*, pag. 95.

proporzionale ed analogico:<sup>1256</sup> la materia bruniana naturale non resta più una, ma sembra digradare verso una graduazione di potenza sempre più bassa ed infima. Come può, allora, la parte più piccola d'esistenza conservare in sé la potenza delle cose più grandi, così come sostiene invece lo stesso Ciliberto? Così la stessa coincidenza fra materia 'alterabile' e materia 'inalterabile' accetta una distinzione aristotelica che Bruno in realtà non accetta: e può non accettare, proprio in virtù della dimensione razionale intensiva della sua materia. Al contrario, la sola dimensione estensiva riduce l'anima del mondo (l'atto di tutto e la potenza di tutto) ad un mero fattore produttivo (piuttosto che creativo), per il quale rimane il bisogno di una materia estrinseca. Ma in questo modo si nega proprio ciò che caratterizza l'anima del mondo: essere tutta in tutto, di modo che ogni cosa possa essere e sia uno. Nell'universale potenza creativa. La coincidenza cilibertiana, invece, mantiene inspiegata ed occultata questa universale potenza creativa, fornendo un concetto in realtà inintelligibile (una globale ed oscura capacità produttiva).<sup>1257</sup>

La distorsione dimensionale e quantitativa della speculazione bruniana operata da Michele Ciliberto diventa particolarmente evidente nella ricapitolazione generale delle strutture argomentative che costituiscono lo scheletro del *De la Causa, Principio e Uno*. Qui la distinzione fra Dio ed universo è funzionale alla loro coincidenza nel concetto formale di materia: una potenza che contiene tutto l'atto possibile e gli dà espressione intellettuale, in tal modo richiamando prima la sua virtù terminale, successivamente e conseguentemente tutta la sua esplicazione determinante.<sup>1258</sup> Il soggetto vitale bruniano resta in tal modo completamente determinato, mentre invece esso, proprio in virtù del creativo al quale interamente partecipa, non esprime se non il suo stesso ordinamento: è solamente in questo modo infatti che può – non, rimanere distaccato e separato in una sua proporzionata potenza – quanto invece essere identico, indistaccato, con la stessa potenza creativa universale.<sup>1259</sup> E rimanere, pertanto, libero.

---

<sup>1256</sup> *Ibidem.*

<sup>1257</sup> *Ibi*, pag. 96.

<sup>1258</sup> *Ibidem.*

<sup>1259</sup> *Ibi*, pag. 97.

Allora non vi è alcuno spazio per alcuna corrispondenza fra un ente relativo ed un ente dipendente, totalmente necessitato e non più ed in alcun modo accidentale, se non nella sua parvenza di continua alterazione e passaggio.<sup>1260</sup> Viene a decadere, pertanto, la contrapposizione fra *ens implicatum* ed *ens explicatum*:<sup>1261</sup> questa separazione infatti, facendo decadere l'essere, immediatamente fa scomparire lo stesso poter-essere. Rendendo tutto l'universo transeunte, nella sua corporeità, ne dissolve anche la materia interna: l'intelletto che è volontà creativa. Allora, solamente il poter-essere dell'essere nella sua virtù creativa impedirà di scindere Dio ed Universo, evitandone il reciproco deperimento (il primo ad un concetto astratto ed inerte, il secondo ad una limitazione attiva). Piuttosto si deve sostenere che l'*ens explicatum* è l'apparenza d'essere dell'*ens complicatum*: mentre questo pare chiudere in una medesima unità d'infinito tutte le determinazioni, quello le apre e le esprime, mostrando l'unità dialettica del creativo. Pertanto, mentre nella concezione cilibertiana l'*ens explicatum* pare salvarsi solamente per quanto riesce a valutare la propria funzione d'essere per altro ed in virtù di altro (alienazione), l'*ens explicatum* nella corretta versione bruniana sussiste proprio in quanto nega precisamente questa funzione (universale per sé, la libertà diffusa ed interamente partecipata).

Così è proprio la linearità determinativa della forma deduttiva ad essere messa in questione dalla speculazione bruniana, per quanto essa separi e distingua un atto prioritario ed una potenza successiva ma ordinata: questa, infatti, lascia inattuale - alienandolo - l'atto unitario d'essere. La libertà. Quella libertà che rimane sempre, nell'Universo intero bruniano, la potenza che deve sempre essere attuata. Questa è infatti la distinzione etica (non fisica) bruniana fra la potenza e l'atto.

Inoltre: come può la materia cilibertiana acquisire una valenza infinita, senza la dimensione razionale dell'intensione? Essa resterà sempre occlusa e limitata, quasi fosse una nuova materia celeste aristotelica. Solo questa valenza infinita, infatti, permette e consente quello che Ciliberto stesso qualifica come lo "sforzo costante di sollevare le cose inferiori verso le

---

<sup>1260</sup> *Ibidem.*

<sup>1261</sup> *Ibi*, pag. 98.

superiori, il minimo verso il massimo, l'universo verso Dio."<sup>1262</sup> Solo se la materia bruniana rimane infatti intensionalmente infinita, l'Anima potrà essere considerata universale ed unica, invisibile anziché evidente, mentre l'intelletto potrà identificarsi con l'estensione illimitata della medesima e lo spirito emergere ad invitalizzare il tutto.

La materia cilibertiana rimane invece occlusa e limitata: vale come espressione forzosa di un'attività superiore. Non porta con sé il rovesciamento del concetto della finitezza determinata in quello della infinitezza libera: essa, piuttosto, vale lo schiacciamento della possibilità sulla necessità: la fusione e la trasformazione di quella a questa. Solamente in questo modo la pluralità dei modi dell'essere e la totalità dello stesso diventano preda esclusiva di un oggetto di necessità, che esclude ciascuna parte finale come contingenza superficiale, esterna. Variabile e transeunte.<sup>1263</sup>

In questo caso, allora, l'Uno bruniano diventa il risultato di questo schiacciamento: mentre la materia diventa tutta evidente (corporeità), la forma si assottiglia a costituire un fronte unico di determinazione (incorporeità).<sup>1264</sup> Al contrario, il vero, reale e buono Uno bruniano mantiene l'infinitezza dell'unità come slancio creativo, all'interno del quale la pluralità illimitata delle potenze garantisce l'espressione vitale della diversità, come luogo ed apparenza dialettica.

Il fronte unico di determinazione cilibertiano, invece, chiude, appiattisce ed elimina la diversità, facendone valere l'immagine astratta della molteplicità. Quell'immagine che, appunto, innalza la causa attraverso il principio che la pone: la ragione intellettuale.

La ragione intellettuale, infatti, non pone l'infinito, ma l'unità: l'unità di una scienza divina e naturale. Così l'Uno e l'Essere bruniani diventerebbero l'assoluto che si fa immanenza determinante.<sup>1265</sup> Michele Ciliberto scrive: "Quello che a Bruno interessa, dall'inizio alla fine, è la fondazione dell'universo infinito e animato, dell'Uno-Tutto vivente."<sup>1266</sup> Ma è

---

<sup>1262</sup> *Ibidem.* Nota il taglio quantitativo del discorso.

<sup>1263</sup> *Ibi*, pag. 99.

<sup>1264</sup> *Ibidem.*

<sup>1265</sup> *Ibi*, pag. 100.

<sup>1266</sup> *Ibidem.*

caratteristico della <<fondazione>> considerare inerte il fondato, per valorizzare l'attività di quell'agente separato che la inizia e la porta a compimento: in questo modo sia il Dio che l'Universo bruniano non si allontanerebbero, strutturalmente, dagli omonimi appartenenti alla tradizione aristotelica. In che cosa, allora, la speculazione bruniana si distinguerebbe ed opporrebbe a quella aristotelica, se non nella struttura del pensato? Solo la considerazione creativa e dialettica dell'Uno infinito garantirebbe quella distinzione ed opposizione, aprendo alla diversità il cielo immaginativo nella coscienza della necessità del dialettico (necessità naturale, etica, politica e religiosa).

L'Uno cilibertiano pare invece essere vita, che non si fa vita, se non come obbedienza ed immedesimazione superiore. Al contrario – così come sostiene lo stesso Bruno – è l'universo ad essere compreso in ciascuno dei mondi innumerabili, come l'anima tutta da ciascuna parte del medesimo.<sup>1267</sup>

Allora l'immedesimazione avviene al modo contrario e con una struttura di significato opposta: non è la necessità che si determina necessariamente, ma la libertà che si fa liberamente. Aprendo l'eguaglianza attraverso la diversità, e mantenendo perciò il vincolo amoroso. Allora l'infinito dell'eguaglianza – ciò che pone il vincolo amoroso – dimostrerà l'infinitezza del movimento come opposizione. L'unità cilibertiana non fa altro, invece, che contenere in sé quella contrarietà, che si fissa come contrapposizione di termini, entro i quali far fluire e rifluire l'esistente (ancora una volta in modo precisamente aristotelico). Così mentre la contrarietà aristotelica separa, l'opposizione bruniana unisce: rammenta l'unità infinita nella quale vive ed opera come ricordo della reciprocità dell'alterazione.

Questa profonda magia creativa porta allora con sé il dialettico, senza poterlo separare. Separata è invece la materia di tradizione aristotelica: distratta logicamente dai due termini opposti, che garantiscono l'invariabilità delle qualità determinative. Il massimo ed il minimo cilibertiani paiono, allora, proprio occupare gli stessi luoghi razionali, nella medesima successione fra

---

<sup>1267</sup> *Ibidem.*

complicato ed esplicito, mentre lo spazio ed il tempo frapposto fra i termini stessi assume la cangiante e rutilante colorazione della trasmutazione.<sup>1268</sup>

Ma, allora, se tutto l'essere sembra essere compreso fra questi due termini, perché – si chiede Ciliberto – viene dichiarato da Bruno in realtà inesistente (vanità è ciò che fa numero e differenza)?<sup>1269</sup> Ora: ad essere dichiarato in realtà inesistente non è tanto l'essere che pare compreso entro gli opposti termini, quanto piuttosto la stessa struttura che pare accoglierli: come, del resto, sosteneva già dal *De umbris idearum*, uno è il termine. Così è su questa base che il tutto, che viene da esso raccolto, viene piuttosto valorizzato, anche se relativizzato. Bruno si preoccupa, soprattutto, che esso non sia, infatti, ipostatizzato: è la libertà del primo (Dio) che traluce, come opera amorosa, nel secondo (l'Universo). Esso, allora, non può essere un ente che produca per riflesso proprio l'immagine di un Dio distinto, come vorrebbe invece Ciliberto,<sup>1270</sup> per giustificare ciò che Bruno invece dissolve: quella struttura aristotelica di opposizione fra necessario e contingente, che si fonda sul presupposto del mondo ordinato.

Così l'Uno bruniano è infinito perché non ha nulla fuori di sé, nulla che possa essere decretato come assolutamente contingente: è solo in questo modo che può garantire ogni volto, ogni aspetto, come proprio, portando una sapienza ed una verità anesclusiva ed ingraduabile (l'essere bruniano).<sup>1271</sup> La necessità e l'ordinamento del grado producono, invece, nella interpretazione di Michele Ciliberto la costruzione e l'elevazione di un'architettura della ragione intellettuale, che dispone in successione una serie sempre più profonda ed estesa di generazione specifica, capace di coordinare tutte le principali determinazioni, sino all'ultima e conclusiva, quella dell'essere stesso (senza differenze).<sup>1272</sup> Rispetto a quest'ultimo e conclusivo ente – astrattissimo – ogni altra cosa resta espunta come contingenza e vanità.

Resta dunque irrisolto, nella prospettiva decretata dall'interpretazione dello storiografo napoletano, il problema della contraddizione fra la consistenza e la

---

<sup>1268</sup> *Ibidem.*

<sup>1269</sup> *Ibi*, pag. 101.

<sup>1270</sup> *Ibidem*: “la Vita-materia ... è un ente che si tende, oltrepassandola, al di là della materia.”

<sup>1271</sup> Confronta, invece, la posizione di Michele Ciliberto, che dispone la necessità e l'ordinamento del grado. *Ibi*, pagg. 101-102.

<sup>1272</sup> *Ibi*, pag. 102.

superfluità dell'essere compreso nell'universo bruniano.<sup>1273</sup> Ma questo è solo un riflesso del mantenimento della distinzione aristotelica fra ente necessario ed ente contingente, che sbilancia continuamente l'ordine intellettuale fra il fondamento (la radice unitaria) ed il fondato (il molteplice ordinato).

Proprio la dissoluzione bruniana di questa distinzione – operata attraverso il concetto creativo e dialettico dell'Essere – permetterà la risoluzione di tale contraddizione, consentendo alla ragione di raggiungere un livello superiore, nel quale questa contraddizione non si forma, né si può formare. Sarà, allora, verso la riscoperta del concetto creativo e dialettico dell'Essere che la speculazione bruniana orienterà il proprio sviluppo razionale, nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*.

Il *De l'Infinito, Universo e mondi* (1584) si apre, infatti, con la risurrezione dello spazio-tempo creativo, con la rivoluzione permessa dalla possibilità interna alla materia, che apre a dismisura la libertà del desiderio: quella libera diffusione del Bene, intieramente partecipata, che fa del desiderio stesso, della sua eguale presenza nella diversità dei fini naturali, il modo genetico e di conservazione della totalità degli astri celesti e degli esseri che su di essi vivono e prosperano. Ferma, invece, ad una concezione immobilista e gradualista, l'interpretazione di Michele Ciliberto preferisce concentrare l'attenzione bruniana al non-ente: a tutto ciò che si distingue dall'essere stringentemente unitario per la sua dispersa molteplicità.<sup>1274</sup> In tal modo ciò che in Bruno mantiene la caratterizzazione fondamentale dell'impulso positivo, viene invece rovesciato nell'opinione dello storiografo napoletano come impulso negativo: riconoscimento della alterità superiore di un'operatività infinita completamente indifferente ai termini ed ai modi di qualsiasi realizzazione.<sup>1275</sup> Annichilendo l'impulso d'essere nel suo valore e nella sua consistenza reale, l'interpretazione cilibertiana non può, implicitamente, non farne decadere l'aspetto e la nota ideale, scambiando l'unità infinita del

---

<sup>1273</sup> *Ibi*, pagg. 102-103.

<sup>1274</sup> *Ibi*, pag. 103.

<sup>1275</sup> *Ibidem*.



movimento materiale per una congruenza necessaria di partizioni intellettuali determinanti, stabilite estrinsecamente.<sup>1276</sup>

In tal modo l'universo bruniano rimane costretto entro la figura di una nuova limitazione (della quale lo storiografo napoletano pare inconsapevole): esso sarebbe l'alterità dell'alterità. L'alterità inferiore dell'alterità superiore: ciò che resta compreso tutto in quella funzione di negazione che le viene attribuita estrinsecamente. Di negazione positiva dell'assoluto. È, infatti, come riflesso della assoluta potenza divina che l'universo bruniano attingerebbe – secondo Michele Ciliberto – la propria giustificazione esistenziale e fattiva: stante l'infinita potenza positiva divina l'universo intiero dovrebbe limitarsi a rinnovare l'immagine della propria dipendenza e subordinazione nell'infinito disperso, per poter confermare tutta la relazione che lo instaura e lo ordina. Allora, come immagine di un infinito preventivamente finito, esso continuerebbe a rivelare una funzione per l'appunto negativa: negativa della propria libera autodeterminazione. In realtà è l'universo intiero bruniano che – come immagine della libertà che non si scinde, né si aliena dalla sua fonte – si pone come libera autodeterminazione: altrimenti come si potrebbe rendere intellegibile la critica bruniana alla concezione aristotelica del luogo, così imperniata sul concetto di limitazione assoluta?<sup>1277</sup>

È proprio lo slancio della libera autodeterminazione materiale che costituisce quello spazio creativo, apparentemente oltre il limite del mondo, che rinnova il tempo della moltiplicazione e diffusione, provvidenziale e paritaria, del Bene: altrimenti come si potrebbe riconoscere la presenza eguale della infinita bontà divina nella innumerabilità dei mondi? In caso contrario – ed è l'interpretazione che sembra essere fatta valere da Michele Ciliberto – non si assisterebbe altro che ad una reduplicazione illimitata ed analogica del concetto aristotelico di luogo: come nell'uno spazio è contenuto questo mondo finito, così sono contenuti innumerabili altri, negli innumerabili e possibili altri spazi (luoghi), che vengono proiettati e svolti nell'universo ordinato.

---

<sup>1276</sup> *Ibi*, pag. 104: “In effetti è il modello biologico-vitale dell'Uno che, innestandosi nel nesso ombra-luce, pone – ed esplica – la Vita infinita, quell'eterno prodursi che è radice, e struttura, dell'infinito universo e dei mondi iinfiniti.”

<sup>1277</sup> *Ibidem*.

Così la pienezza dello spazio non è la pienezza estensiva: è, invece, la pienezza intensiva. Quell'eguale ed universale potenza creativa, che non si distacca e che non distacca alcuno degli esseri che di essa ed in essa vivono. Questa è la presenza dell'universo in Dio, così come viene rammentata e sollecitata dalla speculazione bruniana: altrimenti si assisterebbe semplicemente – come sembra suggerire l'interpretazione di Michele Ciliberto<sup>1278</sup> - alla estrinsecazione di un animale subordinato, completamente distaccato da un divino agente, che riattingerebbe le altissime vette dell'astrazione ed alienazione aristoteliche.

Concentrandosi su termini isolati dal loro contesto argomentativo e razionale – come 'individuo' e 'necessità' – l'interpretazione dello storiografo napoletano pretende di rinnovare nella speculazione bruniana una sua supposta propensione per la riflessione oggettiva ed assoluta, in realtà proponendo una visione spaziale dei problemi (essenzialmente del rapporto Dio-Universo). Come si salvaguarderebbe, altrimenti, la dignità delle nature?<sup>1279</sup> Non certo in virtù di una loro supposta flussione uniforme da una inerte fonte comune - come pare sottintendere la posizione cilibertiana - come se la natura di Dio si rispecchiasse immediatamente nella pluralità delle nature alle quali la sua infinita potenza da luogo. Questo sarebbe, infatti e contraddittoriamente, un essere relativo ed assoluto. Solamente un Dio che è potenza creativa infinita, libera ed eguale nella propria automanifestazione universale, può rendere di sé l'immagine di una diffusione partecipata, amorosa, nella quale le capacità naturali possano rispecchiare effettivamente la divina congiunzione fra libertà, eguaglianza ed amore, così permettendo la ricomposizione con l'originario. Senza questa potenza creativa infinita le 'circostanze dell'efficiente' fanno scomparire il Bene nella sua libera ed eguale diffusione – come bene libero ed eguale della libertà ed eguaglianza – come pure nella sua intera partecipazione, sostituendo il concetto e la prassi dell'amore universale con la sua riduzione, trasfigurazione e capovolgimento idolatrico: l'organizzazione imperiale delle potenze.

---

<sup>1278</sup> *Ibi*, pagg. 105.

<sup>1279</sup> *Ibidem*.

Allora l'ordine della necessità sarà completamente e compiutamente compenetrato dalla necessità dell'ordine, con una effettiva e totale scomparsa della divina bontà, della sua azione riliberatrice: il danno della impossibile fondazione religiosa, etica e politica si accompagnerebbe pertanto, necessariamente, alla voluta negazione dell'infinito come principio creativo, e dunque dialettico.<sup>1280</sup> Allora non sarebbe l'unità necessaria l'ideale al quale punta la speculazione bruniana, quanto piuttosto – ed al contrario – l'infinita unità possibile. Secondo la combinazione fra l'impianto ideologico platonico-aristotelico e l'intenzione assolutistica dell'istituzione cristiana l'universo deve infatti restare finito, proprio a garanzia e conferma della necessità (dogmaticità e rivelazione) delle leggi assolute, che vengono generalmente comminate all'esistente, naturale od umano che sia. Il senso e significato, per il quale l'universo bruniano è invece infinito, è quello per il quale l'infinitezza dell'universo è l'infinitezza della libertà dimorante in esso.

Come immagine viva di libertà, dunque, vale l'universo bruniano, e non di potenza. Solo come immagine siffatta, infatti, esso conserva e non mantiene separate libertà, volontà e necessità dell'opera.<sup>1281</sup> altrimenti, una potenza sì necessariamente ridotta organizzerebbe la totale e globale, presunta, oscurazione dell'universale tramite l'unicità, la finitezza e la limitatezza necessarie del mondo. La soppressione tentata dell'infinito movimento e dell'infinita unità dell'universale bruniano viene infatti portata a termine tramite la convergenza e la combinazione dei capisaldi della concezione metafisica aristotelica: l'alterità dell'atto rispetto alla potenza e l'alienazione che questa alterità fonda e porta a compimento: perfeziona, manifestandola come perfezione soggettiva stessa. Ora, l'interpretazione che Michele Ciliberto pare sviluppare dalla speculazione bruniana stessa sembra proprio utilizzare, in modo paradossale e drammatico, proprio questa composizione strutturale, capace di giustificare ed articolare la presenza e la manifestazione di un potere assoluto. Tanto infinito, quanto illimitato è il termine ed il risultato della sua azione. Tanto infinito, allora, quanto immodificabilmente ordinato sarà il proprio accessorio contingente (l'universo in tutte le sue parti,

---

<sup>1280</sup> *Ibi*, pag. 106.

<sup>1281</sup> *Ibi*, pag. 107.

o mondi). Allora – secondo l’interpretazione di Michele Ciliberto – l’universo sarà nel contempo considerato come un nulla rispetto all’Uno, ma come un tutto per la sua presenza ed azione ordinata attraverso i mondi. Così l’immagine dell’universo stesso tenderebbe a scindersi da quella di Dio; o, viceversa: quella di Dio tenderebbe ad astrarsi rispetto a quella, concreta ed ordinata, dell’universo. Allora, la concretezza ed ordine dell’universo stesso consisterebbe nella moltiplicazione indefinita ed analogica (neutrale e neutralizzante) dei mondi, mentre l’unità dello stesso verrebbe rappresentata da una materia omogenea, capace di ogni forma e produzione.<sup>1282</sup> Avendo, in tal modo, assunto l’universo sotto l’aspetto della produzione ed avendolo relativamente distinto rispetto alla immobile ed immodificabile necessità dell’Uno, l’universo bruniano nella prospettiva cilibertiana riuscirebbe ad acquisire per sé una relativa libertà: la libertà di nascondere una materia sottratta, deputata alla riproduzione delle forme, rispetto alla materia evidente, invece destinata alla loro manifestazione. Quanto la prima materia rappresenta la distinzione dell’operante dall’operato, la seconda invece ricostituisce la loro unità nel finire effettivo dell’azione terminale divina presso i mondi e nei mondi. In questo modo i fini naturali, oggettivamente ed obiettivamente presenti come mondi, diventano il luogo nel quale la libertà divina riassume in sé la necessità naturale, ricongiungendola con quella necessità che costituisce il suo cuore ed intelletto più profondo. Ricomponendo in tal modo la necessità naturale alla necessità divina, l’unità profonda della speculazione bruniana manifesterebbe il proprio dovere d’infinito: il proprio continuo impulso per la trasfigurazione delle forme allora configurerebbe il modo attraverso il quale, per ciascuna delle parti, la necessità si trasforma in libertà.

In questa visione stoicizzante della speculazione bruniana allora Dio non comprenderebbe superiormente l’universo, nella libertà, quanto bensì lo spingerebbe ed attrarrebbe ad essere semplicemente un’unità indifferenziata, all’interno della quale le parti sono finite, non già perché sono inserite nel gioco dialettico operato dal complesso ideale-reale (l’infinito dell’eguaglianza), quanto piuttosto perché riescono e devono differenziarsi le

---

<sup>1282</sup> *Ibi*, pagg. 107-109.

une dalle altre e dal tutto indifferenziato che le ha fatte nascere (e nel quale ritorneranno con la corruzione), per poter dar luogo all'esplicazione della vita stessa.<sup>1283</sup> In questo modo l'interpretazione cilibertiana riesce a fornire la controfigura dell'intensione bruniana (che è, veramente e realmente, universale), distaccandola dal pericolo rappresentato dalla coincidenza fra Dio e finitezza: come proiezione di una possibilità d'individuazione distinta e separata, ciascuna parte acquisirebbe per sé quella libertà, che all'inizio ed alla fine del processo vitale non le è invece o più consentita.<sup>1284</sup> In questa rescissione degli estremi pare, dunque, giocare la totalità del movimento dialettico materiale bruniano, almeno secondo l'opinione di Michele Ciliberto: ma, allora, come diviene possibile attuare il movimento di ricomposizione universale con l'originario, salvaguardando al tempo stesso la diversità?<sup>1285</sup> La definizione della 'vicissitudine universale' come continuità di transmutazioni di forme e di luoghi, nell'incessante moto atomico, che si aggregano e si disgregano secondo una pluralità infinita di combinazioni,<sup>1286</sup> tende infatti a presupporre una concezione atomistica (immediatamente e concretamente materiale) che deve ancora essere chiarificata e giustificata, alla luce delle strutture più profonde ed importanti della speculazione bruniana. Inoltre la riduzione della diversità alla dimensione quantitativa e rappresentativa delle forme, pare bloccare il movimento dialettico bruniano sul piano immediato del riconoscimento elementare e delle loro innumerabili combinazioni ipotetiche e casuali.<sup>1287</sup>

Invece il piano provvidenziale divino, nell'interpretazione di Giordano Bruno, rovescia continuamente attraverso il gesto creativo degli esseri ogni disposizione manifesta, che pretenda di mantenersi assolutamente. Soprattutto quella disposizione alla distinzione che separi ragioni astratte ed imm modificabili per corpi e volontà soggetti e subordinate. Così il movimento atomico bruniano resta aperto, proprio perché intende significare l'impossibilità di una riduzione di movimento che, come prestabilisce finalità

---

<sup>1283</sup> *Ibi*, pagg. 109-110.

<sup>1284</sup> *Ibi*, pag. 110.

<sup>1285</sup> *Ibidem*.

<sup>1286</sup> *Ibi*, pagg. 110-111.

<sup>1287</sup> *Ibi*, pag. 111.

predeterminate, così costruisce corpi e volontà predefiniti, in un'organicità assoluta. L'impulso genetico e conservativo del desiderio è l'essenza sufficiente sia per il dispiegarsi libero dello scopo, che per l'individuarsi autonomo e dialettico della determinazione. La materia così che poi si muove trascorre fra i corpi, che in tal modo vengono formandosi, senza perdere il vincolo generale dell'unità.<sup>1288</sup>

Così, per Giordano Bruno, è l'infinito ad essere principio del movimento (l'infinito del desiderio), essendo quest'ultimo inscindibilmente qualitativo e quantitativo: Michele Ciliberto invece – annullando e trasfigurando in forma ridotta e capovolta la ragione dell'intensione – afferma che “la finitezza è il fondamento del moto universale, della <<mutazion vicissitudinale>> di ogni cosa.”<sup>1289</sup> Ma la proiezione d'individuazione alla quale l'interpretazione dello storiografo napoletano riduce l'intensione bruniana pare distinguere e separare le parti d'infinito (i mondi), piuttosto che considerarle nell'universalità che le comprende ed unisce. Sullo sfondo di questo movimento di reciproca divaricazione e trasformazione, poi, Michele Ciliberto pone la corrispondente immobilità dell'universo e di Dio: mentre l'universo mantiene l'immobilità dell'intrasformabile, Dio acquisisce la forma del principio fondamentale dell'unità fra il tutto e le parti.<sup>1290</sup> Assume la funzione di principe organico delle determinazioni, di causa terminale di ogni esistenza. In questo modo, però, l'universo nella sua globalità non fa altro che riassumere su di sé il significato del luogo aristotelico, mentre la stessa concezione di Dio non si allontana da quella nozione aristotelico-cristiana che compone la principialità finale con la causa efficiente.

In che cosa, allora e di nuovo, la struttura speculativa bruniana si opporrebbe a quella aristotelico-cristiana? Questa opposizione si mantiene solamente qualora l'intensione bruniana venga riconosciuta nella sua universalità, e questa – a propria volta – sia riscoperta nel proprio fattore dialettico-creativo. Il primo elemento costituisce l'inalienabilità della potenza creativa, il secondo stabilisce l'essenza di questa nel principio di libertà ed

---

<sup>1288</sup> *Ibi*, pag. 112.

<sup>1289</sup> *Ibidem*.

<sup>1290</sup> *Ibi*, pag. 113.

amorosa eguaglianza. L'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, tende a costituire degli assiomi di ragionamento opposti a questi: propone, infatti, la sussistenza di un principio vitale al quale debba essere assegnata l'interezza della potenza determinativa, sulla base della negazione della diversità e dell'apertura operata dal radicamento della visione di un assoluto dell'identità.

Nell'assoluto dell'identità, allora, la coincidenza di libertà e necessità si tramuta in quella di volontà e potenza, con l'estensione totalitaria del dominio. Conseguentemente, nell'immagine universale della coincidenza fra essere, potere e fare l'azione determinante balena come manifestazione divina, pieno ed esclusivo atto di libertà umana. Come Dio domina, dunque, così pure l'uomo potrà dominare, nel momento in cui porrà l'assoluta necessità dell'unità dell'azione determinante: nel momento in cui riuscirà a farne una figura perfetta tramite una causa ed un principio uniforme e totalizzante. Questa analogia costituisce il senso ed il significato profondo delle affermazioni cilibertiane circa la relazione che si instaura fra Dio e l'uomo, come fra ciò che dà la potenza di muoversi restando immobile e ciò che invece si muove.<sup>1291</sup> Rinnovando, dunque, l'uso di categorie aristoteliche per un pensiero ed una speculazione che le rigetta, l'interpretazione cilibertiana, osservata in profondità, propone una concezione etico-politica mascherata da onto-cosmologia, né più né meno di quanto tentava lo stesso Aristotele con le proprie argomentazioni metafisiche.

Così al posto della virtù dell'infinito del desiderio, che fa muovere, sentire, vivere ed operare, l'interpretazione di Michele Ciliberto pone quale fattore congiuntivo l'immodificabilità e l'inamovibilità superiore di un intervento provvidenziale divino in realtà già tutto antropizzato nelle sue finalità e contenuti.<sup>1292</sup> Quindi è proprio sullo sfondo di un'unità necessaria dal punto di vista intersoggettivo che la relatività reciproca dei movimenti umani finiti (le libertà pratiche) può, secondo lo storiografo napoletano, emergere e definirsi, in un modo analogo al modo cosmologico con il quale i singoli corpi celesti possono differenziarsi, vivere ed operare. Così all'identificazione di Dio tramite la negazione del creativo e della sua apertura dialettica fa da

---

<sup>1291</sup> *Ibi*, pag. 114.

<sup>1292</sup> *Ibidem*.

contraltare la positività assoluta dell'atto discriminante razionale, naturale od umano.<sup>1293</sup> Solamente attraverso l'atto discriminante assegnato alla ragione l'uomo potrà, secondo Ciliberto, prendere in mano il proprio destino e riabilitare, riorientandole, tutte le condizioni determinanti estrinseche nelle quali è stato posto a vivere ed operare. È in quest'azione di riabilitazione, ma soprattutto di riorientamento, delle forze naturali, che verrebbe a definirsi lo sforzo magico bruniano.

Riassumendo la posizione cilibertiana, si può dunque asserire che nel contesto ipotetico-deduttivo dell'unità della Vita, come luce ed ombra, Dio ed Universo, l'immagine assoluta di una comunicazione totale fra le parti o mondi consente di riappropriarsi dello stesso intento determinativo attraverso l'inclusione nello sforzo ordinante, razionalmente discriminatorio e distintivo. La magia diviene così lo strumento principe – direi quasi egemonico – di questo sforzo ordinante e discriminatorio, di questo 'eroico furore' teso a ripresentare nella forma della elezione divina l'altissima e geniale specificità dell'intelletto dominatore, della ragione che non si separa fondando l'opposizione, ma che invece resta interiormente quale criterio e misura del successo umano nell'opera di controllo e determinazione dell'esistenza mondiale.<sup>1294</sup>

Identificando in tal modo dover-essere ed essere, l'articolazione argomentativa cilibertiana non può non collocare la differenza, dopo aver annullato *ab initio* la possibilità della diversità, nello spazio neutro e neutrale di una necessaria ed asettica omogeneità strutturale, che elimini la possibilità e la realtà di un'opposizione ideale e costantemente trasformativa. Così il principio dialettico, estromesso dalla propria essenziale caratteristica di motore metafisico, trova la propria relativa e ridotta calibratura nella distinzione formale fra astri solari e pianeti terrestri: persa la funzione di indicazione dell'espressività creativa, questa distinzione mantiene astrattamente la separazione fra i due tipi di corpi, con ciò annullando anche la continuità di trasformazione e di relazione dialettica di tipo oppositivo, che si situa fra gli estremi del rapporto cosmologico bruniano (soli-terre).

---

<sup>1293</sup> *Ibi*, pagg. 114-115.

<sup>1294</sup> *Ibi*, pagg. 115-116.



La rilevazione del rigetto bruniano nei confronti del mondo fantastico, gradualmente ordinato, aristotelico consente, infatti, a Michele Ciliberto di affermare una indifferenza sostanziale e materiale,<sup>1295</sup> all'interno della quale ogni altro tipo di distinzione perde il proprio carattere qualitativo, per acquisirne uno semplicemente quantitativo e proporzionale: acqua, aria, terra e fuoco sono elementi atomici concentrati e distribuiti in proporzioni diverse nei diversi corpi celesti. Mentre gli astri solari godranno della maggioranza e del predominio numerico dell'elemento fuoco, che darà origine alla produzione sensibile prevalente di luce e calore, i pianeti terrestri avranno per se stessi una maggioranza quantitativa di elemento acquoso, che consentirà loro di contemperare e limitare gli effetti di calore provenienti dai rispettivi soli, per generare e conservare tutti gli effetti vitali. Lo stesso movimento assiale e rivoluzionario delle terre è finalizzato a questa generazione e conservazione. La generazione vitale, in tal modo, pare svilupparsi spontaneamente sia sulle terre che sui soli, con animali diversi. Insieme al movimento principale, poi, le parti di ciascun corpo si muoveranno in senso verticale - in allontanamento (leggerezza) od in avvicinamento (gravità) al centro del corpo in questione - per confermare in questo modo lo scopo generale conservatorio.

Nel contesto estensivo, quantitativo e materiale così definito l'infinita potenzialità del movimento atomico - per l'aggregazione o la disintegrazione progressiva dei corpi dell'universo - pare allora sostituire l'intimore ed intimo principio della filosofia bruniana: l'intensione creativa universale. In questo modo l'universo bruniano perde ogni possibilità di rivolgimento, ogni possibilità di ricomposizione con l'originario che non sia la disposizione assoluta del suo feticcio idolatrico: la riduzione univoca - come negazione dell'apertura creativa - e la concentrazione - come annichilimento tentato della eguale ed amorosa libertà. Allora, il processo di massificazione, verso il quale sembra procedere il criterio interpretativo cilibertiano dell'universo bruniano, non può considerare l'anima naturale se non come uno spirito interno capace di accorpare a sé la pluralità dei propri stessi effetti di vita.<sup>1296</sup> Non sarà invece uno spirito di oltrepassamento, che mostri in se stesso sia il

---

<sup>1295</sup> *Ibi*, pag. 118.

<sup>1296</sup> *Ibi*, pagg. 119-120.

proprio principio creativo che la propria apparenza dialettica. Uno spirito che dimostri in se stesso la dimensione sacra e religiosa dell'inconoscibile e nel contempo la necessità del conoscibile, senza separazione o distinzione. Nella piena e libera (eguale) universalità dei soggetti amorosi che vi vengono inclusi.

Nella concezione cilibertiana la forza e la virtù della natura consisteranno allora letteralmente della forza espressiva di un ente, che viene giustificato solamente dalla sua capacità e potenza a convogliare e ridurre.<sup>1297</sup> All'opposto, nella vera e reale concezione bruniana, la forza e la virtù della natura consistono nella libera potenza creativa, aperta illimitatamente ed espressa liberamente ed egualmente dal desiderio e nel desiderio. Nella posizione cilibertiana pertanto non può non risultare evidente l'intento di comporre la necessità uniformemente legalistica – la vera moralità nella forza della legge – con l'apporto totale di nuove teorizzazioni materialistiche – la nuova cosmologia e la teoria degli scambi atomici.<sup>1298</sup> La concezione bruniana, invece, proprio dissolvendo quella necessità proporrà un'etica dell'infinito e dell'infinitare, utilizzando a questo conforto il precedentemente scoperto complesso dialettico e creativo, ideal-reale, dell'infinito dell'eguaglianza. Solamente in questo modo “la via vera alla vera moralità” potrà proporsi nella sostanza della libertà e dell'amore, unico e vero termine positivo (Bene) della riflessione e dell'azione religiosa e politica. In caso contrario, il termine che verrebbe ad essere posto rischierebbe di annullare il sentimento nell'uniformità cogente di uno spirito, che rende come nulla la diversità possibile, preparando il terreno per l'accettazione fatale del potere incombente.

Per quest'ultima strada è la stessa interpretazione proposta da Michele Ciliberto che rischia allora di trasfigurare la speculazione etico-teoretica bruniana in una filosofia oziosa, inutile e nociva. Utile alla morte che è propria dell'impotenza, salubre e fruttuosa per la negazione del concetto e della prassi della libera ed eguale creatività. Solo nell'interpretazione dello storiografo napoletano può infatti sussistere uno slittamento fra la prospettiva di libertà

---

<sup>1297</sup> *Ibidem.*

<sup>1298</sup> *Ibi*, pagg. 120-121.

delle parti nel *De l'Infinito* e quella della più rigida ed assoluta necessitazione della legge nello *Spaccio de la Bestia trionfante*.<sup>1299</sup> Nell'interpretazione creativo-dialettica la libertà e l'amore attinti nelle opere metafisico-cosmologiche proseguono integri ed integerrimi nell'Amore-Idea d'Eguaglianza, presente ed operante in tutte le successive opere morali.

La contraddizione fra individuo e comunità sarà allora consentita solo da quella interpretazione, non da questa. Allo stesso tempo, la stessa presunta ripulsa di Bruno per Lutero ed i Riformati dovrà e potrà essere riassorbita ed annullata dalla considerazione di una ricerca di libertà e liberazione che accomuna il teologo di Eisleben ed il filosofo nolano. La *renovatio* e la trasformazione dell'uomo del fedele nella grazia luterano non si discosta, infatti, dalla conversione bruniana, tutta incentrata nella forza vera e reale del sentimento amoroso, che porta all'estremo sia la critica alla concezione antropocentrica e gradualista della tradizione umanista e di quella neopitagorica rinascimentale, sia il concetto della liberazione vincolata alle determinazioni religiose positive (corpo salvifico).<sup>1300</sup>

#### *L'INTERPRETAZIONE DI MICHELANGELO GHIO.*

Michelangelo Ghio, nel suo saggio *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*,<sup>1301</sup> pare veramente investire l'interpretazione della speculazione bruniana di un criterio investigativo che trasfigura la libera possibilità creativa bruniana con l'assoluto immanentista della produzione di matrice assolutistico-borghese.

Il termine dialettico della chiarificazione della speculazione bruniana è costituito dalla riflessione di Tommaso d'Aquino sul concetto di causa emanativa. Nel riprendere lo sviluppo del concetto di espressione nella sua storia evolutiva, Michelangelo Ghio concentra la propria attenzione teoretica sull'identificazione tomista del concetto cristiano di creazione con quello neoplatonico di emanazione, dove l'azione del principio ottiene la propria

---

<sup>1299</sup> *Ibi*, pag. 121.

<sup>1300</sup> *Ibi*, pagg. 121-122.

<sup>1301</sup> Michelangelo Ghio. *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*. In: <<Filosofia>>, n.s., XXX, 1979 (4), pagg. 529-554.

terminazione attraverso l'essenza.<sup>1302</sup> Fondando in questo modo lo spazio distinto dello *Spirito* e la sua valenza strettamente unitaria, la riflessione tomista sulla causa procede alla consapevole utilizzazione dei risultati più alti della tradizione neoplatonica (Proclo, *Institutio Theologica*; Boezio, *De Trinitate*; Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus*; Ps-Aristotele, *Liber de causis*), con piena adesione alla conciliazione effettuata nella tarda antichità fra la filosofia platonica e quella aristotelica. L'assunto principale di questa adesione sembra essere la disposizione della fede filosofica e religiosa nei confronti dell'Uno, della sua emanazione e del necessario ritorno ad esso dell'effetto attraverso le opere dell'uomo.<sup>1303</sup> In questo modo la serie ipostatica neoplatonica si definisce e concretizza nella graduazione dell'ente, nella sua effettiva materializzazione in sostanza (Padre), immagine (Figlio) e figura (universale o spirito dell'uomo: tensione in sé presente nell'altro, che esce dall'altro, per ricongiungersi al precedente).<sup>1304</sup> Con la reidentificazione della volontà all'intelletto, tramite l'immagine unica della causa unica (il *Cristo* del *Padre*), la posizione cristiana di Tommaso riesce a ripresentare l'elevazione platonica sotto le vesti dell'asceti cattolica, fondata nell'universalità assoluta del *Cristo* ed a rendere, del pari, assolutamente trascendente e prima la causa divina.<sup>1305</sup>

La conciliazione fra la filosofia platonica e quella aristotelica avviene, in Tommaso, proprio utilizzando questa identificazione fra unità e necessità, nel concetto dell'atto incorporeo che è fine distaccato (scopo) dell'essere nel suo complesso. Tramite questo concetto Tommaso riesce a far coincidere la visione interiore della provvidenza divina con l'affermazione della grazia, rendendo evidente la diffusione della causa attraverso la sua stessa presenza formale (la separazione e la distinzione dell'atto rispetto alla sua stessa potenza).<sup>1306</sup> Se la partecipazione, in questo contesto, veniva identificata attraverso l'assunzione nella medesima immagine dell'unità necessaria, la sua traduzione in ambito cristiano non poteva non comportare una consapevole,

---

<sup>1302</sup> *Ibi*, pag. 529.

<sup>1303</sup> *Ibi*, pag. 530.

<sup>1304</sup> *Ibi*, pagg. 530-531.

<sup>1305</sup> *Ibi*, pag. 531.

<sup>1306</sup> *Ibi*, pagg. 531-532.

fortissima, valenza riduttiva ed addensante (concentrativa) attorno all'immutabilità delle strutture istituzionali gerarchiche della Chiesa cattolica: l'atto della grazia si sarebbe potuto diffondere – e, nello stesso tempo, avrebbe potuto attrarre – solamente qualora l'eminente rappresentante in Terra di esso avesse potuto e dovuto rendere conto della bontà effettivamente sussistente nelle fila dell'organizzazione temporale allo stesso principe divino. Così il riconoscimento della *Sapienza* del *Verbo* diventava essenziale per il mantenimento della continuità della intera struttura gerarchica cattolica.

Ed a questo riconoscimento punta l'azione speculativa di Tommaso, con una traduzione agostiniana della forma aristotelica. Forma d'essere e di verità, il principe tomistico viene prima e sta oltre la loro stessa apparenza: preconstituito, esso muove desiderio ed impegno, azione e conoscenza.<sup>1307</sup> Il giudizio umano può così esprimersi nell'ambito di ciò che è altro da Dio, pur potendo e dovendo, anzi, riportare le caratterizzazioni lì presenti all'azione ed alla volontà prioritarie del principio divino. In questo modo si potrà e dovrà dire che ogni determinazione positiva ha in Dio stesso la propria origine oscura.<sup>1308</sup> Rinasce, in tal modo, il pensiero dell'essenza soprannaturale di Dio, che per tanto procede nella creazione all'evidenza, per altrettanto recede nell'invisibilità per i fini che la costituiscono. La nostra ragione di Dio non può, allora, non qualificarlo come l'ente per il quale (causa efficiente) la materia (causa materiale) è nascosta in Lui stesso, prima di venire espressa attraverso la propria stessa forma finale (causa formale e causa finale).<sup>1309</sup> Allora la causa efficiente dà forma e contiene la causa finale (causa esemplare), che rimane l'identità in sé della propria stessa apparenza come altro da sé. Allora, solo lo sguardo all'identità in sé – al punto di congiunzione fra *Padre* e *Figlio* - può fondare l'illuminazione totale, il movimento di ristabilimento della creazione attraverso l'incarnazione. E l'incarnazione del Cristo precede l'incarnazione successiva di tutte le opere dell'uomo, come termine universale: distaccato per se stesso e da comunicare.<sup>1310</sup>

---

<sup>1307</sup> *Ibi*, pagg. 532-533.

<sup>1308</sup> *Ibi*, pag. 533.

<sup>1309</sup> *Ibidem*.

<sup>1310</sup> *Ibi*, pagg. 533-534.

Per noi illuminazione e per sé comunicazione, il Cristo sembra rappresentare il veicolo neutro e neutrale dell'azione originaria: tutto in essa, nulla solo per se stesso, esso diviene l'apparenza stessa del *Padre* come fine della realtà, nella sua interezza. È in questo concetto totale che il *Figlio* può diventare strumento privilegiato nelle mani del *Padre*, realizzandosi come immagine unica, pienezza assoluta in alto trattenuta per garantire l'estroflessione della partecipazione unica ed universale. Della potenza assoluta capace di realizzare nella fede la presenza totale del divino. Questa presenza totale del divino garantisce la conoscibilità spirituale del reale, che in tal modo può essere assunto nell'immagine interiore del soggetto conoscente, formata all'interno del supremo intellegibile, che in tal modo diventa il principio espressivo non solo dell'esistenza e della realtà del conoscibile, ma anche la sua stessa essenza (*species intellegibiles*). L'essenza che pone le cose, pensandole (*intentio*).<sup>1311</sup>

Così, se l'intenzione tomista è creativa, il rapporto che istituisce fra l'interno di sé (l'intelletto in Dio) ed il suo esterno (cosa conosciuta, reale ed esistente) resta tutto in un'immaginazione che produce una parvenza di singolarità superiore (*similitudo*): un individuo che viene poi tematizzato ed espresso logicamente e linguisticamente.<sup>1312</sup>

Il valore di questa immaginazione riporta il soggetto conoscente umano al riconoscimento della priorità intellettuale divina nella formazione di ciò che si svilupperà poi in determinazione, quasi come fosse un suo riflesso (l'oscura *Sapienza* increata).<sup>1313</sup> La presenza sottratta della *Sapienza* increata ed il suo valore finale e realmente costitutivo di tutto l'insieme delle conoscenze umane, crea lo spazio ed il tempo del procedere e dello sforzo dell'umano conoscere: la via tortuosa ed apparentemente circolare della sua realizzazione spirituale, civile (*unum bonum est*), sempre messa in pericolo dalla diversione rappresentata dalle forze della rappresentazione fantastica.<sup>1314</sup>

In tal modo il contenuto vero e reale non si modifica, nonostante l'apparenza del suo movimento di estrinsecazione: non si modifica, per

---

<sup>1311</sup> *Ibi*, pag. 534.

<sup>1312</sup> *Ibidem*.

<sup>1313</sup> *Ibidem*.

<sup>1314</sup> *Ibi*, pagg. 534-535.

l'appunto, sulla base della considerazione della finalità univoca che la determinazione si porta appresso: la stretta unità della necessitazione non può non far convogliare l'immaginazione umana in un portato obiettivo ed oggettivo che, a sua volta, non può non rammentare la dipendenza dalla distinzione e dalla sua struttura unitaria (causale). Per questo solamente Dio stesso può comprendere e dimostrare, nello stesso momento in cui pare svilupparsi: l'uomo resta avvinto alle parvenze singolari d'immaginazione ed agli assiomi e postulati con i quali cerca di definirle e spiegarle. La ragione umana compara, confronta e dispone in relazione reciproca gli enti, in tal modo correndo dall'uno agli altri (*discurrere*), sempre intendendo e mai uscendo dalla medesima verità intellegibile, che scopre la propria forza immediata nelle verità di per sé evidenti (assiomi).<sup>1315</sup>

Espressione immediata e totale della forza e del valore della verità è la forma esemplare: il Cristo, quale fine d'intendimento e d'intellegibilità. Verità delle verità ed esistenza delle esistenze, il Cristo apre il luogo della possibilità di comprensione dell'Essere, delle sue molteplicità (reali ed immaginate). Perciò l'azione d'intendimento umana (l'intelletto) trova il proprio limite nella natura che lo costituisce come espressione in immagine: espressione distinta fra oggetto e spiegazione.<sup>1316</sup>

L'azione d'intendimento umana è atto, quando l'oggetto fonda la spiegazione e ne risulti perfettamente espresso, dando così perfezione allo strumento stesso. Il giudizio allora apposto all'oggetto sarà vero, verificando lo strumento dell'apposizione stessa. Se il verbo divino accoglie immediatamente in se stesso ogni cosa, il verbo umano non può non discorrere nella molteplicità, utilizzando reciprocità di somiglianze e di differenze. Somiglianze e differenze che vengono espresse attraverso concetti, che possono essere organizzati in un unico organismo e sono dotati di capacità individuante generalizzata. Se il verbo divino esprime così una potenza immediatamente reale, il verbo umano esprime il distacco da questo ideale.<sup>1317</sup>

---

<sup>1315</sup> *Ibi*, pag. 535.

<sup>1316</sup> *Ibidem*.

<sup>1317</sup> *Ibi*, pag. 536.

Questo distacco viene qualificato da una distinzione ontologica: mentre tutta l'anima (*cogitatio*) e tutto l'intelletto divino (*verbum*) sono uno, senza distinzioni, e così una è pure tutta l'espressione (il *Padre* e le creature), l'espressione umana viene distesa attraverso il grado superiore della ragione ponente, della tesi e della sintesi, in tal modo rendendo il giudizio umano una forma di congiunzione e di aggiunta. Se, dunque, l'unità divina è *persona* distaccata, tutta intera in se stessa, l'unità umana risente della differenza e del processo di riunificazione.<sup>1318</sup>

Ora, la differenza costituisce il fondo oscuro dell'Essere, mentre il processo di riunificazione offre l'apparenza ed il contatto con il divino: così, mentre la differenza è oltre l'apparenza, l'unità la fonda. Si può dire, allora, che nell'opposizione di verso fra la profondità indicata dalla differenza e la terminalità dell'apparenza si situi quella negazione che riavvicina i due termini nel luogo genetico del loro reciproco slancio: luogo che, da un lato, è l'unità dell'apparenza, dall'altro l'affermazione del negativo (*ordo ad unum*). L'affermazione del negativo è così corrispettiva, ma più profonda, della posizione dell'unità dell'apparenza, che in tal modo risulta differente dal negativo e differente in se stessa. In questo modo il negativo diventa la fonte dell'affermazione dei predicati che costituiscono apparenza (ed apparenza diversa: analogia di attribuzione o *secundum intentionem tantum*) e del loro stesso essere come soggetti unificabili (analogia di proporzionalità o *secundum esse et intentionem*).<sup>1319</sup>

Questo tipo di posizione di predicati o determinazioni prende il nome di analogia, risultando essere una particolare composizione e superamento della contrapposizione sussistente fra predicazione totalmente dell'essenziale (predicazione univoca) e predicazione dell'apparente (predicazione equivoca). La relazione con la fonte infinita allora istituirà una processualità e gradualità di attribuzione che prevede, all'origine, un contenuto illimitato e, via via, un contenuto sempre più ristretto, dal punto di vista della potenza e della grandezza. Così, mentre l'analogia di proporzionalità pare occupare lo spazio occupato in astratto dalla stessa prima causa e principio, dove una sostanza

---

<sup>1318</sup> *Ibidem.*

<sup>1319</sup> *Ibi*, pag. 537.



comune viene come distribuita in modo diverso a due od a più soggetti, l'analogia di attribuzione sembra disporsi nel campo d'azione dell'unità dell'apparenza, dove la molteplicità dei termini viene fatta convergere verso la natura (qualità) che può distribuirsi ad essi in modo diverso.<sup>1320</sup> Quello spazio astratto è lo stesso spazio nel quale compare la generazione del Verbo divino (il rapporto *Padre-Figlio*), a sua volta fondamento della processione dell'identico come immagine unica per l'uomo, il suo operare ed il suo conoscere. Allora l'immagine è l'immagine del distaccato.<sup>1321</sup> E la sua espressione non può non risultare egualmente distinta: ordinata e posta in un grado discendente per potenza e grandezza. Al sommo grado, infatti, sussiste l'infinita potenza divina, termine regolativo per sé stante del processo di determinazione come autodeterminazione del divino stesso (*habitus* ed espressione).<sup>1322</sup>

Qui, ora, l'autodeterminazione del divino stesso costituisce il modo della espressione stessa della *Sapientia Dei*: il modo in cui la teologia si fa filosofia della storia. Per Tommaso l'immagine resta infatti unica e non si sdoppia, se non apparentemente: essa pertanto non consente alcuna moltiplicazione di mondi, ma importa un concetto ed una prassi unica e riduttiva, di convergenza assoluta.<sup>1323</sup>

L'unicità dell'immagine nella speculazione di Tommaso d'Aquino è, infatti, il modo eterno attraverso il quale il *Padre* si presenta attraverso il *Figlio*, senza che questo possa essere distaccato da Lui stesso, rappresentando

---

<sup>1320</sup> *Ibidem.*

<sup>1321</sup> *Ibidem.*

<sup>1322</sup> *Ibi*, pag. 538.

<sup>1323</sup> Certamente questa formazione potrà anche diventare il fondamento di una concezione panteistica quando la materia non avrà differenza dall'unico mondo espresso: quando si sommergerà il mondo delle creature rispetto alla superiorità di una mente distaccata e personale, che in tal modo rende superflua, ed anzi dannosa, quella mediazione a sé che genera il richiamo continuo all'opera eterna. Allora questo panteismo annullerà propriamente lo stesso concetto dell'eternità della creazione. Ma questa negazione non è forse preparata dall'annullamento dello spazio e del tempo di essa? Dall'immodificabilità ed eternità delle specie determinative? Ovvero dallo stesso platonismo assunto dall'orizzonte di spiegazione della filosofia tomista? L'alterità (e l'alterazione), dunque il mistero, paiono essere occlusi proprio dalla stretta congiunzione apparente fra il *Padre* ed il *Figlio*, nella statuizione dell'immagine unica effettuata dalla riflessione teologica di Tommaso d'Aquino. L'immagine ed il simbolo che brilla nell'essere (cfr. pag. 539) verrebbe, dunque, semplicemente trasformato (materializzato in modo univoco) nell'assoluto immanente della produzione, che distoglie e distacca le proprie ragioni dall'apparenza dei propri risultati, per riproporsi immodificato ed alto, quale ideale esistenziale.

propriamente il termine regolativo di ogni determinazione comparente ed inclusa nell'orizzonte dell'Essere (creazione). Anche dunque di quella apparente ulteriore determinazione (opera esteriore) costituita dalla ragione umana, che pertanto diviene apparenza interna al modo stesso in cui il divino si esplica e si autodistingue.<sup>1324</sup>

La distinzione divina (trascendenza) apre allora la propria stessa apparenza come espressione identica (appunto 'forma esemplare' o Verbo divino): la differenza pone l'identità, statuendo l'indifferenza nella differenza. L'unità nell'apparente contrapposizione fra origine e termine. Nicolò Cusano forse sosterebbe che il *non-aliud* pone l'*idem* che esprime il *possest*. Cosa, invece, sostiene Giordano Bruno?

Giordano Bruno pare avviarsi, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, lungo la strada della costruzione del rapporto assoluto d'immanenza, per questo utilizzando concetti ed orientamenti della tradizione neoplatonica, secondo una tendenza negatrice del concetto cristiano di creazione.<sup>1325</sup> Il soggetto divino si identificherebbe con la tendenza delle determinazioni esistenti, deponendo un concetto assoluto di Natura che parifica ad un intero ed eguale orizzonte di comprensione l'esistente in quanto espressione materiale.<sup>1326</sup>

Non sussisterebbe pertanto più alcuno spazio per la differenza e per la fonte negativa, l'universale trasformandosi nella piena evidenza dell'unità espressiva ed apparente. La stessa identità, precedentemente portata dall'apertura della differenza (l'immagine unica della forma esemplare), non sarebbe più trattenuta e compresa attraverso la relazione che lega la causa finale alla causa efficiente (con una materia inclusa), ma si aprirebbe immediatamente in e ad una materia totalmente visibile. Dissolto il concetto che tratteneva nell'unità dello *Spirito* il *Figlio* al *Padre* (la definizione dogmatica di Trinità), il *Figlio* pare ora libero di muoversi ed esprimersi interamente come Universo: immagine vivente e reale dell'infinito divino.<sup>1327</sup>

---

<sup>1324</sup> *Ibi*, pagg. 538-540.

<sup>1325</sup> *Ibi*, pag. 540.

<sup>1326</sup> *Ibidem*.

<sup>1327</sup> *Ibi*, pagg. 540-541.

In tal modo l'intelletto e la mente paiono disporsi in modo traslato, con la seconda a costituire, ancora, la causalità finale della prima, ora totalmente efficiente nel senso di produttiva. Pertanto l'anima che è nello spirito compirà la necessità da lui posta secondo un'intenzione di libertà insuperabile, che depone la particolarità intoccabile degli enti singolari. Per ogni essere ed in ogni essere lo *Spirito vive*, si muove e fa esistere.<sup>1328</sup>

In questo modo, universale, la speculazione bruniana stabilirebbe l'inalienabilità dello *Spirito* stesso: la sua presenza, la sua attività e l'idealità realizzante che riesce a trasfondere, manifestare ed attuare all'interno di ogni essere esistente. Così la necessità della natura naturante si trasformerebbe effettivamente nella forma interiore della libertà: la liberazione attraverso l'eguale amore. Michelangelo Ghio non si accorge - non può, non vuole? - della presenza di questa struttura - che precipiterebbe immediatamente l'ortodossia cattolica in una falsificazione - e preferisce addossare la speculazione bruniana ad un destino fatale, costituito di materializzazione ed univocità, senza libertà alcuna (un egualmente falso spinozismo).<sup>1329</sup>

Nel contesto così costruito, l'interprete italiano depone quello che pare costituire il caposaldo della negazione bruniana della libertà: la fusione fra unità e necessità apparentemente esplicita dall'eroico furore. Se il movimento interno all'essere riporta l'essere stesso ad un punto per il quale non v'è più bisogno di conversione e rivolgimento, allora tutta la sua espressione resterà vincolata ad un principio di stabilità imm modificabile, che non può non predicare una medesima e speculare imm modificabilità. Qui, allora, le specie determinative assumerebbero la funzione di espressione di un'essenziale visione necessitante: la convergenza e la fusione in uno degli impulsi alla determinazione comporrebbe quel corpo universale dell'opera umana, che lascia sullo sfondo, come semplice ideale per il suo mantenimento e prosecuzione, la figura divina (l'infinito della potenza e dell'atto).<sup>1330</sup> In questo slancio autodeterminativo verrebbe pertanto occultato e sostituito l'autodifferenziarsi del principio divino: un soggetto assoluto prenderebbe il

---

<sup>1328</sup> *Ibi*, pag. 541.

<sup>1329</sup> *Ibi*, pagg. 541-542.

<sup>1330</sup> *Ibi*, pag. 542.

posto dell'oggetto ed obiettivo assoluto della tradizione neoplatonico-cristiana.<sup>1331</sup>

Allora l'infinito perseguimento dell'infinito resterebbe a qualificare nient'altro che l'umano istinto alla potenza totale ed immediata: quell'istinto che pochi uomini di genio riuscirebbero a realizzare per il tramite della propria disposizione intellettuale e delle proprie capacità razionali, in quella fusione immaginifica fra potenza ed atto che riesce a superare la semplice ed umile passività della muta e silente credenza dogmatica.<sup>1332</sup> Non è difficile affermare che il movimento metafisico bruniano è ben altra cosa, rispetto a questa voluta contraffazione. Soprattutto, Bruno utilizzerebbe un linguaggio platonico – quasi naturalmente deputato a portare la rivelazione cristiana – in un senso pervertitore della sua valenza differenziante, cercando di costruire un suo significato immanente, che impedirebbe in realtà qualsiasi movimento e qualsiasi effettiva scoperta.<sup>1333</sup> In più, Bruno cercherebbe di piegare a questa perversione persino l'interpretazione del testo sacro, formulando una proposta fortemente sovversiva attraverso la dichiarata fede nella pienezza e totale comprensività del desiderio: qui la speculazione bruniana sostituirebbe la valenza reale e concreta della ragione intellettuale con un sensismo e sensualismo totalmente alieni dalla tradizione comportamentale dogmatica cristiana. Dio non sarebbe più presente alla coscienza umana attraverso il monito interiore della sua propria eminenza e superiorità, giustificando in tal modo il pensiero e la prassi della determinazione e della dipendenza, ma resterebbe interno, anzi intimo e vicinissimo, ad ogni essere come vita inalienabile, ideale realizzante. Ma questo ideale resterebbe confinato, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, appunto in un naturalismo che non differenzia lo spirito dell'uomo dall'anima sussistente in ogni essere.<sup>1334</sup>

L'indifferentismo bruniano allora proporrebbe la fede in un'immagine di sostanza immediatamente eguale, senza grado, distinzione, differenza e nemmeno diversità: un universale totalitario che non può non offrire, quale

---

<sup>1331</sup> *Ibi*, pagg. 542-543.

<sup>1332</sup> *Ibi*, pag. 543.

<sup>1333</sup> *Ibi*, pagg. 543-544.

<sup>1334</sup> *Ibi*, pag. 544.

senso della partecipazione, la più aderente e stringente delle necessità. Dio stesso, di fronte a quest'universale, potrebbe scomparire come l'assoluto totalmente negativo, oppure presentarsi a condividere la gloria di quest'unità apparentemente infrangibile (perché insuperabile), dichiarandosi come l'unico ente legittimato a chiamarsi essere, in quanto autore, insieme, della distensione e conservazione dell'esistente (che in lui esisterebbe effettivamente, mentre fuori di lui troverebbe solamente il nulla ad aspettarlo). In questo panorama esso sarebbe l'ordine semplice e comprensivo: l'ordine che, annullando la diversità, vivifica.<sup>1335</sup>

Vita dell'invariabile, l'essere bruniano allora accoglierebbe in sé preventivamente ogni possibile distinzione, quale possibilità legittimata: non più espressione particolare nella più generale e somma espressione universale (la creazione, nel suo concetto determinante neoplatonico), essa dovrebbe consistere come negazione dell'altro, per quanto l'altro comporti alterazione. Negazione che non trova spazio proprio, ma resta inclusa nell'universale affermativo.<sup>1336</sup>

In questo modo sorgerebbe la possibilità di un'unica passione – una passione necessaria, dunque – che vivificherebbe la comune partecipazione nell'eguale riflesso determinativo.<sup>1337</sup> Allora l'universalità della sostanza non potrebbe permanere in sé, ma dovrebbe fuoriuscire apparentemente ed apparentemente non incontrare ostacoli e resistenze al suo interno dispiegamento, per potersi confermare come principio di ciò che da essa è contenuto e causa di se stessa. Pertanto solo il necessario riconoscimento renderà evidente, insieme, la necessità ed il riconoscimento stesso, fondendo e compenetrando reciprocamente l'aspetto oggettivo e quello soggettivo, così distendendo il luogo del divino come potere assoluto. Ma allora non sarà più l'oggetto a fondare il soggetto, quanto invece quest'ultimo a rappresentarselo in una totalità propria e nello stesso tempo universale.<sup>1338</sup>

Così, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio (sempre nascostamente sostenuta dall'assunto della fusione bruniana fra unità e

---

<sup>1335</sup> *Ibi*, pagg. 544-545.

<sup>1336</sup> *Ibi*, pag. 545.

<sup>1337</sup> *Ibidem*.

<sup>1338</sup> *Ibi*, pagg. 545-546.

necessità), la riflessione con valenza teo-politica bruniana condurrebbe il pensatore nolano a negare la precedenza e la priorità non solo formale, ma anche contenutistica, dell'atto di determinazione divino: caduta la creazione nella sua apparenza di riflesso della divina generazione, decadrebbe in fatale conseguenza la fede nella distinta posizione dell'intelletto generale. L'intelletto si frantumerebbe nella diversità delle disposizioni soggettive e nella relatività delle condizioni determinanti. Nuovi centri di aggregazione di massa allora sorgerebbero in una pluralità certamente non ulteriormente riducibile (l'innumerabilità bruniana dei mondi), così decretando la dissoluzione di qualsiasi spazio comune e di qualsiasi determinazione universale.<sup>1339</sup> Allora la tradizione del rapporto cusano fra *complicatio* ed *explicatio* si immiserirebbe in uno squilibrio totale fra due termini, dei quali: il primo resterebbe quasi senza funzione (se non quella della semplicità annichilente), perché il secondo possa assumersi l'intera responsabilità e pienezza della determinazione (la grandezza della potenza negata a Dio). Allora la 'sproporzione' cusana in Bruno parrebbe addirittura capovolgersi: l'Uno superiore, come nulla per sé, si rappresenterebbe nel tutto d'evidenza di un'unica potenza e grandezza, che raccoglie in sé (comprende) ogni possibile distinzione prima di esplicitarla, svilupparla e manifestarla nella sua interezza ed integralità, nel suo ordine e grado.<sup>1340</sup>

Conseguentemente la comprensione si esprimerebbe attraverso l'incontro fra l'ordine ed il grado che, stabilendo la necessità del fine e della fine determinata delle creature, legittimerebbe una concezione religiosa ed onto-politica di chiaro stampo assolutista. In questo contesto, infatti, la provvidenza divina porterebbe con sé tutte quelle determinazioni *a priori* che lo sviluppo e la manifestazione di sé come vita necessariamente unitaria contribuirebbe a formare, radicare e perseguire.<sup>1341</sup> Allora la concezione bruniana si appaleserebbe sempre più come una trasformazione in senso immanentista delle strutture di senso e di significato della precedente tradizione filosofica tomistico-cusana: in altri termini, Giordano Bruno sostituirebbe – senza che

---

<sup>1339</sup> *Ibi*, pag. 546.

<sup>1340</sup> *Ibi*, pagg. 546-547.

<sup>1341</sup> *Ibi*, pag. 547.

Michelangelo Ghio se ne avveda interamente - la funzione mediativa del Cristo con quella di una vita in evoluzione circolare, che imporrebbe se stessa nella sua caratterizzazione infinita.

Michelangelo Ghio preferisce invece caratterizzare questa formazione universale sotto l'aspetto intellettualistico e grammaticale dell'immagine declinata. Allora l'infinito dell'immagine diviene la sua incomprendibilità, senza apparenza d'alterità di determinazione (il mito di Atteone),<sup>1342</sup> mentre la procedura di questo riconoscimento diviene l'attestazione e l'affermazione di una positività assoluta dell'intelletto, nel suo movimento di estrinsecazione ed intrinsecazione, nella sua formazione della molteplicità e nella sua opposta riduzione *ad unum* (slancio naturale non creativo).<sup>1343</sup> Annullata la separazione e la relativa conversione, la partecipazione divina diventa solamente l'atto del riconoscimento (e la relativa prassi) di un superiore potere determinativo: non più la comunanza fra Dio ed uomo nell'atto espressivo del creativo, né la sua rappresentazione nell'ideale stato della libertà.<sup>1344</sup>

Allora la stessa manifestazione della creazione – l'espressività del Verbo divino – non può più sussistere come immagine ed ordine di un'eguale liberazione attraverso lo *Spirito* dell'amore, da attuarsi nell'opera umana attraverso la fede nel dogma dell'Incarnazione, ma deve invece essere riassorbita e modificata nelle sue ragioni e funzioni dalla posizione unitaria di un materialismo formale, che si esprime quale radice egualitaria del corpo universale. Se la forma si esprime nella materia, allora l'unità di espressione e determinazione non può più essere alienata, ma persiste immobile quale motore universale ed immediato di ogni apparenza e realtà di trasformazione. In questo modo l'istinto interno all'esistente sostituirebbe qualsiasi distinzione e contrapposizione artificiosa fra soprannatura determinante (Signore) e soggetto naturale (evidenza e sensibilità). L'intelligenza stessa verrebbe così ridotta ad intelletto: uno in ogni cosa e di ogni cosa uno, esso costituirebbe quella identità identificante che non può non imporsi se non come diffusione

---

<sup>1342</sup> *Ibi*, pag. 548.

<sup>1343</sup> *Ibidem*.

<sup>1344</sup> *Ibi*, pagg. 548-549.

della necessità. Senso dell'universale riflessione come materia (moltiplicazione irriducibile).<sup>1345</sup>

Lo *Spirito* bruniano, in realtà e nonostante le intenzioni deformanti presenti nell'interpretazione di Michelangelo Ghio, non perde mai la caratteristica essenziale di mezzo di diffusione della libertà: in modo eguale e creativo. Facendo valere quell'apertura e diversificazione insita nell'immaginazione del desiderio universale, il corpo amoroso della materia bruniana lascia per se stesso, quale ideale realizzante, una molteplicità di potenze irriducibile, che impedisce la formazione di un termine regolativo e predeterminante (la tradizionale *Sapientia*), irradicando al suo posto un in-sé creativo che si esprime dialetticamente: dialetticamente prima - ricordando l'infinito che l'identità fra libertà, amore ed eguaglianza non può non richiedere - e dialetticamente dopo - quando l'unità stessa dell'infinito si manifesta e si concretizza nella reciprocità della determinazione.<sup>1346</sup> È in questo modo che la speculazione religiosa, etica e politica bruniana, nonché la sua immediata espressione cosmologica, riesce a salvaguardare sia il concetto trascendente che l'immagine immanente.<sup>1347</sup>

L'interpretazione di Michelangelo Ghio non riesce, invece, a ravvisare la presenza trasformata del primo nel secondo attraverso l'apertura moltiplicativa: l'insuperabilità e l'irriducibilità della molteplicità, quando questa già rappresenti il modo stesso del superamento. Il modo in cui l'infinito che è *Padre* ridiviene presente attraverso l'infinito che è lui stesso (il *Figlio* dell'eguaglianza), nel creare egualmente e liberamente attraverso il desiderio (lo *Spirito* dell'amore).<sup>1348</sup> Michelangelo Ghio non riesce, dunque, a ritrovare la presenza dell'Uno in una moltiplicazione inesausta ed irriducibile, che sola lascia campo espressivo alla libertà: egli infatti si lascia irretire - forse per un naturale (o corporativo) istinto di autodifesa - dalla riduzione in sedicesimo del pensiero bruniano precedente e seguente al rogo, quando la sua riflessione, per essere effettivamente abiurata o condannata, è stata piegata ad un mistificante aristocraticismo elitario, proprio attraverso la contraffazione del

---

<sup>1345</sup> *Ibi*, pagg. 549-550.

<sup>1346</sup> *Ibi*, pag. 550.

<sup>1347</sup> *Ibidem*.

<sup>1348</sup> *Ibidem*.



suo autentico richiamo alla speculazione presocratica ed allo spirito del cristianesimo stesso: la trasformazione ed il capovolgimento della sua parmenidea possibilità infinita, che garantiva la riapplicazione del *Logos* unitario ed oppositivo eracliteo, con la fusione fra unità e necessità, nel pervertimento del lascito autentico della filosofia parmenidea (mediato dalle interpretazioni di Gorgia da Lentini e da Aristotele) e nella più completa disutilità intellettuale, morale e religiosa della sua intenzione filosofica.

Puntando conseguentemente all'univocità dell'essere, l'interpretazione di Michelangelo Ghio non può dare spiegazione del mantenimento bruniano – alto ed ideale – della molteplicità, ravvisando in questo una contraddizione insuperabile con l'intento apparente di ricerca di una scienza suprema ed universale dei segni della medesima manifestazione: lo spirito nella materia (come congiunzione astrale, forma di separazione e distinzione, finalità interna).<sup>1349</sup> L'unità espressiva mancante sarebbe, allora, escogitata da Bruno attraverso una particolarissima e specialissima sostanzializzazione dello strumento linguistico, che approvi inizialmente la disposizione del termine (sia dal punto di vista della forma, che del contenuto), per poi ritrovare nella costellazione dei significati costituenti l'oggetto le forme culturali del soggetto creativo.<sup>1350</sup>

#### *L'INTERPRETAZIONE DI ALFONSO INGEGNO.*

Se l'interpretazione di Michele Ciliberto, quella di Miguel Angel Granada e quella di Michelangelo Ghio paiono progressivamente e definitivamente chiudere alla speculazione bruniana la possibilità dell'apertura e della valenza creativa, l'interpretazione di Alfonso Ingegno, nei saggi che compongono il suo *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*,<sup>1351</sup> pare riprendere e fare riemergere l'ipotesi di lettura creativa, assegnando nel contempo al criterio dialettico una significativa importanza.

---

<sup>1349</sup> *Ibi*, pag. 551.

<sup>1350</sup> *Ibidem*.

<sup>1351</sup> Alfonso Ingegno. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze, La Nuova Italia, 1978.

Nel primo capitolo del suo volume di saggi<sup>1352</sup> la riesumazione dell'aspetto creativo nella speculazione bruniana (*De Immenso*) viene preparata dalla concentrazione dell'attenzione storiografica sull'influenza astrologica in autori filosofici, cosmologici ed escatologico-religiosi coevi a Bruno quali Cornelio Gemma, Guillaume Postel, Helisaeus Röslin, Thaddeus Hagecius, pronti a far convergere in modo perfettamente aristotelico l'interpretazione delle diversità celesti (stella *nova* del 1572 e cometa del 1577) alla connessione fra diretta emanazione fenomenica della potenza divina ed influenza rivoluzionaria ed escatologica di un nuovo avvento del Signore Salvatore Gesù Cristo, inteso alla restaurazione dell'ordine religioso e naturale divino, contro la crisi e la degenerazione idolatrica e disordinata operanti nel consesso umano e nello stesso ambiente naturale. Così la richiesta di un nuovo Impero, veramente e positivamente cristiano, investiva il senso ed il significato autenticamente religioso della fede in quel Signore, che è fondamento stabile ed indiscutibile di unità e di rigetto delle divisioni, delle diversità. In questo modo le stesse nuove argomentazioni astronomiche di Tycho Brahe potevano assumere, con una conferma delle sue opinioni precedenti o con una trasvalutazione delle sue stesse intenzioni più recenti, quale proprio senso e significato più profondo il richiamo alle giustificazioni astrologiche dell'incombente rivoluzione restaurativa (restitutiva) cattolica, sia in ambito strettamente religioso-politico che naturale. Il mondo avrebbe incontrato, prima della sua fine e del relativo giudizio divino, una gigantesca catastrofe cosmica ed un profondo rivolgimento politico e religioso, decisi e perfettamente compresi dalla sola mente misericordiosa di Dio.

Nel permanere di un contesto intellettuale ed emotivo tutto agitato ed inteso alla lettura simbolica ed apocalittica degli avvenimenti celesti e di quelli terrestri (le nuove scoperte geografiche), la stessa prima opera bruniana (*De' segni de' tempi*, 1578) rischiava di essere inglobata nell'aspettativa generale di rinnovazione del mondo, dal suo stato di vecchiaia e degenerazione. Ora, però, la posizione che Giordano Bruno esprime nel suo *De Immenso* pare discostarsi dal significato cristiano delle innovazioni celesti e terrestri, nel momento in

---

<sup>1352</sup> Si tratta del saggio *Stelle e comete*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pagg. 1-25.

cui – e qui l’apporto dialettico si congiunge con l’aspetto creativo – la speculazione bruniana intende far rinvigorire, in opposizione alla tradizione platonico-aristotelica, le argomentazioni naturali ed etico-politiche della sapienza antica, presocratica (prevalentemente, ma non esclusivamente, pitagorica). Qui, allora, il creativo – ciò che è predisposto dalla divina provvidenza come natura attiva (anima) - si congiunge con una circolarità necessaria, di fonte astrologica e stoicizzante, che pare ricomporre il destino generale dell’universo intiero alla rinnovazione dei propri contenuti più profondi e più veri, occultati dal periodo tenebroso storicamente determinatosi con l’alleanza di quella tradizione con la religione istituzionale cristiana. L’infinito espressivo che in tal modo si viene ricostituendo pare allora sia confermare le verità metafisiche e teologiche dell’identità in Dio fra potenza, essere ed operare, sia annullare qualsiasi differenza fra materia celeste e materia elementare (comete, pianeti e terre sono astri dotati degli stessi elementi).

Nel secondo capitolo del suo volume di saggi<sup>1353</sup> Alfonso Ingegno cerca di dare legittimazione e spiegazione sia al distacco del realismo fisico bruniano intorno alla costituzione dell’universo rispetto al matematico copernicano, sia al loro punto di congiunzione iniziale. La restituzione dell’immagine reale dell’universo pare avvenire infatti attraverso un rivolgimento apocalittico della visione umana, che avvicina l’opera di Bruno a quella, precedente, di Copernico. La letteratura astronomica che circonda l’operato di questi due giganti del pensiero e della sistemazione astronomica del mondo era infatti permeata dall’aspettativa e dal timore di un fatale rivolgimento mondiale, previsto dal dettato astrologico come soluzione alla crisi ed alla vecchiaia del mondo. La discussione intorno alle opere di Cornelio Gemma e di Eliseo Röslin prelude, nel *De Immenso*, alla trattazione del significato profondo dell’opera di Copernico: l’indicazione astrologica proveniente dalle ed attraverso le trattazioni astronomiche di questi autori conduce Bruno a rigettare il timore di una rottura generalizzata nel piano dell’universo. Le apparizioni cometary mantenevano uno stretto carattere di naturalità, sia nella

---

<sup>1353</sup> Si tratta del saggio *Copernico come segno divino*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pagg. 26-63.

loro visione che nella loro stessa costituzione (simile ai pianeti terrestri), decostruendo quindi la possibilità stessa che esse rappresentassero il segno di un rivolgimento nell'ordine naturale (aristotelico) e la dimostrazione del nuovo, assoluto, intervento della volontà e potenza divine.

Nell'indicazione di questa piana e regolare naturalità e nel rigetto della commistione fra aspettative apocalittiche ed indicazioni astrologiche (la previsione della nuova, grande, congiunzione degli anni 1584-1585) l'opera di Copernico fa da battistrada a quella di Bruno stesso, animata unicamente da una tranquilla revisione razionale e portatrice di una naturalità in nulla straordinaria (anche se capace, dialetticamente, di rovesciare la limitata naturalità aristotelica). Nel contempo, l'opera di Copernico – nel passaggio dalla *Cena de le Ceneri*, attraverso il *De la Causa, Principio e Uno*, al *De Immenso* – viene collocata nel ristretto computo di coloro che ancora geometrizzano l'apparire dell'esistenza, distogliendosi quindi dai fondamenti reali dell'esistenza medesima. Questi fondamenti sono la necessaria espressione fisica della infinita potenza divina nell'inaumerabilità irriducibile dei mondi e la successiva e conseguente mobilità interna (conservativa) di questi. La mancanza di questi fondamenti nell'opera copernicana non poteva dunque non avere, secondo il giudizio di Bruno, un effetto sulla considerazione della realtà stessa del cosmo, ancora limitato nella concezione dell'astronomo polacco ed invece illimitato nel prospetto metafisico del filosofo nolano. Allora la differenza essenziale fra le due posizioni dovrebbe esprimersi a livello cosmologico nella eliminazione bruniana del cielo del primo mobile, che invece pare rimanere come in posizione infinitizzata e sospesa nella concezione copernicana: Alfonso Ingegno, al contrario, pare ritenere che questa concezione e quella bruniana siano in posizione di continuità. Che l'infinitizzazione potenziale copernicana sia stata poi resa in atto da Bruno stesso, con l'applicazione di un principio fisico di movimento generale. Che sarebbe, in realtà, il mantenimento, ancora, del cielo e della mobilità che esso comprende. Al contrario, si deve credere che l'infinito bruniano sia, per l'appunto, la molteplicità di nuovi cieli e di nuove terre: il prorompere ed emergere del principio creativo e della sua valenza dialettica. La ricomparsa del concetto della libertà – contro quello della necessaria

violenza – nella sua necessaria espressione amorosa ed egualitaria. Questo giustifica la critica bruniana alla prospettiva reazionaria (la valenza distruttiva del segno celeste nuovo ed improvviso) ed al mantenimento del suo necessario sviluppo (la colonizzazione delle nuove terre geografiche).<sup>1354</sup>

Alfonso Ingegno preferisce invece distinguere momentaneamente il piano immediatamente naturale della speculazione bruniana da quello dialetticamente inteso alla restituzione di un mondo migliore, compiutamente agganciato e compenetrato alla e dalla valenza religiosa reale della nuova filosofia bruniana.<sup>1355</sup> Pur ravvisando, poi, l'indisgiungibilità fra la dissoluzione bruniana del cielo del primo mobile, la mobilità della terra ed il nuovo avvento della vera ed antica sapienza, con tutti i suoi effetti religiosi ed etico-politici.<sup>1356</sup> Solamente la rimobilizzazione della terra poteva assicurare il rovesciamento della concezione aristotelica, con tutte le sue implicazioni di ordine pratico: così l'opera stessa di Copernico viene vista come il segno necessario di una necessaria prosecuzione e di un approfondimento che, solamente ed unicamente, potevano portare a compimento il piano divino di restituzione religiosa collettiva.<sup>1357</sup> In questa opera di trasformazione viene allora ad occupare una funzione simbolica privilegiata la centralità del Sole: l'eliocentrismo copernicano consente l'identificazione del prospetto di definizione matematico con il progetto divino di determinazione fisica. Ma la determinazione fisica bruniana non consente questa centralizzazione: o l'infinito bruniano non si pone.<sup>1358</sup>

Allora pare che nella concezione di Alfonso Ingegno Copernico rappresenti per Bruno una tappa necessaria: il segno, appunto, che indirizza la necessaria e successiva (bruniana) realizzazione della volontà divina di ristabilimento della verità e della bontà.<sup>1359</sup> Pertanto la stessa, difettiva, concezione copernicana assume il significato di ciò che deve essere completamente superato, per essere inverato come momento del processo stesso della verità razionale: la speculazione metafisico-fisica bruniana si allontana del tutto dai presupposti

---

<sup>1354</sup> *Ibi*, pag. 33.

<sup>1355</sup> *Ibidem*.

<sup>1356</sup> *Ibi*, pagg. 33-34.

<sup>1357</sup> *Ibi*, pag. 34.

<sup>1358</sup> *Ibi*, pag. 35.

<sup>1359</sup> *Ibi*, pagg. 35-36.

fatti valere dall'astronomo polacco, dalla sua naturalità ancora limitata, tutta compresa nell'evoluzione di una tradizione astronomica di matrice postsocratica (platonico-aristotelica). Così la speculazione bruniana assume per se stessa il valore di un salto e di una scissione: di una scissione dall'evoluzione di quella tradizione e di un salto all'indietro verso quella posizione originaria dell'infinito, che era invece proposta e consentita dal pensiero presocratico.<sup>1360</sup>

Questa posizione originaria dell'infinito costituisce, agli occhi di Alfonso Ingegno, la possibilità di determinare e definire la speculazione bruniana come una filosofia dell'esperienza integrale, che rigetta sia la dipendenza immediata del visibile dal divino, che la costruzione storica umana delle somiglianze, più o meno rivelate. La filosofia bruniana si staglia, allora, come una scienza razionale. Che però, per fondarsi come tale, deve richiedere l'intervento e l'assunzione della propria ragione speculativa nel cielo legittimatore e provvidenziale della ragione divina: è la ragione divina che avvalora come propria dimostrazione la stessa proposta metafisico-fisico bruniana, inverando con essa il messaggio rappresentato dalla concezione copernicana.<sup>1361</sup> L'evoluzione naturale e finalisticamente preorientata delle concezioni naturali diventerà poi la premessa per l'evoluzione storica dei modi del rapporto interumano (etico, politico e sociale).<sup>1362</sup> Per questo motivo il riferimento ficiniano della speculazione bruniana è, per Alfonso Ingegno, molto stretto e stringente: esso viene sì utilizzato, ma per essere privato del suo contenuto cristianizzante. La realizzazione provvidenziale divina punta infatti al ristabilimento della antica sapienza, proprio superando e rovesciando l'ostacolo della oscura e perfida storia cristiana, che ha come propria ultima manifestazione e realizzazione la colonizzazione delle nuove regioni geografiche d'oriente e d'occidente.<sup>1363</sup> La necessità fatale allora porterà a compimento una finalità che è, nel contempo, interna e decretata superiormente, visibile ed imperscrutabile: visibile nella aperta naturalità della

---

<sup>1360</sup> *Ibi*, pag. 36.

<sup>1361</sup> *Ibi*, pag. 37.

<sup>1362</sup> *Ibi*, pagg. 37-38.

<sup>1363</sup> *Ibi*, pag. 38.

ragione fisica antica, imperscrutabile nell'insuperabilità di quella religiosità pratica (magia) che ne prescrive l'unità e la necessità.<sup>1364</sup>

L'unità e la necessità del campo razionale naturale esprimerà allora uno strettissimo vincolo direttivo, regolativo: rispetto ad esso è così possibile stabilire la logicità sia delle degenerazioni intellettuali e morali della vecchia concezione aristotelico-cristiana, che il modo del processo attraverso il quale il vero ed il buono ritornano in auge. Se in quella trasformazione la visione geometrizzante è stata ridotta a fisicità immanente, a natura immodificabile ed orientante, in questa restituzione la mobilità e la a-centralità dei rapporti esistenziali definirà una nuova proposta osservativa.<sup>1365</sup> La relatività dei sistemi di definizione e determinazione del movimento toglierà allora la necessità di una comune e stringente regolazione, permettendo perciò la libera diffusione della ragione naturale alla genesi e conservazione individuale. I mondi allora ritroveranno la propria libertà: di determinazione, nel movimento che li collega e li vivifica. In questa visione complessiva la restituzione dell'antico vero e buono rovescerà il termine universale, la presenza di un agente totalitario superiore e di tutte le sue conseguenze in affetti e regolazioni: il Cristo della Chiesa cristiana.<sup>1366</sup>

Se questo agente separa e contrappone grazia e natura, la visione bruniana le ricomponde; se quello divide ed isola la propria libertà dalla necessitazione della seconda, questa le ricongiunge, distribuendo alla natura stessa quella libertà che non può essere alienata e negata; se quello fonda – come vera e propria, apocalittica, *Bestia trionfante* - la discriminazione e la violenza, questo risolve e discioglie – dà *Spaccio* ad - entrambe attraverso la magia ed il miracolo dell'amore egualmente diffuso e partecipato.<sup>1367</sup> Così la propria visione e la prassi alla quale offre spazio diventano la resuscitazione di un nuovo Cristo, di un nuovo Salvatore, posto in antitesi al falso e cattivo Cristo e Salvatore della Chiesa cristiana: un vero e proprio Anticristo,<sup>1368</sup> che raccoglie su di sé tutti i segni e le caratteristiche della negazione, rovesciata però di

---

<sup>1364</sup> *Ibi*, pag. 39.

<sup>1365</sup> *Ibi*, pag. 40.

<sup>1366</sup> *Ibi*, pag. 42.

<sup>1367</sup> *Ibi*, pagg. 42-43.

<sup>1368</sup> *Ibi*, pag. 43.

segno, della negazione positiva. Della negazione della vera ed effettiva negazione: dunque della negazione che ristabilisce e restituisce ciò che era stato sottratto ed occultato, vilipeso ed annichilito, offeso e perseguitato: l'antico volto, vero e buono, dell'infinito sapienziale, dell'infinito come indeterminato (libero ed illimitato). In questo senso la strettissima congiunzione fra Dio ed Universo manterrà l'impossibile distruzione di entrambi, la loro comune eternità, dissolvendo i timori stessi per una qualsiasi fine del mondo e giudizio universale.<sup>1369</sup> Il termine universale parrebbe pertanto venire dissolto – *spacciato* – per dare adito di nuovo all'interminato, vero e reale, sia nella sua opera naturale – l'universo – che in quella morale, religiosa – la Chiesa invisibile dei riformati ed illuminati, che sanno riconoscere la magia, il miracolo e la salvezza dell'universale (la libertà dell'amore eguale).<sup>1370</sup>

Come con l'appello al principio dell'amore eguale potrebbe risolversi la dialettica relativa alla persona ed al valore della figura del Cristo nella speculazione bruniana – con la separazione della effettiva storia ecclesiastica (subito alle prese con la strumentalizzazione ideologica platonico-aristotelica, con il vincolo costantiniano) dalle intenzioni del suo fondatore (il principio di salvezza in una libera ed amorosa eguaglianza) – così lo stesso problema della composizione fra rilettura bruniana del testo del *Genesi* (l'originarietà del Verbo e dell'azione divine) e ricostituzione della dimensione vera e reale dell'universo (infinito ed illimitato) potrebbe trovare soluzione nella compossibilità reciproca fra volontà divina e potenza naturale.<sup>1371</sup> Alfonso Ingegno pare riconoscere questa possibilità creativo-dialettica, quando ripercorre lo sviluppo progressivamente erroneo dell'astronomia classica, aristotelica, ed il taglio operato in esso dalla lezione della teorizzazione matematico-fisica copernicana: il rovesciamento del presupposto aristotelico dell'immobilità della terra indicava nella prosecuzione filosofica bruniana la fine di un processo di restituzione dell'antico vero, prearistotelico, che dava termine ad ogni progetto di evoluzione culturale.<sup>1372</sup>

---

<sup>1369</sup> *Ibi*, pag. 44.

<sup>1370</sup> *Ibi*, pag. 46.

<sup>1371</sup> *Ibidem*.

<sup>1372</sup> *Ibi*, pagg. 47-48.



L'evoluzione del sapere astronomico, allora, sino alla rivoluzione copernicana non può non essere riconosciuta sotto la forma di un processo, la cui necessità, per realizzarsi compiutamente, doveva richiedere una diversa piattaforma di realismo fisico: quella piattaforma che, appunto, la filosofia bruniana offriva e giustificava, metafisicamente. Generando, nel contempo, un generale rivolgimento delle strutture morali e religiose. La concezione del mondo finito e limitato di matrice aristotelica veniva allora assunta dalla critica bruniana in un orizzonte culturale generale, non solamente quindi dal punto di vista strettamente astronomico, ma pure morale, religioso e politico-civile. Perciò la figura di Copernico viene valorizzata da Bruno come figura di rottura dell'ordine tradizionale, sia naturale che pratico in senso generale. Come figura di rovesciamento e di ricomposizione.<sup>1373</sup>

Se la tradizione filosofica aristotelica (in composizione con il cristianesimo) aveva comportato tante e così diverse e molteplici conseguenze negative, la restaurazione dell'antico volto della sapienza presocratica poteva ristabilire tutti quei frutti positivi già allora operanti e subito dopo occlusi, negati ed annichiliti, per così tanti secoli dalla protervia dell'ignoranza e dalla sua cattiva fede. Il copernicanesimo, pertanto, aveva contribuito a mettere in prima, parziale, evidenza le motivazioni della decadenza operata dalla concezione avversaria, aristotelica, indicando all'opposto la necessità e la bontà della riscoperta dell'antica sapienza.<sup>1374</sup> La mediazione bruniana a questa riscoperta ed alla sua compiuta valorizzazione ed esplicazione è però essenziale: solo le teorizzazioni naturali e morali delle sue opere possono costituire il progresso definitivo della cultura umana verso una piena coincidenza con la stessa divina sapienza.<sup>1375</sup> Allora le teorizzazioni naturali della speculazione bruniana invero hanno la stessa necessità intrinseca nel messaggio copernicano: così le disposizioni naturali della riflessione copernicana riescono a possedere al proprio interno le condizioni del proprio stesso superamento, attuato dalle argomentazioni filosofiche bruniane. Infatti il naturalismo copernicano non riesce ancora a superare totalmente lo scarto

---

<sup>1373</sup> *Ibi*, pag. 49.

<sup>1374</sup> *Ibi*, pagg. 49-50.

<sup>1375</sup> *Ibi*, pagg. 50-51.

esistente fra costruzione ipotetica della realtà e realtà stessa nella propria autodeterminazione fisica: esso riesce semplicemente a risolvere gli innumerevoli e sempre maggiori problemi di calcolo e di disposizione calibrata dei fenomeni celesti, dovuti alla scelta pratica aristotelica dell'immobilità della terra. La differenza e lo scarto aristotelico fra statuizione fisica e costruzione matematica, vieppiù ingigantiti da una moltiplicazione paradossale di enti fittizi, non vengono ancora risolti dalle teorizzazioni copernicane: solamente la fissazione matematica bruniana nel cuore della propria proposta fisica riuscirà a colmare questo iato. Solamente la matematica fisicizzata bruniana potrà portare a compimento la rivoluzione restauratrice iniziata dalle riflessioni copernicane. Perciò solamente una concezione che non distingua la potenza dall'atto riuscirà a dar conto della realtà del discreto, del procedere organico della stessa determinazione. Il modello ipotetico-deduttivo adottato, invece, dalla tradizione aristotelica moltiplica la differenza fra potenza ed atto, non riuscendo così più a ricongiungere la prima al secondo.

Pertanto, ricongiungere la potenza all'atto significa, per la speculazione bruniana, ricomporre la natura a Dio: se la fisica aristotelica non riusciva più a seguire tutti i procedimenti matematico-geometrici di una descrizione astronomica del mondo che aveva pur indotto, essa era pur costretta a moltiplicare le ipotesi di enti fittizi, atti a spiegare i fenomeni intercorrenti. In questo modo, però, essa dava corso ulteriore all'errore. Copernico stava nel mezzo della tensione costante per la ricucitura delle descrizioni matematico-geometriche del cosmo apparente ai postulati di movimento della fisica aristotelica: punto di arrivo dello sviluppo osservativo e sistematorio della astronomia tradizionale, egli coglie il dissidio ultimo fra descrizione matematica del fatto empirico e sua spiegazione fisica, passando in tal modo a mettere in questione i presupposti fondamentali del sistema, per cercare di ricomporre finalmente strumento matematico e dato fisico.<sup>1376</sup>

Questa ricomposizione viene attuata da Bruno attraverso una matematica fisicizzata, fondata appunto sull'identità di potenza ed atto, visto che la

---

<sup>1376</sup> *Ibi*, pag. 53.

distinzione classica (aristotelica) di potenza ed atto aveva comportato quella differenza per la quale si era venuto perdendo – attraverso la moltiplicazione degli enti fittizi - il suo stesso valore riordinante.<sup>1377</sup> La matematica fisicizzata bruniana riassume, allora, in se stessa un valore riordinante assoluto? La sua politica della discrezione riesce a contenere in se stessa tutta la esplosiva materialità vitale costituente l'universo, fino nella sua più piccola e minuta particolarità? La tradizione materialista antica (Lucrezio) viene di fatto riassunta dalla speculazione bruniana, secondo quanto pare sottintendere l'interpretazione di Alfonso Ingegno, in un'ottica tesa a far prevalere la molteplicità determinativa ed intenzionale, in un panorama allargato di potenze e di finalità naturali, che sembrano rivitalizzare e trasformare l'antico impianto platonico.<sup>1378</sup>

Il valore riordinante della proposta fisica e metafisica bruniana coinvolge la significazione della posizione copernicana in un piano di discorso immediatamente religioso ed etico-politico. La centralità solare copernicana diventa il simbolo di un nuovo rapporto con la divinità, l'indicazione allegorica del sorgere di una nuova forma di necessità, di una nuova chiamata divina. Per Bruno questa nuova elezione stabilirà la fine della religiosità cristiana, attraverso un'attenta lettura dei segni che la crisi del proprio tempo storico lascia sul terreno dell'indagine, oltre che naturale, etica e civile.<sup>1379</sup> La via della nuova ed antica salvezza viene, infatti, declinata in senso anticristiano, attraverso la negazione della civiltà classica: la negazione della presenza reale dello *Spirito* del Cristo nella composizione limitata e predeterminata (aristotelica) del mondo. Dunque la coesistente affermazione della presenza reale dello *Spirito* del vero Dio nel corpo illimitato dello stesso universo. Nella potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e fa.<sup>1380</sup>

Cattolici e luterani (o calvinisti), invece, avrebbero continuato a deporre la sacralità della salvezza in uno strumento limitato, contraddittoriamente

---

<sup>1377</sup> *Ibidem*: “Copernico illumina contemporaneamente quella che per il Bruno è la svolta fondamentale della cultura degli antichi nel momento in cui rivela la vacuità del fondamento su cui tale svolta ha finito per poggiare.”

<sup>1378</sup> *Ibidem*.

<sup>1379</sup> *Ibi*, pagg. 54-55.

<sup>1380</sup> *Ibi*, pagg. 55-56.

ricordando la presenza assoluta dello stesso principio salvifico divino.<sup>1381</sup> La comunicazione nella determinazione universale – il modo luterano della presenza *definitive*<sup>1382</sup> - potrebbe rappresentare la risoluzione del problema della composizione fra presenza e strumento, ma questa risoluzione richiamerebbe una difficoltà forse ancora maggiore: dove scompare, o viene assunta, la libertà della coscienza dell'uomo nella realtà di questa composizione? Che tipo di congiunzione poteva salvaguardare la libertà e la discrezione dell'attore divino e la scelta umana? La decisione di Bruno, in questo caso, era semplicemente quella di eliminare la determinazione: la potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e tutto fa, non lascia spazio residuale ad alcun intervento soprannaturale. Il divino stesso si presenta nella forma dell'intensione e dell'estensione, del movimento inalienabile di superamento ed autodeterminazione della materia, del desiderio e della libertà (del soggetto e dell'aggetto, avrebbe potuto sostenere, secondo una terminologia presente sin dal *De umbris idearum*).<sup>1383</sup> Questa forma di trasfigurazione corporea e di ascesa è molto simile a quella adottata come soluzione da Lutero, per lo meno nella sua struttura:<sup>1384</sup> Alfonso Ingegno, però, preferisce opporre la soluzione luterana a quella bruniana. Se Lutero continua a garantire la presenza e la sussistenza (il valore) dello strumento eucaristico, Bruno ne avrebbe invece dissolto la necessità e la legittimità, la stessa giustificazione religiosa.<sup>1385</sup> Infatti solo una concezione, che componga la nozione del mondo finito (aristotelismo) con il dogma della sua limitatezza (determinazione) soprannaturale (cristianesimo), può continuare ad utilizzare uno strumento univocamente prescelto come salvezza universale. Il Dio bruniano, in tutto presente ed in nulla concentrato, non impone alcuna univocità come universalità di salvezza: non predispone alcuna natura superiore, che stia come effetto divino di distinzione e di separazione. Questo è il senso profondo – religioso, con effetti etico-politici, prima che semplicemente cosmologico - del rigetto bruniano della presenza e della

---

<sup>1381</sup> *Ibi*, pag.56.

<sup>1382</sup> *Ibi*, pagg. 56-57.

<sup>1383</sup> *Ibi*, nota n. 26, pagg. 57-58.

<sup>1384</sup> *Ibi*, pag. 58.

<sup>1385</sup> *Ibidem*.

funzione del cielo etereo aristotelico e del corpo particolare sacramentale cristiano. Con la dissoluzione della fisica aristotelica scompariva così anche la metafisica che vi era costruita sopra e che la giustificava: il movimento relativo al primo motore, immobile e trascendente, la distinzione ed ordinamento della potenza all'atto. Nel contempo scompariva l'adattamento ideologico cristiano a questo quadro intellettuale.<sup>1386</sup>

Insieme al rigetto del combinato-disposto aristotelismo-cristianesimo Bruno dissolve pure la radice di questo errore (teologico, naturale e morale): la separazione platonica di un mondo intellegibile costituito da una molteplicità di principi determinanti (le idee), superiori ed opposti alle determinazioni alle quali essi danno pure luogo e presenza. Allora la speculazione bruniana non tanto restaurerà il rapporto originario fra intellegibile e sensibile, come se il secondo non possa e non debba essere altro che una copia uniforme ed indiscutibile del primo, quanto piuttosto dissolverà proprio il progetto e le motivazioni, la legittimità e la giustificazione, di questa illusione. L'infinito dell'universo bruniano è infatti l'invisibilità della sua unità: la sua presenza come moltiplicazione inesausta, inalienabile e totalmente partecipata. Solo in questo modo può trovare valore l'ipotesi immanentistica e l'affermazione della sua indissolubilità con la trascendenza stessa: è la libertà di Dio che si fa creativo liberamente partecipato, attivo. Eguale nella diversità ed amoroso, senza modelli e termini separati.<sup>1387</sup>

Così gli elementi platonici ed aristotelici che Bruno utilizza so no in realtà sradicati dal proprio contesto operativo: essi vengono trasformati, si direbbe quasi trasfigurati, dal concetto e dall'immagine dell'infinito bruniani.<sup>1388</sup> L'indissolubilità del concetto e dell'immagine, allora, doveva portare a soluzione l'insuperabile difficoltà della concezione filosofica classica, platonico-aristotelica, dell'accostamento ed insieme opposizione fra infinito e

---

<sup>1386</sup> *Ibi*, pag. 59.

<sup>1387</sup> *Ibi*, pagg. 59-60. Alfonso Ingegno correttamente scrive: "Egli [Bruno] può accogliere, ad esempio – per riassumere alcuni sviluppi del suo pensiero su cui occorrerà ritornare –, la tesi che il mondo è nell'anima, è da essa contenuto, ma non quella secondo cui è necessario che l'*efficiens* dei processi naturali debba attingere dal cielo i modelli del suo operare. Ecco perché centrale diveniva nella riflessione del Bruno non il problema dell'immanenza del divino in quanto tale, ma quello del rapporto corretto tra immanenza e trascendenza, che dovevano essere pensate nella loro relazione di nesso indissolubile e di inscindibile reciproca complementarità."

<sup>1388</sup> *Ibi*, pag. 60.

finito. La separazione della divina molteplicità poteva essere riassunta entro l'orizzonte della infinita potenza naturale, mentre la sua genesi di un movimento terminale univoco (l'ordine e la gerarchia del mondo) poteva essere dissolta e capovolta nella libera, eguale ed amorosa, apertura delle finalità naturali e morali.<sup>1389</sup> Così il congiungimento bruniano dell'immanenza alla trascendenza poteva finire per delinarsi come l'inalienabilità della potenza creativa, che dimostrava l'unità nella molteplicità (l'ordinamento amoroso dell'eguaglianza) e la molteplicità nell'unità (l'infinita libertà di essa): Marsilio Ficino riusciva ad intravedere in questa struttura la presenza della Trinità cristiana; Giordano Bruno, secondo la valutazione di Alfonso Ingegno, invece declinerebbe come ancora astratta questa figurazione razionale, preferendo ad essa la molteplicità libera e svincolata degli innumerabili principi intrinseci di generazione, sostentamento e conservazione dei mondi. In questo modo Dio diventerebbe immediatamente mondi, senza più la preoccupazione di alcun rapporto astratto. Nello stesso tempo, manterrebbe la possibilità di astrarsi da ognuno di essi, per conservare la capacità di generarli. Questo sarebbe, per Alfonso Ingegno, il corretto rapporto bruniano fra intellegibile e sensibile, che distrugge la possibilità della mediazione personale di Cristo in quanto forma riduttiva dell'infinita creatività - essa infatti farebbe decadere a finito l'intellegibile (anche identificandolo con una potenza naturale trasvalutata e trasposta), che resta invece infinito proprio perché eternamente creativo, oltre che fratturare la stessa persona del *Figlio* in un'insanabile contraddizione fra la sua infinitezza e finitezza - come dissolve nell'idolatria il convincimento luterano della presenza reale di Dio nel pane sacramentale.<sup>1390</sup>

Se, dunque, il movimento protestante luterano pare racchiudere il senso della presenza divina negli strumenti per eccellenza dell'intenzione linguistica ed espressiva umana (la Scrittura ed il corpo ecclesiastico), la speculazione bruniana riattingerà e riutilizzerà tutti quegli strumenti che invece permetteranno il ricordo del valore della trascendenza. In primo luogo gli strumenti offerti dal platonismo. Nello stesso tempo però la speculazione

---

<sup>1389</sup> *Ibi*, pagg. 60-61.

<sup>1390</sup> *Ibi*, pag. 61.

bruniana starà bene attenta a distaccare da questi strumenti tutti quei residui di separatezza mitologica, che erano tradizionalmente funzionali al mantenimento ideologico della fede cristiana. Soprattutto la concezione astratta della sussistenza di un mondo separato di essenze formali pure, fungenti da modello per ogni operazione (divina, naturale ed umana). Qui interviene, infatti, il senso bruniano per il quale l'opera è indistaccata ed inalienabile, potenza creativa continua (naturale) ed eterna (divina). La composizione del platonismo astratto con il cristianesimo, invece, assicurava la negazione, il distacco e la separazione (il capovolgimento) di tale opera, sostituendo ad essa il sostrato intellegibile di una sensibilità astratta, il movimento astratto operato in virtù di un termine distaccato ed isolato. La neutralizzazione della libertà ed eguaglianza del fattore affettivo viene, invece, rovesciata dall'universalità bruniana del desiderio, che costituisce proprio l'affermazione della infinitezza spaziale e temporale (impredeterminatezza ed inordinabilità) dell'ente esplicito bruniano.

Alfonso Ingegno pare invece sostenere l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile, per la quale tutto il primo penetra nel secondo essendo e dimostrando in tal modo la propria capacità di rimanerne fuori eternamente, in una differenziazione che diventa il luogo di comparsa di una materia costantemente attiva al superamento delle proprie condizioni momentanee di espressione.<sup>1391</sup> Allora, sempre secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, la struttura tradizionalmente platonica dei primi testi bruniani in latino (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*) verrebbe sgretolata proprio dall'irrompere di questa concezione della materia. Lo stesso grado ed ordinamento dell'essere neoplatonico rinascimentale e ficiniano entrava così in crisi, venendo sostituito dall'allargamento illimitato della sfera dell'*Anima mundi*, che rompeva il carattere intenzionale della limitazione fisica del cielo delle stelle fisse.<sup>1392</sup>

Così platonismo e copernicanesimo diventavano due momenti necessari nell'evoluzione e trasformazione del pensiero bruniano stesso, verso un'assunzione piena e completa del concetto di un infinito creativo: di una vita

---

<sup>1391</sup> *Ibi*, pag. 62.

<sup>1392</sup> *Ibidem*.

che, attraverso una materialità infinita, esprime e riassume costantemente i portati della propria esplicazione, in una ciclicità continua ed inarrestabile.<sup>1393</sup>

Contro l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile che ne fossilizzi l'accostamento ed il rapporto secondo un ordine produttivo assoluto, si deve invece sostenere la piena e totale linearità e coerenza del pensiero bruniano, che si sviluppa sin dalle sue prime opere (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Candelaio*, *Sigillus sigillorum*) attraversando i testi metafisico-cosmologici (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*) per approdare alle argomentazioni morali, etico-politiche e religiose (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroici furori*), senza alcun limite o difficoltà, che successivamente si possa o debba riverberare in contraddizione o separazione: sin dall'inizio l'unità di soggetto ed oggetto (intensione ed estensione, intenzione e legge) rimane invisibile nella propria infinità. È nello spazio creativo, che così si apre, che l'apparenza e la realtà dialettica dell'opera conserva l'infinire della materia (l'infinire dell'eguaglianza) nell'infinito dell'intelletto (infinito della libertà). Qui l'infinito dell'immagine non si distacca dall'infinito del concetto: materia ed intelletto, eguaglianza e libertà coincidono – sono uno – nel dispiegamento interno dell'infinito amore universale. Nello *Spirito* che, attraverso la diversità del desiderio, riordina l'immagine del *Figlio* nel *Padre*.

La posizione di Alfonso Ingegno, invece, non pare assegnare alla speculazione bruniana questa virtù riordinante e ricomponente, questa nuova, vera ed efficace, età dell'oro: preferisce considerare il rapporto che sussiste fra Dio e l'universo nella sua interezza come un rapporto, ancora, di dominanza e di determinazione, piuttosto che di libertà e liberazione.

---

<sup>1393</sup> *Ibi*, pag. 63. Nota quanto la posizione di Alfonso Ingegno prepari il terreno speculativo per l'intervento razionale, interpretativo ed argomentativo di Michele Ciliberto. Alfonso Ingegno scrive, alla fine del suo saggio: "Da questo punto di vista il *De causa* può essere considerato come l'opera in cui si dispiega il tentativo di una riforma della metafisica che trovi il suo fondamento nelle sostanziali novità introdotte sul piano cosmologico, ma essa può costituire insieme una prima guida per comprendere la profondità del rinnovamento in atto [nel pensiero bruniano stesso] non meno che alcuni dei limiti e delle difficoltà che tale rinnovamento era destinato a presentare. La possibilità di ritrovare una corrispondenza tra questi limiti e queste difficoltà con altri aspetti della sua opera dovrebbe costituire una verifica della validità della prospettiva secondo cui ci muoviamo."



Dopo l'Appendice dedicata a *Bruno, Copernico e i moti della Terra*,<sup>1394</sup> Alfonso Ingegno affronta, nel suo terzo saggio *Per una interpretazione del <<De la Causa>>*,<sup>1395</sup> il problema bruniano della costruzione ed elaborazione di una metafisica adeguata alla nozione cosmologica dell'infinito, attinta e sviluppata nella *Cena de le Ceneri*. Capovolgendo l'ordine teologico delle argomentazioni bruniane – che la metafisica bruniana fonda la propria espressione ad un tempo etica e cosmologica (non viceversa) – e riducendo Bruno quasi ad un novello Aristotele, Alfonso Ingegno ritiene che l'infinito bruniano si radichi (e così si giustifichi) immediatamente in un'apertura illimitata di tipo esclusivamente spaziale, a forgiare un'innumerabilità di mondi quali individui di una medesima specie materiale. In questo modo l'infinito bruniano diventa il riflesso immediato della circolarità esistenziale di tutte le forme naturali, disposte tra gli estremi della generazione e corruzione. Qui, allora, gli apporti speculativi della tradizione platonica, aristotelica e generalmente materialista possono fondersi generando una nuova prospettiva filosofica, capace di portare a superamento le singole determinazioni speculative in una congiunzione e sincretismo superiore.<sup>1396</sup> Il collante ideologico di questa fusione risulta dalla combinazione della disposizione cusaniiana con l'intenzione plotiniana, così risultando in una filosofia religiosamente naturale che salvaguarda la separazione astratta della materia universale, secondo il tradizionale dettato tomistico.<sup>1397</sup> Qui, allora, l'intenzione universale platonica ed il suo movimento rivoluzionario – il capovolgimento religioso operato dal cristianesimo – non riescono più a trovare strada, né spazio, per la dichiarazione che ne qualifica la pura mitologicità, in ottemperanza ad un realismo immediato di valenza assoluta.<sup>1398</sup>

La separazione e l'astrazione dell'intelletto rispetto all'anima ed alla materia – nel macrocosmo universale e nel microcosmo umano – risponderrebbe a questo realismo immediato con valenza assoluta: in questo modo intelletto, anima e materia ricostruirebbero quel grado dell'Essere che,

---

<sup>1394</sup> *Ibi*, pagg. 63-70.

<sup>1395</sup> Si tratta del saggio *Per una interpretazione del <<De la Causa>>*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pagg. 70-97.

<sup>1396</sup> *Ibi*, pag. 71.

<sup>1397</sup> *Ibidem*.

<sup>1398</sup> *Ibi*, pagg. 71-72.

nella sua intima necessità, vede il fondamento dell'apparire e del movimento di ogni determinazione. A questo punto la separazione ideologica dei contenuti dell'affezione oggettiva fonda e rende stabile l'autonomia intenzionale umana: la possibile indipendenza della parte più intima e profonda dell'anima individuale. La parte intellettuale, intesa come forma necessaria originale, non relativa, non astratta per naturalità evidenti.<sup>1399</sup>

La speculazione bruniana rigetterebbe, allora, la definizione tradizionale di anima (*per se et essenzialiter*), proprio rivalutando la funzione astrattamente universale della materia e il fattore determinante dell'anima stessa.<sup>1400</sup> Così mentre il divino manterrebbe la propria posizione di agente egemone – principio e fine di ogni operazione – la materia verrebbe ad acquisire la posizione e qualificazione subordinata e subordinante dell'essere soggetto. Dell'essere che comprende l'apparenza del divenire. Quindi la sua sostanziale realtà: la congiunzione fra eterodeterminazione ed alienazione (venire ad essere).<sup>1401</sup>

Pertanto la posizione bruniana verrebbe a qualificarsi ed identificarsi pienamente e totalmente con la ripresa del rapporto aristotelico fra atto e potenza, con la sostituzione dell'ordine cristiano, animato da un'intenzionalità mitologica che trasforma l'immagine in realtà separata, con quello razionale e naturale, che invece mantiene l'immagine reale inscindibile dalla sua autonoma positività. In realtà la posizione bruniana si caratterizza proprio per la messa in questione dell'astrattezza di questa autonoma positività: l'infinità dell'Uno sta infatti a dimostrare che l'identità bruniana di atto e potenza sta a significare il senso liberamente ed egualmente creativo dell'infinito amore universale, che divide la sostanza dell'Essere in se stessa, senza grado, né subordinazione, ma con pari diversificazione. Appunto, senza ordinamento della potenza ad un atto primigenio e separato. Per questa ragione la posizione bruniana è piuttosto il rovesciamento della congiunzione fra eterodeterminazione ed alienazione: la materia, l'anima, l'intelletto bruniani sono uno, proprio in quanto l'assoluto determinante viene rovesciato

---

<sup>1399</sup> *Ibi*, pagg. 72-73.

<sup>1400</sup> *Ibi*, pag. 73.

<sup>1401</sup> *Ibidem*.

nell'autodeterminazione di ciò che non si scinde mai da se stesso. Lo *Spirito* della libertà e dell'eguaglianza.

Secondo il giudizio di Alfonso Ingegno lo stesso pensiero bruniano sottolineerebbe ai propri inizi (le prime opere latine) il modo (magico) della relazione fra spirito che si fa materia e spirito che rimane distaccato, per orientarne la via ed il cammino, nella propria opera di trasformazione inesausta, così conciliando la struttura cusaniiana degli opposti con l'apporto vitalistico di matrice ficiniana. Dall'alto punto di unione della determinazione universale (ombra) proromperebbero e sarebbero nel contempo comprese le immagini reali di quelle essenze conoscitive (le idee), che non possono non produrre retrospettivamente l'ipostatizzazione dell'Anima.<sup>1402</sup> Conseguentemente quel 'saper trar il contrario' dopo aver trovato il punto dell'unione, che sta a conclusione e, si direbbe quasi, ad epigrafe del *De la Causa, Principio e Uno*, non potrebbe svincolarsi dalla qualificazione come punto più basso ed estremo, materiale, nell'organigramma delle figure esistenziali dello spirito bruniano: al contrario, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica fa di questa 'contrarietà' il senso ed il significato della vera e propria opposizione infinita bruniana, sulle orme dell'opposizione cusaniiana. È l'alta idealità della sostanza reale dell'amore universale bruniano che fa sgorgare da se stessa il senso magico della profondità abissale del principio: che non è determinazione univoca, ma sua negazione. Libertà eguale.

Ma la riflessione di Giordano Bruno dovrebbe invece, secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, maturare progressivamente una posizione infinitista, rigettando quella ipostatizzazione attraverso una concezione immediatamente materialista del cosmo, in una direzione quindi completamente opposta alla precedente. Una concezione capace di fondere insieme il realismo fisico copernicano con la vorticosità dello scambio atomico propugnato dai pensatori materialisti presocratici. La concezione bruniana così passerebbe dalla distinzione ontologica del *De umbris idearum* all'indifferentismo dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici*, grazie alla scoperta del copernicanesimo ed alla necessità di dover elaborare una metafisica completamente nuova e diversa.<sup>1403</sup>

---

<sup>1402</sup> *Ibi*, pag. 74.

<sup>1403</sup> *Ibi*, pag. 75.

Allora, la combinazione del principio d'indifferenza con la sua aperta esplicazione materiale permetterebbe l'inserzione di una trasposizione in senso assolutista del platonismo – offrendo, tra l'altro, concretezza al rapporto fra infinita potenza divina ed infinito effetto – visto che il criterio dell'unità potrebbe esprimere in se stesso una molteplicità di determinazioni potenziali (non attuali) attualmente comprendenti ogni possibile trasformazione. Conseguentemente la distinzione fra principio e fine dell'opera (fra forma e materia) non imporrebbe una separazione e contrapposizione reciproca fra termine dell'attività e termine della passività, come invece dispone l'interpretazione di Alfonso Ingegno, che costituisce un luogo astratto per l'universo bruniano,<sup>1404</sup> ritrovando poi la sua unità superiore nella direzione stabilita dall'immagine reale dell'infinito realizzarsi della infinita potenza divina. Lo spazio di questa immagine reale e della realtà che ipostatizza connetterebbe e darebbe direzione (intenzione individualizzante) alla realizzazione dell'unità fra potenza ed atto. Così l'immagine sarebbe, insieme ma nei due mondi diversi dell'intellegibile e del sensibile, soggetta ed attiva nella formazione della funzione mediatrice.<sup>1405</sup>

Come opposta al Primo (passiva) e prima dell'opposto successivo (attiva), l'immagine diviene una realtà distinta che, rispettivamente, spiritualizza e naturalizza il movimento: nel contempo la loro fusione nel corpo celeste animato porta a fusione le due specie di movimento, spiritualizzando le finalità che stabiliscono il divenire.<sup>1406</sup>

L'unità nella distinzione che in tal modo si realizza pare astrarsi dalla reciproca concretezza, per elevare una funzionalità che permette il sottrarsi del termine dal terminato (*spiritus*). Questa sottrazione crea lo spazio dell'atto potenziale, della materia che può essere tutto (intellegibile) e che diviene tutto (sensibile).<sup>1407</sup> Ma così la materia sensibile crea un'immagine sulla realtà

---

<sup>1404</sup> *Ibi*, pag. 77: “sarà possibile prendere come punto di partenza la opposizione, all'interno di un universo infinito, di due contrari, il principio animatore e il principio passivo e ricettivo.”

<sup>1405</sup> *Ibi*, pag. 78.

<sup>1406</sup> *Ibi*, pagg. 78-79.

<sup>1407</sup> *Ibi*, pag. 79: “In conclusione il rapporto che si viene a stabilire è dunque quello per cui la funzione formatrice ed in ultima analisi divina, viene assunta nel mondo corporeo dai cieli solo a patto che questi ultimi si uniscano a ciò che nel mondo intellegibile ha una funzione puramente ricettiva, analoga a quella della materia.”

superiore: la materia intellegibile non è potenza dell'atto primo, ma potenza dell'atto successivo. L'identità d'essere bruniana esposta nel *De la Causa fra anima mundi* e materia corrisponderebbe, secondo Alfonso Ingegno, alla negazione di questa trasvalutazione? Dunque alla negazione della distinzione astratta fra intellegibile e sensibile? Alfonso Ingegno preferisce conservare e rendere reale la distinzione razionale bruniana fra *anima mundi* e materia, separando per capi opposti la caratterizzazione della seconda attraverso un sostrato comune e della prima attraverso l'agente separato operante la trasformazione attraverso il medesimo sostrato comune.<sup>1408</sup> Allora Bruno con la propria elaborazione della materia come potenza intenderebbe porre le basi per l'attualizzazione assoluta del sostrato comune: sul piano universale atto e potenza si distinguono solo in modo razionale. Così la forma che attuerebbe questa attualizzazione potrebbe identificare la realtà e l'azione dell'intelletto universale.

La realtà e l'azione dell'intelletto universale compongono il riorientamento generale di tutte le finalità naturali, facendole coincidere in un plesso originario che ne stabilisce, per tutte, l'univocità. L'uni-determinazione sarà allora, per Alfonso Ingegno, il raggiungimento più alto della speculazione bruniana.<sup>1409</sup> Mentre allora Marsilio Ficino avrebbe lasciato ai cieli – al dio aristotelico dei cieli, al magico punto dell'unione - la funzione esclusiva della mediazione, la speculazione bruniana avrebbe creato un mediatore superiore, che doveva essere inserito – astrattamente – nella relazione che univa la potenza prima all'atto primo. Uno spirito universale distaccato dal mondo sensibile che poteva e doveva fungere da Natura, con tutta la propria estrinsecazione di potenza. In altre parole: Bruno, non solo non avrebbe dissolto l'astratto – di derivazione platonico-aristotelica – ma lo avrebbe bensì raddoppiato, innalzandolo in una posizione inattaccabile, assoluta. Di opposto.<sup>1410</sup>

L'infinitizzazione portata dalla riflessione bruniana avrebbe successivamente comportato la separazione dell'infinito in effetto dall'infinito

---

<sup>1408</sup> *Ibi*, pagg. 79-80.

<sup>1409</sup> *Ibi*, pag. 80.

<sup>1410</sup> *Ibi*, pagg. 80-81.

principiale, portando nell'invisibilità il medio unitario. Così scompare l'immediatezza della vivificazione ficiniana, per assurgere a scopo totale un'*anima mundi* completamente distaccata, tutta materiale nella sua potenza.<sup>1411</sup> Così la materia stessa pare perdere le proprie distinte connotazioni di materia sensibile e materia celeste, per assumere l'unica denotazione di materia universale. In questa mitizzazione (trasposizione) della natura umana la precedente volontà ficiniana si tramuta nell'assoluto della potenza, nella predisposizione della distinzione fra atto e potenza, in un luogo astratto: l'universo. Scompare l'oggetto, per fare posto ad un soggetto assoluto che ha nella conversione l'espressione del suo fare totale, ulteriormente non astrabile.<sup>1412</sup>

L'orizzonte di comprensione di questo fare realizza, in tal modo, una materializzazione omogenea: una terminazione assoluta, che pone in capo a se stessa un principio determinante. La relazione fra inconoscibile ed identico allora completava lo stesso piano provvidenziale divino, ingenerando quella fede nell'attiva disposizione naturale del fine (possesso della forma) che salvaguarda il progetto conservativo dell'esistente. Allora la materia deve apparire come negazione, per far valere l'assoluto positivo al quale offre atto. Allora il sensibile, per continuare a sussistere deve agganciarsi a questa negazione, permettendo in tal modo la propria penetrazione da parte dell'intelligibile. Utilizzando la forma celeste plotiniana, Bruno riuscirebbe così a trasvalutare e trasporre una potenza apparentemente neutrale della natura, priva di possibile diversificazione. La soppressione del terzo termine, in quanto astratto, permetterebbe, allora, una forma di univocizzazione assoluta: l'indistinto metafisico, allora, fonderebbe la sua stessa necessaria esplicazione fisica come termine e terminato. Appunto: *anima mundi* e materia.<sup>1413</sup>

Se il tutto dell'inconoscibile si fa il nulla della materia, allora la stessa immagine reale sprofonda nell'annichilimento da esplosione: le nature 'seconde' continuano a sussistere nel riflesso positivo della propria negazione,

---

<sup>1411</sup> *Ibi*, pagg. 81-82.

<sup>1412</sup> *Ibi*, pag. 82.

<sup>1413</sup> *Ibi*, pagg. 83-84.

nell'accumulazione separata delle proprie forme principali (modelli). Nella materializzazione dell'atto primo.<sup>1414</sup>

La materializzazione dell'atto primo forgia il riferimento alle ragioni naturali intrinseche, vera e propria perfezione dell'atto di realizzazione: sia per l'universo nella sua totalità, che per ogni singolo e distinto individuo. L'estensione d'atto d'esistenza non mostra più un medio isolato, ma rimanda costantemente ad un principio sottratto ad evidenza. Così la materia in universale risulta definita come un astratto, mentre la stessa sensibilità rischia di scomparire e di inabissarsi nel ruolo di negazione del movimento di alterazione: gli opposti termini ficiniani vengono riassunti nell'unità terminale nascosta, che offre di sé identificazione quale principio di diversificazione.<sup>1415</sup> Allora l'unità del termine e dell'identificazione offrirà la visione della totalità dell'universo, mentre il processo di differenziazione assumerà la funzione ed il ruolo del divenire complesso delle determinazioni potenziali, reali in sé, ma apparenti fuori di sé, nel momento in cui la forma si congiunge – o si disgiunge – accidentalmente alla – dalla – materia. Bruno giungerebbe così alla dichiarazione legittimata della contingenza di tutti i composti e del divenire – come generazione e corruzione - in generale.<sup>1416</sup>

Allora, secondo la visione di Alfonso Ingegno, l'infinità dell'Uno impone il necessario finire di ciò che è altro dall'Uno stesso: la miriade innumerabile degli enti che occupano lo spazio ed hanno perciò estensione e quantità. L'Uno non ha quantità, perciò non ha nemmeno estensione: è dunque pari all'incorporeo aristotelico, che somma su di sé le caratteristiche della necessità e dell'inscindibilità. Lo stesso sembra valere per l'Uno bruniano, almeno secondo il giudizio di Alfonso Ingegno: esso, infatti, come ragione del tutto universale non ha luogo, mentre essendo inscindibile da questo non può non possedere ogni luogo. In questo modo ogni 'numero' resta assolutamente predisposto, in una necessitazione che Alfonso Ingegno paragona ad una legge assoluta.<sup>1417</sup> È il riferimento al termine nascosto e sottratto (*anima mundi* e materia) che costituisce l'apparire del fondamento di questa necessitazione

---

<sup>1414</sup> *Ibi*, pag. 84.

<sup>1415</sup> *Ibi*, pagg. 84-85.

<sup>1416</sup> *Ibi*, pag. 85.

<sup>1417</sup> *Ibidem*.

(*implicatio*), che proprio in quanto necessitazione deve occupare ogni luogo, quale natura intrinseca al medesimo, offrendo così apparenza alla molteplicità dei fini che sono altrettante forme (*explicatio*): alla “totalità in atto di tutte le forme a cui [l’Uno stesso] dà luogo spazialmente ad un livello secondario.”<sup>1418</sup>

L’infinito intellegibile offre, quindi, spazio e manifesta un infinito sensibile la cui terminalità costituisce semplicemente la conformazione ad un sostrato determinante, che non può essere diviso dalla determinazione alla quale dà luogo, pur essendo indipendente da essa nell’immagine reale alla quale quella terminalità offre indicazione. Emerge così l’oggetto di una potenza creativa illimitata: una ragione che comprende e determina ogni intenzione di verità e necessaria esistenza. Una ragione che sostituisce la molteplicità delle ipostasi platoniche, come la molteplicità delle intelligenze angeliche.<sup>1419</sup> Una ragione non separata, che fa della inclusione il senso della propria presenza assoluta e della negazione dell’alterità il significato della propria totale traducibilità fisica. Una ragione, però, distinta, perché indicata e fissata da quel senso e da questo significato. Che impediscono che vi sia un modo diverso di esistere, che non sia la medesima univoca determinazione (l’essere uno).<sup>1420</sup>

La direzione imposta da questa medesima univoca determinazione definisce il senso ed il significato, secondo Alfonso Ingegno, della riforma religiosa bruniana: l’Uno è il negativo che offre posizione ad ogni apparenza determinativa, ritraendosi perciò nell’in-de-terminato. Nell’aperta possibilità di ogni atto realizzativo.<sup>1421</sup>

Così la potenza dell’atto primo è l’idea creativa (materia produttiva in riflesso universale): ciò che diventa natura intrinseca per l’atto secondo, nella sua totalità ed in ciascuno singolarmente dei suoi composti.<sup>1422</sup> Il tutto resta così uno, come sfondo unitario di comprensione della molteplicità innumerabile degli accostamenti fra forma e materia (composti).

L’alterità (separazione) plotiniana viene pertanto annullata, per essere sostituita dalla distinzione delle forme (l’atto primo e la totalità degli atti

---

<sup>1418</sup> *Ibi*, pag. 86.

<sup>1419</sup> *Ibidem*.

<sup>1420</sup> *Ibidem*.

<sup>1421</sup> *Ibi*, pag. 87.

<sup>1422</sup> *Ibi*, pagg. 87-88.



secondi), mentre l'atto di produzione eterno (emanazione) viene materializzato in quella potenza unica che è il riflesso della realizzazione dell'unico atto primo.<sup>1423</sup> Così questa potenza unica diventa il fine della riproposizione della causa efficiente, nella sua materializzazione globale: l'universale che accoglie la corporeità evidente, facendola divenire.<sup>1424</sup>

L'universale che accoglie la corporeità evidente, facendola divenire, è lo *spiritus*: in questo modo ogni corporeità contiene in se stessa una capacità viva ed attiva all'automovimento ed alla trasformazione, che pare realizzarsi attraverso lo scambio atomico. Pertanto, sembra suggerire l'indicazione offerta da Alfonso Ingegno, la riflessione bruniana sarà capace di comporre insieme sia l'impianto generale animistico che la componente materialistica.<sup>1425</sup> In tal modo la causalità efficiente pare diramarsi e moltiplicarsi nel mondo, senza perdere mai il contatto determinativo con l'universalità creativa dell'unica potenza: Dio resta quale scopo generale di ogni movimento e di ogni trasformazione. Al contrario, il male offre di sé consistenza non appena la differenziazione si scinda dal principio e si assolutizzi, mostrandosi come necessitazione oscura ed indecidibile.

Così è proprio l'identità creativa di materia ed atto, potenza e forma a costituire la soluzione del problema evidenziato dalla lettura ed interpretazione di Alfonso Ingegno:<sup>1426</sup> la rescissione da questo principio, pur essendo impossibile, può generare un'apparenza continuamente ridondante, dove la necessitazione finale dei composti si ribalta continuamente nella legittimazione di un potere distinto, assoluto. In questo caso il rovesciamento religioso paventato da Bruno consisterebbe nel monito tradizionale – si pensi alle impostazioni mosaica ed origeniana – relativo al ribaltamento idolatrico di Dio, alla sua sostituzione con un feticcio ed un idolo che ne contraffaccia le caratteristiche. Questa soluzione, come bene si può vedere, apporterebbe un importante significato rivoluzionario alla definizione del senso religioso della riflessione bruniana, come pure una sua immediata identificazione con un portato etico-politico e sociale di chiara impronta libertaria ed egualitaria.

---

<sup>1423</sup> *Ibi*, pagg. 88-89.

<sup>1424</sup> *Ibi*, pag. 89.

<sup>1425</sup> *Ibi*, pag. 90.

<sup>1426</sup> *Ibi*, pagg. 90-91.

Solamente chi resti prigioniero, inconsapevolmente o consapevolmente, nel mondo limitato ed oscuro della necessitazione fatale ed oscura, continuerebbe a subire quella assolutezza della legge (dottrina e differenziazione sociale) che è già punizione per il rovesciamento della prospettiva religiosa comunitaria. In tal caso l'origenismo bruniano riconoscerebbe in quel principio – l'identità creativa universale - proprio quell'identificazione con Dio che combatte la relazione limitata, alienante ed annichilatrice richiesta dal potere assolutistico-borghese. Allora la materia, non solo come potenza, ma anche come soggetto è Dio stesso, senza distinzioni che non stiano nel movimento razionale.<sup>1427</sup> Solo in questo modo si realizzerebbe, del resto, quell'indarsi che caratterizza il movimento dell'eroico furore, che capovolge la relazione di dipendenza in relazione di libertà e liberazione.

Separare, anche momentaneamente (come fa Alfonso Ingegno), la dimostrazione della presenza in Dio della materia in quanto potenza da quella in quanto soggetto, non fa altro che legittimare quella tradizionale (tomistica) posizione sull'astrattezza della materia universale, che impedisce poi l'effettivo realizzarsi della seconda dimostrazione, a meno di non trasfigurare anche il soggetto in un astratto: un sostrato intellegibile animante, che garantisca l'isolatezza (non diffusione) dell'universale. Questa separazione del 'proprio' da parte di un Dio creatore astratto ('modo' divino) non farebbe altro che garantire la reciproca distinzione del 'modo' terreno, disperso e contingente.<sup>1428</sup> Così Alfonso Ingegno è costretto a riconoscere che la dimostrazione della materia come soggetto divino rivoluziona tutta questa struttura, dissolvendo quella reduplicazione dell'astratto che la separazione reale degli opposti aveva imposto.<sup>1429</sup>

Alfonso Ingegno però preferisce mantenere la distinzione fra intellegibile e sensibile, ammonendo circa l'intento bruniano di trasformare l'intellegibile platonico in immagine reale e viva di una ragione distinta, così dando concretezza all'opposizione cusana, disponendo in relazione lineare e successiva Dio ed Universo. Secondo questa interpretazione il modo infinito

---

<sup>1427</sup> *Ibi*, pag. 91.

<sup>1428</sup> *Ibidem*.

<sup>1429</sup> *Ibi*, pagg. 91-92.

dell'universo bruniano spingerebbe la speculazione del filosofo nolano a rielaborare la stessa concezione dell'infinito divino: mentre il primo restava tutto in tutto, ma non tutto in ciascuna parte, il secondo restava tutto in tutto ed in ciascuna parte. Come soggetto assoluto che comprende in sé la forma totale della sensibilità.<sup>1430</sup> In questo modo un'*Anima mundi* distinta diffonderebbe l'universale come naturalità della dipendenza e dell'eteronomia, dove l'infinito numerico trova collocazione all'interno dell'infinito dell'unità numerante, dell'unità continuamente misurante (la materia intellegibile che è divenuta la totalità degli atti secondi).<sup>1431</sup> Conseguentemente in questa operazione di esplicazione gli scopi e le determinazioni devono essere intesi come azioni divine, che posseggono in loro stesse il criterio del loro autonomo sviluppo.<sup>1432</sup>

L'unità continuamente misurante (natura) diviene allora, nella prospettiva interpretativa di Alfonso Ingegno, il termine di possibilità di ogni esistente, in quanto esistente, contro la mediazione artificiale offerta dall'atto aristotelico e la fantastica molteplicità separata delle idee platoniche.<sup>1433</sup> Questo termine di possibilità, infatti, nega il presupposto oggettivo aristotelico, che distrae potenza ed atto sulla base dell'esistente.<sup>1434</sup> Riconquista la completezza e la compiutezza della soggettività, la sua perfezione obiettiva, esautorando quelle aperture creative – la molteplicità ideale platonica - che rischierebbero di porre in campo un concetto astratto di determinazione e di principio. Questo termine di possibilità, quindi, non può non essere visto se non come inscindibile rispetto al principio stesso, l'atto materiale: in questo modo l'*implicatio* coinciderà con l'*explicatio*, con ciò esprimendosi la stessa unità divina. In questo modo, pare suggerire Alfonso Ingegno, la speculazione bruniana riesce a virare da una possibile, iniziale, considerazione astratta dell'opposizione ad una concreta, dove – attraverso l'individuazione dell'*Anima mundi* – si ottiene la fusione fra intellegibile e sensibile nell'unità divina del soggetto: nel rapporto di determinazione sussistente fra termine e terminato universale. Così

---

<sup>1430</sup> *Ibi*, pag. 92.

<sup>1431</sup> *Ibi*, pag. 93.

<sup>1432</sup> *Ibi*, pagg. 93-94.

<sup>1433</sup> *Ibi*, pagg. 94-95.

<sup>1434</sup> *Ibi*, pag. 95.

il significato fisico dell'essere-soggetto bruniano assume su di sé il senso universale per il quale ogni nuovo procedere della forma avvenga nella materia, quando questa resti il termine alto e stabile, onnicomprensivo, della molteplicità apparente, del suo divenire e della reciprocità orizzontale della trasformazione che pare abitarla (scambio atomico).<sup>1435</sup> Così, nella prospettiva di Alfonso Ingegno, gli atomi bruniani diventano il puntello della negazione della possibilità creativa, se non nella forma della combinazione e ricombinazione inesausta ed intenzionale. Ma così al limite spaziale della tradizione aristotelica, rigidamente denotante un'intenzionalità universale imm modificabile e necessaria, pare subentrare una non meno ferrea eternizzazione: il portato eterno degli atomi bruniani si accosta e congiunge con una volontà di potenza che è tutta potenza nella volontà di determinazione assoluta: in tal modo l'assolutismo di apparente natura oggettiva aristotelico si tramuta in un assolutismo della prassi, egualmente separato dalle condizioni che lo hanno fatto emergere. Così l'*Anima mundi* bruniana, nella prospettiva di Alfonso Ingegno, pare occupare proprio il posto, il luogo e la funzione, di quest'assoluto della prassi.

Precisa nella sua totalizzazione, l'*Anima mundi* bruniana allora offrirebbe di sé l'immagine e la realtà di un principio assoluto: completamente separato, appunto, dalle condizioni rispetto alle quali essa stessa si vede emergere. E così, forse, intatto ed integro, sarebbe capace di accogliere in sé ogni esistenza, così resa astratta. Così sia la logica combinatoria degli atomi – presente nelle opere bruniane più tarde – che la fisica elementare delle qualità aristoteliche – presente nei primi *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (per esempio nel *De l'Infinito, Universo e mondi*) – non fanno altro che rilevare la doppia dimensione dello spazio bruniano: quella orizzontale dello scambio e quella verticale dell'ordinamento.<sup>1436</sup>

Piuttosto è il problema della sostituzione dell'ordinamento aristotelico a mobilitare le risorse argomentative bruniane, che riescono ad utilizzare le indicazioni provenienti dal Cusano, solamente però attraverso un processo di

---

<sup>1435</sup> *Ibi*, pagg. 95-96: “sussiste sempre, quale fonte della loro separazione, la materia intesa come ciò da cui vengono prodotte, fuoriescono le forme, mentre l'anima è ciò che opera tale produzione.”

<sup>1436</sup> *Ibi*, pagg. 96-97.

infinitezza: l'infinito dell'eguaglianza rammenta l'infinito dell'opposizione e l'unità, essa stessa infinita, originaria. Così l'infinito dell'eguaglianza staglia il concetto e l'immagine dell'universale 'vincolo' amoroso, liberamente e paritariamente creativo, atomicamente diversificativo. In questo contesto interpretativo il concetto e l'immagine dell'infinito universale dell'amore sia dissolve per la sua astrattezza l'assoluto della prassi, sia rimodula la definizione dell'atomo, che perde la concretezza immediata della materialità corporea, per assumere il senso ed il significato del termine genetico e conservativo (attraverso il desiderio).

L'assoluto della prassi viene invece ribadito da Alfonso Ingegno, nel momento in cui fonde assoluto e determinazione in una materia sensibile astratta, da un lato geometrizzata dalla potenza, dall'altro penetrata dal suo atto realizzante. In tal modo riportando la speculazione bruniana ad un tentativo di riaristotelizzazione di un impianto platonizzante.<sup>1437</sup>

Nel suo quarto saggio, *Cosmologia e filosofia*,<sup>1438</sup> Alfonso Ingegno rileva inizialmente come la negazione bruniana del limite fisico e metafisico del cosmo aristotelico comporti il problema della rimodulazione del tema del divenire all'interno della prospettiva decretata dall'infinitizzazione dell'universo. Oltre gli stimoli provenienti dagli avvenimenti cosmologici del 1572 (stella *nova*) e del 1577 (cometa), la riflessione bruniana doveva essere sollecitata dalla necessità di fornire all'intero universo una giustificazione reale e non solamente matematica, tesa a ipostatizzare le astrazioni compiute.<sup>1439</sup> Questa ricerca bruniana si doveva saldare, poi, con il tentativo di praticare una nuova fondazione, una nuova espressione ed identificazione dell'intelligibile, a partire dalle nuove teorizzazioni cosmologiche, insieme animistiche e materialiste.<sup>1440</sup> Dall'incontro fra movimento razionale della giustificazione reale e movimento ideale che intende fornire un termine regolativo all'intera manifestazione dei fenomeni nell'universo doveva nascere la nuova proposta metafisica e fisica bruniana, tesa al riconoscimento

---

<sup>1437</sup> *Ibi*, pag. 97.

<sup>1438</sup> Si tratta del saggio *Cosmologia e filosofia*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pagg. 98-169.

<sup>1439</sup> *Ibi*, pagg. 98-99.

<sup>1440</sup> *Ibi*, pag. 99.

della presenza divina nell'universo attraverso la forma rappresentativa assoluta della necessitazione obiettiva, capace di fondere in un'inscindibilità intoccabile – contro la separazione imposta dalla tradizione platonico-aristotelica - opera divina ed azione naturale.<sup>1441</sup>

Ma come congiungere reale ed ideale, dopo averli distinti, si chiede – correttamente – Alfonso Ingegno? L'uno tende a contraddire ed a sopprimere le soluzioni imposte dall'altro: il finalismo teologico del secondo, con la sua implicita distinzione fra intellegibile e sensibile, tende a negare l'immediatezza del primo, mentre questa non riesce a dare senso e significato ad entità pur necessarie alla propria spiegazione della realtà dei fenomeni (per esempio lo *spiritus*). La difficoltà principale era, a questo proposito, rappresentata proprio dalla soluzione apportata: la penetrazione dell'intellegibile nel sensibile, che toglieva la caratterizzazione ineliminabile dell'ascesa all'elemento spirituale. La generalizzazione del movimento e della correlata trasformazione all'intero, infinito, universo rischiava in tal modo di restare inspiegata, infondata. A meno, appunto, di non far coincidere in Dio stesso movimento e trasformazione. Soggetto e procedura naturale di esplicazione della positività provvidenziale.

È questa coincidenza che riesce a dare perfetta composizione al problema, sollevato da Alfonso Ingegno, di una doppia dimostrazione nel *De Immenso* dell'infinità dell'universo: una di natura intensionale, teologica, ed una di natura estensionale, fisica.<sup>1442</sup> Allora la procedura dimostrativa estensionale riuscirà a riassumere in sé quella intensionale, non appena spiritualizzi e riesca a svolgere, in sé, la materia, secondo un prospetto ed una direzione ideale.

Così, contrariamente al succedersi ed allo sviluppo reale dell'argomentazione di Alfonso Ingegno, i problemi da lui stesso evocati potrebbero trovare soluzione non appena il riferimento bruniano all'universo elementare lucreziano, con il suo vuoto ed i suoi atomi, venga visto proprio come un'utilizzazione perfettamente identica della struttura speculativa lucreziana, tesa a spiritualizzare l'universo piuttosto che a materializzarlo con un'immediatezza pesante, ingestibile ed ingiustificabile. Pertanto la finalità

---

<sup>1441</sup> *Ibidem.*

<sup>1442</sup> *Ibi*, pag. 100.

della dimostrazione dell'infinito attuale, attraverso l'affermazione della potenza della materia e di quella generativa del *Padre*, resta l'architrave dell'impegno speculativo sia lucreziano che bruniano: Giordano Bruno, in altre parole, non tendeva ad utilizzare un'immagine materialistica della speculazione di Lucrezio (immagine così tutta moderna), potendo così certamente risolvere il problema, per lui non sussistente, della necessità di separare l'azione del *Padre* da quella della materia. Entrambe, insieme, costituiscono infatti la naturalità spirituale bruniana, l'artefice interno (non l'agente separato). Così gli atomi bruniani, identici nella loro funzione moltiplicativa agli atomi lucreziani, non perdono mai la propria caratteristica creativa, proprio mantenendo la determinazione della materia nella mobilità e nell'unità, piuttosto che in quella della immobilità ed eterodeterminazione. Solo in questo modo può infatti risolversi, non potendosi nemmeno generare, il problema della necessità di unire ciò che viene disgiunto (forma e materia).<sup>1443</sup>

Alfonso Ingegno investe, poi, con la sua analisi il procedimento cosmogonico e fisiologico dell'universo bruniano, continuando nel suo confronto con le similari affermazioni lucreziane. Giordano Bruno attenderebbe innanzitutto nel *De Immenso* alla sradicazione del cardine cosmologico presentato nel *De l'Infinito, Universo e mondi*: il fuoco come elemento principale degli astri solari, potenza della generazione dei fenomeni della luce e del calore. Esso verrebbe infatti sostituito dalla predominanza della luce, dell'onda e dell'ombra.<sup>1444</sup> Gli astri solari verrebbero così composti dalla luce, dall'acqua, dall'aria e dalla terra. Le terre, a propria volta, riceverebbero – poste ad adeguata distanza dai soli ed in opportuno movimento di rotazione e rivoluzione – gli effetti benefici e generativi della luce e del calore, così sviluppando il generale fenomeno della vita. I soli, correlativamente, farebbero corrispondere ai movimenti terrestri i propri movimenti, per conservare la capacità emissiva di luce e calore.<sup>1445</sup>

---

<sup>1443</sup> *Ibi*, pag. 102.

<sup>1444</sup> *Ibidem*.

<sup>1445</sup> *Ibi*, pagg. 102-103.

La composizione degli elementi nel pianeta terrestre pare disporre in serie la capacità penetrativa dell'aria, la potenza condensativa dell'acqua e la virtù materiale della terra, disponendo una stratificazione che vede alla superficie gli elementi sferici e leggeri della terra. Contro la tendenza centrale definita nel *De rerum natura* lucreziano dagli atomi della terra, il processo costruttivo e fisiologico dell'astro terrestre prevede, nella sistemazione bruniana, per gli atomi della terra una caratterizzazione opposta: tanto quanto gli atomi lucreziani della terra erano pesanti, mobili per accettazione ed aggregabili, altrettanto ed all'opposto gli atomi della terra bruniani sono leggeri ed in movimento di dispersione, secondo quanto dispone il movimento circolare della vita.<sup>1446</sup> Così mantenendo il senso dialettico e creativo della propria spiegazione fisica, Giordano Bruno rifugge da una spiegazione completamente ed esclusivamente fondata sul rapporto e l'interrelazione di proporzioni quantitative. Le posizioni immaginative allora assunte dagli elementi nella contestualizzazione cosmogonica e fisiologica dell'universo bruniano tendono proprio ad assicurare la possibilità dello svolgimento di tale circolo dialettico-creativo. Alfonso Ingegno non riesce a vedere come questa circolarità dialettico-creativa sia capace di fondere insieme la caratterizzazione qualitativa (legata alla profondità) e quella quantitativa (espressa attraverso il movimento): distinguendo ed opponendo qualitativo e quantitativo, preferisce asserire la presenza di un'oscillazione e di un'ambiguità nella riflessione cosmologica bruniana, segnalata dalla incomposizione dell'elemento atomizzato terra nel generale movimento, realmente dialettico-creativo, degli altri elementi (aria, fuoco, acqua).<sup>1447</sup>

La coesività e la sinteticità delle particelle di terra deve essere riconosciuta, poi, all'elemento dell'acqua, che riunisce i liberi movimenti atomici della terra dando loro pesantezza e materia, con una composizione però verticale. Su questa preesistente direzionalità interverrà poi l'azione dell'aria, che trasferisce e movimenta dall'esterno verso l'interno e la profondità, per far riemergere poi di nuovo verso l'esterno, la luce ed il calore, nel fenomeno generale della vita. Così l'elemento dell'acqua pone già la condizione della

---

<sup>1446</sup> *Ibi*, pag. 104.

<sup>1447</sup> *Ibi*, pagg. 104-105.



rivoluzione dialettica: crea già quell'*opposto* che sfocierà poi in quel *contrario*, che permetterà la ricomposizione con l'agente ed il soggetto principale: l'etere spirituale. Alfonso Ingegno non vede questa funzione dialettica dell'acqua, pur osservando la sua connessione con il fattore più propriamente creativo: l'aria ed il calore che, reinnalzati, producono l'effetto generale della vita, anche nella figura generale dei movimenti di rivolgimento delle parti del pianeta terrestre fra gli opposti termini (il moto di trepidazione).<sup>1448</sup> L'accostamento e la ricomposizione fra *opposto* e *contrario* viene invece risolto dalla distinzione astratta fra materia come sostrato comune e materia come motore principale, dissolvendo in tal modo sia la caratterizzazione dialettica del vivente, che la sua portata creativa.<sup>1449</sup>

Caratterizzazione dialettica e portata creativa che costituiscono il senso (ideale) ed il significato (reale) della triade bruniana luce, onda e ombra. Se l'elemento aria raffigura allegoricamente l'apertura e la libertà del movimento, è in questo spazio temporale (creativo), che consente la distinzione dialettica degli elementi e dei corpi dell'universo (soli-terre), che viene ad operare l'azione combinata della luce e dell'ombra, nell'infinito dell'elemento acqua (onda). Tra i principi della luce e dell'ombra, pertanto, si distenderebbe un sostrato comune – l'onda, per l'appunto – che non potrebbe essere visto quale entità vivente, se non fosse ambientato nella dialettica operante fra l'aria come estensione (apertura) e l'aria come intensione (libertà di movimento). Per questo lo *spiritus*, o fuoco animale etereo, che ne contraddistingue l'unità può a buon diritto e convenienza rappresentare il principio immanente di ogni corpo celeste, soli o terre che siano. Questo alto principio immanente è dunque presente come centro dell'espressione vitale di tutti gli astri, indifferentemente, essendo la ragione della loro sensazione, conservazione e movimento.<sup>1450</sup>

Nel movimento di graduazione e di ricomposizione con se stesso di questo principio si attua tutta la rivoluzione dell'universo bruniano, tutto il movimento razionale della sua materia. Non vi è dunque bisogno, come

---

<sup>1448</sup> *Ibi*, pag. 105.

<sup>1449</sup> *Ibi*, pagg. 105-106.

<sup>1450</sup> *Ibi*, pag. 106.

sostiene Alfonso Ingegno, di una distinzione fra macrocosmo e microcosmo, che poi richiama la propria unità nello schema astratto particolare dell'organismo: il movimento ed il respiro è dell'intero cosmo bruniano, nel momento in cui si valuta la presenza di una funzione dialettica (in principio creativa).<sup>1451</sup> La reciprocità delle trasformazioni svolgentisi nei soli e nelle terre - già decretata e definita nel *De l'Infinito, Universo e mondi* - assicura questa espressione di un dialettico che è in capo a se stesso un creativo, come del resto riconosce lo stesso Alfonso Ingegno, quando identifica lo *spiritus* con la stessa luce del primo giorno della creazione.<sup>1452</sup> Allora, nel contesto così definito, ciò che viene dissolta è proprio la distinzione e separazione astratta - l'opposizione - fra la dimensione temporale e la dimensione dell'eterno: lo spazio temporale eterno della creazione rimane sempre aperto e vivo nella relazione che ricompone ogni movimento apparente al principio di libertà divino, con eguaglianza ed amore universali. Questa è la ragione che permette a Bruno di sottoporre a critica l'astrattezza della luce metafisica proposta da Palingenio Stellato.<sup>1453</sup>

L'elemento dell'aria bruniano viene rapportato nel suo significato da Alfonso Ingegno ad una nozione di spazio come immobile ed immodificabile unità di forma e materia, come soggetto fisso e stabile della determinazione.<sup>1454</sup> In questo modo viene sì presentata una espressione dell'unità come duplice convergenza, superiore ed inferiore, ma nel contempo se ne dissolve la libertà ed il vero e reale movimento (alterazione). Questo non capita quando si rapporta l'elemento dell'aria bruniano alla nozione di apertura, che invece salvaguarda, nel movimento della diffusione, la distinzione fra capo eguale ed effetto molteplice. Solo in questo modo il riferimento all'etere bruniano manterrebbe la caratterizzazione vitale (l'ardere) e lo scorrimento individuale (il movimento dei mondi). In più: solo nell'ipotesi creativa esso manterrebbe in ogni suo grado e punto la qualità e quantità di una materia vivente; senza di essa il creativo si assommerebbe in un Dio di nuovo separato, lasciando vuoto lo spazio di qualsiasi attività reale. Ad un'attività solo potenziale invece ritiene

---

<sup>1451</sup> *Ibi*, pagg. 106-107.

<sup>1452</sup> *Ibi*, pag. 107.

<sup>1453</sup> *Ibidem*.

<sup>1454</sup> *Ibidem*.

demandato l'etere bruniano l'interpretazione di Alfonso Ingegno: lo storiografo svizzero-italiano infatti ritiene che l'etere non sia un troppo moderno concetto di campo, quanto piuttosto esprima la puntuale funzione di trasmissione del calore solare. Allora l'etere bruniano non è più il soggetto delle trasformazioni, presente in ogni luogo, quanto piuttosto il semplice medio astratto e neutrale di esse: non altera, quindi non muove, né opera; esso semplicemente veicola trasparentemente azioni attuate altrove per luoghi situati altrimenti. Ma allora come può accogliere gli effetti delle potenze divine? Come può materializzarle e realizzarle? Come può, in altri termini, restare congiunto ad esse e distenderne l'azione nell'intero universo? Per Alfonso Ingegno questa funzione verrebbe svolta dallo spirito animato dell'ombra: il procedere in ogni luogo della determinazione, con la modulazione dello *spiritus* stesso ad identità variabile a seconda delle azioni elementari alle quali si accompagna e che giustifica.<sup>1455</sup>

Lo spazio fisico e reale bruniano resterebbe, pertanto, attivo nel processo neutrale di trasmissione di un'uni-determinazione globale, che aliena generiche fonti principali per rappresentarne l'applicazione concreta nella variabilità dei composti.<sup>1456</sup> Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, lo spazio fisico reale bruniano resta continuamente attivo in una determinazione che congiunge l'aspetto libero della finalità con quello eguale (reciprocamente distintivo) del movimento: ancora una volta l'inscindibilità fra libertà ed eguaglianza comporta la visione e la prassi di un'opera infinitamente unitaria, egualmente e liberamente creativa.

La genericità del campo della variabilità dei soggetti reali bruniani, nella visione proposta da Alfonso Ingegno, invece, non può che proporre un'unità indeterminata (l'immagine uniforme della sostanza umida spirituale), positivamente estesa senza differenze (movimenti ed alterazioni). Dunque senza possibilità di disgregazione. Quest'unità che trattiene in sé ogni determinazione particolare viene identificata con l'anima interna, comprensione ineliminabile ed intoccabile.<sup>1457</sup> Ma allora il vuoto diviene

---

<sup>1455</sup> *Ibi*, pag. 108.

<sup>1456</sup> *Ibi*, pagg. 108-109.

<sup>1457</sup> *Ibi*, pag. 109.

l'esteriorità apparente ed opposta a questa interiorità: la condizione medesima per la posizione di essa. Dunque solo la negazione assoluta permette la posizione assoluta di un fattore che sussiste solo per l'eliminazione delle caratteristiche di libertà ed eguaglianza della determinazione. Come disporre allora la compostibilità, reciproca ed opposta, degli astri solari e dei pianeti terrestri?

Astri solari e pianeti terrestri troverebbero la propria legittimazione reciproca solo nella differenziazione inspiegata dei rispettivi centri gravitazionali. Non solo: i centri gravitazionali realizzerebbero quel passaggio dall'infinito al finito che toglie definitivamente qualsiasi possibilità all'espressione creativa. Ma in questo modo si sradica dall'interno dei corpi stessi il motore desiderativo, quella vera e propria anima (virtù) interna, che rimane segno costante dell'infinito. Allora la conservazione abdica alla propria dimensione qualitativa, per assurgere a quella esclusivamente quantitativa: i moti centripeti e centrifughi delle parti dei corpi celesti tendono allora alla semplice conservazione della massa indifferente del corpo in questione. Ma, allora, come possono i corpi celesti dissolversi e morire? Solo con un estremo sbilanciamento degli scambi atomici? L'ipotesi di lettura creativo-dialettica mantiene in intensione infinito ogni moto, così concedendo che la limitatezza del movimento genetico e conservativo di ciascun corpo celeste realizzi un ideale affatto separato: l'ideale che compone insieme libertà ed eguaglianza, distinzione finale e parità degli elementi nella conservazione dei corpi celesti. Solo questa composizione può realizzare lo sguardo infinito degli elementi bruniano, portando quella immagine dell'eterno che esprime la creatività nel tempo, con il possibile mantenimento dei termini momentaneamente apparenti entro l'orizzonte del creato. In tal modo i mondi bruniani rimangono solo in quella creatività, alla quale comunque obbediscono per la propria determinazione.<sup>1458</sup> L'interpretazione di Alfonso Ingegno, invece, pone gli elementi in uno spazio astratto, precedente i mondi stessi, secondo una consequenzialità puramente materialistica ed artificiale, in fondo aristotelizzante: così l'indifferenza dello spazio rispetto ai mondi risolve la

---

<sup>1458</sup> *Ibidem.*

contraddizione di una loro necessaria conservazione, mentre la diversità dei luoghi di materializzazione dei mondi stessi dovrebbe garantire la loro risposta al tentativo di una loro massificazione completa, alla loro riduzione a mondo unico.<sup>1459</sup>

Tutte conseguenze della sottrazione dell'aspetto intensivo: sottrazione che comporta la negazione dell'ideale per il finito ed il suo schiacciamento entro una dimensione puramente quantitativa, che deve utilizzare la funzione organica per rappresentare, insieme, la separazione del principio egemonico (*l'aer*) e la sua applicazione senza ostacoli e resistenze (*lo spiritus-anima*). Ma, allora, dove si riduce lo spazio di movimento, reciproco, fra gli enti creati? Esso, forse, non si annulla? La soluzione dell'ordine assoluto non è in realtà una soluzione: essa non fa altro, infatti, che nascondere e sottrarre la ragione del movimento, separandola da tutti i corpi celesti. Allora non si farebbe altro che costruire un ente astratto, quale direzione eteronoma: a ciò funge infatti il concetto della cosiddetta regolarità della natura. Con questo spazio astratto viene semplicemente sostituito quell'altro spazio astratto, che si identificava come la libera possibilità creativa di Dio, capace di operare fuori e contro la natura.<sup>1460</sup> Ma questo spazio astratto non può non comportare l'immobilizzazione relativa di tutti i corpi celesti, dunque anche della Terra.<sup>1461</sup> si vede così che anche questa è un'ulteriore conseguenza paradossale della sottrazione di quell'aspetto intensivo infinito, che dev'essere invece riscoperto e rivalorizzato da un'interpretazione autentica della riflessione bruniana, soprattutto nei suoi intendimenti religiosi concreti.

Solo la qualità dell'infinito intensivo può dare origine a quel rovesciamento della spazialità inerte in temporalità creativa, che è capace di accogliere in se stessa ogni nascente differenziazione, non come distinzione isolata e separazione, ma come segno dell'allargamento illimitato della vita universale. In questo senso perde valore il problema sollevato da Alfonso Ingegno, relativo alla chiarificazione della modalità di connessione delle parti nell'universale:<sup>1462</sup> la connessione delle parti nell'universale resta invisibile,

---

<sup>1459</sup> *Ibi*, pag. 110.

<sup>1460</sup> *Ibi*, pag. 111.

<sup>1461</sup> *Ibidem*.

<sup>1462</sup> *Ibidem*.

ma si fa concreta, nella reciprocità della relazione. Così la possibilità della diversità resta garantita dalla partecipazione attiva di ogni parte all'universale e nell'universale, nell'allargamento illimitato dell'universale sulla base della sua interna potenza creativa (intelletto). Prestabilire un ordine finale globale – tra l'altro pure interiorizzato dalle singole parti - significherebbe, invece, ristabilire quella predeterminatezza nella collocazione dei corpi celesti (e dei loro movimenti) che Bruno critica proprio come impostazione ontologica aristotelica. Alfonso Ingegno, al contrario, preferisce concepire l'universo bruniano in una veste necessitarista ed ordinata, dove ciascun corpo occupa la collocazione che è stata decisa altrimenti, da una provvidenza divina totalmente astratta, che predispone la reciproca estraneità dei corpi celesti medesimi ed il grado correlativo della propria posizione nella disposizione integrale ed organica dell'universo.<sup>1463</sup> Come poteva, allora, Bruno allontanarsi dall'impostazione platonico-aristotelica? Egli avrebbe continuato ad utilizzare un modello interpretativo, che non poteva se non inibire la libertà di movimento delle singole parti dell'universo, dei singoli corpi celesti. Indicare, poi, nella sola gravità il principio differenziante (individuante) i corpi celesti stessi nella regione dello spazio universale – come sembra fare Alfonso Ingegno per la speculazione cosmologica bruniana – produce (come si è già sottolineato) l'eradicazione della dimensione intensiva, con la conseguente scomparsa del vero e positivo fattore differenziante, capace di legare in una relazione di reciprocità i movimenti dei corpi celesti intesi nella loro individualità, e quindi di fondare – solo in un secondo momento – tutti gli apparenti fenomeni gravitativi relativi ai diversi centri astrali o planetari.<sup>1464</sup>

È solo all'interno di questa relazione di reciprocità che possono, infine, prendere rilievo e forza le opposte determinazioni creative dei principi del calore e del raffreddamento, senza che così si possa scindere l'inscindibile: l'unità e l'unicità dell'idea e della mente nell'universo. È sulla base di questa inscindibilità che il principio vitale e generativo del calore trapassa in quello del raffreddamento, per rovesciarlo di nuovo a se stesso e comportare, in tal modo, la genesi di un movimento oppositivo e di distinzione, capace di

---

<sup>1463</sup> *Ibidem.*

<sup>1464</sup> *Ibi*, pag. 112.

ricomporsi con la totalità dei movimenti simili e con la fonte principale di essi.<sup>1465</sup> Senza imporre alcun riconoscimento univoco, che non sia quello della reciproca e relativa libera ed eguale creatività, il movimento vitale e generativo bruniano diffonde senza alcuna dispersione e frammentazione la potenza universale, che non diminuisce e non decresce proprio per la reciprocità d'azione e reazione sussistente fra gli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre).<sup>1466</sup>

Così le azioni che procedono dall'interno dei corpi celesti (movimenti in qualità e quantità, dunque relazione) si incontrano e si alimentano vicendevolmente. La coincidenza eterica (creativa), che porta gli estremi cosmologici (soli, terre) ad incontrarsi e svilupparsi reciprocamente, esprime la duplicità delle manifestazioni vitali attraverso un opposto movimento distintivo: il raffreddamento solare trova corrispondenza nel riscaldamento terrestre, che porta a compimento l'azione sintetica dell'acqua e quella di elevazione dell'aria. Nello spazio di questa elevazione vive, così, il pianeta terrestre, conservando il proprio *spiritus* attraverso la forza di trazione dell'aria sull'acqua.<sup>1467</sup> In tal modo si svolge il movimento di rotazione del principio a se stesso, coinvolgendo la totalità della materia terrestre.<sup>1468</sup> Gli elementi e gli atomi non hanno in tal modo alcuna possibilità di disperdersi, né possono separarsi astrattamente da tale moto circolare: per questo motivo un medesimo corpo celeste non viene mai intaccato nella propria identità, stante che le relazioni fra elementi ed atomi non possono oltrepassare il limite costituito dalla provvidenziale conservazione reciproca dei corpi celesti. Non sussistendo alcuno spazio ulteriore od inferiore, perde significato il problema suscitato da Alfonso Ingegno, relativo alla cronologia della nascita e della dissoluzione dei mondi; problema che, infatti, veniva suscitato proprio da una considerazione astratta sia dello spazio come indifferenza, che degli elementi come molteplicità isolata. Il cosmo bruniano è eternamente nella creazione provvidenziale, che lascia essere la libera ed eguale molteplicità dei termini finiti in un orizzonte aperto, riflesso ed immagine viva (non distaccata) di

---

<sup>1465</sup> *Ibidem.*

<sup>1466</sup> *Ibidem.*

<sup>1467</sup> *Ibi*, pagg. 112-113.

<sup>1468</sup> *Ibi*, pag. 113.

liberazione della originaria e divina libertà. Reale non è dunque l'immagine di un'unità necessaria della forma che si fa atto – che questa sarebbe la trasformazione dello *spiritus* in tenebra, ed in tenebra profondissima (la separazione dell'assoluto come negativo) – quanto piuttosto quella rivoluzione che ricompone l'immagine viva dell'eguale libertà all'originario infinito amore universale (la presenza infinita del positivo).<sup>1469</sup>

Gli elementi non possono, dunque, essere separati dagli astri, né hanno quindi bisogno di una reciproca ricomposizione.<sup>1470</sup> Altrimenti si costruirebbe quella disposizione astratta che Alfonso Ingegno utilizza e fa valere come principio di spiegazione della molteplicità degli impulsi determinativi, portando il vuoto anziché la libertà come possibilità e luogo del movimento. Ma lo spazio è, per diretta ammissione dello storiografo svizzero-italiano, tutto riempito dallo *spiritus-aer*: come può trovare posto allora il vuoto? Il vuoto sarebbe la libertà d'individuazione delle nature dei corpi celesti, per effetto del movimento concentrativo della forza di gravità, che addensa gli atomi, nei pianeti terrestri, a partire da quelli dell'acqua, contro il fattore estrattivo opposto che sarà invece garantito dall'elevazione calorica dell'aria. Così l'aria deve farsi penetrare dall'azione concentrativa, per potersi poi opporre attraverso la virtù dell'anima distintiva del pianeta, innalzata tramite la forza del fuoco solare.<sup>1471</sup>

Così, mentre l'*aer* superiore mantiene questa forza di apparente separazione, l'*aer* inferiore entra come elemento neutrale nella composizione del corpo celeste della Terra e di tutti gli altri corpi che vivono in essa: esso diviene il medio passivo delle trasformazioni che danno origine e luogo al complesso delle determinazioni, all'organismo terrestre. Il grado di concentrazione conserva dunque l'individualità del corpo celeste dalla possibilità di una trasformazione generalizzata, vieppiù accentuata invece dalla disgregazione apparente (porosità) fra le parti del complesso organico in questione. L'interstitialità dell'*aer*, dunque, consente l'afflusso di una nuova forma, sotto la raffigurazione di una variata preponderanza nella proporzione

---

<sup>1469</sup> *Ibidem.*

<sup>1470</sup> *Ibi*, pag. 114.

<sup>1471</sup> *Ibi*, pagg. 114-115.



atomica complessiva, mentre il rivolgimento al quale offre luogo diviene la semplice e continua comparsa e generazione di sempre nuove forme.<sup>1472</sup>

Questo rivolgimento potrebbe trovare un limite stabilizzato da un intervento provvidenziale apparentemente estrinseco, qualora si impiantasse una disposizione relativa di gravità, per la quale si potesse innescare un circolo di formazione e trasformazione elementare stratificato, obbediente al grado di concentrazione materica degli atomi degli elementi, sotto la spinta e l'azione dei due principi opposti del raffreddamento e del riscaldamento. Ma l'*aer* bruniano ha una caratteristica di immobilizzabile rivolgimento che non può essere trascurato: l'*aer* inferiore – quello che precipita al centro della Terra – non è distaccato da quello superiore, al quale al contrario tende. È per questa ragione che si attua quel movimento tra gli opposti (moto di trepidazione) che trasforma *in toto* la massa del pianeta terrestre, portando acqua laddove si trovava della terra, e viceversa.

Nel contempo quel limite e questa rivoluzione irrefrenabile possono trovare composizione non appena ogni corpo celeste terrestre sia inserito in un'opera di determinazione universale, che mantenga l'espressione del fuoco solare come termine essenziale ed irrinunciabile. Allora la natura che in tal modo si viene costituendo vede nella relazione riscaldamento-raffreddamento il principio dello scambio energetico reciproco fra i termini della relazione cosmologica (soli-terre). Così la collocazione dei mondi nelle reciproche zone d'influenza dei principi opposti del calore e del raffreddamento può rendere ragione della distribuzione sensata e provvidenziale dei corpi celesti nel cosmo bruniano. La distribuzione avvertita da Alfonso Ingegno, invece, elimina questo rapporto di tipo oppositivo, preferendo assegnare la formazione ed il mantenimento degli astri ad una generica ed astratta diversità di collocazione per preponderanza quantitativa di un elemento (il fuoco per i Soli, l'acqua per le Terre). Così la stessa gravità relativa scompare, per lasciare il posto ad un processo di determinazione quantitativa dei moti elementari di composizione. Non solo: questa assenza di direzionalità prefissata si riverbera pure sulla regolazione dei movimenti degli astri stessi nelle loro relazioni reciproche, che

---

<sup>1472</sup> *Ibi*, pag. 115.

non può ottenere alcuna forma di necessitazione univoca. Ma allora non può non decadere la stessa spiegazione e giustificazione organicistica del cosmo bruniano: un'intima e limitata potenza di moto per ciascuno degli astri, che fosse desunta da una legge superiore assoluta, al contrario, tenderebbe a ripristinarla. Per contrappunto, gli elementi rimangono mobili nel momento astratto in cui sono disancorati da una direzionalità prefissata.<sup>1473</sup>

La relazione che si instaura allora fra le parti interne ai corpi celesti bruniani e quella che si realizza fra gli astri bruniani stessi viene attuata obbedendo al criterio dell'unità necessaria di movimento (regione): allora nessuna parte o corpo celeste è mobile secondo una finalità oggettiva, prefissata e separata, ma al contrario attraverso una finalità soggettiva ed inseparata, determinata dalla prevalenza (con la relativa organizzazione) dell'elemento caratteristico.<sup>1474</sup> Così certamente si può avere una visione organicistica della composizione dei moti all'interno di una medesima sfera celeste, ponendo lo *spiritus-anima* mobile quale motore di tutte le trasformazioni: ma si può ancora porre questo tipo di concezione per spiegare e giustificare le relazioni di movimento e di scambio (se vi sono) intercorrenti fra i globi celesti stessi? Se lo *spiritus-anima* si identifica con l'*aer*, esso certamente si diffonde in ogni parte portando la propria virtù vivificatrice senza differenze e discriminazioni, ma qual è il principio che unisce fra di loro i diversi mondi? Se la diffusione compositiva dello *spiritus* tocca ogni parte di ogni singolo corpo celeste con movimento di determinazione (generazione) eguale, continuo ed interno, unità ed immodificabilità saranno caratteristiche che si riverbereranno anche a livello della composizione fra forma e materia universali? O questo livello è astratto ed insussistente? Rimane, però, il problema della relazione fra corpi celesti di differente proporzione compositiva (soli e terre).<sup>1475</sup>

La relazione soli-terre viene affrontata da Alfonso Ingegno sotto la forma del reciproco movimento di generazione: come il sole genera quella disposizione in elevazione che trascina con sé l'*aer* superiore, dando vita per

---

<sup>1473</sup> *Ibi*, pag. 117.

<sup>1474</sup> *Ibi*, pagg. 117-118.

<sup>1475</sup> *Ibi*, pagg. 118-119.

riscaldamento al composto acqueo terrestre (*renovatio*), così il raffreddamento operato dal globo terrestre sull'astro solare indurrà sulla sua superficie il coagularsi dell'elemento acqueo (macchie solari).<sup>1476</sup> Questa reciprocità di generazione e di movimento (rotatorio, rivoluzionario e di trepidazione per la Terra) predispone una distinzione fra l'inerzia circolare del moto terrestre e la stabile fissità del globo solare. Allora movimento e generazione continua delle forme nel globo terrestre non potranno che essere identificati nel motore intrinseco del movimento e del rinnovamento delle parti: lo *spiritus-anima*, indipendente e separabile, finalità interna di ogni parte e di ogni determinazione ad essa connessa.<sup>1477</sup> Alfonso Ingegno fa, però, poi trapassare questo finalismo oltre la sfera della conservazione reciproca sussistente fra pianeti terrestri ed astri solari, in una sorta di finalismo obiettivo, valido per l'universo in generale: così, attraverso la distinzione fra celeste e terrestre, riesce a confermare la distinzione metafisica fra intellegibile e sensibile, da lui verificata nel testo del *De la Causa, Principio e Uno*.<sup>1478</sup> Mentre la realtà razionale della disposizione necessariamente unitaria dei moti e dei mondi rende la eguale e provvidenziale coestensione delle finalità naturali intrinseche ai diversi corpi celesti, l'espressione apparente di tale eguaglianza determinativa offre luogo ad uno spazio unitario, nel quale elementi e movimenti celesti costruiscono insieme una corrispondenza d'azione: così il movimento diviene lo strumento assoluto della generazione delle forme, per ogni corpo celeste subordinato.<sup>1479</sup> La rotazione-rivoluzione terrestre diventa, conseguentemente, il motore della realizzazione delle modificazioni formali necessarie del pianeta, in una fluidificazione continua che mantiene inseparato ed immanente il principio generatore, impedendo l'utilizzazione di una misurazione di tipo geometrico-matematico, che aprirebbe la considerazione all'interposizione di uno spazio astratto con valore assoluto, di tipo ipotetico-deduttivo.<sup>1480</sup> Nel caso generale, pertanto, il mantenimento della distinzione fra celeste e terrestre, intellegibile e sensibile, comporta la conservazione della

---

<sup>1476</sup> *Ibi*, pag. 120.

<sup>1477</sup> *Ibi*, pagg. 120-121.

<sup>1478</sup> *Ibi*, pag. 121.

<sup>1479</sup> *Ibi*, pag. 122.

<sup>1480</sup> *Ibi*, pagg. 122-123.

distinzione fra la forma efficiente della materia e la pluralità delle forme apparenti in essa, secondo uno sviluppo che riesce a trattenere in sé i diversi gradi dell'organizzazione dell'essere (fuoco, aria, acqua e terra) e le diverse forme viventi (animale, vegetale, minerale).<sup>1481</sup>

Attraverso la combinazione dei criteri della libertà di movimento singolare e della universale loro organizzazione il piano del progetto vitale complessivo dell'esistente bruniano può dispiegarsi naturalmente, con un intervento provvidenziale che non risulta mai estrinseco alle finalità che si vengono attuando nel cosmo bruniano. Finalità e Provvidenza sono allora un medesimo fenomeno, la manifestazione di un'identica ragione.<sup>1482</sup> Ciò, evidentemente, comporta la caduta della separazione astratta della determinazione: la libertà di movimento non ha necessità nella quale muoversi ed orientarsi. La necessità compare solamente all'interno del movimento stesso della libertà. Così l'apertura di determinazione resta infinita.<sup>1483</sup>

Alfonso Ingegno, però, preferisce negare l'illimitatezza di questa positività, per concentrarla solamente all'interno dell'ordine attuale dei mondi: la vita non può attuarsi liberamente in ogni spazio, proprio perché si realizza secondo una forma interna necessaria nei mondi. Una relazione di gravità celeste o di concentrazione organica degli elementi – un impulso - deve allora innestarsi nel cuore intellettuale dell'esistente per poterlo generare e conservare. Secondo il principio di quest'impulso possono allora realizzarsi sia gli scambi atomici fra i corpi celesti, sia l'ordinamento regolare dei moti dei medesimi, senza che possa attuarsi quindi alcuna loro distruzione. Quindi, in questa prospettiva, diventa legittimo che atomi di *arida* si scambino fra i pianeti senza che questo preluda ad una loro scomparsa, mentre il medesimo calore e la medesima luce si diffondono in uno spazio egualmente ricettivo.<sup>1484</sup>

Questo impulso consente che la problematizzazione indicata da Alfonso Ingegno non si instauri, garantendo nel contempo la linearità e la coerenza (non contraddizione) della riflessione bruniana – nelle medesime strutture delineate dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – permettendo

---

<sup>1481</sup> *Ibi*, pag. 123.

<sup>1482</sup> *Ibi*, pagg. 123-124.

<sup>1483</sup> *Ibi*, pag. 124.

<sup>1484</sup> *Ibi*, pag. 125.

di pensare che l'immagine della libertà attraverso la pluralità fondi e sia da principio alla necessitazione ordinata del movimento, in ogni spazio che risultasse in tal modo compreso. Dunque per ogni esistenza che venisse avocata da questa necessitazione, in tutte le forme possibili del suo sviluppo e rigenerazione.<sup>1485</sup> Questo impulso costituirebbe, del resto, proprio il contenuto e la motivazione reale di quella infinitizzazione della cosmologia ficiniana, che Alfonso Ingegno vede quale soluzione al problema della connessione fra divinità e natura nella riflessione bruniana.

La cosmologia ficiniana, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, produrrebbe una distinzione fra spirito celeste e mondo sublunare che lascerebbe il primo quale limite comprensivo ed indirizzante del secondo, così costruendo uno spazio d'organicità reale teso a materializzare e vivificare di nuovo la struttura astratta del cosmo aristotelico. Così vivi e vitali ridiventano tutti i messaggeri e medi divini: le stelle ruotanti attorno al proprio centro, i demoni. La triade Sole-Mercurio-Venere pare iniziare a riprendere una propria autonomia, centrata sulla figura allegorica del pianeta sapienziale, mentre lo stesso elemento terrestre manifesta in se stesso una tendenzialità superiore che contrasta con la teorizzazione tradizionale della gravità aristotelica.<sup>1486</sup>

Questa verticalità, questo slancio e questa proiezione, rinnovano, contro l'impianto ontologico aristotelico, una spinta platonizzante, capace di coordinare l'unità di ragione e l'unità di spazio, in uno *spiritus* che raccoglie in se stesso tutte le determinazioni di formazione e di movimento. Uno *spiritus* che allora diventa l'*anima* vivificatrice di ogni ente (celeste o terrestre) nella apprensione della propria forma e nel movimento che gli è deputato. L'attribuzione dell'autonomia di movimento ai corpi celesti non si scontrerebbe allora con l'assunto fondamentale della loro composizione organica universale, la quale strapperebbe la stessa centralità della terra dalla propria ultima e definitiva posizione. La terra celeste tende così a sostituire la terra terrena, con un rivolgimento che non è solo cosmologico, ma bensì anche religioso e politico. Ciò che viene infatti a decadere è proprio la posizione ultima e definitiva e la sua funzione assoluta – significato della definizione

---

<sup>1485</sup> *Ibidem.*

<sup>1486</sup> *Ibi*, pagg. 126-127.

della terra come feccia del mondo e dell'asserzione aristotelica dell'unicità predelimitata del mondo – con una rivoluzione che rinnova non solo l'effettivo principio cosmologico (il fuoco celeste) ma anche compone e realizza una ben precisa trasvalutazione religiosa (il fuoco del battesimo cristiano) e politica (il rovesciamento del mondo feudale).<sup>1487</sup>

Il processo di rinnovamento e di ragguagliamento ideale così iniziato non può non comportare l'apparenza di un movimento di opposizione: opposizione alla posizione ultima e definitiva, per la ricomposizione con l'originarietà dell'effettivo creativo (lo *spiritus*) e della sua espressione distinta e distintiva (l'*anima*). Così la presenza diffusa del primo verrà realizzandosi attraverso la circolarità continua delle forme apparenti nel ciclo universale delle generazioni e riassunzioni e dei movimenti dei corpi celesti. Fra le forme apparenti devono, quindi, essere collocate soprattutto le anime individuali umane che, generate, venivano poi riassunte e richiamate al loro destino celeste cristianizzato, distaccandole dalla loro passata vita terrena.<sup>1488</sup> In questo modo lo spazio oppositivo occupato dall'*anima* impedisce qualsiasi oscillazione ed incertezza, come invece ritiene Alfonso Ingegno, forse sulla base di un'applicazione materialistica e corpuscolare, astratta, degli elementi. È attraverso questa oppositività che diviene allora evidente e giustificata la distinzione fra il termine calorico mobile del fuoco e quello immobile della terra, con l'aria e l'acqua a rappresentare il fattore mediano e concreto della separazione, realizzata nell'etere.<sup>1489</sup>

La riflessione bruniana pare effettivamente utilizzare questo significato oppositivo dell'*anima* ficiniana, ma per procedere nello stesso tempo ad una sua infinitizzazione – così superando l'impostazione plotiniana, cusana e ficiniana – che rammenti l'infinito vero e reale del movimento di ricomposizione con l'unità originaria: l'infinito dell'eguaglianza. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica riesce in tal modo a rendere ragione di fenomeni, che nell'interpretazione di Alfonso Ingegno parrebbero mantenere unicamente il significato di apparenze contraddittorie: la presenza in ogni luogo dello

---

<sup>1487</sup> *Ibi*, pagg. 127-128.

<sup>1488</sup> *Ibi*, pagg. 128-129.

<sup>1489</sup> *Ibi*, pagg. 129-130.

*spiritus* e la sua materializzazione, l'unità del finalismo organico e la molteplicità innumerabile dei mondi. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica risolve infatti la prima, ricordando il valore infinito della materia come immaginazione, e la seconda, ravvisando nell'unità finale il luogo della creazione eterna ed universale.

La separazione effettuata dall'*anima* consente in Ficino il superamento dell'aristotelica, bruta, necessitazione ordinata degli elementi – così come, poi, in Bruno la concezione dell'anima come *nauta in navi* riprenderà la medesima possibilità di liberazione – mantenendo per essi una libera potenza naturale di movimento: solo in questo modo il moto circolarmente diffusivo del fuoco poteva trasmettersi attraverso quello dell'aria all'acqua, che così poteva ritornare al punto, elevato ed ideale, dal quale fluisce (si ricordino le corrispettive affermazioni bruniane, circa le 'acqui superiori'). La terra stessa, per effetto di questa specie di trascinamento vorticoso, rotatorio-rivoluzionario, si sarebbe potuta trasformare totalmente, alla fine dei tempi e dopo il giudizio universale, in terra celeste reale e luogo di tutti i viventi eterni, mentre ora si limiterebbe a ruotare attorno al proprio asse centrale.<sup>1490</sup> In tal modo l'ascesa degli elementi corrisponde nel punto più elevato alla loro proflusione, alla loro discesa divina: così si genera quella direzionalità verticale rettilinea che fa da forma per la comprensione ed apertura diversificativa mondiale.<sup>1491</sup>

Questo punto più elevato e questa forma che comprende e diversifica costituiscono, insieme, l'operato divino e naturale: il modo in cui il movimento oppositivo dell'*anima* realizza quella separazione che è la ricongiunzione con l'originario. Allora l'*aer* ficiniano si ricompone nell'etere con il fuoco, ripristinando l'alta scintilla universale dello *spiritus*.<sup>1492</sup> Così lo *spiritus* è dentro ogni determinazione, essendone prima e fuori, quale dono divino e principio separato d'azione. La lettura creativo-dialettica dell'opera speculativa bruniana deve, a questo punto, invece sottolineare che il concetto e l'immagine dello *Spirito* bruniano conserva in sé i caratteri sia

---

<sup>1490</sup> *Ibi*, pagg. 130-131.

<sup>1491</sup> *Ibi*, pag. 131.

<sup>1492</sup> *Ibi*, pagg. 131-132. Si tratta dell'accostamento dei versi del poeta pitagorico e del versetto mosaico.

dell'opposizione infinita, che dell'unità infinita. Della libertà e dell'eguaglianza illimitate ed impreregolate, nel 'vincolo' inscindibile dell'infinito amore universale. Questa lettura riesce in tal modo a superare l'accostamento di Bruno a quella medesima tradizione ermetica o cabalistica, che poteva soddisfare le impostazioni sincretistiche e cristianizzanti di Marsilio Ficino o di Pico della Mirandola.<sup>1493</sup>

Principio d'azione e di comprensione, lo *spiritus* ficiniano combina in sé l'aspetto separato della forma (il *lumen* invisibile) e quello astratto della materia (il corpo celeste), trasformando l'intenzione ideale nella disposizione assoluta di una realtà oggettiva, che ha la totalità quale proprio criterio uniformante. Così di fronte alla totalità potenziale delle forme nascoste dovrà stare la totalità attuale dei corpi evidenti, in una considerazione che garantisce l'eternità di entrambi i lati dell'essere. La realtà del divenire riguarderà allora semplicemente il distacco e la separazione delle parti dell'universo, nel processo ordinato che separa ed oppone il principio separato (l'*anima mundi*) ed il suo effetto individuato (la forma nella materia), in continuo movimento di diversificazione.<sup>1494</sup> In questo continuo movimento di diversificazione l'accesso superiore delle forme non risparmiava alcun corpo, che in tal modo andava incontro fatalmente alla corruzione ed alla dissoluzione. Solo l'intervento della divina provvidenza avrebbe potuto sottrarre i corpi celesti da questo amaro destino, qualora la fissazione del loro fine non venga inteso come separato dalla stessa presenza divina. Ovvero, qualora la loro forma coincidesse con la materia totale, ed essi si rendessero in tal modo dei perfetti intellegibili. Enti astratti nell'intellegibile, senza essere e poter essere separati. Quasi atomi ideali: collezione totale delle ragioni determinanti.

Pertanto, come la ricongiunzione del sensibile all'intellettuale (con un apparente movimento di ricomposizione) ed alla sua potenza nascosta (*anima*, nella sua funzione realizzante) poteva dare espressione all'atto completo e perfetto, così lo *humor* ficiniano poteva riagganciare, attraverso il *calor*, il *lumen* e dare espressione al fuoco celeste, vero, proprio ed unico centro universale. Conseguentemente, come la forma (la sfera celeste) poteva

---

<sup>1493</sup> *Ibi*, pag. 132.

<sup>1494</sup> *Ibi*, pagg. 132-133.



comprendere e disporre da se stessa l'espressione vitale, così lo *humor* poteva esprimere in se stesso tutte le formazioni esistenziali, dimostrando il passaggio e l'attraversamento della determinazione (l'allontanamento del moto celeste dalla propria origine). Al di là del passaggio e dell'attraversamento si dispone così lo spazio mitologico del principio dell'azione (l'*anima* intellettuale ed il *lumen*, il cielo empireo), mentre al di qua del passaggio e dell'attraversamento si prepara il campo della sua esplicazione sensibile (il cielo cristallino, lo *humor*).<sup>1495</sup>

Nel rapporto fra *lumen* e fuoco celeste si instaura, dunque, la comparsa dell'ente universale: ma, mentre Marsilio Ficino congiunge acque sopracelesti ed acque del firmamento in un'unica soluzione determinativa, Giordano Bruno pare scindere e dissolvere, proprio con la sua combinazione fra unità ed opposizione nell'infinito, questa concentrazione. Mentre per il filosofo fiorentino non poteva non darsi una linearità d'azione immodificabile e globale, per il filosofo nolano, al contrario, l'apertura diversificativa permessa dall'eternità e continuità della creazione si fondeva con la parità degli slanci determinativi, con la loro libera ed amorosa eguaglianza.<sup>1496</sup>

La linearità d'azione immodificabile e globale (cielo) concentrava, nella riflessione ficiniana, l'apparire delle forme in una circolarità puntuale: l'organismo così decretato trasferisce sul piano della visibilità la relazione determinativa sussistente a livello invisibile, dando così espressione alla formazione naturale (riflesso ed immagine della molteplicità ideale determinante). In questo modo l'organismo così stabilito pone in contatto l'azione determinativa dell'*anima mundi* con la sua espressione corporea: l'universo concreto delle forme nella materia. Allora una materia astratta si innalza a collezionare la possibile diversità, raccogliendo in se stessa tutti i gradi del ritorno dell'anima discesa a se stessa (affezione, vegetazione, animalità ed intelletto).<sup>1497</sup> Questa collezione non è altro che il riflesso di quell'anima formatrice, che contiene i semi di tutte le cose, e che sta in mano alla mente artefice universale, la quale dispone la sua realizzazione come

---

<sup>1495</sup> *Ibi*, pagg. 133-134.

<sup>1496</sup> *Ibi*, pag. 134.

<sup>1497</sup> *Ibi*, pag. 135.

produzione interna e non distaccata dalla materia che essa stessa possiede (la materia di poter immaginare senza errore e variazione il fine definitivo dell'operazione).<sup>1498</sup> In questo rivolgimento che è necessitazione ogni forma suscitata è determinazione: riflesso ed immagine di una ragione superiore. In questa composizione di esterno ed interno (*anima mundi* separata e forma intrinseca) l'organo universale risulta affetto, sente e vive secondo una piena e completa eterodeterminazione. È lo spazio di questa eterodeterminazione, infine, ad individuare la separatezza dell'Uno, di contro alla separazione opposta del mondo (parimenti uno, che la sua materia è tutta dell'artefice intellettuale).<sup>1499</sup>

Nella speculazione di Giordano Bruno, al contrario, e sin dalle iniziali opere in latino (*De umbris idearum, Cantus Circaeus*), l'organo ricorda l'infinitezza dell'Uno: contro il vincolo della necessitazione questa infinitezza, infatti, nega e dissolve – nega in quanto dissolve – proprio quella riduzione necessitante che la ragione intellettuale astratta depone come immagine dell'ordine assoluto. Questa infinitezza sostituisce una nuova immagine, viva e reale (in movimento e molteplice): all'immagine dell'ordine dell'assoluto risponde con l'apertura illimitata dell'Essere, con quel ricordo della creazione eterna e continua, che si presenta attraverso una diversificazione impreregolata, impredeeterminata. Autonoma nello slancio amoroso, diffuso in ogni determinazione reciproca, che si fonda sull'inscindibilità di libertà ed eguaglianza. Solo in questo modo soggetto ed oggetto, natura e grazia, si fonderanno non per schiacciarsi ed annichilirsi nel portato di una determinazione univoca ed assoluta, ma per diffondersi liberamente ed egualmente a tutti quei termini ideali che, quali soggetti della liberazione, opereranno il desiderio e l'immaginazione quali motori dell'aperta comunione universale. Se l'immagine dell'ordine dell'assoluto non può non comportare per sé la posizione di un oggetto totalizzante, dove ogni determinazione non può non essere il precipitato concreto di un'individuazione astratta, sottratta alle condizioni che l'hanno generata e capovolta nella propria supposta assunzione d'autonomia, l'infinità dell'immagine bruniana utilizza il concetto

---

<sup>1498</sup> *Ibidem.*

<sup>1499</sup> *Ibi*, pag. 136.

dell'opposizione per divaricare una doppia condizione di apertura e manifestarne l'insuperabile presenza: la molteplicità delle potenze divine (la libertà della grazia e la grazia della libertà) e l'unità molteplice della diversificazione naturale (l'eguaglianza dell'amore e l'amore per l'eguaglianza). È in questo modo che si viene costruendo ed immaginando il monte insuperabile - e che chiama sempre al superamento - del termine ideale, dove libertà, amore ed eguaglianza possono comporre la via diretta ed immediata alla vita ed alla salvezza (opera universale).

L'opera ficiniana, invece, è immediata nella forma di quella necessitazione che fa la materia possesso indiscutibile dell'agente separato, in una completa trasfigurazione antropomorfa di speciale caratterizzazione sociale e politica (l'alienazione del potere nel principe), attraverso il possesso immodificabile dello strumento, che siede su se stesso nell'attesa di essere adoperato e realizzato. Per realizzare. A questa realizzazione non v'è scampo: la materia in sé e per sé viene depotenziata, dall'alienazione che compie della propria formazione nell'unità necessaria dello strumento e dell'agente che lo possiede e solo lo utilizza. La mente divina allora può prolungarsi in quello stesso movimento che allontana la potenza della materia ad una forma che può sussistere solo come stabile determinazione: limite capace di dividere e congiungere le forme nel potere dell'assoluto. Potere che si distingue e, così, si diffonde, realizzando per quanto riesce a rimuovere a se stesso. Per questo la potenza vegetale - la prima forma del movimento di ritorno, dopo la semplice ed immobile subordinazione degli affetti - deve ricongiungersi alla potenza intellettuale per realizzare: e questa necessità è l'instaurazione di una efficace potenza immaginativa. Dello strumento ineliminabile che parifica l'effetto vivo con il principio.

Così, mentre l'immaginazione ficiniana rimane strumento d'eteronomia, l'immaginazione bruniana, al contrario, è fattore d'autonomia: quale azione insuperabile di superamento mantiene in se stessa quella potenza creativa (il desiderio) che è segno della presenza del divino. Ideale (libertà) che si realizza (e realizza) attraverso l'amorosa eguaglianza, mantiene alto il fattore diversificativo e la molteplicità, così attuando il movimento reciprocamente determinativo.

Così, ancora, mentre la posizione ficiniana separa immaginazione e corporeità, per aprire la prima all'azione del possesso e chiudere la seconda nella passività del posseduto, l'aperta relazione bruniana disperde l'immaginazione nei corpi stessi, quali termini dell'opera del desiderio. Se nella prima determinazione e movimento restano coesi nella forma del possesso, nella seconda entrambi si aprono e si realizzano proprio dissolvendola.<sup>1500</sup>

Ora l'unità necessaria dello strumento all'agente è, in Ficino, intuizione: intellettuale nella forma divina della coincidenza fra atto e potenza; sensibile nella forma naturale della diffusione eguale del principio generatore (pianta universale). Il medio tra l'una e l'altra forma è la ragione seminale, il riferimento superiore della sua stessa sapienza operativa.<sup>1501</sup> Così l'immaginazione pare scindersi fra ciò che è tutto in quell'identità fra potenza ed atto (parte superiore dell'immaginazione, genetica), e ciò che invece pare restare concluso nel movimento stesso di riattungimento (parte inferiore dell'immaginazione, determinativa). L'unità delle due parti dell'immaginazione è l'effetto. Ma esso è tale solo se è affetto, affezione, immagine presente della ragione: ecco dunque che la posizione ficiniana ha bisogno di coinvolgere nel rivolgimento celeste l'ultimo ed infimo grado della realtà. Ciò che diviene con reciprocità di determinazione ed individuazione e lascia intravedere l'opposizione fra specie e numero. Attraverso questa opposizione fra termini (universale il primo, singolare il secondo) si attua, perciò, il distacco delle forme: la loro nascita.<sup>1502</sup>

Ma questo distacco e questa separazione è il riflesso e l'immagine di un altro distacco e separazione: quello per il quale la ragione in sé (natura) si divide apparentemente dalla ragione fuori di sé (Dio). È in questo modo che può risolversi il problema che agita l'interpretazione di Alfonso Ingegno: lo storiografo svizzero-italiano, infatti, dopo aver distinto due specie di immaginazione – l'una superiore, l'altra inferiore al mondo seminale – non riesce a ricompone l'opera e l'effetto, separando ed astraendo lo *spiritus* da

---

<sup>1500</sup> *Ibi*, pagg. 136-137.

<sup>1501</sup> *Ibi*, pag. 137.

<sup>1502</sup> *Ibi*, pagg. 137-138.

una forma ristretta di immaginazione, non più qualitativa ma quantitativa, determinativa attraverso l'apparire del movimento.<sup>1503</sup>

Se l'individuazione è il modo attraverso il quale il movimento generativo si fa e ritorna egemonico, allora la superiorità dello *spiritus* ed il suo relativo isolamento restano assicurati solamente dall'apertura totalitaria: solamente se l'apertura totalitaria si fa comprensione effettiva delle intenzioni di movimento singolari, allora l'universalità della determinazione, che fa dello *spiritus* stesso lo strumento dell'*anima*, potrà comporsi in organo unitario, in organismo (dove il corpo del cielo sta a fianco del suo intelletto). Allora la totalità racchiusa del tutto si dimostra come senso globale, luogo dell'alimentazione e del sostentamento generale.<sup>1504</sup>

È in questo modo che, nella speculazione di Marsilio Ficino, nasce il piano astratto del generale sostentamento: il luogo in cui vita, azione e movimento sono tutt'uno, senza distinzioni fra enti apparentemente necessitati ed enti interiormente animati. In questo piano possono allora distinguersi, ancora una volta astrattamente, il livello o grado per il quale possono sussistere delle ragioni separate, quali principi dell'azione (azione di ricongiungimento), e quello nel quale queste ragioni si esplicano ed operano effettivamente (*l'implicatus* e *l'explicatus*).<sup>1505</sup> Se, dunque, lo *spiritus* genera e muove, distacca e ricongiunge, allora esso può svolgere la funzione veramente e positivamente globale della natura naturante: della natura che mantiene alta e separata la vita, per conservarne l'universale applicazione. In ciò risiede l'unità immaginativa, che invece Alfonso Ingegno preferisce discriminare secondo l'operatività vigente nell'apparato etico e conoscitivo umano: prima sussisterebbe un impulso apparentemente privo di ragione (un'immagine priva di senso), un istinto intellettuale che possiede il corpo; poi, questo impulso ritrova consapevolezza (quell'immagine e quel possesso un senso ed una motivazione) quando la sua ragione riappare oltre l'orizzonte della distinzione, a rappresentarne l'elevazione astratta (*raptus* paolino).<sup>1506</sup>

---

<sup>1503</sup> *Ibi*, pag. 138.

<sup>1504</sup> *Ibi*, pagg. 138-139.

<sup>1505</sup> *Ibi*, pag. 139.

<sup>1506</sup> *Ibidem*.

In questo modo fusione ed opposta identificazione aprirebbero però una lacerazione nel tessuto dell'Essere: materia e forma verrebbero separati ed organizzati gerarchicamente, con il predominio della seconda sulla prima. Predominio che sarebbe esercitato con la stabilità della penetrazione e del ritorno della materia stessa nella medesima condizione di subordinazione ed eterodeterminazione, attraverso un grado progressivo di depotenziamento (nel testo ficiniano: di purificazione). Predominio che godrebbe del contenuto di una materia proiettata atta a gonfiarsi in un riflesso di potenza e di fecondità. Così l'azione dell'uomo tenderebbe a vivificare la propria potenza, muovendo tutto lo spazio creativo alle dipendenze della propria ragione, così subordinando la realizzazione al proprio desiderio.<sup>1507</sup>

Potenza, ragione e desiderio rappresenterebbero, pertanto, nella loro coincidenza astratta, la struttura nascosta dell'anima ficiniana che ritorna a se stessa, quando il desiderio ricompatta la ragione sulla potenza, e fa essere l'espressione più alta del potere (i demoni eterei del testo ficiniano, che vivono, sentono e muovono senza limiti). Espressione di questo potere risulterebbe allora l'immaginazione determinativa: la facoltà che è capace di unire e di distinguere (*expressio formae et impressio in materia*).<sup>1508</sup>

All'immaginazione che è nell'*anima* (vita assoluta) corrisponde dunque la sua deposizione unitaria e diversificativa, l'immaginazione sostanziale. All'intelletto supremo, l'intelletto che è insito nell'intero universo.<sup>1509</sup> Così l'aggetto, la provenienza esterna dell'intelletto, si fonde con il soggetto, la presenza dello stesso nell'intero esistente: l'intelletto astratto, immaginato come fonte, diviene ed appare nella propria immagine concreta, di fattore di movimento (immaginazione), di generazione (*ratio seminaria*) e di salvezza (*spiritus*).

In questo processo di distinzioni razionali – processo che qualifica le fasi dell'immaginazione umana - il movimento di discesa ridiventa di ascesa, comportando la fissazione di un punto di congiunzione per quei tre momenti (*seminalis spiritus vel calor*), rispetto al quale solo l'intervento di un'ulteriore

---

<sup>1507</sup> *Ibi*, pagg. 139-140.

<sup>1508</sup> *Ibi*, pagg. 140-141.

<sup>1509</sup> *Ibidem*.

disposizione e distinzione astratta può far profluire il corpo del cielo dallo *spiritus* e questo dalle *rationes seminales*. *Natura, mundum seminalis* e *lumen* sarebbero stati comunque uno. Un uno che retrocede dalla propria condizione di determinazione a quella di libertà.<sup>1510</sup>

In che senso, allora, Giordano Bruno sostiene che materia, anima ed intelletto sono uno? Al modo ficiniano? O in un altro modo? Alfonso Ingegno reputa che l'identificazione bruniana utilizzi la scansione razionale ficiniana, però necessariamente modificandola sulla base delle richieste imposte dalla sua nuova cosmologia. Egli avrebbe, infatti, ricompattato l'anima sull'intelletto, così togliendo qualsiasi spazio per qualunque processo di graduazione: unitariamente, immediatamente e necessariamente le intenzioni creative dell'intelletto si sarebbero materializzate nella dinamicità delle reciproche distinzioni fra gli opposti termini cosmologici (*soli* e *terre*), così mostrando, insieme ed in un unico plesso immaginativo, sia il movimento che la generazione. Allora la stessa mente divina avrebbe potuto mostrare di sé l'immagine creativa di ogni determinazione (l'universo). L'infinito nell'infinito.<sup>1511</sup> L'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, sottolinea l'iniziale opposizione infinita vigente fra l'*implicatus* e l'*explicatus*: in modo tale da garantirne l'immagine di un'unità essa stessa infinita. La possibilità che il movimento, la generazione e la salvezza restino idealmente e realmente infiniti, quando la sussistenza della molteplicità delle potenze ricordi l'imprerogolatezza e l'impredeterminazione della creatività, ed in questa il disporsi reciproco delle eguali ed amoroze libertà. Così l'uno dell'intelletto (l'infinito della libertà) si fa uno dell'anima (infinito dell'eguaglianza) ed uno della materia (infinito dell'amore).

Alfonso Ingegno, diversamente, preferisce considerare la speculazione bruniana come uno sviluppo ulteriore della tendenza materialistica e cristianizzante ficiniana, centrata sulla identificazione dell'atto del sacrificio (la proiezione del sangue) come atto genetico.<sup>1512</sup> Bruno avrebbe fatta propria questa tendenza, trasformandola e purificandola in un generale e neutrale

---

<sup>1510</sup> *Ibi*, pagg. 141-142.

<sup>1511</sup> *Ibi*, pag. 142.

<sup>1512</sup> *Ibi*, pag. 143.

movimento universale della vita: le specie che danno movimento e generazione sono i principi materiali (le speciali virtù occulte nelle cose) della diversità, immodificabile, delle sostanze.<sup>1513</sup> In questo modo la teologia astrale di derivazione plotiniana si trasformerebbe nella scienza materiale dei principi, nell'alchimia. Bruno resterebbe però paralizzato, come Ficino del resto, dalla fede nella distinzione fra celeste e terrestre, intellegibile e sensibile: Alfonso Ingegno non si avvede che, per questa strada, questa paralisi può essere dissolta non appena il sensibile venga considerato immagine razionale dell'intellegibile. Qui, allora, si può fondare una congiunzione d'apertura che disponga e nello stesso tempo esprima la scansione dei gradi dell'Essere e la loro unità operativa nell'identità del movimento generativo (divenire). È allora in virtù di questa identità che Bruno può accostare *spiritus* celeste e *ignis* terrestre, mostrando così l'immagine globale del primo nella differenza (una delle innumerabili) del secondo.<sup>1514</sup>

Nel contesto così definito, se la determinazione numerica può trovare luogo unitario nello spirito generativo, allora il singolo destino delle anime in Ficino e delle nature in Bruno può trovare fine comune in una salvezza, od in una realizzazione, ottenute rispettivamente con la purificazione od il depotenziamento delle tendenze alla diversificazione od alla continua ed inesausta, variabilissima, creatività. Marsilio Ficino manterrebbe, però, conclusione e compiutezza alla circolarità esistenziale, portando a fine ultimo e definitivo (anno grande del mondo), ad esaurimento, il processo di derivazione e realizzazione delle forme, così completando la totalità ideale nel mondo: od, in altri termini, realizzando quella potenzialità ideale che resterebbe altrimenti racchiusa nel limite celeste. Alla fine, dunque potenza ed atto si reincontrerebbero e si rifonderebbero, annullando qualsiasi limitazione, che avrebbe un doppio significato, sia nei confronti dell'intellegibile (mantenimento della distinzione fra atto e potenza), che del sensibile (insuperabilità della determinazione): qui, allora, si attuerebbe la *parusia* ed il giudizio divino, con la salvezza dell'intero creato. Si realizzerebbe la resurrezione di tutti i corpi naturali nella totalità delle *rationes seminales*,

---

<sup>1513</sup> *Ibidem.*

<sup>1514</sup> *Ibi*, pag. 144.



investendo l'unità del perfetto intellegibile con la trasparenza completa del movimento (etere). In altri termini: ogni determinazione potrebbe raccogliere nella ritrovata identificazione delle *rationes seminales* con le idee divine la libertà del proprio superamento. La salvezza nell'universalità di un corpo celeste oramai indipendente e totalmente autonomo (*terra viventium*).<sup>1515</sup>

La salvezza dell'intero creato, con la scomparsa del cielo e dell'opposta sede infernale, sembra così diventare lo scopo, il termine ideale del divenire ficiniano, del movimento e della generazione delle forme nella materia, che alla fine verrà rovesciata in una libera potenza. Utilizzando una struttura speculativa pagana – trattenere le sedi astrali – Marsilio Ficino allora conferma un dogma della rivelazione cristiana – la profonda ed abissale sussistenza della sede infernale – in tal modo servendosi di una sorta di limitazione già ben presente ed espressa nella tradizione neoplatonica. Nel resoconto di Agostino Steuco la sapienza antica della sussistenza di un principio divino dell'azione, isolato ed oggettivo, si esprime nei lasciti di quella tradizione filosofico-religiosa che da Mosè procede ad Ermete, ai Greci, che ne oscurarono e deturparono il volto con le loro favole mitologiche e magiche, sino alle rivelazioni dogmatiche dell'istituzione cristiana (unicità e Trinità di Dio, creazione e tempo, etemo e contingente). *Genesi* e testi ermetici documentavano l'immodificabile struttura dell'Essere e del reale, attestando la sussistenza e la fede in un principio ed in una sua espressione immutabile. Mosè ed Ermete coincidevano nella spiegazione del divino e del cosmo attraverso il concetto della separazione e dell'intervento provvidenziale (*spiritus*), che avevano creato il centro ed il fulcro universale (il fuoco puro celeste), per poi diffonderlo in ogni luogo (luce sensibile), riempito di aria sino al suo livello più basso (quello dell'acqua). La luce aveva mantenuto la separazione, innalzando l'aria e scoprendo la terra, poi ulteriormente fissandola per poter far nascere su di essa le forme vitali. L'unità del movimento celeste aveva, infine, creato e disposto la serie stratificata e gerarchica degli esseri viventi.<sup>1516</sup>

---

<sup>1515</sup> *Ibi*, pagg. 145-146.

<sup>1516</sup> *Ibi*, pagg. 147-148.

Nella narrazione argomentativa di Agostino Steuco sapienza mosaica, ermetica e pagana concordavano nella definizione e determinazione del modo oppositivo con il quale la separazione dello spirito celeste allontanava da sé l'oscuro infinito infernale, permettendo l'interposizione da un lato dello stabile elemento terrestre, dall'altro del mobile elemento aereo. Aria e terra riempivano così il limite entro il quale la vita esercitava il proprio dominio attraverso la proiezione universale della materia celeste. Nello stesso tempo questa proiezione aveva con sé una funzione circolare: doveva riportare all'origine divina ogni movimento e divenire apparente, ravvisando in ogni operazione sensibile un'imitazione dell'attività del superiore mondo intellegibile, della potenza dello stesso principe divino.<sup>1517</sup> La teologia greca, in particolare, procedeva – con Orfeo, Omero, Esiodo, Talete, Empedocle, Anassagora, Platone stesso – ad una materializzazione progressiva di quella struttura che sarebbe poi diventata lo schema stabile della Trinità cristiana (l'identità di *amor*, *sapientia* e *mens*) e della sua espressione unitaria e necessaria (la separazione del composto iniziale, dovuta ad una finalità intrinseca di vita e di ricomposizione con l'originario).<sup>1518</sup> Così, nel momento in cui Aristotele procedeva, conclusivamente, a dare sostanza separata all'etere ed al mondo sublunare, non faceva altro che portare alle estreme conseguenze questo processo di separazione, rompendo però la possibilità di una ricomposizione e la sua necessaria espressione vitale (negazione della creazione come potenza del molteplice).<sup>1519</sup>

La stessa divinizzazione platonica degli astri doveva corrispondere, allora, a questo processo di materializzazione dell'espressione unitaria e necessaria del principio, sempre vicina, nella sua mobilità ed estensione, al principio stesso. Potevano così sorgere gli astratti dei concetti di fuoco puro e di acque celesti: l'Intelletto universale e l'*Anima mundi*. In particolare, pur se la separazione aristotelica fra etere e sostanza sublunare aveva annientato la ricomposizione vitale universale su base materiale (*aer*), concentrando il fattore determinativo nel principio celeste (etere) la speculazione dello Stagirita aveva dato

---

<sup>1517</sup> *Ibi*, pagg. 148-149.

<sup>1518</sup> *Ibi*, pagg. 149-150.

<sup>1519</sup> *Ibi*, pag. 150.

espressione all'eternità ed all'autonomia dell'incorporeo (negazione dell'*aer*), permettendo il successivo inserimento della teologia paolina, che avrebbe identificato il regno dell'incorporeo con il dominio del *Padre* e della sua luce eterna (empireo).<sup>1520</sup> Di contro al procedere della materializzazione della relazione vitale (unità e necessità) si assiste, pertanto, ad un corrispettivo processo di astrazione: in questo contesto di civiltà e di cultura la funzione astratta degli dei e degli astri pagani può, allora, essere sostituita da quella degli angeli della tradizione ebraica, per costruire quello spazio determinativo univoco che nella successiva teologia cristiana avrebbe costituito il luogo della manifestazione della volontà e dell'intelletto divino, dello *spirito* che tutto comprende, tocca, e tutto spiega, rivolge, finalizzando. Dello *spirito* che proviene dall'esteriorità eterna per divenire e trasformare: spirito globalizzante, *gloria dei* nella grazia esterna e natura insita in ogni ente creato.<sup>1521</sup>

Alfonso Ingegno ritiene che questa composizione fra un impianto d'ordine pitagorico-platonico ed una strutturazione dell'alienato di matrice aristotelica possa costituire l'utile termine di riferimento per la spiegazione del senso e significato della speculazione cosmoteologica bruniana.<sup>1522</sup> L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dimostra prima di tutto che la strutturazione teologica precede quella cosmologica; quindi che, proprio contro quel bilanciamento fra materializzazione della relazione vitale ed astrazione, la speculazione bruniana non perde mai di vista il concreto materiale, nella sua apertura infinita, nella sua infinita diffusione e nella sua illimitata partecipazione (l'amore nell'infinito della libertà e dell'eguaglianza). Quel bilanciamento, infatti, sconfiggerebbe quella sconfitta che Bruno prepara con assidua continuità e coerenza nello sviluppo di quasi tutti i *Dialoghi* dell'opera intitolata *De gli Eroici furori*, insieme al filo altrettanto continuo, coerente ma profondo delle opposte risoluzioni: qui la conclusione del IX *Dialogo* ed il contenuto del X e conclusivo costituiscono la manifestazione voluta ed attentamente preparata di una sconfitta – la sconfitta della visione che

---

<sup>1520</sup> *Ibi*, pag. 151.

<sup>1521</sup> *Ibi*, pagg. 151-152.

<sup>1522</sup> *Ibi*, pag. 152.

presuppone l'assolutezza dell'identità fra unità e necessità – e l'opposta sua risoluzione. Ma questa sconfitta viene, per l'appunto, abilmente confezionata dal rigore argomentativo bifronte della speculazione bruniana: che, insieme alla fatalità di essa, presenta il suo possibile evitamento. In caso contrario tale sconfitta rimarrebbe insuperabile (l'ultimo *Dialogo* diventando inutile ed inintelligibile): non solo, essa rimarrebbe per di più persino inavvertita, lasciando sullo sfondo ed alla conclusione dell'opera stessa un *Dialogo* (il X) di cui si decreterebbe l'ardua, se non impossibile, decifrabilità.

Ma Alfonso Ingegno procede, invece, proprio nella direzione stabilita dal presupposto dell'identità assoluta fra unità e necessità. Nel capitolo conclusivo del suo saggio lo storiografo svizzero-italiano, infatti, cuce Bruno alla tradizione platonico-aristotelica attraverso una sua supposta manifestazione cosmologica di quella materializzazione della relazione vitale che viene apportata dal rapporto di dipendenza. L'immediatezza di questo rapporto toglierebbe spazio a qualsiasi mediazione astratta, dissolvendo quella stessa struttura che la predispone (l'astratto mitologico del mondo ultraterreno). In fondo Bruno dissolverebbe e renderebbe inutile, da un punto di vista ancora più materialistico, l'impulso estatico della filosofia ficiniana, annullando lo spazio celeste ed eterico e sostituendolo con la coincidenza moltiplicata della potenza e dell'atto nella miriade delle sostanze create. Allora l'ordine esistenziale dell'infinito coinciderebbe con presenza stabile di un infinito creativo: la duplicazione del modo platonico-aristotelico fra necessario e contingente ritroverebbe la propria ricucitura ed unità nell'unico modo fisico pitagorico, mentre l'astrazione e la separazione del primo immobile si ritrasformerebbe nella presenza mobilissima in ogni luogo dell'azione infinita (identità di *essentia* ed *esse*). Questa presenza dissolve così la funzione astratta del mondo archetipo (l'empireo dei cristiani), giustificato unicamente dalla separazione ed eternizzazione delle specie, rispetto al divenire delle forme nel numero, e la sua concretizzazione materiale nella distinzione fra mondo celeste e mondo terrestre.<sup>1523</sup> Ora, questa concretizzazione materiale possedeva in se stessa una funzione d'ordine, tale che, dissolta quella, dovesse venire

---

<sup>1523</sup> *Ibi*, pagg. 153-155.

distrutta anche questa? Sembra di sì, visto che la distruzione del medio astratto (il veicolo etereo) diventava anche la dissoluzione dell'escatologia di tipo platonico.<sup>1524</sup> Tutto ciò non poteva non comportare, secondo le linee guida dell'interpretazione di Alfonso Ingegno, il radicamento dell'immagine di una centralità immediata dell'essere che, nella coincidenza puntuale fra scopo ed immediatezza creativa di posizione, determinasse l'annullamento dell'opposta pericolosità drammatica della sede infernale: essa veniva infatti superata attraverso una sensibilità ed una consapevolezza diffuse intimamente in ogni essere vivente, quale potenza naturale insuperabile ed inalienabile. Vero ed unico principio motore.<sup>1525</sup>

Il principio motore dell'azione infinita, insieme al suo accompagnamento materiale, riesce, pertanto, secondo le intenzioni bruniane a dare interpretazione vera ed autentica del testo mosaico del *Genesi*, quando nell'atto della creazione dal nulla di determinato del composto iniziale si erge la stessa determinazione operante, quella potenza insita nella materia che forma dall'interno ogni generazione ed ogni movimento nell'ordine e nella stabilità.<sup>1526</sup> Così le acque sopracelesti e gli angeli dovevano identificarsi con gli elementi portanti degli astri e con gli astri medesimi, nella loro funzione rappresentativa della gloria divina,<sup>1527</sup> mentre la stessa luce eterea prendeva il nuovo significato dell'estensione attiva della materia stessa nell'universo (*aer*), nello stesso tempo, appunto, stabilissima e mobilissima (*spiritus* ed *anima*). Vitale e capace di comporre – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno - la doppia relazione cosmologica sussistente fra soli e terre, nella trasmissione della luce e del calore e nel loro assorbimento e riflessione.<sup>1528</sup> In questo modo scompare la possibilità stessa di identificare un luogo per l'intelligibile: esso, infatti, si trasfonde interamente nella vitalità creativa espressa da quella relazione, e non rimane distaccato – come invece sostiene Alfonso Ingegno – quale *aer-aether*, che occulta in se stesso la luce inaccessa del *Padre* e le tenebre che la accompagnano.<sup>1529</sup>

---

<sup>1524</sup> *Ibi*, pag. 155.

<sup>1525</sup> *Ibi*, pagg. 155-156.

<sup>1526</sup> *Ibi*, pag. 156.

<sup>1527</sup> *Ibi*, pagg. 156-157.

<sup>1528</sup> *Ibi*, pag. 157.

<sup>1529</sup> *Ibidem*.

Sostanzializzando lo spazio, Alfonso Ingegno offre in esso un'immagine astratta, che separa da un lato la forma del *Padre*, dall'altro la potenza della materia celeste, della materia superiore, della materia intellegibile. Allora l'ordine vigente in questa non avrebbe potuto non riverberarsi nella propria, ulteriore, immagine sensibile: nella connessione cosmologica fra soli e pianeti terrestri, portando i primi ad essere elementi dominanti, determinanti ed impressivi nei confronti dei secondi. Ma lo storiografo svizzero-italiano dimentica che Bruno dissolve proprio la funzione centrale e dominante, presente nella struttura del cielo di tradizione platonico-aristotelica sino alle teorizzazioni di Copernico. Come potrebbe, altrimenti, Dio essere definito come pienezza (*plenitudo*) dell'universo?<sup>1530</sup> Solo una concezione sottrattiva dell'ineffabilità divina – quale quella proposta da Alfonso Ingegno – può rendere ragione della sua opposta presenza corporea distinta, come materia intellegibile, ordine d'univocità che ha quale propria immagine l'*anima* dotata di *aer*: “il motore stesso dei processi fisici e delle trasformazioni che hanno luogo tra gli altri elementi.”<sup>1531</sup>

È bensì vero che nella speculazione bruniana lo spazio permette il movimento ed il divenire, ma si deve ricordare che il suo concetto ed immagine è nel contempo dialettico e creativo: non offre l'apparenza del termine, proprio in quanto lo fa essere come presenza di superamento libera e comune (ideale-reale molteplice). Esso è infatti il luogo dell'Anima, come diversificazione e libertà di movimento. Così la negazione in serie delle sostanze separate platoniche, del motore immobile aristotelico e della luce metafisica di Palingenio Stellato non può ridursi ad accettare una loro ultima forma astratta, tutta ed immediatamente materiale nella terminalità dell'ideale (motore della volontà della potenza). L'interterminalità dell'ideale bruniano sta, al contrario, a significare la demolizione della presupposizione (astratta) dell'assoluta potenza del *Pater* e delle conseguenti subordinazioni del *Filius* (come intelletto increativo) e dello *Spiritus* (come volontà adeguata). Così nella speculazione bruniana la creatività dell'intelletto e l'infinito della

---

<sup>1530</sup> *Ibidem.*

<sup>1531</sup> *Ibi*, pag. 158.

volontà proiettano in modo impreregolato ed impredeeterminato la libertà, presentandola nel suo concetto ed immagine di eguaglianza motrice (amore).

Pare invece che l'ordine d'univocità assunto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, quale criterio della ricomposizione determinativa bruniana, accorpi unità (*caelum*) e necessità (*firmamentum*) in un medesimo organismo (*spiritus*), la cui presenza vige quale luogo di determinazione, del suo procedere e terminarsi (*aer-ignis animalis*).<sup>1532</sup> Allora l'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano punta all'individuazione di un elemento primo e distaccato (universale), capace di unire in sé le caratteristiche opposte del processo (*insitus*) e della stabile estraneità ad esso (*comprehendens*).<sup>1533</sup> Per questa ragione esso diventa il contraddittorio vettore neutrale della determinazione: che la trasporta in ogni luogo (come luce e calore proveniente dai soli alle terre), pur rimanendo prima e fuori di essa (come vita che richiama a se stessa, rivolgendo la materia: facendo ruotare e rivoluzionare i pianeti terrestri).<sup>1534</sup> Esso diventa così il cardine dell'ordinamento universale, simile nelle sue caratteristiche all'etere aristotelico. Il termine che ricomponne tutte le distinzioni singolari, che gli impulsi interni ai corpi celesti subordinati emettono quale spazio del proprio movimento, della propria continua generazione e conservazione.<sup>1535</sup>

Come termine assume, perciò, una ineliminabile caratteristica di elemento per-sé, mentre come effettiva presenza non riesce a non svolgere la funzione dell'in-sé: espande la potenza vitale attraverso la virtù trasmessa attraverso il calore, attuandola attraverso la genesi propria e reciproca delle nature (soli e terre). Indeterminato, si determinava quando suscitava l'azione universale (ordinata) di tutti gli elementi. Passivo, si riscopriva sommamente attivo nell'unità di movimento che riusciva a compiere.<sup>1536</sup> Allora l'azione universale astratta si specifica nel movimento e compimento puntuale delle nature: in

---

<sup>1532</sup> *Ibi*, pagg. 158-160.

<sup>1533</sup> *Ibi*, pag. 160.

<sup>1534</sup> *Ibidem*.

<sup>1535</sup> *Ibi*, pag. 161: "Sul piano cosmico aveva finito per ereditare le caratteristiche tradizionali dell'etere aristotelico, si presentava come ingenerabile, impassibile, incorruttibile, ecc. e proprio in quanto tale provvedeva negli spazi tra i mondi al perpetuarsi della vita su di essi; ora entrato in composizione all'interno di ciascun astro, riceveva la possibilità di agire sulla base dell'elemento con cui si univa."

<sup>1536</sup> *Ibidem*.

questo modo la materia di Dio si fa Universo attraverso la realizzazione dei mondi. In questo senso, allora, i mondi non possono scomparire: essi devono, infatti, restare come prova dell'infinita potenza divina. In questo modo la questione dell'eternità o meno dei mondi non si pone affatto: gli astri bruniani sono – secondo la stessa via tracciata dall'interpretazione di Alfonso Ingegno - corpi composti dallo e nello spirito. Per questo non possono scomparire. Tutti gli astri vengono posti dall'atto creativo nella potenza che lo realizza. Lo storiografo svizzero-italiano preferisce, invece, abbandonare la possibilità dell'atto creativo permanente, per scindere la richiesta di giustificazione della presenza ed eternità dei mondi sulla base, ogni volta singolare e fratturata, di una potenza relativa e non assoluta (come invece dev'essere, per la natura della sua stessa struttura interpretativa). Nessuno degli astri si salva da solo: tutti si salvano, insieme.

Ma l'*aer-aether* bruniano, nella concezione di Alfonso Ingegno, assume una funzione distaccata, che separa di nuovo astrattamente la potenza divina, allontanandola dalle singole potenze individuali dei singoli corpi celesti. Perciò i singoli corpi celesti vengono osservati secondo una loro intrinseca e fatale dissoluzione, a meno di un intervento estrinseco provvidenziale, che consenta un equilibrio reciproco nello scambio atomico. Solamente secondo quest'ottica Bruno si servirebbe di una teologia separata, di una teologia astrale (la connessione dei movimenti celesti con la divinità, lo studio delle loro figure reciproche, per la decifrazione delle volontà provvidenziali), di impossibile composizione con la sua fisica universalmente distintiva.<sup>1537</sup> Ma, appunto, già la separazione della potenza divina dalle singole potenze degli astri individuali è la precostituzione dello spazio di una teologia separata. In questo spazio, allora, possono trovare luogo le vere ed effettive fantasie circa la possibile corruzione dei mondi nell'eccesso dello scambio atomico: l'identità di potenza e provvidenza, invece, salvaguarda l'internità allo spirito di ogni determinazione e quindi l'impossibilità di una universale dissoluzione. All'opposto, l'universale ricomposizione con l'originario può mantenere la vita in ogni soggetto che vi si rivolga, permettendo nel contempo uno scambio

---

<sup>1537</sup> *Ibi*, pag. 162.



atomico limitato (del solo elemento arido) che ne disgreghi parti di alcuni per generarne delle altre in altri, siano essi dei corpi celesti o dei corpi che vivano su di essi.<sup>1538</sup> In questa circolarità continua lo spirito che sempre diviene forma e riforma soggetti e materie individuali in un'innumerabilità che ha relazione solo con l'unità generante, che dunque dispone un ente indistinto ed ingraduato: un impulso generale all'interno del quale coesistono la parte superiore e la parte subalterna dell'anima, la sua forma e la sua materia, l'atto e la potenza. L'alta luce (*lumen, aether*) e la profonda ombra (demoni ed umanità).<sup>1539</sup> Così l'invisibilità del primo *lumen* si trasfonde interamente nella visibilità della luce solare, nella sua potenza genetica ed orientativa.<sup>1540</sup> Dal punto di vista razionale questa direzionalità si trasforma nella posizione di una stretta unità immaginativa, che non lascia spazio ad un astratto movimento dialettico, che disponga in versi opposti l'ascesa e la fuoriuscita delle anime singolari e la loro deposizione terrena. Dissolta l'escatologia di tradizione platonica, Bruno tradurrà l'alterazione nel continuo ed inesausto scambio atomico, che mantiene ferma l'immanenza delle forme, nella variabilità dei loro contenuti reciproci (proporzioni collegate ed opposte nei componenti solari e terrestri).<sup>1541</sup>

Se l'ombra e la sua profondità nascono dalla luce e nella luce, per interposizione di un corpo e di un suo riflesso dall'origine luminosa (*De umbris idearum*), allora il veicolo etereo bruniano non si distacca dalla propria origine (lo *spiritus*), permanendo nella regione dello spazio che media fra l'origine stessa ed il suo termine, trapassando la corporeità stessa nel riportarla all'origine e rovesciandone il significato ed il senso della materia da passivo ad attivo, riguadagnante l'origine stessa. In questa passione per la ragione, originata dalla ragione stessa ed interna alla medesima, la ricomposizione universale delle immagini (ideali) assumerà il ruolo ed il valore della realizzazione di una potenza illimitata (fantastica).<sup>1542</sup> Ma allora *anima* e

---

<sup>1538</sup> *Ibi*, pagg. 162-163.

<sup>1539</sup> *Ibi*, pag. 163.

<sup>1540</sup> *Ibidem*.

<sup>1541</sup> *Ibi*, pagg. 163-164.

<sup>1542</sup> *Ibi*, pag. 164.

*spiritus* non diventavano altro, rispettivamente, che *implicatus* ed *explicatus*: ritorno alla potenza originaria e sua espressione universale.

Se questo ritorno è necessario ma invisibile, la funzione dell'astrologia non può che decadere e dissolversi, mentre non può non distruggersi la stessa credenza in un anno grande del mondo: il rivolgimento bruniano è infatti sempre istantaneo, anche se realizza un tempo. Cade pertanto la prospettiva ficiniana della congiunzione fra fine del mondo e resurrezione dei corpi. La terra, moltiplicandosi nei mondi, si elevava alla condizione di luogo della diffusione e della reazione creativa, mentre i soli ne assumevano la funzione originaria. Soli e terre, insieme, davano rappresentazione dell'espressione della potenza creativa, nella sua forma dialettica, mentre l'etere semplicemente scompariva come medio isolabile. Il punto di congiunzione universale veniva diffuso in ogni entità creata, che in tal modo diventava luogo di per se stesso di salvezza. Un'unica proiezione d'immagine veniva innalzata per ciascuna delle anime che potevano essere manifestate all'interno del processo di individuazione della mente e dell'intelletto universali, quando l'amore liberasse la determinazione dal suo fattore riduttivo e reciprocamente negativo, per ampliarlo ad una relazione creativa di possibilità che instauri la libertà e l'eguaglianza d'individuazione (*contractio*). Libertà dell'intelletto ed eguaglianza della sensibilità allora si incontrerebbero nell'aperta distinzione degli individui, lasciando come astratta la loro reciproca separazione.<sup>1543</sup>

Questo incontro lascia sullo stesso piano l'universale e l'individuale, annullando la distinzione astratta fra *anima* e *spiritus*: è la loro identità, infatti, a costituirsi come relazione in movimento. Relazione che contiene e conserva in se stessa tutto l'universo, facendolo essere immagine e riflesso pieno dell'assoluta potenza divina.<sup>1544</sup>

Allora l'*anima* bruniana – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno – riacquisisce una materia assoluta come propria potenza: senza però trasformarsi nell'Essere astratto supremo.<sup>1545</sup> L'*anima* diventa, infatti, l'interno dello *spiritus*: la moltiplicazione fantastica (continuamente creativa) delle

---

<sup>1543</sup> *Ibi*, pagg. 165-166.

<sup>1544</sup> *Ibi*, pagg. 166-167.

<sup>1545</sup> *Ibi*, pag. 167.

forme e delle specie su base di reciprocità. Come la forma e la specie della luce e del calore solari deve trovare corrispettivo opposto nella forma e nella specie del principio di raffreddamento, così l'espressione creativa continua a riproporsi dialetticamente fra gli estremi del rapporto cosmologico, senza soluzione di continuità. In tal modo il rapporto fra *anima* e *spiritus* della tradizione platonico-aristotelica viene di fatto rovesciato: è solo in questo modo che l'infinito può trovare collocazione reale, predisponendo la riflessione bruniana verso il necessario rivolgimento delle stesse strutture metafisiche tradizionali. Solo una soluzione creativa e dialettica avrebbe così annullato i problemi della eternità e della genesi dei mondi, consentendo lo scambio relativo delle particelle materiali e l'applicazione generalizzata del movimento, nel rivolgimento della passività in attività.<sup>1546</sup> Era allora la sostituzione della metafisica – in realtà metapolitica - dell'Uno con la metafisica – in realtà metaetica - dell'infinito che poteva risolvere, dissolvendoli, tutti gli apparenti problemi legati alla vecchia e tradizionale concezione limitata dell'Essere: proprio con la dissoluzione della distinzione privilegiata ed eminente fra mondo intellegibile e divinità – che Alfonso Ingegno vuole invece mantenere nella riflessione bruniana - la speculazione del filosofo nolano, infatti, doveva aprire la determinazione come libertà, assicurandone nel contempo l'eguale diffusione e partecipazione. Per questo, nella loro funzione di chiusura, nel X *Dialogo* degli *Eroici furori* scompaiono le stesse immagini ideali della tradizione platonica, per lasciare libero campo e spazio all'immagine unica ed illimitata dell'universo: l'amore diffuso, partecipato ed estremamente attivo. Questo poteva essere il 'bisogno' divino del mondo: soluzione, anziché proposta di difficoltà e problemi.<sup>1547</sup>

Solo una nuova separazione astratta di Dio dal mondo poteva imporre la necessità di quest'ultimo, introducendo poi, quale instabilissima soluzione al problema della divinazione del rapporto fra di essi esistente, una teologia astrale che fungesse da forma impressiva dell'andamento e del divenire dell'intero cosmo, così animato e materializzato, indirizzato ordinatamente. Allora l'identificazione fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità

---

<sup>1546</sup> *Ibi*, pag. 168.

<sup>1547</sup> *Ibidem*.

(l'unità stabile ed immutabile, incorporea) doveva comportare il distacco di una relazione univoca, all'interno della quale l'universo non potesse essere concepito se non come stabile materia di una forma prefissata, in una linearità di determinazione che salvaguardasse, insieme, l'aspetto estrinseco (la causa) e quello intrinseco (il principio), non potendo però ritrovarne più il punto dell'unione. Questa impossibilità così diventa, per Alfonso Ingegno, l'emblema della difficoltà bruniana e la ragione sia della sua decisione di aprire la propria posizione fisica all'indifferenza delle soluzioni teoriche, sia del richiamo infondato alla concezione astrologica. Sia, infine, della sua indecisione al riguardo del problema della finalità (temporale od extratemporale) delle anime individuali umane.<sup>1548</sup>

Si deve, allora, dire conclusivamente che solo la sottrazione astratta del divino – operata dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – può comportare quella visione necessitarista che fossilizza l'immagine reale dell'universo in una posizione per la quale la globalità della sua materia riceve una forma totalmente estrinseca e, nello stesso tempo, si innalza in una relazione di alienazione totale, dove la pluralità discreta dei soggetti diviene il corollario del principio di determinazione assoluta.

#### *L'INTERPRETAZIONE DI WERNER BEIERWALTES.*

Se l'interpretazione precedente sembra fermarsi alle porte dell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, venendo arrestata nella sua penetrazione del contenuto della speculazione bruniana dall'assunzione - propria della tradizione neoplatonica - di una distinzione razionale fra intellegibile e sensibile, l'opera investigativa e di ricerca metafisica di Werner Beierwaltes, nel saggio *Identità senza differenza? Intorno alla cosmologia ed alla teologia di Giordano Bruno*,<sup>1549</sup> pur facendo permanere la riflessione del filosofo di Nola all'interno del contesto di quella tradizione, accentua il suo dispositivo creativo-dialettico, rilevando innanzitutto l'apparente difficoltà della

---

<sup>1548</sup> *Ibi*, pag. 169.

<sup>1549</sup> Werner Beierwaltes. *Identità senza differenza? Intorno alla cosmologia ed alla teologia di Giordano Bruno*. In: *Identità e differenza*. Introduzione di Adriano Bausola. Milano, Vita e Pensiero, 1989 (1980). Pagg. 208-237.

distinzione fra il concetto della causa (trascendente) e quello del principio (immanente), qualora questa distinzione non esprima in se stessa la possibilità reale di una congiunzione universale obiettiva, che offra l'immagine di un passaggio e di una graduazione ontologica, la quale a sua volta mantenga la sussistenza dell'infinito.<sup>1550</sup>

Lo storiografo tedesco rileva innanzitutto la recezione riduttiva, in senso esclusivamente immanentistico, della filosofia bruniana, intendendo all'opposto riporre in luce ed evidenza la presenza della tematica della differenza nell'identità. Quindi, con riferimento al testo bruniano del *De la Causa, Principio e Uno*, rileva innanzitutto quanto la polemica antiaristotelica del Bruno utilizzi una forma dialettica basata su una particolare trasformazione e tradizione delle vere ed autentiche dottrine peripatetiche, così giungendo inavvertitamente a riutilizzare strutture argomentative propriamente stabilite dalla medesima riflessione aristotelica.<sup>1551</sup> Come nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, anche Werner Beierwaltes ritiene che l'innovazione metafisica bruniana si fondi su di un nuovo concetto della realtà fisica e cosmologica, desunto, ampliato ed approfondito dalla tradizione dei testi copernicani. In questo modo l'affermazione immediata e positiva dell'infinito dell'universo avrebbe rischiato, per lo storiografo tedesco, di occultare e di rendere persino inutile l'affermazione dell'infinito di Dio stesso. La nuova ed antica filosofia bruniana così potrebbe ripercorrere all'indietro tutto lo sviluppo storico della problematica neoplatonica (platonico-aristotelica e cristiana), per riapprodare ad una opposizione occultata da questo stesso sviluppo, ma lo storiografo tedesco preferisce invece sostenere l'inesistenza di questa opposizione, lasciando la speculazione bruniana all'interno della tradizione neoplatonica, con una particolarissima localizzazione.<sup>1552</sup>

Giordano Bruno avrebbe cercato di riottenere una più alta e razionale possibilità oggettiva, piuttosto che rovesciarne interamente la giustificazione e l'esistenza attraverso, per esempio, un particolarissimo tentativo di ricongiunzione fra la speculazione parmenidea e quella eraclitea, che fosse

---

<sup>1550</sup> *Ibi*, pag. 208.

<sup>1551</sup> *Ibi*, pag. 209.

<sup>1552</sup> *Ibi*, pag. 210.

capace di unire l'universalità della ragione del primo con la relazione d'apparente opposizione del secondo, attraverso il concetto di una materia in sé ricca e feconda di un'alta ed aperta molteplicità, capace di muovere e tirare a sé nell'unità creativa la relazione continua ed inesausta della reciprocità della determinazione, connettendo in tal modo (il modo inalienabile ed insuperabile dell'amore universale) l'aspetto della libertà con quello dell'eguaglianza.<sup>1553</sup> Se la speculazione cusaniiana tendeva alla progressiva erosione dell'immagine estrinseca della differenza, così costituendo la stabilità del movimento dell'unico mondo, la speculazione bruniana avrebbe inteso rispettare questa tensione, concentrando la propria attenzione metafisica sulla possibilità di fondare un organismo universalmente vitale attraverso il richiamo della molteplicità delle forze vigenti nell'unità di un intelletto attivo universalmente attraverso la donazione della forma, dello scopo finale che regge, governa e conserva ogni parte e corpo (celeste o vivente su di esso): *l'anima mundi*. In questo modo un in-sé universalmente diffuso in ogni determinazione come propria interiorità (la materia) avrebbe permesso la distinzione fra principio (divino presente come natura) e causa (divino fuori di sé). Riconoscendo in questa distinzione la propria unità: l'unità del principio

---

<sup>1553</sup> L'Essere parmenideo potrebbe essere qui inteso e definito dal concetto di una possibilità infinita. In questo modo l'unità di essere e pensiero risiederebbe in un'attività continua, creativa, interna e non distaccata, che impedisce l'obiettivazione e l'oggettivazione del primo e del secondo termine, che blocca qualsiasi sviluppo lineare e deterministico e, dunque, non richiede alcuna necessità di ritorno. Senza l'innalzamento di alcuna mediazione, senza dunque l'apparenza di alcuna differenza, separazione e distacco, non potrebbe instaurarsi alcuna subordinazione né successione. Non avrebbe modo di legittimarsi alcuna ipostatizzazione del vero e reale tramite alcun riflesso razionale. Senza il formarsi di un'opposizione di termini attraverso la reciprocità della negazione (essere e diverso), la ragione resterebbe illimitatamente aperta e libera, consentendo una molteplicità di espressioni egualmente libere. Qui allora le conseguenze più estreme della speculazione parmenidea aprirebbero verso la possibilità dell'inserimento delle strutture argomentative proposte da Eraclito. Nell'apparenza d'opposizione del *Logos* si realizzerebbe quell'unità che ha come propria eminente ed alta potenzialità l'aperta molteplicità ed attualità dello scopo infinito, che riesce a riconnettere l'orizzontalità dell'eguaglianza con la verticalità della libertà, in tal modo realizzando e portando a compimento il corpo universale, diffuso e partecipato, attivo, dell'amore. In questo modo si otterrebbe, come è facile vedere, oltre ad una soluzione diversa rispetto ai problemi prospettati dalla riflessione platonica, una rivoluzione del concetto tradizionale (neoplatonico, aristotelico ed ebraico) dello *Spirito*, del *Figlio* e del *Padre*. La creatività illimitata ed impreregolata (lo *Spirito*) – ciò che la speculazione bruniana dissolve è proprio il termine regolativo e determinante – riproporrebbe la realtà della libertà (il *Padre*) attraverso l'immagine infinita dell'eguaglianza (il *Figlio*). L'unità eternamente attiva di Parmenide si indirizzerebbe e si aprirebbe nelle sue realizzazioni libere ed eguali, rigettando da sé la maschera di ferro stabilita dalla fusione fra unità e necessitazione. Opererebbe la giustizia e l'amore attraverso il desiderio, portando con sé il *Logos* che non discrimina ed esclude, perché al contrario ricompone e salva.

alla causa, attraverso la deposizione della finalità globale, del termine che muove a sé ogni operazione e trasformazione vigente ed apparente nell'universo.<sup>1554</sup>

L'analisi di Werner Beierwaltes incomincia dalla distinzione bruniana fra principio e causa. Se il principio si identifica con l'ente primo, la causa ne mostra la ragione capace di comprenderlo, dispiegando la differenza rispetto all'ente stesso. L'unità della causa principale viene in tal modo, aristotelicamente e cusanianamente, già intesa e presupposta come fine immobile ed immodificabile.<sup>1555</sup> Nell'apparenza dell'unica Natura principio e causa vengono però differenziati come identità interna e forza esterna. Nello stesso tempo questa differenziazione tende a mantenere una fortissima localizzazione unitaria: principio e causa, nell'apparenza dell'unica natura, sono la forma dell'*anima mundi*. Forma non scissa dalla sua materia. L'*anima mundi* è infatti causa efficiente (nell'intelletto) e materia che si sviluppa come vita. L'unità dell'essere causale e principale sta, ancora una volta, nella finalità, che trapassa con una propria intenzionalità generativa la barriera apparente dell'opposizione fra esterno ed interno. Tutte le cause (efficiente, materiale, formale e finale), in questo contesto, possono diventare principio: principio unico, definitorio, movente e generativo (attivo).<sup>1556</sup> Dando così luogo ad un Universo concluso e compiuto nell'anima intellettuale: qui forma finale ed efficiente possono coincidere nel riflesso di una materia creativa, diversificantesi ed autodeterminantesi con il rispetto e l'osservanza dell'unità e della necessità. Allora la causalità instaura la propria presenza attraverso l'essenzialità coordinata delle specie determinative: questa unità e questa necessità è la congiunzione della materia alla forma, in un sinolo universale che faccia apparire la molteplicità superiore dei principi generativi all'interno della comprensione generale di essi (astratto e materia).<sup>1557</sup>

La distinzione che in tal modo si viene operando, nello scomparire alla vista della ragione, crea la sfera di comprensione della materia come determinazione, contrapponendole lo spazio astratto dell'intelletto

---

<sup>1554</sup> *Ibi*, pag. 211.

<sup>1555</sup> *Ibi*, pagg. 211-212.

<sup>1556</sup> *Ibi*, pag. 213.

<sup>1557</sup> *Ibidem*.

effettivamente e virtuosamente determinativo.<sup>1558</sup> Così la forma avvolge e comprende la materia dall'alto, conformandola al fine interno a se stessa: qui si origina la congiunzione reale con il divino stesso, che in tal modo diventa fattore iniziale e finale di determinazione. Ricucita la separazione aristotelica fra forma e materia, l'unità necessaria bruniana rimane l'alto ideale della ricomposizione di ogni movimento e generazione, in tal modo diventando il principio di definizione universale.<sup>1559</sup>

Il passaggio della causa nella forma e la sua espressione nella apertura materiale mantiene in sé un aspetto intensivo ed uno estensivo: l'animazione intellettuale e la deposizione (diffusione) dell'Uno.

L'animazione intellettuale è il principio di movimento e vita dell'universo: è la trasmissione della virtù vitale depositata nella sua parte più intima e profonda (l'intelletto) attraverso una forma di comunicazione universale che riesce a trattenere insieme sia l'idea della propria presenza, che la ragione interna del proprio movimento e della propria riuscita in innumerevoli singolarità. Questa connessione diramante si avvale della reciprocità, nel mentre che si avvita nella composizione generale delle parti in un unico organismo.<sup>1560</sup> Questa aspirazione vale come forza unificante: amor di sé che procede, fuori di sé, al rinnovamento dell'Essere, tramite il proprio ordine assoluto. Dissolta la consistenza ontologica del male, lo spirito bruniano vale come l'eterna ri-generazione del mondo, l'attiva sua presenza determinante (moltiplicante).

Questa inscindibilità resta allora quale fattore di convergenza e realizzazione del creato: l'atto che si materializza attraverso una potenza che non fa altro che trasferire in modo incorrotto la relazione di predominanza del termine.<sup>1561</sup> Così costruito lo spazio astratto all'interno del quale depositare l'oggetto dell'azione, la speculazione bruniana potrebbe rapidamente intenderne tutte le innumerevoli conseguenze nella comparsa delle forme di speciazione: una finitezza che pare dividere in due parti l'infinito creante e

---

<sup>1558</sup> *Ibidem*: "Mediante la causa, che determina la *forma*, o la *figura*, interna di un ente come fine, viene attivata la causa *efficiente*. La forma di un ente è dunque il *fine* causato."

<sup>1559</sup> *Ibi*, pag. 214.

<sup>1560</sup> *Ibi*, pagg. 214-215.

<sup>1561</sup> *Ibi*, pag. 215.



l'infinito creato.<sup>1562</sup> Diviene così evidente il limite dell'interpretazione di Werner Beierwaltes e, nel contempo, la necessità di un rovesciamento della medesima in un'opposta chiave di lettura creativo-dialettica: nell'ipotesi di lettura dello storiografo tedesco il termine, infatti, resterebbe terminato, ed i due infiniti – quello del creante e quello del creato – non sarebbero altro che la rappresentazione immediata dell'incomprensibilità della causa operante, pur nella sua presenza attiva e non distaccata. È in questo contesto, infatti, che prende rilievo l'interpretazione allegorica della struttura dell'emissione vocale, inizialmente incompresa, per essere poi presente in ogni luogo senza poterne comunque essere racchiusa.<sup>1563</sup> Allora la continuità della pienezza – l'*amor sui* – si lega immediatamente con la forma precedente e prioritaria della creatività: lo spazio nel quale e per il quale la forma procede all'essere (al modo del Demiurgo platonico). Questo spazio diviene allora lo spazio di concordanza e di riflessione degli impulsi finali materiali, che possono essere trasposti e smaterializzati nelle forme intelleggibili.<sup>1564</sup>

Contro l'ipotesi astratta che costruisce lo spazio dell'anima come centro di mediazione,<sup>1565</sup> la lettura creativo-dialettica della speculazione bruniana dissolve qualsiasi idea e funzione, qualsiasi valore obiettivo per la centralità della mediazione, per mantenere invece l'apertura diversificativa del creativo e, in essa, il libero ed eguale movimento realizzativo. Werner Beierwaltes, invece, preferisce mantenere nella sua posizione astratta ed elevata la funzione di smaterializzazione: effettua la neutralizzazione degli impulsi alla diversità ed alla libertà del movimento tipici dell'animalità, per costringere quest'ultima entro una fredda e rigida cornice di contenzione, istituita per dimostrare un'unicità d'affetto e di determinazione.<sup>1566</sup>

Lo storiografo tedesco, così, accosta il pensiero bruniano quale estrema propaggine ad un'evoluzione storica iniziata con il *Timeo* platonico (l'intelletto come rivolgimento materiale unitario), proseguita con l'*Anima mundi* plotiniana (il principio determinante inalienato, distinto e graduante,

---

<sup>1562</sup> *Ibi*, pagg. 215-216.

<sup>1563</sup> *Ibi*, pag. 216.

<sup>1564</sup> *Ibidem*.

<sup>1565</sup> *Ibidem*.

<sup>1566</sup> *Ibi*, pag. 217.

ordinante attraverso il tempo) e conclusasi, prima di Bruno, con l'*Anima mundi* ficiniana (l'intenzione universale, che rappresenta il ritorno della creazione divina a stessa, con l'introiezione della differenza). Vita immanente e movimento dell'universo la *copula mundi* ficiniana preparerebbe il cammino per la sostanzializzazione bruniana dell'*amor sui* nella forma materiale, nella forma che penetra il tutto e rimane quale principio distinto e comprendente.<sup>1567</sup>

La materia bruniana sarebbe, infatti, definita come un salto nella forma, un passaggio ed un superamento dell'astratta materia originale aristotelica. La materia aristotelica era, infatti, il sostrato immobile e neutrale (indeterminato) di tutte le modificazioni qualitative e quantitative, introdotte dalle specie e dall'attività nella generale potenza. Esso, dunque, valeva come il presupposto negativo di ogni trasformazione, di ogni passaggio al determinato e concreto. La materia bruniana, al contrario, sviluppa tutte quelle caratterizzazioni che la oppongono a questo stato di inerzia ed indifferenza: essa è, infatti, prima di tutto mobile in sé. Possiede una tensione od intensione che la rende cosa viva (potenza attiva), che mostra la propria superiorità di principio determinante (*mater formarum*). Essa dunque possiede in sé le forme, le esprime e da esse mai si distacca. Potenza unitaria delle forme, la materia bruniana diviene come pluralità delle forme e resta come unità da loro stesse non determinata, indipendente. Il termine della propria processualità, allora, non è fuori di se stessa, ma sempre in se stessa: il risultato momentaneo della sua azione è sempre ulteriormente trasformabile, sempre dunque in movimento.<sup>1568</sup> Esso può sempre essere tutto.

In questo modo l'universo bruniano diventa il luogo di questa eterna ed omniversa mobilità, che però presiede a tutte le possibili localizzazioni. Come possibilità di ogni loro realizzazione (*possesit*). Possibilità, appunto, come principio di attività (*Logos*) che ha tutto in se stesso, non distaccando da sé alcuna forma. Risultando quindi quale spirito che procede nella materia apparente e materia che sta nello spirito.<sup>1569</sup>

---

<sup>1567</sup> *Ibi*, pagg. 217-219.

<sup>1568</sup> *Ibi*, pag. 222.

<sup>1569</sup> *Ibi*, pag. 223.

La distinzione fra spirito e materia che così sorge non impedisce che la materia non si distacchi mai dallo spirito, impedendo così la separazione di un'immagine astratta ed inerte di spirito. Lo spirito è la potenza attiva della materia: virtù meravigliosa che è dotata di mente. Capacità, dunque, creativa. Vivente: continuamente creativa.

Questo spirito può in tal modo identificarsi con l'*anima mundi*, proprio nella sua parte intellettuale: è per questa ragione che Bruno sosterrà che materia, anima ed intelletto saranno uno. Ma uno, senza centralizzazione: la centralizzazione sostenuta, infatti, da Werner Beierwaltes tende a riflettere un'immagine astratta di spirito e ad ipostatizzarla. Non v'è nella speculazione bruniana uno spirito mediante che non sia la materia stessa nella sua inscindibilità da se stessa, nella sua superiore attività. Werner Beierwaltes, invece, preferisce scandire l'essere bruniano secondo le distinzioni (astratte) di spirito, anima e materia: lo spirito riempirebbe l'anima provocandola alla generazione di tutte le forme ed al loro continuo movimento (conservazione e corruzione).<sup>1570</sup> L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dissolve, insieme alla centralizzazione, il riflesso dell'immagine astratta dello spirito, ravvisando un concetto diverso di *Logos*. Esso non è più l'elemento obiettivo ed oggettivo caro all'impostazione dello storiografo tedesco (tradizionale nell'evoluzione del pensiero neoplatonico): piuttosto, il *Logos* bruniano pare sostanziarsi di una particolare visione materiale, quando riporta per se stesso quell'alta molteplicità di potenze che rimane quale ragione dell'unità creativa e dialettica delle determinazioni (con ciò seguendo piuttosto lo sviluppo eracliteo dell'apertura parmenidea).

Invece, proprio la credenza nel valore reale del riflesso di quell'immagine astratta - la credenza nell'*idolum* ficiniano - porta Werner Beierwaltes ad immaginare la natura stessa bruniana come un ente sospeso fra Dio ed il mondo: non essere attivo, né strumento d'uso dello spirito, la natura bruniana dovrebbe consistere in quella posizione mediana che, nello stesso tempo, unisce e disgiunge l'attività e la passività (quasi fosse un'anticipazione del

---

<sup>1570</sup> *Ibi*, pag. 224.

relativo concetto kantiano). Forza nelle cose, ma distinta, per l'origine, da esse (alienazione), essa è lo strumento in mano a Dio.<sup>1571</sup>

Allora se la produzione e la proiezione di quell'immagine come astrazione dà luogo allo spazio di vita ed azione dello spirito (con una trasvalutazione dell'intenzione umana), la sua realizzazione perfetta e compiuta non potrà attuarsi se non attraverso la disposizione assoluta dell'alienato: la potenza della materia come strumento di dominio, di penetrazione e di orientamento di qualsiasi forma apparente.<sup>1572</sup> Per questa ragione l'immagine di Dio si qualifica come infinito potere effettivo (realizzazione intoccabile ed immodificabile di quella trasvalutazione), mentre l'attività pensante stessa (l'attività creatrice) viene identificata attraverso la potenza che riesce a mantenere insieme la visione dell'origine che si autodistingue e la sua apparenza nella totalità delle determinazioni.

Autodistinzione e totalità delle determinazioni definiscono in tal modo i termini della definizione di Dio, dell'Universo e della loro relazione.<sup>1573</sup> L'universo bruniano prende, infatti, subito – nell'interpretazione di Werner Beierwaltes – la qualificazione della totalità immobile, dell'ente che non ha altro al di fuori di sé che possa permetterne la divisione. Così la reciprocità d'individuazione che caratterizza il movimento delle singole parti, con la relativa e mutua differenziazione e separazione, non affligge e non tocca la permanenza unitaria dell'universo stesso, che rimane dunque eternamente inseparabile (indifferente). Unito per virtù propria, esso rappresenta la perfezione dell'ordine assoluto nel quale le parti possono e di fatto vivono. Esso non si separa, così, rispetto al proprio di ciascuno: si eleva, perciò, a costituire lo spazio della superiore, necessaria, convergenza di ogni esistente. Come potere che li costituisce proprio nell'esistenza (spaziale e temporale).<sup>1574</sup>

Eternamente indivisibile, l'universo bruniano accoglierebbe la molteplicità delle forme come apparente opposizione fra la determinatezza di sé come finalità esplicita e l'indeterminatezza di sé come origine e scopo di tutte quelle finalità esplicitate, dando così luogo ad un movimento in sé universale di

---

<sup>1571</sup> *Ibidem.*

<sup>1572</sup> *Ibi*, pagg. 224-225.

<sup>1573</sup> *Ibi*, pag. 225.

<sup>1574</sup> *Ibi*, pag. 226.

ricomposizione, che offre l'apparenza della trazione a sé e della necessitazione. Allora l'identità diventa il grado ed il piano limitato del movimento generale, quando questo sia concepito comunque come un movimento che non esce mai da se stesso, ma resta come unità che abbraccia e trafigge l'esistente (come spazio e tempo).<sup>1575</sup> È in relazione a questo piano limitato che la modificazione della differenza riflette l'essere distinto, puro ed assoluto di Dio, come identità prima del proprio stesso farsi termine a se stesso. Creazione che si compone finalmente nell'ordine indicato e realizzato dall'incarnazione.

In questa stretta ed univoca manifestazione di Dio ogni esistente resta tale non appena abbandoni la spontaneità inalienabile del proprio motore intrinseco (il desiderio), diversificante e mobilizzante (in qualità e quantità), per trasferire in un piano unitario ed astratto tutta la propria potenza, e così farla la potenza generale di un ente prioritario e distinto, che riesce a superare le contrapposizioni reciproche di potenza degli enti limitati. La finitezza viene in tal modo superata tramite l'alienazione. Ma l'alienazione stessa non è negazione, annichilimento, quanto piuttosto riconoscimento della bontà ed utilità della potenza collettiva stessa ed immedesimazione con essa: questo è l'essere-dentro del mondo nel divino e del divino nel mondo, il suo non essere distaccato da esso. Solo la concentrazione permette allora l'espressione e l'implicazione: la richiesta razionale della immodificabilità distinta del principio e della sua presenza variabilissima. Il rapporto fra questa distinzione e tutti i suoi effetti è l'intangibilità dell'operare divino.<sup>1576</sup>

L'operare divino racchiude, allora, in un'unità precedente tutto ciò che, nella posizione di sé come apparenza d'altro, si svolgerà e si riapprenderà come identità: il sé come fuori, prima del sé come dentro. La speculazione bruniana avrebbe così proseguito nel processo di accostamento forte dell'Universo a Dio, secondo le linee di tendenza del Cusano, che di fatto sembrava aver introiettato la differenza entro Dio stesso. Nello stesso tempo però la riflessione bruniana avrebbe mantenuto una separazione sostanziale fra Dio ed Universo, avvalorando il senso reale di quel 'fuori' e, all'opposto, di

---

<sup>1575</sup> *Ibi*, pag. 227.

<sup>1576</sup> *Ibi*, pag. 228.

quel 'dentro'.<sup>1577</sup> Giordano Bruno avrebbe, in particolare, dato significato a questa doppia realtà, utilizzando i concetti di infinità intensiva ed infinità estensiva: infinità causale ed infinità determinante. Quanto la prima è in se stessa assolutamente semplice, altrettanto la seconda è divisa fra condizione e realtà. Dove la condizione è lo stretto riflesso dell'unità superiore, incommensurabile e causale.<sup>1578</sup>

Così solo nell'identità creativa lo sviluppo di reciprocità dialettica fra i termini cosmologici (soli e terre) può risultare espressione indelebile del creativo stesso. Allora il mantenimento di Dio nel nulla di determinato garantirà il permanere della totalità dell'esistente come determinazione che si determina ed individua. In questo modo lo stesso individuale diviene lo specchio dell'immagine divina: dell'unità. L'unità sempre infinita di Dio diviene, allora, la traccia dell'individuazione universale, il dover-essere dell'essere del tutto.<sup>1579</sup>

In questo modo il termine d'intellegibilità godrà delle medesime caratteristiche possedute dall'intelletto creatore: la sua apertura ilimitata si identificherà con la potenza stessa che si genera e diffonde eternamente, producendo ogni determinazione. Senza una creazione dal nulla ed una fine del mondo, unita ad un giudizio universale, l'eterna potenza divina resta l'attuazione illimitata delle forme, un intellegibile infinito di un intelletto egualmente infinito.<sup>1580</sup> Prende in tal modo forma la mente assoluta, identità di volontà ed intelletto nell'apparenza della genesi celeste, che riflette questa produzione nella molteplicità dei fini ricompositivi. In questa dialettica di *descensus* ed *ascensus* l'unità dell'universo resta sì attagliata a quella di Dio, ma questa, a sua volta, si erge prima ed al di sopra di quella, per poter finire infinitamente qualsiasi finito (sproporzione).<sup>1581</sup>

Perciò, solamente la sradicazione della potenza dal finito e la sua alienazione nel piano unitario (astratto) dell'infinito – dell'infinito che finisce infinitamente (la materia intellegibile) - potrebbe comportare la realizzazione

---

<sup>1577</sup> *Ibi*, pagg. 228-229.

<sup>1578</sup> *Ibi*, pagg. 229-230.

<sup>1579</sup> *Ibi*, pagg. 230-231.

<sup>1580</sup> *Ibi*, pag. 231.

<sup>1581</sup> *Ibi*, pagg. 232-233.

della stessa potenza divina, che altrimenti resterebbe inerte perché inespressa. Essendo invece espressa, essa resterebbe a fondamento della negazione dell'autosuperamento del finito come identità distinta. Allora la trascendenza divina fonda quella distinzione che non vale né come separazione, né come presenza totale ed indeterminata: ma, invece, quale apparenza di sé nell'altro, apparentemente tale.<sup>1582</sup>

Ma questo procedimento non è altro che l'assolutizzazione della ragione soggettiva finita, che in tal modo inicializza la propria fine, oltre l'apparenza del proprio stesso progresso. Nasce, così, l'ideale moderno dell'unità assoluta, prima cosmologica che etica, politica e religiosa. Quell'unità assoluta che, nella propria incomprendibilità, dimostra unicamente la propria necessaria intoccabilità ed immodificabilità, in ragione del mantenimento invariato della sua espressione qualitativa e quantitativa. Del suo ordinamento distintivo e della sua assoluta potenza.<sup>1583</sup>

Di fronte al fondamento costitutivo dell'interpretazione di Werner Beierwaltes – la negazione dell'autosuperamento del finito e l'infinito espressivo astratto – sta, nell'interpretazione creativo-dialettica della speculazione bruniana, proprio la negazione di questa negazione: il desiderio. È in virtù e tramite il desiderio che si attua il contatto con l'infinito: quell'essere operante nella sua stessa apertura creativa che indica ed esprime una modificabilità e variabilità illimitata (la molteplicità delle potenze della materia come in sé), l'apparenza oppositiva ed unitaria dove l'unità media egualmente la libertà, ricordando la correlazione amorosa, senza termine regolativo e determinante. In questo modo creativo e dialettico l'universo bruniano diventa un multiverso.

Nell'interpretazione dello storiografo tedesco l'universo bruniano invece accosta la propria infinità all'unità assoluta, rescindendo qualsiasi possibilità di uno spazio-tempo creativo e dialettico. Ora l'infinito dell'unità è immediatamente infinito dell'opposizione: riflesso di separazione di Dio dalla comprensione universale, luogo della presenza moltiplicativa del divino nei

---

<sup>1582</sup> *Ibi*, pagg. 233-234.

<sup>1583</sup> *Ibi*, pagg. 234-235.

mondi.<sup>1584</sup> Quest'ultimo infinito attuale così importa un infinito di potenza effettiva, totalmente concentrato in se stesso e, così, oltre l'apparenza stessa, e nello stesso tempo totalmente dispiegato quale limite compiuto della stessa. Un'unica passione ed un unico atto, che revoca a se stesso la realizzazione totale, disponendo a se stesso come intensione ed estensione dell'unità assoluta il tempo e lo spazio: unici, oggettivi, ma sottratti e posti con sola evidenza razionale. Reso così invisibile, ma non inoperante, il centro universale si riverbera e si manifesta nella molteplicità organica dei centri relativi, luoghi dell'aggregazione di massa nell'unicità dello spazio immenso e del tempo senza fine. Elevata la Terra al rango comune di tutti gli astri e corpi celesti, la stessa potenza del finito viene elevata e neutralizzata, con l'annullamento del desiderio come qualità intrinseca di generazione e movimento e la sua sostituzione con il pensiero della quantità (il pensiero della condizione): la quantità predominante che organizza gli scambi atomici ed il movimento generale, la quantità egemone che relativizza a sé la costituzione delle diverse tipologie degli astri celesti (il fuoco per i soli, l'acqua per le terre), la quantità della massa per il movimento di aggregazione elementare (gravitazione).<sup>1585</sup>

Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, il multiverso bruniano non disperde, né tanto meno annulla la capacità di apertura, di movimento e di geneticità del desiderio: esso infatti resta il motore intrinseco di quella mediazione d'unità che conserva la molteplicità (la libertà) e la sua apparenza di manifestazione eguale (l'amore correlativo, determinante e reciprocamente individuante).

---

<sup>1584</sup> Quest'affermazione dissolve la difficoltà attribuita ai testi bruniani e la presunta aporeticità nella trattazione dei concetti di identità e differenza, seguendo la stessa struttura di argomentazione preparata da Werner Beierwaltes, pur criticata dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica. *Ibi*, pag. 237.

<sup>1585</sup> *Ibi*, pagg. 235-237.



## CONCLUSIONI RELATIVE AL CONFRONTO CON LA LETTERATURA CRITICA.

### *L'INTERPRETAZIONE DI MIGUEL ANGEL GRANADA.*

L'affermazione per la quale Miguel Angel Granada sembra valutare l'atteggiamento bruniano relativo alla composizione fra la dottrina dogmatica cristiana a livello teologico e la strutturazione del mondo aristotelica come una critica esplicita alla sua interna e nascosta motivazione antropologica – il concetto cristiano della libertà divina non sarebbe altro che un antropomorfismo spontaneo e primitivo<sup>1586</sup> – non può farci dimenticare che tale prospettiva filosofica mantiene una forte caratterizzazione astratta e che il suo capovolgimento bruniano, secondo le linee di tendenza operate dall'interpretazione dello storiografo spagnolo, rischia di presentarne una versione semplicemente opposta, non trascendente ma immanente, appoggiando all'interno dell'orizzonte concettuale che definisce la presenza dell'universo bruniano una pluralità di specie determinative – di derivazione ancora aristotelica – che qualificano la posizione necessarista come una forma di aristotelismo ripetuto e mascherato. Sembra infatti che l'interpretazione dello storiografo spagnolo prenda le mosse dalla funzione che definisce l'operatività del concetto del 'cielo' nella fisica aristotelica: il cielo aristotelico è, infatti, illimitato, non avendo fuori di sé nulla che gli si possa opporre o fare resistenza. Perciò la diffusione della sua estensione in movimento circolare non ottiene negazioni od interruzioni, così presentando quelle medesime caratteristiche che identificano la sostanza non soggetta a generazione e corruzione. Ebbene, ora pare che proprio questo concetto di diffusione sia applicato da Miguel Angel Granada all'universo bruniano nella sua interezza, che diverrebbe in tal modo lo spazio di applicazione di un principio necessario immobile, immodificabile ed identico. Perciò totalmente

---

<sup>1586</sup> Miguel Angel Granada. *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito*. In: <<Rivista di storia della filosofia>>, XLIX (1994). Pagg. 519-524.

adialettico, all'interno del quale possa prendere vita una molteplicità (i 'mondi') semplicemente formale.

Le indicazioni che sono, invece, emerse dallo sviluppo coerente delle argomentazioni presenti in questa dissertazione hanno mostrato una situazione affatto diversa: l'indistaccabilità e l'unicità dell'immagine-universo da Dio – la presenza dell'immagine che è l'universo bruniano stesso in Dio – è l'affermazione di un concetto di possibilità universale che vale come una relazione di apertura, all'interno della quale la molteplicità delle potenze lasciate essere dalla somma potenza creativa divina compie l'opera del ricordo (dunque della distinzione) ed insieme quella del ricongiungimento e della ricomposizione (dunque dell'opposizione infinita). Per questo l'universo bruniano consente l'inserzione di un principio che è, invece, totalmente dialettico: tale da distinguere nella posizione assolutamente creativa una Causa non separata, ma bensì riattinta attraverso la sua presenza operante, il Principio unitario dell'amore universale, liberamente e parimenti diffuso fra tutti gli esseri dell'universo apparente bruniano come ragione della loro esistenza, movimento, conservazione e salvezza. Riattingendo, pertanto, una dimensione religiosa e sacrale del desiderio, della sua libertà ed eguaglianza, la speculazione bruniana può rendere un'immagine dell'infinito connotata da profondità e, nello stesso tempo, apertura, capace di tenere insieme – in modo creativo e non formale – unità e molteplicità: al contrario, l'interpretazione portata da Miguel Angel Granada sembra perdere questo movimento, che si svolge in duplice direzione (in intensione ed estensione), per presentare un viso (o volto) filosofico immobile ed immodificabile, persino imperturbabile ed indifferente allo scorrere e disperdersi della miriade di polverose contingenze alle quali fornisce luogo, possibilità e gioco. È in questo modo, allora, che la prospettiva ermeneutica dello storiografo spagnolo si appalesa come una sorta di aristotelismo ribadito, applicato a strutture di pensiero che in realtà lo rifiutano e diuturnamente lo combattono.

La conferma di questo fatto deriva dall'osservazione per la quale il suo necessitarismo pretende di fondarsi espungendo dall'orizzonte esistenziale quell'opposizione infinita che viene, invece, slanciata dall'utilizzazione del concetto aristotelico dell'infinito potenziale, in combinazione con la

separazione platonica fra mondo ideale e mondo sensibile e con la determinazione cristiana del termine quale potenza infinita della volontà divina. Qui il termine nella sua infinitezza viene mantenuto, ma nel contempo, viene tolta quella opposizione, per lasciar libero campo ad una forma di posizione assoluta e deterministica, tesa a costituire la conformità e la convergenza unitaria del fattore discriminativo, reciprocamente distintivo delle parti universali ('mondi').

Certamente, come si è visto nelle pagine precedenti, l'opposizione infinita bruniana non si regge sul concetto dell'infinito potenziale aristotelico – o sulle forme classiche del movimento continuo escogitate dalla scuola epicurea o su quelle ontologiche della scuola stoica<sup>1587</sup> - né ha come propria fonte l'infinito negativo della scolastica medievale.<sup>1588</sup> non ha infatti come termine un infinito che stia come giustificazione della posizione e negazione del finito, quanto piuttosto è essa stessa la posizione dell'unità infinita, della sua funzione ed operatività non riduttrice ed aperta, tale da poter contenere in se stessa una molteplicità dinamica e di per se stessa in movimento.<sup>1589</sup> È questo continuo movimento a costituire l'ambito profondo, abissale, dell'unità infinita dell'eguaglianza: la possibilità di conservare la necessità della diversificazione all'interno della virtù perfetta e perfettiva della comunanza. Solamente in questo modo può comparire un processo di estensione ed approfondimento della stessa che sia ed intenda essere infinito, illimitato, anesclusivo: così, portando l'unità infinita dell'Essere, l'eguaglianza pare sempre come ricadere su se stessa, convertirsi ad una posizione più profonda ed elevata, capace di superare le apparenti ristrettezze di ogni determinazione formale. È questa differenza a costituire lo spazio ed il tempo di esistenza e di movimento del particolare, che solamente con questa intenzionalità infinita non sarà separato e discreto, opposto con reciprocità a qualsiasi altro, ma godrà della felicità e della beatitudine di una partecipazione universale.

---

<sup>1587</sup> Osserva le *Note* di Jean Seidengart: *Œuvres: IV* pag. 384, pag. 393.

<sup>1588</sup> *Ibi*, pag. 389.

<sup>1589</sup> Confronta il duplice schema di accompagnamento che contraddistingue il nucleo fondamentale della *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587): Caos, Orco e Notte; *Padre, Figlio e Spirito*. Qui il concetto dell'unità non riduttrice ed aperta si identifica con la funzione semantica svolta dal termine della 'Notte'.

La posizione necessarista sostenuta da Miguel Angel Granada, invece, consente che, al posto di questa infinitezza d'eguaglianza, sia operante una conformità ed una convergenza inamovibili ed immodificabili: un assoluto disposizionale capace di garantire apparentemente la libera proiezione delle parti, nella materialità immediata della loro produzione. Così ad un infinito formale corrisponderebbe un infinito materiale, nella piena e totale determinazione universale ed individuale (struttura).<sup>1590</sup>

Se questa posizione consente l'unica presenza dello spazio – come identità data dall'infinito che si diffonde indefinitamente – espungendo il tempo come attività –riducendolo a cogitazione sul mantenimento della medesima diffusione – il vero spazio-tempo bruniano mantiene nello *Spirito* sia il movimento che l'unità dello stesso, attraverso tutte le modificazioni apparenti della materia (organi e corpi nei quali si costituisce e sviluppa). Così di fronte all'ordine ed alla gerarchia aristoteliche lo spazio-tempo bruniano risponde con l'aperta e profonda eguaglianza, con la spontaneità della libertà e del desiderio, capaci di creare e, nello stesso tempo, di mantenere l'unità in movimento del creato stesso, senza alcuna causalità estrinseca e senza le connesse limitazioni, ma con una causalità intrinseca che fa di ogni parte e di ogni soggetto un movimento dell'infinito.

Pertanto l'interpretazione necessarista dello storiografo spagnolo adagia all'interno dell'orizzonte esistenziale un'eguaglianza formale, che fissa la relatività delle apparenze osservazionali dei movimenti associabili ai diversi soggetti naturali, però perdendo di vista la ragione della loro unità e reciprocità. Al contrario, la causalità intrinseca bruniana – che fa, come si diceva poco sopra, di ogni parte e di ogni soggetto un movimento dell'infinito – attesta la presenza e la profondità di un'eguaglianza creativa che lascia emergere da se stessa la fonte stessa della possibilità diversificativa e reciprocamente determinativa (dialettica). Solamente in questa contestualizzazione appare giustificata la presenza e l'azione – nello *Spirito* ed attraverso l'etere - dei due principi intrinseci ai corpi celesti (astri solari e pianeti terrestri): il principio che produce ed esprime luce e calore e quello che

---

<sup>1590</sup> Osserva le *Note* di Jean Seidengart: *Œuvres: IV* nota n. 36, pagg. 395-396.

lo assorbe, utilizza e riflette. Al contrario, l'eguaglianza formale proposta da Miguel Angel Granada toglie il creativo ed il dialettico, neutralizzando l'azione dello *Spirito* ad una pura forma concentrativa (quantitativa) e gravitazionale, lasciando ai quattro elementi della tradizione aristotelica assunti da Bruno (fuoco, aria, acqua e terra) solamente una capacità combinatoria proporzionale (dunque, ancora, solamente e semplicemente quantitativa).

Così la cosmologia bruniana sembra essere letta dallo storiografo spagnolo secondo una prospettiva meramente quantitativa, mentre – al contrario – la successione coerente delle argomentazioni presenti in questa dissertazione ha dimostrato l'intento bruniano di combinazione fra l'aspetto principale, creativo-dialettico (ed in questo senso qualitativo), e quello più propriamente legato alla quantificazione del movimento (particolarmente al fenomeno gravitativo). Così, ancora, mentre quella interpretazione non vede alcun movimento circolare e dialettico fra le funzioni svolte dagli elementi aristotelici, questa dissertazione ne ha provveduto a svelarne le strutture, i nodi e le articolazioni. Mentre la prima guarda all'estensione indefinita di uno spazio esistenziale uniforme, all'interno del quale siano come trattenute in equilibrio reciproco tutte le determinazioni individuali che identificano i corpi celesti, insieme a tutti i loro movimenti (compresi quelli atomici), l'altra considera attentamente la possibilità che ogni corpo ed ogni movimento si ponga e si conservi autonomamente, mantenendo la capacità di diversificazione e di contatto dialettico con ogni altro corpo o movimento.

Finalmente, la proposta interpretativa di Miguel Angel Granada pare far sorgere una nuova concezione dello spazio fisico dalle nuove proposte ontologico-cosmologiche bruniane, che così sembrano razionalmente ingiustificate nel loro complesso e nella loro connessione e svolgimento: al contrario, questa dissertazione ha cercato di dimostrare che lo spazio-tempo bruniano – non un mero, dispiegato, spazio immobile e fossile – è figura dell'apertura creativo-dialettica nella quale vive, sorge ed opera. Apertura che viene sì indicata e rammentata dal complesso dei movimenti del pianeta Terra, vincolati all'insieme dei movimenti e delle trasformazioni degli altri corpi celesti, del medesimo sistema solare e degli innumerevoli altri sistemi simili,

ma che è, soprattutto, posta dalla ragione infinita del desiderio, che genera, si diffonde e correla, nella trasformazione generale, l'universalità degli impulsi creativi.<sup>1591</sup> Così la relativizzazione delle medesime strutture di spazio e movimento care alla tradizione aristotelica ne è la conferma moltiplicata, piuttosto che la confutazione e dissolvimento: la stessa inordinabilità degli elementi secondo la tradizione aristotelica rischia di tramutare l'universo bruniano in un luogo di disgregazione e di depotenziamento, qualora non si ravvisi in esso la presenza e l'opera dell'immagine naturale ed etica dell'amore universale, che ordina, anche se non in modo aristotelico.<sup>1592</sup> Né un luogo di mistura originario e primordiale, dal quale debbano dipendere tutte le possibili pluralità esistenti, può esimersi dal rappresentare semplicemente e banalmente il concetto di caoticità anassagoreo, togliendo la visione delle modalità di sviluppo ed articolazione dei rapporti onto-cosmologici, per presentare un'immagine, grezza ed immediata, di organicità ed unità biologica delle parti.<sup>1593</sup> Così l'etere non è semplicemente il luogo nel quale e per il quale si realizza il movimento,<sup>1594</sup> ma bensì proprio la ragione dell'unità del movimento materiale, ricompositivo ('circolare' o 'vicissitudinale') e dialettico.<sup>1595</sup> Altrimenti non vi potrebbe essere infinire delle parti, ma solo una loro connessione immediata e cogente, tutta necessaria ed assoluta. Di nuovo finita, in una limitatezza insuperabile ed indiscutibile: in una de-terminazione piena e completa, in un'economia locale della natura, globalmente giustificabile.<sup>1596</sup> In tal modo, definitivamente, la separazione dei luoghi mondiali può avvenire in quanto non mette in discussione la loro comune ed indistinta, misteriosa, subordinazione e depotenziamento.

---

<sup>1591</sup> La "pluralità infinita dei tempi locali, che sono funzioni dei movimenti propri agli astri ai quali si rapportano", disintegra ulteriormente l'unità dell'universo bruniano proposta da Miguel Angel Granada tramite la sua definizione dello spazio bruniano. Osserva le *Note* di Jean Seidengart: *Œuvres: IV*, nota n. 36, pag. 412. Nelle note successive sembra di assistere ad un'estensione del procedimento avviato da Miguel Angel Granada: la moltiplicazione delle strutture aristoteliche di spazio e di movimento, con la loro relativizzazione, piuttosto che alla loro bruniana confutazione e dissoluzione.

<sup>1592</sup> *Ibi*, nota n. 38, pag. 413.

<sup>1593</sup> *Ibidem*, note n. 40, 41.

<sup>1594</sup> *Ibi*, nota n. 43.

<sup>1595</sup> *Ibi*, note n. 45 e segg. Pag. 414 e seg. L'asserita continuità dell'universo bruniano toglie proprio la sua caratteristica dialettica, che ne contraddistingue invece l'aspetto non 'volgare': non semplicemente ed immediatamente materiale.

<sup>1596</sup> *Ibi*, nota n. 47, pag. 415.

*L'INTERPRETAZIONE DI MICHELE CILIBERTO.*

L'interpretazione che Michele Ciliberto propone, invece, della speculazione bruniana ravviva il senso profondo della vitalità mondiale, in una più ampia e distesa potenza vitale assegnata all'universo nella sua interezza: "ciò che può morire è il singolo corpo particolare, mentre la Vita-materia infinita si riproduce in un ritmo senza fine, dando luogo a innumerabili composti."<sup>1597</sup> Certamente il movimento dialettico del Dio bruniano, che è sia 'in tutto' che 'sopra tutto',<sup>1598</sup> dovrebbe mettere sull'avviso lo storiografo napoletano circa la possibilità che la speculazione bruniana si muova verso una critica dell'interpretazione dottrina classica della subordinazione neutra e neutrale – fondata sull'uniformità del concetto di *Persona* - del complesso vivente *Spirito-Figlio*, piuttosto che verso l'affermazione di un antitrinitarismo assolutamente identitario, che tolga spazio ad ogni operatività liberamente ed egualmente creativa per assegnarlo invece ad un necessitarismo elitario e gerarchico (vicino alla ripresa rinascimentale del pitagorismo), magari giustificato dalla fede tradizionale nella assoluta differenza del divino. Del resto la stessa dichiarazione di dipendenza del Bruno giovanile dall'opera di Erasmo<sup>1599</sup> dovrebbe poter aprire la considerazione verso un intento speculativo ed etico-politico piuttosto egualitario che differenziante. Così la stessa adesione bruniana alla fede cristiana non godrebbe delle caratteristiche di convenienza ed opportunità sollecitate da Michele Ciliberto,<sup>1600</sup> ma costituirebbe l'anima immortale delle intenzioni speculative, filosofiche, bruniane, tese alla rivoluzione filosofica e civile sulla base della restaurazione del senso originario dello spirito e dei comportamenti della medesima fede cristiana, pervertitasi con l'acquisizione al suo interno delle strutture assolutamente determinanti ed alienative del mondo finito e limitato di matrice platonico-aristotelica.

Così il problema della libertà della fede e nella fede pare accompagnare lo sviluppo sia teoretico che esistenziale del Nolano, nelle sue peregrinazioni,

---

<sup>1597</sup> Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990. Pag. 6.

<sup>1598</sup> *Ibi*, pagg. 9-10.

<sup>1599</sup> *Ibi*, pagg. 10-12.

<sup>1600</sup> *Ibi*, pag. 9.

prima a Ginevra, poi in terra francese (Tolosa e Parigi). Che si tratti di leggere il *De anima* aristotelico (come a Tolosa) o di ricordare la necessità dell'*ars*, dell'operazione creativa ed apertamente dialettica della mente umana, come nel *De umbris idearum* (1582) o nel *Cantus Circaeus* (1582), oppure di ravvisare le infelici conseguenze di un mondo apparentemente e fatalmente proteso alla propria autodistruzione, come nella commedia *Candelaio* (1582), lo spirito speculativo bruniano non cessa di esercitarsi attorno alla necessità di dimostrare l'importanza assoluta sia della 'trasformazione' operata dalla universale virtù dialettica, sia della profondissima ed abissale apertura liberamente ed egualmente creativa, che sottomette alla considerazione intellettuale e razionale dell'uomo la necessità di un'unità naturale che salvaguardi, da un lato ogni possibile e feconda diversità, dall'altro il movimento infinito di una comune ricomposizione.

L'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, preferisce assegnare alla speculazione bruniana iniziale, sia filosofica che letteraria, un intento legalistico fortemente accentuato: dalla volontà di costituire nella mente umana un sistema rappresentativo dell'intero universo esteriore, nella sua unità e nella sua organizzazione, alla decisione di indicare la risoluzione della decadenza culturale generale nella possibilità e necessità d'intervento di una nuova civilizzazione, che salvaguardi la regolazione dell'espressione vitalistica degli elementi ultimi dell'esistenza, l'opera bruniana sembra essere animata da un motore e da una finalità di regolazione, sia teoretica che pratica, esclusivi e totalizzanti. Le stesse, prime, esperienze in terra inglese, diventerebbero l'esibizione di uno scontro di civiltà, fra la tradizionalità aristotelizzante dell'ambiente oxoniense e l'innovazione idealistico-naturale e vitalistica bruniana.

Così sin dal *Sigillus sigillorum* (1583) balzerebbe in tutta evidenza l'essenzialità del tema del ritorno e della sua continuità eterna, che impedisca la frapposizione di un medio sospeso ed astratto, che fossilizzi e riduca a sé il movimento, sia teoretico che pratico. Questa tendenza, di rigetto della negazione e chiusura dell'apertura creativa, della sua profondità e del suo alto movimento, contraddistinguerà la prosecuzione e lo sviluppo ulteriore della



speculazione bruniana, quando il pensatore nolano comincerà ad affrontare il senso razionale della presenza creativa del e nell'universo stesso.

E la *Cena de le Ceneri* (1584), primo fra i *Dialoghi Italiani* stampati in Inghilterra, confermerà, infatti, questa tendenza. Mentre l'interpretazione di Michele Ciliberto vuole avvalersi di un principio bruniano, che pare rincorrere la definizione della libera ed infinita potenza, nella sua capacità determinativa (intelletto) e nell'intera sua manifestazione di movimento e di disposizione (anima), l'ipotesi di lettura creativo-dialettica fa subito valere la dimensione oppositiva dell'infinito dell'eguaglianza. Qui, allora, la possibilità della diversità dimostra quella profondità ineliminabile che offre principio e fondamento per l'unità infinita dell'Essere, per la sua apertura e per la sua manifestazione dialettica. Nel contesto razionale così aperto la distinzione fra intensione (essere) ed estensione (divenire) riesce a comprendere sia l'aspetto della pluralità genetica, sia quello della unità interna e vincolante: sia la determinazione della genesi nella libertà, sia il concetto dell'eguaglianza amorosa delle parti apparenti nell'infinito (mondi). L'ipotesi di lettura di Michele Ciliberto, invece, sostituisce al movimento dialettico e creativo dell'Essere bruniano, il fronte di una necessità univoca ed assoluta, completamente apparente come determinazione al movimento ordinato, manifestantesi in una coesione di intenti distintivi diversi ma tutti egualmente compresi in un'assolutezza di produzione, di disposizione e di variazione reciproca intangibile, indiscutibile ed imm modificabile (fatale). Mentre, così, l'universale bruniano pare assumere le fattezze di una corporeità indissolubile nella sua interezza ed intrasformabile nella sua totalità, le parti di esso sembrano assumersi il compito reciproco della cessione e della nuova attribuzione, legittimando l'apparenza esistenziale della dissoluzione attraverso la generale trasformazione. Al contrario, l'irrinunciabile movimento rivoluzionario bruniano – il suo moto metafisico – non dimentica l'abissale profondità e l'altissima dignità e valore intesi e distesi da quella infinitezza (l'infinitezza dell'eguaglianza), aprendo verso una pluralità impredeeterminata di potenze che, nel comune principio creativo, distendono, diffondono e rendono partecipi tutti gli spontanei e liberi impulsi alla nascita ed alla conservazione esistenziale, consentendo un reciproco movimento distintivo

che, a livello cosmologico (astri solari e pianeti terrestri), garantisce la perennità delle reciproche azioni e reazioni. Senza la ricostituzione e la raffigurazione simbolica di una posizione centrale di potere – alla terra ed al cielo aristotelici l'interpretazione cilibertiana sostituisce, con una forte accentuazione di stile copernicano, gli astri solari - la relazione dialettica e creativa che si instaura fra la causa ed il principio bruniani lascia nella libertà dell'universo l'immagine indistaccata della libertà divina, riproponendo l'opera infinita, aperta, amorosa ed eguale, dello *Spirito* e della Materia.

Diversa è la raffigurazione che viene, invece, compiuta dall'ipotesi di lettura cilibertiana. Qui la negazione dello spazio-tempo creativo lascia sul terreno un'unità inerte: appunto necessitante nella propria continua ripresa, che tesse le fila di un voluto organo perfetto, determinante e mobilizzante. La coincidenza fra la causa ed il principio sarà, allora, il modo attraverso il quale – secondo la ricostruzione di Michele Ciliberto - il Dio bruniano offrirà di sé apparenza – rendendo così visibilità all'Uno - attraverso il concetto di una libera ed infinita potenza.

La convergenza e l'identificazione della causa e del principio nell'identità assoluta dell'Uno vengono subito indicate, dall'interpretazione dello storiografo napoletano, quali senso e significato portante della ricerca razionale bruniana condotta nel testo *De la Causa, Principio e Uno* (1584). Qui l'autore nolano intenderebbe portare a compimento la fondazione metafisica della concezione dell'universo infinito, precedentemente indicata nel testo della *Cena de le Ceneri*. Per realizzare questa fondazione utilizzerebbe in modo diverso da quello aristotelico le determinazioni razionali della forma, della materia e dell'Uno.

Al Dio separato della tradizione aristotelica la speculazione bruniana sostituirebbe – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – un Dio che è l'identità assoluta delle funzioni di causa (produttiva e finale) e di principio (essenzialmente materiale). Forma e materia verrebbero allora accorpate, sino all'identificazione piena e completa. Questa identificazione piena e completa determinerebbe allora il senso ed il significato dell'universo bruniano.

Costituito dunque nella sua funzione rappresentativa, l'universo bruniano proposto dalla visione cilibertiana, perderebbe in realtà il proprio motore

intrinseco: quell'eguaglianza infinita che costituisce sia la forma dell'opposizione, che la materia della sua opera trasformativa, ricompositiva. È in questo modo, infatti, che la forma e la materia bruniane vengono distinte e ricomposte: nell'unità infinita che viene riattinta dal moto ricompositivo (ricompositivo con l'originario) della potenza materiale, che in tal modo riesce a riemergere come soggetto esso stesso unitario, universale. È in questo modo, ancora, che può esservi corrispondenza fra la molteplicità superiore delle potenze e la pluralità materiale e naturale dei soggetti medesimi: ovvero, che la libertà divina riesce a trasfondersi intieramente nell'universo. Quella è, dunque, la reale corrispondenza fra la potenza attiva e la potenza passiva che vige nel composto bruniano di forma e materia: nella concezione cilibertiana, invece, l'assoluto della necessità provoca l'instaurazione della determinazione: la caduta del movimento e dell'apparenza dialettica e la sua sostituzione con una coerenza d'uniformità. Rendendo inspiegata la dialetticità presente sia nella sistemazione cosmologica, che nella proposta etica, etico-politico e religiosa bruniana, l'interpretazione cilibertiana preclude ogni movimento di variazione, avendo dichiarato in anticipo chiusa e negata qualsiasi possibilità alla diversità creativa. Così il movimento nell'universo bruniano può trovare posto solo come perseguimento continuo di un fine ordinato e predisposto. E questo è il 'finire' che origina dalla necessità: al contrario, nella concezione bruniana, il moto metafisico della 'vicissitudine' – quell'infinita eguaglianza – opera il rovesciamento del principio sulla causa, traguardando nell'infinito dell'unità quella possibilità che è possibilità continua, eterna, della variazione. È questa variazione a costituire la realizzazione, non la muta e distaccata deposizione delle disposizioni decretate da un attore assoluto.

Compiuto ed incompiuto, sempre da compiersi secondo ciò che è e vuole il compiuto stesso, stanno allora – nella visione cilibertiana – al posto della raffigurazione del personaggio divino e di quello – da farsi – dell'universo. In questa commedia teatrale la materia non è mai, stranamente, in atto: non essendo veramente potenza, in senso bruniano, non è nemmeno soggetto. Spogliata ed alienata nelle proprie virtù determinative – dalla propria idealità operante – essa diviene il copione decretato dall'autore che è fuori campo e

che interviene continuamente per direzionarla e governarla. Soprattutto per costituire i principi di un autogoverno maturo e responsabile, autonomamente riconoscente nei confronti delle necessità (ordini ed ordinamenti) imposte. L'indifferenza dell'autore e l'alienazione del personaggio universale provocano, però, la loro reciproca divaricazione, il loro mutuo allontanamento: come può, infatti, il primo continuare ad agire sul secondo, dopo averlo reso libero di seguire i propri comandamenti? Allora questi comandamenti diventeranno il modo – la legge - attraverso il quale la materia, ridotta a potenza alienatrice, rimarrà soggetto di subordinazione ed obbedienza.

L'idolo della libertà – la negazione del creativo attraverso l'annichilazione dell'apparenza del dialettico (la libertà oppositiva) – forgerà allora il termine di determinazione assoluto. La sostanza universale proposta dalla interpretazione di Michele Ciliberto pare compiere proprio questa identificazione: come Anima che nega preventivamente l'apertura del possibile e della diversità, per proporre l'immagine chiusa su se stessa di una natura costantemente all'opera, per riprodurre l'eguale presenza determinativa di specie assolute, lo Spirito bruniano pare valere unicamente come riconoscimento collettivo e completo – senza separazioni od opposizioni - dell'autorità.

Così nell'insieme amorfo ed inerte costituito dal complesso Spirito -Anima l'intelletto universale bruniano viene trasfigurato e perversito nell'accettazione assoluta e nella piena compenetrazione della determinazione, che in tal modo può svolgersi senza intralci ed interferenze, trasparentemente. Come continuità eterna ed imm modificabile di una autoproduzione. Di una autoproduzione consaputa: che manifesta se stessa nella medesima necessità dell'ordine apparente e comparente. E che in tal modo offre voce ed espressione univoca. La stessa diversità apparente viene allora organizzata in gradi: gradi nel perfezionamento del movimento e delle annesse facoltà e corpi.

La stratificazione dell'universo bruniano che viene in tal modo generata rompe definitivamente la concezione dello stesso come apertura d'infinito: così al dialettico che è creativo (essere come divenire) si sostituirà l'unità necessaria e cogente del molteplice nell'ordine della perfezione, avviando la costruzione di un'organicità che non può mai essere disattesa, essendo

decretata assolutamente. Se, dunque, il complesso *Spirito-Figlio*, nella sua concretizzazione immediatamente cosmologica, sembra dare come propria totale manifestazione uno spazio razionale terminato e graduato (ordine della perfezione), il residuo potenziale del *Padre* assume la funzione della giustificazione legalistica e subordinante. La totalità dei corpi universali costituirà allora l'ambito d'esercizio di un potere simbolicamente allegorico di una potenza che racchiude in sé la totalità del possibile: in questo senso si è detto che l'intelletto, che viene in tal modo formandosi, vale come richiamo universale della natura, che – sempre in tal modo - si viene attivando nella sua completa disponibilità. Così il movimento e la vicissitudine delle forme resterebbero – nella concezione proposta da Michele Ciliberto – un esplicato ordine divino.

Viene così costituendosi – sempre nell'interpretazione cilibertiana - l'opposizione fra ente implicato ed ente esplicato, fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Fra ente necessario ed ente contingente. Solamente separando Dio come principio d'incorporeità è possibile scindere totalmente una materia unica, completamente ordinata. Con un insieme corrispondente e coordinato di finalità intellettive e determinazioni naturali.

Contro la concezione dell'organicità assoluta dell'Uno-Tutto cilibertiano, che impone l'oggettività e l'indifferenza di un movimento esclusivamente fisico, sta però la posizione bruniana di un movimento meta-fisico: la causa vera e reale, creativa, involge in se stessa la potenza di un principio, che rammenta continuamente l'infinito della propria unità. Con un mirabile avvicinamento alla struttura razionale successivamente indicata da Spinoza, la speculazione bruniana prospetta che l'apertura d'infinito che la propria visione cosmologica predispose, si fonda proprio sull'oggettività di un pensiero creativo che, dalla libertà delle divine potenze, trasfonda la libertà dei soggetti naturali in un aperto campo dialettico, capace di dissolvere attraverso il vincolo amoroso d'eguaglianza quella impostazione necessitarista, geometrizzante e gradualista che stacca la dimensione e la misura d'esistenza d'ogni essere numerale.

Allora, contro l'universale determinante esclusivamente quantitativo l'universale diffusione e partecipazione del Bene bruniana muove l'individuazione verso l'aperta ed intrinseca libertà del desiderio.

La divaricazione e separazione (contrapposizione) fra ente implicato ed ente ordinatamente esplicito - proposta dall'interpretazione di Michele Ciliberto - richiama infatti a sé l'annullamento del fattore intensivo, a favore di un'esclusiva presenza di quello estensivo: la ricostituzione della struttura reale, vera e profonda, della speculazione bruniana deve allora - ed all'opposto - rinnovare, riscoprire e rinvigorire - così com'è necessario e conveniente - proprio l'aspetto e la dimensione attiva dell'intensione, prima in ambito cosmologico, per essere capace poi di ritrovarla in ambito etico, politico e religioso. Allora si riscoprirà la pari valenza della universale potenza creativa: l'intelligenza del desiderio nella posizione e conservazione reciproca dei corpi celesti e quella dell'amore libero ed eguale nella posizione e conservazione reciproca dei rapporti d'esistenza civili.

L'universale determinante quantitativo della visione cilibertiana, invece, riesce a fondare un'inintellegibile, globale ed oscura, capacità produttiva. Al contrario la piena, indistaccata, partecipazione del soggetto bruniano alla potenza creativa universale, attraverso l'atto d'ordinamento creativo, conserva una libertà che non è mai stata considerata distinta, né mai può essere alienata. Nella concezione cilibertiana, invece, la necessità della libertà solo del Primo pare imprimere la volontà di ogni successivo e subordinato al rispetto di ciò che quello impone come propria vitale rappresentanza: poter essere risarciti dalla potenza alienante nelle alterazioni e nei passaggi obbligati stabiliti come legge naturale (moralità per merito del sacrificio).

In una sorprendente anticipazione della critica stirneriana e nietzschiana la speculazione bruniana rinnova la fede nel Dio che non è astratto ed inerte, funzionalmente scisso ed ucciso da quella legalità attiva che, come limitazione assoluta, ne vuole essere l'esclusiva rappresentante. La potenza creativa dell'essere viene allora aperta e diffusa liberamente - questo è l'*ens explicatum* bruniano - dando così espressione unitaria ad una partecipazione d'amorosa eguaglianza, totale non nella negazione ed alienazione, ma - all'opposto - nella viva ed unitaria posizione.

La separazione dell'atto unitario d'essere – implicita nella posizione interpretativa cilibertiana – consente invece la frantumazione e la discriminazione del soggetto: solamente un atto unitario d'essere attuale – politicamente, una forma di democrazia diretta - può invece conservare l'azione alla libertà, la consapevolezza della sua vitale necessità. Solo in questo modo, infatti, lo *Spirito* del desiderio può ricongiungersi alla libertà stessa, ricomponendo l'universale (il *Figlio*) con l'originario (il *Padre*).

Pertanto, solamente la considerazione del desiderio intrinseco alla materia (l'intensione) come segno dello *Spirito* infinito può riaprire l'illimitatezza della contemplazione naturale ed il concetto dell'azione nella libertà e nell'amorosa eguaglianza. La Vita estrema e vicina che così si compie – lo spazio razionale dell'eroico furore – dissolve la credenza in qualsiasi saggezza dell'indifferenza, demolendo la possibilità che la virtù bruniana possa essere intesa come uniforme applicazione di una legislatività universale.

Per questo la materia bruniana resta aperta ed illimitata: essa, infatti, è il segno della determinazione nella libertà e nell'eguaglianza. Il segno della diversità possibile, amorosamente unitaria. La materia cilibertiana, invece, vale come espressione nella forza di un'attività superiore, distinta. Funge come determinazione di una necessaria finitezza. Ecco allora che la materia stessa si trasforma nella condizione ineliminabile della finitezza: condizione che viene attuata attraverso la trascendenza della forma.

In questo modo l'Uno stesso si trasforma nell'unità astratta della molteplicità, negando quella espressione vitale della diversità – luogo ed apparenza del dialettico – che invece costituisce quello slancio creativo, quell'infinito dell'unità che apre (non: individua) l'universalità dell'Essere e dell'Uno bruniano. Così la speculazione bruniana si staglia con il suo infinire dell'unità in modo opposto rispetto al suo eterno e continuo finire, alla considerazione dell'assoluto come immanenza determinante (individualità o fusione del principio alla causa). Pertanto alla necessità del fine individuale si sostituisce la necessità del dialettico: quella necessità del dialettico nel creativo, che porta la determinazione della libertà in ogni essere del creato.

Mentre, quindi, la necessità del sostrato (esser-comune) cilibertiano alimenta solamente e semplicemente la costrizione dell'Essere, che si vede

limitato fra gli opposti termini del suo divenire (essere generato nella sua determinazione compiuta) e del suo scomparire (essere dissolto in quella), l'infinitezza del movimento metafisico bruniano – infinitezza imposta dall'infinitezza dell'unità – pone in un contesto unitario la visione di un'opposizione reciprocamente trasformativa. Di un'opposizione che mantiene l'unità come condizione, amorosa ed eguale, dello sviluppo di entrambi i termini della relazione (di qualsiasi relazione: cosmologica, etica, etico-politica o religiosa).

La magia creativa di una relazione aperta – all'interno della quale libertà ed eguaglianza siano resi inscindibili dalla reciprocità del vincolo amoroso – allora supera e dissolve l'opposta concezione necessitante e costringente, che dispone la realizzazione della medesima in un mondo preordinato. La parità dunque dissolve il grado, tramite quella possibilità interna alla stessa materia che, per Bruno, è la libertà. Il grado, al contrario, giustifica l'elezione assoluta in un Dio astratto (la generazione specifica), portando un essere altrettanto astratto: un essere deprivato di tutte quelle potenzialità naturali che fanno la sua fecondità e la sua ricchezza, perché alienato in quell'unità che è capace di coordinare tutte le determinazioni ed annullare tutte le differenze. In quel fondamento e radice unitaria che accorpa a sé - per necessità, per non restare scoperto e trafitto da quel continuo sbilanciamento che è opera della diversificazione - il molteplice ordinato.

La possibilità interna alla materia – la libertà stessa nel suo svolgersi – diviene pertanto il tema della successiva argomentazione razionale bruniana. Nel *De l'Infinito, Universo e mondi* (1584) il filosofo nolano, infatti, pone subito la questione della necessità di uno spazio (tempo) creativo, di una possibilità di oltrepasamento che contenga in sé i germi razionali di una comune e reciproca trasformazione. È in questo modo che compare il fondamento stabilito dall'infinito dell'eguaglianza, quel moto metafisico che, aprendo la diversità nell'unità e diffondendo l'unità nella diversità, realizza quella dialettica della creatività e dell'amore che riempie di sé, della propria opera, ogni creatura. Dissolvendo lo sviluppo deterministico dell'azione la concezione bruniana rompe la struttura dell'alterità e della negazione: sconvolge la credenza nell'assoluto e nella sua indifferenza ai termini ed ai



modi di qualsiasi realizzazione. Contro la concezione intellettualistica della determinazione – di lontana ascendenza plotiniana – propone l'aperta razionalità dell'impulso desiderante ed immaginativo, memoria dell'infinito dell'unità.

Superando, pertanto, il rischio e la trappola costituita dal riflesso del negativo in un positivo assoluto, il rapporto bruniano fra l'Universo e Dio perde lo schiacciamento nella visione di una sostanza necessariamente unitaria, la volontà monolitica di una potenza infinita, mentre l'apparente, tralasciando l'ordine alla dispersione, riattinge l'unità dell'inalienabile potenza creativa. Così, mentre l'universo-universale bruniano riacquisisce la profondità e l'altezza della dimensione della libera autodeterminazione, ogni parte indistaccabile (mondo) di esso, tramite la libertà del desiderio mantiene e conserva la propria esistenza, nell'eguaglianza dialettica ed amorosa con tutte le altre parti (mondi). Ciò che viene diffuso ed intieramente partecipato è infatti il Bene: il bene della libertà, attraverso il desiderio.

In questo modo viene annullata, semplicemente, la credenza nell'ordine d'assoluto: quella credenza che – anche in tempi relativamente moderni – dispone il contenimento assoluto ed illimitato delle potenze naturali, l'estrinsecazione delle loro volontà nel piano astratto della necessaria convergenza, la concentrazione e la puntualità dei loro intelletti nel lascito provvidenziale di una comunità inscindibile ed immodificabile.

L'analisi teoretica bruniana riscopre, allora, il proprio punto di leva e cuore germinale politico: la sua critica al concetto ed alla prassi dell'alienazione punta infatti diritto alla negazione della cessione del diritto alla diversità ed all'opera della diversificazione. Contro l'idolatrizzazione dell'essere centrale – il relativo che si fa (o viene fatto) assoluto - il senso teologico delle proposte cosmologiche infinitiste bruniane vuole rammentare quell'apertura creativa che rende effettivamente capaci i soggetti, realizzando tutte le potenze naturali, di ricomporsi con l'originario, nel concetto e nella prassi di una libera ed amorosa eguaglianza. Senza questa apertura creativa (infinito naturale e razionale) le 'circostanze dell'efficiente' farebbero infatti scomparire il Bene nella sua libera ed eguale diffusione (come bene libero ed eguale della libertà ed eguaglianza), come pure nella sua intera ed integrale partecipazione (come

amore identitario), sostituendo appunto il concetto e la prassi dell'amore universale con la sua riduzione, trasfigurazione e capovolgimento idolatrico: quell'organizzazione imperiale (ed imperiosa) delle potenze che salvaguarda la credenza e la realtà dell'assoluto d'ordine - vera e propria 'Bestia trionfante' - tramite la cessione preliminare (alienazione) del diritto alla diversità ed all'opera di diversificazione.

Questo diritto e quest'opera, nel comune orientamento delle capacità naturali all'unità universale, paiono rinnovare il senso profondo e creativo - alto ed ideale - della molteplicità, così come sembra essere presente nel concetto di 'ombra' delle prime opere bruniane (*De umbris idearum, Cantus Circaeus, Candelaio*). Nei *Dialoghi Italiani*, allora, ed in particolare nel *De l'Infinito, Universo e mondi*, questo concetto verrebbe travasato interamente in quello dell'infinita unità possibile: nel concetto e nell'immagine dell'infinito come apertura creativa e presenza operante dialettica. Pertanto, la speculazione bruniana non si dirigerebbe verso l'ideale cognitivo ed etico di un'unità necessaria, quanto piuttosto opererebbe attivamente per la sua dissoluzione superiore: è, ancora una volta, la presenza attiva dell'infinito d'eguaglianza a dissolvere dall'interno qualsiasi fissazione, immobilizzazione e riduzione della potenza naturale razionale. Se la finitezza dell'universo resta a garanzia e conferma, per quella concezione che compone l'impianto ideologico platonico-aristotelico con l'assolutezza istituzionale cristiana, della necessità delle leggi assolute che vengono generalmente comminate all'esistente (naturale od umano che sia), la sua infinitezza vale immediatamente, senza restrizioni od ostacoli, l'affermazione della sua immagine viva di libertà.

In questo modo, pertanto, la speculazione bruniana riesce a trasfigurare, insieme all'immagine viva dell'universo, la concezione teologica stessa di Dio: non più identità assoluta della potenza ad una volontà libera, ma principio e fondamento di un'opera creativo-dialettica che diffonde e rende integralmente partecipata la presenza dello *Spirito*, attraverso quell'Amor-Idea d'Eguaglianza che ricomponne l'unità creativa con quella molteplicità che è l'espressione della medesima eguaglianza. Libertà nella diversità ed eguaglianza nell'unità esprimono allora, insieme, la coincidenza bruniana di

volontà e necessità nell'opera divina. Opera divina che, allora, diventa diffusione della libertà stessa, tramite quello slancio d'amorosa eguaglianza (intensione) che rammenta eternamente, nell'infinito del movimento e dell'unità, l'impossibilità di ridurre ed oscurare l'universale nel presupposto assoluto di una potenza totale e globale, che manifesti la propria unicità attraverso la necessità di una limitata finitezza.

Ecco, dunque, la ragione per la quale la speculazione bruniana rigetta il caposaldo della edificazione metafisica aristotelica: quella distinzione e priorità dell'atto sulla potenza che, per l'appunto, fonda la concezione del mondo unico, finito e limitato. Quella concezione che, sulla base dell'assunto dell'alterità, fonda il richiamo all'alienazione come ricomposizione della pluralità dei soggetti con una natura astratta (la natura etico-politica aristotelica), capace di fornire opportuni sostrati alla sua operazione di discriminazione e distinzione, alla sua rete organica di esseri e funzioni.

Pertanto è proprio la concezione dell'assolutezza del potere che la speculazione bruniana combatte, proprio nella sua funzionale distinzione e separazione fra la necessità dell'ente e la contingenza del non-ente, l'unità convergente del termine e la molteplicità dispersa, superflua ed accessoria, delle parti distaccate (corpi). La scelta alternativa fra la presenza assoluta di Dio e la sua negazione nella pluralità dei mondi spacca il complesso vitale e speculativo bruniano: rescinde ed oscura proprio quell'infinito dell'unità che, al contrario, offre la possibilità dello spazio universale. In più: questo infinito dell'unità è tutto tranne una versione statica dell'Essere, un serbatoio sospeso che offra l'apparenza dell'omogeneità di ogni forma di produzione e di ogni disposizione e complesso finale. Quest'infinito dell'unità è, infatti, necessità creativa (temporalità): dunque rovesciamento, insieme alla disposizione, dell'apparenza dell'omogeneità; dissoluzione del riflesso obiettivo ed oggettivo di necessità.

In questo senso la materia bruniana è una, altamente una: perché non viene distinta fra una sua dimensione astratta ed un'altra, opposta ma riflessa a questa, concreta. La necessità, come cuore intellettuale, non si apre e non respira con lo stesso slancio e la medesima apertura ed elevatezza dello *Spirito*, come con terribile certezza dimostra la ben rappresentata sconfitta che

accomuna 'cuore' ed 'occhi' alla fine del *Dialogo IX* degli *Eroici furori*. Ma quella sconfitta sarà preparata con cura dal filosofo nolano, insieme alla opposta e nascosta via di fuga e di salvezza, altrimenti inesigibile ed inesprimibile, che Bruno stesso invece presenta ed articola proprio nel conclusivo *Dialogo X* del medesimo testo.

Lì la soluzione sarà rappresentata dall'impossibilità di scindere l'immagine dell'Universo da Dio: qui lo stesso significato viene espresso attraverso l'unità e l'inalienabilità della potenza creativa naturale, della sua libera ed unitaria capacità autodeterminativa. L'opinione cilibertiana, invece, pare propendere verso una proposta che, anziché essere una soluzione al problema prospettato (come tenere insieme l'unità nella diversità), ne è la causa scatenante e dirompente. Infatti che cos'è il trapasso della necessità in libertà, attuato attraverso la discriminazione reciproca degli esseri ed il loro sviluppo autonomo, se non l'atto di un'alienazione dalla vita e dalla morte? La costruzione astratta di uno spazio di finitezza nel quale rovesciare tutte le tensioni suscitate a causa della resecazione dalla fonte infinita vitale? L'edificazione di quello spazio ristretto dell'antropocentrismo artificiale, che scinde da sé qualsiasi rapporto con la natura aperta ed amicale? Che rigetta qualsiasi pensiero della diversità, preferendo chiudersi nell'orizzonte autolimitato di una saggezza che si esprime, prima, come resecazione ed annullamento degli opposti, poi, come gioco combinatorio di materiali ipotetici e casuali (atomi) attorno ad un'istanza d'equilibrio?

La profondità infinita dell'intensione bruniana e la sua aperta universalità certamente annullano quell'abbarbicarsi ad una limitazione astraente che, impiantando e radicando la distinzione fra intellegibile e sensibile, attua la disposizione assoluta dei corpi e delle volontà. È per questa profondità e per quest'apertura che il movimento atomico bruniano non si richiude mai su se stesso, non concedendo alcuna possibilità all'edificazione ed elevazione di un'organicità assoluta. L'impulso genetico e conservativo del desiderio è l'essenza sufficiente sia per il dispiegarsi libero dello scopo, che per l'individuarsi autonomo e dialettico della determinazione. La materia così che poi si muove trascorre fra i corpi, che in tal modo vengono formandosi, senza perdere il vincolo generale dell'unità. In più: l'infinitezza del movimento del

desiderio annuncia la sua creatività, impedendo che la relazione fra corpi possa essere semplicemente di reciproca trasformazione.

Questo movimento mette in questione la possibilità che sia l'Universo che Dio possano essere considerati nella loro scansione reciproca di Essere immobile e di principio diveniente. L'Universo bruniano, piuttosto, acquisisce la dimensione stabile del Divenire, mentre il Dio bruniano riconquista la propria proiezione infinita d'Essere. Così l'Essere diveniente bruniano impedisce la fissazione e la radicazione di un assoluto dell'identità, che possa e debba esprimersi come una potenza determinativa separata. Facendo pertanto decadere qualsiasi estensione totalitaria dell'ideale regolativo del dominio, il principio ed il movimento bruniano offrono la profondità vitale del sentire e dell'operare, superando e dissolvendo quella controfigura della ricomposizione con l'originario, che trasloca in un ambito astratto le pulsioni di regolazione di un particolare tipo di società civile umana: l'organizzazione socio-economica e politica assolutistico-borghese che, negata con la possibilità del creativo la profondità e l'apertura del dialettico, instaura la positività assoluta dell'atto discriminante e distintivo. Capovolta la vera e buona ragione bruniana nell'atto del separare e classificare, qui solo un'azione impositiva assoluta – un assoluto atto etico-estetico – potrà allora superare la condizione di determinazione estrinseca subita con quella decisione ideologica.

Ora, il criterio ed il giudizio di Michele Ciliberto paiono condurre la traccia dell'interpretazione della speculazione bruniana proprio verso questo tipo di rovesciamento e di trasfigurazione: ma, al contrario, la speculazione bruniana non ha come proprio termine ideale la riabilitazione ed il riorientamento delle condizioni determinanti, quanto piuttosto – ed all'opposto – lo scioglimento di queste nella rivoluzione operata tramite il principio creativo e la causa dialettica.

La posizione cilibertiana asserisce che nel contesto ipotetico-deduttivo dell'unità della Vita, come luce ed ombra, Dio ed Universo, l'immagine assoluta di una comunicazione totale fra le parti o mondi consente di riappropriarsi dello stesso intento determinativo attraverso l'inclusione nello sforzo ordinante, razionalmente discriminatorio e distintivo. La magia diviene

così lo strumento principe – direi quasi egemonico – di questo sforzo ordinante e discriminatorio, di questo 'eroico furore' teso a ripresentare nella forma della elezione divina l'altissima e geniale specificità dell'intelletto dominatore, della ragione che non si separa fondando l'opposizione, ma che invece resta interiormente quale criterio e misura del successo umano nell'opera di controllo e determinazione dell'esistenza mondiale. La vera e reale posizione bruniana – all'opposto di questa – propone una ragione infinita, capace di dissolvere l'atto discriminatorio e distintivo della prassi ordinante e dominatrice attraverso la messa in questione della richiesta di giustificazione divina (il merito) e di ogni pratica di radicamento e fondazione sociale di tale atto. Che cos'è il richiamo all'immagine divina dell'universale-universo, alla ricongiunzione con il principio di una libertà eguale ed amorosa, se non la dissoluzione aperta e chiara di questa volontà di potenza, di dominio e di possesso esclusivo dello *Spirito* e della sua manifestazione?

Mentre la posizione cilibertiana trasferisce dal piano cosmologico a quello etico ed etico-politico il proprio proposito ideologico – nell'assoluta convergenza naturale, concessa e permessa dall'identità, la necessità dell'unità nella diversità inerte delle forme mondiali – la vera e reale posizione bruniana rammenta sempre l'eternità dell'opposizione – l'infinito dell'eguaglianza – e la sua libertà – l'infinito della sua unità – rinnovando costantemente la visione e la prassi rivoluzionaria. Non solo e non tanto in ambito strettamente umano, quanto generalmente nel contesto insuperabile metafisico. A questo livello si può quindi sostenere che il cosmo bruniano intravisto dal giudizio cilibertiano perde l'indicazione della necessità dell'espressione creativa, riducendo il dialettico ad una semplice separazione dei termini del rapporto esistenziale (astri solari, pianeti terrestri). Conseguentemente viene a perdere la visione dell'unità continuativa ed oppositiva che lega fra di loro gli elementi che Giordano Bruno desume dalla tradizione aristotelica (acqua, aria, terra e fuoco). Non è un caso, allora, che lo storiografo napoletano non tematizzi il senso e significato dell'etere bruniano, proprio non riuscendo ad evidenziare la sua funzione congiuntiva e ricompositiva, continuamente creativa e dialettica (in una vera e propria fenomenologia cosmologica dello spirito bruniano). Annullando – in realtà, oscurando - l'inscindibilità fra la categoria del

qualitativo e quella del quantitativo, l'interpretazione cilibertiana si trova così costretta ad utilizzare in una forma autorappresentativa la continua produzione di vite diverse, nella gestione oculata del patrimonio e degli scambi atomici (il puro ed astratto quantitativo) fra gli innumerabili corpi dell'universo bruniano. Nel contesto di questa gestione economica lo stesso movimento dei corpi pare assoggettarsi alla legge della conservazione e riproduzione.

L'assolutezza della forma autorappresentativa impedisce poi, nell'interpretazione di Michele Ciliberto, che qualsiasi movimento possa, nella sua generalità o particolarità, intaccare la struttura dell'universale ordinamento e subordinazione, penetrando attraverso il velo ed il limite ferreo – l'ideale comunemente regolativo - della espressione della forza. L'intensione creativa universale bruniana, invece, apre ed indirizza verso una concezione dello spirito come spirito di oltrepassamento, che mostri in se stesso sia il proprio principio creativo che la propria apparenza dialettica. Uno spirito che dimostri in se stesso la dimensione sacra e religiosa dell'inconoscibile e nel contempo la necessità del conoscibile, senza separazione o distinzione. Nella piena e libera (eguale) universalità dei soggetti amorosi che vi vengono inclusi.

Nella concezione cilibertiana, infatti, la forza e la virtù della natura consisteranno letteralmente della forza espressiva di un ente, che viene giustificato solamente dalla sua capacità e potenza a convogliare e ridurre. All'opposto, nella vera e reale concezione bruniana, la forza e la virtù della natura consistono nella libera potenza creativa, aperta illimitatamente ed espressa liberamente ed egualmente dal desiderio e nel desiderio. Nella posizione cilibertiana pertanto non può non risultare evidente l'intento di comporre la necessità uniformemente legalistica – la vera moralità nella forza della legge - con l'apporto totale di nuove teorizzazioni materialistiche – la nuova cosmologia e la teoria degli scambi atomici. La concezione bruniana, invece, proprio dissolvendo quella necessità proporrà un'etica dell'infinito e dell'infinire, utilizzando a questo conforto il precedentemente scoperto complesso dialettico e creativo, ideal-reale, dell'infinito dell'eguaglianza. Solamente in questo modo “la via vera alla vera moralità” potrà proporsi nella sostanza della libertà e dell'amore, unico e vero termine positivo (Bene) della riflessione e dell'azione religiosa e politica. In caso contrario, il termine che

verrebbe ad essere posto rischierebbe di annullare il sentimento nell'uniformità cogente di uno spirito, che rende come nulla la diversità possibile, preparando il terreno per l'accettazione fatale del potere incombente.

Per quest'ultima strada è la stessa interpretazione proposta da Michele Ciliberto che rischia allora di trasfigurare la speculazione etico-teoretica bruniana in una filosofia oziosa, inutile e nociva. Utile alla morte che è propria dell'impotenza, salubre e fruttuosa per la negazione del concetto e della prassi della libera ed eguale creatività. Solo nell'interpretazione dello storiografo napoletano può infatti sussistere uno slittamento fra la prospettiva di libertà delle parti nel *De l'Infinito* e quella della più rigida ed assoluta necessitazione della legge nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Nell'interpretazione creativo-dialettica la libertà e l'amore attinti nelle opere metafisico-cosmologiche proseguono integri ed integerrimi nell'Amore-Idea d'Eguaglianza, presente ed operante in tutte le successive opere morali.

La contraddizione fra individuo e comunità sarà allora consentita solo da quella interpretazione, non da questa. Allo stesso tempo, la stessa presunta ripulsa di Bruno per Lutero ed i Riformati dovrà e potrà essere riassorbita ed annullata dalla considerazione di una ricerca di libertà e liberazione che accomuna il teologo di Eisleben ed il filosofo nolano. La *renovatio* e la trasformazione dell'uomo del fedele nella grazia luterano non si discosta, infatti, dalla conversione bruniana, tutta incentrata nella forza vera e reale del sentimento amoroso, che porta all'estremo sia la critica alla concezione antropocentrica e gradualista della tradizione umanista e di quella neopitagorica rinascimentale, sia il concetto della liberazione vincolata alle determinazioni religiose positive (corpo salvifico).

Così la vera e reale, buona, concezione bruniana si allontana da quel progetto classista che predispone l'assolutezza di uno spazio astratto d'alienazione entro la stessa cornice naturale, prima di riconoscerla con la forza della moralità comune (costume) e della credenza (superstizione idolatrica), nella stessa edificazione della civiltà. E vi si allontana proprio con quell'intenzione eterna che, rammentando il proprio principio creativo, ricorda la necessità dell'apparenza e della realtà dialettica.



*L'INTERPRETAZIONE DI MICHELANGELO GHIO.*

Nell'interpretazione di Michelangelo Ghio il termine dialettico della chiarificazione della struttura argomentativa bruniana è la riflessione sviluppata da Tommaso d'Aquino a proposito del concetto neoplatonico di causa emanativa. Identificata la creazione cristiana con questa causa e così preparato lo spazio distinto e rigidamente unitario dello *Spirito*, la riflessione tomista riesce ad attuare un piano metastorico di sviluppo dell'immaginazione, dove la tensione estatica di ciò che è apparentemente altro riesce a ricongiungersi con la radice originaria del processo di posizione esistenziale e di reintegro universale, attraverso la deposizione iniziale della volontà.

Ricongiunto in tal modo l'universale alla trascendenza della causa, lo stato dell'unità necessaria diviene la forma sostanziale all'interno della quale la totalità dei fini può essere riportata all'originarietà distaccata della causa. In tal modo la visione razionale dell'atto creativo disporrà la successione ordinata dell'atto e della potenza come realizzazione della stessa grazia provvidenziale divina: realizzazione rivivificata e compiuta attraverso l'incarnazione del *Figlio*. L'immagine della partecipazione allora viene riassunta nel cielo dello stesso operare divino, attraverso l'ipostasi pratica della *Sapientia* del *Verbo*: l'affermazione dogmatica dell'unità nella grazia per il tramite del riconoscimento del termine regolativo e determinante per la salvezza.

Principio e principe divino, il rapporto essenziale tomistico riesce a dare rappresentazione della volontà, dell'azione e dell'intendimento originario componendo in uno specialissimo plesso le quattro cause aristoteliche: il pensiero dell'essenza soprannaturale di Dio, che per tanto procede nella creazione all'evidenza, per altrettanto recede nell'invisibilità per i fini che la costituiscono, fa sì che la nostra ragione di Dio non possa, allora, non qualificarlo come l'ente per il quale (causa efficiente) la materia (causa materiale) è nascosta in Lui stesso, prima di venire espressa attraverso la propria stessa forma finale (causa formale e causa finale). Allora la causa efficiente dà forma e contiene la causa finale (causa esemplare), che rimane l'identità in sé della propria stessa apparenza come altro da sé.

Prende, in tal modo, rilevanza il termine intellettuale della mente separata: la causa esemplare. Il *Figlio* del *Padre*. Mediazione assoluta e centrale, per noi illuminazione e per sé comunicazione, il Cristo sembra rappresentare il veicolo neutro e neutrale dell'azione originaria: tutto in essa, nulla solo per se stesso, esso diviene l'apparenza stessa del *Padre* come fine della realtà, nella sua interezza. È in questo concetto totale che il *Figlio* può diventare strumento privilegiato nelle mani del *Padre*, realizzandosi come immagine unica, pienezza assoluta in alto trattenuta per garantire l'estroffessione della partecipazione unica ed universale.

Sostanza della realtà spirituale dell'apparente, il Cristo vale nella riflessione tomista come essenza di pensiero: intenzione intrinseca e natura naturante che trova espressione e manifestazione attraverso la molteplicità superiore di quelle parvenze che non possono non risultare unificate dalla sua stessa espressione (platonismo cristiano dell'immaginazione ideale). In tal modo il processo di fuoriuscita del divino diventa il modo dell'introiezione della conoscenza e dell'opera dell'uomo nell'azione stessa di ricomposizione divina, eseguita tramite l'incarnazione.

La conversione nell'*unum bonum est* garantisce allora il panorama universale della salvezza e della conoscenza, contro la rottura dell'ordine divino rappresentata dall'essere astratto della molteplicità, dalla presenza operante della moltiplicazione fantastica, continuamente reduplicativa e suddivisiva. L'identificazione portata fra estrinsecazione e interiorità allora genera la comune apparenza del contenuto vero e reale, unico e determinante: lo *Spirito*. L'immagine dello *Spirito* viene poi resa ulteriormente concreta dall'uso della sua evidenza razionale (assiomi) e dalla proporzione cercata fra gli elementi delle differenze, nella ricerca delle somiglianze e delle separazioni.

Se il verbo divino accoglie immediatamente in se stesso ogni cosa, il verbo umano non può non discorrere nella molteplicità, utilizzando reciprocità di somiglianze e di differenze. Somiglianze e differenze che vengono espresse attraverso concetti, che possono essere organizzati in un unico organismo e sono dotati di capacità individuante generalizzata. Se il verbo divino esprime così una potenza immediatamente reale perché immediatamente determinante,

il verbo umano non può non esprimere il distacco da questo ideale, cercando di riempire questa separazione con la convergenza delle rappresentazioni dei singoli oggetti ordinati ed organizzati.

Questo distacco viene qualificato da una distinzione ontologica: mentre tutta l'anima (*cogitatio*) e tutto l'intelletto divino (*verbum*) sono uno, senza distinzioni, e così una è pure tutta l'espressione (il *Padre* e le creature), l'espressione umana viene distesa attraverso il grado superiore della ragione ponente, della tesi e della sintesi, in tal modo rendendo il giudizio umano una forma di congiunzione e di aggiunta. Se, dunque, l'unità divina è *persona* distaccata, tutta intera in se stessa, l'unità umana risente della differenza e del processo di riunificazione.

Ora, la differenza costituisce il fondo oscuro dell'Essere, mentre il processo di riunificazione offre l'apparenza ed il contatto con il divino: così, mentre la differenza è oltre l'apparenza, l'unità la fonda. Si può dire, allora, che nell'opposizione di verso fra la profondità indicata dalla differenza e la terminalità dell'apparenza si situi quella negazione che riavvicina i due termini nel luogo genetico del loro reciproco slancio: luogo che, da un lato, è l'unità dell'apparenza, dall'altro l'affermazione del negativo (*ordo ad unum*). L'affermazione del negativo è così corrispettiva, ma più profonda, della posizione dell'unità dell'apparenza, che in tal modo risulta differente dal negativo e differente in se stessa. In questo modo il negativo diventa la fonte dell'affermazione dei predicati che costituiscono apparenza (ed apparenza diversa: analogia di attribuzione o *secundum intentionem tantum*) e del loro stesso essere come soggetti unificabili (analogia di proporzionalità o *secundum esse et intentionem*).

Questo tipo di posizione di predicati o determinazioni prende il nome di analogia, risultando essere una particolare composizione e superamento della contrapposizione sussistente fra predicazione totalmente dell'essenziale (predicazione univoca) e predicazione dell'apparente (predicazione equivoca). La relazione con la fonte infinita allora istituirà una processualità e gradualità di attribuzione che prevede, all'origine, un contenuto illimitato e, via via, un contenuto sempre più ristretto, dal punto di vista della potenza e della grandezza. Così, mentre l'analogia di proporzionalità pare occupare lo spazio

occupato in astratto dalla stessa prima causa e principio, dove una sostanza comune viene come distribuita in modo diverso a due od a più soggetti, l'analogia di attribuzione sembra disporsi nel campo d'azione dell'unità dell'apparenza, dove la molteplicità dei termini viene fatta convergere verso la natura (qualità) che può distribuirsi ad essi in modo diverso. Quello spazio astratto è lo stesso spazio nel quale compare la generazione del Verbo divino (il rapporto *Padre-Figlio*), a sua volta fondamento della processione dell'identico come immagine unica per l'uomo, il suo operare ed il suo conoscere. Allora l'immagine è l'immagine del distaccato. E la sua espressione non può non risultare egualmente distinta: ordinata e posta in un grado discendente per potenza e grandezza. Al sommo grado, infatti, sussiste l'infinita potenza divina, termine regolativo per sé stante del processo di determinazione come autodeterminazione del divino stesso (*habitus* ed espressione).

Qui, ora, l'autodeterminazione del divino stesso costituisce il modo della espressione stessa della *Sapientia Dei*: il modo in cui la teologia si fa filosofia della storia. Per Tommaso l'immagine resta infatti unica e non si sdoppia, se non apparentemente: essa pertanto non consente alcuna moltiplicazione di mondi, ma importa un concetto ed una prassi unica e riduttiva, di convergenza assoluta (il mondo unico della fede ordinata ed organizzata). L'unicità dell'immagine nella speculazione di Tommaso d'Aquino è, infatti, il modo eterno attraverso il quale il *Padre* si presenta attraverso il *Figlio*, senza che questo possa essere distaccato da Lui stesso, rappresentando propriamente il termine regolativo di ogni determinazione comparente ed inclusa nell'orizzonte dell'Essere (creazione). Anche dunque di quella apparente ulteriore determinazione (opera esteriore) costituita dalla ragione umana, che pertanto diviene apparenza interna al modo stesso in cui il divino si esplica e si autodistingue. L'autodeterminazione divina diventa, pertanto, il modo della stessa ragione umana.

La distinzione divina (trascendenza) apre allora la propria stessa apparenza come espressione identica (appunto 'forma esemplare' o Verbo divino): la differenza pone l'identità, statuendo l'indifferenza nella differenza. L'unità nell'apparente contrapposizione fra origine e termine. Nicolò Cusano forse

sosterrebbe che il *non-aliud* pone l'*idem* che esprime il *possest*. Cosa, invece, sostiene Giordano Bruno (almeno secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio)?

Giordano Bruno pare avviarsi, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, lungo la strada della costruzione del rapporto assoluto d'immanenza, per questo utilizzando concetti ed orientamenti della tradizione neoplatonica, secondo una tendenza negatrice del concetto cristiano di creazione. Il soggetto divino si identificherebbe con la tendenza delle determinazioni esistenti, deponendo un concetto assoluto di Natura che parifica ad un intero ed eguale orizzonte di comprensione l'esistente in quanto espressione materiale.

Non sussisterebbe pertanto più alcuno spazio per la differenza e per la fonte negativa, l'universale trasformandosi nella piena evidenza dell'unità espressiva ed apparente. La stessa identità, precedentemente portata dall'apertura della differenza (l'immagine unica della forma esemplare), non sarebbe più trattenuta e compresa attraverso la relazione che lega la causa finale alla causa efficiente (con una materia inclusa), ma si aprirebbe immediatamente in e ad una materia totalmente visibile. Dissolto il concetto che tratteneva nell'unità dello *Spirito* il *Figlio* al *Padre* (la definizione dogmatica di Trinità), il *Figlio* pare ora libero di muoversi ed esprimersi interamente come Universo: immagine vivente e reale dell'infinito divino.

In tal modo l'intelletto e la mente paiono disporsi in modo traslato, con la seconda a costituire, ora, la causalità finale immediata della prima, ora totalmente efficiente nel senso di produttiva. Pertanto l'anima che è nello spirito compirà la necessità da lui posta secondo un'intenzione di libertà insuperabile, che depone la particolarità intoccabile degli enti singolari. Di modo che si può dire che per ogni essere ed in ogni essere lo *Spirito* vive, si muove e fa esistere.

In questo modo, universale, la speculazione bruniana stabilirebbe l'inalienabilità dello *Spirito* stesso: la sua presenza, la sua attività e l'idealità realizzante che riesce a trasfondere, manifestare ed attuare all'interno di ogni essere esistente. Così la necessità della natura naturante si trasformerebbe effettivamente nella forma interiore della libertà: la liberazione attraverso l'eguale amore. Michelangelo Ghio non si accorge - non può, non vuole? -

della presenza di questa struttura – che precipiterebbe immediatamente l'ortodossia cattolica in una falsificazione - e preferisce addossare la speculazione bruniana ad un destino fatale, costituito di materializzazione ed univocità, senza libertà alcuna (un egualmente falso spinozismo).

Nel contesto così costruito, l'interprete italiano depone quello che pare costituire il caposaldo della negazione bruniana della libertà: la fusione fra unità e necessità apparentemente esplicita dall'eroico furore. Se il movimento interno all'essere riporta l'essere stesso ad un punto per il quale non v'è più bisogno di conversione e rivolgimento, allora tutta la sua espressione resterà vincolata ad un principio di stabilità imm modificabile, che non può non predicare una medesima e speculare imm modificabilità. Qui, allora, le specie determinative assumerebbero la funzione di espressione di un'essenziale visione necessitante: la convergenza e la fusione in uno degli impulsi alla determinazione comporrebbe quel corpo universale dell'opera umana, che lascia sullo sfondo, come semplice ideale per il suo mantenimento e prosecuzione, la figura divina (l'infinito della potenza e dell'atto). In questo slancio autodeterminativo verrebbe pertanto occultato e sostituito l'autodifferenziarsi del principio divino: un soggetto assoluto prenderebbe il posto dell'oggetto ed obiettivo assoluto della tradizione neoplatonico-cristiana.

Allora l'infinito perseguimento dell'infinito (progresso infinito) resterebbe a qualificare nient'altro che l'umano istinto per la magia e la rivelazione di una potenza immediata e totale: quell'istinto che pochi uomini di genio riuscirebbero a realizzare per il tramite della propria disposizione intellettuale e delle proprie capacità razionali, in quella fusione immaginifica fra potenza ed atto che riesce a superare la semplice ed umile passività della muta e silente credenza dogmatica. Non è difficile affermare che il movimento metafisico bruniano è ben altra cosa, rispetto a questa voluta contraffazione. Soprattutto, sempre secondo Michelangelo Ghio, Bruno utilizzerebbe un linguaggio platonico – quasi naturalmente deputato a portare la rivelazione cristiana – in un senso perverso della sua valenza differenziante, cercando di costruire un suo significato immanente, che impedirebbe in realtà qualsiasi movimento e qualsiasi effettiva scoperta. In più, Bruno cercherebbe di piegare a questa perversione persino l'interpretazione del testo sacro, formulando una proposta

fortemente sovversiva attraverso la dichiarata fede nella pienezza e totale comprensività del desiderio: qui la speculazione bruniana sostituirebbe la valenza reale e concreta della ragione intellettuale con un sensismo e sensualismo totalmente alieni dalla tradizione comportamentale dogmatica cristiana. Dio non sarebbe più presente alla coscienza umana attraverso il monito interiore della sua propria eminenza e superiorità, giustificando in tal modo il pensiero e la prassi della determinazione e della dipendenza, ma resterebbe interno, anzi intimo e vicinissimo, ad ogni essere come vita inalienabile, ideale realizzante. Ma questo ideale resterebbe confinato, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, appunto in un naturalismo che non differenzia lo spirito dell'uomo dall'anima sussistente in ogni essere.

L'indifferentismo bruniano allora proporrebbe la fede in un'immagine di sostanza immediatamente eguale, senza grado, distinzione, differenza e nemmeno diversità: un universale totalitario che non può non offrire, quale senso della partecipazione, la più aderente e stringente delle necessità. Dio stesso, di fronte a quest'universale, potrebbe scomparire come l'assoluto totalmente negativo, oppure presentarsi a condividere la gloria di quest'unità apparentemente infrangibile (perché insuperabile), dichiarandosi come l'unico ente legittimato a chiamarsi essere, in quanto autore, insieme, della distensione e conservazione dell'esistente (che in lui esisterebbe effettivamente, mentre fuori di lui troverebbe solamente il nulla ad aspettarlo). In questo panorama esso sarebbe l'ordine semplice e comprensivo: l'ordine che, annullando la diversità, vivifica.

Vita dell'invariabile, l'essere bruniano allora accoglierebbe in sé preventivamente ogni possibile distinzione, quale possibilità legittimata: non più espressione particolare nella più generale e somma espressione universale (la creazione, nel suo concetto determinante neoplatonico), essa dovrebbe consistere come negazione dell'altro, per quanto l'altro comporti alterazione. Negazione che non trova spazio proprio, ma resta inclusa nell'universale affermativo.

In questo modo sorgerebbe la possibilità di un'unica passione – una passione necessaria, dunque – che vivificherebbe la comune partecipazione nell'eguale riflesso determinativo. Allora l'universalità della sostanza non

potrebbe permanere in sé, ma dovrebbe fuoriuscire apparentemente ed apparentemente non incontrare ostacoli e resistenze al suo interno dispiegamento, per potersi confermare come principio di ciò che da essa è contenuto e causa di se stessa. Pertanto solo il necessario riconoscimento renderà evidente, insieme, la necessità ed il riconoscimento stesso, fondendo e compenetrando reciprocamente l'aspetto oggettivo e quello soggettivo, così distendendo il luogo del divino come potere assoluto. Ma allora non sarà più l'oggetto a fondare il soggetto, quanto invece quest'ultimo a rappresentarselo in una totalità propria e nello stesso tempo universale.

Così, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio (sempre nascostamente sostenuta dall'assunto della fusione bruniana fra unità e necessità), la riflessione con valenza teo-politica bruniana condurrebbe il pensatore nolano a negare la precedenza e la priorità non solo formale, ma anche contenutistica, dell'atto di determinazione divino: caduta la creazione nella sua apparenza di riflesso della divina generazione, decadrebbe in fatale conseguenza la fede nella distinta posizione dell'intelletto generale. L'intelletto si frantumerebbe nella diversità delle disposizioni soggettive e nella relatività delle condizioni determinanti. Nuovi centri di aggregazione di massa allora sorgerebbero in una pluralità certamente non ulteriormente riducibile (l'innumerabilità bruniana dei mondi), così decretando la dissoluzione di qualsiasi spazio comune e di qualsiasi determinazione universale. Allora la tradizione del rapporto cusano fra *complicatio* ed *explicatio* si immiserirebbe in uno squilibrio totale fra due termini, dei quali: il primo resterebbe quasi senza funzione (se non quella della semplicità annichilente), perché il secondo possa assumersi l'intera responsabilità e pienezza della determinazione (la grandezza della potenza negata a Dio). Allora la 'sproporzione' cusana in Bruno parrebbe addirittura capovolgersi: l'Uno superiore, come nulla per sé, si rappresenterebbe nel tutto d'evidenza di un'unica potenza e grandezza, che raccoglie in sé (comprende) ogni possibile distinzione prima di esplicitarla, svilupparla e manifestarla nella sua interezza ed integralità, nel suo ordine e grado.

Conseguentemente la comprensione si esprimerebbe attraverso l'incontro fra l'ordine ed il grado che, stabilendo la necessità del fine e della fine



determinata delle creature, legittimerebbe una concezione religiosa ed ontologica di chiaro stampo assolutista. In questo contesto, infatti, la provvidenza divina porterebbe con sé tutte quelle determinazioni *a priori* che lo sviluppo e la manifestazione di sé come vita necessariamente unitaria contribuirebbe a formare, radicare e perseguire. Allora la concezione bruniana si appaleserebbe sempre più come una trasformazione in senso immanentista delle strutture di senso e di significato della precedente tradizione filosofica tomistico-cusana: in altri termini, Giordano Bruno sostituirebbe – senza che Michelangelo Ghio se ne avveda interamente – la funzione mediativa del Cristo con quella di una vita in evoluzione circolare, che imporrebbe se stessa nella sua caratterizzazione infinita.

Michelangelo Ghio preferisce invece caratterizzare questa formazione universale sotto l'aspetto intellettualistico e grammaticale dell'immagine declinata. Allora l'infinito dell'immagine diviene la sua incomprendibilità, senza apparenza d'alterità di determinazione (il mito di Atteone), mentre la procedura di questo riconoscimento diviene l'attestazione e l'affermazione di una positività assoluta dell'intelletto, nel suo movimento di estrinsecazione ed intrinsecazione, nella sua formazione della molteplicità e nella sua opposta riduzione *ad unum* (slancio naturale non creativo). Annullata la separazione e la relativa conversione, la partecipazione divina diventa solamente l'atto del riconoscimento (e la relativa prassi) di un superiore potere determinativo: non più la comunanza fra Dio ed uomo nell'atto espressivo del creativo, né la sua rappresentazione nell'ideale stato della libertà.

Allora la stessa manifestazione della creazione – l'espressività del Verbo divino – non può più sussistere come immagine ed ordine di un'eguale liberazione attraverso lo *Spirito* dell'amore, da attuarsi nell'opera umana attraverso la fede nel dogma dell'Incarnazione, ma deve invece essere riassorbita e modificata nelle sue ragioni e funzioni dalla posizione unitaria di un materialismo formale, che si esprime quale radice egualitaria del corpo universale. Se la forma si esprime nella materia, allora l'unità di espressione e determinazione non può più essere alienata, ma persiste immobile quale motore universale ed immediato di ogni apparenza e realtà di trasformazione. In questo modo l'istinto interno all'esistente sostituirebbe qualsiasi distinzione

e contrapposizione artificiosa fra soprannatura determinante (Signore) e soggetto naturale (evidenza e sensibilità). L'intelligenza stessa verrebbe così ridotta ad intelletto: uno in ogni cosa e di ogni cosa uno, esso costituirebbe quella identità identificante che non può non imporsi se non come diffusione della necessità. Senso dell'universale riflessione come materia (moltiplicazione irriducibile).

Lo *Spirito* bruniano, in realtà e nonostante le intenzioni deformanti presenti nell'interpretazione di Michelangelo Ghio, non perde mai la caratteristica essenziale di mezzo di diffusione della libertà: in modo eguale e creativo. Facendo valere quell'apertura e diversificazione insita nell'immaginazione del desiderio universale, il corpo amoroso della materia bruniana lascia per se stesso, quale ideale realizzante, una molteplicità di potenze irriducibile, che impedisce la formazione di un termine regolativo e predeterminante (la tradizionale *Sapientia*), irradiando al suo posto un in-sé creativo che si esprime dialetticamente: dialetticamente prima - ricordando l'infinito che l'identità fra libertà, amore ed eguaglianza non può non richiedere - e dialetticamente dopo - quando l'unità stessa dell'infinito si manifesta e si concretizza nella reciprocità della determinazione. È in questo modo che la speculazione religiosa, etica e politica bruniana, nonché la sua immediata espressione cosmologica, riesce a salvaguardare sia il concetto trascendente che l'immagine immanente.

L'interpretazione di Michelangelo Ghio non riesce, invece, a ravvisare la presenza trasformata del primo nel secondo attraverso l'apertura moltiplicativa: l'insuperabilità e l'irriducibilità della molteplicità, quando questa già rappresenti il modo stesso del superamento. Il modo in cui l'infinito che è *Padre* ridiviene presente attraverso l'infinito che è lui stesso (il *Figlio* dell'eguaglianza), nel creare egualmente e liberamente attraverso il desiderio (lo *Spirito* dell'amore). Michelangelo Ghio non riesce, dunque, a ritrovare la presenza dell'Uno in una moltiplicazione inesausta ed irriducibile, che sola lascia campo espressivo alla libertà: egli infatti si lascia irretire - forse per un naturale (o corporativo) istinto di autodifesa - dalla riduzione in sedicesimo del pensiero bruniano precedente e seguente al rogo, quando la sua riflessione, per essere effettivamente abiurata o condannata, è stata piegata ad un

mistificante aristocraticismo elitario, proprio attraverso la contraffazione del suo autentico richiamo alla speculazione presocratica ed allo spirito del cristianesimo stesso: la trasformazione ed il capovolgimento della sua parmenidea possibilità infinita, che garantiva la riapplicazione del *Logos* unitario ed oppositivo eracliteo, con la fusione fra unità e necessità, nel pervertimento del lascito autentico della filosofia parmenidea (mediato dalle interpretazioni di Gorgia da Lentini e da Aristotele) e nella più completa disutilità intellettuale, morale e religiosa della sua intenzione filosofica.

Puntando conseguentemente all'univocità dell'essere, l'interpretazione di Michelangelo Ghio non può dare spiegazione del mantenimento bruniano – alto ed ideale – della molteplicità, ravvisando in questo una contraddizione insuperabile con l'intento apparente di ricerca di una scienza suprema ed universale dei segni della medesima manifestazione: lo spirito nella materia (come congiunzione astrale, forma di separazione e distinzione, finalità interna). L'unità espressiva mancante sarebbe, allora, escogitata da Bruno attraverso una particolarissima e specialissima sostanzializzazione dello strumento linguistico, che approvi inizialmente la disposizione del termine (sia dal punto di vista della forma, che del contenuto), per poi ritrovare nella costellazione dei significati costituenti l'oggetto le forme culturali del soggetto creativo.

#### *L'INTERPRETAZIONE DI ALFONSO INGEGNO.*

L'interpretazione di Alfonso Ingegno pare inizialmente contrapporre due diverse concezioni di filosofia della storia (e storia della filosofia): la prima, di matrice ed origine apocalittica e con un contenuto ed una disposizione astrologica, che, nel tempo della crisi vissuta all'inizio della modernità, predispone il concetto della necessità di una restaurazione di tipo reazionario; la seconda, aliena da quella forma di composizione ideologica, tesa ad aprire il senso del progresso storico e culturale verso il ristabilimento di quelle condizioni d'esistenza, storicamente neglette ed offuscate, capaci di fondare positivamente la convivenza civile ed un fecondo processo conoscitivo. Mentre la prima utilizza la novità dei fenomeni celesti comparenti nella

seconda metà del XVI secolo (stella *nova* del 1572 e cometa del 1577) come strumento per la riaffermazione dell'ordine miracoloso del soprannaturale e per la garanzia della tradizionalità dell'ordine naturale aristotelico, la seconda prende atto della naturalità dei fenomeni in questione per rovesciare i presupposti interpretativi tradizionali (aristotelismo e cristianesimo). In particolare, la posizione bruniana verrà arricchendo ed approfondendo quest'ultima disposizione culturale, portando alle estreme conseguenze le intenzioni della concezione copernicana, sia dal punto di vista naturalistico, che dal punto di vista metafisico, morale e religioso. Così la concezione ancora limitata dell'universo copernicano viene fatta progredire ed aprire verso un radicale naturalismo materialistico di matrice presocratica (pitagorica e lucreziana), capace di assorbire definizioni di carattere stoico-platonizzanti (la natura attiva dell'anima come predisposizione universale della provvidenza divina) e di restituire una piena, completa e pari ordinarietà alla totalità dei fenomeni celesti, con l'annullamento della distinzione fra materie e la loro identificazione.

Il processo di restituzione del vero naturale, oltre e contro le fallacie fisiche e metafisiche della tradizione filosofica platonico-aristotelica, trasfigura lo stesso apporto matematico copernicano verso una critica della stessa impostazione geometrizzante: senza la consapevolezza della necessaria espressione fisica della infinita potenza divina nell'innumerabilità irriducibile dei mondi e della successiva e conseguente mobilità interna (conservativa) di questi l'infinito bruniano ancora non poteva non essere occluso dalla presenza di un limite fisico ad un infinito che veniva posto accanto al finito in posizione oppositiva (astratta). Allora l'infinito bruniano si sarebbe staccato da questa propria definizione astratta, criticandola nella neutralizzazione che comportava, nella negazione della propria potenza moltiplicativa, continua ed eterna. Allora il movimento copernicano della Terra si inserisce in un contesto di significazione e giustificazione persino religioso, con effetti benefici e positivi non solo sul piano della restituzione obiettiva della realtà fisica, ma pure con implicazioni di natura morale ed etica generali, apertamente prospettate da una nuova fondazione metafisica. La distruzione dell'immobilità della Terra e la sua sostituzione con il coordinamento e la

composizione dei movimenti di rotazione, rivoluzione e trepidazione (moto tra gli opposti) comportavano necessariamente l'eliminazione della funzione di concentrazione, limitazione e fissazione dell'azione universale rappresentata dalla combinazione fra cielo delle stelle fisse e distinzione separata di una materia celeste incorruttibile ed imm modificabile nelle proprie tendenze. La stessa centralizzazione solare copernicana doveva allora, brunianamente, essere superata: e poteva esserlo solamente con una nuova fondazione metafisica, che Bruno stesso avrebbe approntato subito dopo la *Cena de le Ceneri*, con il *De la Causa, Principio e Uno*.

In questo processo necessario di restituzione dell'infinito originario, presocratico, la speculazione bruniana fa valere non solo l'aspetto naturalistico, ma pure le sue implicazioni strettamente morali e religiose: l'evoluzione naturale e finalisticamente preorientata delle concezioni naturali diventerà poi la premessa per l'evoluzione storica e la rivoluzione dei modi del rapporto interumano (etico, politico e sociale, religioso). La realizzazione provvidenziale divina punta infatti al ristabilimento della antica sapienza, proprio superando e rovesciando l'ostacolo della oscura e perfida storia cristiana, che ha come propria ultima manifestazione e realizzazione la colonizzazione delle nuove regioni geografiche d'oriente e d'occidente. La necessità fatale allora porterà a compimento una finalità che è, nel contempo, interna e decretata superiormente, visibile ed imperscrutabile: visibile nella aperta naturalità della ragione fisica antica, imperscrutabile nell'insuperabilità di quella religiosità pratica (magia) che ne prescrive l'unità e la necessità.

In questo modo la combinazione e la composizione fra tradizione platonico-aristotelica e cristianesimo viene superata e rovesciata da una visione e da una prassi infinitistica che, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, pare dare sostanza naturale alle caratteristiche sociali dell'intersoggettività. Se nella progressiva degenerazione intellettuale e morale della concezione aristotelica la visione geometrizzante è stata ridotta a fisicità immanente, a natura imm modificabile ed orientante, nella nuova ed antica concezione bruniana la mobilità e la a-centralità dei rapporti esistenziali definirà una nuova proposta osservativa. La relatività dei sistemi di definizione e determinazione del movimento toglierà allora la necessità di una comune e stringente regolazione,

permettendo perciò la libera diffusione della ragione naturale alla genesi e conservazione individuale. I mondi allora ritroveranno la propria libertà: di determinazione, nel movimento che comunque li collega e li vivifica. In questa visione complessiva la restituzione dell'antico vero e buono rovescerà il termine universale, la presenza di un agente totalitario superiore e di tutte le sue conseguenze in affetti e regolazioni: l'idolo del Cristo della Chiesa cristiana.

In questa riduzione razionalmente naturale i mondi sociali assumono per sé tutta la libertà: concentrando od allontanando le parti non trasferiscono la libertà ad esse, ma conservano semplicemente la propria identità. L'idolo del Cristo della Chiesa cristiana viene allora sostituito da una molteplicità di entità che non perdono affatto la funzione regolativa e determinante della terminalità universale. Invece la visione e la prassi bruniana dà infinitezza al termine universale: ricordando l'infinitezza dell'unità, riesprime la necessaria consapevolezza della libertà universale. Rammenta l'etica religiosa imprescindibile del creativo e la sua reale apparenza attraverso la libera, eguale ed amorosa diversificazione. Osserva il monito dell'antica sapienza: l'indeterminatezza dell'infinito come libertà ed illimitatezza. Come Dio ed Universo.

Il termine universale parrebbe pertanto venire dissolto – brunianamente *spacciato* – per dare adito di nuovo all'interminato, vero e reale, sia nella sua opera naturale – l'universo – che in quella morale, religiosa – la Chiesa invisibile dei riformati ed illuminati, che sanno riconoscere la magia, il miracolo e la salvezza dell'universale (la libertà dell'amore eguale). Contro l'abissalità ed elevatezza di questa intenzione intellettuale e morale – vera e propria intenzione di verità e bontà – contro la diversificazione paritaria alla quale questa offre spazio e luogo, la ripresentazione moltiplicata del termine universale erode lo spazio del creativo, fossilizzando il luogo in una forma univoca di universalità: nella contraffazione e sostituzione del creativo con il meccanismo identico della riproduzione. Contro lo spazio infinito offerto all'unità dell'eguaglianza che intende ed esprime la sostanza dell'amore (lo *Spirito* che materia) nell'unità aperta della molteplicità, la disposizione sequenziale atto-potenza di tradizione aristotelica – fondamento e radice della

finitezza e limitazione eteronoma dell'unico mondo – rischia di ripresentarsi nell'ordinamento univoco che pare penetrare l'universo bruniano costruito secondo le direttive di una stabile necessitazione (riproduttiva e ciclica). Allora anche la linea produttiva Copernico-Bruno rischia di chiudere l'elaborazione fisica entro una cornice di nuovo astratta, così come era accaduto nella metafisicizzazione della fisica aristotelica: una nuova sapienza divina avrebbe accolto e giustificato gli sforzi conoscitivi della disposizione morale dell'universo bruniano in una nuova autodeterminazione reale, capace di unire atto e potenza nell'unità determinativa (svolgentesi attraverso i due poli dell'identità e della differenza). Allora la relazione continua fra identità e differenza costruirebbe, senza soluzione di continuità, la rete organica degli esseri come scopi divini, maturando l'apparenza completa dell'Essere stesso, nella sua forma materiata.

Non può non rispuntare qui, allora, il problema dell'interna vitalità materiale bruniana, che pare contraddire frontalmente questa alienazione della potenza e dell'essere soggetto. La stessa tentata composizione fra materialismo lucreziano e molteplicità ideale platonica rischia di presentare una visione lineare di dipendenza, che annulla in anticipo qualsiasi proiezione autodeterminativa. La stessa definizione morale della linea di sviluppo copernicana rischia di trasfigurare l'intento bruniano in una nuova forma di elezione: di offerta e richiesta d'alienazione. La negazione della civiltà classica, la negazione della presenza reale dello *Spirito* del Cristo nella composizione limitata e predeterminata (aristotelica) del mondo, dunque la coesistente e contrapposta affermazione della presenza reale dello *Spirito* del vero Dio nel corpo illimitato dello stesso universo, nella potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e fa, rischia di trasformare e trasfigurare la natura infinita dell'universo – l'inalienabilità della potenza materiale e del suo essere soggetto, ovvero la stessa consapevolezza (l'ideale reale) – in una forma stabile e corporea anziché dialettica e creativa.

Allora la problematica teoretica del discreto si riverbera in quella pratica della discrezione e della scelta: qui un piano alienato – quello della comunicazione – riesce a comporre l'agente esclusivo con il fattore strumentale realizzante (univoco e predeterminato). Nella speculazione

dialettico-creativa bruniana, invece, il distacco apparente dell'ideale-reale funge da fattore ed agente anesclusivo e diversificante. Il Dio bruniano, in tutto presente ed in nulla concentrato, non impone alcuna univocità come universalità di salvezza: non predispone alcuna natura superiore, che stia come effetto divino di distinzione e di separazione (ascesi ed elezione intellettuale). Questo è il senso profondo – religioso, con effetti etico-politici, prima che semplicemente cosmologico - del rigetto bruniano della presenza e della funzione del cielo etereo aristotelico e del corpo particolare sacramentale cristiano. Con la dissoluzione della fisica aristotelica scompariva così anche la metafisica che vi era costruita sopra e che la giustificava: il movimento relativo al primo motore, immobile e trascendente, la distinzione ed ordinamento della potenza all'atto: l'effettività alienante dell'intelletto di matrice plotiniana. Così poteva scomparire pure l'adattamento ideologico cristiano – la salvezza nell'opera predeterminata, con il relativo merito stabilito assolutamente - a questo quadro di razionalità intellettuale.

Pertanto la radice ed il principio della critica bruniana si forma proprio attorno alla messa in questione della distinzione e separazione fra intellegibile e sensibile. Qui la speculazione bruniana riesce a dissolvere sia la forma astratta del platonismo, che l'uso immanentistico che l'assunzione ad assoluto della produzione aveva comportato di esso nel nuovo mondo borghese aristotelico. Per la concezione bruniana l'intellegibile separato forma, infatti, il termine di suscitazione, definizione e determinazione del sensibile astratto; provoca la disposizione della pianura dell'assoluto. L'infinito dell'immagine razionale bruniana procede, al contrario, all'infinitizzazione dell'unità della manifestazione: alla sua presenza come moltiplicazione inesausta, inalienabile e totalmente partecipata (partecipante). Alla dimostrazione della libertà divina come creativo liberamente ed egualmente attivo: *Spirito* che si sostanzia come materia amorosa, capace di distinguersi in se stessa senza indurre alcuna alienazione, mantenendo come termine solamente la propria realtà.

È in questo modo che l'ideale reale bruniano, come infinire dell'infinito, risolve quella contraddizione insanabile che si forma non appena un infinito astratto – appunto, l'edificazione dell'intellegibile separato – sia accostato ed opposto al sensibile neutralizzato ed alienato. Mentre infatti quest'ultimo



rimane scosso eternamente fra la necessità della sua relazione e la sua stessa libertà, l'infinire dell'infinito bruniano offre l'apparenza di una scissione, ma in se stesso, come realtà della ricomposizione con l'originario. Così gli stessi elementi platonici ed aristotelici che Bruno utilizza vengono trasformati, si direbbe quasi trasfigurati, dal concetto e dall'immagine dell'infinito bruniano: la separazione della divina molteplicità può essere riassunta entro l'orizzonte della infinita potenza naturale, mentre la sua genesi di un movimento terminale univoco (l'ordine e la gerarchia del mondo) viene dissolta e capovolta nella libera, eguale ed amorosa, apertura delle finalità naturali e morali.

Così il congiungimento bruniano dell'immanenza alla trascendenza poteva finire per delinarsi come l'inalienabilità della potenza creativa, che dimostrava l'unità nella molteplicità (l'ordinamento amoroso dell'eguaglianza) e la molteplicità nell'unità (l'infinita libertà di essa): Marsilio Ficino riusciva ad intravedere in questa struttura la presenza della Trinità cristiana; Giordano Bruno, secondo la valutazione di Alfonso Ingegno, invece declinerebbe come ancora astratta questa figurazione razionale, preferendo ad essa la molteplicità libera e svincolata degli innumerabili principi intrinseci di generazione, sostentamento e conservazione dei mondi. In questo modo Dio diventerebbe immediatamente mondi, senza più la preoccupazione di alcun rapporto astratto. Nello stesso tempo, manterrebbe la possibilità di astrarsi da ognuno di essi, per conservare la capacità di generarli. Questo sarebbe, per Alfonso Ingegno, il corretto rapporto bruniano fra intellegibile e sensibile, che distrugge la possibilità della mediazione personale di Cristo in quanto forma riduttiva dell'infinita creatività - essa infatti farebbe decadere a finito l'intellegibile (anche identificandolo con una potenza naturale trasvalutata e trasposta), che resta invece infinito proprio perché eternamente creativo, oltre che fratturare la stessa persona del *Figlio* in un'insanabile contraddizione fra la sua infinitezza e finitezza - come dissolve nell'idolatria il convincimento luterano della presenza reale di Dio nel pane sacramentale.

Allora il Cristo come Persona rappresenterebbe, per Bruno, il Dio morto e depresso (neutralizzato ed annichilito), mentre il Dio vero ed eterno resterebbe

nel Cristo che è eterna creazione, nel *Figlio* che si ricongiunge identicamente con il *Padre*. Così, nello stesso tempo, la credenza luterana nella presenza reale del Cristo nell'eucarestia costituirebbe la fede idolatrica nel Dio morto e depresso, piuttosto che la vera religione del Dio eterno creatore. Se, dunque, il movimento protestante luterano pare racchiudere il senso della presenza divina negli strumenti per eccellenza dell'intenzione linguistica ed espressiva umana (la Scrittura ed il corpo ecclesiastico), la speculazione bruniana riattinge e riutilizza tutti quegli strumenti che invece permettono il ricordo del valore della trascendenza. In primo luogo gli strumenti offerti dal platonismo. Nello stesso tempo però la speculazione bruniana starà bene attenta a distaccare da questi strumenti tutti quei residui di separatezza mitologica, che erano tradizionalmente funzionali al mantenimento ideologico della fede cristiana. Soprattutto la concezione astratta della sussistenza di un mondo separato di essenze formali pure, fungenti da modello per ogni operazione (divina od umana). Qui interviene, infatti, il senso bruniano per il quale l'opera è indistaccata ed inalienabile, potenza creativa continua (naturale) ed eterna (divina). La composizione del platonismo astratto con il cristianesimo, invece, assicurava la negazione, il distacco e la separazione (con il relativo capovolgimento) di tale opera, sostituendo ad essa il sostrato intellegibile di una sensibilità astratta, il movimento astratto operato in virtù di un termine distaccato ed isolato. La neutralizzazione della libertà ed eguaglianza del fattore affettivo viene, invece, rovesciata dall'universalità bruniana del desiderio, che costituisce proprio l'affermazione della infinitezza spaziale e temporale (impredeterminatezza ed inordinabilità) dell'ente esplicito bruniano.

Alfonso Ingegno pare invece sostenere l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile, per la quale tutto il primo penetra nel secondo essendo e dimostrando in tal modo la propria capacità di rimanerne fuori eternamente, in una differenziazione fra relativo ed assoluto che diventa il luogo di comparsa di una materia costantemente attiva al superamento delle proprie condizioni momentanee di espressione. Allora, sempre secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, la struttura tradizionalmente platonica dei primi testi bruniani in latino (*De umbris idearum, Cantus Circaeus*) verrebbe

sgretolata proprio dall'irrompere di questa concezione della materia. Lo stesso grado ed ordinamento dell'essere neoplatonico rinascimentale e ficiniano doveva entrare in tal modo in crisi, venendo sostituito dall'allargamento illimitato della sfera dell'*Anima mundi*, che rompeva il carattere intenzionale della limitazione fisica del cielo delle stelle fisse. Così platonismo e copernicanesimo diventavano due momenti necessari nell'evoluzione e trasformazione del pensiero bruniano stesso, verso un'assunzione piena e completa del concetto di un infinito immediatamente creativo in uno spazio apertamente illimitato: di una vita che, attraverso una materialità infinita, esprime e riassume costantemente i portati della propria esplicazione, in una ciclicità continua ed inarrestabile.

Contro l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile che ne fossilizzi l'accostamento ed il rapporto secondo un ordine produttivo assoluto, si deve invece sostenere la piena e totale linearità e coerenza del pensiero bruniano, che si sviluppa sin dalle sue prime opere (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Candelaio*, *Sigillus sigillorum*) attraversando i testi metafisico-cosmologici (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*) per approdare alle argomentazioni morali, etico-politiche e religiose (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroi furori*), senza alcun limite o difficoltà, che successivamente si possa o debba riverberare in contraddizione o separazione: sin dall'inizio l'unità di soggetto ed oggetto (intensione ed estensione, intenzione e legge) rimane invisibile nella propria infinità. È nello spazio creativo, che così si apre, che l'apparenza e la realtà dialettica dell'opera conserva l'infinire della materia (l'infinire dell'eguaglianza) nell'infinito dell'intelletto (infinito della libertà). Qui l'infinito dell'immagine non si distacca allora dall'infinito del concetto: materia ed intelletto, eguaglianza e libertà coincidono – sono uno – nel dispiegamento interno dell'infinito amore universale. Nello *Spirito* che, attraverso la diversità del desiderio, riordina l'immagine del *Figlio* nel *Padre*.

Così la posizione di Alfonso Ingegno sostituisce l'infinito dell'amore universale con l'infinito (astratto) di una materia costantemente tesa a costituirsi come condizione della riproduzione universale di formalità

immanenti (esse pure astratte), continuamente deposte e riassunte dall'azione provvidenziale divina. È per questa ragione che l'interpretazione di Alfonso Ingegno non riesce e non vuole assegnare alla speculazione bruniana alcuna virtù riordinante e ricomponente: preferisce così considerare il rapporto che sussiste fra Dio e l'universo nella sua interezza come un rapporto, ancora, di dominanza e di determinazione, piuttosto che di libertà e liberazione.

Nella propria proposta di una nuova struttura interpretativa per il *De la Causa, Principio e Uno* Alfonso Ingegno non si allontana dal punto così acquisito, intendendo soprattutto concentrare l'attenzione del lettore su quello che viene considerato l'architrave della riflessione metafisica bruniana: un fattore produttivo materiale assoluto ed astratto, teso a diventare il luogo giustificativo della circolarità continua delle forme nel mondo dell'apparente divenire sensibile. Fondendo l'impianto speculativo plotiniano con gli apporti argomentativi desunti dalla riflessione cusana, Alfonso Ingegno ritiene che l'iniziale movimento razionale bruniano sia teso a salvaguardare – o, perlomeno, a non combattere – il tradizionale dettato tomistico, relativo alla separazione astratta di una materia universale quale luogo intellegibile di provenienza della totalità delle forme (atti secondi) successivamente apparenti. Questo luogo intellegibile viene diviso nella sua parte formale – l'*Anima mundi* – e nella sua parte potenziale – la materia vera e propria – intendendo con ciò fornire l'apparenza ed il divenire del termine universale intellettuale, vero principio della filosofia nolana. Il processo dell'oggettiva affezione intellettuale rende così conto dell'unità divina con la materia apparente, sensibile, luogo delle forme apparenti: l'essere-soggetto pratica la congiunzione fra la comparente eterodeterminazione divina ed il movimento in ascesa che porta alla generazione.

Annullando la rappresentazione mitologica, platonica e cristiana, dello spazio di questa separazione, la riflessione bruniana intenderebbe perciò proporre la naturalità di un movimento razionale che, solo per una propria autorappresentazione si distingue nei suoi due termini opposti e successivi della forma e della materia, dell'atto e della potenza. Questa unità divina allora si presenterebbe nella forma della totalità della determinazione: al contrario, l'infinità dell'Uno bruniano sta a dimostrare che l'identità bruniana di atto

e potenza sta a significare il senso liberamente ed egualmente creativo dell'infinito amore universale, che divide la sostanza dell'Essere in se stessa, senza grado, né subordinazione, ma con pari diversificazione. Appunto, senza ordinamento della potenza ad un atto primigenio e separato. Per questa ragione la posizione bruniana è piuttosto il rovesciamento della congiunzione fra eterodeterminazione ed alienazione: la materia, l'anima, l'intelletto bruniani sono uno, proprio in quanto l'assoluto determinante viene rovesciato nell'autodeterminazione di ciò che non si scinde mai da se stesso: lo *Spirito* della libertà e dell'eguaglianza, che predispone lo spazio ed il tempo della propria unità nella diversità dei termini genetici e, attraverso il desiderio, conservativi (gli atomi minimali).

Mentre Alfonso Ingegno predispone un'evoluzione del pensiero bruniano, che sotto la spinta copernicana riattingerebbe la posizione presocratica dell'infinito reale, procedendo da una sua fase (o momento) platonico-ficiniano – nelle prime opere latine, precedenti i *Dialoghi Italiani* - ad una sua fase successiva, per l'appunto razionale e naturale, dove la separazione astratta dell'*Anima mundi* pare essere riassorbita nella globalità universale del principio materiale, il giudizio emerso dalle ricerche analitiche di questa dissertazione dimostra l'assoluta linearità e coerenza della riflessione bruniana che, come non ipostatizza alcuna separazione nelle proprie prime opere, così non la materializza, nelle successive, fondandosi su di un concetto astratto di *Spirito* (assoluto determinante). Per Alfonso Ingegno Bruno costruirebbe un universo astratto, dove il termine attivo sarebbe separato ed opposto a quello passivo, capace però di ritrovare la propria unità fisica e metafisica (superiore) nella direzione stabilita dall'immagine reale dell'infinito realizzarsi della infinita potenza divina: Bruno, in altri termini, ipostatizzerebbe un atto materiale infinito, capace di fondare il richiamo e l'allontanamento di tutte le forme apparenti, nella generazione e nella corruzione sensibili, così imponendo come propria natura intrinseca un'intenzionalità individualizzante (quale fattore mediativo) che annulla e rescinde in anticipo qualsiasi possibile diversità creativa. Allora una stretta e rigida necessità uniformante procederebbe alla costituzione, nella riflessione bruniana, di una nuova forma

di definizione e limitazione, attraverso la spiritualizzazione delle finalità naturali evidenti.

Sarebbe questo, di nuovo, l'essere-soggetto bruniano, almeno secondo la prospettiva di Alfonso Ingegno: il modo unico attraverso il quale l'esistente riesce a trasvalutare la propria passività in attività, attraverso l'ipotesi della distinzione ed opposizione fra termine e terminato. Tanto quanto il terminato accoglie tutto l'apparente (molteplicità, determinazione, movimento, generazione e corruzione), il termine viene all'opposto a qualificarsi negativamente, quasi sottraendosi (unità, indeterminazione, necessità ed eternità). Questa sottrazione crea lo spazio dell'atto potenziale, della materia che può essere tutto (intellegibile) e che diviene tutto (sensibile): crea, insomma, quella distinzione astratta che il procedere della riflessione bruniana si preoccuperà di recuperare e riassorbire. Per il momento, però, la speculazione bruniana manterrebbe, secondo il giudizio di Alfonso Ingegno, una distrazione fra l'agente superiore assoluto ed il sostrato comune, egualmente assoluto, della sua operazione (l'immagine razionale della materia intellegibile): l'identità, sul piano universale e metafisico, di atto e potenza diventerà ragione dell'identificazione comune dell'azione e della realtà separata dell'intelletto, ragione dunque del rovesciamento della determinazione sensibile (limite ed apparenza) in intenzionalità provvidenziale (accoglimento della determinazione, nella sua comune forma univocizzante, come libertà). Così, mentre l'interpretazione di Alfonso Ingegno sottolinea che il punto più alto della speculazione bruniana è proprio il raggiungimento di questo plesso uni-determinativo, e mentre la successiva considerazione sull'effettivo mediatore si concentra sull'astratto di uno spirito universale distaccato dal mondo sensibile, che poteva e doveva fungere da Natura, con tutta la propria estrinsecazione di potenza, in verità ed in realtà la riflessione bruniana si mobilita subito per il superamento e la dissoluzione di quella distrazione e per l'annullamento dell'astratto che comporta. L'infinito dell'unità è, in Bruno, libertà e, necessariamente, liberazione: immediatamente soggetto come consapevolezza dell'universalità, libera ed eguale (creativa) del desiderio. Universalità diffusa, partecipabile e partecipante, sommamente attiva.

Così la speculazione bruniana dissolve l'astratto di una concezione dello Spirito-Natura che è tutto potenza, potenza del tutto, attraverso la totalizzazione dell'intenzione determinativa. L'opposto e separato viene così dissolto: questo è il senso ed il significato etico, religioso, politico e perfino cosmologico - dell'infinita unità bruniana. Nella considerazione di Alfonso Ingegno, invece, il soggetto viene fatto nella e dalla fede per la determinazione, quando la natura stessa si presenta ancora attraverso la propria azione terminativa. La conservazione non è più, allora, l'espressione del creativo, quanto piuttosto il piano provvidenziale del possesso della forma: la negazione della variabilità materiale autonoma e la sua riassunzione attraverso la propria autonoma negazione, quell'alienazione della propria potenza nel de-terminato che rappresenta la rescissione (neutralizzazione) della propria autonomia creativa. Nel contempo l'alta e distinta forma potenziale dell'atto ideale - l'intelletto razionale - dispone il contenuto di quell'astratto - lo Spirito-Natura oggettivo - come base di un'eguale riduzione, di un'adeguazione che possiede la medesima nota di necessità goduta dal principio stesso. Allora, la materializzazione dell'atto primo, il suo fondarsi ed esprimersi, avviene per volontaria cessione della potenza materiale e per il conseguente annullamento della soggettività materiale. Le ragioni naturali intrinseche, oggettive, diventano allora il motore della compiuta realizzazione: astratta l'opera stessa, la sensibilità diviene la negazione della libertà del movimento di alterazione. Una sensibilità reattiva portata a recidere il superamento e la possibilità dell'infinito dell'eguaglianza che, come vero ideale-reale bruniano (Amore-Idea d'Eguaglianza), ricomposizione nell'originario (*Padre*) del complesso *Spirito-Figlio*, costituisce il motore e l'opera veri, vivi e concreti della speculazione e della prassi bruniane.

Nella concezione proposta da Alfonso Ingegno, così, l'atto d'esistenza bruniano rimarrebbe esclusivamente estensione dell'assoluto, senza alcuno spazio e possibilità per una intensione universale, per una vera e propria materia, che sia autonomamente e liberamente potenza e soggetto. La materia bruniana resterebbe confinata, infatti, in una sua contraffazione astratta: essa diverrebbe, anziché unità rivoluzionaria, fonte lineare e progressiva di separazione e differenziazione. Mentre, allora, l'unità del termine e

dell'identificazione offrirebbe la visione della totalità ancora ingraduata dell'universo, il processo di differenziazione assumerebbe la funzione ed il ruolo del divenire complesso delle determinazioni potenziali, reali in sé, ma apparenti fuori di sé, nel momento in cui la forma si congiunge – o si disgiunge – accidentalmente alla – dalla – materia del composto. Bruno giungerebbe così alla dichiarazione legittimata della contingenza di tutti i composti e del divenire – come generazione e corruzione - in generale. Non del divenire però nella sua legge: la finalità intrinseca che lo determina resterebbe, infatti, l'immodificabilità della concezione che vuole che l'esistenza sia determinazione dell'assoluto. In questo modo l'*implicatio* coinciderebbe con l'*explicatio*, senza opposizioni creative né riflessi naturali.

In realtà la distinzione razionale bruniana fra intensione ed estensione mantiene il senso ed il significato del permanere di un'opposizione infinita, che a sua volta garantisce il valore liberamente diffuso, partecipato ed attivo, del creativo: appunto, il vero e buono infinito dell'unità. L'infinito dell'unità proposto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno rappresenta invece la mistificazione cattiva (prigioniera) di quello: tanto il primo resta infatti diffuso ed aperto, libero ed eguale, altrettanto il secondo rimane chiuso e costringente, necessitante e discriminante. Tanto il primo diffonde liberamente la potenza e la consapevolezza, quanto il secondo le occlude e le gerarchizza.

In quest'ultima trasvalutazione del terminale, pertanto, non può non comparire l'immagine di una ragione che comprende e determina ogni intenzione di verità e necessaria esistenza, in tal modo chiudendo il soggetto entro i rigidi baluardi della necessità. Al contrario, il vero ed autentico soggetto bruniano resta aperto nella ed alla libertà, considerando l'eguaglianza il modo illimitatamente diverso per realizzarla: esso non può, dunque, non presentare un'immagine di ragione che è essa stessa infinitezza, abissalità. Così, mentre quella controfigura del soggetto bruniano resta chiusa nell'univocità, la sua reale presenza si apre alla pluralità. Mentre l'attività eminente del primo resta la concentrazione e la giustificazione di ogni atto realizzativo, l'apertura del secondo esprime una possibilità infinita, non relativa e dipendente da alcun atto realizzativo, particolare o generale.



La concezione dell'Uno e del soggetto bruniani proposta da Alfonso Ingegno non può, pertanto, proporre quale tema assoluto l'indicazione di una potenza unica quale fine universale di posizione di una causalità efficiente assoluta nella avocazione di ogni esistenza. Pertanto una definizione distinta – un'individuazione – dell'*Anima mundi* bruniana fonda la possibilità dell'applicazione combinata della nozione di scambio atomico fra le parti dell'universo, previamente indirizzata e regolata secondo l'idealità rappresentata da quella individuazione. In questa prospettiva il male acquista consistenza ontologica nella forma della rappresentazione chiusa e limitata, apparente e ridondante: qui, infatti, il male offre di sé consistenza non appena la differenziazione si scinda dal principio e si assolutizzi, mostrandosi come necessitazione oscura ed indecidibile. Il fine divino, che trapassa il potere e lo giustifica e garantisce nel proprio esercizio e nella propria forza, costituirebbe allora la soluzione unica al problema dell'identità del soggetto, che non verrebbe più scisso fra la propria appartenenza terrena e quella celeste.

Così Alfonso Ingegno mantiene quella distinzione fra intellegibile e sensibile che gli consente di rispettare questa inscindibilità, ma non certo di aprirla all'impredeterminato ed all'illimitato: mantiene quella serialità e successività lineare fra Dio ed Universo che toglie valore e realtà al creativo ed al dialettico. Se Dio resta il soggetto assoluto che comprende in sé la forma totale della sensibilità, allora un'*Anima mundi* distinta diffonde l'universale come naturalità della dipendenza e dell'eteronomia, mentre l'infinito numerico trova collocazione all'interno dell'infinito dell'unità numerante, dell'unità continuamente misurante (la materia intellegibile che è divenuta la totalità degli atti secondi). Contro quest'unità continuamente misurante – e contro quel suo riflesso etico-politico e religioso, che è la credenza in un merito assoluto – la molteplicità bruniana, la pluralità (come diversità illimitata) vale l'apertura libertaria ed egualitaria degli enti della creazione. Così, mentre l'unità continuamente misurante (natura) diviene, nella prospettiva interpretativa di Alfonso Ingegno, il termine di possibilità di ogni esistente, in quanto esistente, contro la mediazione artificiale offerta dall'atto aristotelico e la fantastica molteplicità separata delle idee platoniche, la pluralità bruniana rammenta e risuscita l'intento creativo della molteplicità platonica,

rivalorizzando l'identità presocratica fra potenza ed atto. Pertanto, contro questo termine di possibilità, la reale possibilità bruniana rievocherà la sua interminabilità, la sua infinitezza.

Così il rapporto di determinazione si rovescerà nella relazione di liberazione: non si assisterà alla verticalizzazione dello scambio atomico fra le parti dell'universo, alla necessaria regolazione della reciproca costituzione corporea e delle loro interrelazioni di movimento e di scambio, quanto piuttosto si dispiegherà un concetto ed un'immagine di un universale 'vincolo' amoroso, liberamente e paritariamente creativo, atomicamente diversificativo. In questo contesto interpretativo il concetto e l'immagine dell'infinito universale dell'amore sia dissolve per la sua astrattezza l'assoluto della prassi, sia rimodula la definizione dell'atomo, che perde la concretezza immediata della materialità corporea, per assumere il senso ed il significato del termine genetico e conservativo (attraverso il desiderio).

In profondità alla proposta interpretativa di Alfonso Ingegno, in un modo però inconsapevole allo storico svizzero-italiano, il termine di possibilità e di necessità dell'universo bruniano, nella sua costituzione animata e nello stesso tempo materiale e nel suo intero ed integro movimento di trasformazione, pare imporre, dunque, l'oggettività assoluta di un soggetto insieme divino e naturale, determinante e riflettente. Questa soluzione porta a considerare la materia come contenuto dello spirito, nel mentre che la sua intensione infinita viene considerata come fondamento della sua continua estasi, del suo continuo movimento di alienazione determinativa. In questo modo il riferimento alla potenza infinita della materia contenuta nell'attività generativa del principio divino (il *Padre*) consente l'affermazione dell'infinito vitale, del movimento eterno di quegli impulsi generativi che si trasformano in entità concrete. In questo modo, ancora, può balzare all'evidenza la soluzione bruniana dell'artefice interno: dell'intelletto, la cui apparenza interna all'anima ricongiunge e ricompone la determinazione all'originario, trasformandola in libertà ed eguaglianza generativa. In questo modo, finalmente, la forma apparirebbe nella sua funzione di universalità operante nella materia: unità capace di moltiplicarsi e moltiplicare, così apparentemente svanendo come positività.

Seguendo questa possibilità implicita nella strutturazione argomentativa proposta dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, non si porrebbe alcun problema relativo alla genesi ed alla costituzione dell'universo bruniano e delle sue parti o mondi. I molti che nascono insieme, infatti, potrebbero mantenere per se stessi una mobilitazione che viene fornita loro dall'elemento aereo che, penetrando e vivificando sino alle più intime radici le nature di questi corpi, riesce a rivolgerne la composizione (l'impasto acqua-terra) verso quella direzione ideale che ne organizza e stratifica le manifestazioni vitali: la luce ed il calore solare. Se si vuole, con un riferimento all'impostazione ficiniana: espressione prima della luce e del calore celeste. In questo modo, certamente, i molti mondi terrestri godrebbero della possibilità di rimanere costantemente entro quella prospettiva che li genera e nello stesso tempo li distingue, collegandoli però nel possibile scambio atomico degli elementi (particolarmente di quelli terreni). Allora questo movimento di riconversione alla luce ideale manterrebbe all'esistenza, insieme, i movimenti di rotazione-rivoluzione e quelli degli scambi atomici mondiali. Questo movimento di riconversione pare essere assicurato dall'elemento acquoso, che costituisce la condizione di possibilità di quel ricongiungimento con quell'alta espressione vitale che è rappresentata, ancora con un'espressione ficiniana, dall'etere spirituale. In Bruno: dalla luce e dal calore solare.

Alfonso Ingegno preferisce, invece, ridurre questa possibilità interpretativa – che mantiene il creativo attraverso il dialettico – attraverso l'obiettiva ricomposizione dell'unità espressiva materiale al contenuto predeterminato del principio formale. In questo modo lo *spiritus* (fuoco animale etereo) diventa la caratteristica generale di ogni determinazione universale, di ogni mondo, come unità vincolante di ogni ambito necessario di movimento. Diventa il centro di ogni espressione determinativa solare, nella loro opera di suscitazione della vita e del loro relativo mantenimento: invece che essere diffuso – a pari livello e funzione – come elemento creativo in ogni corpo celeste, come anima intellettuale interna capace di sensazione ed autonomo movimento, esso si trasforma in un'entità astratta, in un termine regolativo assoluto. È in questo modo che la disposizione reale-cosmologica sviluppata dallo storiografo svizzero-italiano scandisce la successione creazione, soli, terre come forma

attraverso la quale l'organismo universale bruniano non perde la vita e la realtà oggettiva dello *spiritus*, congiungendo la dimensione generale del tempo (fine delle forme) con quella, distinta, dell'eternità (forma dei fini). Allora forma comprendente (cielo) e necessità intrinseca come natura (firmamento) immobilizzeranno la creazione in uno spazio astratto (estrinseco), relativo all'immodificabilità delle specie determinative connesse al divenire del mondo creato. Un'ipotesi di lettura creativo-dialettica, che si muovesse entro le linee di movimento e di direzione decretate dal mantenimento dell'obiettività dello *spiritus*, potrebbe contestare proprio questa immobilizzazione ed alienazione: per essa lo spazio temporale eterno della creazione rimarrebbe sempre aperto e vivo nella relazione che ricompono ogni movimento apparente al principio di libertà divino, con eguaglianza ed amore universali. Questa sarebbe, allora, una luce metafisica non distaccata dalla relazione vigente nel mondo.

L'ordine invece stabilito dall'interpretazione di Alfonso Ingegno è puramente estensivo: lo spazio aereo come luogo passivo di ricezione delle forme determinative nega in radice ogni possibilità di rappresentare il movimento vitale universale come alterazione, come diversificazione naturale che, nel momento in cui compone le sostanze corporee, allontani sullo sfondo un proprio termine regolativo che le comprenda. Per presentare l'alterazione stessa come virtù di un Uno dirimente e distintivo. Invece, la concezione proposta dallo storiografo svizzero-italiano preferisce compattare immediatamente la virtù operativa in quella distintiva, assicurando appunto l'inalterabilità delle specie nella previa e predeterminata loro distinzione, in tal modo creando per l'*anima mundi* uno spazio astratto: lo spazio della riflessione intellettuale delle forme. In questo modo la vita stessa viene assunta in uno spazio razionale esso stesso astratto, contenente puntualmente i principi (i semi) di ogni successivo e dipendente, dirimente movimento. Lo sviluppo della materia e la sua interna diversificazione avrebbe così in capo a se stessa una potenzialità - l'etere: celeste, sia nella formulazione aristotelica che in quella ficiniana - che non si distacca dall'attività superiore, così partecipando pienamente di essa. L'etere bruniano avrebbe, infatti, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, la finalità neutra e neutrale e la funzione subordinata di trasmettere la luce ed il calore solare ai pianeti terrestri, senza in nulla alterare

il tessuto connettivo e strutturale dell'universo nella sua interezza ed integralità. Esso, quindi, svolgerebbe l'azione subordinata dell'unità spirituale: plotinianamente, esso costituirebbe lo spazio d'azione ed esistenza della parte inferiore dell'anima. La *vis vegetativa* ficiniana, che concreosce su se stessa, disponendo l'ordine delle trasformazioni reciproche fra gli elementi.

Anche l'ipotesi di lettura creativo-dialettica qualifica l'etere bruniano nella propria determinazione di unità dello spirito: ma questo solamente per presentare la congiunzione creativa che le opposte determinazioni vigenti negli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre) operano e dinamizzano, in anime intellettive distinte ma coordinate (dall'identità fra finalità naturale e provvidenza divina). Di contro all'ordine della necessità, proposto dal piano di spiegazione intellettualistico, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica riscopre l'intimo motore della diversificazione universale bruniana, quando propone che l'eguale movimento nella libertà comporti una reciprocità di determinazione che salvaguardi la volontà d'esistenza di entrambi i termini così individuatisi (cosmologicamente: soli e terre). Così l'opera bruniana non si distingue astrattamente, creando uno spazio nel quale la congiunzione di un atto prioritario realizzi una totalità di potenza altrimenti inerte ed indeterminata: l'identità bruniana è infatti creativa. Rende di nuovo inscindibili libertà ed eguaglianza nella diffusione e nella presenza universale del principio amoroso (il desiderio).

Nella concezione preparata da Alfonso Ingegno, invece, il rapporto fra atto e potenza si qualifica nella negazione assoluta dell'autonomia del determinato: la reciprocità di individuazione di cui paiono godere astri solari e pianeti terrestri sarebbe allora determinata unicamente dalla disposizione reciproca dei rispettivi centri gravitazionali, con la presenza di un fattore elettivo e concentrativo di tipo esclusivamente quantitativo. La scomparsa dell'interno fattore creativo e conservativo, di tipo qualitativo (il desiderio), lascia allora al criterio dell'indifferenza la possibilità dello scambio atomico senza limite, in eccesso, sino alla scomparsa del corpo celeste in questione. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica mantiene invece in intensione infinito ogni moto, così concedendo che la limitatezza del movimento genetico e conservativo di ciascun corpo celeste realizzi un ideale affatto separato: l'ideale che compone

insieme libertà ed eguaglianza, distinzione finale e parità degli elementi nella conservazione dei corpi celesti. Solo questa composizione può realizzare lo sguardo infinito degli elementi bruniano, portando quella immagine dell'eterno che esprime la creatività nel tempo, con il possibile mantenimento dei termini momentaneamente apparenti entro l'orizzonte del creato: i mondi bruniani rimangono solo in quella creatività, alla quale comunque obbediscono per la propria determinazione. Allora creatività e determinazione (movimento) non si distaccano: nella concezione di Alfonso Ingegno, invece, sussiste uno spazio ulteriore, di differenza, prioritario, in ragione del quale si possa predisporre un ordinamento materiale che componga nella vita i corpi, lasciando fuori di essi il vuoto della determinazione e della vita stessa. Allora la vita medesima si determina in corpi nello spazio, obbedendo ad un principio e ad uno sviluppo intrinseci, che valgono allo stesso modo di un ordine assoluto e di un'immobilizzazione apparente. Solo la riscoperta della qualità dell'infinito intensivo può dare origine a quel rovesciamento della spazialità inerte in temporalità creativa, che è capace di accogliere in se stessa ogni nascente differenziazione, non come distinzione isolata e separazione (molteplicità astratta), ma come segno dell'allargamento illimitato della vita universale. In questo senso perde valore il problema sollevato da Alfonso Ingegno, relativo alla chiarificazione della modalità di connessione delle parti nell'universale: la connessione delle parti nell'universale resta alta ed invisibile nell'identità fra libertà ed eguaglianza, ma si fa concreta, nella reciprocità della relazione. Così la possibilità della diversità resta garantita dalla partecipazione attiva di ogni parte all'universale e nell'universale, nell'allargamento illimitato dell'universale stesso sulla base della sua interna potenza creativa (intelletto). Prestabilire un ordine finale globale – tra l'altro pure interiorizzato dalle singole parti – significherebbe, invece, ristabilire quella predeterminatezza nella collocazione dei corpi celesti (e dei loro movimenti) che Bruno critica proprio come impostazione ontologica (metapolitica e sociale) aristotelica.

Solamente la congiunzione fra aspetto creativo e movimento determinativo, senza alcun loro distacco, può aprire illimitatamente la potenza materiale dell'universo bruniano, mantenendo quella correlazione d'individuazione

(eguale libertà) che è capace di fondare gli opposti fenomeni celesti (gli astri solari ed i pianeti terrestri, nella loro opposta costituzione) e tutti i successivi processi gravitativi. Nell'unità ed unicità dell'idea e della mente nell'universo, l'apertura diversificativa della vita unisce l'aspetto reciprocamente differenziante (oppositivo) con quello propriamente ed universalmente creativo, ingenerando quella verticalità che compone l'aspetto reale con quello ideale, diffondendo senza alcuna dispersione e frammentazione la potenza universale (l'eguale amore creativo, liberatorio e salvifico), che non diminuisce e non decresce proprio per la reciprocità d'azione e reazione sussistente fra gli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre).

Nell'impossibilità bruniana di scindere spirito e materia l'elevazione ideale dello *spiritus* terrestre trova un corrispettivo materiale nella forza oppositiva dell'aria sull'acqua, che così procede, attraverso la trasmissione del calore, alla costituzione dello stesso spazio vitale terrestre. Elementi ed atomi vengono allora compattati nel medesimo processo vitale, senza possibilità di allontanamento e dispersione. Quindi, di disintegrazione del corpo celeste, che rimane nella medesima disposizione, grazie alla coincidenza fra grazia provvidenziale e natura interiore. Contro, dunque, la concezione astratta dello spazio e degli elementi – invece proposta da Alfonso Ingegno nella sua interpretazione – il cosmo bruniano rimane eternamente nella creazione provvidenziale, che lascia essere la libera ed eguale molteplicità dei termini finiti in un orizzonte aperto, riflesso ed immagine viva (non distaccata) di liberazione della originaria e divina libertà. Reale non è dunque l'immagine di un'unità necessaria della forma che si fa atto – che questa sarebbe la trasformazione dello *spiritus* in tenebra, ed in tenebra profondissima (la separazione dell'assoluto come negativo) – quanto piuttosto quella rivoluzione che ricomponne l'immagine viva dell'eguale libertà all'originario infinito amore universale (la presenza infinita del positivo).

L'interpretazione proposta da Alfonso Ingegno pare invece introdurre nella disposizione razionale dell'essere bruniano una particolare riduzione materialistica, fondata su un criterio esclusivamente quantitativo, per la quale il processo concentrativo (addensante ed aggregativo) del composto terrestre (acqua e arida) troverebbe opposizione nel corrispondente processo sottrattivo

dell'aria soggetta alla virtù del flusso calorico. Questa separazione indicherebbe la forza distintiva dell'anima del corpo celeste, che tenderebbe a ricomporsi con le anime dei corpi celesti simili, in una soggezione comune alla capacità penetrativa, impressiva e rotatoria del fuoco solare, vera e propria azione generativa del movimento di trasformazione complessiva e particolare (attraverso il medio ed il fine aereo). Per la precisione, secondo questo criterio eminentemente quantitativo, l'afflusso di preponderanti nuove formazioni atomiche determinerebbe la variazione dell'equilibrio dinamico complessivo del corpo celeste considerato e la riorganizzazione, sotto una nuova qualità egemonica, dell'organismo planetario. Il rivolgimento operato, poi, dal fuoco celeste verrebbe stabilizzato e limitato da un intervento provvidenziale estrinseco, qualora si impiantasse una disposizione relativa di gravità, per la quale si potesse innescare un circolo di formazione e trasformazione elementare stratificato, obbediente al grado di concentrazione materica degli atomi degli elementi, sotto la spinta e l'azione dei due principi opposti del raffreddamento e del riscaldamento. Così, sotto l'azione di questi due principi l'aria che precipita al centro dei pianeti terrestri viene reinnalzata, portando al rivolgimento della dislocazione delle parti stesse della massa planetaria.

Senza la relazione oppositiva gli estremi del rapporto cosmologico (soli, terre) trovano sistemazione comune e diversa collocazione sulla base di una disposizione astratta, che rinuncia allo stesso concetto della gravità relativa per accentrare invece la formazione della massa del corpo celeste secondo un impulso meramente quantitativo (la preponderanza di un elemento sugli altri), che toglie spazio e valore al qualitativo, dissolvendo la medesima razionalità della relazione che connette univocamente i movimenti degli astri celesti. In questo contesto di reciproca separazione ed individuazione gli astri celesti possono allora manifestare una potenza relativa che non entra mai in reciproca composizione, a meno della violenza di un'estrinseca intromissione ed intrusione di un'operazione di congiunzione determinativa complessiva, che contrappunti la neutralizzazione delle tendenze naturali degli elementi. In questo modo prende forma il concetto di una regionalizzazione astratta dei corpi e delle parti corporee nei corpi, secondo il criterio organizzativo della preponderanza quantitativa dell'elemento particolare. Allora



un'organizzazione successiva dei diversi centri d'egemonia può spiegare lo sviluppo dell'interezza e dell'integralità del cosmo bruniano, proponendo per esso una visione totalmente e totalitariamente organicistica: lo *spiritus* universale utilizzerebbe, allora, il movimento inferiore dell'*anima* per raccogliere e portare a compimento le diverse propensioni egemoniche, in tal modo regolando e terminando la totalità dei movimenti e delle generazioni comparenti, sia all'interno del singolo astro celeste, che nell'intero cosmo. Nel contesto così definito unità ed immodificabilità diventerebbero le caratteristiche precise e determinate che qualificerebbero, insieme, la stessa forma e materia universale: allora, le reciproche espressioni fenomeniche collegate alla diversità degli astri celesti (soli e terre) troverebbero spiegazione, anziché nella mutua e reciproca espressione creativa, nella possibilità di un loro contemperamento originario, che ne distingua e separi la manifestazione, neutralizzandone i possibili effetti trasformativi. In questo contemperamento la terminalità rappresentata dall'astro solare predispone il moto di gravitazione esistenziale dei pianeti terrestri, che vengono costretti dalla conservazione al moto di rotazione, rivoluzione e trepidazione. Questa necessitazione della potenza di movimento si manifesta in tal modo attraverso il modo intrinseco della natura, che genera sia il movimento generale che la sua realizzazione particolare e continua nella successione delle forme apparenti. Lo *spiritus*, allora, attraverso la parte inferiore (mobile) dell'*anima* si fa separabile: esso si distrae come spazio di immodificabile terminalità superiore, come scopo finale della totalità delle determinazioni (generazioni e movimenti). Questo spazio astratto superiore è lo spazio della parte superiore (immobile) dell'*anima*: l'intelletto. Il luogo nel quale deporre l'astrattezza determinante (l'essere causa) degli elementi, quali origini del movimento in generale, nel suo processo di generazione (apparenza determinativa) delle forme.

La rotazione-rivoluzione terrestre diventa, conseguentemente, il motore della realizzazione delle modificazioni formali necessarie del pianeta (la pluralità delle forme apparenti nella materia), in una fluidificazione continua che mantiene inseparato ed immanente (distinto) il principio generatore (la forma efficiente della materia), impedendo l'utilizzazione di una misurazione

e sistemazione di tipo geometrico-matematico, che aprirebbe la considerazione all'interposizione di uno spazio semplicemente immaginativo ma con valore assoluto, di tipo ipotetico-deduttivo. Nello scarto della soluzione copernicana dalla realtà fisica immanente della spiegazione cosmologica bruniana si misura quindi tutto il distacco sussistente fra necessitazione reale ed ipotetico-deduttiva. La necessitazione reale, in particolare, si mostra nel piano stesso di uno sviluppo che riesce a trattenere in sé i diversi gradi dell'organizzazione circolare dell'essere (fuoco, aria, acqua e terra) e le diverse forme viventi (minerale, vegetale, animale).

Nella necessitazione reale, perciò, finalità naturale e provvidenza divina non possono non incontrarsi e fondersi, dando luogo all'espressione di un piano interno nel quale possa manifestarsi l'unicità del processo di autoidentificazione razionale: l'ordinamento divino non può così se non identificarsi con l'ordine attuale dei mondi, presentando una forma di coincidenza necessaria fra la priorità dell'atto e la subalternità della potenza. L'atto di intellesione conseguentemente costituisce lo spazio vivente (l'impulso) che garantisce la necessaria generazione e conservazione delle forme nell'esistente. Secondo il principio di quest'impulso possono allora realizzarsi sia gli scambi atomici fra i corpi celesti, sia l'ordinamento regolare dei moti dei medesimi, senza che possa attuarsi quindi alcuna loro distruzione. Quindi, in questa prospettiva, diventa legittimo che atomi di *arida* si scambino fra i pianeti senza che questo preluda ad una loro scomparsa, mentre il medesimo calore e la medesima luce si diffondono in uno spazio egualmente ricettivo.

Ogni libertà d'individuazione a questo punto si intreccerebbe in un ordinamento necessario, che sarebbe la deposizione del piano divino e provvidenziale di determinazione universale in un'immagine di coesa subordinazione: di graduazione delle diverse forme di specificazione dell'esistente (semplicemente affettiva, vegetativa, animale ed intellettuale). In questo modo il processo di infinitizzazione cosmologica bruniana si ridurrebbe alla presa d'atto che i diversi livelli di manifestazione dell'unica ragione producono una moltiplicazione coordinata degli spazi di libertà (di movimento e di determinazione: d'individuazione) progressivamente sempre più estesi ed

ampi. Così dall'indeterminato affettivo si procederebbe al determinato immanente, per risalire all'ente determinante stesso.

In questo contesto la ripresa e l'utilizzazione della sistemazione razionale ficiniana conduce verso la concentrazione e l'elevazione del fattore universale ed operativo e la sua immediata espressione reale (organica ed organizzata, fortemente tendenziale). Questa verticalità, questo slancio e questa proiezione, rinnovano, contro l'impianto ontologico aristotelico, una spinta platonizzante, capace di coordinare l'unità di ragione e l'unità di spazio, in uno *spiritus* che raccoglie in se stesso tutte le determinazioni di formazione e di movimento. Uno *spiritus* che allora diventa l'*anima* vivificatrice di ogni ente (celeste o terrestre) nel momento dell'autoapprensione della propria forma (intuizione intellettuale) ed in quello del movimento che gli è deputato (intuizione sensibile). L'attribuzione dell'autonomia di movimento ai corpi celesti non si scontrerebbe allora con l'assunto fondamentale della loro composizione organica universale, la quale strapperebbe la stessa centralità della terra dalla propria ultima e definitiva posizione. La terra celeste tenderebbe in tal modo a sostituire la terra terrena, con un rivolgimento che non è solo cosmologico, ma bensì anche religioso e politico. Ciò che viene infatti a decadere, in questa composizione della filosofia cosmologica bruniana entro la sistemazione razionale offerta dalla speculazione ficiniana, è proprio la posizione ultima e definitiva e la sua funzione assoluta – significato della definizione della terra come feccia del mondo e dell'asserzione aristotelica dell'unicità predelimitata del mondo – con una rivoluzione che rinnova non solo l'effettivo principio cosmologico (il fuoco celeste) ma anche compone e realizza una ben precisa trasvalutazione religiosa (il fuoco del battesimo cristiano) e politica (il rovesciamento del mondo feudale).

Il movimento oppositivo, che la concezione ficiniana così delinea, non solo a livello cosmologico, ma anche sul piano della disposizione religiosa e delle relazioni politico-sociali, potrebbe essere riassunto entro le articolazioni razionali della riflessione bruniana, quando si valorizzi il loro intento di rinnovamento e di ragguagliamento ideale. Nello stesso tempo, però, lo spazio incavato ed astratto che si crea all'interno dello *spiritus* pare realizzare una chiusa circolarità ed una uniformità di determinazione: la permanenza

inalterabile delle medesime specie determinative e dei medesimi comportamenti regolativi dei movimenti dei corpi celesti. Un intelletto celeste immobile allora assicurerebbe la legittimità e la ricorsività di tutte quelle determinazioni che accompagnano la vita e l'esistenza, il movimento e la conservazione dei corpi celesti (pianeti terrestri compresi). In quest'orizzonte comune per le forme naturali e per quelle umane le anime individuali vengono come estratte e ricomposte con il loro principio formatore e direttivo, così ingenerando l'apparenza reale di un comune spazio d'elevazione. Questo spazio è ciò che l'anima inferiore riempie con le nature progressivamente adeguate (minerale, vegetale, animale, intellettuale). L'anima inferiore non è però distaccata da quella superiore, proprio attraverso quella tendenza oppositiva che ricongiunge il processo generativo interno con la determinazione apparentemente esterna. Così, dal punto di vista cosmologico, il processo di separazione iniziato con l'acqua e proseguito con l'aria, si definisce e compie con l'etere, che porta in sé l'impressione universale del fuoco-*spiritus*.

Allora la riflessione bruniana pare effettivamente utilizzare questo significato oppositivo dell'*anima* ficiniana, ma per procedere nello stesso tempo ad una sua infinitizzazione – così superando l'impostazione plotiniana, cusana e ficiniana – che rammenti l'infinito vero e reale del movimento di ricomposizione con l'unità originaria: l'infinito dell'eguaglianza. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica riesce in tal modo a rendere ragione di fenomeni, che nell'interpretazione di Alfonso Ingegno parrebbero mantenere unicamente il significato di apparenze contraddittorie: la presenza in ogni luogo dello *spiritus* e la sua materializzazione, l'unità del finalismo organico e la molteplicità innumerabile dei mondi. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica risolve infatti la prima difficoltà, ricordando il valore infinito della materia come immaginazione, e la seconda, ravvisando nell'unità finale il luogo della creazione eterna ed universale: la presenza insuperabile ed inalienabile dell'eguale libertà nell'amore, senza termine riduttivo.

La posizione ficiniana resta, invece, tutta compresa dalla separazione effettuata e compiuta dall'etere: separazione che riporta in campo quell'alienazione della potenza materiale che costituiva il principio fisico e

metafisico (metapolitico e sociale) della speculazione aristotelica. La posizione ficiniana, però, cristianizza e riplatonizza questa procedura d'alienazione, creando uno spazio di fuoriuscita mitologico dal circolo delle incarnazioni numeriche delle specie determinative: alla conclusione dei tempi e dopo il giudizio universale divino lo spazio paradisiaco viene destinato ad accogliere, rinnovandola completamente, la creazione iniziale che, così, si compie e completa. Si termina.

L'alta identità fra il punto iniziale ed il punto finale dell'espressione materica divina costituisce, allora, la causa ed il principio della comprensione intellettuale e razionale: la diversione iniziale delle forme si capovolge nella loro conversione finale, che viene destinata a realizzare lo spazio di retrazione dell'anima nello spirito. Contro l'altezza distinta dello spirito la lettura creativo-dialettica dell'opera bruniana invece rammenta la presenza attiva dello spirito nell'immagine reale di libertà che l'infinito dell'eguaglianza tende a realizzare, attraverso quell'illimitata apertura diversificativa che la relazione d'infinito (l'amore universale) pone ed indica. Così, mentre la dialetticità dello *spiritus* ficiniano resta totalmente increativa, con quel divenire causa inseparata nella penetrazione della materia e quel restare principio separato, distinto, che attira e comprende, la vera ed autentica dialetticità dello spirito bruniano non può non essere interamente creativa, con quell'essere causa aperta di diversificazione nell'orizzonte di quella relazione d'infinito che esprime il valore del principio amoroso nella sua presenza inscindibile ed inalienabile, insuperabile (per quanto essa già sia superamento), di libertà ed eguaglianza. Così, ancora, mentre il distacco e la separazione reciproca delle parti nell'universo ficiniano assicurano un divenire increativo attraverso la traccia di un effetto individuato – i corpi celesti sono presenza divina, materia posta e terminata, non svincolata dalla ragione che la genera – la relazione di reciproca creatività espressa dalla mutua opposizione dei termini cosmologici bruniani (soli e terre) rammenta la loro unità di fusione nel principio della libera ed eguale espressione esistenziale. Quindi, se la centralizzazione ficiniana dell'espressione universale poteva dare luogo e realtà alla relazione ideale, ovvero al movimento vitale, mantenendo fissa una terminazione univoca, la doppia pluralità bruniana, della forma e della

materia, impedisce la costituzione della chiusura determinativa: mentre per il filosofo fiorentino non poteva non darsi una linearità d'azione immodificabile e globale, per il filosofo nolano, al contrario, l'apertura diversificativa permessa dall'eternità e continuità della creazione si fondeva con la parità degli slanci determinativi, con la loro libera ed amorosa eguaglianza.

Dopo essere stata depotenziata dalle proprie aperture creative, la materia ficiniana viene astratta in un riflesso ed immagine di potenza che sostituisce la relazione d'infinito con il rapporto della finitezza e determinazione. Essa così si trasforma nel luogo d'intervento e di manifestazione della produzione finale dell'artefice interno divino, l'ambito celeste di apparenza delle forme e la loro terminazione (il cielo intellettuale). Se, per questa definizione razionale, per questa sottrazione di possibilità e riduzione univoca che proietta un antefatto condizionante assoluto (*ratio seminalis*), l'organo universale risulta affetto, sente e vive secondo una piena e completa eterodeterminazione, la correlativa separatezza dell'Uno diventa la costruzione di uno spazio prioritario in ragione del quale si può disporre l'opposizione che divarica possessore, possesso e posseduto.

La materia bruniana, invece, conserva la propria apertura di possibilità: l'apertura diversificativa che è in se stessa proietta l'immagine, non di un possesso (che sarebbe alienazione), ma di un infinire: non di un ordine assoluto, ma di una molteplicità viva e reale, di per se stessa in movimento. Il movimento di questa molteplicità non è passaggio ed inveramento di uno stato ulteriore, quanto piuttosto eterna creatività che si esprime nell'inalienabilità dello slancio amoroso, identitario. Diffuso in ogni determinazione reciproca, e fondato sull'inscindibilità di libertà ed eguaglianza, esso diventa il generatore dell'aperta distribuzione dell'ideale e della sua aperta azione liberatrice. L'immagine di desiderio che viene in tal modo dischiusa sarà l'opera della comunione universale. Allora, contro il distacco della separatezza astratta dell'Uno, attuato attraverso il possesso ma nello stesso tempo il depotenziamento dello strumento naturale, l'insuperabile presenza dell'opposizione bruniana è la condizione di un'unità non distaccata e separata. Di un'unità diffusa e distribuita: attiva nella connessione e nella reciprocità della determinazione (cosmologicamente: l'etere, per l'opposizione

sole-pianeti terrestri). Ecco, dunque, come il dialettico abbia in se stesso quel creativo che non può mai perdere l'espressione e l'ideale della reciprocità della determinazione, manifestando così un ulteriore momento dialettico, concreto.

Allora, la grazia della libertà opera nella fusione delle eguali determinazioni naturali, mantenendo quell'aperta molteplicità che sola può garantire la presenza indissociabile dell'amore (il corpo universale). L'opera ficiniana, invece, è immediata nella forma di quella necessitazione che fa la materia possesso indiscutibile dell'agente separato, in una completa trasfigurazione antropomorfa di speciale caratterizzazione sociale e politica (l'alienazione del potere nel principe), attraverso il possesso imm modificabile dello strumento, che siede su se stesso nell'attesa di essere adoperato e realizzato. Per realizzare. A questa realizzazione non v'è scampo: la materia in sé e per sé viene depotenziata, dall'alienazione che compie della propria formazione nell'unità necessaria dello strumento e dell'agente che lo possiede e solo lo utilizza. La mente divina allora può prolungarsi in quello stesso movimento che allontana la potenza della materia ad una forma che può sussistere solo come stabile determinazione: limite capace di dividere e congiungere le forme nel potere dell'assoluto. Potere che si distingue e, così, si diffonde, realizzando per quanto riesce a rimuovere a se stesso (fondamento). Per questo la potenza vegetale – la prima forma del movimento di ritorno, dopo la semplice ed immobile subordinazione degli affetti - deve ricongiungersi alla potenza intellettuale per realizzare: e questa necessità è l'instaurazione di una efficace potenza immaginativa, che sia capace di immobilizzare la mobilità stessa della potenza animale, introiettandola e così comprendendola in se stessa. In questo modo viene approntato uno strumento indispensabile, che parifica l'effetto vivo e l'anima stessa, con la sua mobilità, con il principio. La diversificazione e la libertà di movimento, che paiono caratterizzare le note principali dell'essere animale, vengono così riassunte entro un orizzonte di delimitazione preordinato, che proietta fuori di sé (aliena) il principio stesso dell'esistenza appropriata.

L'immaginazione ficiniana diviene, in tal modo, strumento d'alienazione attraverso l'archetipo ideale. L'immaginazione bruniana, al contrario, è fattore

d'autonomia: quale azione insuperabile di superamento mantiene in se stessa quella potenza creativa (il desiderio) che è segno della presenza del divino. Ideale (libertà) che si realizza (e realizza) attraverso l'amorosa eguaglianza, mantiene alto il fattore diversificativo e la molteplicità, così attuando il movimento reciprocamente determinativo. Così, ancora, mentre la posizione ficiniana separa immaginazione e corporeità, per aprire la prima all'azione del possesso e chiudere la seconda nella passività del posseduto, intendendo in tal modo salvaguardare la strumentalità assoluta della prima e la subordinazione inerte, egualmente assolta, della seconda, l'aperta relazione bruniana disperde l'immaginazione nei corpi stessi, quali termini dell'opera del desiderio. Se nella prima determinazione e movimento restano coesi nella forma del possesso dell'assoluto – possesso dell'assoluto stesso, nella forma della sua negazione - nella seconda entrambi si aprono e si realizzano – è l'infinito che costituisce il dialettico della determinazione reciproca, usando proprio l'animalità (la diversificazione e la libertà di movimento) - proprio dissolvendone la struttura, univocizzante ed alienativa, forzante ed annichilatrice.

La finitezza e l'alienazione immaginativa nello spazio astratto di una ragione intellettuale, che esce apparentemente da sé per poter entrare quale determinazione assoluta nel corpo terminato universale, certamente abbisogna di un medio che si divida fra il raccoglimento nella totalità potenziale dei semi razionali e lo svolgimento della presenza della ragione stessa, in ogni punto del campo espressivo: ciò che diviene con reciprocità di determinazione ed individuazione e lascia intravedere l'opposizione fra specie (unitaria) e numero (diverso e diviso) diventa quindi lo strumento essenziale per la ricomposizione nell'immagine immodificabile della potenza dell'originario. La nascita alla comunicazione è dunque il fine principale del rivolgimento ficiniano delle forme: senza questa penetrazione nella materialità globale la ragione non riuscirebbe a farsi principio. Il distacco delle forme, allora, deve valere la distinzione delle specie, non la loro separazione. In questa ripresa della critica aristotelica all'impianto platonico, l'apparenza ed il movimento paiono costituire le due direzioni opposte della ragione sensibile. Se l'individuazione è il modo attraverso il quale però il movimento generativo



resta egemonico, allora la superiorità dello *spiritus* ed il suo relativo isolamento dalla variazione (che opera ed alla quale, anche, partecipa) restano assicurati solamente dall'apertura totalitaria: solamente se l'apertura totalitaria si fa comprensione effettiva delle intenzioni di movimento singolari (intenzioni ideali), allora l'universalità della determinazione, che fa dello *spiritus* stesso lo strumento dell'*anima*, potrà comporsi in organo unitario, in organismo (dove il corpo del cielo stia a fianco del suo intelletto). Allora la totalità racchiusa del tutto si dimostra come senso globale, luogo dell'alimentazione e del sostentamento generale.

Vi è dunque un modo (il modo ficiniano) in cui le intenzioni ideali sono compattate in uno – l'uno dell'intelletto – come materia che alimenta e sostiene la vita dell'anima universale. Vita che pare esprimersi fra gli opposti termini dell'inapparente generazione materiale delle forme e la pluralità ben definita e distinta delle finalità di movimento. Questo è il modo attraverso il quale Marsilio Ficino accosta e fonde unità ed opposizione, lasciando costantemente in ombra il lato dell'implicazione materiale (*implicatum*) per consentirne la comprensione totalitaria (*explicatum*). Vi è un altro modo (il modo bruniano) nel quale le intenzioni ideali sono congiunte nell'uno di un intelletto creativo: esse sono, perciò, aperte nella determinazione della eguale ed amorosa libertà. Così, il piano dell'Essere ficiniano risulta sempre distratto fra fusione materiale e l'astratta molteplicità delle distinzioni, con una torsione della prima alla seconda, che rappresenta unicamente la presupposizione della prevalenza del desiderio univocizzante e determinante, che tenderebbe con l'azione a vivificare la potenza attraverso l'immagine di una fecondità realizzata per il tramite dell'ordinamento assoluto di tutto lo spazio creativo. Una ragione assoluta non può, allora, non emergere quale termine obiettivo di ogni azione, che riesce ad operare universalmente per quanto riesca ad unire nella distinzione. Al contrario, la proiezione dell'Essere bruniano non è l'atto di un desiderio che pretende la realizzazione di una potenza assoluta ed unica attraverso l'ordinamento assoluto dello spazio generativo, che nell'astrazione della distinzione salvaguardi l'unità comune: la proiezione dell'Essere bruniano è già moltiplicazione eterna, corpo universale di un desiderio che si dirama attraverso la diffusione libera dell'eguaglianza, senza termine

regolativo e predeterminante. Senza l'immagine di una potenza che sia il riflesso di una ragione assoluta. Per questo la riflessione bruniana gode dell'apparenza dell'irrazionalità, presentando una ragione immanente inseparabile ed inalienabile: l'identità nell'amore universale di libertà ed eguaglianza.

Nella riflessione ficiniana, dunque, la finitezza e l'alienazione immaginativa nello spazio astratto di una ragione intellettuale, che esce apparentemente da sé per poter entrare quale determinazione assoluta nel corpo terminato universale, dà così luogo ad una possibile distinzione razionale astratta fra l'intelletto quale fattore di movimento (immaginazione determinativa), di generazione (*ratio seminaria*) e di salvezza (*spiritus*). Alfonso Ingegno ritiene che la riflessione bruniana abbia accolto questa scansione razionale, però riducendone il numero dei gradi: Giordano Bruno avrebbe compattato l'anima sull'intelletto, così mostrando l'immediatezza di un'immagine necessaria quale luogo delle comparsa della reciprocità delle manifestazioni proprie agli opposti termini cosmologici (soli e terre) e dei relativi movimenti. In questo modo la proiezione necessaria della mente divina avrebbe dimostrato la necessità del suo intelletto attraverso la regolazione costante dei fenomeni comparenti nell'universo bruniano, in tal modo garantendo l'unicità e l'immodificabilità della sua intera manifestazione attraverso un predeterminato numero di leggi naturali e provvidenziali. Allora l'infinito cosmologico starebbe nell'infinito della provenienza della legge.

Contro questa determinazione mosaica ed ancora aristotelizzante dell'universo bruniano, dove l'Uno accorpa a sé il plesso totale delle proprie determinazioni, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica concepisce l'Uno come movimento di presenza e trasformazione: non come alterità che induca l'alterazione complessiva attraverso il modo della eterodeterminazione ed alienazione, ma come alta molteplicità di liberazione che induca un movimento che sia insieme di determinazione, nella eguale reciprocità, e di salvezza, nell'amore unitario. In questo modo si può dare significato alla progressiva identificazione bruniana fra intelletto, anima e materia, ricordando come l'uno dell'intelletto (l'infinito della libertà) si faccia uno dell'anima (infinito dell'eguaglianza) ed uno della materia (infinito dell'amore).

Alfonso Ingegno preferisce invece considerare il movimento dell'Essere bruniano come raccolto ed agitato da un impulso d'alienazione in un generale e neutrale (neutralizzante) movimento universale della vita: solo l'atto d'alienazione praticerebbe l'atto genetico, che potrebbe dispiegarsi interamente e senza resistenze attraverso occulti principi, che della propria immanenza si servono per la collocazione immodificabile dei corpi nel piano provvidenziale dell'universo. In questo modo tutto ciò che rientra nella visibilità del sensibile sarebbe deposto come immagine immodificabile dell'operatività intellettuale, atta ad imporre un termine univoco alla trasformazione apparente. È in questa terminazione univoca che l'apparenza delle molteplici anime-numeri (differenze) potrebbe essere accorpata nell'immagine globale della sostanza animata: della sostanza che dirama da se stessa ed in se stessa le differenze, rappresentando compiutamente l'immagine razionale dell'intelligibile stesso. In questa progressiva e finalmente totale neutralizzazione degli autonomi impulsi alla diversificazione ed alla libertà del movimento l'immaginazione razionale compirebbe, così, la rettificazione e la necessità immediata di ogni determinazione, impiantando la concezione dell'Uno riduttivo e d'ordine. Dell'Uno obiettivo.

Seguendo questa traccia e questo sviluppo la speculazione bruniana verrebbe inserita nella grande tradizione neoplatonica, per essere successivamente – insieme a questa – riportata alle proprie fonti sapienziali preclassiche. Queste farebbero infatti valere l'iniziale distinzione del principio divino d'azione, per mostrare la sussistenza di un'opera vivente di separazione che, attraverso l'unità impartita dal movimento celeste, sia manteneva la disposizione stratificata e gerarchica degli enti creati e generati, sia conservava la limitazione oppositiva fra ascesi beatifica e dispersione terrena. In quest'opera di ricongiunzione di ogni operazione sensibile con l'operatività creativa e determinativa dell'intelletto si sarebbe, allora, finalmente stabilita una immodificabile tensione all'accorpamento: una conferma che il movimento di separazione vigente all'interno dell'universo elargisce alla presenza prioritaria ed orientante della forma divina. La materializzazione definitiva di questa struttura, portata dalle estreme argomentazioni aristoteliche, rompeva – con la separazione e contrapposizione fra materiale

etereo e mondo sublunare - la continuità e la fluidità del passaggio dall'ambito creativo e quello generativo, però fissando la visibilità superiore dell'atto unificante. In questa visione la stessa divinizzazione platonica degli astri celesti doveva rappresentare l'esibizione di una tendenza alla trasformazione culturale in senso materialistico: tendenza alla quale non pare essere estranea, secondo l'interpretazione di Alfonso Ingegno, la stessa filosofia bruniana.

La divinizzazione platonica degli astri doveva, infatti, corrispondere a questo processo di materializzazione dell'espressione unitaria e necessaria del principio, sempre vicina, nella sua mobilità ed estensione, al principio stesso. Potevano così sorgere i concetti astratti di fuoco puro e di acque celesti: l'Intelletto universale e l'*Anima mundi* avrebbero dato composizione all'immagine mobile e determinativa di un cosmo ordinato ed in divenire. In particolare, pur se la separazione aristotelica fra etere e sostanza sublunare aveva annientato la ricomposizione vitale universale su base materiale (*aer*), concentrando il fattore determinativo nel principio celeste (etere), la speculazione dello Stagirita aveva dato espressione all'eternità ed all'autonomia dell'incorporeo (sostituzione della materialità spirituale dell'*aer*), permettendo il successivo inserimento della teologia paolina, che avrebbe identificato il regno dell'incorporeo con il dominio del *Padre* e della sua luce eterna (empireo). Di contro al procedere della materializzazione della relazione vitale (unità e necessità) si assiste, pertanto, nel progresso della tradizione filosofica occidentale ad un corrispettivo processo di astrazione: in questo contesto unitario di civiltà e di cultura la funzione astratta degli dei e degli astri pagani può, allora, essere sostituita da quella degli angeli della tradizione ebraica, per costruire quello spazio determinativo univoco che nella successiva teologia cristiana avrebbe costituito il luogo della manifestazione della volontà e dell'intelletto divino, dello *spirito* che tutto comprende, tocca, e tutto spiega, rivolge, finalizzando. Dello *spirito* che proviene dall'esteriorità eterna per divenire e trasformare: spirito globalizzante, *gloria dei* nella grazia esterna e natura insita in ogni ente creato.

Alfonso Ingegno ritiene che questa composizione fra un impianto d'ordine pitagorico-platonico ed una strutturazione dell'alienato di matrice aristotelica possa costituire l'utile termine di riferimento per la spiegazione del senso e

significato della speculazione cosmoteologica bruniana. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dimostra prima di tutto che la strutturazione teologica precede quella cosmologica; quindi che, proprio contro quel bilanciamento fra materializzazione della relazione vitale ed astrazione, la speculazione bruniana non perde mai di vista il concreto materiale, nella sua apertura infinita, nella sua infinita diffusione e nella sua illimitata partecipazione (l'amore nell'infinito della libertà e dell'eguaglianza). In definitiva la speculazione bruniana dissolve proprio quella concentrazione nella sostanza animata che prelude al riconoscimento di un superiore e distaccato, ma operante, Uno obiettivo. Perciò la speculazione bruniana rigetta la distinzione e l'unità astratta fra atto e potenza, di matrice aristotelica, proprio in quanto rompe e ridiscioglie il piano rigido della necessitazione unitaria.

Ma Alfonso Ingegno procede, invece, proprio nella direzione stabilita dal presupposto dell'identità assoluta fra unità e necessità. Nel capitolo conclusivo del suo saggio lo storiografo svizzero-italiano, infatti, cuce Bruno alla tradizione platonico-aristotelica attraverso una sua supposta manifestazione cosmologica di quella materializzazione della relazione vitale che viene apportata dal rapporto di dipendenza. L'immediatezza di questo rapporto toglierebbe spazio a qualsiasi mediazione astratta, dissolvendo quella stessa struttura che la predispone (l'astratto mitologico del mondo ultraterreno). In fondo Bruno dissolverebbe e renderebbe inutile, da un punto di vista ancora più materialistico, l'impulso estatico della filosofia ficiniana, annullando lo spazio celeste ed eterico e sostituendolo con la coincidenza moltiplicata della potenza e dell'atto nella miriade delle sostanze create. Unità e necessitazione si fonderebbero, infatti, insieme come soggetto naturale ed oggetto provvidenziale, trasformando la creatività in generazione e la generazione in creatività. Allora l'ordine esistenziale dell'infinito coinciderebbe con presenza stabile di un infinito creativo: la duplicazione del modo platonico-aristotelico fra necessario e contingente ritroverebbe la propria ricucitura ed unità nell'unico modo fisico pitagorico, mentre l'astrazione e la separazione del primo immobile si ritrasformerebbe nella presenza mobilissima in ogni luogo dell'azione infinita (identità di *essentia* ed *esse*). Questa presenza

dissolverebbe allora la funzione astratta del mondo archetipo (l'empireo dei cristiani), giustificato unicamente dalla separazione ed eternizzazione delle specie, rispetto al divenire delle forme nel numero, e la sua concretizzazione materiale nella distinzione fra mondo celeste e mondo terrestre. Ora: questa concretizzazione materiale possedeva in se stessa una funzione d'ordine, possedeva dunque anche una valenza morale, tale che, dissolta quella, dovesse venire distrutta anche questa? Sembra di sì, visto che la distruzione del medio astratto (il veicolo etereo) diventava anche la dissoluzione dell'escatologia di tipo platonico. Tutto ciò non poteva non comportare, secondo le linee guida dell'interpretazione di Alfonso Ingegno, il radicamento dell'immagine di una centralità immediata dell'essere che, nella coincidenza puntuale fra scopo ed immediatezza creativa di posizione, determinasse l'annullamento dell'opposta pericolosità drammatica della sede infernale: essa veniva infatti superata attraverso una sensibilità ed una consapevolezza diffuse intimamente in ogni essere vivente, quale potenza naturale insuperabile ed inalienabile. Vero ed unico principio motore.

Nel passaggio dalla sensibilità al fine alla consapevolezza dello scopo si attuerebbe, dunque, quel riconoscimento prioritario e fondamentale del primato dell'atto determinante che costituisce il principio insieme etico, religioso e fisico della riflessione bruniana. Almeno secondo il parere di Alfonso Ingegno. In questo contesto viene allora letto ed interpretato il sorgere dell'opera determinante nel testo biblico del *Genesi*, come materializzazione dell'universale, nella sua funzione direttiva e nella sua presenza, cosmologicamente traducibile nella espressione che oppone, unendoli, il fuoco solare al raffreddamento terrestre. Alfonso Ingegno trasfonde e trasporta, poi, il senso ed il significato di questa opposizione, realizzando un oggetto astratto che permette la conservazione della distinzione fra intellegibile e sensibile: l'invisibilità dello *spiritus*, nella sua funzione nascosta di causa e principio. In questo modo egli dispone una successione lineare di causalità che centralizza, per l'appunto, l'espressione determinativa, così ordinando la relazione soli-planeti terrestri in un modo non paritetico e subordinante. Ma lo storiografo svizzero-italiano non dimentica forse che Bruno dissolve proprio la funzione

centrale e dominante, presente nella struttura del cielo di tradizione platonico-aristotelica sino alle teorizzazioni di Copernico?

È bensì vero che nella speculazione bruniana lo spazio permette il movimento ed il divenire, ma si deve ricordare che il suo concetto ed immagine è nel contempo dialettico e creativo: non offre l'apparenza del termine, proprio in quanto lo fa essere come presenza di superamento libera e comune (ideale-reale molteplice). Esso è infatti il luogo dell'Anima, come diversificazione e libertà di movimento. Così la negazione in serie delle sostanze separate platoniche, del motore immobile aristotelico e della luce metafisica di Palingenio Stellato non può ridursi ad accettare una loro ultima forma astratta, tutta ed immediatamente materiale nella terminalità dell'ideale (motore della volontà della potenza). L'interminalità dell'ideale bruniano sta al contrario, a significare la demolizione della presupposizione (astratta) dell'assoluta potenza del *Pater* e delle conseguenti subordinazioni del *Filius* (come intelletto increativo) e dello *Spiritus* (come volontà adeguata). Così nella speculazione bruniana la creatività dell'intelletto e l'infinito della volontà proiettano in modo impreregolato ed impreterminato la libertà, presentandola nel suo concetto ed immagine di eguaglianza motrice (amore).

Pare invece che l'ordine d'univocità assunto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, quale criterio della ricomposizione determinativa bruniana, accorpi unità (*caelum*) e necessità (*firmamentum*) in un medesimo organismo (*spiritus*), la cui presenza vige quale luogo di determinazione, del suo procedere e terminarsi (*aer-ignis animalis*). Allora l'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano punta all'individuazione di un elemento primo e distaccato (universale), capace di unire in sé le caratteristiche opposte del processo (*insitus*) e della stabile estraneità ad esso (*comprehendens*). Per questa ragione esso diventa il contraddittorio vettore neutrale della determinazione: che la trasporta in ogni luogo (come luce e calore proveniente dai soli alle terre), pur rimanendo prima e fuori di essa (come vita che richiama a se stessa, rivolgendo la materia: facendo ruotare e rivoluzionare i pianeti terrestri). Esso diventa così il cardine dell'ordinamento universale, simile nelle sue caratteristiche all'etere aristotelico. Il termine che ricomponesse tutte le distinzioni singolari, che gli impulsi interni ai corpi celesti subordinati

emettono quale spazio del proprio movimento, della propria continua generazione e conservazione.

Così lo spirito eterico bruniano diventa, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, la potenza che guida la mobilità generativa e conservativa: finalizzando (distinguendo) si determina come condizione dell'attuazione unitaria della relazione che pone la qualità e la quantità, la natura ed il movimento. Condizione dell'atto provvidenziale. Allora la realizzazione simultanea dei mondi è l'attuazione dell'universo nella sua forma materiale e finale. Pertanto, l'aspetto finale dell'attuazione dei mondi rende impossibile una loro comune disintegrazione: essi restano come prova imm modificabile dell'infinita potenza divina. Prova soprattutto indistaccabile dalla infinita potenza divina. Composti dallo spirito e nello spirito, gli astri celesti bruniani rappresentano in immagine e realtà la tendenza ricompositiva con l'originario.

Ma il distacco dell'*aer-aether* bruniano, imposto dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano, separa l'atto immediato della potenza assoluta, così allontanando all'opposto gli stessi destini fatali degli astri verso una inevitabile, naturale, dissoluzione. L'atto provvidenziale, allora, non starebbe più nell'applicazione di quell'immediatezza, quanto solamente nella valutazione circa la possibilità, la necessità o l'opportunità del mantenimento in vita delle singole e distaccate (distinte) potenze naturali dei diversi corpi celesti. Dove il movimento celeste, la composizione dei loro moti, diviene la decifrazione della volontà e dell'effettiva presenza di tale intervento. L'identità di potenza e provvidenza, invece, salvaguarda l'internità allo spirito di ogni determinazione e quindi l'impossibilità di una universale dissoluzione. All'opposto, l'universale ricomposizione con l'originario può mantenere la vita in ogni soggetto che vi si rivolga, permettendo nel contempo uno scambio atomico limitato (del solo elemento arido) che ne disgreghi parti di alcuni per generarne delle altre in altri, siano essi dei corpi celesti o dei corpi che vivano su di essi.

Nella chiusura di questa circolarità tutto l'atto si farebbe determinazione ed ogni determinazione non potrebbe essere osservata se non come un impulso che è già interno alla propria effettiva realizzazione. Dal punto di vista cosmologico questa contestualizzazione razionale opererebbe a che



l'invisibilità del primo *lumen* si trasfonda interamente nella visibilità della luce solare, nella sua potenza genetica ed orientativa. Dal punto di vista razionale questa direzionalità si trasformerebbe invece nella posizione di una stretta unità immaginativa, che non lascia spazio ad un astratto movimento dialettico, che disponga in versi opposti l'ascesa e la fuoriuscita delle anime singolari e la loro deposizione terrena. Dissolta l'escatologia di tradizione platonica, Bruno tradurrebbe l'alterazione nel continuo ed inesausto scambio atomico, che mantiene ferma l'immanenza e l'immodificabilità delle forme, pur nella variabilità dei loro contenuti reciproci (proporzioni collegate ed opposte nei componenti solari e terrestri).

Nello stesso tempo quella circolarità sarebbe, per il Bruno intravisto secondo le più profonde strutture argomentative indicate dalla riflessione di Alfonso Ingegno, immediata: l'azione sarebbe istantanea nel suo presentarsi ed operare per il rovesciamento del determinato in indeterminato ed impre-determinato. Allora il ritorno alla potenza originaria ricostituirebbe quella generale condizione materiale per la quale l'espressione resterebbe un universale che racchiude in sé la convergenza puntuale degli impulsi determinativi rovesciandoli in altrettante libertà incondizionate. Un'unica proiezione d'immagine verrebbe allora innalzata per ciascuna delle anime che possono essere manifestate all'interno del processo di individuazione della mente e dell'intelletto universali, quando l'amore liberasse la determinazione dal suo fattore riduttivo e reciprocamente negativo, per ampliarlo ad una relazione creativa di possibilità che instauri la libertà e l'eguaglianza d'individuazione (*contractio*). Libertà dell'intelletto ed eguaglianza della sensibilità allora si incontrerebbero nell'aperta distinzione degli individui, lasciando come astratta la loro reciproca separazione.

Questo incontro lascia sullo stesso piano l'universale e l'individuale, annullando la distinzione astratta fra *anima* e *spiritus*: è la loro identità, infatti, a costituirsi come relazione in movimento. Relazione che contiene e conserva in se stessa tutto l'universo, facendolo essere immagine e riflesso pieno dell'assoluta potenza divina.

Allora l'*anima* bruniana – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno – riacquisisce una materia assoluta come propria potenza: senza però

trasformarsi nell'Essere astratto supremo. L'*anima* diventa, infatti, l'interno dello *spiritus*: la moltiplicazione fantastica (continuamente creativa) delle forme e delle specie su base di reciprocità. Come la forma e la specie della luce e del calore solari deve trovare corrispettivo opposto nella forma e nella specie del principio di raffreddamento, così l'espressione creativa continua a riproporsi dialetticamente fra gli estremi del rapporto cosmologico, senza soluzione di continuità. In tal modo il rapporto fra *anima* e *spiritus* della tradizione platonico-aristotelica viene di fatto rovesciato: è solo in questo modo che l'infinito può trovare collocazione reale, predisponendo la riflessione bruniana verso il necessario rivolgimento delle stesse strutture metafisiche tradizionali. Solo una soluzione creativa e dialettica avrebbe così annullato i problemi della eternità e della genesi dei mondi, consentendo lo scambio relativo delle particelle materiali e l'applicazione generalizzata del movimento, nel rivolgimento della passività in attività. Era allora la sostituzione della metafisica – in realtà metapolitica - dell'Uno con la metafisica – in realtà metaetica - dell'infinito che poteva risolvere, dissolvendoli, tutti gli apparenti problemi legati alla vecchia e tradizionale concezione limitata dell'Essere: proprio con la dissoluzione della distinzione privilegiata ed eminente fra mondo intellegibile e divinità – che Alfonso Ingegno vuole invece mantenere nella riflessione bruniana - la speculazione del filosofo nolano, infatti, doveva aprire la determinazione come libertà, assicurandone nel contempo l'eguale diffusione e partecipazione. Per questo, nella loro funzione di chiusura, nel X *Dialogo* degli *Eroici furori* scompaiono le stesse immagini ideali della tradizione platonica, per lasciare libero campo e spazio all'immagine unica ed illimitata dell'universo: l'amore diffuso, partecipato ed estremamente attivo. L'amore, infatti, l'attività della materia come potenza creativa in sé, libera, mantenendo la reciprocità (quindi l'unità) della distinzione.

Solo una nuova separazione astratta di Dio dal mondo poteva imporre la necessità di quest'ultimo, introducendo poi, quale instabilissima soluzione al problema della divinazione del rapporto fra di essi esistente, una teologia astrale che fungesse da forma impressiva dell'andamento e del divenire dell'intero cosmo, così animato e materializzato, indirizzato ordinatamente.

Allora l'identificazione fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità (l'unità stabile ed immutabile, incorporea) doveva comportare il distacco di una relazione univoca, all'interno della quale l'universo non potesse essere concepito se non come stabile materia di una forma prefissata, in una linearità di determinazione che salvaguardasse, insieme, l'aspetto estrinseco (la causa) e quello intrinseco (il principio), non potendo però ritrovarne più il punto dell'unione. Questa impossibilità, decretata dal modo interpretativo dello storiografo svizzero-italiano, si trasforma nell'emblema di una supposta difficoltà bruniana e la ragione sia della sua decisione di aprire la propria posizione fisica all'indifferenza delle soluzioni teoriche, sia del richiamo infondato alla concezione astrologica. Sia, infine, della sua indecisione al riguardo del problema della finalità (temporale od extratemporale) delle anime individuali umane.

In realtà non v'è né quella indifferenza, né questo richiamo: né, tanto meno, il problema dell'estasi o della permanenza delle anime nella materia. Le anime restano eterne nella creazione rappresentata dall'atto inalienabile, indistaccabile, d'amore. Si deve, invece, dire conclusivamente che solo la sottrazione astratta del divino – operata dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – può comportare quella visione necessitarista che fossilizza l'immagine reale dell'universo in una posizione per la quale la globalità della sua materia riceve una forma totalmente estrinseca e, nello stesso tempo, si innalza in una relazione di alienazione totale, dove la pluralità discreta dei soggetti diviene il corollario del principio di determinazione assoluta.

#### *L'INTERPRETAZIONE DI WERNER BEIERWALTES.*

La struttura argomentativa, ancora neoplatonizzante, dell'interpretazione di Werner Beierwaltes pare inizialmente concentrarsi sull'apparente distrazione fra la sussistenza incorporea della causa finale e la sua presenza come unità assoluta, principio produttivo obiettivo inseparato dalla totalità degli effetti e determinazioni comparenti. Seguendo questa apparente divaricazione lo storiografo tedesco contesta l'interpretazione esclusivamente immanentista della speculazione bruniana, rilevando per questa ragione i riferimenti e gli usi

bruniani dei tradizionali concetti aristotelici, riorientati però all'affermazione della presenza e della distinzione dell'infinito. Sulla linea dell'erosione cusaniiana della differenza estrinseca e della sua introiezione all'interno della sostanza e manifestazione del divino stesso, la speculazione bruniana avrebbe inteso portare e dimostrare l'esistenza e la sussistenza di un corpo universale internamente animato da uno spirito che, insieme, poteva godere della massima virtù della presenza e della minima e nulla apparenza. Anima vivificante e termine intellettuale invisibile, lo spirito bruniano avrebbe così generato quello spazio d'opposizione che da un lato dispone la diffusione universale della virtù materiale (la natura), mentre dall'altro riconosce la sussistenza di una prima alienazione (l'immagine reale e concreta della creazione), percorrendo e tracciando questo spazio come spazio della propria esistenza. In questo modo l'unità dello spirito bruniano consisterebbe come unità di rivolgimento a quel termine che costituisce l'uno di tutto: l'unità immediatamente genetica delle determinazioni come principi delle apparenze di operazione (trasformazioni) vigenti nell'intero dell'universo.

Il fine immobile ed immodificabile dell'unità del principio alla causa e della causa al principio forgia la duplice ed opposta apparenza, destinata a convergere, della forza esterna e dell'identità interna, della grazia e della natura. In questa composizione effettiva lo spirito è *anima mundi*, forma materiale: causa efficiente (intelletto) e materia che si sviluppa come vita (universale). L'unità dell'*anima mundi* è, così, la finalità, che riesce a ricomporre strettamente a sé la visione di sé, il movimento e la generazione, in tal modo dimostrando la propria azione ed attività nella conclusione e compiutezza dell'Universo. Se dunque causa finale e causa efficiente coincidono nella perfezione formale dell'Universo, in questa si produce una diversificazione e terminazione delle forme che consente, insieme, sia l'unità che la necessità materiale delle stesse: la causalità instaura la propria presenza attraverso l'essenzialità coordinata delle specie determinative. Allora lo scopo astratto accoglie in sé l'espressione della materia estrinseca.

La distinzione fra termine immaginativamente creativo e luogo materiale instaura la visione del processo della determinazione, con il suo inizio e fine coincidenti attraverso l'opposizione decretata dall'attività dell'intelletto

interno, che dispiega relazione (materia) e condizione principale (ragione separata). Nella separatezza della ragione allora compare l'altezza dell'ideale: il movimento diventa l'apparenza della necessità che ogni generazione debba essere rivista nello sguardo dell'originario, nell'immagine reale della creatività dello stesso. In questo modo la causa passa alla forma esprimendo un'apertura materiale che resta quale immagine concreta della ricongiunzione con l'aspetto creativo di Dio. Allora l'intensione di Dio offre la sua estensione: la rianimazione della terminazione intellettuale la sua libera donazione.

Allora il libero complesso organico universale dirama le proprie membra e parti riempiendo il proprio spazio vitale della presenza del principio e della distinzione regolativa e determinante della causa: mentre il primo svolge l'apparenza della mutua e reciproca individuazione, la seconda riporta questa apparenza entro il comune contesto razionale dell'appartenenza al divino. L'ordine dell'assoluto, nella sua apparente estrinsecazione, diviene la forma attraverso la quale il divino fuori di sé si riscopre come in sé: la generazione dell'Essere si riconosce come ri-generazione continua, presenza attiva della creazione (del rapporto amoroso di donazione). Il termine così innalzato diventa l'origine dell'apparenza della moltiplicazione e della molteplicità dei soggetti finalizzati (al riconoscimento di quella donazione).

Così prestabilita l'obiettività e l'oggettività dell'azione attraverso la partecipazione all'immagine del rapporto amoroso della donazione, il reale dell'infinito non può non coincidere con il suo ideale, non può non risalire ad esso per consistere. Unità mediativa fra l'infinito creato e l'infinito creante resterebbe allora proprio il riflesso retrogrado dell'immagine: la finitezza della terminazione (l'essenza). Così ogni soggetto vedrebbe la propria determinazione nell'in-sé inamovibile e centrale della fonte originaria: per Bruno la materia stessa. Nello stesso tempo però considerando l'avvolgimento formale di questa fonte ed il distacco della sua ragione comprensiva. Se l'individuazione allora è il modo attraverso il quale l'estrinseco ritorna intrinseco, l'intrinseco stesso deve essere a sua volta rovesciato in ciò che lo comprende, senza esserne a sua volta compreso.

Non si può allora, finalmente, non rilevare che l'apparente divaricazione delle forme sensibili deve essere ricomposta nell'unità della loro forma

intellegibile: nella comparsa di una terminazione superiore che comprende e movimentata a sé qualsiasi legittimazione d'esistenza. Contro l'ipostasi astratta che costruisce lo spazio dell'anima come centro di mediazione, la lettura creativo-dialettica della speculazione bruniana dissolve invece qualsiasi idea e funzione, qualsiasi valore obiettivo, per la centralità della mediazione, per mantenere invece l'apertura diversificativa del creativo e, in essa, il libero ed eguale movimento realizzativo. Werner Beierwaltes, invece, preferisce mantenere nella sua posizione astratta ed elevata la funzione di smaterializzazione: effettua la neutralizzazione degli impulsi alla diversità ed alla libertà del movimento tipici dell'animalità, per costringere quest'ultima entro una fredda e rigida cornice di contenzione, istituita per dimostrare un'unicità d'affetto e di determinazione. Implicitamente, così, la lettura creativo-dialettica dissolve, insieme alla credenza nella necessità di un unico centro mediativo, la fede nell'obiettività dell'azione ed oggettività del principio che ne deve stare a fondamento, per sviluppare, al contrario, la piena soggettività dello *Spirito*.

L'interpretazione di Werner Beierwaltes include la riflessione bruniana nello sviluppo storico dell'idea dell'*anima mundi*, secondo una linea di tendenza che, progressivamente, riduce la separazione estrinseca della differenza, per riportarla all'interno dell'essere astratto stesso. In particolare, Giordano Bruno renderebbe concretezza all'immagine della ricomposizione universale, instillando nello spazio dell'essere astratto la distinzione e l'unità fra l'essere-in e l'essere-prima. La forma materiale bruniana, che penetra il tutto e rimane quale principio distinto e comprendente, allora compierebbe finalmente il progetto aristotelico: renderebbe effettiva quell'alienazione – il rapporto di dominanza dell'atto sulla potenza – tramite la quale si realizza la trasfigurazione della materia platonica nella potenza determinante di una forma distinta se non distaccata, universale. Essa, attraverso la sua mobilità realizzerebbe ogni determinazione, portandola a compimento attraverso la propria potenza generale, consistente nel riflesso pieno e completo delle forme presenti nella mente divina. Inseparata dall'intelletto, l'anima materante bruniana non fa altro che trasporre il tutto del principio primo nel tutto del suo effetto. In tal modo vivificando l'immagine dello spirito: per essa lo spirito è

la potenza attiva della materia. Una virtù meravigliosa, dotata di mente, che esprime questa propria capacità intellettuale attraverso la produzione creativa. Dunque essa rappresenta l'immagine di una capacità vivente, continuamente creativa.

Pertanto, se l'interpretazione di Werner Beierwaltes tende a riprodurre un'immagine astratta dello spirito, come principio superiore e primo, generante, proprio attraverso la centralizzazione universale operata dalla funzione rianimante, la reale inscindibilità della materia bruniana, rilevata attraverso l'ipotesi di lettura creativo-dialettica, consiste nella considerazione che la superiore attività della materia sia identica all'in-sé della materia stessa, come molteplicità potenziale attuante. Unità dell'apparente opposizione infinita. Werner Beierwaltes, invece, preferisce scandire l'essere bruniano secondo le distinzioni (astratte) di spirito, anima e materia: lo spirito riempirebbe l'anima provocandola alla generazione di tutte le forme ed al loro continuo movimento (conservazione e corruzione). L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dissolve, insieme alla centralizzazione, il riflesso dell'immagine astratta dello spirito, ravvisando un concetto diverso di *Logos*. Esso non sarebbe più l'elemento obiettivo ed oggettivo caro all'impostazione dello storiografo tedesco (tradizionale nell'evoluzione del pensiero neoplatonico): piuttosto, il *Logos* bruniano pare sostanziarsi di una particolare visione materiale (immagine di desiderio), quando riporta per se stesso quell'alta molteplicità di potenze che rimane quale ragione dell'unità creativa e dialettica delle determinazioni (con ciò seguendo piuttosto lo sviluppo eracliteo dell'apertura parmenidea).<sup>1601</sup> In questo contesto, in virtù ed

---

<sup>1601</sup> L'Essere parmenideo potrebbe essere qui inteso e definito dal concetto di una possibilità infinita. In questo modo l'unità di essere e pensiero risiederebbe in un'attività continua, creativa, interna e non distaccata, che impedisce l'obiettivazione e l'oggettivazione del primo e del secondo termine, che blocca qualsiasi sviluppo lineare e deterministico e, dunque, non richiede alcuna necessità di ritorno. Senza l'innalzamento di alcuna mediazione, senza dunque l'apparenza di alcuna differenza, separazione e distacco, non potrebbe instaurarsi alcuna subordinazione né successione. Non avrebbe modo di legittimarsi alcuna ipostatizzazione del vero e reale tramite alcun riflesso razionale. Senza il formarsi di un'opposizione di termini attraverso la reciprocità della negazione (essere e diverso), la ragione resterebbe illimitatamente aperta e libera, consentendo una molteplicità di espressioni egualmente libere. Qui allora le conseguenze più estreme della speculazione parmenidea aprirebbero verso la possibilità dell'inserimento delle strutture argomentative proposte da Eraclito. Nell'apparenza d'opposizione del *Logos* si realizzerebbe quell'unità che ha come propria eminente ed alta potenzialità l'aperta molteplicità ed attualità dello scopo infinito, che riesce a riconnettere l'orizzontalità dell'eguaglianza con la verticalità della libertà,

all'interno di questo *Logos* nulla potrebbe andare disperso, essere perso o venire corrotto: l'immagine del desiderio godrebbe della vita eterna di quella creatività che, insieme, unisce e compone libertà ed eguaglianza, riscoprendo quella dialettica dell'amore che ha come proprio motore interno l'universale che non esclude, ma eternamente salva.

L'universale dell'amore, che unisce libertà ed eguaglianza, senza astrarre finalità strumentali, vive e composte in un termine regolativo e determinante assoluto (la tradizionale *Sapienza*), allora mette in questione – come vero e reale, autentico ed ideale, *Spirito* bruniano – proprio quella sospensione della natura strumentale nelle mani di Dio, che Werner Beierwaltes concepisce quale finalità pratica e riduttiva della speculazione bruniana. Se l'*idolum* dell'agente separato e dello strumento distinto compone un'espressione assoluta e totalitaria, l'ideale reale bruniano dissolve questa espressione, ricordando l'inalienabilità del desiderio e la sua virtù distintiva. Di fronte all'astratto che si fa immagine distinta imm modificabile ed intoccabile, per poter continuare ad essere produzione che esclude da se stessa ogni alterazione attraverso il domino della potenza della materia come strumento di penetrazione e di orientamento di qualsiasi forma apparente, sta la variabilissima partecipazione attiva dell'ente libero bruniano alla libertà generale, in quella eguaglianza che è la negazione della subordinazione gettata secondo la finalità di orientamenti tanto necessari quanto semplicemente presupposti. Così, mentre il Dio bruniano proposto dallo storiografo tedesco, proprio in quanto separazione, crea l'immagine della propria giustificazione sulla base dell'effetto di potenza che la sua interna presenza può avere per l'apparenza della totalità delle determinazioni, il Dio bruniano proposto dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica discioglie la libertà nelle libertà, rende

---

in tal modo realizzando e portando a compimento il corpo universale, diffuso e partecipato, attivo, dell'amore. In questo modo si otterrebbe, come è facile vedere, oltre ad una soluzione diversa rispetto ai problemi prospettati dalla riflessione platonica, una rivoluzione del concetto tradizionale (neoplatonico, aristotelico ed ebraico) dello *Spirito*, del *Figlio* e del *Padre*. La creatività illimitata ed impreregolata (lo *Spirito*) – ciò che la speculazione bruniana dissolve è proprio il termine regolativo e determinante – riproporrebbe la realtà della libertà (il *Padre*) attraverso l'immagine infinita dell'eguaglianza (il *Figlio*). L'unità eternamente attiva di Parmenide si indirizzerebbe e si aprirebbe nelle sue realizzazioni libere ed eguali, rigettando da sé la maschera di ferro stabilita dalla fusione fra unità e necessitazione. Opererebbe la giustizia e l'amore attraverso il desiderio, portando con sé il *Logos* che non discrimina ed esclude, perché al contrario ricompone e salva.



attiva l'eguaglianza attraverso l'amore di sé, che tocca e coinvolge senza separazioni, graduazioni, distacchi od esclusioni qualsiasi soggetto parziale, esistente.

Nella proposta interpretativa di Werner Beierwaltes l'universo bruniano pare dunque essere stretto nella camicia di contenzione di un'unità e di una necessità delle quali non è nemmeno consapevole: inalterabile, è indivisibile, impartibile. Non si muove per dare espressione alla creazione, quanto piuttosto rimane immobile per rappresentare il luogo confinante e legittimante del reciproco gioco delle differenziazioni e separazioni. Indifferente al movimento, che giudica solamente un'apparenza che non lo può superare e travolgere, stabilisce l'identità insuperabile dell'intelletto alla volontà: unito così per virtù che è solo propria, esso rende concreta la perfezione dell'ordine assoluto, nel quale le parti possono e di fatto vivono. Esso non si separa, così, rispetto al proprio di ciascuno: anzi elevandosi a morale comune, riesce a costituire lo spazio ed il tempo della superiore, necessaria, convergenza di ogni esistente. Diventando in tal modo il potere che li pone e li giustifica, proprio nella loro esistenza attiva (spaziale e temporale).

L'Universo bruniano proposto dall'interpretazione creativo-dialettica, invece, resta invisibile proprio per la virtù che lo fonda: l'inalienabilità. Può così apparire nei suoi effetti e nei suoi strumenti come movimento creativo: di tutto partecipante e non indifferente, tutto unisce, rigettando separazione ed esclusione. Senza istituire un'identità distinta, si lascia vivere nella libertà che non può non essere la propria: la libertà di disporre dello spazio e del tempo.

Così, l'universo bruniano proposto dallo storiografo tedesco determina quella apertura eterna nella quale l'identità si mantiene solamente facendosi invisibile alle determinazioni che pur presenta e muove, in tal modo ingenerando il plesso semplice ed il piano limitato del movimento generale, tra lo spazio che comprende ed il tempo attraverso il quale ordina e si riprende. In questo modo l'universo bruniano proposto da Werner Beierwaltes diventa l'immagine fissa della ricongiunzione fra movimento di reincarnazione e creazione originaria.

In questa stretta ed univoca manifestazione di Dio ogni esistente resta tale non appena abbandoni la spontaneità inalienabile del proprio motore

intrinseco (il desiderio), diversificante e mobilizzante (in qualità e quantità), per trasferire in un piano unitario ed astratto tutta la propria potenza, e così farla diventare la potenza generale di un ente prioritario e distinto, che riesce a superare le contrapposizioni reciproche di potenza degli enti limitati (l'immagine del *Padre*). La finitezza viene in tal modo superata tramite l'alienazione. Ma l'alienazione stessa non è negazione, annichilimento, quanto piuttosto riconoscimento della bontà ed utilità della potenza collettiva stessa ed immedesimazione con essa: questo è l'essere-dentro del mondo nel divino e del divino nel mondo, il suo non essere distaccato da esso. Solo la concentrazione permette allora l'espressione molteplice e l'implicazione unitaria: la richiesta razionale della immodificabilità distinta del principio e della sua presenza variabilissima ed in ogni luogo. Il rapporto fra questa distinzione e tutti i suoi effetti è, infine, l'intangibilità dell'operare divino, che in tal modo pare separare l'infinità della causa dall'infinità del principio - la sua invisibile libertà, dalla propria apparenza come condizione determinante e realizzante - per ricongiungerle nella stretta relazione della loro unità assoluta. In quel massimo della potenza che è minimo dell'atto.

Procedendo oltre e dando concretizzazione a questa centralizzazione tutte le relazioni creative comparenti all'interno dell'Universo (i rapporti cosmologici soli-terre) renderanno l'immagine di quel rapporto: come il mantenimento di Dio nel nulla di determinato garantirà il permanere della totalità dell'esistente come determinazione che si determina ed individua, così il rapporto creativo che pare nascere dai soli ai soli ritornerà, in una circolarità infinita. Pertanto, per quanto lo stesso individuale diventa lo specchio dell'immagine divina, dell'unità, altrettanto il ritorno creativo della Terra nel Sole (il suo movimento conservativo di rotazione-rivoluzione) rispecchierà la stabile identità di procreazione di entrambi. Così, mentre l'unità sempre infinita di Dio diviene la traccia dell'individuazione universale, il dover-essere dell'essere del tutto, la materia solare diviene il luogo genetico di ogni trasformazione terrestre, in una piena logica di relazione fra opposti.

In questo modo il termine d'intellegibilità godrà delle medesime caratteristiche possedute dall'intelletto creatore: la sua apertura ilimitata si identificherà con la potenza stessa che si genera e diffonde eternamente,

producendo ogni determinazione. Senza una creazione dal nulla ed una fine del mondo, unita ad un giudizio universale, l'eterna potenza divina resta l'attuazione illimitata delle forme, un intellegibile infinito di un intelletto egualmente infinito. Prende in tal modo forma la mente assoluta, identità di volontà ed intelletto nell'apparenza della genesi celeste (superiore), che riflette questa produzione nella molteplicità dei fini (ricompositivi della materia inferiore con quella superiore). In questa dialettica di *descensus* (Dio come spirito) ed *ascensus* (materia come anima) l'unità dell'universo resta sì attagliata a quella di Dio, ma questa, a sua volta, si erge prima ed al di sopra di quella, per poter finire infinitamente qualsiasi finito (sproporzione).

Perciò, solamente la sradicazione della potenza dal finito e la sua alienazione nel piano unitario (astratto) dell'infinito – dell'infinito che finisce infinitamente (la materia intellegibile dell'essenziale) - potrebbe comportare la realizzazione della stessa potenza divina, che altrimenti resterebbe inerte perché inespressa. Essendo invece espressa, essa resterebbe a fondamento della negazione dell'autosuperamento del finito come identità distinta. Allora la trascendenza divina fonda quella distinzione che non vale né come separazione, né come presenza totale ed indeterminata: ma, invece, quale apparenza di sé nell'altro, apparentemente tale.

Ma questo procedimento non è altro che l'assolutizzazione della ragione soggettiva finita, che in tal modo inicializza la propria fine, oltre l'apparenza del proprio stesso progresso. Nasce, così, l'ideale moderno dell'unità assoluta (coincidenza degli opposti), prima cosmologica che etica, politica e religiosa. Quell'unità assoluta che, nella propria incomprendibilità, dimostra unicamente la propria necessaria intoccabilità ed immodificabilità (posizione assoluta), in ragione del mantenimento invariato della sua espressione qualitativa e quantitativa. Del suo ordinamento distintivo e della sua assoluta potenza.

Di fronte, però, a tale fondamento costitutivo, proposto dall'interpretazione di Werner Beierwaltes quale criterio di spiegazione ed intellegibilità della speculazione bruniana – la negazione dell'autosuperamento del finito e l'infinito espressivo astratto – sta, nell'interpretazione creativo-dialettica del pensiero bruniano, proprio la negazione di questa negazione: l'immagine viva e reale, indistaccata del desiderio. È in virtù e tramite il desiderio (la sua

immaginazione infinita) che si attua, infatti, il contatto con l'infinito: quell'essere operante nella sua stessa apertura creativa che indica ed esprime una modificabilità e variabilità illimitata (la molteplicità delle potenze della materia come in sé), l'apparenza oppositiva ed unitaria dove l'unità media egualmente la libertà, ricordando la correlazione amorosa, senza termine regolativo e determinante. In questo modo creativo e dialettico l'universo bruniano diventa un multiverso, che gode di un'anima nascosta, unitaria nella mediazione della libertà. Nell'interpretazione dello storiografo tedesco l'universo bruniano invece accosta la propria infinità all'unità assoluta, rescindendo qualsiasi possibilità di uno spazio-tempo creativo e dialettico, di qualsiasi movimento mosso dalla realtà ideale dell'eguaglianza infinita, che esprima il creativo attraverso la reciprocità amorosa della determinazione. Qui, invece, l'infinito dell'unità è immediatamente infinito dell'opposizione: riflesso di separazione di Dio dalla comprensione universale, luogo della presenza moltiplicativa del divino nei mondi. Quest'ultimo infinito attuale così importa un infinito di potenza effettiva, totalmente concentrato in se stesso e, così, oltre l'apparenza stessa, e nello stesso tempo totalmente dispiegato quale limite compiuto della stessa. Un'unica passione ed un unico atto, che revoca a se stesso la realizzazione totale, disponendo a se stesso come intensione ed estensione dell'unità assoluta il tempo e lo spazio: unici, oggettivi, ma sottratti e posti con sola evidenza razionale. Reso così invisibile, ma non inoperante, il centro universale si riverbera e si manifesta nella molteplicità organica dei centri relativi, luoghi dell'aggregazione di massa nell'unicità dello spazio immenso e del tempo senza fine. Elevata la Terra al rango comune di tutti gli astri e corpi celesti, la stessa potenza del finito viene elevata e neutralizzata, con l'annullamento del desiderio come qualità intrinseca di generazione e movimento e la sua sostituzione con il pensiero della quantità (il pensiero della condizione): la quantità predominante che organizza gli scambi atomici ed il movimento generale (la potenza provvidenziale), la quantità egemone che relativizza a sé la costituzione delle diverse tipologie degli astri celesti (il fuoco per i soli, l'acqua per le terre), la quantità della massa per il movimento di aggregazione elementare (gravitazione).

Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, il multiverso bruniano non disperde, né tanto meno annulla la capacità di apertura, di movimento e di genericità del desiderio: esso infatti resta il motore intrinseco di quella mediazione d'unità che conserva la molteplicità (la libertà) e la sua apparenza di manifestazione eguale (l'amore correlativo, determinante e reciprocamente individuante). In esso (l'immaginazione del desiderio) il movimento creativo dell'amore si realizza come universalità: idea realizzante infinita d'eguaglianza, che media la libertà attraverso la reciprocità di determinazione.

### CONCLUSIONI GENERALI.

Nella decisa e coraggiosa opposizione che l'intera speculazione bruniana, lungo tutta la sua evoluzione e sviluppo, mantiene apertamente nei confronti della posizione aristotelica è possibile inserire una problematizzazione di carattere generale: in altri termini, ci si può chiedere – non tanto se - ma in quale misura ed in quale direzione la critica bruniana alla dimensione speculativa aristotelica non si prolunghi anche alla possibile composizione di questa con la preesistente teorizzazione neoplatonica ed all'utilizzazione che di quest'ultimo complesso teorico si era data realizzazione lungo l'intero tragitto storico-filosofico medievale, umanistico e rinascimentale. Non è forse vero che è possibile identificare – oltre l'apparente esplicito contrasto con la posizione aristotelica dei Padri conciliaristi - le specie determinative (forme) della tradizione aristotelica con quella particolare definizione conciliare cristiana (Vienne, 1312) per la quale le anime degli uomini dovevano essere dogmaticamente ed ortodossamente considerate come separabili *per se et essentialiter* dai corpi, e che questo intero complesso animato dovesse essere poi integrato con quella particolare prospettiva teoretica cristiana che faceva dell'eguaglianza creatrice la figura teologica ideale del *Figlio*, a sua volta ben uniformabile con quell'Idea platonica che si forgiava come fondamento della totalità della determinazione? Se questo è vero e possibile, allora la speculazione bruniana assume per se stessa un compito immane: deve essere capace di scardinare non solo la limitatezza dell'atto di sensibilità aristotelico, ma deve bensì anche espungerne i fondamenti alienativi, rimobilizzando e

ridialettizzando ciò che pareva immobile ed imm modificabile. L'astrazione della potenza e della volontà creativa, con la sua conseguente ed opposta riassegnazione come spirito interno alla materia. Qui, allora, l'estrinsecazione apparente come variazione reale, mossa dall'ideale amoroso d'eguaglianza, sostituisce la limitazione predeterminata e la gabbia all'interno della quale si muove e si determina per opposizione l'esistente aristotelicamente definito: la libertà dell'impulso creativo associa ad un medesimo livello la molteplicità delle finalità e dei movimenti naturali, senza che si possa istituire alcuna gerarchizzazione e concentrazione operativa o produttiva. Cade così in anticipo la possibilità – o la necessità storica – di procedere ad una assolutizzazione dell'immanenza, che tolga progressivamente spazio all'azione della libertà attraverso l'assegnazione del necessitarismo all'espressione della potenza infinita, nuova e più pericolosa - che concentra tutta la violenza dell'alienazione sul piano immanente - forma astratta di antropomorfismo, che trasferisce la discriminazione e l'ordinamento gerarchico concentrandolo esclusivamente a livello naturale e sociale.

Il concetto bruniano dell'opposizione infinita è forse, allora, la critica più intransigente e la dissoluzione operativa, positiva, di questa forma di immanentizzazione dell'assoluto trasformato in produzione, che accumula feticisticamente i risultati della medesima quale patrimonio separato dell'opera. L'opposizione infinita bruniana è, infatti, proprio la negazione della possibilità e della sventura etica generale di questa separazione: è il ristabilimento dell'apertura eguale del creativo, della sua inalienabilità e libertà. È il ricordo che il concetto dell'amore universale non si esprime tramite una forma neutrale di pacificazione, che toglierebbe libertà operativa ai soggetti in nome di un'astratta necessità collettiva, quanto piuttosto attraverso la consapevolezza che l'infinità richiamata dal desiderio non permette separazioni, esclusioni e subordinazioni strumentali.

In questo modo il Dio bruniano non si scinde dalla sua opera, per diventare la cassa di risonanza della sacralizzazione terrena del merito umano, ma resta vivo ed operante nel modo umano in cui la sua immagine porta alla negazione positiva della fratturazione, dispersione e strumentalizzazione esistenziale dei 'molti' nel processo apparentemente inevitabile della civilizzazione. Senza

strumentalizzazione assoluta, allora, l'infinito dell'eguaglianza bruniano resta l'infinito in movimento dell'unità: il modo in cui l'unità che offre lo spazio non si distacca mai dalla propria capacità creativo-dialettica, dunque dal tempo. Al contrario, l'assolutizzazione dell'immanente nel principio di una produzione infinita, che ritorna sempre su se stessa, per far progredire i patrimoni di civiltà accumulati – il processo attraverso il quale si è progressivamente costituita la modernità e la contemporaneità - non può non oscurare ed eliminare la temporalità creativa, lasciando al solo quantitativo l'egemonia del governo e della direzione dello sviluppo. Così, mentre la temporalità creativa ricorda la funzione e l'operatività profonda, spontanea e dialettica della pluralità, lo spazio temporalizzato dell'esistente occidentale stringe e frantuma la creatività della pluralità, capovolgendola nella direzione univoca ed immutabile del tempo, nella massa di riconoscimento del potere. Alla libertà ed alla creativa eguaglianza della prima posizione subentra, conseguentemente, il totalitarismo materiale, apparente e superficiale, della seconda. Qui, infatti, la forma pretende di riassumere la libertà e la purezza di una disincarnazione feconda e radicale, utile alla prosecuzione dello sviluppo ed al mantenimento della tradizione, con una elitaria sradicazione ed espunzione della giustificazione democratica e la sua sostituzione con una difficilmente pacificabile globalità, nuova forma astratta d'integrazione della materialità, che si realizza e si instaura attraverso gli strumenti di una completa deprivazione naturale e della mortificazione delle coscienze. Di fronte, perciò, alla negazione della spontaneità ed all'annichilimento del contenuto del suo diritto, la nuova tendenza tecnologizzante dispone la nuova rappresentazione, astratta ed assoluta, del molteplice che si fonde in un'unità superiore, nuovo contenuto astratto della potenza, privo questa volta della volontà. O, più semplicemente, oscurato nella propria determinazione originaria.

In questa pacificazione, ottenuta con la sottrazione totale del diritto, la predeterminazione storica delle istanze di civiltà e la conseguente riaffermazione della necessità della medesima civilizzazione riassumeranno una propria posizione egemone, all'interno dell'annichilimento preventivo degli spazi di libertà creativa e responsabile, apparendo nel frattempo quale

giustificazione delle proprie funzioni neocortigiane e neoideologiche. Nel contesto della costruzione ed elaborazione delle nuove gerarchie del nuovo Impero la funzione intellettuale riassumerà, così, su di sé le capacità erudite, per poterne espellere quelle veramente e propriamente artistiche, obbedendo a e garantendo un orizzonte economicistico che distingue, separa e conserva i 'mondi' nell'essenzialità dei propri relativi riferimenti, e quindi nelle proprie strutture storicamente determinatesi, per quanto questi si decidano a perdere volontariamente la propria autonomia, dunque la propria libertà e la propria pari potenza creativa.

Di nuovo la legge dell'Uno, contro la giustizia dei molti, oscurerà con la propria assoluta disincarnazione, ottenuta attraverso la morte per annichilazione del soggetto e dell'oggetto, come luce vera e buona, l'Essere stesso ed il suo Pensiero. Dopo Socrate e Giordano Bruno, altri percorreranno, fermi alla concezione creativa e dialettica dell'Essere-Pensiero – in questa stessa contemporaneità, così simile a quell'antichità e quella modernità - le buie strade dell'irricoscimento e della persecuzione.



## **BIBLIOGRAFIA FINALE.**



## Testi di riferimento.

- ARISTOTELE. *Metafisica*.  
<<Testi a fronte, 7>>.  
Introduzione, traduzione, note e apparati di  
Giovanni Reale. Appendice bibliografica di  
Roberto Radice.  
Milano, Rusconi, 1993.
- ARISTOTELE. *Opere*.  
I. *Vita di Aristotele. Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici.*  
II. *Organon: Topici, Confutazioni sofistiche.*  
III. *Fisica, Del cielo.*  
IV. *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale.*  
V. *Parti degli animali, Riproduzione degli animali.*  
VI. *Metafisica.*  
VII. *Etica Nicomachea.*  
VIII. *Grande etica, Etica Eudemia.*  
IX. *Politica, Trattato sull'economia.*  
X. *Retorica, Poetica.*  
XI. *Costituzione degli Ateniesi, Frammenti.*  
<<Biblioteca Universale Laterza>>.  
Roma-Bari, Laterza, 1982.
- BRUNO, Giordano. *De umbris idearum*.  
A cura di Rita Sturlese. Premessa di Eugenio  
Garin.  
Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1991.

- BRUNO, Giordano. *Dialoghi Italiani.*  
*I. Dialoghi Metafisici.*  
*II. Dialoghi Morali.*  
<<Classici della filosofia>>  
Firenze, Sansoni, 1958.
- BRUNO, Giordano. *Dialoghi filosofici italiani.*  
A cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto.  
Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000.
- BRUNO, Giordano. *Le ombre delle idee.*  
<<Come pensare, 9>>  
A cura di Antonio Caiazza. Presentazione di Carlo Sini.  
Milano, Spirali Edizioni, 1988.
- BRUNO, Giordano. *Le ombre delle idee. Il Canto di Circe. Il sigillo dei sigilli.*  
Introduzione di Michele Ciliberto, traduzione e note di Nicoletta Tirinnanzi.  
Milano, Rizzoli, 1997.
- BRUNO, Giordano. *Œuvres Complètes.*  
Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- BRUNO, Giordano. *Jordani Brunii Nolani Opera latine conscripta.*  
Recensebat F.Fiorentino. Deinde recensebant V.Imbriani et C.Tallarico.  
Tom.I, Vol. I, Pars 1<sup>^</sup> :  
*1. Oratio valedictoria.*  
*2. Oratio consolatoria.*  
*3. Acrotismus Camoeracensis.*

*4. De Immenso et innumerabilibus (lib. 1,2,3).*

Tom. I, Vol. II, Pars 2<sup>^</sup>:

*1. De Immenso et innumerabilibus (lib. 4, 5, 6, 7, 8).*

Tom. I, Vol. III, Pars 3<sup>^</sup>:

*1. Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos.*

*2. De triplici minimo et mensura.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. I, Vol. IV, Pars 4<sup>^</sup>:

*1. Summa terminorum metaphysicorum.*

*2. Figuratio Aristotelici Physici auditus.*

*3. Mordentius et de Mordentii circino.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. V, Pars 1<sup>^</sup>:

*1. De umbris idearum.*

*2. Ars memoriae.*

*3. Cantus Circaeus.*

Tom. II, Vol. VI, Pars 2<sup>^</sup>:

*1. De compendiosa architectura et complemento artis Lullii.*

*2. Ars reminescendi. Explicatio triginta sigillorum. Sigillus sigillorum.*

*3. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. VII, Pars 3<sup>^</sup>:

*1. De progressu et lampade venatoria logicorum.*

*2. De imaginum, signorum et idearum compositione.*

*3. Artificium perorandi.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. III, Vol. VIII:

1. *Lampas triginta statuarum.*
2. *Libri physicorum Aristotelis explanati.*
3. *De magia. Theses de magia.*
4. *De magia mathematica.*
5. *De rerum principiis et elementis et causis.*
6. *Medicina lulliana.*
7. *De vinculis in genere.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Neapoli deinde Florentiae, apud Domenico Morano deinde Typis Successorum Le Monnier, 1879-1891. Voll. I-VIII.

BRUNO, Giordano.

*Opere latine di Giordano Bruno.*

*I. Il triplice minimo e la misura.*

*II. La monade, il numero e la figura.*

*III. L'immenso e gli innumerevoli.*

<<Classici della filosofia, 23>>.

A cura di Carlo Monti.

Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.

BRUNO, Giordano.

*Opere Magiche.*

Sotto la direzione di Michele Ciliberto. A cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scaparrone, Nicoletta Tirinnanzi.

Milano, Adelphi, 2000.

CILIBERTO, Michele.

*Lessico di Giordano Bruno.*

<<Lessico Intellettuale Europeo, XVI, XVII>>.

Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.

SALVESTRINI,  
Virgilio. *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950).*  
Seconda edizione postuma a cura di Luigi  
Firpo.  
Firenze, Sansoni Antiquariato, 1958.

SPAMPANATO,  
Vincenzo. *Documenti della vita di Giordano Bruno.*  
Firenze, Leo S.Olschki, 1933.

SPAMPANATO,  
Vincenzo. *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi  
ed inediti.*  
Messina, Casa editrice Giuseppe Principato,  
1921.  
Ristampa anastatica con Postfazione di Nuccio  
Ordine.  
Roma, Gela Reprint, 1988.

***Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico.***

BOMBACIGNO,  
Roberto – MANCINI,  
Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del  
processo. Studi di Felice Tocco sul pensiero  
bruniano. Vita di Giordano Bruno, di  
Vincenzo Spampinato.*  
Milano, Biblia, 1999.

ORDINE, Nuccio. *Opere complete. Biografia. Documenti.  
Bibliografia (1800-1998).*  
<<Classici del pensiero europeo>>.  
Roma, Nino Aragno Editore, 1999.

***Opere singole, volumi, saggi.***

Aa, Vv. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di  
Giordano Bruno nel XIX secolo.*

- A cura e con un'introduzione di Eugenio Canone.  
Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- Aa, Vv. *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese.*  
Atti del Convegno (Londra, 3-4 giugno 1994).  
A cura di Michele Ciliberto e Nicholas Mann.  
Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1997.
- Aa, Vv. *Grande Antologia Filosofica.*  
Diretta da Umberto Antonio Padovani.  
Coordinata da Andrea Mario Moschetti.  
Milano, Marzorati Editore, 1954-1985.
- AHLBERG, Alfred. *Materieproblemet i platonismen. Platon, Aristoteles, Plotinos, Bruno.*  
Lund, Lindstedt, 1917.
- AQUILECCHIA, Giovanni. *Giordano Bruno.*  
Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971.
- AQUILECCHIA, Giovanni. *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre.*  
Napoli, Bibliopolis, 1991.
- AQUILECCHIA, Giovanni. *Schede bruniane (1950-1991).*  
Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993.
- BADALONI, Nicola – *Cultura e vita civile tra Riforma e*  
BARILLI, Renato – *Controriforma.*



- MORETTI, Walter. Roma-Bari, Laterza, 1973.
- BADALONI, Nicola. *La filosofia di Giordano Bruno.*  
Firenze, Parenti Editore, 1955.
- BADALONI, Nicola. *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica.*  
Bari-Roma, De Donato, 1988.
- BADALONI, Nicola. *L'impulso del negativo: la <<vanitas>> in Giordano Bruno.*  
In: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin.*  
A cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli.  
Roma, Editori Riuniti, 1991.  
Pagg. 309-326.
- BADALONI, Nicola. *L'infinito nel Rinascimento: Giordano Bruno fra gli <<antichi>> e i <<moderni>>.*  
In: *L'infinito nella scienza. Infinity in Science.*  
Atti del Convegno (Roma, 7-11 gennaio 1986).  
Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.  
Pagg. 257-271.
- BÁRBERI  
SQUAROTTI, Giorgio. *Giordano Bruno: l'utopia del cielo liberato dai mostri.*  
In: *I mondi impossibili: l'utopia.*  
Torino, Tirrenia Stampatori, 1990.  
Pagg. 139-164.
- BEIERWALTES,  
Werner. *Identità e differenza.*  
Introduzione di Adriano Bausola. Traduzione di Salvatore Saini.

Milano, Vita e Pensiero, 1989.

Titolo dell'edizione originale: *Identität und Differenz.*

Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

BLOCH, Ernst.

*Giordano Bruno.*

In: *La filosofia del Rinascimento.*

Bologna, Il Mulino, 1981.

Pagg. 39-58.

BLUM, Paul Richard.

*Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur philosophischen Rezeption.*

München, Wilhelm Fink Verlag, 1980.

BLUM, Paul Richard.

*D'ogni legge nemico e d'ogni fede. Giordano Brunos Verhältnis zu den Konfessionen.*

In: *Renaissance-Reformation: Gegensätze und Gemeinsamkeiten.*

Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1984.

BLUMENBERG, Hans.

*Die Genesis der Kopernikanischen Welt.*

Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

BLUMENBERG, Hans.

*Il Nolano: il mondo come autoesaurimento di Dio.*

In: *La legittimità dell'età moderna*

Traduzione italiana di Cesare Marelli.

Genova, Marietti, 1992.

Pagg. 591-644.

BÖNKER-VALLON,  
Angelika.

*Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno.*

Berlin, Akademie Verlag, 1995.

- BROCKMEIER, Jens. *Die Naturtheorie Giordano Brunos. Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus.* Frankfurt-New York, Campus, 1980.
- BURCKHARDT, Jakob. *La civiltà del Rinascimento in Italia.* <<Biblioteca Sansoni, 34>>. Introduzione di Eugenio Garin, traduzione di Diego Valbusa. Firenze, Sansoni, 1968 (1876). Titolo dell'edizione originale: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860, 1869).
- CALCAGNO, Antonio. *Giordano Bruno and the Logic of Coincidence: Unity and Multiplicity in the Philosophical Thought of Giordano Bruno.* New York, Lang, 1998.
- CARO, Tito Lucrezio. *La Natura.* <<Biblioteca Universale Rizzoli>> Introduzione di Luca Canali, traduzione di Balilla Pinchetti. Milano, Rizzoli, 1988 (1976). Titolo originale dell'opera: *De rerum natura.*
- CARRIERE, Moriz. *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart.* Stuttgart-Tübingen, J.G.Cotta, 1847.
- CASSIRER, Ernst. *Individuo e cosmo nella filosofia del*

*Rinascimento.*

Traduzione di Federico Federici.

Firenze, La Nuova Italia, 1935.

Titolo dell'edizione originale: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.*

Leipzig-Berlin, B.G.Teubner, 1927.

CASSIRER, Ernst.

*Storia della filosofia moderna.*

A cura di Angelo Pasquinelli, Giorgio Colli ed Eraldo Arnaud.

Torino, Einaudi, 1952-1955.

Titolo dell'edizione originale: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.*

Berlin, B.Cassirer Verlag, 1906-1907.

CHARBONNEL,  
J.Roger.

*La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin.*

Paris, H.Champion, 1919.

CILIBERTO, Michele.

*Giordano Bruno.*

<<Collezione storica>>.

Roma-Bari, Laterza, 1990.

CILIBERTO, Michele.

*Introduzione a Bruno.*

<<I filosofi, 66>>.

Roma-Bari, Laterza, 1996.

CILIBERTO, Michele.

*Senso e intelletto nei <<Dialoghi>> di Bruno.*

In: *Sensus sensatio.* VIII Colloquio Internazionale (Roma, 6-8 gennaio 1995).

Firenze, Leo S.Olschki, 1996.

Pagg. 199-214.

- COHEN, Jonas. *Geschichte des Unendlichkeitsproblems.*  
Darmstadt, 1960.
- COPERNICO, Niccolò. *De revolutionibus orbium caelestium.*  
Traduzione italiana di Corrado Vivanti.  
Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1975.
- CORSANO, Antonio. *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo  
svolgimento storico.*  
Firenze, Sansoni, 1940.
- DE BERNART, Luciana. *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno:  
l'infinito nelle forme dell'esperienza.*  
Pisa, ETS, 1986.
- DEREGIBUS, Arturo. *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il  
problema della sua unità.*  
Torino, Giappichelli Editore, 1981.
- DE RUGGIERO, Guido. *Bruno e Campanella.*  
In: *La filosofia contemporanea.*  
Bari, Laterza, 1912.  
Pagg. 361-364.
- DRAGON, Tristan. *Giordano Bruno et la 'théologie civile': une  
lecture du Livre VI de la Cité de Dieu.*  
In: *Religio et politique. Les avatars de  
l'augustinisme.*  
Saint Etienne, 1998.  
Pagg. 179-191.
- ERMETE *Corpo Ermetico e Asclepio.*

- TRISMEGISTO. <<Conoscenza religiosa, 6>>.  
A cura di Bianca Maria Tordini Portogalli.  
Milano, SE, 1997.
- EUSTERSCHULTE, Anne. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos.*  
Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- FINK, Eugen. *Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno.*  
In: *Der Idealismus und seine Gegenwart.*  
Hamburg, Meiner Verlag, 1976.  
Pagg. 127-132.
- FIORENTINO, Francesco. *L'idea della natura nella filosofia di Giordano Bruno.*  
In: *Bernardino Telesio. Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano.*  
Firenze, Le Monnier, 1872-1874.  
Vol. II, pagg. 41-110.
- FIORENTINO, Francesco. *Il panteismo di Giordano Bruno.*  
Napoli, Tip. di M.Lombardi, 1861.
- FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno.*  
<<Profili, 15>>  
Introduzione di Diego Quaglioni.  
Roma, Salerno, 1993 (1948).
- GALLUCCI, Generoso. *La mente di Bruno. Saggio di una esposizione della filosofia di Bruno.*  
Napoli, Tipolit. del <<Libero Pensiero>>

- F.Colagrande, 1906.
- GARIN, Eugenio. *Bruno.*  
Milano, Compagnia Edizioni Internazionali,  
1966.
- GARIN, Eugenio. *Giordano Bruno.*  
In: *Storia della filosofia.*  
Firenze, Vallecchi, 1945.  
Pagg. 303-311.
- GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile  
nel Rinascimento.*  
Bari, Laterza, 1952.
- GATTI, Hilary. *Giordano Bruno and Renaissance Science.*  
Ithaca and London, Cornell University Press,  
1999.
- GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del  
Rinascimento.*  
Firenze, Le Lettere, 1991 (1920).
- GORFUNKEL,  
Aleksandr. *Giordano Bruno.*  
Moskva, 1965.
- GRANADA, Miguel Angel. *Giordano Bruno e l'interpretazione della  
tradizione filosofica: l'aristotelismo e il  
cristianesimo di fronte all'«antiqua vera  
filosofia».*  
In: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII.*  
Atti del Convegno Internazionale di Studi  
(Milano, 18-20 novembre 1991; Parigi, 6-8

- dicembre 1991).  
Milano, FrancoAngeli, 1993.  
Pagg. 59-82.
- GRUNEWALD, Heidemarie. *Die religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno.*  
Marburg, Elwert Verlag, 1970.
- GUZZO, Augusto. *I dialoghi del Bruno.*  
Torino, Edizioni de L'Erma, 1932.
- GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno.*  
In: *Concetto e saggi di storia della filosofia.*  
Firenze, Le Monnier, 1940.
- GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno.*  
Torino, Edizioni di <<Filosofia>>, 1960.
- GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno.*  
In: *Grande Antologia Filosofica.*  
Milano, Marzorati Editore, 1964.  
Pagg. 1319-1428.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio). Heidelberg, 1817 (prima edizione).*  
A cura di Adriano Tassi.  
Bologna, Cappelli, 1985.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lezioni sulla storia della filosofia.*  
Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1967 (1932-1934).



Titolo originale dell'opera: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833-1836).

- HENTSCHEL, Beate. *Die Philosophie Giordano Brunos. Chaos oder Kosmos? Eine Untersuchung zur strukturalen Logizität und Systematizität des nolanischen Werkes.*  
Frankfurt am Main-Bern-New York, Lang, 1988.
- HOUSSEAU, Agnes. *Unity and the Kabbalistic Hierarchy in Giordano Bruno.*  
In: *Jacob's Ladder and the Tree of Life.*  
New York, Lang, 1987.  
Pagg. 231-218.
- HUBNER, K. *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos.*  
Wintherthur, 1965.
- INGEGNO, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno.*  
Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- INGEGNO, Alfonso. *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno.*  
Napoli, Bibliopolis, 1985.
- INGEGNO, Alfonso. *Vita civile, razionalità dell'uomo, perfezione del filosofo: Cardano e Bruno.*  
In: *Ragione e <<civilitas>>. Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo.* Atti del Convegno di Studio

(Diamante, 7-9 novembre 1984).

Milano, FrancoAngeli, 1986.

Pagg. 179-196.

JASPERS, Karl.

*La fede filosofica di fronte alla Rivelazione.*

Traduzione di Filippo Costa.

Milano, Longanesi, 1970.

Titolo dell'edizione originale: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.*

München, R.Piper & Co. Verlag, 1962.

KLEIN, Robert.

*L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno.*

In: *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna.*

Prefazione di André Chastel, traduzione italiana di Renzo Federici.

Torino, Einaudi, 1975.

Pagg. 45-74.

KLEINE, Lothar.

*Giordano Bruno.*

In: *Grosse Materialisten. Zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus.*

Leipzig, 1965.

Pagg. 97-102.

KRISTELLER,  
Oskar.

Paul

*Eight Philosophers of the Italian Renaissance.*

California, Stanford, 1964.

KRISTELLER,  
Oskar.

Paul

*Studies in the Renaissance.*

Harvard, 1956.

- LEVI, David. *Giordano Bruno o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo e il martire.*  
Torino, Carlo Triverio, 1887.
- LIMENTANI, Ludovico. *La morale di Giordano Bruno.*  
Firenze, Bemporad, 1924.
- MERCATI, Angelo. *Il sommario del processo di Giordano Bruno. Con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI.*  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942.
- MICHEL, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno.*  
Paris, Hermann, 1962.
- MICHEL, Paul-Henri. *Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno.*  
In: *Le soleil à la Renaissance, science et mythes.* Colloque International.  
Bruxelles-Paris, 1965.  
Pagg. 397-414.
- NAMER, Émile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno.*  
Paris, Félix Alcan, 1926.
- NAMER, Émile. *Les conséquences religieuses et morales du système de Copernic. La place de l'homme dans l'Univers infini de Giordano Bruno.*  
In: <<Studi internazionali di filosofia>>, V, 1973.

Pagg. 85-96.

- NAMER, Émile. *Copernic et Giordano Bruno.*  
In: *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques.* XXXIe Semaine de Synthèse (1-7 juin 1973).  
Paris, Blanchard, 1975.  
Pagg. 169-178.
- NAMER, Émile. *Dialectique de l'infini et du fin chez Giordano Bruno.*  
In: *La Dialectique.* Actes du XIV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française.  
Nice, 1969.
- NAMER, Émile. *Giordano Bruno.*  
Paris, 1966.
- NAMER, Émile. *Giordano Bruno et le langage néo-platonicien. L'importance du langage dans l'interprétation des <<Fureurs héroïques>>.*  
In: *Le langage.* Actes du XIII Congrès des Sociétés de philosophie de langue française.  
Neuchâtel, 1966.  
Pagg. 128-131.
- NAMER, Émile. *Giordano Bruno, ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne.*  
Paris, 1966.
- NAMER, Émile. *La nature chez Giordano Bruno.*  
In: *Congresso Internazionale di filosofia,*

- Venezia 1958.  
Firenze, 1961.  
Pagg. 345-351.
- NAMER, Émile. *La pensée de Giordano Bruno et sa signification dans la nouvelle image du monde.*  
Paris, 1959.
- NAMER, Émile. *L'Univers de Giordano Bruno et la destinée humaine.*  
In: *L'Univers à la Renaissance: microcosme et macrocosme.* Colloque International.  
Bruxelles-Paris, Presses Universitaires de Bruxelles – Presses Universitaires de Paris, 1970.  
Pagg. 89-120.
- NEUSER, Wolfgang. *A infinitude do mundo. Notas ricerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinita, o universo e os mundos.*  
Porto Alegre, Edipuers, 1995.
- NOWICKI, Andrzej. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna.*  
Warszawa, 1962.
- NOWICKI, Andrzej. *La natura nella filosofia di Giordano Bruno.*  
In: <<Bollettino di storia della filosofia>>  
dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973.  
Pagg. 70-87.
- NOWICKI, Andrzej. *Utopia Giordana Bruna.*  
In: <<Argumenty>>, 6, 14 (200), 1962.

- OLGIATI, Francesco. *Giordano Bruno.*  
In: *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.*  
Milano, Vita e Pensiero, 1924.  
Pagg. 616-686.
- OLSCHKI, Leonardo. *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien.*  
Leipzig-Firenze-Roma-Genève, L.S.Olschki, 1922.
- PAPI, Fulvio. *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno.*  
Firenze, 1968.
- PENZO, Giorgio. *Invito al pensiero di Eckhart.*  
<<Invito al pensiero, 26>>.  
Milano, Mursia, 1997.
- PETRUZZELLIS, Nicola, *La libertà e il panteismo nel pensiero di Giordano Bruno.*  
In: *Il tema della Fortuna nella letteratura francese e italiana del Rinascimento.*  
Firenze, Leo S.Olschki, 1990.  
Pagg. 355-362.
- PLOTINO. *Enneadi.*  
Traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice.

- Milano, Rusconi, 1992.
- PUGLISI, Filippo. *La rivoluzione artistico-filosofica di Giordano Bruno.*  
Roma, Bulzoni, 1989.
- REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele.*  
<<I filosofi, 22>>.  
Roma-Bari, Laterza, 1997.
- RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750.*  
Prefazione di Eugenio Garin.  
Firenze, Le Lettere, 1990.
- SAITTA, Giuseppe. *Giordano Bruno.*  
In: *Disegno storico della educazione.*  
Bologna, Cappelli, 1923.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Bruno, ovvero del Principio divino e naturale delle cose.*  
Traduzione di Marianna Florenzi, prefazione di Terenzio Mamiani.  
Milano, 1844.
- SCHMIDT, Heinz Ulrich. *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno.*  
Bonn, 1968.
- SCIACCA, Michele Federico. *I dialoghi italiani di Giordano Bruno.*  
In: *Studi sulla filosofia medievale e moderna.*  
Napoli-Città di Castello, Francesco Perrella, 1935.  
Pagg. 101-111.

- SEIDENGART, Jean. *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno.*  
In: *Infini des mathématiciens, infini des philosophes.*  
Paris, Belin, 1992.  
Pagg. 59-82.
- SOTO BRUNA, María Jesús. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno.*  
Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- SOTO BRUNA, María Jesús. *La relación Dios-Mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno.*  
In: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología.*  
Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- SPAVENTA, Bertrando. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo.*  
Modena, R. Tip. Governativa , 1860.
- SPAVENTA, Bertrando. *Prolosione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli.*  
Napoli, 1862.
- SPRUIT, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno.*  
Napoli, Bibliopolis, 1988.
- TILGHER, Adriano. *Lo Spaccio del Bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile. Un libro per filosofi e non filosofi.*



- Torino, P.Gobetti Editore, 1925.
- TOCCO, Felice. *Le opere inedite di Giordano Bruno.*  
Napoli, Tip. della R.Università, 1891.
- TOCCO, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane.*  
Firenze, Le Monnier, 1889.
- TROILO, Erminio. *Giordano Bruno.*  
Roma, Formiggini, 1918.
- VÉDRINE, Hélène. *Censure et pouvoir: trois procès. Savonarola, Bruno, Galilée.*  
Paris-La Haye, Mouton, 1976.
- VÉDRINE, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno.*  
Paris, 1967.
- VÉDRINE, Hélène. *La Renaissance: une stratégie de l'invisible.*  
In: *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan.*  
Paris, Librairie Générale Française, 1990.  
Pagg. 43-62.
- VERRA, Valerio. *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia.*  
Bologna, Il Mulino, 1992.
- VERRECCHIA, Anacleto. *Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes.*  
Wien, Böhlau, 1999.
- VUARNET, Jean Noël. *Giordano Bruno et la différence renaissance.*

In: *Le philosophe-artiste.*

Paris, Union Générale d'Éditions, 1977.

- WEBER, Max. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo.*  
Introduzione di Giorgio Galli. Traduzione e  
appendici di A.M.Marietti. Con *La storia di  
una controversia*, di Ephraim Fischhoff.  
Milano, Rizzoli, 2000 (1991).  
Titolo dell'edizione originale: *Die  
protestantische Ethik und der Geist des  
Kapitalismus* (1905).
- YATES, Amelia Frances. *L'arte della memoria.*  
Traduzione italiana di Albano Biondi.  
Torino, Einaudi, 1972.  
Titolo dell'edizione originale: *The Art of  
Memory.*  
London, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- YATES, Amelia Frances. *Giordano Bruno e la cultura europea del  
Rinascimento.*  
Introduzione di Eugenio Garin, traduzione  
italiana di Mariella De Martini Griffin e Ales  
Rojec.  
Roma-Bari, Laterza, 1995 (1988).
- YATES, Amelia Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.*  
London, Routledge and Kegan Paul, 1964.  
Traduzione italiana di Renzo Pecchioli.  
Roma-Bari, Laterza, 1969.

**Articoli tratti da Riviste.**

- ALBANESE, Luciano. *Bruno, Ficino e la Trinità di Zoroastro.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, V, 1,  
1999.  
Pagg. 157-164.
- ALBANESE, Luciano. *Bruno e gli Oracoli dei Caldei.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2,  
2000.  
Pagg. 539-546.
- ALBANESE, Luciano. *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 1,  
2000.  
Pagg. 181-188.
- AMATO, Barbara. *La nozione di 'vuoto' in Giordano Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, III, 2,  
1997.  
Pagg. 209-229.
- AQUILECCHIA,  
Giovanni. *Bruno at Oxford between Aristotle and  
Copernicus.*  
In: *Giordano Bruno 1583-1585. The English  
Experience. L'esperienza inglese.* Atti del  
Convegno (Londra, 3-4 giugno 1994).  
Firenze, Leo S.Olschki, 1997.  
Pagg. 117-124.
- AQUILECCHIA,  
Giovanni. *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585).  
Documenti e testimonianze.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, I, 1/2,

1995.

Pagg. 21-42.

AQUILECCHIA,  
Giovanni.

*Tre schede su Bruno e Oxford.*

In: <<Giornale critico della filosofia italiana>>, LXXII, 3, 1993.

Pagg. 376-393.

BADALONI, Nicola.

*Sulla struttura del tempo in Bruno.*

In: <<Bruniana & Campanelliana>>, III, 1, 1997.

Pagg. 11-45.

BLUM, Paul Richard.

*Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno.*

In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 1998/1.

Pagg. 107-121.

BÖNKER-VALLON,  
Angelika.

*L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'Infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna.*

In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 1, 2000.

Pagg. 35-56.

CAMPANINI, Massimo.

*L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno.*

In: <<ACME>>, XXXIII, 3, 1980.

Pagg. 339-369.

CANONE, Eugenio.

*Il concetto di <<ingenium>> in Bruno.*

- In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 1, 1998.  
Pagg. 11-35.
- CANONE, Eugenio. *Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2, 2000.  
Pagg. 381-406.
- CASTRO CUADRA, Antonio. *Bruno e l'Amor Eroico.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 1, 1991.  
Pagg. 18-21.
- CASTRO CUADRA, Antonio. *Platone e Giordano Bruno.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XVIII, 3/4, 1990.  
Pagg. 16-17.
- CICUTTINI, Luigi. *L'assoluto nel pensiero di Giordano Bruno.*  
In: <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, XXXIV, 1942, n. 2.  
Pagg. 95-107.
- CILIBERTO, Michele. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i <<Puritani>>.*  
In: <<Rivista di storia della filosofia>>, LIII, 1, 1998.  
Pagg. 5-44.
- CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno 1582-1583. Da Parigi a Oxford.*  
In: <<Studi storici>>, XXVI, 1, 1985.

Pagg. 127-160.

- CLEMENS, Franz  
Jakob. *Zusammenhang der Philosophie des Giordano Bruno mit den Lehren des Cardinals Nicolaus von Cusa.*  
In: <<Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst>>, I, 1844.
- D'ASCIA, Luca. *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 2, 1998.  
Pagg. 255-272.
- DE GIOVANNI, Biagio. *L'infinito di Bruno.*  
In: <<Il Centauro>>, 16, 1986.  
Pagg. 3-21.
- DI IASIO, Biagio. *Il rivoluzionario della conoscenza.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 2, 1991.  
Pagg. 14-17.
- DRAGON, Tristan. *Giordano Bruno et la théorie des liens.*  
In : <<Les Études Philosophiques>>, 4, 1994.  
Pagg. 467-487.
- FARACOVİ, Ornella. *A proposito di Saturno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 1, 1998.  
Pagg. 195-205.
- FELDHAY, Rivka –  
OPHIR, Adi. *Heresy and Hierarchy. The Authorization of Giordano Bruno.*

- In: <<Stanford Humanities Review>>, I, 1, 1989.  
Pagg. 118-138.
- GARIN, Eugenio.            <<*Phantasia*>> e <<*imaginatio*>> fra  
   *Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi.*  
In: <<Giornale critico della filosofia  
italiana>>, LXIV, 3, 1985.  
Pagg. 349-361.
- GAROFALO, Lydia.        *Il problema dell'infinito dal Rinascimento a  
Kant.*  
In: <<Logos>>, XIV, 1931.  
Pagg. 1-23 e 93-132.
- GATTI, Hilary.            *L'idea di riforma nei Dialoghi Italiani di  
Giordano Bruno.*  
In: <<Nouvelles de la République des  
Lettres>>, 2, 1996.  
Pagg. 61-81.
- GATTI, Hilary.            *Minimum and Maximum, Finite and Infinite:  
Bruno and the Northumberland Circle.*  
In: <<Journal of the Warburg and Courtauld  
Institutes>>, XLVIII, 1985.  
Pagg. 144-163.
- GHIO, Michelangelo.    *Causa emanativa e causa immanente:  
S. Tommaso e Giordano Bruno.*  
In: <<Filosofia>>, n.s., XXX, 1979 (4).  
Pagg. 529-554.
- GRANADA, Miguel        *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed*

- Angel. *eterogeneità nella concezione dell'Universo infinito.*  
In: <<Rivista di storia della filosofia>>, n.s., XLVII, 1, 1992.  
Pagg. 47-73.
- GRANADA, Miguel Angel. *L'infinité de l'Univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno.*  
In: <<Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques>>, XXXII, 1998.  
Pagg. 243-275.
- GRANADA, Miguel Angel. *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 2, 1998.  
Pagg. 343-368.
- GRANADA, Miguel Angel. *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito.*  
In: <<Rivista di storia della filosofia>>, XLIX, 1994, 3.  
Pagg. 495-532.
- GUZZO, Augusto. *La filosofia di Giordano Bruno.*  
In: <<Eco della cultura>>, II, 1915, n.1.
- INGEGNO, Alfonso. *Il perfetto e il furioso.*  
In: <<Il piccolo Hans>>, XIX-XX, 75-76, 1992-1993.  
Pagg. 11-32.



- INGEGNO, Alfonso. *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino.*  
In: <<Rivista critica di storia della filosofia>>, 22, 1968.  
Pagg. 149-170.
- KNOX, Dilwyn. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth.*  
In: <<Bruniana&Campanelliana>>, V, 1999/2.  
Pagg. 333-366.
- LIMENTANI, Ludovico. *La morale di Giordano Bruno.*  
In: <<Conferenze e prolusioni>>, 1922, n. 9.
- LOVEJOY, Arthur Oncken. *The Dialectic of Bruno and Spinoza.*  
In: <<Philosophy>>, I, n. 8, 1904.  
Pagg. 141-174.
- MAIORINO, Giancarlo. *The Breaking of the Circle: Giordano Bruno and the Poetics of Immeasurable Abundance.*  
In: <<Journal of the History of Ideas>>, XXXVIII, 2, 1977.  
Pagg. 317-327.
- MICHEL, Paul-Henri. *Renaissance Cosmologies.*  
1. <<Natura artifex>>: Marsilio Ficino and Giordano Bruno.  
2. *The Reign of Unity: Bruno and Campanella.*  
In: <<Diogenes>>, 18, 1957.  
Pagg. 93-107.
- MIGNINI, Filippo. *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno.*

- In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2, 2000.  
Pagg. 325-349.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia.*  
In: <<Civiltà moderna>>, III, 1931.  
Pagg. 921-933.
- NOWICKI, Andrzej. *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura.*  
In: <<Misure critiche>>, VI, 1976.  
Pagg. 57-72.
- PAPI, Fulvio. *Bruno, o dell'infinita e vana nostalgia.*  
In: <<Il piccolo Hans>>, XIX-XX, 75-76, 1992-1993.  
Pagg. 86-104.
- PAPULI, Giovanni. *Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo.*  
In: <<Quaderno filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce>>, IX, 10-11, 1984.  
Pagg. 201-228.
- PERRONE  
COMPAGNI, Vittoria. <<Minime occultum chaos>>. *La magia riordinatrice del Cantus Circaeus.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2, 2000.  
Pagg. 281-297.

- POULAIN, Julie      *Giordano Bruno. Une éthique de l'infini.*  
Rebecca.              In: <<Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance>>, LIX, 2, 1997.  
Pagg. 305-320.
- RAIMONDI, Fabio.      *L'immaginazione politica di Giordano Bruno.*  
In: <<Filosofia politica>>, XI, 2, 1997.  
Pagg. 239-259.
- RICCI, Saverio.        *Rivoluzione del cielo fisico, riforma del cielo morale. Scienza e vita civile da Giordano Bruno ai Lincei.*  
In: <<Studi filosofici>>, XII-XIII, 1989-1990.  
Pagg. 245-296.
- ROSSI, Paolo.         *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento. I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno.*  
In: <<Rivista critica di storia della filosofia>>, 1959, f. 1.  
Pagg. 29-60.
- SAITTA, Giuseppe.     *Introduzione alla filosofia di Giordano Bruno.*  
In: <<Giornale critico della filosofia italiana>>, XXIX, 1950.  
Pagg. 12-29.
- SAVORELLI,            *Bruno 'lulliano' nell'idealismo italiano dell'Ottocento (con un inedito di Bertrando Spaventa).*  
Alessandro.            In: <<Giornale critico della filosofia italiana>>, LXXX, (1989).  
Pagg. 45-77.

- SCARPA, Riccardo. *Il pensiero creatore e Bruno.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 2, 1991.  
Pagg. 18-21.
- SINGER, Dorothea Waley. *The Cosmology of Giordano Bruno.*  
In: <<Isis>>, XXXIII, 1941.  
Pagg. 187-196.
- SPAVENTA, Bertrando. *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno.*  
In: <<Rivista Enciclopedia Italiana>>, I, 1855.  
Pagg. 44-58.
- SPAVENTA, Bertrando. *Il concetto dell'infinità in Bruno.*  
In: <<Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli>>, V, 1866.  
Pagg. 155-164.
- SPAVENTA, Bertrando. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno.*  
In: <<Atti della Regia Accademia di scienze morali e politiche di Napoli>>, II (1865).  
Pagg. 293-348.
- SPAVENTA, Bertrando. *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno.*  
In: <<Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia di filosofia italiana>>, I, 1851.  
Pagg. 440-470.
- SPRUIT, Leen. *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana*

*dei Dialoghi Italiani.*

In: <<Verifiche>>, XVIII, 4, 1989.

Pagg. 367-399.

STADLER, Michael. *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewusstsein. Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos.*

In: <<Philosophisches Jahrbuch>>, XCIII, 1, 1986.

Pagg. 39-60.

TROILO, Erminio. *Prospetto, sintesi e commentario della filosofia di Giordano Bruno.*

In: <<Atti e Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali>>, 1951, f. 9.

Pagg. 543-607.

VASOLI, Cesare. *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno.*

In: <<Archivio di filosofia>>, nn. 2-3, 1958.

Pagg. 345-426.

VENTURA, Tommaso. *Giordano Bruno, singrafo sommo di un Vangelo naturale.*

In: <<La Ragione>>, 37, 3, 1955.

Pagg. 2-7.

YATES, Amelia *Giordano Bruno's Conflict with Oxford.*

Frances. In: <<Journal of the Warburg and Courtauld Institutes>>, II, 1938-1939.

Pagg. 227-242.

YATES, Amelia *The religious Policy of Giordano Bruno.*  
Frances. In: <<Journal of the Warburg and Courtauld  
Institutes>>, III, 1939-1940.  
Pagg. 181-207.