



BRUNO VERSUS ARISTOTELE

STEFANO ULLIANA

ABSTRACT

PARTE I pag 2

IL CONFRONTO TRA LA METAFISICA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

La rivoluzionarietà della speculazione bruniana si esercita nei confronti della tradizione di alcuni testi aristotelici fondamentali nella trasmissione del pensiero e della civiltà occidentale. In modo principale essa attacca e demolisce i capisaldi della *Metafisica* di Aristotele, per poter cominciare ad affermare – o, se si vuole, a riaffermare (visto il richiamo esplicito del filosofo nolano alla riflessione dei primi Presocratici) – il principio dell'infinito creativo e doppiamente dialettico. Il breve articolo segue la formulazione e lo sviluppo progressivo del testo aristotelico attraverso la critica esposta dalla riflessione bruniana.

Bibliografia della parte I pag. 41

PARTE II pag. 44

IL CONFRONTO TRA LA FISICA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

Questo breve articolo prosegue l'analisi iniziata a proposito del confronto fra la speculazione bruniana e la metafisica aristotelica. Ora la critica bruniana si appunta sul testo aristotelico della *Fisica*, demolendo e disgregando la possibilità che non vi sia un principio ed un movimento infinito. Seguendo ed integrando le riflessioni precedenti, il pensiero di Giordano Bruno conserva l'unitarietà fra momento teoretico e momento pratico, approfondendo la determinazione dell'infinito creativo e doppiamente dialettico

Bibliografia della parte II pag. 61

PARTE III pag. 64

IL CONFRONTO TRA LA COSMOLOGIA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

Questo articolo conclude il confronto fra la speculazione bruniana e la tradizione del pensiero aristotelico, già iniziato nei due testi dedicati alla critica della tradizione aristotelica presente nella *Metafisica* e nella *Fisica*. Ora Giordano Bruno considera le obiezioni della tradizione aristotelica all'esistenza di un corpo universale infinito in movimento interno (creativo e dialettico) infinito. Demolendo e disgregando le premesse dell'impostazione aristotelica la riflessione di Giordano Bruno ridetermina e riqualifica le tradizionali nozioni di spirito e di materia, innovandole in radice e sospingendole verso una rivoluzionarietà capace di mantenere sempre uniti l'aspetto teoretico e il momento pratico della riflessione e del pensiero.

Bibliografia della parte III pag. 83

IL CONFRONTO TRA LA METAFISICA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

*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'«infinire»),¹ a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in lingua volgare.

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

¹ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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!»

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.

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 spossamento ed il dominio di una

² ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, Libro I. *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3. Laterza, Roma-Bari, 2007 e 2005.

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

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.

«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 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 ineshausto 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. 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

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 D. KNOX. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth*. In: "Bruniana&Campanelliana", V, 1999/2. Pp. 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. S. RICCI. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*. Le Lettere, Firenze, 1990. Pp. 72-73.

⁷ ARISTOTELE. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Cit. 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 G.W.F. 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. Cappelli, Bologna, 1985. P. 123.

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 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, pretendendolo 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

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 G. BRUNO. *Cantus Circaeus. Jordanus Libro e Quaestio XXXIII. Opera latine conscripta*, II, V, p. 184 e pp. 209-210. Domenico Morano poi Typis Successorum Le Monnier, Napoli poi Firenze, 1879-1891. Voll. I-VIII.

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).

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

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).

(«innumerabilità dei mondi»).

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito (Provvidenza)* l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative dei mondi 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 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 riproponendosi 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 dottrinarica 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.

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*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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*, cit., dove i due testi vengono avvicinati nella data e nel luogo della loro composizione (Londra, 1584-1585). P. XXVIII.

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

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.

Il rapporto bruniano fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.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 dell'opposizione infinita permette il costituirsi di una apertura d'immaginazione, che si esprime nel primo contesto attraverso l'infinire dell'etere e nel secondo tramite l'infinire dell'amore.

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in dominio astratto, separato e differenziante.

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.

*Il confronto fra la proposta teologico-naturalistica di matrice aristotelica
e l'innovazione teoretico-pratica bruniana*

Nel dialogo bruniano intitolato *De l'Infinito, Universo e mondi* il secondo degli argomenti aristotelici esposti dal peripatetico Albertino può venire riferito ad un brano della *Metafisica* aristotelica: precisamente a *Metafisica*, XII, 8, 1074a 36.¹⁷ L'occasione di questo riferimento può così dare inizio ad una lunga ed articolata serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

Osservazioni sul rapporto fra la *Metafisica* aristotelica e la posizione bruniana

Se in Aristotele sembra costituirsi un processo per il quale la causa si identifica progressivamente con il principio, attraverso l'assorbimento in esso prima della causa efficiente e poi di quella formale, sino a generare l'unità di un'identità piena e totale (ragione assoluta),¹⁸ in Bruno si assiste invece ad una ripresa della dialettica platonica, nella quale l'ente si apre in se stesso e si divide, rigettando oltre lo sfondo universale il principio (l'inizio ed il fine) di tale operazione.¹⁹

Qui però l'ultimo non si chiude mai sul primo, come nell'affermazione di un principio empirico di realtà, che sotterraneamente sottintenda il primato di una partizione politica, sociale od economica dell'essere esistente. È infatti solo lo spazio della libertà della riflessione che si riempie di meraviglia, per la diversità che l'apparente esibisce ed indica, verso una nuova profondità determinante (ragione produttiva). Solo procedendo, come fa

¹⁷ G. BRUNO, *Dialoghi Italiani: De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia. Sansoni, Firenze, 1958, p. 508. L'indicazione (in nota) della fonte bibliografica aristotelica è di Giovanni Gentile.

¹⁸ Nella *Metafisica* (I, 980a 1 – 983a 23) Aristotele osserva come l'elevazione che ci consente una forma generale trasferibile (sapienza) permette nel contempo la conoscenza dei lati produttivi (cause) e regolativi (principi) dell'intera gamma delle esistenze naturali. Così il sapiente deve conoscere l'universale nascosto e non immediatamente apparente, che può costituire termine stabile ed imm modificabile di riferimento, sia conoscitivo che pratico. Libero e divino, il termine è posto direttamente da Dio, che così origina la sapienza stessa e la consapevolezza che di essa hanno gli uomini. La profondità del termine giustifica il sorgere della diversità ed il superamento dell'immediatezza etica e conoscitiva. La profondità del termine non è però infinita: il termine è dato immutabilmente.

¹⁹ Nell'interpretazione aristotelica (*Metafisica*, I, 987a 29 – 988a 17) Platone salda la ricerca dell'essenza con la giustificazione della mobilità dei fenomeni: la congiunzione fra la molteplicità formale (idee) della prima e la molteplicità materiale e sensibile della seconda si realizza attraverso la dipendenza determinatrice (partecipazione) della seconda alla prima. Questo rapporto prevede l'intermedio del numero e della misura. L'Uno (causa formale) e la Diade grande-piccolo (causa materiale) costituiscono la molteplicità ideale. Esse sono entità distinte, in opposizione: la prima si manifesta anche come causa finale, mentre la seconda separa le entità negative.

Aristotele (*Metafisica*, I, *ibidem*) critica la definizione del rapporto funzionale di opposizione che legherebbe l'Uno e la Diade platoniche. Per lo Stagirita non è la materia (la Diade) ad essere principio di moltiplicazione, bensì di individuazione; al contrario la forma (l'Uno) non può essere principio di individuazione, ma di moltiplicazione.

Congeniale all'istanza moltiplicativa aristotelica, per la constatazione di una determinazione creativa e dialettica dello *Spirito* bruniano, sarebbe l'accostamento della struttura razionale presente nell'opera del filosofo nolano con l'articolazione presente nel *Parmenide* platonico. Accostamento che dovrebbe essere effettuato attraverso la mediazione rappresentata dalla tradizione giudaico-cristiana, specialmente nella sua parte maggiormente spiritualista (S. Giovanni Evangelista, Gioacchino da Fiore, Dolcino, Müntzer).

Bruno, verso la libertà dell'Uno, il pensare non sarà solamente il coronamento di una soddisfazione presupposta, vincolata nei luoghi e nei modi di un supposto e garantito esercizio (accademismo).

Se, infatti, nella concessione del presupposto di trovarsi di fronte l'essere intero si ritrova subito il monito dialettico che lo accompagna, la necessità richiesta e la possibilità (che poi si trasforma in potenza) di possederlo interamente, l'affermazione bruniana dell'innumerabilità dei «mondi»²⁰ intende far valere proprio la possibilità di criticare e sciogliere questa coppia di presupposti: la creatività universale ed il movimento infinito dell'essere impediscono, infatti, sia la certezza di potersi trovare di fronte all'interezza dell'essere – che esso è piuttosto inteso come dietro e sopra le proprie spalle (questo il senso della figura di Atlante, nel *De umbris idearum*)²¹ – sia la possibilità (e, tanto più, la necessità) che questo essere, per l'appunto, possa e debba essere costretto entro un assoluto ideologico.

Se l'atto puro aristotelico sembra non potersi sottrarre – e così parere costretto – al risultato della necessitazione della serie graduata delle realtà (primo mobile – astri – mondo sublunare),²² l'infinito bruniano sembra piuttosto identificarsi con un termine che si sottrae

²⁰ G. BRUNO, *De l'Infinito, Universo e mondi*. Nell'edizione curata da Giovanni Aquilecchia; Sansoni, Firenze, 1958; seconda ristampa, 1985, p. 387: «*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito». Pp. 518-520: «Quanto a quello che secondariamente dicevate, vi dico che veramente è un primo e precipe motore, ma non talmente primo e precipe che, per certa scala, per il secondo, terzo ed altri da quello si possa discendere, numerando, al mezzano ed ultimo: atteso che tali motori non sono, né possono essere; perché dove è numero infinito, ivi non è grado né ordine numerale, benché sia in grado ed ordine secondo la ragione e dignità o de diverse specie e geni, o de diverse gradi in medesimo geno e medesima specie. Sono dunque, infiniti motori, cossì come sono anime infinite di queste infinite sfere, le quali, perché sono forme ed atti intrinseci, in rispetto de quali tutti è un precipe da cui tutti dipendono, è un primo il quale dona la virtù della motività a gli spirti, anime, dei, numi, motori, e dona la mobilità alla materia, al corpo, all'animato, alla natura inferiore, al mobile. Son, dunque, infiniti mobili e motori, li quali tutti se riducono a un principio passivo ed un principio attivo, come ogni numero se reduce all'unità; e l'infinito numero e l'unità coincidono, ed il summo agente e potente fare il tutto con il possibile esser fatto il tutto coincidono in uno, come è mostrato nel fine del libro *Della causa, principio ed uno*. In numero dunque e moltitudine è infinito mobile ed infinito movente; ma nell'unità e singularità è infinito immobile motore, infinito immobile universo; e questo infinito numero e magnitudine e quella infinita unità e semplicità coincidono in uno semplicissimo ed individuo principio, vero, ente. Cossì non è un primo mobile, al quale con certo ordine succeda il secondo, in sino l'ultimo, o pur in infinito; ma tutti gli mobili sono equalmente prossimi e lontani al primo e dal primo ed universal motore. Come, logicamente parlando, tutte le specie hanno equal ragione al medesimo geno, tutti gli individui alla medesima specie; cossì da un motore universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dipendono infiniti mobili e infiniti motori, de quali ciascuno è finito di mole ed efficacia».

²¹ G. BRUNO, *De umbris idearum*. Edizione Sturlese; Olschki, Firenze, 1991. Pp. 185 – 186: «*Uranie vatem sublimes duxit in aedeis / Quo faceret mentis nubila pulsa suae. / Ordine praegnantem quo sunt disposta per orbem / Indicat extenta singola quaeque manu. / Leucadius regno sedet hic tristisque senecta. / Praetulit hic degens talia regna patri. / Cuspide Marsque potens rapit hinc ea raptaque servat; / Aureus hinc Titan haec diuturna facit. / Blanda Venus grato hinc numerosa ea reddit amore. / Pacis et armorum hinc arbiter hic superis. / Hinc vultu inconstans Lucina et lumine clamat: / <<Occubitus visent orta, et adaucta suum>>. / Ordine sunt postquam concepta palatia caeli, / Bis senas iuvat hos iam peragrare domos. / Egrediare senex varios subiture locorum / Anfractus, varias insinuando notas; / Huic divum succede parens. Succede Gradive, / Sminthaeum numen, Cnidia nata mari. / Atlantis succede nepos Cyllenia proles. / Delia nec cesses caelo Ereboque potens».*

²² Per Aristotele (*Metafisica*, I, 990a 33 – 991b 1), non tutte le cose hanno idea, o dovrebbero avere idea: non vi può essere idea, per esempio, né della negazione, né della relazione. Le idee correlative agli oggetti della scienza sono implicite e non dimostrate. Perciò la critica che Aristotele rivolge a Platone sembra condurlo verso l'affermazione dell'essere come puro positivo ed evidente: divisione («numero») e relazione («relativo») – che insieme sembrano costituire l'illimitatezza dell'Uno, la sua apertura ed il suo essere profonda ed invisibile genesi di se stesso – invece fanno scomparire la pura positività ed evidenza del principio. Con il pericolo, avvertito dallo stesso Aristotele, di rendere invisibili le stesse idee (Speusippo). Inoltre le richieste di fondamento e di determinazione, che pongono in essere una relazione sempre tensiva ed aperta, includeranno e toccheranno con

continuamente a determinazione, in ragione della sua doppia infinitezza, estensiva ed intensiva.²³

la propria necessitazione enti che non possono essere isolati e fissati dall'occhio unico di una stabile considerazione (come invece: Dio, le intelligenze motrici degli astri e tutte le sostanze sensibili sublunari); enti che non appaiono come necessitati (così dovrebbero invece apparire per la stessa teoria delle idee), ovvero appaiono senza una connessione interna che ne stabilisca prioritariamente l'unità e l'identità (la forma). In altre parole, la ricerca ideale impedirebbe la genesi delle unità interne necessarie: ostacolerebbe la presenza delle forme. Le idee infatti tenderebbero a scomparire nell'abisso della profondità, impedendo qualsiasi tipo di correlazione necessaria (la presenza, in piena evidenza, di una «causa di movimento» e «mutamento»). Rendendosi invisibili, non stabilirebbero (renderebbero stabile una volta per tutte) nemmeno alcuna determinazione (alcun «conoscere» ed «essere» immodificabile). In tal modo non apparirebbe nemmeno alcuna derivazione: senza un unico punto d'aggancio e connessione non si potrebbe realizzare alcuna adeguazione (come vorrebbero sostenere i platonici), ma solamente una composizione che non si chiude e definisce mai.

La trascendenza dell'idea (*Metafisica*, I, 991b 1 – 992a 10) ne determinerebbe poi la separatezza e l'impossibilità d'intervento nella costituzione delle cose. Solo una causa produttrice intermedia potrebbe risolvere il problema della separatezza, introducendo se stessa ed i propri criteri, a compimento dell'azione di composizione richiesta: ma allora essa basterebbe a ciò e sottrarrebbe la necessità del riferimento ulteriore. Questa medesima causa potrebbe poi operare, generando il discreto, superando la difficoltà – insormontabile presso i platonici – di dover stabilire uno ed un solo contatto fra la molteplicità delle idee e la molteplicità degli oggetti sensibili possibili: magari tramite il proporzionamento di elementi preesistenti, funzionali alla composizione (termine della proporzione o «materia»). Il termine della proporzione («materia») diventa così il fine realizzativo della composizione stessa, interno e primo rispetto ad essa, senza l'indecidibilità posta in essere dalle unità atomiche che, se uguali sono incapaci di rendere la differenza, se diverse sono impossibilitate ad offrire una benché minima unità singolare. L'unità singolare offerta invece dal termine della proporzione è capace di sostituire l'indeterminatezza provocata dall'uso di entità astratte intermedie, da doversi ulteriormente determinare. Provoca inoltre la caduta, la dichiarazione di superfluità ed il riconoscimento dell'errore nell'uso di una materia prima astrattamente separata, che contenga e sia nel contempo prima, rispetto ad ogni singolarità (il «ricettacolo» platonico).

Il fine realizzativo proposto dal termine di proporzione permette inoltre il libero e spontaneo divaricarsi, diversificarsi, degli enti esistenti e l'ampliarsi dei loro spazi vitali (eterogeneità), senza l'assegnazione di determinazioni prevalenti, con funzioni egemoniche.

²³ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 351 – 352. Dall'*Argomento del primo dialogo*: «La settima, dal proporre la ragione che distingue la potenza attiva da l'azioni diverse, e sciorre tale argomento. Oltre, si mostra la potenza infinita intensiva- ed estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto. La ottava, da onde si mostra che il moto di mondi infiniti non è da motore estrinseco ma da la propria anima, e come con tutto ciò sia un motore infinito. La nona, da che si mostra come il moto infinito intensivamente si verifica in ciascun de' mondi. Al che si deve aggiungere che da quel, che un mobile insieme insieme si muove ed è mosso, séguita che si possa vedere in ogni punto del circolo che fa col proprio centro; ed altre volte sciorremo questa obiezione, quando sarà lecito d'apportar la dottrina più diffusa». L'obiezione aristotelica all'infinito intensivo viene riportata alle pp. 387 – 388: «*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito. *Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermarò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la ragione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo così muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La ragione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella ragione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che ragione li attribuisce infinità estensiva - ma non infinità assoluta - ed intensivamente ancora. Per il che voglio conchiudere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, così la medesima potenza di far l'inmenso ed innumerabili è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali, oltre che concedono la infinità estensiva con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedono ancora la infinità intensiva con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante: tutta volta, così ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la qualità del moto

Se l'atto puro aristotelico neutralizza ed impedisce il procedere della sensibilità nell'ambito dell'immaginazione, lasciando a questa solamente il compito combinatorio o distintivo del vero e del falso, la sensibilità bruniana precipita nell'abisso che costituisce la stessa, infinita, apertura immaginativa. Tanto quanto il primo limita il contenuto della sensibilità al determinatamente immaginato, altrettanto ed all'opposto la seconda fa riemergere la fonte creativa attraverso il desiderio d'infinito. Tanto quanto il primo nega la possibilità della variazione indotta dal desiderio che si riconosce e si fa infinito, altrettanto ed all'opposto la seconda la riafferma come principio veramente ed effettivamente universale, egualmente ed equanimemente distribuito. Tanto quanto il primo racchiude l'operatività dell'azione all'interno del primato e del limite antropologico, altrettanto ed all'opposto la seconda ne rammenta la comune, libera, naturale e spontanea, fruizione. Tanto quanto il primo giustifica la restrizione progressiva e per fasi (economica, sociale, politica) delle riduzioni apportate alla vita civile, altrettanto ed all'opposto la seconda scioglie il compito e la pianificazione ideologica delle attività (individuali o collettive, teoriche o pratiche) nell'aperta relazione con l'altro.

L'apertura cosmopolitica, l'accettazione di tutte le possibili diversità sociali, la condivisione di tutte le possibili variazioni naturali qualificano e costruiscono poco a poco la progressività delle aperture di libertà bruniane, che moltiplicano in serie successiva la dimensione libertaria e solidaristica dell'infinito: dall'infinito storico, a due dimensioni, all'infinito naturale, dotato di una dimensione aggiuntiva, più profonda. Così lasciar essere l'opposizione attraverso l'ideale impedisce ogni chiusura e riduzione deterministica, consentendo la libera ed aperta ricchezza offerta dalla molteplicità.

Senza l'ancoraggio ad un oggetto estrinseco, appena fuori portata, ma capace di condurre una determinazione totale,²⁴ la moltiplicazione infinita del soggetto bruniano apre gli apporti

intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossì facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato».

²⁴ Aristotele (*Metafisica*, I, 992a 10 – 993a 10) sembra condurre le proprie argomentazioni verso una conclusione rappresentata dall'affermazione di un'idea universale di diversità oggettiva, che ha effetto sensibile, contro la riduzione monolitica dell'Uno di tradizione platonica e l'annessa affermazione dell'univocità dell'essere. Bruno pare accettare questa istanza di diversificazione, ma nel contempo (riutilizzando il concetto platonico della opposizione infinita) le assegna una apertura illimitata ed una virtù creativa.

Il testo aristotelico vuole infatti ricordare la contestualizzazione operata dall'inserzione del concetto dell'opposizione finita. L'intervento dell'opposizione (nelle definizioni di linea, superficie, corpo) si svolge ed esercita, proprio contro la funzione totalitaria e regolante dell'elemento egemonico: la diversità di specie presente nella prima impedisce la rettificazione e la riduzione (assorbimento) imposte dal secondo. Contro la geometrizzazione dei rapporti di determinazione apparenti, che vuole ed impone una visione predefinita, dove un primo elemento costituisce tutta la serie delle figure successive e può da queste essere relativamente separato, l'opposizione aristotelica introduce il concetto di determinazione specifica. La determinazione specifica rende ragione dell'apparenza osservata attraverso la combinazione di un sostrato generico e della negazione (propositiva) di tutte le altre differenze possibili, racchiuse in esso, senza la loro replicazione astratta in un cielo immaginato. In questo modo si darà causa del venire ad essere delle cose (essere divenuto o «causa del movimento») e del loro determinarsi («causa intesa»).

La prima opposizione – quella all'interno della quale si susseguono tutte le altre – ovverosia l'esistere e l'avere relazione, non si aprirà eccessivamente e senza limite, moltiplicando i rapporti di dipendenza all'infinito e disintegrando la possibilità di una costituzione unitaria del soggetto; al contrario, il soggetto si costituisce unitariamente e non si avviluppa su se stesso in una sorta di continua automoltiplicazione, ponendosi in ordine ad una determinazione estrinseca. La determinazione estrinseca del soggetto supera la problematicità dell'opposizione platonica fra l'Uno-in-sé e l'Unità apparente (l'infinità svaporante del soggetto) e risolve come superflua la connessa riduzione ad un unico genere della totalità delle virtù determinative. La diversità resta predicata dei generi e delle virtù determinative.

Virtù determinative e generi così compongono gli oggetti in generale: fra questi, anche gli oggetti geometrici, che altrimenti nell'impianto platonico non riuscirebbero a trovare collocazione. I generi e le virtù determinative non possono però essere trattati alla stessa stregua di elementi primi racchiusi entro una determinazione univoca dell'essere, in quanto in questo modo agirebbero come una semplice determinazione categoriale: questi generi e

determinativi verso ogni direzione. Lo spazio infinito che si offre fra l'Uno e l'Unità apparente viene così riempito da una molteplicità che si raddoppia, inferiormente e superiormente. Una doppia molteplicità, delle potenze naturali e delle virtù attuative, che mantiene sempre aperto lo spontaneo e libero (parimenti eguale per la natura e l'umanità) esercizio della creatività (ideale e reale).²⁵

Solamente un'opposizione che sia viva e vitale senza soluzione di continuità, tale da risultare infinita per il desiderio e l'apertura immaginativa universale, potrà far valere l'immagine di quella doppia molteplicità. Se la categoria aristotelica del possesso sembra voler istituire il dominio egemonico di un'azione che restringa ed includa a sé tutti gli effetti dichiarati come possibili, impedendo la libera divaricazione dei fini e delle spontaneità naturali,²⁶ il rapporto per il quale, in Bruno, il desiderio si fa molteplicità impregiudicata d'immagine toglie la riduzione egemonica. Per questo motivo speculativo la posizione bruniana non può venire accostata a qualsiasi tipo di assolutismo e di uso strumentale della religione, sia in ambito protestante che cattolico, essendone al contrario la critica più profonda e radicale. Tanto, infatti, la riduzione egemonica fonda, permette, giustifica e vuole sviluppare qualsiasi tipo di dogmatico settarismo e fanatismo religioso, altrettanto l'infinita profondità dell'Uno bruniano ricorda l'elevatezza di quella sua immagine, che consiste nell'infinita apertura: l'eguale ed amoroso rispetto delle libere individualità, umane o naturali che siano.

Così, non il principio che il soggetto sia come un'impressione interna ad un unico corpo (magari graduato),²⁷ ma l'aspettativa che esso sia una specie di forza proiettiva ed

queste virtù sono e restano diversi. Sono progressivamente acquisibili e non innati. In più: il risultato totale ed individuale della loro applicazione potrebbe essere diverso dalla loro semplice somma od accostamento. Infine: il risultato totale ed individuale della loro applicazione non potrebbe essere scisso e separato (esistente indipendentemente) dalla sensazione, che ce ne offre visione e tangibilità (reale od immaginata che sia).

²⁵ G. BRUNO, *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1006 – 1007: «Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprension della beltà divina. Costui slaccia i mastini ed i veltri. De quai questi son più veloci, quelli più forti. Perché l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa ed efficace che quella; atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna. Alle selve, luoghi inculti e solitarii, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non son impresse l'orme de molti uomini. Il giovane poco esperto e pratico, come quello di cui la vita è breve ed instabile il furore, nel dubio camino de l'incerta ed ancipite raggione ed affetto designato nel carattere di Pitagora, dove si vede più spinoso, inculto e deserto il destro ed arduo camino, e per dove costui slaccia i veltri e mastini appo la traccia di boscareccie fiere, che sono le specie intelligibili de' concetti ideali; che sono occolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano. Ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino: le quali opre vegnon significate per il soggetto de l'acqui superiori ed inferiori, che son sotto e sopra il firmamento; vede il più bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che veder si possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazion di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno».

²⁶ Dopo aver ricordato le necessità di ravvisare la presenza di un'idea oggettiva di diversità, Aristotele sottolinea (*Metafisica*, II, 993a 30 – 995a 20) quanto la congiunzione produttiva fra la molteplicità delle virtù determinative e la molteplicità dei generi costituisca una sfera d'intervento globale per la vera realizzazione e manifestazione dell'esistente. La sua ampiezza preclude una sua immediata e totale conoscenza, che perciò può svolgersi solamente per via di mediazioni successive, tese a ricostituire l'intera struttura ed articolazione dell'ente attraverso la teoria delle quattro cause. Le cause, a loro volta, si determinano e distinguono, accompagnando la distinzione dell'ente in soprassensibile ed eterno e sensibile (eterno ed incorruttibile o corruttibile perché generabile). In questa visione organica il termine origina e conclude lo sviluppo dei fenomeni e degli eventi successivi: perciò non esiste, né può esistere, alcuna circolarità a livello materiale, né alcun processo all'infinito, nell'ambito di ciascuna singola determinazione. Il numero dei termini non può poi estendersi innumerabilmente, a pena della caduta della comprensione. Il termine realizzerà poi entità non separate (il bambino che diventa uomo), oppure separate e diverse (l'acqua e l'aria). Nel primo caso il processo è irreversibile, nel secondo reversibile. Nel primo caso c'è una visibilità di gradi intermedi, che invece manca nel secondo.

²⁷ Secondo Aristotele (*Metafisica*, III, 995a 24 – 999a 23) la problematicità del rapporto fra essere ed apparire viene rivelata da una doppia riduzione: quella effettuata dai filosofi naturalisti (materiali ed immanentisti) e

estrinsecante, può costituire per Bruno una valida prospettiva civile e morale. Così attenta al valore delle opere.

Se Aristotele concepisce l'Uno platonico come uno, sottraendogli ogni spazio ed agibilità superiore (spazio ed agibilità garanti di ogni forza proiettiva, estrinsecante e diversificante), così concedendogli una rappresentazione degradata nella molteplicità ordinata dei rapporti univoci,²⁸ Bruno al contrario si riappropria, sin dall'inizio del *De l'Infinito, Universo e mondi*, di questo spazio e di questa agibilità.²⁹ Ciò gli è permesso dal pensiero infinito dell'infinito: dalla considerazione che l'infinito si dà ed è presente, ma in un duplice modo, intensivo ed estensivo. Come desiderio ed immagine.

Desiderio ed immagine che non possono essere sradicati e separati, ma che non possono non essere dati anche in un modo distinto: tale da permettere il loro rincorrersi reciproco.

Se Aristotele, dunque, predispone lo spazio preordinato di un'opposizione finita, che ha nella neutralizzazione del supremo termine astratto tutta l'evidenza del positivo, Bruno, come si diceva prima, mantiene infinita l'opposizione: essa precipita sempre nell'abisso del desiderio, movendo la materia dell'immaginazione sempre a superare l'apparente stabilità.³⁰

quella operata dai filosofi che sono conclusivamente confluiti nel platonismo (formalisti e trascendentisti). Solamente lo scontro fra le due opposte posizioni potrà far rimanere in piedi ciò che di buono è compreso in entrambe, e mostrare una possibilità ulteriore di rifusione, di sintesi dei loro apporti.

Tra separazione ed immanenza Aristotele indica (ed è l'ammaestramento implicito nella soluzione delle prime cinque aporie) la possibile soluzione mediana rappresentata dalla «distinzione»: un essere «prima», che si apre alla successiva determinazione. Questo tipo di essere acconsente alla presenza congiunta delle quattro cause (finale, efficiente, formale e materiale), permettendo così sia il presentarsi della posizione necessaria (non-contraddizione), che del contenuto della sua identità (sostanza). Questo stesso tipo di essere poi congiunge in se stesso, attraverso l'opposizione di determinazione (due i soggetti), sia l'idea primitiva della sostanza soprasensibile, che l'immagine successiva della sostanza sensibile. Questo tipo di essere infine accoglie tutti gli attributi della sostanza nella sostanza, impedendone la dispersione attraverso l'immagine univoca della perfezione. Convergenza e completezza degli attributi definiscono ultimativamente la direzione degli enti perfetti (immobili e necessari) da quella degli enti imperfetti (mobili e non necessari).

Questa divaricazione annulla e rende superflua la presenza contraddittoria dell'essere ideale platonico, nel contempo separato ed inseparabile; annulla e rende superflua quindi anche la mediazione interposta dalle entità numeriche. Aristotele dunque sembra assumere la bontà dell'istanza trascendente delle idee platoniche, ma ne blocca la tendenza a scomparire, a rendersi invisibili, componendo la necessità tematica dell'oggetto. L'oggetto non è l'astratto, immaginosamente costruito e verificato sulla base del sensibile.

Se vale la distinzione, così come è stata definita, allora il contenuto viene portato necessariamente, in un modo tale per cui l'elemento materiale risulta definito dalla forma che lo contiene. In questo modo si risolve il duplice processo all'infinito decretato dal genere: verso il termine primo (l'Essere e l'Uno platonici non sono il culmine di un processo di rarefazione della determinazione che la annulli) e verso il termine ultimo (il comparire della determinazione non resta sospeso, né essa viene discriminata arbitrariamente o senza limite, ma perviene all'individuo; in più, aggiungere delle parti non fa comparire una determinazione nuova). La determinazione singolarizzante (sostanza) infatti impedisce il ricorso ad una giustificazione che non può che essere astratta.

²⁸ Aristotele (*Metafisica*, III, 999a 24 – 999b 24) osserva come la determinazione singolarizzante (sostanza) impedisca il ricorso ad uno sfondo astratto, dal quale trarre giustificazione per la sovradeterminazione di ogni particolare; nello stesso tempo offre l'aggancio ad un luogo comune, che unisce e fa convergere con coerenza tutte le predicazioni, che in tal modo non risulteranno astratte ed arbitrarie. Questo luogo comune è la ragione decretata dalla sapienza divina, l'insieme della forma e materia ingenerate («sinolo»). Questo luogo comune è, soprattutto, inseparabile da tutte le cose che costituisce: distinto e presente diversamente in ciascuna di esse.

²⁹ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i mondi.

³⁰ Aristotele riesce a formare (*Metafisica*, III, 999b 24 – 1001a 3) l'immagine di un'origine dispositrice ed accogliente: un'unità capace di essere determinatamente produttiva e nello stesso tempo abile a rinserrare tra le proprie fila la fecondità di ogni proprio gesto. Un'unità immediatamente universale. Capace di connettere in sé e contenere, attraverso una limitazione interna che valga come opposizione, l'aspetto principale e quello conclusivo. Un'unità che quindi racchiude l'interezza del movimento (o marea) materiale.

Infatti, tanto la materia aristotelica è complessivamente stabile e non eccedente,³¹ quanto la materia bruniana gode invece dello slancio al proprio continuo autosuperamento,³² all'apertura creativa della diversificazione. Tanto le sostanze aristoteliche restano preda di un'unità immobile ed imm modificabile (esse restano, senza differenza, all'interno dello spazio della neutralizzazione dell'Uno), quanto gli enti creati bruniani sono invece capaci di distinguere tra la propria comune appartenenza all'infinito e le proprie libere finalità. Con ciò riproponendo la sempre problematica consapevolezza del rapporto fra l'amore fondamentale e l'eguaglianza che ne vuole essere l'espressione.

Se, poi, la predeterminazione assoluta di cui gode la forma presso Aristotele si accompagna con l'affermazione dell'impossibilità di un'attività autonoma della materia,³³

³¹ Aristotele riesce a far sottintendere (*Metafisica*, III, 1001a 4 – 1003a 17) la prima definizione di materia, determinandola come ciò che è apparentemente altro (molteplicità in sé). In questo modo egli la mantiene come atto unitario, manifestando la possibilità della divisione (come distribuzione) all'interno dell'immagine di un'unica sostanza.

La possibilità della divisione che è distribuzione fonda l'estensione, che non abbisogna di alcuna costruzione astratta per punti o superfici, numeri od altri enti puramente immaginati. Essa infatti costituisce la stabilità dell'immagine ed il suo stare per sé ed in relazione ad altro.

Le idee platoniche entrano così nel novero degli enti astratti ed immaginati, protesi con la funzione dell'unità fondamentale: le specie aristoteliche invece svolgono la funzione immediata e reale della differenziazione. Quest'ultima funzione mantiene poi per sé una applicabilità universale, che garantisce sia l'atto del suo essere, che la potenza del suo divenire.

Ora, nella previsione dell'affermazione della precedenza dell'atto sulla potenza (l'atto è su di essa prioritario), si deve affermare che tutto ciò che è, può essere, e diviene necessariamente. Non è dunque vero che venga a determinazione ciò che prima è indeterminato, in quanto quest'ultimo essere è solamente un attributo, una posizione della ragione costretta dall'apparire e dalla valenza dell'empirico. Il principio ha invece priorità d'essere e non si distingue dalla sua determinata applicazione.

³² Lo slancio della materia bruniana al proprio continuo autosuperamento è la radice oggettiva dell'eroico furore. G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 978 – 981: «Ecco dunque, per venir al proposito, come questo furor eroico, che si chiarisce nella presente parte, è differente dagli altri furori più bassi, non come virtù dal vizio, ma come un vizio ch'è in un soggetto più divino o divinamente, da un vizio ch'è in un soggetto più ferino o ferinamente: di maniera che la differenza è secondo gli soggetti e modi differenti, e non secondo la forma de l'esser vizio. *Cicada*. Molto ben posso, da quel ch'avete detto, conchiudere la condition di questo eroico furore che dice: gelate ho spene, e li desir cuocenti; perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà; ha l'anima discordevole, se triema nelle gelate speranze, arde negli cuocenti desiri; è per l'avidità stridolo, mutolo per il timore; sfavilla dal core per cura d'altrui, e per compassion di sé versa lacrime da gli occhi; muore ne l'altrui risa, vive ne' proprii lamenti; e (come colui che non è più suo) altri ama, odia se stesso: perché la materia, come dicono gli fisici, con quella misura ch'ama la forma absente, odia la presente». Ed, ancora: «*Tansillo*. Allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca de esser virtude, che è doppio vizio; il qual consiste in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezion della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii, consta la composizione e consiste la virtude. Ecco dunque come è morto vivente, o vivo moriente; là onde dice: In viva morte morta vita vivo. Non è morto, perché vive ne l'oggetto; non è vivo, perché è morto in se stesso; privo di morte, perché parturisce pensieri in quello; privo di vita, perché non vegeta o sente in se medesimo. Appresso, è bassissimo per la considerazion de l'alto intelligibile e la compresa imbecillità della potenza. È altissimo per l'aspirazione dell'eroico desio che trapassa di gran lunga gli suoi termini; ed è altissimo per l'appetito intellettuale, che non ha modo e fine di gionger numero a numero; è bassissimo per la violenza fattagli dal contrario sensuale che verso l'inferno impiomba. Onde trovandosi talmente poggiar e descendere, sente ne l'alma il più gran dissidio che sentir si possa; e confuso rimane per la rebellion del senso, che lo sprona là d'onde la raggion l'affrena, e per il contrario».

³³ La priorità d'essere del principio e la sua universale applicazione costituiscono la negazione di qualsiasi apertura dialettica, che distingua fra l'invisibilità dell'Uno e la molteplicità della sua apparenza e ne opponga continuamente l'origine ed i risultati. La trasformazione operata da Aristotele (*Metafisica*, IV, 1003a 20 – 1012b 31) dell'Uno-in-sé in Essere totalmente apparente e presente costituisce la visibilità del principio come molteplicità coesa e coerente di determinazioni («significati»), con una medesima materia ed una medesima forma interna (un ordine ed un ordinamento). La risoluzione, alla conclusione del Libro III, dell'aporia relativa

l'attività della materia bruniana invece scioglie quella predeterminazione nel libero (aperto e diversificato) movimento del desiderio, senza scordare quell'abissale profondità dell'immagine che lo sorregge e lo conduce al ricordo ed alla pratica (opera) dell'unità (naturale ed umana). Qui sta la radice del rifiuto che Bruno rivolge alle fonti agostiniane del movimento riformato ed al loro atteggiamento di negazione di fronte a quello che esse considerano lo spirito diabolico del mondo. Bruno, al contrario, ricorda che come una è la materia, l'anima e l'intelletto,³⁴ uno è anche lo spirito, che perciò gode (e fa godere) di un'universalità non separata e non separabile (inalienabile). Un'universalità che dunque non può essere soggetta a forma.³⁵

all'universalità od individualità particolare del principio sembra condurre Aristotele verso la protoaffermazione di un'identità universale radicale, capace di costituire in profondità la base e la giustificazione per l'affermazione unitaria di ogni essere distinguibile. Questa base e giustificazione è l'unità formale della sostanzialità, capace di contenere in sé tutta la materia immaginabile, nell'eguaglianza o nella diversità.

Il fatto che l'identità universale radicale sia stabilita attraverso l'unificazione della potenza ad un atto prioritario, consente poi la distinzione dell'evento della sostanzialità in una sua parte prima e precedente ed in una sua parte seconda, successiva ed accedente, non scissa e separata (autonoma) rispetto alla prima.

L'estensione universale dell'identità radicale è, poi, la sua dimostrazione. Essa recita la propria ineludibile applicazione, affermando – nella molteplicità e per l'unità – che «è impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga, ad un tempo, alla stessa cosa». Senza l'unità dei conoscenti, nemmeno la diversa collocazione dei conosciuti potrà trovare evidenza e giustificazione: e l'unità dei conoscenti sta nella posizione, interna al dire, della determinazione oggettiva.

Il relativismo protagoreo invece non ammette la determinazione oggettiva. Per esso l'oggetto si divide e frantuma, si moltiplica, per tante volte quanti sono i soggetti conoscenti: l'oggetto, con il suo contenuto di realtà e verità, non è più esterno e vincolante ma interno e prodotto dai condizionamenti consapevoli od inconsapevoli dell'individuo. L'immagine decretata a rappresentare l'oggetto diventa così variabile, indipendentemente dall'oggetto stesso: e diventa variabile a tal punto che lo stesso soggetto può credere in buona fede – tenendo per vera la sensazione – in due versioni opposte della medesima realtà. La determinazione oggettiva aristotelica invece propone la più salda e stretta identità fra l'oggetto ed il soggetto giudicante, tramite la necessità che si impone per autoevidenza. Il relativismo protagoreo invece finisce per distruggere se stesso, non potendo ancorare le proprie istanze critiche ad alcun tema obiettivo. Il relativo si moltiplica sino al dissolvimento della sua stessa istanza indicativa, che a sua volta diviene astratta, invertendo lo stesso fondarsi della dipendenza, dal soggetto pensante all'oggetto pensato (che lo determina).

Secondo Aristotele solamente un medio che unisca e confonda i «contrari», senza distinguerli e separarli (opponendoli ed ordinandoli), può far valere la contraddittorietà dell'Essere. Il medio aristotelico invece esclude la formazione di un ente sospeso, capace di riproporre una opposizione che non ha alcuna soluzione di continuità (cfr. il sensibilismo empedocleo e la mescolanza anassagorea). Il medio aristotelico viene invece costruito affinché l'opposizione dei «contrari», emergente e svolgentesi nel mondo della generazione e corruzione, possa trovare stabile e corretta collocazione, in ordine ad un'unità immobile dotata della virtù della precedenza: un'unità che sappia far sua la caratteristica bifronte della causalità motrice e della finalità, risolvendo in tal modo la caotica mobilità dell'essere sensibile, che così trova determinazione distinta e giustificazione. È per questa ragione che il medio aristotelico dissolve l'intermedio (*tertium non dabitur*): separando ed ordinando i «contrari» – primo l'atto agente, seconda ed ordinata la potenza passiva – il medio aristotelico ripristina la discrezione (negata sia dal tutto positivo eracliteo, che da quello negativo anassagoreo). Con ciò esso fornisce sia movimento che ordine, ricorda sia la variazione che l'immobile terminazione.

³⁴ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 272 – 273: «*Teofilo*. Questo vuole il Nolano, che è uno intelletto che dà l'essere a ogni cosa, chiamato da' pitagorici e il Timeo datore de le forme; una anima e principio formale, che si fa e informa ogni cosa, chiamata da' medesmi fonte de le forme; una materia, della quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti ricetta de le forme».

³⁵ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 252 – 253: «*Teofilo*. Io non saprei rispondere al tuo dubbio, Gervasio, ma bene a quello di mastro Poliinnio. Pure dirò con una similitudine, per satisfar alla dimanda di ambidoi, perché voglio che voi ancora riportiate qualche frutto di nostri ragionamenti e discorsi. Dovete dunque saper brevemente che l'anima del mondo e la divinità non sono tutti presenti per tutto e per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa esservi, perché questo è impossibile a qualsivoglia corpo e qualsivoglia spirito; ma con un modo, il quale non è facile a displicarvelo altrimenti se non con questo. Dovete avvertire che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, perché tali non sono, e cossì non possono essere in parte alcuna; ma sono tutti per tutto spiritualmente. Come, per esempio, anco rozzo, potreste immaginarvi una voce, la quale è tutta in

Se la tradizione cristiana è stata capace di assumere la diversità aristotelica di genere fra incorruttibile e corruttibile, distinguendo fra lo spazio di libertà dell'agente massimo e supremo (lo spazio della generazione delle forme) e lo spazio totalitario della materia soggetta (la materia sensibile in quanto organicamente impressa), la critica bruniana si esercita proprio nel tentativo di rompere questa separazione e risaldarne i termini opposti. Con l'affermazione dell'infinito in atto Bruno toglie quello spazio che era stato scavato per Dio e rimette in libero movimento la materia, nel suo profondo desiderio di perfezione e nel suo abissale sorgere come immagine inesauribile.³⁶

tutta una stanza e in ogni parte di quella, perché da per tutto se intende tutta; come queste parole ch'io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fossero mille presenti; e la mia voce, si potesse giungere a tutto il mondo, sarebbe tutta per tutto. Dico dunque a voi, mastro Poliinnio, che l'anima non è individua, come il punto; ma, in certo modo, come la voce. E rispondo a te, Gervasio, che la divinità non è per tutto, come il Dio di Grandazzo è in tutta la sua cappella; perché quello, benché sia in tutta la chiesa, non è però tutto in tutta, ma ha il capo in una parte, li piedi in un'altra, le braccia e il busto in altre ed altre parti. Ma quella è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala».

³⁶ G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1025 – 1029. Per l'Universale: «*Tansillo*. Intendi bene. Da qua devi apprendere quella dottrina che comunemente, tolta da' pitagorici e platonici vuole che l'anima fa gli doi progressi d'ascenso e descenso per la cura ch'ha di sé e de la materia; per quel ch'è mossa dal proprio appetito del bene, e per quel ch'è spinta da la providenza del fato. *Cicada*. Ma di grazia, dimmi brevemente quel che intendi de l'anima del mondo, se ella ancora non può ascendere né descendere? *Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossi essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corrosione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina providenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere. *Cicada*. Mi basta aver udito questo a tal proposito». Per l'altezza dell'amore: «*Tansillo*. Bene. Or per venire al proposito, da furor animale questa anima descritta è promossa a furor eroico, se la dice: Quando avverrà ch'a l'alto oggetto mi sulleve, ed ivi dimore in compagnia del mio core e miei e suoi pulcini? Questo medesimo proposito continova quando dice: Destin, quando sarà ch'io monte monte, / Qual per bearm'a l'alte porte porte, / Che fan quelle bellezze conte, conte, / E 'l tenace dolor conforte forte // Chi fe' le membra me disgionte, gionte, / Né lascia mie potenze smorte morte? / Mio spirito più ch'il suo rivale vale; / S'ove l'error non più l'assale, sale. // Se dove attende, tende, / E là 've l'alto oggett'ascende, ascende: / E se quel ben ch'un sol comprende, prende, // Per cui convien che tante emende mende, / Esser falice lice, / Come chi sol tutto predice dice. O destino, o fato, o divina inmutabile providenza, quando sarà, ch'io monte a quel monte, cioè ch'io vegna a tanta altezza di mente, che mi faccia toccar transportandomi quegli alti aditi e penetrali, che mi fanno evidenti e come comprese e numerate quelle conte, cioè rare bellezze? Quando sarà, che forte ed efficacemente conforte il mio dolore (sciogliendomi da gli strettissimi lacci de le cure, nelle quali mi trovo) colui che fe' gionte ed unite le mie membra, ch'erano disunite e sgionte: cioè l'amore che ha unito insieme queste corporee parti, ch'erano divise quanto un contrario è diviso da l'altro, e che ancora queste potenze intellettuali, quali ne gli atti suoi son smorte, non le lascia a fatto morte, facendole alquanto respirando aspirar in alto? Quando, dico, mi conforterà a pieno, donando a queste libero ed ispedito il volo, per cui possa la mia sustanza tutta annidarsi là dove, forzandomi, convien ch'io emende tutte le mende mie? dove pervenendo il mio spirito, vale più ch'il rivale; perché non v'è oltraggio che li resista, non è contrarietà ch'il vinca, non v'è error che l'assaglia. Oh se tende ed arriva là dove forzandosi attende; ed ascende e perviene a quell'altezza, dove ascende, vuol star montato, alto ed elevato il suo oggetto; se fia che prenda quel bene che non può esser compreso da altro che da uno, cioè da se stesso (atteso che ogni altro l'ave in misura della propria capacità; e quel solo in tutta pienezza): allora avverrammi l'esser felice in quel modo che dice chi tutto predice, cioè dice quella altezza nella quale il dire tutto e far tutto è la medesima cosa; in quel modo che dice o fa chi tutto predice, cioè chi è de tutte cose efficiente e principio, di cui il dir e preordinare è il vero fare e principiare. Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi. *Cicada*. Cossi vogliono la più gran parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota».

Il Dio scavato è il dio aristotelicamente inteso come l'agente capace di concentrare il possesso di tutte le singolarità in un luogo separato ed opposto a qualsiasi partecipazione totale;³⁷ la congiunzione dell'infinitezza del desiderio con l'inesauribilità dell'immagine rende invece brunianamente presente una partecipazione assoluta e senza residui, nella consapevolezza della infinità stessa della creatività universale.

Questa infinità chiede l'apertura, tanto quanto quella concezione invece ne impone l'annullamento e la riduzione attraverso una sorta di vortice e di risucchio di tutte le libere potenzialità in un clivo dominante e graduato.³⁸ La negazione aristotelica dell'infinito sembra

³⁷ Aristotele sostiene (*Metafisica*, VI, 1025b 3 – 1028a 6) che l'essere generale, che si pone da sé, si distingue dagli esseri che partecipano e si sostanziano dell'attività di posizione sensibile od astratta. Tanto quello esiste ed è reale, quanto questi dubitano che l'esistenza dichiarata sia identica alla realtà, distinguendo con ciò fra la seconda e la prima.

Nella preferenza delle scienze teoretiche su quelle pratiche e poetiche (le seconde dispongono obiettivi desiderati o permettono l'arbitrarietà della creazione), la scienza fisica si rivolge agli enti per i quali la forma non si separa dalla materia ed il fine del movimento (principio) non è distaccato; la scienza matematica si rivolge invece a quegli enti che vengono astratti dalla sensibilità e considerati come immobili; la filosofia prima (teologia) considera gli enti immobili ed, in più, separati. Gli enti immobili e separati costituiscono la manifestazione del divino nella sua eternità (padroneggeranno una materia diversa, costituendo una perfezione attraverso il loro principio intellettuale) e così rappresentano la realtà che a maggior titolo può assumere la dignità di quell'universale che Platone assegnava alla molteplicità ideale.

Dato l'essere in generale, con i suoi modi di comparire e le sue partizioni (l'essere accidentale, l'essere come vero ed il non essere come falso, l'essere delle categorie, l'essere come potenza ed atto), Aristotele comincia la trattazione dell'essere accidentale.

L'essere accidentale non ha la forza degli altri gradi dell'essere. Esso non diviene, ma sembra restare applicato e fissato ad un determinato essere senza possedere né le caratteristiche della necessità (per cui possa essere incluso nell'oggetto come sua determinazione propria), né quelle della frequenza massima o maggiore (per le quali possa essere relativamente stabilizzato): sembra invece possedere la superficialità e l'ininfluenza dell'attributo che può essere tolto senza intaccare la sostanza dell'oggetto considerato. Variabile arbitrariamente, esso non può essere fissato ad alcuno schema definitorio che sussista in anticipo o che sia relativamente stabile. L'essere accidentale esiste e viene posto, poi, accidentalmente: non sussiste alcuna relazione che lo disponga necessariamente o con relativa certezza. In questo senso l'essere accidentale è imprevedibile. Poste però determinate condizioni e svolte con un determinato processo, l'essere accidentale si realizzerà senza errore.

Dopo l'essere accidentale Aristotele procede alla trattazione dell'essere come vero e del non essere come falso: l'adeguazione dell'affermazione, che unisce (od allontana, negando) il predicato al soggetto, alla realtà costituisce il fondamento dell'immagine di verità dell'espressione; all'opposto, la negazione di questa adeguazione costruisce un'illusione totalmente infondata. Immagine di verità ed illusione stanno come termini dell'operatività della mente umana, senza possedere una realtà oggettiva e separata (esistente indipendentemente).

³⁸ Aristotele rileva (*Metafisica*, VII, 1028a 10 – 1032a 11) come l'essere della sostanza fondi l'applicabilità di tutte le altre categorie (qualità, quantità, relazione ...): esso si presenta con una precedenza reale, mentale e temporale. L'essere della sostanza può così accogliere in sé l'intero problema dell'essere. Poi Aristotele si domanda se l'essere della sostanza si limiti all'essere sensibile (i corpi con i loro elementi), o non sussistano invece anche delle sostanze non sensibili ed eterne. Aristotele distingue quindi fra i diversi significati che possono essere attribuiti al termine di sostanza: la sostanza può essere intesa come essenza, universale, genere e sostrato.

Sostrato è il riferimento investito dalla generalità delle predicazioni. Questo sembra costituire un luogo che ha come estremi, da un lato la materia, dall'altro la forma, ed all'interno la composizione ottenuta in virtù d'entrambe, per il loro incontro (il «sinolo»). L'immagine che rappresenta il sostrato gode della proprietà di partecipare dell'idea di sostanza, che dunque non è esaurita da quella: essa infatti deve poter essere separata e godere di una priorità di posizione. La forma ed il composto acquisiscono così quella posizione dominante che li avvicina maggiormente alla predetta idea.

La forma o essenza è, poi, ciò che distingue ciascuna cosa dalle altre, reciprocamente. Essa esprime completamente l'essere della cosa intesa, senza presupporlo. Ma l'espressione più completa dell'essere di una cosa è il suo essere individuale (la specie o la differenza ultima del genere). Se l'essere della categoria della sostanza si esprime immediatamente nell'individuale, l'essere delle altre categorie dispone comunque una certa unità, che non è quella puramente verbale e linguistica.

infatti concentrarsi nella affermazione prioritaria e fondamentale della irreversibilità della temporalità: il divenire e l'attuazione secondo la dimensione della finitezza impediscono la genesi di un'entità capace di contenere in sé, in un unico plesso, la tensione al superamento, il movimento e la genesi ideale. Un'entità universale dotata di una plasticità interna, capace di contenere in sé tutti i semi delle cose e tutte le possibilità delle ulteriori diversificazioni creative (la materia ideale bruniana).³⁹

La materia aristotelica sembra invece non seguire questa dinamicità pulsionale, aperta e creativa, per concentrarsi invece sulla capacità e sulla potenza della distinzione e discrezione delle sostanze e dei luoghi, così generando una generale disposizione geometrica, che ha quali elementi primi i soggetti, come attributi le affezioni, essendo invece l'accrescimento (o la diminuzione) e l'alterazione i segni e le prove del divenire temporale. Divenire che si esprime all'interno del limite costituito dai termini opposti dell'inizio e del fine, propri dei procedimenti esistenziali.⁴⁰

Il risultato della composizione delle categorie (giudizio) impone l'aggiunta di una relazione che viene richiesta per far stare l'atto di identità posto dall'unità dell'oggetto declinato («naso camuso»). La declinazione effettiva può poi essere legittimata dall'appartenenza del predicato al contesto generico nel quale risulta inserito. L'identità della cosa è la singolarità declinabile, nell'essere che porta tutti i suoi attributi in modo necessario (escludendo le classificazioni diverse). L'effetto declinato può però essere distinto ed applicato esternamente (anche se non a pari titolo), nel caso dell'essere accidentale. Così l'indivisibilità dell'essere-per-sé platonico viene trascinata giù nelle individualità distinte aristoteliche; l'unità del mondo ideale platonico diventa la convergenza di tutti gli attributi possibili nell'oggetto considerato. Convergenza che toglie ogni discrepanza nella determinazione.

³⁹ G. BRUNO. *De umbris idearum*, Ed. Sturlese, cit., pp. 33 – 34: «*INTENTIO XII. M. Verum Anaxagoricum chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum variegata admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis, et infimorum cum supremis connexionem facies, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes, cum tantum ordinem tanta diversitas, et tantam diversitatem tantus ordo requirat – nullus enim ordo ubi nulla diversitas extat, reperitur – , unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere*». Pp. 59 – 60: «*CONCEPTUS XVII. Θ Sicut ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur et interit, et non solum habent respectum ad id quod generatur et corrumpitur, sed etiam ad id quod generari et interire potest, ita tunc verum est nos in nobis idearum umbras efformasse, quando talem admittunt facultatem et contrectabilitatem, ut sint ad omnes formationes possibles, adaptabiles. Nos similitudine quadam formavimus eas, quae consistunt in revolutione rotarum. Tu si aliam potes tentare viam tenta*». *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 300 – 301: «*Teofilo*. Plotino ancora dice nel libro *De la materia*, che, “se nel mondo intelligibile è moltitudine e pluralità di specie, è necessario che vi sia qualche cosa comune, oltre la proprietà e differenza di ciascuna di quelle: quello che è comune, tien luogo di materia, quello che è proprio e fa distinzione, tien luogo di forma”. Gionge che, “se questo è a imitazion di quello, la composizione di questo è a imitazion della composizione di quello. Oltre, quel mondo, se non ha diversità, non ha ordine; se non ha ordine, non ha bellezza e ornamento; tutto questo è circa la materia”. Per il che il mondo superiore non solamente deve esser stimato per tutto indivisibile, ma anco per alcune sue condizioni divisibile e distinto: la cui divisione e distinzione non può esser capita senza qualche soggetta materia. E benché dichi che tutta quella moltitudine conviene in uno ente impartibile e fuor di qualsivoglia dimensione, quello dirò essere la materia, nel quale si uniscono tante forme. Quello, prima che sia conceputo per vario e multiforme, era in concetto uniforme, e prima che in concetto formato, era in quello informe». P. 304: «*Quella materia per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare*».

⁴⁰ Aristotele prosegue nella sua trattazione dei diversi significati dell'essere (*Metafisica*, VII, 1032a 12 – 1038a 35) osservando che, se l'essenza instaura l'immagine univoca della definizione, allo stesso modo può intervenire per fissare la materia, l'agente ed il fine della generazione (generazione naturale, produzione artistica o casuale). Nella generazione naturale l'essenza della forma produttore è la stessa di quella poi prodotta, nella produzione artistica sussiste un'immagine dell'essenza nella mente dell'artefice, nella produzione spontanea la risoluzione si attua senza intermediazione. La determinazione è comunque virtù della forma, che muove a sé la materia. Aristotele poi rileva che tutto ciò che diviene, diviene tra i due termini della forma e della materia, che sono imprescindibili e non possono essere soggetti a mutamento, a variazione e dunque generazione. Questi due

Questa geometricità⁴¹ della materia aristotelica favorisce l'impianto successivo dell'immagine della radice immobile del movimento (la causa o motore immobile) ed il riflesso della sostanza soprasensibile. Questo impianto trova le sue prime operazioni nella disposizione di uno spazio immaginato, che attraverso la separatezza rende una priorità, all'interno della quale il divino stesso possa apparire quale causa e ragione ordinante, in atto.⁴²

termini possono essere congiunti dall'agente a costituire il «sinolo». Se, allora, la forma è ingenerabile, la materia è incorruttibile (non può venir mai meno).

Inoltre, la forma non può essere separata e determinata, o dichiarerebbe la superfluità dell'essere concreto sensibile. Essa invece è non-separata e congiunta (al contrario le idee platoniche sono inerti astrazioni universali): viene presa e messa in movimento di costituzione dalla causa efficiente. Il movimento di costituzione della medesima specie si diversifica poi non per effetto della forma, ma per intervento della possibilità di variazione offerta dalla materia. Materia che può essere immobile di per sé oppure mobile, ma che viene comunque traguadata nei suoi movimenti dalla precedenza e dalla priorità di una forma, sia nel caso delle produzioni artistiche, sia in quello delle generazioni naturali.

La nozione di forma viene poi modulata da Aristotele secondo la caratteristica per la quale la parte materiale del «sinolo» appare inclusa nel tutto stesso, mentre la parte del tutto formale può essere distinta e restare come tale al di sopra della presenza materiale dell'essere considerato. La presenza materiale dell'essere considerato viene riconosciuta per effetto dell'intuizione e della percezione sensibile, non dell'intelletto, che coglie la necessità di ciò che viene posto. La superiorità delle parti della forma rispetto alla sua presenza materiale viene poi resa identica alla loro precedenza, mentre la precedenza della forma nella sua interezza (totalità) sulla materia assicura circa il fatto della successività delle parti materiali; gli elementi costitutivi del composto («sinolo») possono invece solo essere distinti da questo, ma non separati.

Se negli enti sensibili la materia non può essere totalmente separata da ciò che si pensa costituisca forma, la forma stessa degli esseri sensibili manterrà un luogo ed una caratteristica fondamentale di indeterminazione (il movimento e la presenza irriducibile delle parti materiali). Nell'uomo questo movimento ha origine dall'anima, mentre le parti materiali si identificano con l'insieme degli organi.

Se negli enti sensibili la forma non è disgiunta dalla materia, parallelamente ed a livello conoscitivo, la specie non è disgiunta dal genere: ogni determinazione successiva che si appoggia alla precedente è dentro sin dall'inizio entro un orizzonte predeterminato, che non permette alcun salto e variazione verso possibilità equipotenziali (*a latere*). Il processo determinativo procede dunque in maniera unilineare e discendente sino alla differenza ultima.

⁴¹ Aristotele ricorda (*Metafisica*, VII, 1038b 1 – 1041b 33) che la sostanza è indivisibile (impartecipabile). Mentre dunque essa rimane imprevedibile di altro, l'universale si distribuisce equanimente ad una molteplicità, senza distinzione. Mentre la prima vale come entità immobile (separata), il secondo si presenta con il valore e la funzione dell'attributo (inseparato rispetto a ciò di cui è attributo). Nello stesso tempo l'universale (platonico: l'idea) vuole avere sia una sussistenza separata che una ben determinata applicazione: ma l'applicazione, se l'idea rimane separata distruggerà l'idea stessa fra un astratto ed una molteplicità disintegrata, priva di identità reale. Questa identità reale resterà infatti o completamente indistinta, o all'opposto, si disperderà nei rivoli di una precisazione che tenderà a far valere un numero sempre maggiore di elementi comuni. Questi infine, fusi insieme, renderanno superflua nella loro posizione la distinzione fra l'in-sé e la cosa.

Sorpassando l'inutile raddoppiamento di determinatezze in lotta fra loro dell'idea e dell'essere concreto e determinato, l'individuazione permessa dalla sostanza aristotelica si arresta al limite di indeterminazione offerto dalla materia, che impedisce la deduzione del concreto da un termine astratto universale. L'individuazione che vuole invece utilizzare lo strumento dell'idea platonica non è destinata a realizzarsi, dal momento che la distinzione operata per sua virtù non si arresta, ma prosegue infinitamente, con una diversificazione infinita di elementi base comunicabili e partecipabili.

La sostanza aristotelica non può identificarsi con le parti materiali degli esseri (atomi), né con quell'universale astratto e comunemente predicabile che è, insieme, l'Essere e l'Uno dei platonici. La sostanza aristotelica mantiene per se stessa la caratteristica fondamentale della distinzione, evitando l'inutile raddoppiamento costituito dall'essere ideale platonico. La sostanza aristotelica è piuttosto la forma, in quanto permette la costituzione dell'intero dell'essere determinato, includendone e giustificandone tutte le parti.

⁴² Per preparare l'affermazione della priorità dell'atto sulla potenza Aristotele ne dispone prima (*Metafisica*, VIII, 1042a 3 – 1046b 23) la loro distinzione immediata. Innanzitutto lo Stagirita osserva come la materia possa essere definita quale potenzialità; potenzialità che non può sussistere senza il principio che la realizza: la forma. In questo modo la forma è un principio che deve sussistere già in atto per realizzare la potenzialità materiale.

La forma, per la primalità dell'atto, si distingue dal composto. Essa non può coincidere con l'insieme delle parti materiali: nello stesso tempo non può dirsi totalmente separata dalla materia (come invece intendono fare i platonici con le idee). Essa è una convergenza unitaria precisa (non un'aperta molteplicità) dove ogni elemento è proprio.

Se la materia antecedente alla formazione (materia prima) è comune indeterminatezza, l'intervento della formazione (causa efficiente) trasforma questa indeterminatezza comune in diversità, in pluralità separabile di sostanze (con diverse materie prossime).

Gli enti che non sono generati (come gli enti geometrici, l'indicazione razionale delle sostanze, le categorie) non hanno materia. Gli enti che sono generati hanno invece materia, che può essere positivamente la forma e negativamente la sua privazione. Il positivo è dato dalla generazione che opera direttamente attraverso, appunto, la forma; il negativo è dato, invece, dalla corruzione che opera tramite l'intervento di un'altra forma sulla materia, che è ridiventata prima nel momento di un nuovo intervento.

Il processo di determinazione, che origina dal genere e si realizza nella differenza specifica ha come potenza (e materia) il genere e come atto (e forma) la differenza specifica. Esso ha come causa una causa efficiente, che lega immediatamente l'una all'altro, stabilendo un'unità dinamica.

Dopo la disposizione della distinzione immediata fra atto e potenza, Aristotele comincia (*Metafisica*, IX, 1045b 27 – 1052a 11) l'analisi dei concetti di potenza ed atto e delle loro reciproche relazioni. L'essere come potenza si identifica con il principio d'azione (mutamento), ed interessa il soggetto alla mutazione stessa (potenza passiva ed attiva). L'alterazione può così essere completa, oppure arrestarsi in virtù delle capacità di resistenza (conservazione) del soggetto. La potenza passiva può dunque essere trasmessa inalterata di ente in ente, essendo comunque distinta nella sua parte agente e paziente. L'impotenza è a sua volta privazione, con diverse sfumature, della potenza.

La potenza è razionale quando alloggia in parti d'essere razionali, irrazionale quando invece alberga in parti d'essere prive di ragione. La prima può originare entrambi i contrari, alternativamente (l'uno, positivamente o per natura, l'altro invece per privazione); la seconda uno solo dei due.

La potenza attuale dei Megarici porta ad un determinismo assoluto, senza alcuno spazio interno per una differenza, tramite la quale possa darsi la possibilità di variazione e, con essa, della possibilità del mantenimento o della scomparsa (sia che questa riguardi l'arte, la memoria o la sensibilità). La distinzione aristotelica dell'atto dalla potenza e della potenza dall'atto permette invece l'inserimento di questa differenza, che costituisce il passaggio verso il possibile (potenza latente), che si dà diversamente oppure identicamente.

Il principio della posizione dell'attività di movimento che realizza il possibile (diverso, identico o negativo) è l'atto (*entelécheia*). In questo modo l'atto è congiunto con il possibile, sia che esso sia diverso, identico o porti ad una negazione: il primo non è separato dal secondo, né il secondo dal primo (nella relazione il possibile si realizza necessariamente). Mantenere il possibile congiunto all'atto significa nel contempo considerare l'impossibile come suo correlato privativo. I Megarici, al contrario, negando il possibile, affermavano l'impossibile in una posizione ancor più profonda del possibile stesso, negando con ciò la sua definizione attraverso la privazione.

La realizzazione del possibile può avvenire tramite l'esercizio regolato di un'attività sino a conseguire il fine (potenza acquisita), oppure avvenire immediatamente senza sforzo e mediazione continua (potenza congenita). Il rapporto fra possibilità ed atto si esercita sempre nell'addivenire di una determinazione, con gli opportuni corollari del tempo, del modo e della definizione relativa. Se il rapporto fra l'atto e la possibilità, nelle potenze irrazionali, si esercita necessariamente e senza ostacolo o possibile variazione, nelle potenze razionali invece ha luogo la scelta ed il desiderio di uno dei due contrari. Ma la realizzazione di uno dei due contrari comporta comunque il vincolo dell'opportuna soggezione alle condizioni determinative, che rilasciano la potenza prestabilita nell'atto della sua esistenza solamente dietro un opportuno orientamento del paziente, o l'eliminazione delle resistenze ed ostacoli esterni.

Se la relazione del possibile aristotelico è una relazione astratta, perché predeterminata (nel tempo, nel modo, nel fine), il vincolo dell'opportuna soggezione alle condizioni determinative costituisce la possibilità dell'apparire dell'esistenza della cosa (attualizzazione di essa). Ogni cosa può apparire quando un agente predisponga la propria azione al conseguimento di determinati fini, superando tutti gli eventuali ostacoli (azione con finalità esterna o «movimento»); oppure quando la natura interna di una cosa possa realizzarsi senza impedimento (azione con finalità intrinseca od «attività»). L'atto può essere identificato tramite questo secondo modo di realizzazione.

In questo modo certamente non può sorgere una materia che possa essere autonoma e spontanea, in libero sviluppo e diversificazione: al contrario la materia è soggetto, e soggetto determinabile. Essa riceve (dall'esterno o dall'interno) tutte le proprie determinazioni e movimenti dalla forma e dall'atto, e dall'organizzazione delle molteplicità presenti nella forma e nell'atto.

Così la forma e l'atto precedono la potenza e la materia: nella conoscenza, con il primato dell'essere intenzionale; nel tempo, con la precedenza dell'individuo nella generazione della specie; nella sostanza, in

Giordano Bruno invece sembra – soprattutto nella serie dei dialoghi *De gli Eroici furori* – voler mantenere una possibilità che lasci aperta illimitatamente la propria espressione e variabile la propria intensione, disintegrando la chiusura e la convergenza necessaria dell'atto d'ordine aristotelico. Causa efficiente e causa finale vengono distribuiti all'intero creato, come libera identità creativa dell'amore eguale.⁴³

Così la possibilità bruniana è in movimento – mentre la materia aristotelica non lo è – ed in continua, aperta e libera (multivoca), trasformazione: il desiderio del Bene si fa bene, egualmente distribuito, del desiderio. Se l'unità e l'unicità⁴⁴ del principio distintivo

quanto l'atto è il termine regolativo (che, annullando la differenza fra esterno ed interno, è azione pura, come obiettivo o come subiettivo); nell'essere, in quanto l'atto è la prerogativa dell'essere eterno, incorruttibile e necessario, anteriore all'essere corruttibile e contingente (l'essere che può essere, ma anche non essere).

Se la potenza è sempre potenza dei contrari (possibile realizzazione dell'uno e dell'altro), l'atto che positivamente instaura il bene precede per titolo e dignità la potenza, la quale a sua volta precede il male che, se realizzato, non può godere dell'eternità ed incorruttibilità delle quali gode invece la sostanza soprasensibile.

Anche l'atto dei principi matematico-geometrici, con l'evidenza della loro posizione immaginativa, precede il loro uso e combinazione per la formulazione della catena dimostrativa dei teoremi.

Infine, nel caso della distinzione dell'essere come vero e del non-essere come falso, l'attuazione permessa dalla riflessione oggettiva precede ed ingenera il movimento della conoscenza, che in tal modo risulterà accettazione del vero e riconoscimento dell'ignoranza. Nel caso di entità dotate di parti (tutti i composti) il vero potrà stare nel riconoscimento attuale della loro concentrazione oppure dispersione, oppure ancora talora concentrazione talora dispersione. Nel caso di entità semplici il vero starà semplicemente nella loro comprensione attuale (ogni potenza li trasfigurerebbe, sottoponendoli a modificazione). In quest'ultimo caso non sussiste il falso, ma il semplice disattendimento.

⁴³ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 947: «Argomento ed allegoria del quinto dialogo. Perché medesimo è più chiaro e più occolto, principio e fine, altissima luce e profondissimo abisso, infinita potenza ed infinito atto, secondo le ragioni e modi espliciti da noi in altri luoghi. Appresso si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse ed instrumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplation della mente, il decreto della divina provvidenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, ed il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose».

⁴⁴ L'unità è qui la trasformazione in punto, tratto ed apertura di visibilità dell'invisibilità dell'Uno neoplatonico. L'unicità è la sua presenza assoluta. Aristotele osserva (*Metafisica*, X, 1052a 15 – 1056b 2) come l'uno sia l'essere ininterrotto («il continuo naturale»), quell'essere che si muove senza diverse partizioni che ne scompongano le diverse direzioni. Esso infatti offre un'univocità di direzione. Oltre all'univocità di movimento l'uno offre poi la stabilità e l'interezza dell'immagine, senza frazionamenti («l'intero»). Un'immagine siffatta può muoversi non essendo influenzata da alcuna variazione temporale o di luogo. L'ente che obbedisce sommamente a questa caratteristica è il cielo.

Uno è anche l'ente la cui nozione non si diversifica, perché riferita ad un'unica entità («l'individuo»), oppure perché riferita ad un'entità nella conoscenza generalmente imm modificabile («l'universale»). Generalmente imm modificabile è l'unità della molteplicità.

L'atto dell'uno (la sua essenza) consiste nella posizione dell'unità («al cunché di determinato e particolare») tramite l'indivisibilità: questa posizione lo ritaglia nel tempo, nella determinazione, nell'origine. Soprattutto lo fa essere strumento di riferimento e di misurazione egemonico e privilegiato («termine primo»), applicato per la maggior parte nella categoria della quantità. Qui l'unità raggruppa il molteplice e lo determina come molteplice, come la cosa determina la propria conoscenza.

All'unità della quantità Aristotele aggiunge e congiunge l'unità della qualità, per far considerare una qualunque cosa.

L'uno non è un essere-per-sé: piuttosto esso viene predicato di un sostrato. Non è un essere che stia al di là della molteplicità, invece è proprio l'identità che è presente in ciascuna parte di questa. È l'universale che si fa determinazione: inseparato, è attributo formale di ciascuna singolarità, declinato secondo le diverse accezioni presenti nelle diverse categorie (una affezione, una grandezza, ... , una sostanza).

Se l'uno non può dunque essere separato dal molteplice, al quale invece da luogo (e luogo particolare), deve però essere da questo distinto: viene distinto non come elemento che viene escluso totalmente, ma come elemento la cui posizione è necessaria per la comparsa e definizione del suo termine opposto. In questo modo l'opposizione fra l'uno ed il molteplice può comportare l'esclusione alternativa e reciproca fra i due termini in un medesimo soggetto, ma sulla base di una loro coesistenza logica.

aristotelico (insieme causa efficiente e finale) – unità ed unicità che lo fanno essere causa universale – stabilisce l'impossibilità della variazione delle specie determinative,⁴⁵ la

La coesistenza delle nozioni opposte dell'uno e del molteplice ne definisce la caratteristica reciproca della contrarietà: in particolare, se l'uno possiede la virtù di poter restare sempre con se stesso («indivisibilità»), il molteplice assume su di sé il peso della distribuzione («divisibilità»).

La materia della forma indivisibile è l'identità (solo numerica od anche specifica, oppure per eguaglianza). La somiglianza fa decadere l'identità attraverso l'applicazione di un certo numero di differenze determinative, tali ed in numero tale comunque da non far perdere una certa uniformità. Come per esempio il grado eguale dell'affezione, o la variazione non estrema (che non comporta diversificazione), o la qualificazione.

La materia diversa della forma divisibile è la diversità. Diversità è anche posizione diversa nell'ordinamento numerico o delle grandezze. Il dissimile conduce al diverso.

Se la diversità è l'apertura immediata di una differenza, la differenza può essere intesa ponendo un termine astratto sulla cui base originarla. Questo termine astratto può essere qualunque genere e qualsiasi specie. Nel genere la diversità impedisce il medesimo sviluppo, nella specie il medesimo sviluppo è differenziato dalla forma.

Sembra che la definizione di contrarietà stabilisca un modo per costituire all'interno del rapporto fra l'uno e la molteplicità un limite determinante (specifico): la contrarietà apre infatti in maniera completa ed esaustiva la serie dei gradi della differenza fra due termini, opposti e complanari: l'elemento primo, che esprime la presenza massima (completa e perfetta) del termine superiore, e la materia ultima, che invece presenta la sua presenza minima o nulla (privazione o negazione). La privazione si realizza infatti variamente, mentre la negazione totalmente.

Il limite e la serie progressiva dei gradi della differenza costituiscono insieme l'ente intermedio. L'ente intermedio contiene in sé dunque le possibilità opposte decretate dal positivo e dal negativo (facendo così comparire il doppio ed opposto senso della «generazione» e della «corruzione»), costituendo con ciò la possibilità di un soggetto mobile tra gli estremi. La contraddizione invece esclude questo soggetto.

Nel caso della costituzione dei numeri e delle grandezze la scuola platonica utilizzava i due principi opposti dell'uguale e della diade grande-piccolo. Aristotele preferisce invece definire l'uguale sulla base dei due termini (movimenti opposti) dell'ingrandimento (eccesso) e del rimpicciolimento (difetto): così l'uguale si costituisce sottraendo le variazioni che danno la misura più piccola e quelle che danno la misura più grande, fondendo così insieme questa doppia negazione in un unico soggetto e posizione, con una sorta di concentrazione progressiva pari a quella utilizzata modernamente per definire l'intorno di un numero.

Nel caso più generale della costituzione delle sostanze lo spazio intermedio fra i due termini «Uno» e «Molti» viene riempito da una materia immobile, non eccedente, ma ordinata dal primo ai successivi. Quindi in un certo senso digradante. In questo modo, in una visione neoplatonizzante, se all'Uno viene riferita la totalità degli attributi, i Molti possono trovare definizione attraverso la distinzione coerente (singolarizzante) delle determinazioni.

⁴⁵ Aristotele continua (*Metafisica*, X, 1056b 3 – 1059a 15) osservando che, perché l'Uno non sia discrezione o riduzione, ma mantenga le sue caratteristiche di continuità e totalità, i Molti non debbono poter essergli estrinseci – divaricanti, ed aperti, perché moltiplicanti in modo indefinitamente variabile (da poco a molto) – a pena di trascinare con sé ciò che dovrebbe restare uno, e sarebbe ridotto ad un'inezia.

Non vi può essere distacco allora fra l'Uno e la Diade (ed il due essere subito della molteplicità), così come proponevano i platonici. Non vi può essere dunque nemmeno opposizione e separazione fra questi due termini, ma i Molti debbono essere dell'Uno e nell'Uno.

Se i Molti saranno dell'Uno e nell'Uno, allora la sua potenza moltiplicativa non troverà limiti estrinseci e potrà subitaneamente estendersi senza in realtà allontanarsi da se stessa. Così la materia risulterà compresa all'interno dell'orizzonte formale dell'Uno e – come si diceva prima – non sarà eccedente, ma digradante. Progressivamente ampliandosi nel numero, dimostrerà una relazione diretta, fondata sull'indivisibilità dell'unità misurante.

Invece dei numeri ideali proposti dalla scuola platonica Aristotele escogita un intermedio diverso. Intermedio è l'essere che è soggetto alla relazione che oppone i contrari, e che dunque è incluso in essa come potenzialità che deve essere attuata. In ciò esso costituisce il passaggio unitario che è presente in ogni generazione.

Ogni intermedio è costituito dalla combinazione della graduazione che ha come base un contrario separato verso l'altro, secondo una quantità divisa nei due termini corrispettivi del poco o del molto (p. es. il bianco con poco di nero vale il nero con molto di bianco). Termini legati alla sostanzialità positiva dei contrari (nell'esempio considerato: l'espansività del bianco e la concentratività del nero).

La contrarietà interviene anche nella definizione dei rapporti fra le specie del medesimo genere: qualunque specie, pur del medesimo genere, gode di una posizione separata rispetto a ciascuna delle altre. E non v'è mediazione ed intermedio fra le specie, di modo che non può comparire alcun ordine fra le stesse (immanente) che le identifichi e le diversifichi, graduandole (il genere non è termine astratto). Nello stesso tempo esse non

relazione sempre infinitamente aperta fra la causa ed il principio bruniani – l’invisibile infinitezza dell’Uno⁴⁶ – disintegrando la loro composizione e fusione, ricorda la presenza aperta ed illimitata (impredeterminata) della grazia creatrice e salvatrice.

Di nuovo, così, ritorna il tema dell’impredeterminatezza della grazia divina, che crea e salva tramite il desiderio stesso, che allontana Bruno dalla tradizione paolina, agostiniana e riformata.⁴⁷

possono essere riferite ad altro, ovvero ottenere ed essere soggette ad un principio estrinseco. Così tutte le specie godono a parti titolo della medesima posizione rispetto al genere al quale appartengono e dal quale si distaccano in virtù di forme che si divaricano (distinguono) reciprocamente.

Quest’ultima divaricazione è nominata da Aristotele come una contrarietà nell’essenza. Essa costituisce la profondità della distinzione fra gli enti, mentre altre opposizioni partecipano di un livello più superficiale (corporeo), che non intacca e non influenza la predeterminazione formale.

Con ciò la materia aristotelica definisce finalmente e fatalmente la propria inattività: il salto che Aristotele fa compiere all’essere nel passaggio dal corruttibile all’incorruttibile è infatti il salto che è consentito dall’opposizione fra la priorità della forma e la posteriorità della materia. Questa divaricazione di direzioni separa l’ente incorruttibile dall’ente corruttibile, non assegnando ad entrambi una medesima determinazione. Così se, per e nella forma, le parti precedono il tutto, nella materia il tutto è anteriore alla formazione ed organizzazione delle parti.

⁴⁶ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 340 – 341: «In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l’opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non possor attualmente convenire in soggetto medesimo. *Poliimmio*. Alta, rara e singularmente avete determinato del tutto, del massimo, de l’ente, del principio, de l’uno». *De l’Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 491 – 492: «Tuttavia, quantunque sia vero che ogni cosa si muove per gli suoi mezzi, da’ suoi ed a’ suoi termini, ed ogni moto, o circolare o retto, è determinato da opposito in opposito; da questo non séguita che l’universo sia finito di grandezza, né che il mondo sia uno; e non si distrugge che sia infinito il moto semplicemente di qualsivoglia atto particolare, per cui quel spirito, come vogliam dire, che fa ed incorre a questa composizione, unione e vivificazione, può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite. Può dunque stare, che ogni moto sia finito (parlando del moto presente, non assoluta e semplicemente di ciascun particolare, ed in tutto) e che infiniti mondi sieno: atteso che, come ciascuno de gl’infiniti mondi è finito ed ha regione finita, cossì a ciascuno di quei convegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti». *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 944 – 945: «Argomento ed allegoria del quinto dialogo. Or quanto al fatto della revoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de’ nove ordini de spiriti sieno trabalzate le moltitudini de legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assunte 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».

⁴⁷ Un esempio, all’inizio della costituzione di una certa tradizione interpretativa e dottrina cristiana, del Dio che è indivisibilmente principio e causa (in quanto immobile ed invariabile principio distintivo universale) si può forse trovare nella posizione di S. Paolo. Di fronte alla possibilità di una modificazione libera e propositiva dell’individuo, messa in opera dal desiderio, il Tarsense vuole sottolineare, nella *I Lettera ai Corinti* [VII, 1-21], la stabilità invece assegnata a ciascuno dalla relazione fra dono divino e vocazione. Questa impedisce che il desiderio umano si eserciti nei confronti del mondo, che resta invece come legato, sospeso ed ordinato (in maniera neutrale) ad una sorta di imperscrutabile possesso e giudizio divino. Nella sicurezza di questo giudizio e possesso S. Paolo sembra depositare, prima, l’indissolubilità del matrimonio, poi l’uso gioiosamente strumentale dei figli. La vera sostanza di questa imm modificabilità è l’amore divino, che cede il proprio *Figlio* per la salvezza universale. In questa unità, del mondo e della fede [VIII-IX], lo *Spirito* del Signore (il Cristo come Immagine) emerge come potenza totale. Di contro ad essa esaltazione, desiderio, potere e critica stabiliscono il primato (totalmente apparente ed inconsistente) dell’umano [X, 1-12], destinato ad essere capovolto dalla distruzione divina dell’idolatria tutta terrena della «carne». L’eternità dell’amore, allora [XI], sarà il ricordo della vita, contro la dissoluzione e distruzione operate dalla forza del potere. Quest’apertura, che ha quale principio lo

Dunque Bruno inserisce il soggetto mobile aristotelico (la potenza) nella struttura razionale costituita dalla opposizione infinita, richiamando sia il senso dell'Uno infinito della speculazione presocratica, sia inserendo in esso quel movimento dialettico che aveva trovato espressione nel *Parmenide* platonico. In questo modo esso viene trasformato nella possibilità d'in-finire, acquisendo una determinante caratterizzazione etica generale. Perciò l'eguaglianza degli elementi naturali bruniani⁴⁸ – quasi una ripresa dell'eguaglianza aristotelica delle specie – possiede in se stessa la profondità del motore amoroso ed il suo riflesso e partecipazione illimitata. La trasformazione della materia stabile e digradante aristotelica in materia sempre e

Spirito e per fine l'Immagine del Signore (Immagine che offre un Corpo illimitato; un Corpo, dove le parti hanno eguale e reciproca dignità) [XII, 7-27] mostra al proprio interno la tensione e la direzione di una conversione: oltre ed oppostamente all'uso strumentale ciò che rende tutto veramente, realmente e con giustizia possibile, è l'Amore. Esso infatti non si limita all'essere strumentale, né alla conoscenza dei fini o dei principi; va oltre lo stesso sacrificio [XIII, 1-3]. Porta infatti il bene senza limitazione [XIII, 4]. Non ha preconetto di sé, così non esclude, né condanna [XIII, 5]. Non separa, ma scopre l'Unità [XIII, 6]. Accoglie il passato, essendo il futuro che tutto porta [XIII, 7]. È eterno in quanto perfetto: completo in se stesso, non ha nulla fuori di sé (come noi, che invece slanciamo ragioni)[XIII, 8-12]. Di per se stesso vale dunque come disposizione, senso e significato unitario di quelle che verranno successivamente definite *virtù teologali*: fede, speranza e carità [XIII, 13].

Si deve tenere presente, qualora si volesse sostenere un possibile confronto con la posizione bruniana, che l'impronta del testo paolino considerato (*I Lettera ai Corinti*) sembra essere opposta e contraria all'intenzione bruniana: dove S. Paolo vuole assoluto e necessità d'ordine distinto, con un conclusivo ritorno dell'incorruttibile in se stesso, Bruno preferisce possibilità e libertà; dove il primo reseca il desiderio quale possibilità dell'esser-diverso (considerandolo semplicemente quale licenza e fatalità dell'errore), il secondo vede apertura ed eguaglianza, amore sensato, più vero e reale. Dove il primo tende a stabilizzare le condizioni, per la conservazione positiva della tradizione familiare e sociale (l'uso strumentale dei figli; l'affermazione dell'indifferenza delle situazioni contingenti rispetto all'influenza del dettato evangelico), il secondo profetizza l'avvento di una società di liberi ed eguali, proprio in realizzazione del dettato evangelico medesimo.

⁴⁸ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 527 – 530. In risposta alla difficoltà apparente suscitata dal quinto argomento di *Albertino*, Bruno scrive: «Ecco, dunque, quali son gli mondi, e quale è il cielo. Il cielo è quale lo veggiamo circa questo globo, il quale non meno che gli altri è astro luminoso ed eccellente. Gli mondi son quali con lucida e risplendente faccia ne si mostrano distinti, ed a certi intervalli seposti gli uni da gli altri; dove in nessuna parte l'uno è più vicino a l'altro che esser possa la luna a questa terra, queste terre a questo sole: a fin che l'un contrario non distrugga ma alimenti l'altro, ed un simile non impedisca ma doni spacio a l'altro. Cossì, a raggione a raggione, a misura a misura, a tempi a tempi, questo freddissimo globo, or da questo or da quel verso, ora con questa ora con quella faccia si scalda al sole; e con certa vicissitudine or cede, or si fa cedere alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che antictona terra è chiamata dal Timeo ed altri pitagorici. Or questi sono gli mondi abitati e colti tutti da gli animali suoi, oltre che essi son gli principalissimi e più divini animali dell'universo; e ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra; onde altri son sensibili per l'acqui, altri son sensibili per il foco. Oltre gli quai quattro elementi che vegnono in composizione di questi, è una eterea regione, come abbiam detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto. Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto), è comunmente nomato aria, quale è questo vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri ed Aquiloni. In quanto poi che è puro, e non si fa parte di composto, ma luogo e continente per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere, che dal corso prende denominazione. Questo benché in sustanza sia medesimo con quello che viene essagitato entro le viscere de la terra, porta nulla di meno altra appellazione; come oltre, si chiama aria quello circostante a noi; ma, come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitati e pori, si chiama spirto. Il medesimo circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamma; la qual non è sensibile, se non giunta a corpo spesso, che vegna acceso dall'ardor intenso di quella. Di sorte che l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta. Or eccovi mostrato quali son gli mondi e quale è il cielo; onde non solo potrai essere risoluto quanto al presente dubio, ma e quanto ad altri innumerabili; ed aver però principio a molte vere fisiche conclusioni. E se sin ora parrà qualche proposizione supposta e non provata, quella per il presente lascio alla vostra discrezione; la quale, se è senza perturbazione, prima che vegna a discuooprirla verissima, la stimarà molto più probabile che la contraria».

continuamente eccedente doveva perciò ricordare quello spazio ulteriore, non vuoto né inerte,⁴⁹ che costituisce il luogo del comparire della temporalità, come libera ed eguale potenza creativa, dove la radicalità del desiderio suscita sempre nuovamente l'immaginazione.

L'atto di finitezza aristotelico.
L'ipostasi della perfezione e il termine

Al contrario l'assolutezza del finire e del finito aristotelico viene categorizzata attraverso la definizione necessaria ed oggettiva del movimento, che, in questa misura, pretende e vuole esprimere una valenza etica, conoscitiva ed ontologica. L'unità prima e distintiva, che ricompatta l'azione alla sostanza, supera l'apparenza d'estrinsecità presente nel mondo della generazione e genera la posizione della forma in sé. La differenza fra la forma in sé e la forma fuori di sé – la forma precipitata nella materia – esprime, poi, il distacco della sostanza dalla sensibilità. La sua primalità ed il suo essere centro universale d'orientamento e movimento.⁵⁰

Fondamento del grado e del distacco originario, l'unità prima e distintiva aristotelica racchiude in sé sia l'aspetto per il quale la determinazione non può originarsi se non univocamente, sia quello per il quale la sua comparsa non può non darsi per mezzo della molteplicità. Perciò essa sia impone l'inconfutabilità del principio d'identità, sia ne manifesta l'applicazione attraverso ogni intenzione formale, che riporti il vero mentale al reale

⁴⁹ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 370 – 385. Particolarmente, p. 378: «Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana».

⁵⁰ Aristotele ricorda (*Metafisica*, XI, 1058a 18 – 1060b 30) che, se la sapienza è la ricerca della ragione capace di contenere in sé sia ciò che pone, sia ciò che è posto, allora essa non può non fondarsi sopra un'identità che si estenda nella pluralità, attraverso la diversità dei generi e, nei generi, delle specie. Un'identità nello stesso tempo reale e realizzante, che escluda la possibilità di un essere contraddittorio. La sapienza in tal modo si caratterizza come conoscenza della totalità, distinta nella sua parte prima e precedente, e posteriore. Se la sua parte prima è ulteriormente indimostrabile, la sua parte posteriore invece deve esserlo completamente.

Se dei principi estrinseci fondano la sapienza «seconda», la sapienza «prima» deve in qualche modo essere capace di far rientrare nel proprio campo d'indagine l'origine e non solo il termine dell'azione e del movimento che le è connesso. Intendendo la causa finale in modo a sé distinto, ovvero come ente immobile e primo, la sapienza «prima» riguarda le sostanze «prime», ma attraverso di esse potrà anche condurre a determinazione la trattazione sulle sostanze «non-prime» (sensibili), in quanto ne enucleerà e giustificherà le ragioni formative (le cause ed i postulati). In questo modo la sapienza «prima» risolverà il falso dilemma fra la scelta di elementi immanenti ai composti e forme trascendenti i medesimi. Ciò che genera stando in alto (generi supremi), componendo le diverse cause e costituendo i diversi postulati, pone il principio dell'essere. Ponendo il principio dell'essere, non lo pone univocamente, ma riccamente dotato di molteplicità: di una molteplicità tale che è capace di contenere in sé tutte le possibili individualità, determinate attraverso le specie.

L'ente immobile e primo è la sostanza distaccata dal sensibile e dalla materia: proprio essendo così distaccata essa è infatti immutabile, quindi eterna, quindi ancora centro e fondamento dell'ordinamento universale. La presenza della materia costituisce poi la spiegazione della variazione e della corruttibilità, non della materia stessa, bensì della forma nella materia. Senza variazione – se l'essere e l'uno fossero principi immediati – non vi sarebbe alterazione né diversità: non vi sarebbero singolarità, né un'unica sostanza universale che ne concentri il possesso. Quest'unica sostanza universale, che ne concentra il possesso, deve essere considerata in opposizione rispetto ad esse, o verrebbe dissolta dalla loro partecipazione totale. Quest'unica sostanza universale è capace di sostituire l'applicazione combinata dell'Uno e della Diade platonici e di risolvere l'inconsistenza astratta dell'elemento generatore dei corpi: il punto (esso è infatti ottenuto a ritroso per divisione).

Così il principio aristotelico diventa egemonico e graduante, non trasferibile (non predicabile). Forma inamovibile, ordina e moltiplica le determinazioni in quanto le contiene. Sia quelle che si ritiene non possano essere separate (p.es. l'anima vegetativa e sensitiva), sia quelle che invece si ritiene possano esserlo (l'anima intellettuale). Forma che resta fuori presa, garantendo sia l'identità che la diversità.

(intellettivo e sensibile).⁵¹ Tolta così la separazione del soggetto in due termini opposti, l'intermedio aristotelico può garantirsi una sopravvivenza sospesa alla positività della forma, guadagnando una potenzialità tutta eterodiretta e suscitata. È questa sospensione a distinguere ed ordinare i «contrari» anassagorei nella successione metafisica aristotelica dell'atto e della potenza.⁵²

In questa successione si fissa, prima, la graduazione aristotelica delle scienze, poi quella delle sostanze, in una sorta di corrispondenza assoluta.⁵³ Allora la stessa distinzione

⁵¹ Aristotele indica fortemente (*Metafisica*, XI, 1060b 31 – 1063b 16) come l'unica sostanza universale costituisca l'essere in quanto essere: essa si fissa come radice alla quale possono essere innestati e sviluppati i diversi significati dell'essere stesso: la graduazione progressiva delle sue determinazioni, come pure tutte le contrarietà incluse in quella fondamentale fra uno e molteplice o tutti gli intermedi racchiusi da queste. La quantità e la divisione della quantità (con le relative somiglianze e dissomiglianze, proporzionalità ed improporzionalità) costituiscono invece lo spazio astratto d'intervento del matematico. Il movimento è invece il campo d'indagine e d'intervento del fisico. L'immagine ed il giudizio sono l'attività del dialettico e del sofista.

Oltre il valore di applicazione sempre particolare (negli oggetti matematici o fisici), gli assiomi (principi logici fondamentali) devono essere indagati e giustificati nella loro essenza e formazione generale. Il primo assioma che deve essere indagato nella sua essenza prima e formazione generale è quello che afferma che «non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia, e che lo stesso vale anche per gli altri attributi che sono fra loro opposti in questo modo» (1061b 36 – 1062a 2). Essendo immediatamente evidente di per se stesso, questo assioma non può essere dimostrato direttamente: può invece essere confutato chi lo neghi, ed affermi la contraddittorietà del medesimo soggetto. Anche chi affermi la contraddittorietà del medesimo soggetto infatti non può però fare a meno di indicare un medesimo soggetto, e dunque di far valere ciò che vuole negare. Se il medesimo soggetto è vero, inoltre, esso viene posto necessariamente ed esclude la sua negazione: il vero stabilisce un orientamento che toglie l'equipossibilità degli opposti.

Il problema che all'identità delle cose non corrisponda l'identità delle conoscenze, e che dunque non possa realizzarsi la conformazione del vero al reale, può essere risolto non appena si pensi che reale e vero non possano essere separati: gli stessi filosofi naturalisti del resto affermavano l'impossibilità del loro distacco e capovolgimento, ma senza concedere il divenire. Senza dunque ammettere la trasformazione dal non essere (per effetto del poter essere il contrario o materia) all'essere (in virtù della forma). La stessa identità del resto è ammessa dalla stessa sensazione, dai sofisti invece considerata il maggiore intervento disturbativo. È infatti solamente l'organo della sensazione e non la sensazione in se stessa a costituire un possibile ostacolo al raggiungimento, coglimento ed espressione del realmente vero. Oltre alla sensazione è poi lo stesso giudizio a mantenere fermo e stabile il vero oltre le possibili variazioni, guardando agli enti che non si modificano (gli enti celesti).

Poi, il movimento comporta il mosso ed il movente, l'origine o l'agente ed il termine o fine dello stesso: tra l'inizio e la conclusione del movimento il corpo che si muove assume una direzione univoca ed univocamente determinata (non contraddittoria).

La variazione dei corpi sensibili e materiali nel senso della quantità può lasciare indifferente l'impressione qualitativa e conservare una certa identità. L'invariabilità di noi stessi del resto consente il permanere di qualche cosa di stabile e trasmissibile senza modificazioni.

⁵² Aristotele conclude la trattazione del principio di identità e non-contraddizione, rilevando l'assenza di una sostanzialità che possa essere propria dell'intermedio (*tertium non dabitur*). Aristotele infatti scrive (*Metafisica*, XI, 1063b 17 – 35) che, se la materia è la possibilità del contrario e funge dunque da intermedio generale, non è comunque possibile che i contrari da essa ammessi non si intendano in modo separato e che l'intermedio stesso non spazi all'interno di una doppia negazione. Doppia negazione che costituisce la biunivocità del termine da essa compreso. E che dunque distacca il termine stesso dai rispettivi contrari solo immaginativamente.

Però i contrari non possono essere ammessi contemporaneamente in atto ed in modo distinto, come vuole Anassagora con la sua affermazione del tutto in tutto, ma l'uno come potenza e l'altro come atto. Ciò garantisce la direzionalità e l'irreversibilità del divenire.

⁵³ Aristotele seziona il piano del conoscere e dell'essere, rilevando (*Metafisica*, XI, 1063b 36 – 1064b 14) come le scienze particolari assumano un oggetto particolare e ne presuppongano una particolare essenza, attraverso la sensazione o l'ipotesi, sviluppandone poi le successive conseguenze, mentre la teologia non presuppone alcuna essenza a capo di alcun oggetto particolare. Se poi le scienze poetiche e pratiche indagano l'essere in quanto in movimento e sottoposto all'azione, ma ne presuppongono il principio in un agente separato, le scienze fisiche considerano invece l'essere in movimento come dotato autonomamente di questo principio, senza estrinsecarlo. Se le scienze fisiche, poi, considerano come oggetto l'entità concreta singolare (il sinolo), le matematiche prescindono dalla materia (e dalla sensibilità) e considerano come oggetto un'entità deprivata di tutte le

dell'essere come vero e, di più, come necessario (o, all'opposto, come contingente e variabile) pretende di focalizzare un sostrato primo e comune, che permetta l'affermazione e l'applicazione di una soggezione assoluta.⁵⁴

Questa soggezione si realizza attraverso l'atto della finitezza: quell'accostamento della potenza all'atto che costituisce la definizione della absolutezza del fine e del movimento attraverso l'atto di posizione del principio egemonico ed agente. Per questo motivo Aristotele è costretto ad eliminare il concetto dell'infinito,⁵⁵ ed a sostituire nel suo luogo sfuggente la visibilità di una limitatezza assoluta (il cielo).⁵⁶

caratteristiche soggette alla sensazione ed alla variabilità imprevedibile, per concentrarsi intorno alle caratteristiche ed alle proprietà che possono essere unitariamente ed immobilmente disposte ed organizzate. Scienza dell'entità separata, ovvero sussistente di per se stessa (prima e superiore), è invece la teologia: essa riguarda un'entità determinata che vale anteriormente ad ogni altra ed è perciò capace di definire ogni altro valore.

Se la teologia riguarda questa entità determinata e sussistente di per sé, non vi può essere invece alcun tipo di scienza che riguardi l'essere che è posto come tale (ed è un fine) senza avere una causa che sia determinata o che possa in alcun modo raggiungere una certa determinazione: l'essere accidentale, non necessario né frequente ma casuale e fortuito.

⁵⁴ La congiunzione del predicato al soggetto, che mantiene la caratteristica fondamentale della verità, è, secondo Aristotele (*Metafisica*, XI, 1064b 15 – 1066a 34), un'operazione della mente umana per la quale una determinazione viene agganciata ad un termine comunque astratto: la scienza riguarda invece l'essere che è prima e fuori di quest'astratto. Se l'essere come vero mantiene la nota dell'essere che partecipa in qualche modo del movimento della mente, la scienza deve guardare oltre questo movimento per fissarsi sull'essere che se ne sta stabilmente ed immobilmente di fronte alla sua contemplazione.

Se la scienza guarda al movimento, si accorge che esso si trova integralmente espresso nelle singole determinazioni categoriali e non in uno spazio unitario ed univoco al di là di queste. Nelle singole determinazioni categoriali, poi, il movimento si attua secondo i contrari attraverso la potenza e l'attività. L'ente nel movimento resta indeterminato, in quanto resta soggetto alle due eventualità opposte. L'atto però è solo uno dei due.

L'effettuarsi del movimento presuppone dunque un atto opposto, alternativo, ed una potenza che può dirigersi verso l'uno o l'altro dei termini. Ma l'atto e questa potenza non sono scissi: l'unità della seconda al primo è proprio ciò che permette il divenire (l'attività di attualizzazione o realizzazione della cosa).

⁵⁵ Aristotele definisce (*Metafisica*, XI, 1066a 35 – 1067a 37) l'infinito come ciò che si sottrae a fine – e che perciò è illimitato – oppure come ciò che sottrae continuamente il fine, spostandolo nel movimento sempre più in là.

Aristotele ritiene di provare che l'infinito non sussista in atto oltre gli enti sensibili, e nemmeno negli enti sensibili. Se fosse oltre gli enti sensibili sarebbe sostanza, ovverosia indivisibile (la divisibilità accompagna infatti le nozioni combinate di molteplicità e grandezza). Si sottrarrebbe a qualsiasi posizione e non permetterebbe il continuo e sempre ulteriore spostamento del proprio termine. Impedirebbe la percorribilità. Se ne potrebbe stare come entità prima e separata, inelastica e priva di plasticità. In altre parole, in questo caso l'infinito sostituirebbe il concetto della sostanza separata aristotelica. Ma Aristotele preferisce non vedere questa qualifica e questo titolo dell'infinito, perché preferisce assegnarlo unicamente alla dimensione della grandezza e della divisibilità per posizione. Così dovrebbe esistere solamente come principio astratto negativo e non immanente a determinazioni che pur gli appartengono, anche se come privazioni: perché tutte le posizioni particolari dei corpi effettuate (dal corpo all'indietro sino al costituente elementare) godrebbero di un'esistenza negatrice della possibilità della suddivisione ulteriore.

Se sussistesse l'infinito in atto, poi, tutto parteciperebbe in atto di esso: ed Aristotele vedrebbe o che l'infinito avrebbe accostate infinite parti, con la contraddizione di un unico soggetto moltiplicato infinite volte, o che esso dovrebbe non avere parte alcuna, così perdendo la propria estensione e posizione, e così scomparendo. Si potrebbe dire che, in quest'ultima eventualità, l'infinito non potrebbe avere atto.

Se dunque l'infinito non può essere in atto (ovvero essere sostanza), il suo stesso essere termine illimitato (ovvero il suo essere accidentale) ne distrugge la possibilità di posizione assoluta. Privato di conclusione e di realizzazione, l'infinito potrebbe, secondo Aristotele, rifugiarsi nel mondo sensibile, indeterminato. Ma qui ogni corpo ha limite, sia esso sensibile od intelligibile; poi, l'ente numerabile non può essere inteso in senso separato e così infinitamente diviso, perché ha riferimento in una misura. Nessun corpo sensibile può essere infinito, ribadisce Aristotele, perché i corpi possono essere composti o semplici: ed i corpi composti, per la persistenza di contrari che si limitano reciprocamente, non possono attuarsi come infiniti, né, per la limitata consistenza degli elementi, si vede esistere alcun corpo illimitato. I corpi semplici a loro volta, non possono essere fatti derivare da

Infatti ciò che continuamente si dividesse, perciò muovendosi sempre senza termine che ne limiti l'operazione, sopravanzando e rovesciando tutte le condizioni considerate inamovibili e necessarie, costituirebbe quell'universale creativo e dialettico la cui possibilità Aristotele intende invece rendere infondabile. Perciò l'irreversibile prospettiva temporale, che offre il divenire e l'attuazione, renderebbe l'infinito reale compagno e successivo dell'infinito causale, con uno scontro fra i due per il posto da prendere nell'unica apparizione, necessariamente infinita e capace di entrambi. È invece, per Aristotele, la determinata e particolare grandezza (l'ente che si pone individualmente) a dimostrare con la forma e la materia la determinazione e la possibilità del movimento, oltre che la graduazione temporale.

La mutazione vera ed effettiva è allora, in Aristotele, la generazione (o la corruzione) che si fa internamente alla forma ed alla materia di un sinolo. La forma si diversifica attraverso il ritornare prima della materia, nella corruzione, e si ripresenta sotto nuova determinazione per effetto di un agente (esterno od interno), nella generazione. Forma e materia sono dunque in questo contesto reciproci termini di riferimento inamovibili. Quanto la prima offre sempre l'essere, per la congiunzione singolarmente individuale (non variabile) di soggetto e predicato, altrettanto la seconda offre la possibilità del non essere, attraverso la negazione diretta ed opposta della prima.

La variabilità della forma e della materia non è movimento, perché questo apparente movimento mantiene la stabilità della prima e della seconda: essa sviluppa solamente la variazione dell'intenzione «locale». Perciò il non essere è entità comparente, in se stessa in movimento fra gli opposti e contrari, all'interno del processo di generazione o corruzione (non ha luogo separato). Movimento dunque resta solamente l'attività che non interrompe l'essere, per offrire, relativamente e di contro, il non essere.

Ricapitolando, secondo la categoria aristotelica di sostanza vi può essere solamente generazione e corruzione (che non sono movimento, perché hanno a che fare con la stabilità

un'entità universale, né questa entità universale potrebbe sussistere come essere illimitato. Essa infatti somiglia piuttosto ad un'entità astratta (equiparabile all'Uno dei naturalisti), certamente non effettivamente e realmente esistente. I corpi semplici allora sussistono indipendentemente e ciascuno di essi non è infinito: non è infinito il fuoco, né l'aria, né l'acqua, né la terra. Il tutto resta sempre preda dei contrari, che non si dissolvono e limitano l'applicazione dell'ente.

La localizzazione del corpo sensibile, poi, rende identica la posizione del tutto e delle parti. Così se il corpo infinito è omogeneo (di un'unica natura), sarà o stabilmente immobile o in movimento senza diversificazioni. Sia nel caso che se ne stia stabilmente immobile, o che si muova senza diversificazioni in una medesima direzione, non comparirà alcuna ragione ed alcuna necessità perché questo si realizzi. Non si darà evidenza di alcuna determinazione o possibilità, e le parti resteranno indecise, uniformi e senza differenza: scompariranno come parti. E di esse non si potrà dire né la quiete, né il movimento. Così, in ultimo, scompariranno gli stessi contrari.

Se invece non v'è corpo infinito unico ed omogeneo, ma l'infinità si esprime come molteplicità e diversità irriducibile, le sue partizioni (direzioni elementari costitutive) potrebbero essere in numero limitato od illimitato: ma se fossero in numero limitato, almeno una di esse (il fuoco o l'acqua, per esempio) dovrebbe essere infinita per costituire un tutto infinito, rompendo anche in questo caso la contrarietà reciproca degli opposti. Se fossero poi in numero illimitato, illimitati in numero sarebbero i luoghi che essi contrassegnano: ma i luoghi sono invece limitati, ed il tutto al quale danno composizione è conseguentemente limitato.

La contrarietà sussistente fra il luogo della leggerezza e quello della pesantezza impedisce poi che un corpo possa intromettersi quale medio ed essere infinito, a pena di perdere e l'una e l'altra. Non si muoverebbe di più verso l'alto che verso il basso, resterebbe immobile annullando sia la direzione del divenire delle sostanze che la loro attuazione: il tutto potrebbe allora aleggiare senza alcuna determinazione. Scomparebbero pure le dimensioni. Quella antero-posteriore, insieme a quella dell'alto e basso, ed a quella della destra e sinistra, data dalla diversità.

Ma se il luogo è la finitezza della dimensione, che si realizza attraverso e dai contrari, ogni corpo sarà apparente quando si dimostrerà in essa incluso.

⁵⁶ Negato, dunque, l'infinito sia in atto che per accidente, sia come entità di cui si ha sensibilità, Aristotele ricorda che l'infinito della grandezza (l'essere continuamente divisibile) è un'entità astratta, che non può essere identificata con l'ente reale, nemmeno con l'entità che si muove eternamente ed ha durata eterna. Questa entità è infatti, per Aristotele, il cielo: ed esso è limitato.

ordinata della forma e della materia); secondo il relativo il movimento non è determinato da una causa certa e stabile che si rifletta necessariamente sul mosso; secondo l'azione e la passione già sussiste movimento, che non può essere invertito nella propria direzione, se non casualmente. Poi, qualsiasi genere di movimento o di generazione non si costituirebbe, se esso dovesse innestare in se stesso un ulteriore rimando all'indietro, di tipo causale.

Tutti i movimenti (o le generazioni), infine, devono essere conclusi, per poter essere invertiti. E la materia che accoglie in sé tutti i punti d'inizio e tutte le fini, oltre che tutte le possibili sostanze naturali, dovrà essere una materia mondiale che sa distinguere fra sostanze e luoghi (inizi o fini). Tutti i movimenti dovranno allora appuntarsi sulla variazione (per contrarietà) delle qualità (affezioni), quantità o luoghi attribuiti alle sostanze.⁵⁷

Se la necessità e la determinazione (secondo qualità, quantità e luogo) sembrano essere, allora, le caratteristiche ideali e, nello stesso tempo reali, del movimento aristotelico, la fissazione e l'impianto da queste ingenerati costituiscono l'ambito immaginativo all'interno del quale Aristotele può offrire la distinzione graduale e ordinata delle sostanze.⁵⁸ L'unità di forma e materia che viene così disposta è pronta ad accogliere sia la molteplice identità delle determinazioni, che la diversità dei luoghi, organizzata attorno alla polarità dei «contrari».⁵⁹ In questa unità disposizionale causa esterna e principio interno raccolgono, poi, la totalità delle determinazioni.⁶⁰

⁵⁷ Aristotele, *Metafisica*, XI, 1067b 1 – 1069a 14.

⁵⁸ Secondo Aristotele (*Metafisica*, XII, 1069a 18 – 1069b 34) la sostanza è un uno-tutto. Partecipando diversamente di ogni essere, accompagna tutte le determinazioni categoriali. Essa, dunque, ha presenza molteplice: insieme alla molteplicità della sua presenza, essa detiene pure una certa gradualità, che si esprime come diversità di genere. Oltre alla prima e più vicina a noi sostanza sensibile e corruttibile, v'è la sostanza sensibile ma incorruttibile dei cieli, in eterno movimento. Il fondamento, poi, di questo eterno movimento è, infine, la sostanza soprasensibile: il motore (causa di movimento) immobile.

Il genere della sostanza sensibile si qualifica e viene individuato dal mutamento (generazione, corruzione, alterazione, crescita o diminuzione, movimento locale). Il mutamento avviene e si realizza dai contrari in un soggetto o sostrato (la materia) che riceve via via le determinazioni. Essa può essere entrambi i contrari (potenza), pur divenendo o l'uno o l'altro: perciò la potenza è mossa dall'atto di uno dei due contrari. Altro da ciò che dev'essere, la materia, come potenza, è distinta da ciò che intanto e per prima è, la forma in atto di realizzazione. Ma, essendo la forma in atto di realizzazione, la materia non è distaccata dalla sua fonte causale: vi si accompagna e ci si adegua, non risultando con ciò un essere indifferenziato.

I cieli hanno invece materia particolare (l'etere), capace del solo movimento di traslazione (circolare). Essa non ha invece le potenzialità assegnate alla materia del mondo corruttibile (il mondo sublunare): essere dilatata e dilacerata fra gli estremi opposti. Viene invece come trasportata staticamente dalla forma del cielo.

⁵⁹ Aristotele ricorda (*Metafisica*, XII, 1069b 35 – 1070a 30) che se la materia è il mantenimento non distaccato ma distinto del fine, allora essa sta come elemento inamovibile e necessario, posto nella sua necessità dalla necessità stessa, prioritaria, della forma. Forma e materia, allora, fuoriusciranno dalla possibilità di essere pensati come esseri soggetti alla possibilità della scomparsa: poste insieme, necessariamente, forma e materia varranno come principio ed elemento di un composto indisgiungibile.

Ciò che muta ha dunque fine intrinseco, inseparabile, ma viene posto diversamente da cause esterne diverse (diverse cause efficienti, della medesima natura e nome di ciò che verrà prodotto, senza alterazione). Perciò forma e motore prossimo si realizzano nel termine dell'opera (naturale od artificiale), che costituisce l'identità della materia prima e dopo la trasformazione.

Arte e natura sostituiscono i concetti di potenza (la presenza di una causa esterna) e di finalità immanente (causa interna). Le forme delle sostanze composte con arte restano insieme a queste stesse sostanze e non hanno un'esistenza separata; le forme delle sostanze composte naturalmente potrebbero esistere separatamente: ma queste in realtà vengono astratte, cioè sottratte alla loro condizione materiale immediata, come se potessero essere delle forme artistiche. Le cause che sono all'origine dell'applicazione delle forme o del loro svolgimento interno stanno comunque prima del termine realizzante o sinolo (individuo).

Solamente l'anima intellettuale sembra poter ritornare all'origine del termine, inseparato dal termine stesso: con ciò non si dà atto alla costituzione di una frattura e separazione, che presupponga all'interno dell'originario delle forme ideali prime e formanti (le idee platoniche).

⁶⁰ Secondo Aristotele (*Metafisica*, XII, 1070a 31 – 1071b 2) «causa» e «principio» possono essere detti, in un senso, come «molti», e, in un altro senso, come «uno». Possono essere detti, e sono, «molti», in quanto non

Nella composizione aristotelica fra atto di posizione prioritario e schema analogico, Dio non può non identificarsi se non con la sostanza separabile e separata. Esso (essa) mette in movimento e da affezione. Nel luogo del separabile che ha poi termine nel separato vengono disposti, in posizione inferiore il desiderio, ed in posizione superiore l'intelletto: insieme essi costituiscono l'anima. Il corpo invece occupa il posto dell'inseparabile ed inseparato (separato solo astrattamente). Mentre all'inseparabile che è anche inseparato viene associato il plesso atto-potenza (l'essere che, non essendo, può essere), al separabile che può essere separato si offre la posizione assoluta dell'essere che può solamente essere (il cielo).

L'essere che può solamente essere (l'essere che si da) si presenta sempre diversamente; inoltre sembra potersi sviluppare: si sviluppa nell'azione che intraprende per generare e conservare le specie viventi (come il sole e l'eclittica, che sono cause efficienti degli esseri viventi del mondo sublunare).

Platonicamente, una molteplicità nella materia o nella forma distanzia l'atto dalla potenza, costituendo un essere ideale che deve essere raggiunto attraverso la composizione, per offrire la presenza della determinazione. La composizione in Aristotele però è atto individuale, non universale: forma e materia sono specificamente e numericamente unitari.

Nello stesso tempo la caduta della possibilità delle cause universali non rende impossibile risalire ad una causa prima: infatti la causa è una se si risale sino a Dio, come causa di tutte le possibili sostanze. A loro volta tutte le sostanze esistenti sono causa di tutto ciò che si accompagna ad esse, come affezione e movimento. Perciò molte diventano le cause, distinte e separate, quando materia e forma esprimano in loro stesse una molteplicità.⁶¹

Oltre l'eterno che è in movimento (il primo mobile etereo) vi è un eterno che è immobile: infatti, pur se il movimento del primo cielo è eterno, in modo tale da potergli attribuire solamente l'essere che può essere (e non quello che può non essere), esso come movimento è posto in essere da un motore che deve esistere prima in atto, senza ulteriore rimando. Un motore, ed un essere, che è completamente essere: in questo senso, senza potenza.

Questo motore viene allora inteso come atto puro.⁶² Senza movimento, né variazione, esso si dimostra come l'essere che è completamente e compiutamente essere, in modo separato,

sussiste un elemento comune che congiunga, sovrastandole, tutte le categorie: la sostanza non determina le altre categorie e le altre categorie non determinano la sostanza. Ma, nemmeno (con un'istanza platonica), gli elementi che sono «prima» possono essere gli stessi di quelli che sono «dopo», nei composti. Offerto lo spazio per la sussistenza di una formalità (o molteplici formalità) ulteriore, superiore e prima, Aristotele si preoccupa di demolirne l'applicazione secondo le modalità stabilite dai platonici o dagli atomisti: infatti fra i migliori candidati ad occupare il posto di questo elemento primo sta l'essere e l'uno della tradizione accademica. Ma, dice Aristotele, l'essere e l'uno non possono identificarsi con l'elemento primo, perché piuttosto essi vengono attribuiti diversamente alla molteplicità degli esseri (ognuno definito appunto tale: essere e uno).

Non v'è dunque un elemento primo, un elemento che fonda in sé le caratteristiche dell'elemento e del principio, che sia perciò separato ed inseparato rispetto alla sostanza che causa e costituisce? Se non v'è un elemento primo e sovrastante, che accomuni tutte le determinazioni, come essere assoluto (egemonico), perché questo può essere immaginato solamente per astrazione e sottrazione, tuttavia si deve pensare che lo spazio della forma costituisca l'ambito di validità di una opposizione, espressa secondo uno schema che lega insieme il momento tetico della forma, quello antitetico della privazione e quello sintetico della materia. Questo schema (l'analogia) fornisce la struttura di determinazione di ogni cosa. A questo schema va aggiunto, quale accompagnamento, l'atto prioritario che impone la presenza esterna della causa efficiente (causa motrice).

Unica la struttura di determinazione ed unico (oltre che prioritario) l'atto di posizione, la forma viene assorbita nella relazione che rende stabile questa unità: la relazione che pone la totalità (universalità) dell'essere all'interno della espressione divina. E l'espressione divina è l'essere causa immobile e prima del movimento generale. Poi, analogia ed atto, pur essendo applicati egualmente per ogni possibile determinazione, variano a seconda del genere che risulta agganciato ad essi e che viene così utilizzato.

⁶¹ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1071b 3 – 1072a 18.

⁶² Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072a 25 - 26. Il motore primo ed immobile viene concepito come atto agente: invece l'anima di Platone (ciò che ha movimento in se stesso), oppure la Notte dei poeti, od anche lo Sfero dei fisici ioni non sono altro che o atto impuro, non separato, o pura potenza, senza atto. Anassagora ed

mentre la potenza che gli è congiunta immediatamente (il cielo) non può divenire, ma solamente muoversi. La successione costituita dall'atto separato e dall'atto che ha congiunta a sé la potenza, impone l'affermazione dell'invariabilità dell'essere universale, dell'essere incluso come tutto nel limite del cielo.⁶³ L'atto che precede la potenza ed è atto puro (separato, ed essere completo e compiuto) dunque muove restando immobile (è motore immobile). Ma ciò che muove senza essere mosso a sua volta da altro è solamente l'oggetto dell'intelligenza o del desiderio. Nell'atto puro questi due oggetti coincidono e si fondono: la considerazione (il pensiero) circa la bellezza dell'oggetto muove la volontà ed il desiderio.

Questo oggetto dell'intelletto e della volontà è atto nella sua più alta ed ottima semplicità: il fine che non si modifica ed è la fonte del movimento d'amore. Esso non trasferisce movimento, ma piuttosto lo causa. Causa immobile ed imm modificabile del movimento, è indicata necessariamente dal movimento stesso come necessità assoluta: come Ottimo e Principio.⁶⁴

Da un tale Principio dipendono il cielo e la natura. Esso vive in una condizione di piacere e felicità eterne: come perfezione che sta sempre con se stessa (essere completo e compiuto), essa è l'attività più perfetta, elevata al suo più alto grado. Il pensiero che pensa se stesso pensante.

Il rapporto dell'intelligenza con ciò che la origina allora fonde sempre più il soggetto all'oggetto, trasformando quest'ultimo in entità non più inerte ma viva e vitale, vitalizzante. L'intelligenza diventa atto e l'atto si fa intelligenza vivificante. Nasce il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai.⁶⁵

L'affermazione, dunque, della perfezione che se ne sta sempre con se stessa diventa coestensiva alla posizione della sostanza separata, immobile ed eterna: la sua indivisibilità le impedisce di avere parti e dunque grandezza, la sua separatezza ne impedisce il contatto con la sensibilità, determinandone l'impassibilità e l'inalterabilità.⁶⁶

Nello stesso tempo, come perfezione, essa non può essere distaccata da tutto ciò che partecipa, in diverso grado, di essa. In questo senso principio e principiato non possono essere disciolti, separati e contrapposti, come ad Aristotele pareva che avvenisse per il Bene

Empedocle, invece, con la Mente o con l'opposizione fra Amore ed Odio, seppero premettere un atto (o due atti) completo. Vedi Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072a 5 e sg.

⁶³ Aristotele sottintende (*Metafisica*, XII, 1072b 5 e sg.) che una potenza che preceda l'atto non avrebbe mai la necessità di passare all'atto: essa porrebbe un'entità che rimarrebbe indeterminata, senza decretare alcun ordine attuale (espresso, nella speculazione aristotelica, attraverso il cielo). Essa infatti mancherebbe di indicare una causa od una ragione eminente e prioritaria, che fosse origine del proprio determinarsi.

Se, al contrario, l'atto precede la potenza, tutto ciò che diviene potrebbe divenire egualmente, oppure con variazione: se diviene egualmente, come sopra si sosteneva, vi è un agente che opera sempre allo stesso modo, con una materia che offre un luogo soggetto per la variazione (e qui si situa la generazione e corruzione, che riguarda solamente il numerabile). Quest'agente risulterà così diviso fra se stesso e ciò che è sempre diverso: ma sarà capace di allungarsi e toccare sia l'immodificabile (il cielo) che il variabile (il mondo sublunare, soggetto all'influenza delle variazioni di posizione del sole).

⁶⁴ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072a 26 – 1072b 13.

⁶⁵ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b 13 – 30. La perfezione che se ne sta dunque con se stessa permette allora l'accostamento dell'atto e della vita. Di fronte all'affermazione della perfezione come unità più profonda, Aristotele riporta in campo la possibilità dell'essere e dell'uno platonici, togliendo però a loro ogni reciproca virtù dialettica: secondo la sua concezione infatti ora l'essere e l'uno sono il medesimo essere che risulta dalla fusione della causa con il principio, a costituire un indivisibile assoluto quale fonte dell'espressione universale. In questo modo si può dare atto all'ordine attuale dell'universo, superando le difficoltà fraposte dalla proposta atomista (l'apertura e la diversificazione illimitata) e platonica (la scissione apparente dovuta al movimento interno all'essere). Applicando l'ordine attuale Aristotele ha così buon gioco nel considerare impossibile (non necessario) il passaggio da un'entità caotica e tutta mescolata (ora non più esistente) al cosmo bello ed ordinato. Vedi *Metafisica*, XII, 1072b 30 e sg.

⁶⁶ *Ibidem*.

platonico. In questo modo tutta la partecipazione dell'essere ordinato deve costituire un complesso organico ed unitario. Tutti i diversi movimenti dei diversi esseri celesti devono essere giustificati sulla base di una molteplicità organizzata e gerarchizzata di intelligenze celesti: se l'essere primo determina il movimento primo, allora Dio determina il movimento eterno del primo mobile (il cielo delle stelle fisse); a sua volta il movimento eterno dei pianeti viene determinato da altri motori egualmente eterni. Questi sono sostanze immobili e senza grandezza, come Dio. Sono poi ordinati seguendo lo stesso ordine che risulta visibilmente dall'ordinamento digradante dei pianeti verso il centro della Terra.

Le direzioni pensate sulla base dei movimenti degli astri costituiscono l'apparire della totalità dei fini dell'universo. Non sussistono altri fini. Essi, tutti insieme, partecipano dell'Ottimo e, tutti insieme, costituiscono il termine (limite) del movimento di ogni cosa in movimento. Ogni sostanza, così, accompagna il proprio corpo celeste, costituendone la forma attuante, l'immediato fine attuoso (la perfezione).

Se il Principio è uno, non può avere molti luoghi nei quali esplicitarsi come motore immobile: se, infatti, avesse molti luoghi nei quali esprimersi come tale, espliciterebbe una potenza molteplice. Ma esso è atto puro, che fonda l'accostamento di se stesso e di un'unica potenza: la possibilità d'essere, senz'altro, del cielo. Ma un'unica potenza ha un oggetto unico nel quale realizzarsi. Perciò il cielo ed il mondo è uno ed uno solo.⁶⁷

La vita dell'intelligenza è attività pensante al massimo grado, indegradabile: se fosse mossa da altro, non sarebbe più al massimo grado e verrebbe così condizionata e subordinata. Verrebbe degradata e non potrebbe più far coincidere la propria eccellenza con l'autonomia e la libertà.

Allora essa pensa se stessa come il termine e la radice più divina di ogni libera ed imm modificabile produzione: si pensa come essere in atto d'agente. Essere che è tale immediatamente, dunque semplicemente (senza tempo ed eternamente). Bandita da Dio la riflessione e l'opera consapevole, si assiste alla dichiarazione della impresentabilità della materia, nella forma della ricerca razionale e della sua applicazione. Allora, se la materia è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), Dio ne è la negazione: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario.

Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta: tutto perciò porta verso quella convergenza che è il suo essere con se stesso sempre, il suo essere pensiero pensante sé come pensante per l'eternità.⁶⁸

Intelletto e volontà sono dunque portati ad essere coincidenti in Dio. Il progredire di questa coincidenza è l'effetto dello stesso ordine attuale, che è uno. Se l'ordine attuale è uno, esso però si manifesta attraverso specie diverse, che apparentemente sembrano porre delle finalità diverse. Esse però non sono scisse e separate le une dalle altre, ma sussistono dei rapporti che le collegano. Anzi, di più, si deve dire che tutte le finalità convergono verso uno scopo superiore, unico e primo (principale).⁶⁹

Sembra dunque che Aristotele paragoni già il cosmo ad un esercito, dove il generale (Dio) componga l'ordine, poi reso presente effettivamente e materialmente attraverso degli opportuni elementi direttivi. In tal modo distinzione ed interezza non vengono opposte, ma la prima è posta nella seconda. In fondo, solamente se la distinzione è presente nell'intero tutte le cose potranno essere comprese entro opposti contrari, che si distinguono e si tengono

⁶⁷ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1073a 14 – 1074b 14.

⁶⁸ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1074b 15 – 1075a 10.

⁶⁹ Aristotele scrive: «Tutte le cose, necessariamente tendono a distinguersi; per altri aspetti, invece, avviene che tutte tendano all'intero». *Metafisica*, XII, 1075a 25.

reciprocamente isolati, tramite un essere medio che si sdoppia, verso l'uno o verso l'altro. La materia aristotelica è, infatti, l'elemento rovesciabile.⁷⁰

Se il Bene non si diffondesse, e fosse solo l'Uno platonico, separatamente, allora tutte le cose sarebbero male, comunque e necessariamente. Ma il bene aristotelico invece si diffonde: o meglio, può diffondersi, se la potenza che è la materia non viene distolta dalla terminazione posta dall'assoluto.

Aristotele scrive: «Coloro che dicono che il bene è principio, hanno ragione, ma non spiegano come il bene sia principio: se come causa finale, o come causa motrice, o come causa formale.»⁷¹ L'Unità come principio (causa motrice) e relazione (causa materiale) di Empedocle non ammette una congiunzione formo-finale. L'Intelligenza di Anassagora è motore, animato però da un fine estrinseco.

Sembra, dunque, che Aristotele voglia costituire la possibilità di una congiunzione fra ciò che è motore (il bene in quanto principio) e ciò che viene mosso ed ha relazione con esso (la materia, in quanto potenza di essere altro, in virtù di altro): e che questa congiunzione sia la costituzione di una forma finale interna (o intrinseca), rispetto alla quale pone, quale contraltare, la privazione.

In questo modo la distinzione fra questa forma finale e l'opposta direzione indicata dalla privazione renderebbe conto della differenza fra incorruttibile e corruttibile: l'essere che può essere eternamente e che non si sviluppa (il cielo etereo e gli astri) lasciano alla materia terrestre il campo ed il luogo del divenire e della corruttibilità. Senza bisogno di un Uno superiore, dal cui infinito spazio provengano gli esseri, né di affermare all'opposto il passaggio dall'assoluto non essere all'essere, il dominio degli opposti aristotelico resta come luogo sospeso, governato da questa interna forma finale. È essa che è capace di mediare a sé e così di mostrare ed indicare l'eternità (il non venir mai meno) della generazione (continua ed uniforme) e, dunque, della corrispettiva ed opposta corruzione, come forme di immedesimazione nell'eterno.

Coloro che non ammettono un unico principio, come invece fa Aristotele (componendo insieme il fine, la forma e la causa efficiente), ma separano – senza medio apparente – l'elemento positivo da quello negativo, sono poi costretti a porre l'origine dell'elemento positivo (presso i platonici il Bene, che muove e congiunge i sensibili alle forme-idee). Ma questa origine resta fuori dell'essere e del sapere. Il principio aristotelico invece non ha estraneità, possedendo tutta la materia. Quest'ultima può così essere definita razionalmente come l'astratto, che può essere termini opposti, i quali vigono a livello potenziale, non attuale.

La limitazione costituita da questo essere astratto permette la determinazione progressiva del principio: l'ordine, il movimento dei cieli, la continuità ed uniformità della generazione. Senza di esso la materia sensibile avrebbe e godrebbe di uno slancio infinito, andrebbe indefinitamente al principio: con ciò non si realizzerebbe l'ordine, il movimento dei cieli, né vi sarebbe generazione, ma solamente comparsa di enti assolutamente eterogenei.

Le entità separate ideali platoniche, proprio in quanto separate, non permettono invece alcuna realizzazione: non hanno capacità poietiche, in quanto non riescono a porre in atto alcun movimento dotato intrinsecamente di un fine agente inseparato. Inestese, non riescono a comporne la visione, né l'azione. Risultano così eternamente prive di materia, impossibilitate a possederla attraverso la presenza dell'ordinante. Senza convergenza, le idee non offrono la via e lo strumento per il raggiungimento dello scopo divino.

Aristotele dice che l'estensione permette il numero, mentre il numero non costringe a pensare l'estensione: con ciò vuole rovesciare il primato del numero ideale platonico, puntando lo sguardo verso ciò che invece consente un'estensione universale. Secondo la sua

⁷⁰ Aristotele scrive: «La materia, secondo noi, non è contraria a nulla». *Metafisica*, XII, 1075a 34.

⁷¹ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075b 1.

interpretazione, l'opposizione e la separazione platonica fra idee e sensibili sconetterà la possibilità che l'uno o l'altro produca o muova ciò che rimane: questa possibilità scomparirebbe, e l'azione con essa. La costituzione, invece, all'interno dell'interezza e totalità dell'essere di una congiunzione fra forma e fine, può presentare quella possibilità di una causa efficiente che, mentre pone l'altro da sé, pone prima e superiormente (fa ricordare) l'identità che la genera.⁷²

Ancora: i numeri ideali platonici non permettono il realizzarsi della singola determinazione. Essa avviene, invece, secondo Aristotele, solamente in virtù della causa motrice. Ovvero solamente in virtù del Bene che, in qualità di principio muove a sé, determinando assolutamente il comparire della forma finale. È la presenza del fine attraverso la forma, la capacità del fine di oltrepassare l'apparenza della forma per giungere a ciò che la origina (così procedendo all'identificazione della causa motrice con la causa finale), a costituire il termine univoco di ogni movimento.

Senza questo termine ricomparirebbe la possibilità dell'infinito e le sostanze non potrebbero essere ridotte ad un unico principio, ma avrebbero, al contrario, molteplici principi. Sarebbero libere di muoversi e di esistere, senza essere ordinatamente complanari ed essere costrette ad influenzarsi reciprocamente (secondo il modello aristotelico, rappresentato dalla schiera dell'esercito).⁷³

Conclusioni

La fissità dello spirito divino, criticata da Aristotele nella concezione astratta, rigida e consequenziale (deterministica) del sostrato platonico, che conduceva il filosofo ateniese ed i suoi scolari verso l'impossibilità della definizione della sostanza,⁷⁴ sembra però venire ristabilita, quando il filosofo stagirita – dopo aver trasformato l'Uno platonico nell'individualità delle sostanze attraverso il concetto del termine ipostatico di riferimento, l'uso strumentale della finalità compositiva e l'affermazione dell'assolutezza del soggetto –

⁷² Qui si apre lo squarcio del futuro pensiero teologico cristiano, che cercherà di utilizzare in senso platonico questa struttura aristotelica. Esso infatti permeerà di specie poetiche lo spazio e l'ambito costituito da codesta unità della causa efficiente con la causa finale.

⁷³ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075a 11 – 1076a 4.

⁷⁴ Aristotele riafferma la dinamicità dei «contrari», apparentemente fissata ed immobilizzata dall'applicazione rigida ed uniforme del «sostrato» di matrice platonica. In questo modo sembra però togliere l'opposizione infinita permessa dall'unità infinita dell'Uno platonico, riducendo la sua funzione unificante a termine astratto tramite la nozione di «sostanza». Il filosofo di Stagira infatti afferma (*Metafisica*, XIV, 1087a 29 – 1087b 4) che la criticata divaricazione platonica fra l'universale e le sostanze particolari impedisce la costituzione di due termini opposti in atto (nel caso particolare, l'Uno e la Diade dei platonici), garantendo invece lo spazio dell'atto e della potenza della materia (sostrato). L'essere e l'Uno dei platonici è invece principio astratto, che richiede la presenza prioritaria di un sostrato per poter essere applicato ed esistere (per poter essere predicato). Ma il sostrato, per la verità, tocca ed include i contrari, impedendo la loro separazione e determinando la presenza di un soggetto o singolarità (positiva o negativa). Il principio è invece la sostanza, che non ha opposizione. Se Aristotele considera (*Metafisica*, XIV, 1087b 4 – 33) materia l'insieme dei contrari, i filosofi accademici ne separano l'esistenza attribuendola ad un solo termine dell'opposizione: la definiscono l'ineguale od il molteplice, in opposizione all'Uno, che assume l'attività universale dell'essere formante. Che la materia sia tratteggiata quantitativamente (attraverso il molto ed il poco), secondo la grandezza (attraverso il grande e piccolo), attraverso la disuguaglianza (l'eccesso ed il difetto), l'alterità o la molteplicità, essa comunque viene, nell'ambiente accademico, semplicemente posta accanto all'altro elemento: l'Uno. Senza che vi sia spiegazione della relazione intercorrente. In realtà, visto che l'Uno è principio, esso non dovrebbe, secondo Aristotele, avere contrario: rimanendo nelle intenzioni degli accademici invece, deve essere preferito, come contrario, la molteplicità. In questo caso però l'Uno si trasformerà nella rarefazione della molteplicità, perdendo la propria caratteristica di continuità ed unità.

ripropone l'invariabilità assoluta del *modus operandi*.⁷⁵ Questa riproposizione si concretizza in Aristotele attraverso una particolare forma sensibile: l'immutabile movimento del primo mobile. Bruno, invece, lega all'apertura ed all'impredeterminatezza della grazia, oltre che la necessità dell'opera, l'infinito movimento e variabilità dello *Spirito*. Se Aristotele, poi, connette la variazione apparente della generazione e corruzione al ciclico movimento di allontanamento ed avvicinamento, rispetto alla Terra, del Sole, lungo il perimetro dell'eclittica, Bruno moltiplica all'infinito il numero dei rapporti creativi e dialettici fra gli astri solari ed i pianeti terrestri.

Ottimo e principio, l'essere aristotelico si rappresenta come perfezione che se ne sta sempre e continuamente con se stessa:⁷⁶ non vale come oggetto inerte, bensì come attività più

⁷⁵ Aristotele riafferma l'invariabilità del *modus operandi*, quando evidenzia (*Metafisica*, XIV, 1087b 33 – 1088a 14) che l'unità dell'Uno è l'unità di base («misura»), inscindibile ed imperdibile: perciò può essere alienata in ogni diverso campo d'applicazione, senza perdere la propria immodificabilità profonda. Applicata nel genere però acquisisce la determinazione portata dal medesimo: una sorta di materia particolare (soggetto inseparato), che viene riferita agli esseri della medesima classe.

Così la dinamizzazione dei «contrari» operata da Aristotele resta confinata nella variabilità dell'applicazione combinata (tramite la nozione di genere) dei concetti di atto e potenza, senza alcuna infinitezza di movimento. Aristotele infatti ricorda (*Metafisica*, XIV, 1088a 15 – 1008b 13) che quella relazione che i platonici istituivano accostando all'Uno la Diade, sembra doversi costituire identica a quella determinata dall'identità di genere: non è affezione accidentale o attributo che necessiti di un'entità che venga presupposta, e che venga considerata invariabile e priva di qualsiasi movimento. È invece soggetta alla variazione ed al movimento, secondo la potenza della materia e l'atto. L'identità di genere aristotelica resta così preda della distinzione, mentre la relazione platonica viene accorpata ad un'identità premessa, ad un sostrato immobile ma mobilizzabile. Poi, l'uso della quantità come categoria oppositiva porterebbe l'Uno ad essere moltiplicato indefinitamente, costituendo un polo sproporzionato rispetto a quello della materia, impedendo il composto (il numero). Il composto invece può trovare luogo di cittadinanza quando un unico soggetto esistente (altrimenti non potrebbe nemmeno esistere), può tendere in direzioni opposte, alternative.

⁷⁶ Dopo aver reindicato (*Metafisica*, XIV, 1088b 14 – 1090a 15) che la «sostanza» è il termine distinto della misura applicabile, secondo una riflessività multivoca (non univoca), e dopo aver ricordato (*Metafisica*, XIV, 1090a 16 – 1091a 22) che il fondamento delle entità discrete sta nell'affermazione dell'analogia delle «perfezioni» (essa infatti consente sia l'unità dell'essere che la sua diversità determinativa), Aristotele si chiede (*Metafisica*, XIV, 1091a 23 – 1092a 17) se il Bene debba essere identificato con l'Uno in sé, oppure con ciò che viene posto in relazione ad esso. Gli antichi teologi, i pitagorici e Speusippo preferiscono la seconda possibilità; i Magi, Empedocle, Anassagora scelgono invece la prima posizione, affermando che il principio unitario costituisce anche il bene supremo. I platonici, poi, identificano il principio dell'Uno con l'essenza separata del Bene (Bene in sé).

L'essenza separata della sostanza è il bene: per questo motivo essa può attribuirsi le caratteristiche dell'autonomia e della sicurezza. La sua immobilità sempre fuori presa fonda la possibilità della variazione dell'atto (dei fini e degli scopi), e la diversità della potenza (delle numericamente distinguibili realizzazioni). Se la sostanza viene però identificata con la posizione assoluta dell'Uno, secondo i generi si otterrà la moltiplicazione dei termini positivi. Questi termini positivi poi costituiranno la possibilità a che, ad essi, si incardinino le determinazioni d'univocità (le idee come numeri). Ma, in questo modo, la differenza fra termine positivo e determinazione renderà quest'ultima ininfluenza; all'opposto, se si dovesse scegliere quella posizione che annulla questo rapporto, per far valere l'immediatezza dell'essere (come sostiene Speusippo), allora vigerà la completa indifferenza del bene.

In più: ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia essa intesa come molteplicità, oppure come ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe una qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante.

Solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza. Non può dunque essere accettata né la posizione separata dell'Uno effettuata dai platonici tradizionalisti, né la sua negazione, l'ammissione prioritaria di una sostanza indeterminata ed imperfetta, dalla quale deriverebbe il determinato ed il

perfetta, elevata al suo più alto grado. Nella definizione aristotelica del Libro XII della *Metafisica*: pensiero che pensa se stesso come pensante.⁷⁷ Così nell'atto puro aristotelico il rapporto dell'intelligenza con ciò che la origina fonde sempre più il soggetto all'oggetto, trasformando quest'ultimo in entità non più inerte, ma viva e vitale, vitalizzante. L'intelligenza diventa atto e l'atto si fa intelligenza vivificante. Nasce il dio che è atto, intelligenza e vita che non decadono mai.⁷⁸

La perfezione che se ne sta dunque con se stessa permette allora l'accostamento dell'atto e della vita. A questo punto ci si può chiedere se Aristotele in questo modo dia agio all'Essere ed all'Uno platonici di riemergere e riaffermarsi: attraverso la perfezione che se ne sta con se stessa, infatti, sembra potersi costituire la profondità di un'unità che genera l'intera totalità. Ma l'Essere e l'Uno di tradizione platonica, come Bruno ricorderà, sono in posizione dialettica: vigono come opposizione infinita che pone l'infinita apertura dell'Uno. L'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria.⁷⁹

perfetto, come vuole Speusippo. Al contrario il determinato ed il perfetto generano ciò che non è disuguale a se stesso.

⁷⁷ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

⁷⁸ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b 24 – 30.

⁷⁹ La libertà e l'eguaglianza, unite in virtù e tramite l'amore, potrebbero costituire le due «stelle» tematizzate da Bruno alla fine della parte prima dei dialoghi *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1061 – 1062: «Aperto si vede ch'è introdotto Eolo parlar a i venti, quali non più dice esser da lui moderati ne l'Eolie caverne, ma da due stelle nel petto di questo furioso. Qua le due stelle non significano gli doi occhi che son ne la bella fronte; ma le due specie apprensibili della divina bellezza e bontade di quell'infinito splendore, che talmente influiscono nel desio intellettuale e razionale, che lo fanno venire ad aspirar infinitamente, secondo il modo con cui infinitamente grande, bello e buono apprende quell'eccellente lume. Perché l'amore, mentre sarà finito, appagato e fisso a certa misura, non sarà circa le specie della divina bellezza, ma altra formata; ma, mentre verrà sempre oltre ed oltre aspirando, potrassi dire che versa circa l'infinito». P. 1171: «Allor, s'avvien ch'aspergan le man belle / Chiunque a lor per remedio s'avicina, / Provar potrete la virtù divina / Ch'a mirabil contento / Cangiando il rio tormento, / Vedrete due più vaghe al mondo stelle. // Tra tanto alcun di voi non si contriste, / Quantunque a lungo in tenebre profonde / Quant'è sul firmamento se gli asconde; / Perché cotanto bene / Per quantunque gran pene / Mai degnamente avverrà che s'acquiste.» Pp. 1173 – 1174: «Prese una de le Ninfe il vaso in mano, e senza altro tentare, offrillo ad una per una, di sorte che non si trovò chi ardisse provar prima; ma tutte de commun consentimento, dopo averlo solamente remirato, il riferivano e proponevano per rispetto e riverenza ad una sola; la quale finalmente non tanto per far pericolo di sua gloria, quanto per pietà e desio di tentar il soccorso di questi infelici, mentre dubbia lo contrattava, - come spontaneamente, s'aperse da se stesso. Che volete ch'io vi referisca quanto fusse e quale l'applauso de le Ninfe? Come possete credere ch'io possa esprimere l'estrema allegrezza de nove ciechi, quando udìro del vase aperto, si sentìro aspergere dell'acqui bramate, aprìro gli occhi e veddero gli doi soli, e trovarono aver doppia felicità: l'una della ricovrata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoperta, che sola posseva mostrargli l'immagine del sommo bene in terra? Come, dico, volete ch'io possa esprimere quella allegrezza e tripudio de voci, di spirito e di corpo, che lor medesimi, tutti insieme, non posseano esplicare? Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove ...». L'amore come unità dinamica di libertà ed eguaglianza, pp. 1176 – 1177: «Dopo che ciascuno in questa forma, singularmente sonando il suo strumento, ebbe cantata la sua sestina, tutti, insieme ballando in ruota e sonando in lode de l'unica Ninfa con un suavissimo concerto, cantarono una canzona, la quale non so se bene mi verrà a la memoria. *Giulia*. Non mancar, ti priego, sorella, di farmi udire quel tanto che ti potrà sovvenire. *Laodomia. Canzone de gl'illuminati*. - Non oltre invidia, o Giove, al firmamento, / Dice il padre Ocean col ciglio altero, / Se tanto son contento / Per quel che godo nel proprio impero. - // - Che superbia è la tua? Giove risponde; / A le ricchezze tue che cosa è giunta? / O dio de le insan'onde, / Perché il tuo folle ardir tanto surmonta? - // - Hai, disse il dio de l'acqui, in tuo potere / Il fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente / Zona, in cui l'eminente / Coro de tuoi pianeti puoi vedere. // Tra quelli tutt'il mondo admira il sole, / Qual ti so dir che tanto non splende, / Quanto lei che mi rende / Più glorioso dio de la gran mole. // Ed io comprendo nel mio vasto seno, / Tra gli altri, quel paese ove il felice / Tamesi veder lice / Ch'ha di più vaghe ninfe il coro ameno; // Tra quelle ottegnò tal fra tutte belle, / Per far del mar più che del ciel amante / Te, Giove altitonante, / Cui tanto il sol non splende tra le stelle. - // Giove risponde: - O dio d'ondosi mari, / Ch'altro si trove più di me beato, / Non lo permetta il fato; / Ma miei tesori e tuoi corran al pari. // Vagl'il

La tripartizione aristotelica della sostanza in atto, perfezione e vita può invece essere riassunta entro una particolare corrispondenza con una certa formulazione dogmatica dell'articolazione trinitaria cristiana: l'atto come il *Padre*, la perfezione come l'unità del *Figlio* nello *Spirito Santo*, la vita come la realizzazione di questa unità. Ci si può dunque chiedere se Bruno, rigettando la presupposizione di un atto puro separato,⁸⁰ rifiuti anche la possibilità razionale di fondare la suddetta articolazione trinitaria. Non la Trinità in sé, ma questa particolare formulazione dell'articolazione trinitaria. Infatti quando si sostiene l'infinità dell'apertura liberamente ed egualmente creativa, che ha l'amore illimitato come propria fonte unitaria,⁸¹ si articolano *Padre*, *Figlio* e *Spirito Santo* in una maniera diversa. Innanzitutto si identificano le figure del *Padre*, del *Figlio* e dello *Spirito Santo* con i concetti

sol tra tue ninfe per costei; / E per vigor de leggi sempiterno, / De le dimore alterne, / Costei vaglia per sol tra gli astri miei. Credo averla riportata intieramente tutta».

Aristotele, invece, si chiede (*Metafisica*, XIV, 1092b 8 – 1093b 29) se, come determinazione d'univocità, il numero platonico semplicemente applichi la limitazione, immediatamente e senza richiamo ad alcuna ragione che non sia la separatezza dei termini positivi. Oppure, se il numero stesso valga come insieme delle relazioni di proporzionalità fra elementi. E allora le singole qualità? Ma Aristotele risponde che il numero riguarda la materia e non la forma: non può così essere causa delle cose. Solo la forma può esprimere il rapporto di giusta proporzione fra le quantità degli elementi componenti. Solo la forma, come congiunzione con il fine realizzante, e non l'uso arbitrario di proporzioni di quantità diverse di elementi, potrà fornire il bene della cosa. Nelle mescolanze o nelle composizioni si realizza poi l'accostamento di materie diverse, senza riferimento ad un primo fattore. Il riferimento arbitrario ad un particolare accostamento può inoltre agganciare a sé cose diverse, senza rispetto per la differenza. Questo riferimento allora, nell'arbitrarietà delle analogie che istituisce, potrebbe essere ripetuto o variato senza alcuna certa obiettività. Le corrispondenze allora che vengono istituite confermano solamente il modo nel quale vengono costruite, attraverso un particolare genere determinante, e l'analogia può essere estesa ad ogni cosa, con opportune variazioni.

⁸⁰ G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1011 – 1012: «*Cicada*. Onde procede, o Tansillo, che l'animo in tal progresso s'appaga del suo tormento? onde procede quel sprone ch'il stimola sempre oltre quel che possiede? *Tansillo*. Da questo, che ti dirò adesso. Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni genio de intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circueando per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma». P. 1132: «Dimanda: qual potenza è questa che non si pone in atto?» P. 1136: «*Liberio*. Da qua non séguita imperfezione nell'oggetto né poca soddisfazione nella potenza; ma che la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello. Qua gli occhi imprimeno nel core, cioè nell'intelligenza, suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore; dove non è pena, perché non s'abbia quel che si desidera, ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca: ed in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito, e per conseguenza gusto; acciò non sia come nelli cibi del corpo, il quale con la sazietà perde il gusto, e non ha felicità prima che gustate, né dopo ch'ha gustato, ma nel gustar solamente; dove se passa certo termine e fine, viene ad aver fastidio e nausea. Vedi, dunque, in certa similitudine qualmente il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito, acciò non vegna talvolta a non esser bene: come il cibo che è buono al corpo, se non ha modo, viene ad essere veleno».

⁸¹ G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 1138: «*Laodonio*. Da qua posso intendere come senza biasimo, ma con gran verità ed intelletto è stato detto, che il divino amore piange con gemiti inenarrabili, perché con questo che ha tutto, ama tutto, e con questo che ama tutto, ha tutto».

della libertà, dell'eguaglianza e dell'amore; poi l'opera universale dello *Spirito* viene tesa a mantenere i due capi della libertà e dell'eguaglianza naturale, permettendo nel contempo il principio della creatività, la possibilità della diversità e la causa dell'unità dell'essere.

La disposizione aristotelica pare invece tendere alla subordinazione e neutralizzazione delle due figure del *Figlio* e dello *Spirito* nell'unica immagine del *Padre*, assegnando al primo la funzione dell'uniformità intellettuale, senza variazione e desiderio, ed al secondo quella dell'obbedienza emotiva e della subordinazione, senza diritto e facoltà.

La fusione aristotelica della causa al principio, a costituire un indivisibile che sia nel contempo fonte dell'espressività universale (perciò un indivisibile determinante), viene invece ridisolta dall'affermazione dialettica bruniana che, attraverso l'opposizione infinita fra l'Essere e l'Uno (l'apparente scissione del movimento interno all'essere), ridà il senso della ricerca infinita dell'universale (teoretico e pratico, dunque produttivo). Se l'indivisibile aristotelico sottrae la propria estensione e partecipazione alla sensibilità, l'unità più profonda bruniana non perde invece la propria illimitata capacità di toccare e comprendere ogni cosa, rendendola affetta tramite il desiderio universale. Tramite l'amore che si fa eguaglianza e mantiene in sé la libera potenza del creativo.

La vita dell'intelligenza aristotelica è attività pensante al massimo grado, indegradabile: se fosse mossa da altro, non sarebbe più al massimo grado e verrebbe così condizionata e subordinata. Verrebbe degradata e non potrebbe più far coincidere la propria eccellenza con l'autonomia e la libertà. Allora essa deve pensare se stessa come il termine e la radice più divina di ogni libera ed immodificabile produzione: si pensa come essere in atto d'agente. Essere che è tale immediatamente, dunque semplicemente (senza tempo ed eternamente). Bandita da Dio la riflessione e l'opera consapevole, si assiste alla dichiarazione della impresentabilità della materia, nella forma della ricerca razionale e della sua applicazione. Allora, se la materia è il poter-essere-altro (il poter-essere che origina dall'altro), il Dio aristotelico ne è la distaccata posizione comprendente: tutto e solo, immediatamente, con se stesso, esso fa coincidere il necessario e la necessità. Anzi, si potrebbe o dovrebbe dire che è la stessa necessità, senza necessario. Senza sdoppiamenti è l'identità assoluta: tutto perciò porta verso quella convergenza che è il suo essere con se stesso sempre, il suo essere pensiero pensante sé come pensante per l'eternità.⁸²

Ed il Dio bruniano? È ancora l'ente necessario che non ha altro, che anzi si identifica con la stessa necessità? La necessità aristotelica si rende intravvisibile attraverso la convergenza totalitaria, l'Uno bruniano è invece invisibile mercé la sua apertura infinita. Tanto quanto il Dio aristotelico arresta a sé il movimento universale, che così si dice presente entro la sua assoluta limitazione, altrettanto il Dio bruniano suscita a sé il movimento infinitamente, in un eterno superamento delle condizioni stabilite. Che sono condizioni stabilite non per separare, ma per unificare: nella libertà di una amorosa eguaglianza.

Così il Dio bruniano è piuttosto la perfezione del possibile che suscita da se stessa, con creatività, tutto ciò che apparentemente e momentaneamente è altro, ma non per se stesso e separatamente, bensì unitariamente e diversamente. Così l'estrinsecazione continua è reale e solamente apparente, in quanto l'infinitamente perseguibile pone paritariamente l'apertura creativa, costituendo un ambito universale dell'immaginabile oltre il relativo.

È in virtù di questo ambito che la molteplicità dei mondi bruniana prende forza e vita, contro l'impossibilità decretata dalla limitazione assoluta (ed assolutistica) aristotelica.⁸³

⁸² Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b 18 – 24; 1074b 33 – 35; 1075a 10.

⁸³ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1074a 31 – 38. Il Dio aristotelico si pone con l'intelletto e si esprime con la volontà. La potenza (il potere) permette, allora, la diffusione del Bene, qualora si innesti nella volontà assoluta. In questo modo il potere viene a costituire quella rappresentazione umana dell'ordine naturale senza la quale non potrebbero ingenerarsi entità generali dotate di specifica (quindi inalterabile) individualità. Non è difficile

La critica di Aristotele, rivolta alla conclusione del Libro XII della *Metafisica* ai pitagorico-platonici ed agli atomisti,⁸⁴ può a buon diritto essere riferita anche a Bruno, ma tramite la sua speculazione può essere però rovesciata. Se la posizione dei pitagorico-platonici e degli atomisti esprimeva l'impossibilità radicale di ridurre ogni sostanza ad un unico principio, per la valenza etico-conoscitiva della molteplicità determinante; se, per questa concezione, tutte le sostanze erano libere di muoversi e di esistere, senza dover essere considerate come ordinatamente complanari ed essere perciò costrette a subire un'influenza tanto reciproca quanto estrinsecamente limitante e determinata, l'atto (aristotelico) che precede e succede alla potenza – come principio e termine conclusivo della propria assoluta posizione - insieme alla distinzione dell'egemonico dall'ordinato, non possono non trovare nella forma finale, mossa e predisposta dalla causa motrice, lo strumento unico della propria affermazione.

Nella speculazione di Giordano Bruno invece la dichiarazione di nullità che sembra avvolgere l'atto puro separato vuole poter giustificare lo slancio infinito del sensibile e del materiale: mentre la corsa infinita al bene accompagna l'aprirsi ed il divaricarsi della possibilità della diversità, gli enti creati bruniani sono liberi di muoversi e di esistere, senza essere costretti ad una complanarità che ne esalti funzionalmente l'ordine uniforme. Privi di un principio che ne necessiti e nello stesso tempo ne riduca e determini la socialità, i soggetti bruniani sembrano praticare l'estetismo della propria creazione. Nello stesso tempo non soggiacciono alla solitudine dell'isolamento, perché credono ed agiscono la fede in un'animazione egualmente ed amorosamente universale. Rivolti alla libertà, crescono nell'amore per questa eguaglianza: e sia vivono, sia realizzano questa eguaglianza nell'amore stesso.

Il principio aristotelico nella sua assolutezza non può avere opposizione: opposizione è infatti l'apparenza duplice del sostrato, che può essere rivolto alla positività della forma oppure alla sua privazione. Il principio bruniano invece è proprio opposizione: opposizione infinita fra l'infinito dell'Uno (sommamente aperto) e l'infinito della sua manifestazione (abissalmente esteso).

Se l'infinito dell'Uno, la sua somma apertura, viene accostata alla variabilità aristotelica dell'atto, e se l'infinito della sua manifestazione, l'abisso della sua estensione, viene invece identificata con la definizione aristotelica del bene in potenza, allora la critica che Aristotele, nel Libro XIV della *Metafisica*, rivolge alla determinatezza dell'opposizione,⁸⁵ può diventare

vedere, in queste finalità e scopi (totali e totalitari) dell'umana operazione, i primi germi di quella costituzione assolutistica dello Stato che l'età rinascimentale perseguirà e farà crescere.

⁸⁴ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075b 20 – 1076a 4.

⁸⁵ La traduzione del testo di Aristotele è la seguente: «Tutte queste conseguenze derivano: da un lato, dal fatto che questi filosofi intendono tutti i principi come elementi, dall'altro, dal fatto che intendono i principi come contrari, dall'altro ancora, dal fatto che pongono come principio l'Uno, e, infine, dal fatto che pongono i numeri come sostanze prime, come enti separati e come Idee». *Metafisica*, XIV, 1092a 5-8.

Bisogna ricordare la critica bruniana, espressa nell'intera opera *De gli Eroici furori*, riguardante proprio la combinazione fallimentare fra la determinazione estrinseca e la limitazione e coercizione dei soggetti, ed accostarla alla posizione aristotelica. Nel Libro XIV della *Metafisica* (1091a 23 – 1092a 8), infatti, Aristotele rammenta l'articolazione fra i principi opposti presentata dalla tradizione accademica. Qui ciò che si oppone al Bene-Uno (la materia, sia come molteplicità od ineguaglianza) diverrebbe necessariamente e totalmente male. In essa il sorgere della determinazione avrebbe qualità ancora più negativa della sua realizzazione concreta nei corpi, facendo sì che il bene non si possa realizzare se non attraverso il male. Così il male diverrebbe causa e strumento d'altro: essere limitato e determinato da altro e, nel contempo, essere limitante ed assolutamente determinante. Aristotele allora avverte che solamente la possibilità della variazione assicurata dall'atto e la congiunta considerazione del valore della realizzazione che questa consente (potenza come possibilità d'essere) può rompere questa contraddizione e coercizione. Solamente in questo modo vi sarà luogo per la continuità assegnata al libero (naturale od artificiale) divenire delle sostanze. In questo modo ciò che si accosta al Bene è solamente bene in potenza.

struttura e strumento accolti dalla critica bruniana, quando nei dialoghi *De gli Eroici furori*⁸⁶ tenderà proprio ad accostare Bene e desiderio del Bene, espungendo fra loro quello spazio astratto che congiunge, a termini assolutamente positivi, determinazioni assolute d'univocità, combinando la prioritaria determinazione estrinseca con la limitazione coercitiva dei soggetti.

Qui sta, come si può facilmente vedere, la radice e la giustificazione della critica bruniana all'assolutismo, così come il germe della futura critica speculativa alla posizione ideologica dell'alienazione.

⁸⁶ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 1012: «Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. *Cicada*. Questa prosecuzione mi par vana. *Tansillo*. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarrebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma». P. 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».

Piccola bibliografia finale

Testi di riferimento

- ARISTOTELE *Opere*
Vol. IV. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007.
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. VI. Metafisica
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2005
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. III. Fisica, Del cielo
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007
- 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.
- RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*.
Prefazione di Eugenio Garin.
Firenze, Le Lettere, 1990.
- Corpus* degli scritti bruniani in formato elettronico
- BOMBACIGNO, Roberto – MANCINI, Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del processo*. Studi di Felice Tocco sul pensiero bruniano. *Vita di Giordano Bruno*, di Vincenzo Spampinato.
Milano, Biblia, 1999.
- ORDINE, Nuccio. *Opere complete. Biografia. Documenti. Bibliografia (1800-1998)*.
«Classici del pensiero europeo».
Roma, Nino Aragno Editore, 1999.

L CONFRONTO TRA LA FISICA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

*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'«in-finito 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'«infinire»),⁸⁷ a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in lingua volgare.

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

⁸⁷ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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!»

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,⁸⁸ 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.⁸⁹ 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.

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.⁹⁰ 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.

⁸⁸ ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, Libro I. *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3. Laterza, Roma-Bari, 2007 e 2005.

⁸⁹ In questo la riflessione bruniana si oppone alla composizione tomista fra neoplatonismo ed aristotelismo.

⁹⁰ 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.

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 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.⁹¹ Così la concezione bruniana dell'opposizione infinita ha il significato e valore del positivo e propositivo dissolvimento della puntualità e materialità dell'individuo assoluto.⁹²

Nello stesso tempo l'affermazione dell'incomprensibilità dell'universo, insieme all'infinita di Dio, non sono il rigetto della razionalità, quanto piuttosto la consapevolezza della sua stessa infinità, nella sua apertura e diversificazione illimitata. Sono la dimorazione della possibilità, sempre presente, di un principiario 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.⁹³ Contro una volontà di potenza che si fa potenza attuata di questa volontà, il riferimento bruniano, aperto e plurivoco, porta il soggetto a divenire, per reciprocità d'affetti: lo scioglie dalla propria impermeabilità ed indifferenza emotiva alla qualità, e lo rende di nuovo sensibile, gli assegna una determinazione attraverso quell'idea d'eguaglianza che ne muove l'esistenza, come ideale e fonte desiderante. Contro la formalità dell'atto d'esistenza di tradizione aristotelica, lo *Spirito* bruniano si ripristina nel proprio valore immediatamente affettivo e sentimentale. Nell'infinito del desiderio e dell'immagine riesce a comporre l'aspetto, per il quale è divenire modificante, con la caratteristica attraverso la quale questa incompiuta consapevolezza si

⁹¹ Di qui il rilievo critico che rende problematico l'accostamento di un pensatore della finitezza, quale è ancora Marsilio Ficino nella sua riplotonizzazione di strutture aristoteliche, all'infinito della riflessività razionale bruniana. Una posizione opposta sembra, invece, essere quella espressa da D. KNOX. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth*. In: "Bruniana&Campanelliana", V, 1999/2. Pp. 333-366.

⁹² Così non resta in piedi nemmeno l'accusa che Keplero rivolge a Bruno, di aver appunto ridotto Dio a punto e materia. S. RICCI. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*. Le Lettere, Firenze, 1990. Pp. 72-73.

⁹³ ARISTOTELE. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Cit. 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 G.W.F. 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. Cappelli, Bologna, 1985. P. 123.

mantiene nella sua reale apertura di libertà.⁹⁴

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.⁹⁵

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,⁹⁶ che la speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,⁹⁷ 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, pretendendolo 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,⁹⁸ ed al suo posto inserisce il concetto della moltiplicazione infinita

⁹⁴ 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.

⁹⁵ G. BRUNO. *Cantus Circaeus. Jordanus Libro e Quaestio XXXIII. Opera latine conscripta*, II, V, p. 184 e pp. 209-210. Domenico Morano poi Typis Successorum Le Monnier, Napoli poi Firenze, 1879-1891. Voll. I-VIII.

⁹⁶ 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).

⁹⁷ ARISTOTELE. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4. Cit.

⁹⁸ 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).

(«innumerabilità dei mondi»).

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito (Provvidenza)* l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative dei mondi 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.⁹⁹ 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,¹⁰⁰ e contro il dominio della forza che suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,¹⁰¹ 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 riproponendosi 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 dottrinarica 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.

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*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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*.

⁹⁹ 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*, cit., dove i due testi vengono avvicinati nella data e nel luogo della loro composizione (Londra, 1584-1585). P. XXVIII.

¹⁰⁰ Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di «sostrato», poi ripresa da quella plotiniana di «ipostasi».

¹⁰¹ 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.

Il rapporto bruniano fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.¹⁰²

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

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in dominio astratto, separato e differenziante.

¹⁰² 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.

*Il confronto fra la proposta teologico-naturalistica di matrice aristotelica
e l'innovazione teoretico-pratica bruniana*

Nella serie di dialoghi che compongono l'opera bruniana intitolata *De l'Infinito, Universo e mondi* il dodicesimo degli argomenti aristotelici esposti dal peripatetico Albertino può venire riferito ad un brano della *Fisica* aristotelica: precisamente a *Fisica*, III, 6, 207a 7 (e sg.).¹⁰³ L'occasione di questo riferimento può così dare inizio ad una breve serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

Osservazioni sul rapporto
fra la *Fisica* aristotelica e la posizione bruniana

Se in Aristotele l'apparire del movimento e del cambiamento offre subito la sua finitezza,¹⁰⁴ nell'opera bruniana il movimento esprime invece proprio l'apparire della infinitezza della potenza creativa.¹⁰⁵

Se in Aristotele la finitezza del movimento e del cambiamento include in se stessa quella relazione oppositiva che consente ogni variazione, l'intento bruniano è subito rivolto all'infinitezza del rapporto fra principio ed effetto. Se nella fisica aristotelica si instaurano subito delle qualità tendenziali distinte ed opposte, nella manifestazione universale del divino – quale è la fisica bruniana – il mostrarsi dell'opposizione resta infinito. Per questo l'Unità bruniana è abissale e consente la pluralità innumerevole dei mondi. Al contrario la fisica aristotelica rinchiude subito l'opposizione all'interno di un mondo – un unico mondo – limitato.

Il richiamo bruniano all'infinitezza della potenza creativa dimostra dunque la valenza possibile dell'eterogeneità (l'apertura della materia), mentre all'opposto l'imposizione immediata e necessaria della terminazione mostra l'indicazione aristotelica per l'omogeneità.¹⁰⁶

¹⁰³ G. BRUNO, *Dialoghi Italiani: De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia. Sansoni, Firenze, 1958, p. 513. L'indicazione (in nota) della fonte bibliografica aristotelica è di Giovanni Gentile.

¹⁰⁴ All'inizio del Libro III, capitolo 1, della *Fisica* Aristotele definisce la natura «principio del movimento e del cambiamento» (*Fisica*, III, 1, 200b 1). Perciò ritiene necessario indagare la medesima nella sua connessa apparenza di movimento. Il fenomeno del movimento richiede, secondo Aristotele, pur nel richiamo alla presenza di corpi eterogenei, l'implicazione concettuale della nozione della estensione spaziale illimitata (infinito sotto la specie del continuo). Si da presenza, inoltre, del movimento, quando questo può trovare luogo d'esplicazione, spazio di esibizione ed è capace di indicare una variazione temporale (ivi, 200b 17-20).

Se le determinazioni dell'essere e del tendere possono essere applicate alle categorie della sostanza, della qualità e della quantità; se, poi, la relazione sembra dover implicare l'uso di un rapporto d'azione, con il suo effetto lineare e determinato di movimento, il comparire di quest'ultimo si da solamente all'interno di un orizzonte e di un limite prefigurato: «Non vi è, però, un movimento al di fuori delle cose» (ivi, 200b 33). Lo stesso cambiamento non può essere riconosciuto al di fuori delle definizioni categoriali (ivi, 201a 1).

¹⁰⁵ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 378: «Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana». P. 387: «*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito».

¹⁰⁶ Se le definizioni categoriali aristoteliche permettono il riconoscimento e l'esistenza del movimento e del cambiamento, è a queste che deve essere addossato l'uso del principio analogico, che prevede – in sensi opposti – la possibilità della posizione o della negazione. Nel caso dello spostamento questo principio si concretizza

Se, quindi, Aristotele depone la possibilità all'interno della eguale ed opposta realizzabilità naturale, esponendo al di fuori di questa quella forma finale che, solo in presenza di una decisa e comune convergenza delle volontà dei soggetti, può assurgere a necessità autonoma, l'infinita potenza creativa indicata dalla riflessione bruniana non abbandona mai il concetto della possibilità. L'infinito dell'opposizione bruniana, infatti, tanto ricorda l'unità abissale e la conseguente sua espressione come pluralità, quanto esprime la fusione del movimento naturale con l'istanza etica. In questo senso possibilità e necessità, nella speculazione bruniana, vengono ad unirsi ed a stabilire una relazione.¹⁰⁷

Bisogna però poi ricordare che questa relazione ha come proprio contenuto l'eguale e fraterna (cosmica) libertà e che, esprimendosi l'unità abissale del principio plurivocamente, le stesse omogeneità ed univocità aristoteliche vengono rovesciate e ribaltate da una considerazione illimitata della pluralità, che unisce insieme eterogeneità e plurivocità. Qui allora si impone il tema della libertà possibile, che si pone autonomamente.¹⁰⁸

Mentre infatti per Aristotele la concezione che vuole che il movimento sia l'atto del possibile impedisce qualsiasi visione di necessità, dunque di univocità e convergenza, per Bruno questa stessa concezione ha il pregio di lasciare campo libero ad una pluralità di determinazione. La mancanza di riferimento, anziché essere – come sostiene Aristotele – un difetto, viene a determinare quella critica bruniana della centralità che, invece che far decadere l'azione umana, la esalta. Proprio nella sua componente di autonomia e libertà creativa.¹⁰⁹

Nello stesso tempo l'azione umana non è vista da Bruno come scissa e separata da quella naturale: solamente il trasferimento, effettuato da Aristotele, del principio dell'azione in un ambito astratto e separato, dove poter riconoscere *a priori* la verità e la bontà di un'opinione o

nell'applicazione delle due tendenze opposte del movimento verso l'alto o verso il basso, consentite dalle qualità della leggerezza o pesantezza (*Fisica*, III, 1, 201a 3-8). Perciò le tendenze opposte, realizzate dall'applicazione del principio analogico, esibiscono la realizzazione di una opposta finalità intrinseca, nella disposizione della potenza all'atto (ivi, 201a 9-15).

Così il movimento porta alla realizzazione della potenza nell'atto, con atti opposti e distinti. La materia soggetta a tendenze opposte non prevede un processo all'infinito nella deposizione delle cause, ma la presenza prioritaria di un principio che muove a sé (ivi, 201a 16-29). Mobilizzata secondo un fine intrinseco, la materia tocca la propria possibilità di realizzazione secondo la determinazione preesistente, quando si accosta e si adagia ad una forma vivente ed operante. Una forma vivente ed operante che sta oltre la sua naturalità: se la sua naturalità, infatti, può subire l'influenza e l'influsso di due opposte realizzazioni, la forma viva ed operante, che vuole essere realizzata, tende ad escludere il gioco dell'opposizione. Solo la convergenza verso di essa (per implicita comunanza ed universalità) trasformerà la sua potenza in atto (ivi, 201b 5).

L'univocità allora definisce completamente il passaggio dalla potenza all'atto, sia nel caso del movimento che in quello del cambiamento. Questa univocità è allora contingente nella sua posizione, ma necessaria nella sua realizzazione (ivi, 201b 6-15).

¹⁰⁷ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 386: «Fracastorio. Vero. Non si è trovato giamai filosofo, dotto ed uomo da bene che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione avesse voluto tirar la necessità delli effetti umani e distruggere l'elezione. Come, tra gli altri, Platone ed Aristotele, con ponere la necessità ed immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà della nostra elezione; perché sanno bene e possono capire, come siano compostibili questa necessità e questa libertà».

¹⁰⁸ La sotterraneità del desiderio ed il suo alto ideale riescono a combinare il tema della libertà con quello della ricchezza e fecondità del bisogno, secondo una prospettiva innovativa e radicale della critica marxiana. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 389 – 393.

¹⁰⁹ Il termine viene negato nella sua capacità di offrire una sponda astratta alla riduzione dell'esistente. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 390: «Preposti cotali avvertimenti secondo gli nostri principii, non siamo forzati a dimostrar moto attivo né passivo di virtù infinita intensivamente; perché il mobile ed il motore è infinito, e l'anima movente ed il corpo moto concorreno in un finito soggetto; in ciascuno, dico, di detti mondani astri».

di un comportamento, comporta la alienazione e la perdita della possibilità di riconoscere l'aperta universalità del divenire e le sue richieste razionali, emotive o di giudizio.¹¹⁰

La posizione aristotelica, che impone la distinzione dell'atto, vuole manifestare l'atto stesso nella sua relazionalità di Causa ed effetto.¹¹¹ Dunque la speculazione dello Stagirita sembra tendere a negare l'interposizione di qualunque spazio dialettico fra la ricerca del principio e la sua esplicazione. Tanto meno questo stesso spazio può assurgere alle dimensioni dell'infinito.¹¹²

¹¹⁰ Il capitolo 2 del Libro III della *Fisica* si apre con la problematizzazione della fase di passaggio fra naturalità ed artificialità della forma. Aristotele ribadisce che movimento e cambiamento non possono essere istituiti che sulla base di una concezione che disponga una relazione già presente, all'interno della quale non vi siano spazi per differenze o salti creativi (ivi, 201b 16-19). Quella possibilità, che è latente nella forma naturale (ed ha esiti opposti, egualmente plausibili), viene estrinsecata nella necessità finale, che è capace di comparire ed essere riconosciuta nella sua priorità (se non indipendenza). Qui la necessità si astrae dalla possibilità e si costituisce in entità autonoma (ivi, 201b 20).

La priorità dell'atto sulla potenza consente ad Aristotele di affermare che il movimento è qualche cosa di determinato, contro la posizione dei pitagorici e di Platone, che ne vedevano invece qualcosa di indeterminato (ivi, 201b 23-24). I principi aristotelici, invece che togliere l'esistente, lo pongono (per il tramite del contenuto delle categorie) (ivi, 201b 25-26). L'assenza apparente di autonomia nel movimento dipende dal fatto che esso sembra sempre dover avere una conclusione, che può non essere necessaria (ivi, 201b 31). Senza poter essere dimostrata *a priori*, la conclusione del movimento assume così una caratteristica di aleatorietà (ivi, 201b 31-32). Senza termine di riferimento il movimento viene a perdere la possibilità stessa di una sua definizione e riconoscimento. Allora la posizione aristotelica riesce, al contrario, a saltare le difficoltà immesse sia da chi vuole il movimento come semplice ed indeterminata negazione dell'esistente, sia da coloro i quali ne connotano l'aspetto inderogabilmente inconclusivo, sia dai pensatori che gli applicano un determinismo immediato (ivi, 201b, 27-35). L'atto che astrae dall'eguale possibilità e che punta verso una finalità intrinseca al movimento stesso e che ne sta come principio traente, costituisce invece la possibile soluzione aristotelica alla serie di difficoltà implicite in queste ultime posizioni (ivi, 202a 1).

In questo modo – con il principio traente interno – si eludono soprattutto le difficoltà connesse con la trasmissione del movimento stesso, che indurrebbero all'accettazione di un processo all'infinito, dove ogni motore diventa a sua volta un mobile mosso da altro (ivi, 202a 1-7). Un principio traente interno costituisce così il termine di compiutezza del movimento stesso e la sua giustificazione. Questo principio traente interno abbisogna di mezzi, che vengono da lui disposti e, per l'appunto, messi in movimento realizzativo (ivi, 202a 8-12).

¹¹¹ Il principio traente interno al movimento stesso, in posizione anteriore e dominante, sembra costituire – insieme ai mezzi che dispone (predispone a se stesso) – un plesso d'orientamento generale: quasi una volontà che voglia essere realizzata, escludendo ogni possibile diversità e ponendosi per questo come distinzione indiscutibile ed indubitabile. Ed il capitolo 3 del Libro III della *Fisica* indica proprio la necessaria presenza di una distinzione (motore-mobile), che non sia separazione, dove l'atto del primo abbia come effetto l'atto del secondo (ivi, 202a 20).

In questo modo è l'atto stesso a manifestarsi, o mostrarsi, nella distinzione di puntamento alla quale da luogo. In questo modo, ancora, vengono superate le difficoltà che emergono qualora si separino ed isolino azione e passione, assegnandole a soggetti diversi (agente e paziente) (ivi, 202a 31). Come pure le aporie risultanti dalla presenza contemporanea di tendenze opposte in un medesimo soggetto (ivi, 202a 37).

L'atto di movimento aristotelico, allora, non sarà uno, se la sua unicità non può che impedire il sorgere del movimento stesso. Ma nel contempo non sarà nemmeno diviso e separato, perché la sua distinzione vale solamente come precedenza dell'azione sulla passione da essa originata (ivi, 202b 1-5). Non uno e non separato, l'atto di movimento aristotelico sarà allora distinto: darà luogo alla distinzione fra una causa del movimento che precede ed è esterna al movimento stesso, ed un effetto che segue posteriormente alla causa ed è esso stesso esterno alla medesima. La reciproca esternità della causa e dell'effetto, invece che rompere con l'opposizione la loro relazione, li vincola in una disposizione originaria (ivi, 202b 6-16). È la disposizione originaria interna al rapporto di necessità che si mostra come unità formale e che esibisce una identità di contenuto; la rappresentazione attuata dalla corrispondenza sensibile riempie poi questo spazio ontologico e gnoseologico con ogni stabile differenza (ivi, 202b 19-22). Così la stessa perfezione dell'entelechia – in tutte le specie di movimento – è il compimento dell'unità e la realizzazione dell'identità premesse al soggetto materiale (ivi, 202b 23-29).

¹¹² Nel capitolo 4 del Libro III della *Fisica* Aristotele rileva come l'atto che distingue azione e passione, per poi riunirle secondo la precedenza delle ragioni che muovono la prima, non permette l'inserzione dell'infinito. Anzi, come le sostanze sensibili (siano esse corpi estesi e variabili, oppure inestesi ed immodificabili) sembrano

La posizione bruniana sembra invece qualificarsi proprio per la critica e la negazione della relazionalità immediata della Causa con l'effetto. Al posto della univocità riflessa da questa relazionalità immediata, la disposizione delle immagini di desiderio bruniane lasciano campo libero ed aperto all'autodeterminazione del rapporto fra libertà ed eguaglianza. La molteplicità delle potenze naturali ed umane assicurano, sia sul piano cosmologico che in quello umano, la possibilità dell'inserimento dialettico dell'infinito.

Considerazioni sull'infinito da parte di Aristotele e Giordano Bruno

Nella speculazione bruniana si può riconoscere una specialissima corrispondenza fra il piano cosmologico e quello morale: ciò che è infinire dell'Uno sul piano cosmologico, con la innumerabile e continuamente e variamente creabile disposizione di intenti costruttivi (materia vivente), ha la propria immagine speculare nella tensione per quella possibilità d'infinire che è fonte etica della riscoperta della eguale e fraterna, abissale, libertà.

Se in Aristotele l'unità formale e l'identità di contenuto imposti dal pensiero incontraddittorio della sostanza trovano poi espressione molteplice nella varietà delle sostanze

sfuggire alla possibilità di mantenersi in eterno e dunque essere qualificate come infinite o determinate, così anche tutto ciò che rientra nell'esistente, mobile od immobile che sia, non ricade entro la categoria dell'infinito (ivi, 202b 30-35).

L'infinito era infatti considerato principio degli enti, presso i pitagorici e Platone: i primi lo rappresentano sia nell'innumerabilità illimitata degli esseri viventi dell'universo, che nella moltiplicazione immaginativa degli spazi di determinazione. Il secondo, invece, annullava la separazione reale di questi spazi, preferendoli pensare come immanenti agli effetti da loro stessi determinati (ivi, 203a 4-10). Se i primi indicavano nella ulteriore apertura di relazione un'allusione al concetto dell'infinità (sempre variabile) (ivi, 203a 11-15), questa era invece attestata dal secondo nella sua forma dialettica (ivi, 203a 15).

L'infinito che si ordinava progressivamente del pensiero pitagorico trovava, tra i pensatori naturalisti, una più profonda combinazione dialettica, tesa a far valere un medio tra gli elementi (ivi, 203a 16 - 18). Coloro i quali sostenevano poi l'innumerabilità degli elementi (Anassagora e Democrito), consideravano l'infinito come la materia del tutto, dove ogni cosa si generava da ogni cosa tramite la virtù discriminante dell'Intelletto (Anassagora), ovvero senza relazione e distinzione di elementi, con variazione nella grandezza e figura dei corpi (Democrito) (ivi, 203a 20 - 203b 1).

Aristotele ricorda che il presupposto di questi naturalisti è quello di considerare l'infinito come principio: se esso non fosse principio, decadrebbe infatti in qualche cosa di determinato da altro. E non sarebbe più infinito. Come infinito allora è principio di per se stesso sussistente, non generato. Resta immutato nella sua nota caratteristica ed assume la funzione di racchiudere e governare ogni altra cosa, che non può non dirsi di lui (ivi, 203b 2-14).

Questa richiesta razionale viene giustificata da Aristotele secondo le motivazioni che nascono dall'istanza dell'illimitatezza del tempo, dall'immaginazione della divisione continua delle entità matematiche, dall'eternità della generazione e corruzione, dal divenire mai finito dei corpi e dalla innegabilità interna allo stesso pensiero, che presuppone una necessità che rimane sempre fuori presa e discussione. È questa stessa necessità che permette l'accoglimento e la comprensione del molteplice innumerabile, della sua continua prosecuzione e tensione (come ha luogo nell'immaginazione matematica), e quindi dello stesso spazio di determinazione (ivi, 203b 15-25).

Ma Aristotele osserva che se è infinito lo spazio di determinazione, anche la determinazione che lo accompagna non potrà che risultare infinita: «Se è infinito ciò che sta al di fuori, risultano essere infiniti il corpo ed anche i mondi». (ivi, 203b 26 e sg.) Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi (ivi, 203b 26-30). Osserva, però, alla fine che tale concezione non riuscirebbe a scegliere fra una prospettiva immanente ed una trascendente, risolvendosi magari, in ultimo, verso una impostazione che, per tanto mantiene l'infinità di un sostrato, per quanto ne mostri le applicazioni innumerabili (ivi, 203b 31 - 35).

Ma, allora si domanda Aristotele, «esiste una grandezza sensibile infinita?» Una entità che possa essere estesa, quale vero e proprio proteo multiforme, a tutte le sue variabilissime applicazioni (ivi, 204a 1-2)?

sensibili, Bruno rescinde subito questo vincolo dell'apparente, considerato nella sua assolutezza, per presentare invece quella necessità del molteplice e della moltiplicazione inesausta (creazione continua) richiesti dall'infinità abissale dell'Uno. È qui che si situa il principio della creatività e quell'apertura permessa dalla possibilità (etica) dell'infinito, che disintegrano sia il concetto aristotelico dell'omogeneità della sostanza, che la limitazione assoluta che questa stessa concezione impone. L'intento del discorso bruniano così ritorna alla critica necessaria dell'alienazione, al rigetto del suo caposaldo, costituito dal distacco ontologico e dalla differenza etica. Qui trovano difficilissimo – se non impossibile – ascolto e ricezione sia il gradualismo di matrice aristotelico-neoplatonica, sia il differentismo elitario propugnato dalla ripresa rinascimentale della tradizione pitagorica. Ripresa del resto coerentemente consequenziale al contesto costituito dalla tradizione di quel gradualismo. In tal modo tutti i riferimenti bruniani diretti all'opera di Pitagora devono piuttosto essere considerati come una valorizzazione della loro intenzione dialettica, mentre gli elementi neopitagorici o pitagorizzanti presentati in dialoghi quali la *Cabala del Cavallo pegaseo* devono essere considerati quali postulati ai quali opporsi, nella ripresa di una concezione egualitaria ed infinita dell'essere.

Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi.¹¹³ La concezione bruniana, invece, anziché allinearsi verso una concezione deterministica (e linearmente deterministica) dell'infinito, preferisce concepire l'infinito dell'eguaglianza come infinito dialettico. Intende indicare sempre quell'Uno infinito che, nella sua infinita profondità ed elevatezza, comprende la naturale ed umana aspirazione alla libertà, offrendo la consapevolezza dell'eguaglianza e della diversità che animano e dirigono l'universo.

A favore dell'interpretazione dialettica dell'infinito bruniano, bisogna ricordarsi che Bruno sembra far proprie, nel *De l'Infinito, Universo e mondi*,¹¹⁴ le obiezioni che Aristotele rivolge verso la grandezza sensibile infinita.¹¹⁵

¹¹³ ARISTOTELE, *Fisica*, III, 4, 203b 26-30. Il testo aristotelico così prosegue: «Perché, infatti, vi dovrebbe esser maggior quantità di vuoto in un luogo piuttosto che in un altro? Sicché, se la massa è in un sol luogo, essa è pure dappertutto. Parimenti, se anche ci sono il vuoto e un luogo infinito, è necessario che pure il corpo sia infinito dal momento che nelle cose eterne non vi è alcuna differenza tra il poter essere e l'essere». Una nota al testo richiama, come fonte di quest'ultima affermazione, Archita di Taranto (*Simplicio*, 467, 26-35).

Ora credo sia importante, qualora si desideri rilevare la differenza fra una concezione deterministica dell'infinito ed una dialettica, osservare come la relazione immediata fra poter-essere ed essere venga assunta generalmente dagli interpreti di Bruno come la dimostrazione della verità assoluta, nella sua effettualità, dell'infinito stesso. Una concezione dialettica, invece, cerca di ritenere quanto di distinto ed indistinto vi sia fra Causa e Principio. Solamente questa concezione riesce a salvaguardare il concetto dell'illimitata apertura dell'Uno e ad impedire la limitazione e mistificazione della speculazione bruniana (il suo effettivo rovesciamento) verso un pragmatico primato del potere politico e sociale.

¹¹⁴ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 400 – 432.

¹¹⁵ Dopo le definizioni dell'infinito che concludono il capitolo 4, nel capitolo 5 del Libro III della *Fisica* Aristotele afferma innanzitutto l'inseparabilità dell'infinito dalle cose sensibili. Esso non può assurgere, vista la necessità dei modi compositivi o risolutivi, a quella particolare modalità che lo qualificerebbe come una sostanza separata e semplice, che possiede la capacità di restare vigente di per se stessa, in completa autonomia. L'ipotetico infinito aristotelico può restare allora solamente un'entità immanente. Se fosse invece trascendente, non potrebbe qualificarsi altrimenti che come semplicità, incapace di assumere su di sé la caratteristica dell'illimitatezza. A meno di con considerare il semplice sotto l'aspetto dell'uniformità. Ma l'ipotetico infinito aristotelico e quello dei naturalisti non si identifica con l'uniforme (ivi, 204a 14). Nello stesso tempo l'infinito di Aristotele, dopo essere decaduto dalla possibilità di accedere alla dimensione della necessità assoluta, non può identificarsi con ciò che può non essere, con il contingente. Se fosse contingente, infatti, potrebbe non essere immanente (ovvero presente necessariamente nelle cose, come loro elemento costitutivo); dunque potrebbe non determinare alcunché, perdendo così la sua estensione illimitata. Se, poi, l'estensione e la numerabilità fanno riferimento alla immaginazione ed al tempo, e l'infinito stesso deve essere accostato per l'appunto alla estensione, come può quest'ultimo essere per sé? Primo, indipendente e necessario? L'infinito sembra al

contrario occupare il luogo opposto a questa necessità, essendo qualche cosa che si appoggia alle concezioni di estensione e numero (ivi, 204a 15-20).

L'infinito come illimitato non può conseguentemente assumere le vesti del principio o dell'atto. Infatti, la suddivisione dello spazio ulteriore, concessa dalla rappresentazione dell'infinito come illimitato, comporta la continua aggiunta di parti. L'insieme dell'infinito dovrà poi contenere parti di cui nemmeno una sia limitata, o tutto l'insieme dell'infinito non sarà più tale. Nell'ipotesi della divisibilità continua, allora, le parti si integreranno alle parti indefinitamente, senza che neppure una di queste possa essere considerata limitata (a pena della caduta dell'infinito stesso). Ma l'infinito considerato sotto l'ipotesi della divisibilità continua comporterebbe, appunto, che un infinito sia equivalente a molti (infiniti) infiniti (ogni parte): ciò fa propendere Aristotele verso l'ipotesi opposta, che l'infinito non sia affatto divisibile. In questo caso esser parte dell'infinito significa essere incluso in quella necessità che lo costituisce, senza avere propensione esterna. Non avendo propensione esterna, non ha però estensione e così decade dal poter essere un infinito illimitato. Poi, se una necessità è ciò che lo costituisce, allora l'infinito stesso non potrà qualificarsi altrimenti che come attributo della stessa, non certo come sostanza. Quindi, alla fine, non potrà essere né principio, né essere in atto (ivi, 204a 21-34).

Il riferimento alla regione platonica (Idee-numeri) consentirebbe poi ad Aristotele di ampliare la propria direzione di ricerca, coinvolgendo in essa anche il mondo intelligibile. Ma Aristotele preferisce rimanere nel contesto degli enti dimensionati e reali. In questo ambito Aristotele afferma l'inesistenza di una grandezza infinita. Anzi, definendo l'applicabilità della nozione di corpo attraverso la limitatezza della sua superficie, Aristotele stesso si sente di poter affermare che nessun corpo può sussistere in modo infinito, neanche nel mondo intelligibile. Per di più aggiunge che lo stesso numero platonico non può consistere in infinitezza, perché l'innumerabilità alla quale potrebbe dare luogo non potrebbe effettivamente essere contata e presentare una ben definita totalità (ivi, 204a 34 - 204b 10).

Dall'impossibilità di ottenere un infinito compiuto come totalità, Aristotele poi procede verso una considerazione elementare. L'infinito dovrebbe essere composto o semplice: ma se è composto da un numero limitato di elementi, non sarà appunto infinito. La tensione dinamica fra gli elementi si può svolgere quando nessuno dei poli contrapposti sia infinito, a pena del dissolvimento del composto stesso. Il composto ha poi un limite, che non avrebbe invece un corpo che fosse il risultante di due addendi infiniti (ivi, 204b 11-21). L'infinito, poi, non può nemmeno essere unico e semplice: non può infatti essere considerato come il contenente universale, dal quale fuoriescano gli elementi e nel quale gli elementi stessi siano come regolati. Il contenente universale infatti non esiste, esistendo solamente la pluralità dialettica degli elementi (acqua, aria, terra, fuoco). L'infinito non può nemmeno identificarsi esclusivamente con qualcuno degli elementi sopra nominati: infatti il divenire delle sostanze reali avviene sempre fra poli opposti, che non decadono mai e che si limitano a vicenda (ivi, 204b 22 - 205a 6). Tutti i corpi aristotelici restano allora compresi nella dialettica limitante dei «contrari»: essi sono entità individuate dal luogo occupato nel mondo dagli elementi (ivi, 205a 10-12).

Se allora ogni parte è per ipotesi omogenea, il tutto dell'universo sarà parimenti omogeneo. Esso sarà: o immobile, o eternamente mosso. Ma non può essere eternamente mosso, perché se è infinito non ha altro luogo in cui muoversi (le sue parti possono invece andare verso ogni direzione, senza differenza); né può essere immobile, in quanto evidentemente tutti i suoi corpi sono in movimento. Non istituendosi alcuna precisa relazione, tutte le parti dell'universo resteranno potenze divenienti incapaci di risolversi fra l'occupazione totale, disintegrante la propria individualità, o il movimento senza fine (ivi, 205a 13-18). Se invece per ipotesi il tutto è eterogeneo, allora anche le determinazioni di posizione dei corpi saranno differenti. L'insieme dell'universo non avrà un'unità immediata, mentre le cose disperse potranno, a loro volta, essere costruite secondo determinazioni finite ovvero infinite. Ma se il tutto è infinito, allora almeno una di queste determinazioni dovrà essere estesa all'infinito, così distruggendo la polarità e tutti gli altri elementi. Di più: se la diversità di ogni corpo si fonda sulla diversità di un principio, allora sia questi che le posizioni stesse (l'insieme costituito dall'elemento e dal luogo) saranno infiniti. Ma Aristotele rileva fortemente che elementi e luoghi sono finiti. Questa restrizione impone che non si possa procedere all'infinito nell'enumerazione della diversità, ma si debba imporre la presenza di un organo, che raccolga insieme un numero limitato di differenze e le organizzi in unità. In questo modo l'Uno dei naturalisti compare sotto la nuova veste dell'ente ordinato. Solo in questo modo corpo e luogo possono coincidere, senza differenze o sbavature. Che porterebbero o a non avere ordine nell'universo, o a non poterlo comprendere (ivi, sino alla fine di 205a).

Aristotele osserva che l'infinita apertura dell'Uno dei naturalisti trovava una sorta di composizione e di limite nell'elemento intermedio fra acqua ed aria, con funzione di mediazione fra gli estremi del fuoco e della terra. Riprende invece Anassagora per la sua concezione dell'infinito quale entità autonoma. La sua immobilità, non potendo essere un predicato, viene squalificata dall'orizzonte delle nozioni con vera e reale causa. Di più: ogni cosa che partecipi necessariamente del tutto non potrà svincolarsi dall'essere, essa stessa, infinita (ivi, 205b 1-23).

Da un punto di vista che è, insieme, naturalistico e linguistico Aristotele potrebbe accettare quella concezione dell'infinito che, non già lo consideri sostanza (magari anche divisibile), quanto piuttosto ravvisi in esso la possibilità di essere applicato, come attributo, ad un preesistente principio oggettivo. Forse Bruno intende invece, contro l'obiezione logica aristotelica, far propria la concezione dei Pitagorici, avversata da Aristotele: un infinito che sia sostanza e nel contempo divisibile in parti. L'obiezione logica aristotelica (l'impossibilità di uno e di molti infiniti) potrebbe essere superata proprio attraverso una particolare e specialissima impostazione dialettica. Una impostazione dialettica che trova posto, nei testi bruniani, sia nei *Dialoghi metafisico-cosmologici* (attraverso una particolare definizione del concetto di etere) che nei *Dialoghi Morali* (tramite un particolare rapporto fra immagine e desiderio). Qui l'etica, che si costituisce attraverso la possibilità dell'infinito, innerva come tensione desiderativa l'immagine (dinamica) presente nella consapevolezza dell'universale: ora la sua apertura illimitata comprende ogni diversità ed ogni creativa molteplicità di potenze, riportando lo slancio intellettuale ed emotivo dell'uomo ad un rigenerato ambito naturale, magicamente e meravigliosamente egualitario.

Così è il concetto più profondo dell'eguaglianza a rendere superflua l'obiezione aristotelica, espressa dall'impossibilità fra l'infinito che è uno e quelli che sono molti. Se la pretesa confutazione aristotelica voleva far valere il concetto integrale del numero, il rovesciamento bruniano invece apre la possibilità di intendere l'Uno proprio attraverso l'innumerabile e continuamente crea molteplicità alla quale esso offre spazio di spontanea libertà e vita. Così è l'infinito d'apertura del primo a permettere la omniversa fecondità della sua immagine ed universo, mantenendo la diversità e la molteplicità caratteristica irriducibile dell'esistente bruniano.

Così mentre Aristotele distingue fra la risoluzione del problema dell'infinito nell'intelligibile e nel sensibile, Bruno rigetta questa specie di separazione e riduzione. L'infinito bruniano è infatti proprio ciò che è capace di fondere insieme intelligibile e sensibile, rompendo la loro astratta separatezza. È, ancora una volta, la dinamica etica stabilita dalla possibilità dell'infinito a ricucire e dissolvere questa separatezza.

In tal modo mentre la separatezza aristotelica fra intelligibile e sensibile lascia campo libero all'opposizione limitante dei «contrari», la bruniana possibilità d'infinito qualifica un'opposizione infinita.

Contro il necessitarismo con il quale Aristotele qualifica la posizione di Anassagora, Giordano Bruno sembra riesumare l'impostazione eraclitea: qui la presenza di una opposizione infinita sembra mantenersi in virtù di una intenzionalità abissale e libera dell'Uno, dove l'alto slancio ed elevazione dell'eroico furore mima l'infinito perseguimento intellettuale della volontà. Perseguimento aperto e molteplice.

Contro l'unità e l'indifferenza dell'infinito necessario anassagoreo, almeno come è concepito dalla prospettiva interpretativa aristotelica, la dialettica bruniana dispone di nuovo

Il necessitarismo anassagoreo toglie così la distinzione e la graduazione dei luoghi, oltre che il loro gioco dialettico (determinato, secondo Aristotele, dalla diversa natura degli elementi). Viceversa, questo stesso gioco dialettico risulta inapplicabile all'infinito, che non può comparire diverso, né dividersi per subire l'opposta influenza dei due poli: l'estremo superiore ed il centro inferiore (ivi, 205b 24-30). Aristotele osserva poi che il concetto dell'infinito, preso nella sua unità ed indifferenza, impedisce l'articolarsi di una dialettica del finito, tra estremità superiore e centro inferiore. Impedisce persino il generarsi delle differenze di determinazione, di tempo e di posizione (ivi, 205b 31-35).

Così determinata la reciproca esclusione fra il concetto dell'infinito e quello della coincidenza di luogo e corpo, Aristotele divarica la scelta intellettuale fra la concezione che propone l'inesistenza differente dell'infinito (omogeneità) e quella che invece ricorda la presenza di un limite di composizione, che è nel contempo fattore di riconoscimento e di sviluppo di opposte tendenze. È solamente in quest'ultima concezione che può comparire il luogo della determinazione conclusiva dell'atto di posizione: quell'atto che dispone se stesso come principio, agente e tempo (di realizzazione).

quello spazio illimitato nel quale opera, riflettendosi, il desiderio naturale e spontaneo della ragione, intellettuale e sensibile.

Conclusioni

Aristotele dispone uno spazio astratto per l'infinito, identificandolo con l'essere in potenza (la materia). Egli predispone la possibilità sia della continua surdeterminazione (l'infinito come continuo esser-per-altro), sia dell'interno movimento della grandezza esistente verso un atto inattingibile (l'infinito come ideale).¹¹⁶ Bruno invece, con il concetto di *attitudine*,¹¹⁷ non sembra voler distinguere fra un «Massimo» che si costituisca come eterodeterminazione ed un «Minimo» che ne rifletta, come immagine, l'inattingibilità. Sembra piuttosto voler superare

¹¹⁶ Disporre l'atto nella successione principio, agente e tempo (di realizzazione) sembra però impedire la presenza dell'eterno, l'uso dell'immaginazione per la suddivisione e la considerazione dell'illimitato. Così Aristotele, nel capitolo 6 del Libro III della *Fisica*, cerca di perseguire una soluzione che gli consenta di contemperare una certa presenza dell'infinito con la sua dialettica elementare (ivi, 206a 9-13). Allora se la dialettica elementare permette una duplice tensione, verso opposte interne necessità che realizzano un fine (*entelechia*), l'infinito, nella sua posizione astratta, potrà sia garantire l'estensione che la suddivisione continua, quando sia identificato dalla nozione di essere in potenza (ivi, 206a 14-29). Ora, se l'essere in potenza che qualifica l'infinito, nella sua posizione astratta, è il poter essere sempre diverso, allora l'infinito stesso non potrà non essere riguardato come principio materiale della ciclicità del divenire dialettico elementare (ivi, 206a 27-34). La differenza fra il senso dell'estensione (verso l'esterno) e quello della suddivisione continua (verso l'interno) non impedisce che essi possano e debbano essere combinati: entrambi infatti nascono dalla posizione di una finitezza precedente e prioritaria. Il primo senso è attinto ed estensibile, il secondo invece è inattingibile (ivi, 206b 2-11).

L'identificazione aristotelica dell'infinito, nella sua posizione astratta, con la materia (ivi, 206b 12-15) permette la definizione di una piccola differenza latente, che viene permessa da una apertura ed approfondimento. La piccola differenza latente è quella che sussiste quando si separi il finito attingibile dal limite di quello inattingibile, radicando quest'ultimo in una profondità immaginativa. Si da così origine alla visione del sempre altro. Una visione che accompagna sempre quella per la quale l'interno non fornisce mai contatto (ivi, 206b 16-20).

Esterno, grande ma finito, ed interno, sempre più piccolo e dunque mai capace di fornire atto completo, sono i due termini attraverso i quali Aristotele ripercorre la storia della filosofia a lui precedente. Perciò, lui dice, l'infinito non si può svincolare in maniera assoluta, perché l'esterno resta grande ma finito: l'etere accidentale dei fisiologi mantiene le caratteristiche di una possibilità senza fine, separata ed astratta, intoccabile ed indivisibile. Lo stesso Platone, pur affermando – oltre all'infinitezza del «piccolo» – quella del «grande», considera poi il primo sotto la determinazione assoluta della monade, ed il secondo sotto la specie della decade (ivi, 206b 21-33). Così Aristotele può ribadire che l'infinito non occupa uno spazio separato ed astratto, rendendosi così immaginativamente svincolato da ogni contatto con il divenire delle cose, ma al contrario è la continua eternità, che offre sempre luogo per la grandezza e la finitezza della determinazione (ivi, 207a 1).

L'esternità continua, attraverso la quale Aristotele definisce la reale presenza dell'infinito, trova in tal modo contrapposizione con ciò che non abbisogna mai di alcuna aggiunta, perché completo: l'intero e perfetto (ivi, 207a 7-10). Identità e somiglianza qualificano perciò la presenza nel tutto dell'intero; questa forma di estensione può allora offrire la comprensione di ciò che è intero, mostrandone l'omogeneità e l'indifferenza (ivi, 207a 11-14). In questo modo Aristotele può approvare maggiormente la decisione di Parmenide di qualificare il suo Essere come Uno, rispetto alla prospettiva infinitista di Melisso, che accosta e riduce la molteplicità dei fenomeni dell'universo ad una pretesa fonte primigenia. La più profonda ragione del pensiero degli eleati è invece che tutto ciò che viene considerato partecipe dell'universo deve essere considerato immagine della sostanza assoluta (ivi, 207a 15-20).

Rispetto a questa sorta di necessitarismo immediato la posizione di Aristotele nei riguardi dell'infinito vuole salvaguardare la sua dipendenza di determinazione: posto non per sé, ma sempre e continuamente per altro, esso mantiene la caratteristica fondamentale di restare incompreso alla mente degli uomini. Se, dunque, l'infinito è sempre e continuamente per altro (all'esterno e all'interno), esso non può offrire forma comprensiva, fisica, intellettuale e sensibile all'atto d'esistenza e di conoscenza (ivi, 207a 21-31).

¹¹⁷ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 370 – 385. Particolarmente, p. 378: «Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana».

questa distinzione, mettendo in discussione proprio la prima definizione aristotelica di infinito (l'esser-per-altro). La sua possibilità di infinire,¹¹⁸ infatti, non separa una forma, facendola precedere alla materia (che ne risulterebbe così compresa), ma stabilisce l'identità creativa della prima e della seconda.¹¹⁹ È questa identità creativa che fonda la sua critica e negazione di quell'impianto speculativo, che ha nel concetto di alienazione il suo fulcro – insieme – riduttivo ed annichilente, ed al massimo grado potenziante. In questo modo Bruno supera quel necessitarismo che lo stesso Aristotele sembra identificare come ragione più profonda della tradizione eleate.¹²⁰

L'identità creativa della forma e della materia bruniana comporta così la negazione della distinzione oppositiva fra determinazione e variazione compositiva: l'universo bruniano perde i connotati dell'ordine mediativo.¹²¹

¹¹⁸ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1165 – 1178. Particolarmente, il canto dei nove «furiosi», pp. 1173 – 1176: «Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove il primo cantava e sonava la citara in questo tenore: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi! / Il secondo con la mandòra sua sonò e cantò: O fortunatamente spesi passi, / O diva Circe, o gloriosi affanni; / O quanti n'affligeste mesi ed anni, / Tante grazie divine, / Se tal è nostro fine / Dopo che tanto travagliati e lassi! / Il terzo con la lira sonò e cantò: Dopo che tanto travagliati e lassi, / Se tal porto han prescritto le tempeste, / Non fia ch'altro da far oltre ne reste / Che ringraziar il cielo, / Ch'oppose a gli occhi il velo, / Per cui presente al fin tal luce fassi. / Il quarto con la viola cantò: Per cui presente al fin tal luce fassi, / Cecità degna più ch'altro vedere, / Cure suavi più ch'altro piacere; / Ch'a la più degna luce / Vi siete fatta duce; / Con far men degni oggetti a l'alma cassi. / Il quinto con un timpano d'Ispagna cantò: Con far men degni oggetti a l'alma cassi, / Con condir di speranza alto pensiero, / Fu chi ne spinse a l'unico sentiero, / Per cui a noi si scopra / Di Dio la più bell'opra. / Cossì fato benigno a mostrar vassi. / Il sesto con un lauto cantò: Cossì fato benigno a mostrar vassi; / Perché non vuol ch'il ben succeda al bene, / O presagio di pene sien le pene: / Ma svoltando la ruota, / Or inalze, ora scuota; / Com'a vicenda, il dì e la notte dassi. / Il settimo con l'arpa d'Ibernia: Come a vicenda, il dì e la notte dassi, / Mentre il gran manto de faci notturne / Scolora il carro de fiamme diurne: / Talmente chi governa / Con legge sempiterna / Supprime gli eminenti e inalza i bassi. / L'ottavo con la viola ad arco: Supprime gli eminenti e inalza i bassi / Chi l'infinite machini sustenta, / E con veloce, mediocre e lenta / Vertigine dispensa / In questa mole immensa / Quant'occolto si rende e aperto stassi. / Il nono con una rebecchina: Quant'occolto si rend'e aperto stassi, / O non nieghi, o confermi che prevagli / L'incomparabil fine a gli travagli / Campestri e montanari / De stagni, fiumi, mari, / De rupi, fossi, spine, sterpi, sassi».

¹¹⁹ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 281: «Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa».

¹²⁰ È da pensare se questo necessitarismo sia stato attribuito alla tradizione eleate sulla scorta della particolare interpretazione speculativa di Gorgia da Lentini e non debba così essere rivisto, per riapprodare – proprio tramite la bruniana possibilità d'infinire – ad una fusione dell'Uno parmenideo e dell'infinito melisseo. Questa rifusione toglierebbe l'aspetto attuale ed assolutamente positivo attribuito da Aristotele all'Uno parmenideo, come pure invaliderebbe il tentativo di riduzione operato sull'apertura dell'Universo melisseo tramite il concetto aristotelico di immagine. In questo modo l'Essere parmenideo riacquisirebbe le note caratteristiche dell'essente e della possibilità, mentre la totalità melissea riatterrebbe i segni della propria immediatezza.

¹²¹ Aristotele invece oppone, nel capitolo 7 del Libro III della *Fisica*, la via della determinazione (che proviene da una forma che precede) a quella dell'immagine ideale. Questa procede dal termine, che è il Minimo, verso una illimitata serie di grandezze (ed è il numero); quella non consente alcun superamento indefinito, ma si conclude e compone sempre con la posizione dell'ente esistente (ivi, 207a 32 – 207b 5). La prima sviluppa una scala amplissima ed indefinita di diversità, tramite la misura (o nell'ordine, ed è il tempo) che sorge nell'immaginazione; la seconda attesta sempre il limite della forma esistente (il cui Massimo è il cielo) (ivi, 207b 5-20).

Rispetto al limite massimo (il cielo) ogni forma che diviene esistente costituisce così il fondamento precedente e prioritario ad ogni accrescimento e divenire sensibile. Così ogni potenza sta in virtù di un atto che lo precede e lo muove. Comunque Aristotele ricorda che non può sussistere alcuna potenza del tutto (ivi, 207b 28-29), perché l'infinito come potenza è un continuo essere per l'altro. Probabilmente per questa ragione negherà, nel *Sul Cielo*

Nello stesso tempo, però, l'universo bruniano non perde quell'intento alterativo che sembra essere presente, quale filo rosso sotterraneo e motivante, nella considerazione soggettiva della concezione aristotelica dell'infinito.¹²² Questo intento alterativo lega insieme sia l'aspetto intensivo che quello estensivo, che così – a motivo della abissale profondità ed infinita elevatezza dell'Uno – ottengono una pari dimensione infinita.¹²³

(I, 12), che il cielo abbia essere potenziale. La traduzione matematica, poi, del limite massimo (il cielo) acconsente alla divisibilità per interi di ogni altra grandezza matematica (ivi, sino a 207b 33).

Concludendo: se l'infinito è potenza nei modi ricordati (come esterno e come interno), ed è perciò equivalente alla comparsa del principio materiale, esso vale – duplicemente – come assenza di atto (privazione). Questa duplice negazione impone, da un lato, l'esteriorità dell'atto di determinazione, dall'altro l'idealità reale del termine e di tutto ciò che viene composto con esso e con la variazione (ivi, 208a 1).

¹²² Se l'essere-per-altro che qualifica l'infinito aristotelico viene capovolto in un fattore posizionale assoluto, e non viene inteso in quello indicativo di una presenza sempre alterativa, allora esso non potrà più essere considerato come principio (materiale) dello svolgimento del divenire. Nello stesso tempo il divenire, anziché processo verticale di trasformazione, dovrà essere inteso come creazione e distruzione reciproca delle parti dell'universo. Senza alcun intervento superiore (ivi, 208a 5-11). Questa modificazione del divenire toglierà la relazione reciproca e motivata delle parti dell'universo (contatto), lasciando ad esse la semplice e svincolata presenza od assenza (limitazione) (ivi, 208a 12-14).

Grandezza e piccolezza delle parti poi possono essere amplificate all'infinito solamente nell'immaginazione, non nella realtà: sia che si consideri il divenire nel primo modo, che nel secondo (ivi, 208a 15-19).

Nella prima concezione del divenire aristotelico il movimento non si chiude (finisce) mai. Di conseguenza anche il tempo, che viene misurato sul movimento ottiene una intensione infinita. L'estensione, invece, essendo legata alla grandezza, non potrà assumere la stessa abissale profondità, e non potrà essere né amplificata all'infinito né ridotta all'infinitesimo (ivi, 208a 20-23).

¹²³ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i mondi. P. 378: «*Fracastorio*. Di grazia, fermiamoci, e non facciamo come i sofisti li quali disputano per vincere, e mentre rimirano alla lor palma, impediscono che essi ed altri non comprendano il vero. Or io credo che non sia perfidioso tanto pertinace, che voglia oltre calunniare, che per la raggion del spacio che può infinitamente comprendere, e per la raggione della bontà individuale e numerale de infiniti mondi che possono essere compresi niente meno che questo uno che noi conosciamo, hanno ciascuno di essi raggione di convenientemente essere. Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana. Contentati dunque, Elpino, di ascoltar altre raggioni, se altre occorreno a Filoteo». Pp. 351 – 352. Dall'*Argomento del primo dialogo*: «La settima, dal proporre la raggione che distingue la potenza attiva da l'azioni diverse, e sciorre tale argomento. Oltre, si mostra la potenza infinita intensiva- ed estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto. La ottava, da onde si mostra che il moto di mondi infiniti non è da motore estrinseco ma da la propria anima, e come con tutto ciò sia un motore infinito. La nona, da che si mostra come il moto infinito intensivamente si verifica in ciascun de' mondi. Al che si deve aggiungere che da quel, che un mobile insieme insieme si muove ed è mosso, séguita che si possa vedere in ogni punto del circolo che fa col proprio centro; ed altre volte sciorremo questa obiezione, quando sarà lecito d'apportar la dottrina più diffusa». L'obiezione aristotelica all'infinito intensivo (inteso però come impulso) viene riportata alle pp. 387 - 388: «*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazion da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito. *Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermarò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la raggione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo cossì muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La raggione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella raggione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che raggione li attribuisce infinità estensiva – ma non infinità assoluta – ed intensivamente ancora. Per il che voglio concludere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossì la medesima potenza di far l'immenso ed innumerabili è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali, oltre che concedeno la infinità estensiva con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedeno ancora la infinità intensiva con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante: tutta volta, cossì ha

Per questa ragione si può dire che nell'Universo bruniano il tempo della creazione non si esaurisce mai, subito mostrandosi come spazio di una eguale (quindi amorosa) libertà.

temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la qualità del moto intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossì facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato».

Piccola bibliografia finale

Testi di riferimento

- ARISTOTELE *Opere*
Vol. IV. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007.
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. VI. Metafisica
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2005
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. III. Fisica, Del cielo
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007
- 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.

RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*.
Prefazione di Eugenio Garin.
Firenze, Le Lettere, 1990.

Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico

BOMBACIGNO, Roberto – MANCINI, Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del processo*. Studi di Felice Tocco sul pensiero bruniano. *Vita di Giordano Bruno*, di Vincenzo Spampinato.
Milano, Biblia, 1999.

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

IL CONFRONTO TRA LA COSMOLOGIA ARISTOTELICA E LA RIVOLUZIONARIA SPECULAZIONE BRUNIANA

*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'«in-finito 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'«espediente» 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'«infinire»),¹²⁴ a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in lingua volgare.

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

¹²⁴ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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!»

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,¹²⁵ 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.¹²⁶ 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.

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.¹²⁷ 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.

¹²⁵ ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, Libro I. *Metafisica*, Libro IX, 1049b 4 – 1051a 3. Laterza, Roma-Bari, 2007 e 2005.

¹²⁶ In questo la riflessione bruniana si oppone alla composizione tomista fra neoplatonismo ed aristotelismo.

¹²⁷ 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.

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 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.¹²⁸ Così la concezione bruniana dell'opposizione infinita ha il significato e valore del positivo e propositivo dissolvimento della puntualità e materialità dell'individuo assoluto.¹²⁹

Nello stesso tempo l'affermazione dell'incomprensibilità dell'universo, insieme all'infinità 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 principiario 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.¹³⁰ Contro una volontà di potenza che si fa potenza attuata di questa volontà, il riferimento bruniano, aperto e plurivoco, porta il soggetto a divenire, per reciprocità d'affetti: lo scioglie dalla propria impermeabilità ed indifferenza emotiva alla qualità, e lo rende di nuovo sensibile, gli assegna una determinazione attraverso quell'idea d'eguaglianza che ne muove l'esistenza, come ideale e fonte desiderante. Contro la formalità dell'atto d'esistenza di tradizione aristotelica, lo *Spirito* bruniano si ripristina nel proprio valore immediatamente affettivo e sentimentale. Nell'infinito del desiderio e dell'immagine riesce a comporre l'aspetto, per il quale è divenire modificante, con la caratteristica attraverso la quale questa incompiuta consapevolezza si

¹²⁸ 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 D. KNOX. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth*. In: "Bruniana&Campanelliana", V, 1999/2. Pp. 333-366.

¹²⁹ Così non resta in piedi nemmeno l'accusa che Keplero rivolge a Bruno, di aver appunto ridotto Dio a punto e materia. S. RICCI. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*. Le Lettere, Firenze, 1990. Pp. 72-73.

¹³⁰ ARISTOTELE. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Cit. 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 G.W.F. 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. Cappelli, Bologna, 1985. P. 123.

mantiene nella sua reale apertura di libertà.¹³¹

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.¹³²

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,¹³³ che la speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,¹³⁴ 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, pretendendolo 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,¹³⁵ ed al suo posto inserisce il concetto della moltiplicazione infinita

¹³¹ 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.

¹³² G. BRUNO. *Cantus Circaeus. Jordanus Libro e Quaestio XXXIII. Opera latine conscripta*, II, V, p. 184 e pp. 209-210. Domenico Morano poi Typis Successorum Le Monnier, Napoli poi Firenze, 1879-1891. Voll. I-VIII.

¹³³ 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).

¹³⁴ ARISTOTELE. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4. Cit.

¹³⁵ 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).

(«innumerabilità dei mondi»).

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito (Provvidenza)* l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative dei mondi 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.¹³⁶ 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,¹³⁷ e contro il dominio della forza che suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,¹³⁸ 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 riproponendosi 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.

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*. Sansoni, Firenze, 1958. Pp. 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*.

¹³⁶ 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*, cit., dove i due testi vengono avvicinati nella data e nel luogo della loro composizione (Londra, 1584-1585). P. XXVIII.

¹³⁷ Archetipo di questo concetto è la nozione aristotelica di «sostrato», poi ripresa da quella plotiniana di «ipostasi».

¹³⁸ 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.

Il rapporto bruniano fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.¹³⁹

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

Slancio infinito d'immaginazione ed infinitezza del desiderio costituiscono così l'apertura pluriversa della volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. Al contrario, la posizione assolutistica ed antibruniana, negando la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, perde da subito il valore creativo dell'unità ideale, trasformandone lo slancio in dominio astratto, separato e differenziante.

¹³⁹ 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.

*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.¹⁴⁰ 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:¹⁴¹ solamente in questo contesto si può dare apparenza al movimento come variazione di posizione di un corpo (velocità) ed alle sue opposte cause della leggerezza e pesantezza.¹⁴² 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.¹⁴³

¹⁴⁰ G. BRUNO, *Dialoghi Italiani: De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia. Sansoni, Firenze, 1958. *Dialogo secondo*: pp. 400 – 405, 409 – 411, 414, 415, 416 – 422, 428; *Dialogo quarto*: pp. 472 – 475, 481, 483 – 484, 487 – 488, 490 – 491, 492; *Dialogo quinto*: pp. 506 – 513. Le indicazioni (in nota) della fonte bibliografica aristotelica sono di Giovanni Gentile.

¹⁴¹ L'insieme delle considerazioni metafisiche e fisiche aristoteliche porta ad osservare attentamente come e quanto l'atto di finitezza aristotelico (l'ipostasi della perfezione, attraverso l'autorappresentazione del pensiero) costituisca il termine come atto d'astrazione generale: possibilità di congiunzione in unità delle determinazioni (ad offrire la presenza necessaria dell'assoluto) e di una loro espressione con varietà (nella diversità delle funzioni coordinate).

¹⁴² 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.

¹⁴³ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 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, cit., pp. 1011 – 1012: «Essendo l'intelletto divenuto all'apprension d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là; perché dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sé ogni geno de intelligibile ed appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee,

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,¹⁴⁴ altrettanto il termine interminato bruniano sembra scomparire, dileguarsi e svaporarsi addirittura, per lasciare spazio ad un'azione infinita e ad una corporeità infinita, ad un processo desiderativo ed immaginativo sempre in compimento.¹⁴⁵

Se Aristotele toglie spazio al movimento dell'indefinito, Bruno invece lo riconquista.¹⁴⁶ Questo spazio è l'apertura infinita della differenza infinita: il motore dialettico bruniano. Se Aristotele fa coincidere il movimento infinito dell'indefinito con la realtà dell'infinito, negando che esso possa avere alcuna parte,¹⁴⁷ Bruno ricorda che il suo infinito ha

oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna. Cicada. Questa prosecuzione mi par vana. Tansillo. Anzi non, atteso che non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciòché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggio di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circueando per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma».

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1011 - 1012.

¹⁴⁶ 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»).

¹⁴⁷ 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

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),¹⁴⁸ Bruno mantiene l'infinito, attraverso l'Uno, invisibile, aperto e trascendente. Se la visualizzazione aristotelica fa un uso assoluto del concetto di termine, facendolo diventare origine del movimento di causazione e principio dell'apparire del movimento stesso (oltre che dell'apparire della presenza e della funzionalità della finitezza, cosmologica ed etica),¹⁴⁹ la dissoluzione che Bruno opera nei confronti dello

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)

¹⁴⁸ 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 Bertrand 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).

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).

¹⁴⁹ Nel Libro I, capitolo 7, del *De caelo* Aristotele completa la definizione della propria struttura del mondo: non v'è un corpo infinito. Il mondo-cielo è uno: uno è il cielo ed una la Terra (non esistono molteplici Terre). Per poterlo dimostrare, Aristotele svolge una serie articolata di argomenti, apparentemente irrefutabili nella loro organizzazione; sostiene che: «Ogni corpo è di necessità o infinito o finito, e se è infinito, o tutto eterogeneo od

omogeneo, e se è eterogeneo, è formato di specie o finite o infinite». (273a 30) Ma, innanzitutto, le specie non sono infinite. Esistendo tre tipi di movimento (circolare, verso l'alto, verso il basso), esisteranno tre tipi di corpi. Inoltre, se queste specie fossero nell'infinito, sarebbero infinite, con peso o leggerezza infiniti. Ma non essendo questo possibile, esse sono finite, nel finito (273b 8). Visto poi che il movimento è segno del corpo – tale il movimento, tale il corpo, necessariamente – con specie infinite in grandezza, oltre che il luogo, anche il movimento sarebbe infinito. Ma il movimento, si è visto, non può essere infinito (273b 18).

L'eterogeneità è la dispersione delle parti: le parti non sono accomunate in un medesimo luogo genetico (che possa costituire la loro identica origine), ma sono invece distribuite più o meno equamente in luoghi diversi. Se fossero nell'infinito, si esprimerebbero, ciascuna, come un infinito: ed ogni infinito contrasterebbe l'altro. Dunque non possono essere nell'infinito (274b 23). L'omogeneità, all'opposto, è la concentrazione delle parti in un medesimo luogo genetico (origine). Sembra però che Aristotele non voglia assegnare l'omogeneità al cielo ed all'etere, in quanto questi mantengono un carattere di apertura e diffusione che contrasta con qualsiasi riduzione ad un unico termine superiore (274b 24 e segg.).

Per rompere la possibilità di concepire l'infinito Aristotele decide di porre, quale assioma distintivo dei tipi di movimento, la differenza fra il moto naturale ed il moto violento. Questa differenza divide il luogo dell'infinito (l'indeterminatezza e l'indistinzione dei movimenti), così rompendolo. Il concetto dell'infinito viene poi distrutto da Aristotele anche attraverso la negazione di una sua presunta presenza attiva o passiva. Egli scrive: «Che poi in generale sia impossibile che l'infinito subisca l'azione di un corpo finito, o che eserciti un'azione su un corpo finito, è cosa che risulterà evidente da quello che segue». (274b – 275a) La relazione diretta che si svolge nell'azione, infatti, impone che causa ed effetto siano insieme finiti, facendo iniziare e finire l'azione stessa che essi medesimi, come termini opposti, comprendono. Aristotele ribadisce: «L'infinito non sarà mai mosso da una grandezza finita in nessun tempo ... ma neppure l'infinito muoverà, quale che sia il tempo, il finito». (275a 10-15) Il finito muove il finito, non l'infinito; viceversa, un finito costruito adeguatamente sostituisce l'infinito nell'opera di rimozione dalla quiete di un altro finito.

Agire e patire danno insieme un limite: il mezzo oscuro della resistenza al movimento ed alla variazione; mezzo che sospende da un lato l'inizio dell'azione e dall'altro il suo fine (e la sua fine). È in questo modo che l'immagine dell'azione si staglia nella sua finitezza (conclusione) ed il mezzo si rende strumento. Un'azione infinita probabilmente verrebbe intesa da Aristotele come un fuoriuscire e debordare dagli ed oltre gli estremi, annullando l'assolutezza del tempo come necessaria finitezza. Così Aristotele ripete la necessaria finitezza dell'azione: «Né imprimere né subire un movimento si può in un tempo infinito: questo infatti non ha limite, mentre l'agire ed il patire lo hanno». (275a 22-23)

L'infinito dunque non è mosso, né muove il finito. Ma Aristotele aggiunge: «Ma è anche impossibile che l'infinito subisca alcunché da parte d'un infinito». (275a 24-25) Infatti il tempo in cui un infinito agisce sull'altro è finito e divisibile: divisibile è, allora, anche l'effetto dell'azione sulle diverse parti soggette, di modo che la forza unitaria si distribuisce sulle parti in relazione alla loro proporzione. Ora Aristotele mantiene, da un lato, l'unità complessiva di quell'azione, opera dell'infinito agente, e dall'altro la frantumazione fra le parti dell'infinito soggetto e paziente: vuole forse poter dire che vi è differenza fra l'una e la somma delle altre, e che queste, insieme, non permetteranno mai l'esaurimento della prima? Se è così, allora, non si darà mai contatto fra quella e queste, e necessariamente l'azione non si trasferirà dal primo al secondo infinito. Rimarrà come sospesa eternamente. Ma se è così, allora, Aristotele sembra voler compiere un errore, identificando ancora una volta l'infinito con l'indefinito, per poter ritrovare, alla fine dell'argomentazione un'impossibilità tale da far decadere le premesse dalle quali aveva cominciato a ragionare. Restringe l'argomentazione al finito, in maniera preventiva e con un'opportuna costruzione (che si fa forte dell'uso della proporzione), per poi necessariamente ritrovare l'impossibilità di risalire all'infinito. Questo infinito resta così ipoteticamente sospeso ad una vita ed espressione che non ha né un vero inizio, né una vera ed opportuna fine (compiutezza). Un infinito che dunque non si realizza mai. L'illusione che tale infinito possa costituire l'ideale dell'intera opera vigente all'interno del mondo dell'alterazione viene dissolta quando Aristotele afferma che non v'è, né vi può essere «corpo» al di fuori del cielo e dell'unico mondo. Egli sottintende quest'affermazione quando scrive che la sensibilità è assegnata alla finitezza ed alla limitazione che le è intrinseca (il rapporto azione-passione): «Se pertanto ogni corpo sensibile ha la potenza d'agire o di patire, o l'una e l'altra insieme, è impossibile che un corpo infinito sia sensibile. Ma tutti i corpi che occupano un luogo sono sensibili. Non v'è quindi nessun corpo infinito fuori del cielo; e neppure un corpo esteso fino ad un certo limite». (275b 5 e segg.)

Se non vi è corpo fuori del cielo, non vi può nemmeno essere materia (almeno sensibile) fuori di esso: inoltre, ciò che viene definito come intelligibile non può e non deve essere accostato al cielo, come se fosse esterno ad esso. Aristotele dice: «Se questo corpo si considera intellegibile, verrebbe a essere in un luogo». (275b 10) Mentre non v'è luogo, al di fuori del cielo. L'affermazione dell'infinito inoltre comporterebbe l'annullamento di qualsiasi processo determinativo: superiore ed inferiore 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

stesso – attraverso quella dichiarazione di interminabilità – procura una doppia apertura e molteplicità, etica e cosmologica, senza contrapposizione: la possibilità dell’infinito, indicata quale soluzione perfetta alla conclusione del testo *De gli Eroi furori*, apre quel principio creativo, libero ed eguale, che è presente, per l’Uno, in tutti i soggetti, etici o cosmologici che siano. Principio che li «vincola» nell’amore reciproco.

Scavando in profondità nella strutturazione approntata da Aristotele si può forse sostenere che il filosofo stagirita voglia riempire lo spazio globale e totalitario soggetto alla causa universale con l’immagine di una sostanza individuale, capace e necessitata a comprendere in sé la semplicità dei corpi (gli «elementi»), come parti del tutto. L’interpretazione bruniana delle entità atomiche, per quanto la speculazione del filosofo di Nola si allontana e si contrappone a quella aristotelica, deve invece tenere in conto la necessità di sottoporre a critica il particolare connubio costituito dall’unità fra la sostanza individuale e la pluralità e grado degli enti semplici. Il modo preciso attraverso il quale questa critica si svolgerà sarà chiaro ed evidente nella parte 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.¹⁵⁰

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

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 «dialettici» (come Empedocle ed Anassagora). (276a 13 e sg.)

¹⁵⁰ G. BRUNO. *De l’Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 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, cit., p. 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».

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 aristotelica intende chiudere e negare per sempre. Questa intensità di movimento infinita rappresenta la profondità e l'apertura della «materia» bruniana; al contrario, la «materia» aristotelica sembra fissarsi attorno al termine assoluto ed individuale di sostanza. Qui la dispersione espressa attraverso l'eterogeneità sembra la condizione che deve essere comunque riportata ad un ordinamento superiore, ad una omogeneità di natura che stringe tutte le determinazioni in un vincolo unitario superindividuale.

La distinzione aristotelica, poi, fra moto naturale e moto violento (per costrizione) rompe l'unità necessaria dell'infinito, proprio attraverso la distinzione reciproca dei luoghi opposti: Bruno, se vorrà riaffermare quest'unità, dovrà sottoporre a critica proprio tale distinzione. Lo farà, nel *De l'Infinito, Universo e mondi*, dissolvendo la possibilità di una distinzione fra moti ordinati e disordinati e dei luoghi a questi relativi (divino e terreno), 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,¹⁵¹ 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» 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

¹⁵¹ Il mito, razionalmente allegorico, di Diana ed Atteone. G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 1005 – 1009; 1024 – 1025.

reciproca dei corpi nei luoghi, attraverso la distinzione fra agire e patire).¹⁵² 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 lo persegue.¹⁵³

¹⁵² 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.

¹⁵³ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 944 – 945: «Or quanto al fatto della rivoluzione, è divulgato appresso gli cristiani teologi, che da ciascuno de' nove ordini de' spiriti sieno trabalzate le moltitudini de' legioni a queste basse ed oscure regioni; e che per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assunte a quella eminenza. Ma tra' filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologi grandi, che cotal rivoluzione non è de' tutti, né sempre, ma una volta. E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molti riprovati, ave ardito de' dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna; e che tutto quel medesimo che ascende, ha da

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.¹⁵⁴

ricular a basso; come si vede in tutti gli elementi e cose che sono nella superficie, grembo e ventre de la natura». Pp. 978 – 981: «Ecco dunque, per venir al proposito, come questo furor eroico, che si chiarisce nella presente parte, è differente dagli altri furori più bassi, non come virtù dal vizio, ma come un vizio ch'è in un soggetto più divino o divinamente, da un vizio ch'è in un soggetto più ferino o ferinamente: di maniera che la differenza è secondo gli soggetti e modi differenti, e non secondo la forma de l'esser vizio. *Cicada*. Molto ben posso, da quel ch'avete detto, conchiudere la condizion di questo eroico furore che dice: gelate ho spene, e li desir cuocenti; perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell'eccesso delle contrarietà; ha l'anima discordevole, se triema nelle gelate speranze, arde negli cuocenti desiri; è per l'avidità stridolo, mutolo per il timore; sfavilla dal core per cura d'altrui, e per compassion di sé versa lacrime da gli occhi; muore ne l'altrui risa, vive ne' proprii lamenti; e (come colui che non è più suo) altri ama, odia se stesso: perché la materia, come dicono gli fisici, con quella misura ch'ama la forma absente, odia la presente. E cossì conclude nell'ottava la guerra ch'ha l'anima in se stessa; e poi quando dice ne la sestina, ma s'io m'impiumo, altri si cangia in sasso, e quel che séguita, mostra le sue passioni per la guerra ch'essercita con li contrarii esterni. Mi ricordo aver letto in Iamblico, dove tratta degli Egizii misterii, questa sentenza: *Impius animam dissidentem habet: unde nec secum ipse convenire potest neque cum aliis*. *Tansillo*. Or odi un altro sonetto di senso conseguente al detto: Ahi, qual condizion, natura, o sorte: / In viva morte morta vita vivo! / Amor m'ha morto (ahi lasso!) di tal morte, / Che son di vita insieme e morte privo. // Voto di spene, d'inferno a le porte, / E colmo di desio al ciel arrivo: / Talché soggetto a doi contrarii eterno, / Bandito son dal ciel e da l'inferno. // Non han mie pene triegua, / Perché in mezzo di due scorrenti ruote, / De quai qua l'una, là l'altra mi scuote, // Qual Ixion convien mi fugga e siegua, / Perché al dubbio discorso / Dan lezion contraria il sprone e l morso. Mostra qualmente patisca quel disquarto e distrazione in se medesimo: mentre l'affetto, lasciando il mezzo e meta de la temperanza, tende a l'uno e l'altro estremo; e talmente si trasporta alto o a destra, che anco si trasporta a basso ed a sinistra. *Cicada*. Come con questo che non è proprio de l'uno né de l'altro estremo, non viene ad essere in stato o termine di virtude? *Tansillo*. Allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca de esser virtude, che è doppio vizio; il qual consiste in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezion della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii, consta la composizione e consiste la virtude. Ecco dunque come è morto vivente, o vivo moriente; là onde dice: In viva morte morta vita vivo. Non è morto, perché vive ne l'oggetto; non è vivo, perché è morto in se stesso; privo di morte, perché parturisce pensieri in quello; privo di vita, perché non vegeta o sente in se medesimo. Appresso, è bassissimo per la considerazion de l'alto intelligibile e la compresa imbecillità della potenza. È altissimo per l'aspirazione dell'eroico desio che trapassa di gran lunga gli suoi termini; ed è altissimo per l'appetito intellettuale, che non ha modo e fine di gionger numero a numero; è bassissimo per la violenza fattagli dal contrario sensuale che verso l'inferno impiomba. Onde trovandosi talmente poggiar e descendere, sente ne l'alma il più gran dissidio che sentir si possa; e confuso rimane per la rebellion del senso, che lo sprona là d'onde la raggion l'affrena, e per il contrario». P. 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».

¹⁵⁴ Nel Libro I, capitolo 9, del *De caelo* Aristotele ribadisce che «non solo [il cielo] è uno, ma è anche impossibile che vengano mai ad esservene più d'uno, e ancora come, essendo incorruttibile ed ingenerato, è eterno». (277b 27-29)

Se la Natura si muove internamente, non per costrizione da parte di un motore estrinseco situato «fuori» del cielo, né per espulsione della materia (nei suoi elementi atomici) dal cielo, allora la distinzione fra forma e materia non potrà giungere sino alla separazione e contrapposizione reciproca, ma anzi la prima dovrà farsi termine universale della seconda. In questo modo il cielo potrà divenire sensibilità di tutto ciò che resta da esso incluso: da identità discosta potrà assurgere a regolazione di tutte le determinazioni che ad esso si riferiscono. In questo modo ecco sorgere l'illusione di una reduplicazione dei cieli: «O vi sono, o v'è la possibilità che vi siano, più cieli». (278a 20) In realtà però la materia è una, e questo impedisce che quelle determinazioni siano determinazioni distinte, disperse. Eterogenee. Aristotele dice: «Questo cielo qui comprende in sé tutta la materia». (278a 27 – 278b 7) Ma che la materia sia una, ovvero che il cielo «è formato di tutta intera la sostanza corporea naturale e sensibile» (278b 8), Aristotele lo deve e lo vuole ancora dimostrare. Per farlo, dovrà dimostrare che il tutto, nella forma determinante del cielo, è incorruttibile ed ingenerato. Ovverosia eterno. Allora la materia sarà un'entità prima che non entrerà in relazione con nulla di estrinseco, godendo con ciò di una perfetta inamovibilità ed inalienabilità. Sarà una totalità immediata.

Aristotele, però, per ora si accontenta di enumerare tutta la quantità di materia compresa nel cosmo, e di riconoscerla come la sola ed esclusiva materia presente. (279a 11) La dimostrazione razionale dell'assolutezza

Se Aristotele, negando alcuna possibilità di uno «spazio ulteriore», attraverso il pensiero dell'unico mezzo e dell'unico estremo, pone l'immagine di un unico mondo e di un unico cielo, Bruno, proprio attraverso l'affermazione della possibilità dello «spazio ulteriore» – all'inizio dell'argomentazione del *De l'Infinito, Universo e mondi* ed, ancora, nel contenuto principale della serie dei Dialoghi *De gli Eroici furori* – ovvero attraverso il pensiero dell'infinito senza mezzo e senza estremo, pone, attraverso l'innumerabilità dei mondi e dei cieli, l'infinita creatività dell'universo.

Se in Aristotele la medesimezza e l'omogeneità della natura imponeva l'assenza di una potenza creativa,¹⁵⁵ in Bruno invece l'infinita creatività dell'universo dispiega una potenza

della materia avverrà invece solo più tardi, nei capitoli conclusivi del Libro I. Comincia però ad avvicinarsi a questa dimostrazione attraverso la nozione di eternità.

La nozione di eternità viene presentata in negativo: infatti del cielo viene predicata l'eternità attraverso la negazione del suo movimento in altro luogo: non v'è luogo, né corpo, né tempo «fuori» del cielo. Con ciò l'espressione stessa «fuori» viene giudicata impossibile. (279a 18) Gli enti immaginati oltre tutto ciò che è compreso dal e nel cielo non stanno in una relazione che nasca dal cielo e rispettivamente ad esso: la loro vita è infatti definita come «la migliore e la più bastante a se medesima». (279a 24)

Aristotele, poi, si avvicina al concetto della materia prima quando definisce l'illimitata durata degli enti «oltremondani»: quando li fa eterni, perché illimitati e capaci di toccare ogni luogo immaginabile. (279a 24-29) Essi staranno, nell'interpretazione cristiana medievale, come gli enti angelici, i più vicini a Dio stesso: prima di tutti i luoghi, i quali a loro volta sono prima di tutti i corpi, i quali a loro volta ancora, con il loro essere iniziati e finire, mostrano il tempo (la successione del prima e del poi) e precedono tutti i tempi.

Fuori dalla necessità e dal fine, gli «enti di lassù» si opporrebbero logicamente agli enti di quaggiù, dentro alla necessità ed al fine. Come dice Aristotele, in un passo rimasto famoso: «Gli enti di lassù non son fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessun degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma, inalterabili e sottratti ad ogni affezione, trascorrono essi tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore e la più bastante a se medesima». (279a 19-24) Ed infine: «È di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste». (279a 28-29) Il cielo, in questo caso, viene ad occupare il posto di ciò che determina perfettamente, contenendo ed abbracciando «la totalità del tempo e l'infinità di esso». (279a 27)

In un certo senso il cielo allora viene a svolgere la funzione di ciò che media immediatamente il fine alla necessità, comincia ad occupare il luogo immaginario del centro universale. In questo luogo immaginario tutti i corpi verrebbero ristretti e limitati. (279b 1-3)

¹⁵⁵ Immobile ed immutabile, incausato perché primo, l'ente che è «oltre» il cielo trascina il cielo nel suo movimento ed assorbe il movimento che è in esso, terminandolo. Così il rapporto che sussiste fra enti «oltremondani» e cielo sembra costituirsi come centralità universale. In questo modo la terminazione di tutti i movimenti in essa qualifica il tutto nel nulla.

Nel Libro I, capitolo 10, del *De caelo* Aristotele fa precedere la dimostrazione razionale dell'eternità (incorruttibilità ed ingenerabilità) del cielo dall'escussione delle testimonianze contrarie, espresse dalle diverse scuole.

Si domanda dunque Aristotele: il cielo è generato od ingenerato? Se è generato è generalmente corruttibile, quindi non può essere dichiarato eterno (279b 21). L'ingenerato, razionalmente, non diviene: non passa ad altro come invece fa il generato, che prima non era e poi è. Senza alcuna trasformazione, esso rimane invariabile, immutabile. Esso, inoltre non ha causa: se la possedesse, diverrebbe, e modificherebbe il suo «stato» (279b 24).

Contro gli atomisti Aristotele osserva che, se questo «stato» primo è fatto di parti invariabili (atomi), allora il cosmo non può divenire trasformandosi da quelle parti. A meno che quelle parti non possano trasformarsi in altro, continuamente ed oppostamente, dando origine ad un processo indefinito di combinazione e separazione. Un processo che importa la corruttibilità e che non lo può far considerare eterno (279b 31).

Contro gli appartenenti alla scuola accademica platonica Aristotele invece osserva che, se lo «stato» primo è fatto di elementi geometrici posti alla rinfusa, lo stato successivo di composizione e di ordinamento presuppone l'intervento della generazione e del tempo, rendendo l'effetto generale in tal modo corruttibile. Esso appare immaginosamente incorruttibile – così come da loro sostenuto – solamente per la staticità delle figure geometriche utilizzate nella spiegazione (280a 10).

Contro Empedocle di Agrigento ed Eraclito di Efeso Aristotele osserva che, se l'universo ha sempre la medesima materia, ma forme contrapposte che si generano l'una dall'altra per opposizione, esso distruggerà le proprie disposizioni continuamente e sarà un tutto che si dissolve attraverso due termini in lotta mortale, perdendo così definitivamente la visibilità dell'unità della materia (280a 23). Che se poi il mondo è uno, stante l'identità di natura del mondo, la reversibilità continua dei processi tra questi due termini diventerà allora necessaria,

infinita che si esprime attraverso una variabilità infinita. Se Aristotele cerca di individuare la necessità di un movimento finito e delimitato, Bruno al contrario usa lo strumento della possibilità dell'in-finire (indicata nell'ultimo Dialogo *De gli Eroici furori*) per realizzare un movimento in infinito, un movimento aperto e privo di termine in quanto dotato di uno scopo infinito. Un movimento che non è dunque privo di necessità, ma che è al contrario capace di aprire la necessità stessa in infinito e all'infinito.

È questa necessità triangolare a stabilire, in Bruno, l'unità e l'inscindibilità di atto e potenza:¹⁵⁶ quell'unità ed inscindibilità che determina il dissolvimento della differenza aristotelica degli elementi, della loro differenza ordinata.¹⁵⁷ 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 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.¹⁵⁸

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).

¹⁵⁶ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Ed. Aquilecchia, cit., pp. 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 posser essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiungere, cossì è da cui non si può sottrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno, da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietàadi nell'esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser 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, cit., pp. 383 – 384: «*Filoteo*. Per tutte le raggioni, dunque, per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esserno convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali, per medesima raggione, 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 raggione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può posser 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».

¹⁵⁷ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi. Argomento del terzo dialogo*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 355.

¹⁵⁸ Nel Libro I, capitolo 11, del *De caelo* Aristotele procede alla definizione delle nozioni di ingenerabile (generato), corruttibile (incorruttibile).

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, imprevedibile, creatività universale.

Se Aristotele non sembra lasciare spazio all'opera di una Provvidenza, il recupero che di essa viene invece effettuato dalla speculazione bruniana sta bene attento a lasciare uno spazio ed un tempo infinito come espressione dell'identità fra la sua eguale applicazione e la sua libera ed amorosa sostanza: lo spazio dell'infinita differenza, il tempo dell'infinita unità del divino con se stesso.¹⁵⁹

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).

¹⁵⁹ Nel Libro I, capitolo 12, del *De caelo* Aristotele inizia la propria argomentazione discutendo del tempo d'essere (e non essere) per le cose che possono essere (e non essere). Questo tempo è limitato: se fosse infinito infatti le cose che possono essere (e non essere) durerebbero eternamente (e non sarebbero mai presenti), con ciò confliggendo con il principio di non-contraddizione. (281b 2) Prosegue, distinguendo fra negazione della possibilità d'essere e possibilità d'essere: se la possibilità d'essere è protratta all'infinito ogni determinazione porta con sé la propria contraria. Per esempio, se una cosa dura illimitatamente e si dice che è corruttibile, allora essa stessa sarà nel contempo una cosa ed il suo opposto, violando il principio di non-contraddizione. Così, se si affermasse l'opposto di quanto si diceva, quando si affermava di una cosa che durava ininterrottamente che era corruttibile, che dunque doveva essere incorruttibile, allora non si negherebbe il vero. Perciò, ciò che dura ininterrottamente è incorruttibile. (281a 26)

Allo stesso modo ciò che dura ininterrottamente è pure ingenerato. Infatti ciò che è generato ha la possibilità di non essere (prima di essere, infatti non è), mentre ciò che dura ininterrottamente non ha in nessun tempo questa possibilità di non essere, avendo al contrario, e nel tempo infinito e (a maggior ragione) in quello finito, la possibilità contraria. E solamente la possibilità contraria. (281b 32)

Ciò che dura ininterrottamente (ciò che «è sempre», dice Aristotele) ha dunque solamente la possibilità d'essere, e non può avere la possibilità contraria (poter non essere). Né può scomparire del tutto: «È dunque impossibile anche che una cosa sia sempre, e sia corruttibile». (281b 35) Ma se ciò che è sempre non può essere corruttibile, allora non potrà essere nemmeno generato, perché la negazione del venire ad essere che è proprio di quest'ultimo, ovvero l'andare nel non essere, è la corruttibilità. Ma se la corruttibilità sta prima della generabilità e la include, la negazione della prima comporterà la negazione della seconda. (282a 4)

Pur con questa identità, l'universale bruniano non media immediatamente il fine alla necessità, come sembra fare il «cielo» aristotelico, rinchiudendo e concentrando gli enti: al contrario esso è apertura e moltiplicazione. Se Aristotele sembra utilizzare il medio con valore mediante, trasfigurando l'identità di ordine e struttura dell'universo attraverso la visibilità dell'unità materiale (con ciò predisponendo un'architettura del reale), Bruno usa l'invisibilità dell'unità materiale per ricordare la forma interminata dell'universo.

L'invisibilità dell'unità della materia bruniana svolge poi nel contesto della speculazione del pensatore nolano un'altra importantissima funzione: essa rappresenta la dissoluzione della prefissazione di una «struttura» del mondo «fuori» del mondo, la distruzione della precostituzione di qualsiasi figura sulla cui base e finalità il mondo debba essere posto e realizzato. Questa dissoluzione e disintegrazione si realizzano attraverso la caduta della coincidenza necessaria fra ordine iniziale ed ordine finale (o fra «Causa» e «Principio»), e l'apertura invece della possibilità creatrice e creativa.

Se Aristotele congiunge l'impossibilità della priorità della possibilità sull'atto – che porterebbe quest'ultimo a non esercitarsi mai – con 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) immodificabile,

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

inalterabile (incorruttibile) il proprio fine,¹⁶⁰ 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 emuiscano in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttragano la infinita copia de le cose. Indi feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca a gli voraci fuochi ed umori a gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce. 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.¹⁶¹

¹⁶⁰ È la determinazione come finalità intrinseca immodificabile (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 immodificabile 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)

¹⁶¹ G. BRUNO. *De l'Infinito, Universo e mondi. Proemiale epistola*. Ed. Aquilecchia, cit., p. 361.

Piccola bibliografia finale

Testi di riferimento

- ARISTOTELE *Opere*
Vol. IV. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007.
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. VI. Metafisica
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2005
- ARISTOTELE *Opere*
Vol. III. Fisica, Del cielo
«Biblioteca Universale Laterza»
Roma-Bari, Laterza, 2007
- 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.

RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*.
Prefazione di Eugenio Garin.
Firenze, Le Lettere, 1990.

Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico

BOMBACIGNO, Roberto – MANCINI, Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del processo*. Studi di Felice Tocco sul pensiero bruniano. *Vita di Giordano Bruno*, di Vincenzo Spampinato.
Milano, Biblia, 1999.

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