

STEFANO ULLIANA

**IL CONFRONTO TRA LA COSMOLOGIA
ARISTOTELICA E LA NUOVA
SPECULAZIONE BRUNIANA**

INDICE

INDICE.....	2
IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA	3
OSSERVAZIONI INIZIALI.....	3
IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA.....	11
OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA IL <i>DE CAELO</i> ARISTOTELICO E LA POSIZIONE BRUNIANA.....	11
PICCOLA BIBLIOGRAFIA BRUNIANA.....	26

IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA

OSSERVAZIONI INIZIALI

Postulato interpretativo fondamentale della spiegazione della riflessione di Giordano Bruno è il fatto di ragione ed immaginazione che la posizione del principio bruniano dell'un-infinito mobile – Uno, infinito e movimento sono i termini e le nuove categorie speculative proposte dal pensatore nolano - ha come conseguenza l'affermazione dell'insopprimibilità dell'apparenza dell'opposizione. Questa apparenza si traduce nella immagine della divisibilità o sdoppiamento interno della materia.

La distinzione in se stessa mobile fra materia 'incorporea' – o di cose superiori - e materia 'corporea' – o di cose inferiori - 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 lingua volgare 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 distinzione e del suo interno movimento: la relazione inesausta, continua, creativa e dialettica, fra la perfezione e ciò a cui essa sembra dare luogo. L'alterazione, come spazio e tempo del ricongiungimento amoroso ed eguale alla libertà.

Non è perciò 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),¹ a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in lingua volgare.

¹ 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!*”

Qui però, nella parte che più direttamente mette in questione la strutturazione aristotelica del mondo (la serie dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici: Cena de le Ceneri; De la Causa, Principio e Uno; De l'Infinito, Universo e mondi*), 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, costitutiva della tradizione occidentale, di possesso e di dominio.

Ma questa costruzione potrà trovare migliore e più chiara visibilità - soprattutto nella sua architettonica - 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: essa, inoltre, diviene nello spazio e tempo dell'alterazione 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,² 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.³ Con il rischio, storicamente realizzatosi nella Chiesa cristiana, che la sostanzializzazione istituzionale di questo mondo unico obnubili il proprio stesso principio, a favore di una rigida, autoritaria e totalitaria organizzazione dei fini e degli strumenti atti a realizzarli.

² Aristotele, *Della generazione e della corruzione*, Libro I. *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3.

³ In questo la riflessione bruniana si oppone alla composizione tomista fra neoplatonismo ed aristotelismo.

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 (la figura teologico-trinitaria del *Padre*) e della eguaglianza (la figura teologico-trinitaria del *Figlio* nello *Spirito*). Qui si mostra l'elevato 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.⁴ Qui, ancora e conclusivamente, l'Uno lascia di sé l'unità infinita della diversità, aprendo in alto il campo innumerabile delle libere 'potenze' e ricordando se stesso attraverso la sua 'perfezione' (orizzonte an-esclusivo).

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 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 lo spossessamento ed il dominio di una 'materia' previamente neutralizzata.

Se, allora, le parti nell'universo bruniano non vengono spossessate, ma mantengono una aperta ed eguale libertà – perciò stesso restando parti dell'infinito nell'infinito non volgarmente designato - l'eteronomia di un ordine agito da un soggetto separato invece

⁴ Qui il 'pane sostanziale' del particolare francescanesimo bruniano, intinto ed attraversato dal 'vino' di una speciale dialettica infinitista di stampo platonico, costituisce una 'Cena' unitaria, abissalmente feconda e ricchissima di ogni cibo.

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.⁵ Così la concezione bruniana dell'opposizione infinita ha il significato e valore del positivo e propositivo dissolvimento della puntualità e materialità dell'individuo assoluto.⁶

Nello stesso tempo l'affermazione dell'incomprensibilità dell'universo, insieme all'infinitezza 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 inesaurito 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.⁷ 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.

⁵ Di qui il rilievo 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.

⁶ 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.

⁷ 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-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.

Rappresentante della medesima tradizione speculativa occidentale è 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.

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.⁸

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'alta 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 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 assolutezza di uno stato da cui pretendano di discendere e di cui vogliano essere le custodi.⁹

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 (la *Trinità* teologico-filosofica). 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 e determinazioni,¹⁰ che la

⁸ 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.

⁹ Giordano Bruno. *Cantus Circaeus. Jordanus Libro e Quaestio XXXIII. Opera latine conscripta*, II, V, pag. 184 e pagg. 209-210.

¹⁰ Le 'idee' platoniche, inserite dalla prima tradizione speculativa cristiana nella mente divina, sono qui di nuovo liberate, rese concrete (cfr. *De umbris idearum*) e ricongiunte in alto con la molteplicità delle potenze (determinazioni).

speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,¹¹ 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 per noi tocca l'infinito e lo realizza, protendendolo così di nuovo all'infinito nella sua apertura d'orizzonte. L'apertura creativa ideale superiore che così si genera – raffigurata sin dalle prime opere bruniane in latino (*De umbris idearum*) attraverso l'immagine della Y della tradizione pitagorica - impedisce la considerazione racchiusa e ristretta della relazione: impedisce il costituirsi della coincidenza fra il darsi della determinazione divina e l'offrirsi dell'ordine universale,¹² ed al suo 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.¹³ 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,¹⁴ e contro il dominio della forza che

¹¹ Aristotele. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4.

¹² 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 creativo e dialettico dell'infinito trova invece posto già nel testo bruniano precedente: il *De la Causa, Principio e Uno*.

¹³ 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*. Deve essere ricordata, a questo proposito, 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.

¹⁴ Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di 'sostrato', poi ripresa da quella plotiniana di 'ipostasi'.

suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,¹⁵ lo scioglimento bruniano della figura assoluta assume le vesti, le sembianze e le caratteristiche della critica allo sviluppo infinito ed astratto 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 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, imputata 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

¹⁵ 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.

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.¹⁶

Allora 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 di ciascun movimento desiderativo.

Pertanto 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 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 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

¹⁶ 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.

dell'opposizione infinita permette il costituirsi di una apertura d'immaginazione, che si esprime nel primo contesto attraverso l'infinito dell'etere e nel secondo tramite l'infinito 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

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 filosofo nolano riferisce o lascia trasparire il riferimento ad argomentazioni contenute nel *De caelo* aristotelico.¹⁷ 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:¹⁸ solamente in questo contesto si può dare apparenza al movimento

¹⁷ Giordano Bruno, 'Dialoghi Italiani': *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.

¹⁸ 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

come variazione di posizione di un corpo (velocità) ed alle sue opposte cause della leggerezza e pesantezza.¹⁹ 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'inamovibilità della Causa, dall'altro la sua infinita espressione operativa. Qui, allora, non si può dare alcun termine medio che costituisca il principio d'ordine di qualunque, inclusa, opposizione.²⁰

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,²¹ altrettanto il termine interminato bruniano

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).

¹⁹ 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 *De generatione et corruptione*), così l'etere individua quel luogo naturale nel quale non si dà né alterazione, né generazione e corruzione.

²⁰ Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*. (Ed. Aquilecchia) 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*. (Ed. Aquilecchia) 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 geno 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 circueudo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma."

²¹ 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.

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.²²

Se Aristotele toglie spazio al movimento dell'infinito, Bruno invece lo riconquista.²³ Questo spazio è l'apertura infinita della differenza infinita: il motore dialettico bruniano. Se Aristotele fa coincidere il movimento infinito dell'infinito con la realtà dell'infinito, negando che esso possa avere alcuna parte,²⁴ 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),²⁵ Bruno mantiene l'infinito, attraverso l'Uno,

²² Giordano Bruno. *De gli Eroi furori*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 1011 – 1012, *cit.*

²³ 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').

²⁴ 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)

²⁵ 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 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 *De generatione et corruptione*): 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).

invisibile, aperto e trascinate. 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),²⁶ la dissoluzione che 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*,

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).

²⁶ 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;

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

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 frantuma 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 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 *De generatione et corruptione*), la concezione monolitica ed omogenea degli atomisti, sia di quelli 'stretti' (come Democrito e Leucippo), che di quelli 'dispersi' e

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 conclusiva 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 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.²⁷

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.

'dialettici' (come Empedocle ed Anassagora). (276a 13 e segg.)

²⁷ Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo*. (Ed. Aquilecchia) 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 sofossi. Cossi 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."

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), 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,²⁸ 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 schiacciamento 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'

²⁸ Il mito, razionalmente allegorico, di Diana ed Atteone. Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 1005 – 1009; 1024 – 1025.

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).²⁹ 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; in Bruno, al contrario, questa rivoluzione infinita è ben presentemente indicata sia dalla sensibilità alta ed ideale dell'infinito, sia dalla passione che

²⁹ 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 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.

lo persegue.³⁰ Sensibilità e passione che 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.³¹

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

³⁰ Giordano Bruno. *De gli Eroici furori*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 944 – 945: “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' ardito 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.” 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 cossi 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 consequente al detto: Ahì, qual condizion, natura, o sorte: / In viva morte morta vita vivo! / Amor m'ha morto (ahì 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 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'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.”

³¹ 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

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,³² in Bruno invece l'infinita creatività 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

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 bastanta 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 essi tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore e la più bastanta 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)

³² 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).

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:³³ quell'unità ed inscindibilità che determina il dissolvimento della differenza aristotelica degli elementi, della loro differenza ordinata.³⁴ In Aristotele invece 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

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 così 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)

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).

³³ Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*. (Ed. Aquilecchia) 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, cossi 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 contrarietàadi 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*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 383 – 384: “*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 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 immutabile, non ha contingenzia nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente; 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.”

³⁴ Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo*. (Ed. Aquilecchia) pag. 355, *cit.*

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.³⁵

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 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, impredeeterminata, 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.³⁶

³⁵ 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).

³⁶ 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

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.

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)

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

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 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,³⁷ 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 suttragano

essere al presente o al futuro.” (283b 13)

³⁷ 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)

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.³⁸

³⁸ Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi. Proemiale epistola*. (Ed. Aquilecchia) pag. 361.

PICCOLA BIBLIOGRAFIA BRUNIANA

Testi di riferimento.

- 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 Bruni Nolani Opera latine conscripta.*
Recensebat F.Fiorentino. Deinde recensebant

V.Imbriani et C.Tallarico.

Tom.I, Vol. I, Pars 1[^] :

1. *Oratio valedictoria.*
2. *Oratio consolatoria.*
3. *Acrotismus Camoeracensis.*
4. *De Immenso et innumerabilibus (lib. 1,2,3).*

Tom. I, Vol. II, Pars 2[^]:

1. *De Immenso et innumerabilibus (lib. 4, 5, 6, 7, 8).*

Tom. I, Vol. III, Pars 3[^]:

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[^]:

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[^]:

1. *De umbris idearum.*
2. *Ars memoriae.*
3. *Cantus Circaeus.*

Tom. II, Vol. VI, Pars 2[^]:

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[^]:

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 Spampanato.*
Milano, Biblia, 1999.

ORDINE, Nuccio. *Opere complete. Biografia. Documenti. Bibliografia (1800-1998).*
<<Classici del pensiero europeo>>.
Roma, Nino Aragno Editore, 1999.

Alcune opere singole, volumi, saggi consultabili sull'argomento.

AHLBERG, Alfred. *Materieproblemet i platonismen. Platon, Aristoteles, Plotinos, Bruno.*
Lund, Lindstedt, 1917.

AQUILECCHIA, Giovanni. *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre.*
Napoli, Bibliopolis, 1991.

BADALONI, Nicola – BARILLI, Renato – MORETTI, Walter. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma.*
Roma-Bari, Laterza, 1973.

BADALONI, Nicola. *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica.*
Bari-Roma, De Donato, 1988.

- 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.
- 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.
- CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno.*

<<Collezione storica>>.

Roma-Bari, Laterza, 1990.

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.

EUSTERSCHULTE, Anne. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos.*

Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno.*

<<Profili, 15>>

Introduzione di Diego Quagliani.

Roma, Salerno, 1993 (1948).

GARIN, Eugenio.

Bruno.

Milano, Compagnia Edizioni Internazionali, 1966.

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).

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.

- GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno*.
Torino, Edizioni di <<Filosofia>>, 1960.
- 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.
- 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.

- KRISTELLER, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance.* California, Stanford, 1964.
- MICHEL, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno.* Paris, Hermann, 1962.
- NAMER, Émile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno.* Paris, Félix Alcan, 1926.
- 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, ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne.* Paris, 1966.
- 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. *La natura nella filosofia di Giordano Bruno.* In: <<Bollettino di storia della filosofia>> dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973. Pagg. 70-87.
- RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750.*

Prefazione di Eugenio Garin.
Firenze, Le Lettere, 1990.

- SCHMIDT, Heinz Ulrich. *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno.*
Bonn, 1968.
- 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.
- SPRUIT, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno.*
Napoli, Bibliopolis, 1988.
- TOCCO, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane.*
Firenze, Le Monnier, 1889.
- VÉDRINE, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno.*
Paris, 1967.
- VERRECCHIA, Anacleto. *Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes.*
Wien, Böhlau, 1999.
- YATES, Amelia. *Giordano Bruno e la cultura europea del*

Frances. *Rinascimento.*
Introduzione di Eugenio Garin, traduzione italiana di
Mariella De Martini Griffin e Ales Rojec.
Roma-Bari, Laterza, 1995 (1988).

YATES, Amelia *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.*
Frances. 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.

AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585).*
Giovanni. *Documenti e testimonianze.*
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, I, 1/2, 1995.
Pagg. 21-42.

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.
- 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.
- 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.
- 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.

FELDHAY, Rivka –
OPHIR, Adi.

Heresy and Hierarchy. The Authorization of Giordano Bruno.

In: <<Stanford Humanities Review>>, I, 1, 1989.

Pagg. 118-138.

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
Angel.

Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed 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.
- INGEGNO, Alfonso. *Il perfetto e il furioso.*
In: <<Il piccolo Hans>>, XIX-XX, 75-76, 1992-1993.
Pagg. 11-32.
- 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.

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.

POULAIN, Julie
Rebecca.

Giordano Bruno. Une éthique de l'infini.

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.

SCARPA, Riccardo. *Il pensiero creatore e Bruno.*
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 2, 1991.
Pagg. 18-21.

SINGER, Dorothea *The Cosmology of Giordano Bruno.*
Waley. 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.

VENTURA, Tommaso. *Giordano Bruno, singrafo sommo di un Vangelo naturale.*

In: <<La Ragione>>, 37, 3, 1955.

Pagg. 2-7.

YATES, Amelia Frances. *Giordano Bruno's Conflict with Oxford.*
In: <<Journal of the Warburg and Courtauld Institutes>>, II, 1938-1939.
Pagg. 227-242.

YATES, Amelia Frances. *The religious Policy of Giordano Bruno.*
In: <<Journal of the Warburg and Courtauld Institutes>>, III, 1939-1940.
Pagg. 181-207.