

**STEFANO ULLIANA**

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

## **INDICE**

INDICE.....	2
IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA .....	3
OSSERVAZIONI INIZIALI.....	3
IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA.....	11
OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA LA <i>FISICA</i> ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA.....	11
CONSIDERAZIONI SULL'INFINITO DA PARTE DI ARISTOTELE E GIORDANO BRUNO.....	15
CONCLUSIONI.....	19
PICCOLA BIBLIOGRAFIA BRUNIANA.....	23

# IL CONFRONTO FRA ALCUNI TESTI ARISTOTELICI E LA POSIZIONE BRUNIANA

## OSSERVAZIONI INIZIALI

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

La distinzione in se stessa mobile fra materia 'incorporea' – o di cose superiori - e materia 'corporea' – o di cose inferiori - è infatti l'espedito che Giordano Bruno utilizza nel *De la Causa, Principio e Uno* per preparare il terreno speculativo all'inserimento della centralità del fattore immaginativo e desiderativo nella trattazione di quella apertura morale e religiosa tematizzata lungo l'intera silloge dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo, con l'Aggiunta dell'Asino cillenico; De gli Eroici furori*). All'inizio della sua speculazione in lingua volgare l'autore nolano si preoccupa però di concentrare l'attenzione del lettore verso il principio ed il movimento etico che sta a fondamento di quella distinzione e del suo interno movimento: la relazione inesausta, continua, creativa e dialettica, fra la perfezione e ciò a cui essa sembra dare luogo. L'alterazione, come spazio e tempo del ricongiungimento amoroso ed eguale alla libertà.

Non è perciò meno vero, nello stesso tempo, che il filosofo nolano ricordi, proprio in chiusura della serie dei tre dialoghi di contenuto morale, proprio e di nuovo lo stesso principio e lo stesso movimento (la possibilità d'infinito),<sup>1</sup> a ripresa e coronamento dell'intenzione più profonda e giustificatrice della sua intera opera speculativa in lingua volgare.

---

<sup>1</sup> Giordano Bruno. *De gli Eroici furori* (Firenze, 1958). Pagg. 1173 – 1174: “Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove *il primo cantava e sonava la citara in questo tenore: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi!*”

Qui però, nella parte che più direttamente mette in questione la strutturazione aristotelica del mondo (la serie dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici: Cena de le Ceneri; De la Causa, Principio e Uno; De l'Infinito, Universo e mondi*), la nostra attenzione deve essere catturata subito dalla costruzione di quel fondamento filosofico che determinerà poi (nei *Dialoghi Morali*) il riflesso della critica all'idea, costitutiva della tradizione occidentale, di possesso e di dominio.

Ma questa costruzione potrà trovare migliore e più chiara visibilità - soprattutto nella sua architettonica - non appena il rapporto oppositivo fra posizione aristotelica e speculazione bruniana riesca a trovare opportuna collocazione e definizione.

L'identità e la pluralità delle realizzazioni dello *Spirito* costituiscono, insieme, la fonte infinitamente creativa della riflessione filosofica e dell'azione pratica bruniane. L'inesausta ed inesauribile intenzione dell'originario si svela come desiderio realizzante universale, artisticità ineliminabile e necessaria: essa, inoltre, diviene nello spazio e tempo dell'alterazione richiamo etico alla reciprocità, eguale e fraterna, della libertà. Solamente l'infinito intensivo dell'universale può presentare come proprio effetto ed apparenza quell'idea aperta di possibilità che riesce ad accogliere nel suo seno la totalità delle determinazioni, ovvero l'infinito estensivo.

Così è l'utopia bruniana dell'infinito creativo a salvaguardare la pluralità e la plurivocità delle determinazioni; l'Identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto, con la priorità del secondo sulla prima,<sup>2</sup> può invece solamente sostituire l'apertura pluriversa bruniana con la materialità di una sostanza assoluta, omogenea ed annichilente.

Mentre in Bruno, allora, lo *Spirito* riconosce se stesso attraverso l'universalità del desiderio, nella determinazione della finitezza cara alla tradizione aristotelica l'atto del fine giustifica tutti gli strumenti utilizzati per ravvisarlo, confermarlo ed applicarlo. Se in Bruno l'ideale dell'Amore eguale costituisce l'eticità infinita del sapere e dell'essere, quando l'infinito dell'opposizione è e non è l'infinito stesso, nell'accoglimento cristiano della speculazione aristotelica il presupposto sospeso di un mondo unico vale quale materia predisposta ad un atto generativo e salvifico misterioso ed inesprimibile.<sup>3</sup> 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.

---

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

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

Contro la costituzione di uno spazio immobile e superiore, nel quale far agire un agente sopramondano, garante della differenziazione e del relativo ordinamento, il movimento creativo bruniano si sviluppa attraverso la dialettica naturale e razionalmente spontanea operante fra i due termini - apparentemente distinti - della libertà (la figura teologico-trinitaria del *Padre*) e della eguaglianza (la figura teologico-trinitaria del *Figlio* nello *Spirito*). Qui si mostra l'elevato abisso della diversificazione desiderativa universale, che garantisce l'essere ed il poter-essere di ogni esistente, nell'unità relazionale (dinamica) infinita. Qui il sapere dell'essere e l'essere del sapere si rincorrono e si slanciano reciprocamente, giustificati e mossi dal termine della fratellanza dell'universale.<sup>4</sup> Qui, ancora e conclusivamente, l'Uno lascia di sé l'unità infinita della diversità, aprendo in alto il campo innumerabile delle libere 'potenze' e ricordando se stesso attraverso la sua 'perfezione' (orizzonte an-esclusivo).

Se la posizione metafisica dell'Uno apre, in Bruno, lo spazio della creatività, e se la posizione etica della sua perfezione istituisce il rapporto dialettico fra la sua libertà e la sua eguaglianza, nel campo infinito del ricordo del suo amore universale, la distrazione della sostanza materiale aristotelica sembra invece astrarre principi atomici individuali, immaginati come elementi compositivi neutrali. Allora tanto la posizione bruniana dell'unità infinita salvaguarda quello slancio desiderativo che è ragione d'esistenza e di salvezza, quanto l'opposto pensiero aristotelico della finitezza consente l'impianto e l'inserzione della modernità numerante, quantificante e misurante. In un'apoteosi d'organicità, calcolabile ed ordinabile. Tanto il movimento creativo indotto dall'ideale della divina possibilità fa della diversificazione il motore e l'esemplificazione di un'amorosa ed eguale liberazione, dimostrando una grandezza emotiva capace di contenere tutte le molteplici implicazioni e tutte le innumerabili finalità determinate, quanto il criterio della monolitica fisicità dell'essere invece riduce e ricompatta, intorno alla linearità della determinazione, ogni apertura e diversificazione, annichilendo la ricerca razionale e sostituendone le richieste tramite l'accettazione o l'imposizione della dialettica fra lo spossessamento ed il dominio di una 'materia' previamente neutralizzata.

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

---

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

limita e determina lo spazio ed il tempo della vita nella necessità, e costringe la potenza all'identità prioritaria di un atto che funge da ordine interno dell'intero universo, secondo la predisposizione di una impressione formale, ritenuta immagine dell'azione intellettuale divina.<sup>5</sup> Così la concezione bruniana dell'opposizione infinita ha il significato e valore del positivo e propositivo dissolvimento della puntualità e materialità dell'individuo assoluto.<sup>6</sup>

Nello stesso tempo l'affermazione dell'incomprensibilità dell'universo, insieme all'infinitezza di Dio, non sono il rigetto della razionalità, quanto piuttosto la consapevolezza della sua stessa infinità, nella sua apertura e diversificazione illimitata. Sono la dimorazione della possibilità, sempre presente, di un principiare inesaurito ed inesauribile. Di un principio creativo infinito, vero e buono.

Così le infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno bruniano si stagliano di contro ad una concezione che assolutizza l'unità della sostanza nel regresso ad un Ente primitivo, fondamentale per la propria manifestazione come altro.<sup>7</sup> 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.

---

<sup>5</sup> Di qui il rilievo critico che rende problematico l'accostamento di un pensatore della finitezza, quale è ancora Marsilio Ficino nella sua riplatonizzazione di strutture aristoteliche, all'infinito della riflessività razionale bruniana. Una posizione opposta sembra, invece, essere quella espressa da Dilwyn Knox. *Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth*. In: <<Bruniana&Campanelliana>>, V, 1999/2. Pagg. 333-366.

<sup>6</sup> Così non resta in piedi nemmeno l'accusa che Keplero rivolge a Bruno, di aver appunto ridotto Dio a punto e materia. Saverio Ricci. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*. 1600-1750 (Firenze, 1990). Pagg. 72-73.

<sup>7</sup> Aristotele. *Metafisica*, XII, 6-7, 1071b 3 – 1073a 13. Unica la struttura di determinazione ed unico (oltre che prioritario) l'atto di posizione, la forma aristotelica viene assorbita nella relazione che rende stabile questa unità: la relazione che pone la totalità (universalità) dell'essere all'interno della espressione divina. E l'espressione divina è l'essere causa immobile e prima del movimento generale. Poi, analogia ed atto, pur essendo applicati egualmente per ogni possibile determinazione, variano a seconda del genere che risulta agganciato ad essi e che viene così utilizzato.

Nel modo sopra indicato, la successione di atto di posizione ed analogia, Dio non può non identificarsi con la sostanza separabile e separata. Esso (essa) mette in movimento e dà affezione. Nel luogo del separabile che ha termine nel separato vengono disposti, prima il desiderio, e poi l'intelletto: insieme essi costituiscono l'anima. Il corpo invece occupa il posto dell'inseparabile ed inseparato (se non astrattamente). Mentre all'inseparabile che è anche inseparato viene associato il plesso atto-potenza (essere che, non essendo, può essere), al separabile che può essere separato si offre la posizione assoluta dell'essere che può solamente essere (la figura del 'cielo').

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

Rappresentante della medesima tradizione speculativa occidentale è Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche (in compendio)*: "La natura si è data come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché in essa l'idea è come il negativo di se stessa ovvero è esterna a sé, non soltanto la natura è relativamente esteriore nei confronti di questa idea, ma l'esteriorità costituisce la determinazione nella quale essa è in quanto natura." § 192 (Bologna, 1985) pag. 123.

Nell'infinito del desiderio e dell'immagine riesce a comporre l'aspetto, per il quale è divenire modificante, con la caratteristica attraverso la quale questa incompiuta consapevolezza si mantiene nella sua reale apertura di libertà.<sup>8</sup>

Se l'umanesimo aristotelizzante cristiano, o la più recente posizione machiavelliana, ritenevano che l'egemonia del pratico potesse e dovesse esercitarsi attraverso una forma selettiva e discriminante degli interessi materiali superiori, la materia superiore bruniana – la materia di cose incorporee – attesta al contrario, proprio nell'idealità della sua capacità creativa, lo *Spirito* stesso nella sua latenza. Contro quella autorealizzazione del soggetto, che si fonda sulla volontà di potenza, e si gradua e seleziona in maniera eteronoma ed insindacabile, il ricordo bruniano dell'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.<sup>9</sup>

Il rigetto bruniano per tutti gli usi strumentali ed assolutistici (ideologici) delle religioni positive intende allora fondarsi innanzi tutto su quella ragione dialettica che si declina e sviluppa attraverso quel plesso fra spontanea creatività, slancio ed immaginazione simpatetica che si costituisce all'interno della triade concettuale identificata dai termini della libertà, eguaglianza ed amore (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,<sup>10</sup> che la

---

<sup>8</sup> Nell'intreccio fra affetto, sentimento, desiderio ed immaginazione il pensatore nolano riesce a far valere temi ed istanze care a tradizioni diverse, quando non storicamente contrapposte: la predominanza della grazia coltivata nell'ambiente protestante luterano, la libertà naturale (etica ed estetica) dell'età rinascimentale.

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

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

speculazione bruniana pone, indica nella temporalità la fonte della creazione ed animazione universale. In questo modo negando la distinzione aristotelica fra necessario e contingente,<sup>11</sup> Bruno può presentare una sorta di apertura dell'immaginazione produttiva, sia naturale (i 'mondi' nella loro completa autonomia desiderativa e conservativa) che morale e religiosa (la diversità dei culti e dei riti religiosi).

Questa apertura si prolunga in sé all'infinito: la creatività riprende continuamente se stessa, in uno slancio infinito dell'immaginazione che si fa desiderio. Desiderio d'infinito, che per noi tocca l'infinito e lo realizza, protendendolo così di nuovo all'infinito nella sua apertura d'orizzonte. L'apertura creativa ideale superiore che così si genera – raffigurata sin dalle prime opere bruniane in latino (*De umbris idearum*) attraverso l'immagine della Y della tradizione pitagorica - impedisce la considerazione racchiusa e ristretta della relazione: impedisce il costituirsi della coincidenza fra il darsi della determinazione divina e l'offrirsi dell'ordine universale,<sup>12</sup> ed al suo posto inserisce il concetto della moltiplicazione infinita ('innumerabilità dei mondi').

Ecco, allora, che nell'infinito del movimento dello *Spirito (Provvidenza)* l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative 'mondiali' viene giocata all'interno della dialettica fra astri solari e pianeti terrestri; all'interno di una dialettica del resto sostanziata dal rapporto fra l'etere e gli altri elementi bruniani.<sup>13</sup> Nello stesso tempo, l'etica bruniana dell'in-finire – traduzione religiosa e morale dell'apparenza naturale – determina la posizione di quella consapevolezza dell'apertura infinita, che nell'incomprensibilità trova e distende la ragione d'una creatività infinita, imprevedibile ed imprevedibile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l'amore reciproco quale ideale d'umanità e lo rende 'sostanza' del vivere e desiderare comune.

Contro l'unità che viene affermata tramite un agente distaccato e separato (superiore), ideologicamente predisposto, orientante e determinante,<sup>14</sup> e contro il dominio della forza che

---

<sup>11</sup> Aristotele. *Metafisica*, XI, 8, 1064b 15 – 1065b 4.

<sup>12</sup> Questo è il motivo fondamentale che spinge Bruno ad accettare la critica aristotelica al rapporto fra una grandezza causale infinita ed un effetto infinito, rovesciandone però le conclusioni (l'inesistenza dell'infinito). L'infinito inteso dal pensatore nolano è infatti l'opposto di quello desumibile dal concetto di una relazione causale lineare e deterministica. La condivisione bruniana della critica aristotelica trova luogo nel *De l'Infinito, Universo e mondi; Dialogo secondo*, (Firenze, 1958) pagg. 400 – 432. La preparazione di un concetto creativo e dialettico dell'infinito trova invece posto già nel testo bruniano precedente: il *De la Causa, Principio e Uno*.

<sup>13</sup> Per questo motivo Bruno, alla fine del *De l'Infinito, Universo e mondi*, può lasciare la volontà di conservazione in eterno dei corpi celesti e scivolare verso una concezione atomistica, trattata nel *De infigurabili, immenso et innumerabilibus*. Deve essere ricordata, a questo proposito, l'Introduzione di Francesco Fiorentino agli *Opera latine conscripta*, dove i due testi vengono avvicinati nella data e nel luogo della loro composizione (Londra, 1584-1585). Pag. XXVIII.

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

suscita la materia all'interno di un orizzonte preformato,<sup>15</sup> lo scioglimento bruniano della figura assoluta assume le vesti, le sembianze e le caratteristiche della critica allo sviluppo infinito ed astratto dell'essere.

Se il pensiero classico della finitezza determinava l'accorparsi e l'agglomerarsi di una potenza materiale distaccata (mondiale) ad una forma prioritaria agente (ordinante ed organizzante), la sua versione infinitistica astratta (cristiana) proponeva invece la necessità di una sorta di mediazione assoluta, continuamente riproponentesi nella sua funzione di dogmatica unità ed espressione. L'unità fra l'intercessione dello *Spirito* e la Chiesa visibile causava in tal modo la presenza di una precomprensione dottrina degli scopi esistenziali. L'impossibile variazione di questi e la loro immodificabilità di tanto tratteneva e determinava (finiva) il soggetto (ogni soggetto), di quanto consentiva ad esso una presa totale sul mondo. L'affermazione dell'assoluto, ottenuta attraverso la negazione del finito, strumentalizzava così la morte (il morire) di ogni esistente. Neutralizzava la separazione, imputata all'affetto, dalla grandezza originaria attraverso la freddezza di un oggetto necessario, capace di offrire partecipazione totale e di togliere i fantasmi fluttuanti dell'apparenza. Approfondendo e radicando il fondamento libero della determinazione totale, sradicava la portata dell'affetto, del sentimento e del desiderio: rompeva l'unità mobile ed universale, sostituendola con una graduazione progressiva, ordinante e discernente. Contro il principio della conservazione sistematica la speculazione bruniana, invece, ricorda la genesi dell'opposizione dalla riflessività dell'Uno, definisce l'apparente separatezza della 'Causa' nell'infinito della libertà, pone in essa il 'Principio' della sua eguaglianza attraverso l'Unità universale dell'amore.

Così l'infinito dell'unità, nell'infinito dell'opposizione, genera quella dialetticità etica dell'Essere bruniano che apre l'infinito del creativo e del dialettico: genera la considerazione di come e quanto l'esplicazione desiderativa infinita sia il momento intrinseco dell'universale. Il rapporto bruniano fra l'infinito e l'universale apre in tal modo una ragione di sensibilità, che rivitalizza l'esistente, rammentando in esso la presenza sia del desiderio apparentemente inconsapevole (materia) che di quello apparentemente consapevole (anima). Contro la posizione aristotelica tradizionale e quella espressa dall'umanesimo aristotelizzante, che sembravano qualificarsi per la eradicazione dalla materia della virtù del desiderio, l'infinitismo creativo e dialettico bruniano accoglie e fa

---

<sup>15</sup> Archetipo di questo concetto è la nozione platonica di 'impressione', poi sviluppata in quella aristotelica che prevede l'accostamento della potenza ad un atto prioritario, situato nei cieli eterei delle intelligenze motrici.

fruttificare i semi speculativi gettati dalla ripresa rinascimentale del platonismo, contestualizzandoli in un rapporto metafisico dialettico (l'infinito dell'unità nell'infinito dell'opposizione), capace di dimostrare la propria apparenza e fenomenicità attraverso un'etica costituita attorno al plesso originario della possibilità d'in-finire.<sup>16</sup>

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

<sup>16</sup> Queste considerazioni sono già presenti strutturalmente nei primi testi latini di Bruno, il *De umbris idearum* (1582) ed il *Cantus Circaeus* (1582): qui le medesime articolazioni razionali vengono espresse attraverso le nozioni connesse di *subjectum*, *adjectum* ed *organum*. In questi testi la bruniana consapevolezza dell'infinito differire è subito il 'farsi' del soggetto plurale, ed in relazione ad esso la fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

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

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

## **IL CONFRONTO FRA LA PROPOSTA TEOLOGICO-NATURALISTICA DI MATRICE ARISTOTELICA E L'INNOVAZIONE TEORETICO-PRATICA BRUNIANA**

Nella serie di dialoghi che compongono l'opera bruniana intitolata *De l'Infinito, Universo e mondi* il dodicesimo degli argomenti aristotelici esposti dal peripatetico Albertino può venire riferito ad un brano della *Fisica* aristotelica: precisamente a *Fisica*, III, 6, 207a 7 (e segg.).<sup>17</sup> L'occasione di questo riferimento può così dare inizio ad una breve serie di raffronti ed osservazioni, che definiscano la relazione di opposizione sussistente fra la dottrina aristotelica e quel ritorno alla speculazione prearistotelica sull'infinito che contraddistingue, come nota originaria e fondamentale, la posizione critica bruniana.

### **OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO FRA LA FISICA ARISTOTELICA E LA POSIZIONE BRUNIANA**

Se in Aristotele l'apparire del movimento e del cambiamento offre subito la sua finitezza,<sup>18</sup> nell'opera bruniana il movimento esprime invece proprio l'apparire della

---

<sup>17</sup> Giordano Bruno, 'Dialoghi Italiani': *De l'Infinito, Universo e mondi*. Edizione curata da Giovanni Aquilecchia (Firenze, 1958), pag. 513. L'indicazione (in nota) della fonte bibliografica aristotelica è di Giovanni Gentile.

<sup>18</sup> All'inizio del Libro III, capitolo 1, della *Fisica* Aristotele definisce la natura "principio del movimento e del cambiamento" (*Fisica*, III, 1, 200b 1). Perciò ritiene necessario indagare la medesima nella sua connessa apparenza di movimento. Il fenomeno del movimento richiede, secondo Aristotele, pur nel richiamo alla presenza di corpi eterogenei, l'implicazione concettuale della nozione della estensione spaziale illimitata (infinito sotto la specie del continuo). Si da presenza, inoltre, del movimento, quando questo può trovare luogo d'esplicazione, spazio di esibizione ed è capace di indicare una variazione temporale (*ibi*, 200b 17 - 20).

infinitezza della potenza creativa.<sup>19</sup>

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

Il richiamo bruniano all'infinitezza della potenza creativa dimostra dunque la valenza possibile dell'eterogeneità (l'apertura della materia), mentre all'opposto l'imposizione immediata e necessaria della terminazione mostra l'indicazione aristotelica per l'omogeneità.<sup>20</sup>

Se, quindi, Aristotele depone la possibilità all'interno della eguale ed opposta realizzabilità naturale, esponendo al di fuori di questa quella forma finale che, solo in presenza di una decisa e comune convergenza delle volontà 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,

---

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” (*ibi*, 200b 33). Lo stesso cambiamento non può essere riconosciuto al di fuori delle definizioni categoriali (*ibi*, 201a 1).

<sup>19</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pag. 378: “Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana.” Pag. 387: “*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito.”

<sup>20</sup> Se le definizioni categoriali aristoteliche permettono il riconoscimento e l'esistenza del movimento e del cambiamento, è a queste che deve essere addossato l'uso del principio analogico, che prevede – in sensi opposti – la possibilità della posizione o della negazione. Nel caso dello spostamento questo principio si concretizza nell'applicazione delle due tendenze opposte del movimento verso l'alto o verso il basso, consentite dalle qualità della leggerezza o pesantezza (*Fisica*, III, 1, 201a 3 - 8). Perciò le tendenze opposte, realizzate dall'applicazione del principio analogico, esibiscono la realizzazione di una opposta finalità intrinseca, nella disposizione della potenza all'atto (*ibi*, 201a 9 - 15).

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

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

tanto ricorda l'unità abissale e la conseguente sua espressione come pluralità, quanto esprime la fusione del movimento naturale con l'istanza etica. In questo senso possibilità e necessità, nella speculazione bruniana, vengono ad unirsi ed a stabilire una relazione.<sup>21</sup>

Bisogna però poi ricordare che questa relazione ha come proprio contenuto l'eguale e fraterna (cosmica) libertà e che, esprimendosi l'unità abissale del principio plurivocamente, le stesse omogeneità ed univocità aristoteliche vengono rovesciate e ribaltate da una considerazione illimitata della pluralità, che unisce insieme eterogeneità e plurivocità. Qui allora si impone il tema della libertà possibile, che si pone autonomamente.<sup>22</sup>

Mentre infatti per Aristotele la concezione che vuole che il movimento sia l'atto del possibile impedisce qualsiasi visione di necessità, dunque di univocità e convergenza, per Bruno questa stessa concezione ha il pregio di lasciare campo libero ad una pluralità di determinazione. La mancanza di riferimento, anziché essere – come sostiene Aristotele - un difetto, viene a determinare quella critica bruniana della centralità che, invece che far decadere l'azione umana, la esalta. Proprio nella sua componente di autonomia e libertà creativa.<sup>23</sup>

Nello stesso tempo l'azione umana non è vista da Bruno come scissa e separata da quella naturale: solamente il trasferimento, effettuato da Aristotele, del principio dell'azione in un ambito astratto e separato, dove poter riconoscere *a priori* la verità e la bontà di un'opinione o di un comportamento, comporta la alienazione e la perdita della possibilità di riconoscere l'aperta universalità del divenire e le sue richieste razionali, emotive o di giudizio.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pag. 386: “*Fracastorio*. Vero. Non si è trovato giamai filosofo, dotto ed uomo da bene che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione avesse voluto tirar la necessità delli effetti umani e distruggere l'elezione. Come, tra gli altri, Platone ed Aristotele, con ponere la necessità ed immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà della nostra elezione; perché sanno bene e possono capire, come siano compostibili questa necessità e questa libertà.”

<sup>22</sup> La sotterraneità del desiderio ed il suo alto ideale riescono a combinare il tema della libertà con quello della ricchezza e fecondità del bisogno, secondo una prospettiva innovativa e radicale della critica marxiana. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 389 – 393.

<sup>23</sup> Il termine viene negato nella sua capacità di offrire una sponda astratta alla riduzione dell'esistente. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pag. 390: “Preposti cotali avvertimenti secondo gli nostri principii, non siamo forzati a dimostrar moto attivo né passivo di virtù infinita intensivamente; perché il mobile ed il motore è infinito, e l'anima movente ed il corpo moto concorreno in un finito soggetto; in ciascuno, dico, di detti mondani astri.”

<sup>24</sup> Il capitolo 2 del Libro III della *Fisica* si apre con la problematizzazione della fase di passaggio fra naturalità ed artificialità della forma. Aristotele ribadisce che movimento e cambiamento non possono essere istituiti che sulla base di una concezione che disponga una relazione già presente, all'interno della quale non vi siano spazi per differenze o salti creativi (*ibi*, 201b 16 - 19). Quella possibilità, che è latente nella forma naturale (ed ha esiti opposti, egualmente plausibili), viene estrinsecata nella necessità finale, che è capace di comparire ed essere riconosciuta nella sua priorità (se non indipendenza). Qui la necessità si astraе dalla possibilità e si costituisce in entità autonoma (*ibi*, 201b 20).

La priorità dell'atto sulla potenza consente ad Aristotele di affermare che il movimento è qualche cosa di determinato, contro la posizione dei pitagorici e di Platone, che ne vedevano invece qualcosa di indeterminato (*ibi*, 201b 23 - 24). I principi aristotelici, invece che togliere l'esistente, lo pongono (per il tramite del contenuto delle categorie) (*ibi*, 201b 25 - 26). L'assenza apparente di autonomia nel movimento dipende dal fatto che esso sembra sempre dover avere una conclusione, che può non essere necessaria (*ibi*, 201b 31). Senza poter essere dimostrata *a priori*, la conclusione del

La posizione aristotelica, che impone la distinzione dell'atto, vuole manifestare l'atto stesso nella sua relazionalità di Causa ed effetto.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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

---

movimento assume così una caratteristica di aleatorietà (*ibi*, 201b 31 - 32). Senza termine di riferimento il movimento viene a perdere la possibilità stessa di una sua definizione e riconoscimento. Allora la posizione aristotelica riesce, al contrario, a saltare le difficoltà immesse sia da chi vuole il movimento come semplice ed indeterminata negazione dell'esistente, sia da coloro i quali ne connotano l'aspetto inderogabilmente inconclusivo, sia dai pensatori che gli applicano un determinismo immediato (*ibi*, 201b, 27 - 35). L'atto che astrae dall'eguale possibilità e che punta verso una finalità intrinseca al movimento stesso e che ne sta come principio traente, costituisce invece la possibile soluzione aristotelica alla serie di difficoltà implicite in queste ultime posizioni (*ibi*, 202a 1).

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

<sup>25</sup> Il principio traente interno al movimento stesso, in posizione anteriore e dominante, sembra costituire – insieme ai mezzi che dispone (predispone a se stesso) – un plesso d'orientamento generale: quasi una volontà che voglia essere realizzata, escludendo ogni possibile diversità e ponendosi per questo come distinzione indiscutibile ed indubitabile. Ed il capitolo 3 del Libro III della *Fisica* indica proprio la necessaria presenza di una distinzione (motore-mobile), che non sia separazione, dove l'atto del primo abbia come effetto l'atto del secondo (*ibi*, 202a 20).

In questo modo è l'atto stesso a manifestarsi, o mostrarsi, nella distinzione di puntamento alla quale 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) (*ibi*, 202a 31). Come pure le aporie risultanti dalla presenza contemporanea di tendenze opposte in un medesimo soggetto (*ibi*, 202a 37).

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

<sup>26</sup> Nel capitolo 4 del Libro III della *Fisica* Aristotele rileva come l'atto che distingue azione e passione, per poi riunirle secondo la precedenza delle ragioni che muovono la prima, non permette l'inserzione dell'infinito. Anzi, come le sostanze sensibili (siano esse corpi estesi e variabili, oppure inestesi ed immodificabili) sembrano sfuggire alla possibilità di mantenersi in eterno e dunque essere qualificate come infinite o determinate, così anche tutto ciò che rientra nell'esistente, mobile od immobile che sia, non ricade entro la categoria dell'infinito (*ibi*, 202b 30 - 35).

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

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

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 sensibili, Bruno rescinde subito questo vincolo dell'apparente, considerato nella sua assolutezza, per presentare invece quella necessità del molteplice e della moltiplicazione inesausta (creazione continua) richiesti dall'infinità abissale dell'Uno. È qui che si situa il principio della creatività e quell'apertura permessa dalla possibilità (etica) dell'infinire, che disintegrano sia il concetto aristotelico dell'omogeneità della sostanza, che la limitazione assoluta che questa stessa concezione impone. L'intento del discorso bruniano così ritorna alla critica necessaria dell'alienazione, al rigetto del suo caposaldo, costituito dal distacco

---

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 (*ibi*, 203b 2 - 14).

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

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

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

ontologico e dalla differenza etica. Qui trovano difficilissimo – se non impossibile - ascolto e ricezione sia il gradualismo di matrice aristotelico-neoplatonica, sia il differentismo elitario propugnato dalla ripresa rinascimentale della tradizione pitagorica. Ripresa del resto coerentemente consequenziale al contesto costituito dalla tradizione di quel gradualismo. In tal modo tutti i riferimenti bruniani diretti all'opera di Pitagora devono piuttosto essere considerati come una valorizzazione della loro intenzione dialettica, mentre gli elementi neopitagorici o pitagorizzanti presentati in dialoghi quali la *Cabala del Cavallo pegaseo* devono essere considerati quali postulati ai quali opporsi, nella ripresa di una concezione egualitaria ed infinita dell'essere.

Aristotele ricorda che una concezione linearmente determinata dell'infinito comporterebbe prima uno spazio illimitato, quindi una materia senza fine ed, infine, l'espressione ultima di una pluralità illimitata di mondi.<sup>27</sup> La concezione bruniana, invece, anziché allinearsi verso una concezione deterministica (e linearmente deterministica) dell'infinito, preferisce concepire l'infinito dell'eguaglianza come infinito dialettico. Intende indicare sempre quell'Uno infinito che, nella sua infinita profondità ed elevatezza, comprende la naturale ed umana aspirazione alla libertà, offrendo la consapevolezza dell'eguaglianza e della diversità che animano e dirigono l'universo.

A favore dell'interpretazione dialettica dell'infinito bruniano, bisogna ricordarsi che Bruno sembra far proprie, nel *De l'Infinito, Universo e mondi*,<sup>28</sup> le obiezioni che Aristotele rivolge verso la grandezza sensibile infinita.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Aristotele, *Fisica*, III, 4, 203b 26 - 30. Il testo aristotelico così prosegue: “Perché, infatti, vi dovrebbe esser maggior quantità di vuoto in un luogo piuttosto che in un altro? Sicché, se la massa è in un sol luogo, essa è pure dappertutto. Parimenti, se anche ci sono il vuoto e un luogo infinito, è necessario che pure il corpo sia infinito dal momento che nelle cose eterne non vi è alcuna differenza tra il poter essere e l'essere.” Una nota al testo richiama, come fonte di quest'ultima affermazione, Archita di Taranto (*Simplicio*, 467, 26 - 35).

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

<sup>28</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 400 – 432.

<sup>29</sup> Dopo le definizioni dell'infinito che concludono il capitolo 4, nel capitolo 5 del Libro III della *Fisica* Aristotele afferma innanzitutto l'inseparabilità dell'infinito dalle cose sensibili. Esso non può assurgere, vista la necessità dei modi compositivi o risolutivi, a quella particolare modalità che lo qualificerebbe come una sostanza separata e semplice, che possiede la capacità di restare vigente di per se stessa, in completa autonomia. L'ipotetico infinito aristotelico può restare allora solamente un'entità immanente. Se fosse invece trascendente, non potrebbe qualificarsi altrimenti che come semplicità, incapace di assumere su di sé la caratteristica dell'illimitatezza. A meno di con considerare il semplice sotto l'aspetto dell'uniformità. Ma l'ipotetico infinito aristotelico e quello dei naturalisti non si identifica con l'uniforme (*ibi*, 204a 14). Nello stesso tempo l'infinito di Aristotele, dopo essere decaduto dalla possibilità di accedere alla dimensione della necessità assoluta, non può identificarsi con ciò che può non essere, con il contingente. Se fosse contingente, infatti, potrebbe non essere immanente (ovvero presente necessariamente nelle cose, come loro elemento costitutivo); dunque potrebbe non determinare alcunché, perdendo così la sua estensione illimitata. Se, poi, l'estensione

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

---

e la numerabilità fanno riferimento alla immaginazione ed al tempo, e l'infinito stesso deve essere accostato per l'appunto alla estensione, come può quest'ultimo essere per sé? Primo, indipendente e necessario? L'infinito sembra al contrario occupare il luogo opposto a questa necessità, essendo qualche cosa che si appoggia alle concezioni di estensione e numero (*ibi*, 204a 15 - 20).

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

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

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

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

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'infinire, 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 creata molteplicità alla quale esso offre spazio di spontanea libertà e vita. Così è l'infinito d'apertura del primo a permettere la omniversa fecondità della sua immagine ed universo, mantenendo la diversità e la molteplicità caratteristica irriducibile dell'esistente bruniano.

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

---

organizzi in unità. In questo modo l'Uno dei naturalisti compare sotto la nuova veste dell'ente ordinato. Solo in questo modo corpo e luogo possono coincidere, senza differenze o sbavature. Che porterebbero o a non avere ordine nell'universo, o a non poterlo comprendere (*ibi*, sino alla fine di 205a).

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

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

Così determinata la reciproca esclusione fra il concetto dell'infinito e quello della coincidenza di luogo e corpo, Aristotele divarica la scelta intellettuale fra la concezione che propone l'instensione 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).

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

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

Contro l'unità e l'indifferenza dell'infinito necessario anassagoreo, almeno come è concepito dalla prospettiva interpretativa aristotelica, la dialettica bruniana dispone di nuovo quello spazio illimitato nel quale opera, riflettendosi, il desiderio naturale e spontaneo della ragione, intellettuale e sensibile.

### CONCLUSIONI

Aristotele dispone uno spazio astratto per l'infinito, identificandolo con l'essere in potenza (la materia). Egli predispose la possibilità sia della continua surdeterminazione (l'infinito come continuo esser-per-altro), sia dell'interno movimento della grandezza esistente verso un atto inattuabile (l'infinito come ideale).<sup>30</sup> Bruno invece, con il concetto

---

<sup>30</sup> Disporre l'atto nella successione principio, agente e tempo (di realizzazione) sembra però impedire la presenza dell'eterno, l'uso dell'immaginazione per la suddivisione e la considerazione dell'illimitato. Così Aristotele, nel capitolo 6 del Libro III della *Fisica*, cerca di perseguire una soluzione che gli consenta di contemperare una certa presenza dell'infinito con la sua dialettica elementare (*ibi*, 206a 9 - 13). Allora se la dialettica elementare permette una duplice tensione, verso opposte interne necessità che realizzano un fine (entelechia), l'infinito, nella sua posizione astratta, potrà sia garantire l'estensione che la suddivisione continua, quando sia identificato dalla nozione di essere in potenza (*ibi*, 206a 14 - 29). Ora, se l'essere in potenza che qualifica l'infinito, nella sua posizione astratta, è il poter essere sempre diverso, allora l'infinito stesso non potrà non essere riguardato come principio materiale della ciclicità del divenire dialettico elementare (*ibi*, 206a 27 - 34).

La differenza fra il senso dell'estensione (verso l'esterno) e quello della suddivisione continua (verso l'interno) non impedisce che essi possano e debbano essere combinati: entrambi infatti nascono dalla posizione di una finitezza precedente e prioritaria. Il primo senso è attinto ed estensibile, il secondo invece è inattuabile (*ibi*, 206b 2 - 11).

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

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

di *attitudine*,<sup>31</sup> non sembra voler distinguere fra un Massimo che si costituisca come eterodeterminazione ed un Minimo che ne rifletta, come immagine, l'inattingibilità. Sembra piuttosto voler superare questa distinzione, mettendo in discussione proprio la prima definizione aristotelica di infinito (l'esser-per-altro). La sua possibilità di infinire,<sup>32</sup> infatti, non separa una forma, facendola precedere alla materia (che ne risulterebbe così compresa), ma stabilisce l'identità creativa della prima e della seconda.<sup>33</sup> È questa identità creativa che fonda la sua critica e negazione di quell'impianto speculativo, che ha nel concetto di alienazione il suo fulcro – insieme - riduttivo ed annichilente, ed al massimo grado potenziante. In questo modo Bruno supera quel necessitarismo che lo stesso Aristotele

---

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 (*ibi*, 207a 7 - 10). Identità e somiglianza qualificano perciò la presenza nel tutto dell'intero; questa forma di estensione può allora offrire la comprensione di ciò che è intero, mostrandone l'omogeneità e l'indifferenza (*ibi*, 207a 11 - 14). In questo modo Aristotele può approvare maggiormente la decisione di Parmenide di qualificare il suo Essere come Uno, rispetto alla prospettiva infinitista di Melisso, che accosta e riduce la molteplicità dei fenomeni dell'universo ad una pretesa fonte primigenia. La più profonda ragione del pensiero degli eleati è invece che tutto ciò che viene considerato partecipe dell'universo deve essere considerato immagine della sostanza assoluta (*ibi*, 207a 15 - 20).

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

<sup>31</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 370 – 385. Particolarmente, pag. 378: "Perché infinito spacio ha infinita attitudine, ed in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana."

<sup>32</sup> Giordano Bruno, *De gli Eroici furori*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 1165 – 1178. Particolarmente, il canto dei nove 'furiosi', pagg. 1173 – 1176: "Fu per un pezzo il veder tanti furiosi debaccanti, in senso di color che credono sognare, ed in vista di quelli che non credono quello che apertamente veggono; sin tanto che tranquillato essendo alquanto l'impeto del furore, se misero in ordine di ruota, dove *il primo cantava e sonava la citara in questo tenore*: O rupi, o fossi, o spine, o sterpi, o sassi, / O monti, o piani, o valli, o fiumi, o mari, / Quanto vi discuoprite grati e cari; / Ché mercé vostra e merto / N'ha fatto il ciel aperto! / O fortunatamente spesi passi! / *Il secondo con la mandòra sua sonò e cantò*: O fortunatamente spesi passi, / O diva Circe, o gloriosi affanni; / O quanti n'affligeste mesi ed anni, / Tante grazie divine, / Se tal è nostro fine / Dopo che tanto travagliati e lassi! / *Il terzo con la lira sonò e cantò*: Dopo che tanto travagliati e lassi, / Se tal porto han prescritto le tempeste, / Non fia ch'altro da far oltre ne reste / Che ringraziar il cielo, / Ch'oppose a gli occhi il velo, / Per cui presente al fin tal luce fassi. / *Il quarto con la viola cantò*: Per cui presente al fin tal luce fassi, / Cecità degna più ch'altro vedere, / Cure suavi più ch'altro piacere; / Ch'a la più degna luce / Vi siete fatta duce; / Con far men degni oggetti a l'alma cassi. / *Il quinto con un timpano d'Is Spagna 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. / Cossi fato benigno a mostrar vassi. / *Il sesto con un lauto cantò*: Cossi 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'infinita machini sustenta, / E con veloce, mediocre e lenta / Vertigine dispensa / In questa mole immensa / Quant'occolto si rende e aperto stassi. / *Il nono con una rebecchina*: Quant'occolto si rend'e aperto stassi, / O non nieghi, o confermi che prevagli / L'incomparabil fine a gli travagli / Campestri e montanari / De stagni, fiumi, mari, / De rupi, fossi, spine, sterpi, sassi."

<sup>33</sup> Giordano Bruno. *De la Causa, Principio e Uno*. (Ed. Aquilecchia) pag. 281: "Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa."

sembra identificare come ragione più profonda della tradizione eleate.<sup>34</sup>

L'identità creativa della forma e della materia bruniana comporta così la negazione della distinzione oppositiva fra determinazione e variazione compositiva: l'universo bruniano perde i connotati dell'ordine mediativo.<sup>35</sup>

Nello stesso tempo, però, l'universo bruniano non perde quell'intento alterativo che sembra essere presente, quale filo rosso sotterraneo e motivante, nella considerazione soggettiva della concezione aristotelica dell'infinito.<sup>36</sup> Questo intento alterativo lega insieme sia l'aspetto intensivo che quello estensivo, che così – a motivo della abissale profondità ed infinita elevatezza dell'Uno – ottengono una pari dimensione infinita.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> È da pensare se questo necessitarismo sia stato attribuito alla tradizione eleate sulla scorta della particolare interpretazione speculativa di Gorgia da Lentini e non debba così essere rivisto, per riapprodare - proprio tramite la bruniana possibilità d'infinito – ad una fusione dell'Uno parmenideo e dell'infinito melisseo. Questa rifusione toglierebbe l'aspetto attuale ed assolutamente positivo attribuito da Aristotele all'Uno parmenideo, come pure invaliderebbe il tentativo di riduzione operato sull'apertura dell'Universo melisseo tramite il concetto aristotelico di immagine. In questo modo l'Essere parmenideo riacquisirebbe le note caratteristiche dell'essente e della possibilità, mentre la totalità melissea riatterrebbe i segni della propria immediatezza.

<sup>35</sup> Aristotele invece oppone, nel capitolo 7 del Libro III della *Fisica*, la via della determinazione (che proviene da una forma che precede) a quella dell'immagine ideale. Questa procede dal termine, che è il Minimo, verso una illimitata serie di grandezze (ed è il numero); quella non consente alcun superamento indefinito, ma si conclude e compone sempre con la posizione dell'ente esistente (*ibi*, 207a 32 – 207b 5). La prima sviluppa una scala amplissima ed indefinita di diversità, tramite la misura (o nell'ordine, ed è il tempo) che sorge nell'immaginazione; la seconda attesta sempre il limite della forma esistente (il cui Massimo è il cielo) (*ibi*, 207b 5 - 20).

Rispetto al limite massimo (il cielo) ogni forma che diviene esistente costituisce così il fondamento precedente e prioritario ad ogni accrescimento e divenire sensibile. Così ogni potenza sta in virtù di un atto che lo precede e lo muove. Comunque Aristotele ricorda che non può sussistere alcuna potenza del tutto (*ibi*, 207b 28 - 29), perché l'infinito come potenza è un continuo essere per l'altro. Probabilmente per questa ragione negherà, nel *Sul Cielo* (I, 12), che il cielo abbia essere potenziale. La traduzione matematica, poi, del limite massimo (il cielo) acconsente alla divisibilità per interi di ogni altra grandezza matematica (*ibi*, sino a 207b 33).

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

<sup>36</sup> Se l'essere-per-altro che qualifica l'infinito aristotelico viene capovolto in un fattore posizionale assoluto, e non viene inteso in quello indicativo di una presenza sempre alterativa, allora esso non potrà più essere considerato come principio (materiale) dello svolgimento del divenire. Nello stesso tempo il divenire, anziché processo verticale di trasformazione, dovrà essere inteso come creazione e distruzione reciproca delle parti dell'universo. Senza alcun intervento superiore (*ibi*, 208a 5 - 11). Questa modificazione del divenire toglierà la relazione reciproca e motivata delle parti dell'universo (contatto), lasciando ad esse la semplice e svincolata presenza od assenza (limitazione) (*ibi*, 208a 12 - 14).

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

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

<sup>37</sup> Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. (Ed. Aquilecchia) pagg. 372 – 376. La necessità del cielo aristotelico viene tramutata da Bruno in possibilità che non ha limite e perciò moltiplica i mondi. Pag. 378: “*Fracastorio*. Di grazia, fermiamoci, e non facciamo come i sofisti li quali disputano per vincere, e mentre rimirano alla lor palma, impediscono che essi ed altri non comprendano il vero. Or io credo che non sia perfidioso tanto pertinace, che voglia oltre calunniare, che per la 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

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.

---

Filoteo.” Pagg. 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 (inteso però come impulso) viene riportata alle pagg. 387 - 388: “*Filoteo*. Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito. *Elpino*. Quel che dite, contiene in sé gran persuasione, se non contiene la verità. Ma questo che mi par molto verisimile, io lo affermarò per vero, se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la ragione della negazione sua era che, essendo in Dio cosa medesima potenza e atto, possendo cossi muovere infinitamente, moverebbe infinitamente con vigore infinito; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante; perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La ragione della affermazione era, che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella ragione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che ragione li attribuisce infinità estensiva - ma non infinità assoluta - ed intensivamente ancora. Per il che voglio concludere che, sicome la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossi 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, cossi ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la qualità del moto intensissimo. Dove, come questo moto, che procede pure da potenza infinita, nulla obstante, è conosciuto finito, cossi facilmente il numero di corpi mondani potrà esser creduto determinato.”

## PICCOLA BIBLIOGRAFIA BRUNIANA

### Testi di riferimento.

- BRUNO, Giordano. *De umbris idearum.*  
A cura di Rita Sturlese. Premessa di Eugenio Garin.  
Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1991.
- BRUNO, Giordano. *Dialoghi Italiani.*  
*I. Dialoghi Metafisici.*  
*II. Dialoghi Morali.*  
<<Classici della filosofia>>  
Firenze, Sansoni, 1958.
- BRUNO, Giordano. *Dialoghi filosofici italiani.*  
A cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto.  
Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000.
- BRUNO, Giordano. *Le ombre delle idee.*  
<<Come pensare, 9>>  
A cura di Antonio Caiazza. Presentazione di Carlo Sini.  
Milano, Spirali Edizioni, 1988.
- BRUNO, Giordano. *Le ombre delle idee. Il Canto di Circe. Il sigillo dei sigilli.*  
Introduzione di Michele Ciliberto, traduzione e note di Nicoletta Tirinnanzi.  
Milano, Rizzoli, 1997.
- BRUNO, Giordano. *Œuvres Complètes.*  
Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- BRUNO, Giordano. *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta.*  
Recensebat F.Fiorentino. Deinde recensebant

V.Imbriani et C.Tallarico.

Tom.I, Vol. I, Pars 1<sup>^</sup> :

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

Tom. I, Vol. II, Pars 2<sup>^</sup>:

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

Tom. I, Vol. III, Pars 3<sup>^</sup>:

1. *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos.*
2. *De triplici minimo et mensura.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. I, Vol. IV, Pars 4<sup>^</sup>:

1. *Summa terminorum metaphysicorum.*
2. *Figuratio Aristotelici Physici auditus.*
3. *Mordentius et de Mordentii circino.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. V, Pars 1<sup>^</sup>:

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

Tom. II, Vol. VI, Pars 2<sup>^</sup>:

1. *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii.*
2. *Ars reminescendi. Explicatio triginta sigillorum. Sigillus sigillorum.*
3. *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. VII, Pars 3<sup>^</sup>:

1. *De progressu et lampade venatoria logicorum.*
2. *De imaginum, signorum et idearum compositione.*
3. *Artificium perorandi.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. III, Vol. VIII:

1. *Lampas triginta statuarum.*
2. *Libri physicorum Aristotelis explanati.*
3. *De magia. Theses de magia.*
4. *De magia mathematica.*
5. *De rerum principiis et elementis et causis.*
6. *Medicina lulliana.*
7. *De vinculis in genere.*

Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Neapoli deinde Florentiae, apud Domenico Morano  
deinde Typis Successorum Le Monnier, 1879-1891.  
Voll. I-VIII.

BRUNO, Giordano.

*Opere latine di Giordano Bruno.*

*I. Il triplice minimo e la misura.*

*II. La monade, il numero e la figura.*

*III. L'immenso e gli innumerevoli.*

<<Classici della filosofia, 23>>.

A cura di Carlo Monti.

Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.

BRUNO, Giordano.

*Opere Magiche.*

Sotto la direzione di Michele Ciliberto. A cura di  
Simonetta Bassi, Elisabetta Scaparrone, Nicoletta  
Tirinnanzi.

Milano, Adelphi, 2000.

CILIBERTO, Michele.

*Lessico di Giordano Bruno.*

<<Lessico Intellettuale Europeo, XVI, XVII>>.

Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.

SALVESTRINI,

Virgilio.

*Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950).*

Seconda edizione postuma a cura di Luigi Firpo.

Firenze, Sansoni Antiquariato, 1958.

SPAMPANATO,

Vincenzo.

*Documenti della vita di Giordano Bruno.*

Firenze, Leo S.Olschki, 1933.

SPAMPANATO, Vincenzo. *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi ed inediti.*  
Messina, Casa editrice Giuseppe Principato, 1921.  
Ristampa anastatica con Postfazione di Nuccio Ordine.  
Roma, Gela Reprint, 1988.

**Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico.**

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

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

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

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

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

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

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

- BÁRBERI  
SQUAROTTI, Giorgio. *Giordano Bruno: l'utopia del cielo liberato dai mostri.*  
In: *I mondi impossibili: l'utopia.*  
Torino, Tirrenia Stampatori, 1990.  
Pagg. 139-164.
- BEIERWALTES,  
Werner. *Identità e differenza.*  
Introduzione di Adriano Bausola. Traduzione di  
Salvatore Saini.  
Milano, Vita e Pensiero, 1989.  
Titolo dell'edizione originale: *Identität und Differenz.*  
Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.
- BLOCH, Ernst. *Giordano Bruno.*  
In: *La filosofia del Rinascimento.*  
Bologna, Il Mulino, 1981.  
Pagg. 39-58.
- BLUM, Paul Richard. *Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur  
philosophischen Rezeption.*  
München, Wilhelm Fink Verlag, 1980.
- BLUMENBERG, Hans. *Il Nolano: il mondo come autoesaurimento di Dio.*  
In: *La legittimità dell'età moderna.*  
Traduzione italiana di Cesare Marelli.  
Genova, Marietti, 1992.  
Pagg. 591-644.
- BÖNKER-VALLON,  
Angelika. *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno.*  
Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- BROCKMEIER, Jens. *Die Naturtheorie Giordano Brunos.  
Erkenntnistheoretische und naturphilosophische  
Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus.*  
Frankfurt-New York, Campus, 1980.
- CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno.*

<<Collezione storica>>.

Roma-Bari, Laterza, 1990.

- DE BERNART, Luciana. *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza.*  
Pisa, ETS, 1986.
- DEREGIBUS, Arturo. *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità.*  
Torino, Giappichelli Editore, 1981.
- EUSTERSCHULTE, Anne. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos.*  
Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno.*  
<<Profili, 15>>  
Introduzione di Diego Quagliani.  
Roma, Salerno, 1993 (1948).
- GARIN, Eugenio. *Bruno.*  
Milano, Compagnia Edizioni Internazionali, 1966.
- GATTI, Hilary. *Giordano Bruno and Renaissance Science.*  
Ithaca and London, Cornell University Press, 1999.
- GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento.*  
Firenze, Le Lettere, 1991 (1920).
- GRANADA, Miguel Angel. *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'«antiqua vera filosofia».*  
In: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII.* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Milano, 18-20 novembre 1991; Parigi, 6-8 dicembre 1991).

Milano, FrancoAngeli, 1993.  
Pagg. 59-82.

- GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno*.  
Torino, Edizioni di <<Filosofia>>, 1960.
- HENTSCHEL, Beate. *Die Philosophie Giordano Brunos. Chaos oder Kosmos? Eine Untersuchung zur strukturalen Logizität und Systematizität des nolanischen Werkes*.  
Frankfurt am Main-Bern-New York, Lang, 1988.
- HOUSSEAU, Agnes. *Unity and the Kabbalistic Hierarchy in Giordano Bruno*.  
In: *Jacob's Ladder and the Tree of Life*.  
New York, Lang, 1987.  
Pagg. 231-218.
- HUBNER, K. *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*.  
Wintherthur, 1965.
- INGEGNO, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*.  
Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- INGEGNO, Alfonso. *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*.  
Napoli, Bibliopolis, 1985.
- KLEIN, Robert. *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*.  
In: *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*.  
Prefazione di André Chastel, traduzione italiana di Renzo Federici.  
Torino, Einaudi, 1975.

Pagg. 45-74.

- KRISTELLER, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance.* California, Stanford, 1964.
- MICHEL, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno.* Paris, Hermann, 1962.
- NAMER, Émile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno.* Paris, Félix Alcan, 1926.
- NAMER, Émile. *Dialectique de l'infini et du fin chez Giordano Bruno.* In: *La Dialectique.* Actes du XIV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Nice, 1969.
- NAMER, Émile. *Giordano Bruno.* Paris, 1966.
- NAMER, Émile. *Giordano Bruno, ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne.* Paris, 1966.
- NEUSER, Wolfgang. *A infinitude do mundo. Notas ricerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinita, o universo e os mundos.* Porto Alegre, Edipuers, 1995.
- NOWICKI, Andrzej. *La natura nella filosofia di Giordano Bruno.* In: <<Bollettino di storia della filosofia>> dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973. Pagg. 70-87.
- RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750.*

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

- SCHMIDT, Heinz Ulrich. *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno.*  
Bonn, 1968.
- SEIDENGART, Jean. *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno.*  
In: *Infini des mathématiciens, infini des philosophes.*  
Paris, Belin, 1992.  
Pagg. 59-82.
- SOTO BRUNA, María Jesús. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno.*  
Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- SOTO BRUNA, María Jesús. *La relación Dios-Mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno.*  
In: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología.*  
Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- SPRUIT, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno.*  
Napoli, Bibliopolis, 1988.
- TOCCO, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane.*  
Firenze, Le Monnier, 1889.
- VÉDRINE, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno.*  
Paris, 1967.
- VERRECCHIA, Anacleto. *Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes.*  
Wien, Böhlau, 1999.
- YATES, Amelia. *Giordano Bruno e la cultura europea del*

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

YATES, Amelia *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.*  
London, Routledge and Kegan Paul, 1964.  
Traduzione italiana di Renzo Pecchioli.  
Roma-Bari, Laterza, 1969.

### **Articoli tratti da Riviste.**

ALBANESE, Luciano. *Bruno, Ficino e la Trinità di Zoroastro.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, V, 1, 1999.  
Pagg. 157-164.

ALBANESE, Luciano. *Bruno e gli Oracoli dei Caldei.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2, 2000.  
Pagg. 539-546.

ALBANESE, Luciano. *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 1, 2000.  
Pagg. 181-188.

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

BADALONI, Nicola. *Sulla struttura del tempo in Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, III, 1, 1997.  
Pagg. 11-45.

BLUM, Paul Richard. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über  
Giordano Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 1998/1.

Pagg. 107-121.

- BÖNKER-VALLON, Angelika. *L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'Infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 1, 2000.  
Pagg. 35-56.
- CAMPANINI, Massimo. *L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno.*  
In: <<ACME>>, XXXIII, 3, 1980.  
Pagg. 339-369.
- CASTRO CUADRA, Antonio. *Bruno e l'Amor Eroico.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 1, 1991.  
Pagg. 18-21.
- CASTRO CUADRA, Antonio. *Platone e Giordano Bruno.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XVIII, 3/4, 1990.  
Pagg. 16-17.
- CILIBERTO, Michele. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i <<Puritani>>.*  
In: <<Rivista di storia della filosofia>>, LIII, 1, 1998.  
Pagg. 5-44.
- CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno 1582-1583. Da Parigi a Oxford.*  
In: <<Studi storici>>, XXVI, 1, 1985.  
Pagg. 127-160.
- D'ASCIA, Luca. *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno.*  
In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 2, 1998.  
Pagg. 255-272.
- DE GIOVANNI, Biagio. *L'infinito di Bruno.*  
In: <<Il Centauro>>, 16, 1986.

Pagg. 3-21.

- DI IASIO, Biagio. *Il rivoluzionario della conoscenza.*  
In: <<La Ragione>>, n.s., XIX, 2, 1991.  
Pagg. 14-17.
- FELDHAY, Rivka – OPHIR, Adi. *Heresy and Hierarchy. The Authorization of Giordano Bruno.*  
In: <<Stanford Humanities Review>>, I, 1, 1989.  
Pagg. 118-138.
- GAROFALO, Lydia. *Il problema dell'infinito dal Rinascimento a Kant.*  
In: <<Logos>>, XIV, 1931.  
Pagg. 1-23 e 93-132.
- GATTI, Hilary. *L'idea di riforma nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno.*  
In: <<Nouvelles de la République des Lettres>>, 2, 1996.  
Pagg. 61-81.
- GATTI, Hilary. *Minimum and Maximum, Finite and Infinite: Bruno and the Northumberland Circle.*  
In: <<Journal of the Warburg and Courtauld Institutes>>, XLVIII, 1985.  
Pagg. 144-163.
- GHIO, Michelangelo. *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno.*  
In: <<Filosofia>>, n.s., XXX, 1979 (4).  
Pagg. 529-554.
- GRANADA, Miguel Angel. *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'Universo infinito.*  
In: <<Rivista di storia della filosofia>>, n.s., XLVII, 1, 1992.

Pagg. 47-73.

GRANADA, Miguel Angel. *L'infinité de l'Univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno.*

In: <<Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques>>, XXXII, 1998.

Pagg. 243-275.

GRANADA, Miguel Angel. *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo.*

In: <<Bruniana & Campanelliana>>, IV, 2, 1998.

Pagg. 343-368.

GRANADA, Miguel Angel. *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito.*

In: <<Rivista di storia della filosofia>>, XLIX, 1994, 3.

Pagg. 495-532.

INGEGNO, Alfonso. *Il perfetto e il furioso.*

In: <<Il piccolo Hans>>, XIX-XX, 75-76, 1992-1993.

Pagg. 11-32.

LOVEJOY, Arthur Oncken. *The Dialectic of Bruno and Spinoza.*

In: <<Philosophy>>, I, n. 8, 1904.

Pagg. 141-174.

MAIORINO, Giancarlo. *The Breaking of the Circle: Giordano Bruno and the Poetics of Immeasurable Abundance.*

In: <<Journal of the History of Ideas>>, XXXVIII, 2, 1977.

Pagg. 317-327.

MICHEL, Paul-Henri. *Renaissance Cosmologies.*

1. <<Natura artifex>>: Marsilio Ficino and

*Giordano Bruno.*

*2. The Reign of Unity: Bruno and Campanella.*

In: <<Diogenes>>, 18, 1957.

Pagg. 93-107.

MIGNINI, Filippo.

*La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno.*

In: <<Bruniana & Campanelliana>>, VI, 2, 2000.

Pagg. 325-349.

NOWICKI, Andrzej.

*Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura.*

In: <<Misure critiche>>, VI, 1976.

Pagg. 57-72.

PAPI, Fulvio.

*Bruno, o dell'infinita e vana nostalgia.*

In: <<Il piccolo Hans>>, XIX-XX, 75-76, 1992-1993.

Pagg. 86-104.

PAPULI, Giovanni.

*Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo.*

In: <<Quaderno filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce>>, IX, 10-11, 1984.

Pagg. 201-228.

POULAIN, Julie  
Rebecca.

*Giordano Bruno. Une éthique de l'infini.*

In: <<Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance>>, LIX, 2, 1997.

Pagg. 305-320.

RAIMONDI, Fabio.

*L'immaginazione politica di Giordano Bruno.*

In: <<Filosofia politica>>, XI, 2, 1997.

Pagg. 239-259.

RICCI, Saverio.

*Rivoluzione del cielo fisico, riforma del cielo morale. Scienza e vita civile da Giordano Bruno ai Lincei.*

In: <<Studi filosofici>>, XII-XIII, 1989-1990.  
Pagg. 245-296.

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

SINGER, Dorothea *The Cosmology of Giordano Bruno.*  
Waley. In: <<Isis>>, XXXIII, 1941.  
Pagg. 187-196.

SPAVENTA, Bertrando. *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno.*  
In: <<Rivista Enciclopedica Italiana>>, I, 1855.  
Pagg. 44-58.

SPAVENTA, Bertrando. *Il concetto dell'infinità in Bruno.*  
In: <<Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e  
politiche di Napoli>>, V, 1866.  
Pagg. 155-164.

SPAVENTA, Bertrando. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno.*  
In: <<Atti della Regia Accademia di scienze morali e  
politiche di Napoli>>, II (1865).  
Pagg. 293-348.

SPAVENTA, Bertrando. *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno.*  
In: <<Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti  
dell'Accademia di filosofia italiana>>, I, 1851.  
Pagg. 440-470.

SPRUIT, Leen. *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei  
Dialoghi Italiani.*  
In: <<Verifiche>>, XVIII, 4, 1989.  
Pagg. 367-399.

STADLER, Michael. *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewusstsein.*

*Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos.*

In: <<Philosophisches Jahrbuch>>, XCIII, 1, 1986.

Pagg. 39-60.

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

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

Pagg. 2-7.

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

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