

Infinito (lat. *infinitus*)

1. *Presentazione.* Il tema dell'infinito attraversa tutta l'opera bruniana: due scritti (*De l'infinito, universo e mondi* e *De immenso et innumerabilibus*) manifestano fin dal titolo la centralità di questo concetto, ma esso riveste un'importanza fondamentale fin dai primi dialoghi londinesi per poi riemergere, con connotazioni diverse, lungo tutta la produzione filosofica di Bruno. Di queste occorrenze e delle loro variazioni semantiche si cercherà di dare conto, con l'eccezione di quelle che chiamano in gioco il rapporto tra teoria dell'infinito e matematica, talmente vasto da richiedere una trattazione specifica. L'accezione più nota, quella che caratterizza la filosofia del Nolano anche nei manuali liceali, è quella che fa dell'infinito la caratteristica principale dell'universo. Infrangendo una plurisecolare tradizione, Bruno ritiene che possa esistere un corpo infinito in atto sia dal punto di vista dell'estensione spaziale, sia della quantità numerica: l'universo è dunque infinito e infiniti sono i mondi che lo compongono, ossia i sistemi planetari. Netta è dunque l'opposizione alla fisica e alla cosmologia aristotelica e tolemaica, in nome di una filosofia che unisce in maniera originale l'adesione al copernicanesimo, motivi di ispirazione cusaniana, eredità lucreziane ed elementi averroisti. L'elaborazione di questo modello cosmologico infinitista comporta una profonda revisione dei concetti-cardine della fisica aristotelica: diversa è la nozione di spazio, così come quella di moto e di elemento. Bruno è intimamente convinto della radicale novità del suo pensiero. La sua opera si inserisce anzi in una filosofia della storia in cui si assegna un ruolo fondamentale in quel ritorno all'autentica comprensione della natura e del suo rapporto con Dio propria degli antichi Egizi, offuscata e stravolta prima da Aristotele, poi dai cristiani e infine dai luterani e dai calvinisti. Ma l'universo infinito è tale in quanto strettamente correlato, fino a diventare inseparabile, all'infinito divino: di esso è immagine e simulacro. Certo, nell'attribuire a Dio l'infinità, Bruno non fa che rielaborare una lunga tradizione teologica; ma il modo in cui essa viene declinata è decisamente originale: come l'universo, ma con caratteri peculiari, Dio è perfettamente omogeneo. Riprendendo l'adagio anassagoreo e rileggendolo alla luce di un monismo rigoroso, il Nolano afferma che nella divinità tutto è in tutto e tutto è in ogni parte. In breve, gli attributi divini coincidono perfettamente fino a diventare indistinguibili l'uno dall'altro: per questo Dio, infinito in atto, può solo generare un infinito altrettanto attuale, l'universo, senza che nel divino vi sia spazio per nessun tipo di diversificazione tra atto e potenza, tra intelletto e volontà, tra potenza attiva e potenza passiva, tra potenza assoluta e potenza ordinata, come invece avveniva nella tradizione teologica precedente a Bruno. Come vedremo, spesso Bruno si serve di sintagmi simili per caratterizzare Dio e l'universo, pur mantenendo fermo il presupposto che essi non siano identificabili. La radice metafisica della sua scelta teorica va individuata nel fatto che entrambi sono l'uno, l'ente, il vero e il buono, il primo sotto la forma complicata propria alla monade delle monadi, il secondo come sua immagine esplicita. Dio e l'universo sono insomma due aspetti della sostanza: con vocabolario spinoziano, potremmo dire che Dio è la *natura naturans* e il cosmo la *natura naturata*. Le differenze con Spinoza, tuttavia, sono di peso: intanto, per Bruno l'universo non è un modo infinito, ma è anch'esso sostanza; in secondo luogo, profondamente diversa è l'antropologia e la gnoseologia del Nolano, che non concede alla mente umana la conoscenza chiara e distinta di Dio, ma solo quella, umbratile, dell'universo. Se la filosofia bruniana sembra dunque un inno all'infinito in atto, si potrebbe avere l'impressione che nel dialogo serrato instaurato con Aristotele, il Nolano elimini del tutto l'infinito potenziale. In realtà, come vedremo, egli riconosce la presenza e l'importanza di alcuni processi potenzialmente infiniti, purché essi possano venir letti come una trasposizione da parte del finito dell'infinito attuale, Dio o l'universo.

2. *L'infinito come tutto: Dio.* Ricorre più volte negli scritti bruniani, con grande coerenza, l'affermazione che non possiamo conoscere Dio direttamente, ma solo attraverso il suo vestigio, l'universo [1]. Per definire il rapporto tra mondo e Dio, Bruno attinge spesso alla tradizione platonica, intesa in senso ampio. Da Cusano deriva le nozioni di *complicatio* ed *explicatio* [2]: ciò che si trova in Dio sotto forma di unità e semplicità, nell'universo è come disperso in un'infinità spaziale ma anche numerica, che pone necessariamente una differenza tra il tutto e le parti. Come

emerge dal *De l'infinito*, Dio è contemporaneamente «tutto infinito» e «totalmente infinito», ossia egli è presente nella sua totalità in ogni sua parte, mentre l'universo no. Ancora ispirandosi a Cusano, nel *De la causa* Bruno spiega che in Dio la potenza attiva, ossia capacità «di fare, di produrre, di creare», implica necessariamente la potenza passiva, ossia quella «di esser fatto, prodotto, creato», senza che questi due tipi di potenza possano essere disgiunti. Di conseguenza, Dio «è tutto quel che può essere», mentre le singole cose non lo sono mai, perché potrebbero non essere affatto o essere diverse da come sono. Al contrario di Cusano, però, Bruno ritiene che anche l'universo, inteso come tutto, sia «tutto ciò che può essere». Ancora una volta, la differenza tra i due si pone nel rapporto tutto-parti: in quanto tutto esplicito di Dio, nell'universo vi sono parti che non sono tutto ciò che possono essere, il che non avviene nel caso di Dio [3]. Infine, Bruno mutua da Cusano anche il paragone con la sfera infinita: come il filosofo tedesco, infatti, egli ritiene che non solo Dio, ma anche l'universo, sia una sfera uniforme, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. In essa, secondo la dottrina della coincidenza degli opposti, sempre cusaniana, tutte le dimensioni sono identiche [4]. Da Ficino e da Averroè, Bruno trae invece elementi fondamentali per costruire un monismo in cui libertà e necessità si identificano. Egli elimina ogni differenziazione tra potenza, operazione ed effetti di Dio, scardinando al gerarchia degli attributi divini e la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata usate da Tommaso D'Aquino per neutralizzare il principio aristotelico *in aeternis idem esse et posse*. In effetti, i temi della semplicità, dell'unità e dell'immutabilità divina, di per sé nient'affatto originali, ma presenti in tutta la tradizione teologica cristiana, vengono da Bruno declinati in modo innovativo. Coerentemente con la metafisica del *De la causa*, atto e potenza coincidono, ossia in Dio essenza, onnipotenza e azione sono un'unità indistinguibile. Ne deriva in primo luogo l'assoluta identità degli attributi divini, in particolare il volere e il potere: Dio, dunque, «non può fare se non quel che fa» [5]. In secondo luogo, Bruno assimila anche libertà e necessità: la libera volontà divina è la necessità stessa non nel senso che Dio può liberamente scegliere di rendere necessario un avvenimento o un ente, ma nel senso più radicale che non esiste differenza alcuna tra la necessità e la libertà, tra necessario e volontario [6]. Bruno risponde così a coloro che, Tommaso *in primis*, difendono una concezione della libertà divina intesa come scelta tra diversi possibili: la libertà è invece semplice assenza di coercizione [7]. Questa azione divina, strettamente complementare alla potenza, non deve in alcuno modo essere limitata o mediata: essa è e deve essere interpretata come la produzione *ab aeterno* di un universo infinito. Per ritenere concluso il suo ragionamento, Bruno è obbligato a superare un'ultima difficoltà: deve dare la propria interpretazione della differenza tra infinito intensivo ed estensivo, introdotta dai commentatori aristotelici per spiegare perché il Motore Immobile non muove il Primo Mobile in un istante, e usata dai teologi per escludere che Dio traduca in enti realmente esistenti tutti i possibili. Il problema è affrontato alla fine del Primo Dialogo del *De l'infinito*, su vari livelli: in prima istanza, si può affermare che l'universo è immobile e che i mondi hanno un principio intrinseco di moto, la loro anima. Il ragionamento aristotelico prevedeva, invece, che il moto fosse trasmesso da motori estrinseci e attraverso gradi successivi. In seconda istanza, però, è possibile sostenere che esista nei corpi un moto infinito, derivante dall'azione dell'anima del mondo, ma che questo moto, essendo istantaneo, non sia percepibile [8]. In altri luoghi dell'opera bruniana, però, questa stessa distinzione tra infinito intensivo ed estensivo riappare, con sfumature diverse da quelle appena indicate. La coppia intensivo/estensivo sembra altrove funzionale alla distinzione tra Dio e l'universo [9]. Quest'ultimo, infatti, pur essendo infinito, non agisce intensivamente, ma estensivamente, essendo esplicito e disperso nello spazio. Per Bruno è possibile così non solo superare alcune obiezioni di Aristotele contro l'esistenza di un corpo infinito in atto, ma anche spiegare come si moduli il passaggio dall'universo infinito ai mondi o, in generale, alle parti che possiamo individuare in esso [10]. Facendo coincidere gli attributi divini, l'atto e la potenza, la potenza attiva e la potenza passiva, la potenza intensivamente infinita e quella estensivamente infinita, Bruno è un grado di concludere che non dobbiamo distinguere tra azione di Dio *ab intra* e *ad extra*, tra la processione delle tre persone della Trinità e la creazione del mondo. Impossibile anche credere che Dio abbia creato solo una parte di ciò che il suo intelletto concepisce. Lo stretto

legame che Bruno istituisce tra la metafisica e la cosmologia lascia dunque trasparire una radicale contestazione dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione e una concezione di Dio che nulla ha a che fare con quella che deriva dalla Bibbia, ma che è così polemica con il Dio-persona del cristianesimo da essere lontana anche da quella di filosofi, come Cusano, per altri versi molto amati dal Nolano. Bruno concorda, invece, con una lunga tradizione filosofica antica che, da Parmenide a Plotino, letto tramite Ficino, aveva concepito Dio come assolutamente uno: il suo monismo è evidente fin dalla prima giovinezza, come ci attestano le tracce di processi subiti già nel 1575 per la difesa delle opinioni di Ario. In maniera altrettanto precoce, a partire dal *Sigillus*, vivace è la polemica contro la figura di Cristo, mostro mitologico che pretenderebbe di riunire in una sola natura finito e infinito, mediandoli [11], mentre solo l'universo infinito può aspirare a mostrarci il volto della divinità, per quanto unicamente come un'ombra, uno specchio [12].

3. *L'infinito come tutto: l'universo.* È a partire dai dialoghi italiani, stampati nel 1584, che l'infinità dell'universo diventa uno dei temi caratteristici e centrali della filosofia di Bruno. Fin dalla *Cena delle ceneri* questa dottrina si presenta come una conseguenza del copernicanesimo e come una tappa fondamentale di una più generale riforma del sapere che avrà importanti conseguenze sulla morale e sulla religione, restaurando un corretto concetto della divinità, del cosmo, del loro reciproco rapporto e del ruolo dell'uomo nell'universo. In pagine celebri, riprese poi nell'*Acrotismus*, Bruno si presenta in termini che ricalcano quelli usati da Lucrezio per esaltare l'opera di Epicuro ma che, al tempo stesso, riprendono stilemi evangelici: Bruno, e non Cristo, è colui che ha ridato la vista ai ciechi, la parola ai muti e ha reso gli zoppi capaci di camminare [13]. Bruno non è il primo a conferire l'infinità all'universo: accenni in questo senso si trovano anche in Palingenio, Thomas Digges e Francesco Patrizi. Ma il cosmo bruniano non è solo infinito: è anche fisicamente uniforme. Il Nolano ci offre l'immagine di un mondo in cui vige una duplice analogia: spodestata dalla sua sede al centro del tutto, la Terra è simile agli altri pianeti che girano intorno al Sole, mentre le stelle non sono altro che dei Soli, centro delle orbite di pianeti a noi invisibili per l'eccessiva lontananza. I pianeti sono dunque delle terre, ossia hanno una composizione simile a quelle del corpo celeste su cui viviamo e sono abitati. L'universo è composto quindi dalla ripetizione all'infinito di sistemi tra loro simili, come avveniva nel modello cosmologico proposto dagli atomisti. Tuttavia, questi sistemi sono eliocentrici, non possono avere forme e aspetti completamente diversi dal nostro, in nome del principio di uniformità, e sono in collegamento tra di loro, non isolati dagli *intermundia*. Bruno eredita e utilizza una complessa serie di prove dell'infinità dell'universo, tratte in primo luogo dalla confutazione delle tesi infinitiste elaborate da Aristotele e dai suoi commentatori; il Nolano si serve anche di argomenti derivati ma da Nicola Cusano e da Lucrezio. Spesso lunghe sezioni del *De l'infinito*, ma anche dell'*Acrotismus* e del *De immenso*, seguono come un commento in controcanto le tesi degli scritti fisici e cosmologici di Aristotele, demolendole e sostituendole con altre teorie. Così, la dimostrazione dell'infinità dell'universo passa attraverso una serrata discussione della nozione aristotelica di luogo. Applicata al cosmo, essa genera una serie di contraddizioni che nessun commentatore dello Stagirita ha saputo superare e che rimangono tali anche modificando alcuni elementi del sistema peripatetico. Infatti, l'ipotesi che il mondo, finito, sia circondato dal vuoto o da una sostanza incorporea è inaccettabile: Bruno ha buon gioco nel riprendere esempi e testi lucreziani (l'argomento di Archita, ad esempio) per arrivare alla conclusione che l'unica soluzione è abbandonare la nozione di luogo per adottare quella di spazio [14]. Uno spazio inteso come ente infinito e, quel che forse conta ancora di più, uniforme. Se le analogie con la dottrina atomista sono evidenti, bisogna anche tener conto delle differenze: lo spazio per Bruno non è il vuoto assoluto, ma finisce per coincidere con l'etere. Nel *De immenso* Bruno fa proprie le considerazioni di Filopono sullo spazio: si tratta di una quantità continua, che precede per natura le cose corporee, indifferente a ciò che contiene, impenetrabile (ossia non separabile in parti), un ente che comprende tutto e non è compreso da nulla e che non è né sostanza né accidente. Anche nella *Lampas* il Caos ha proprietà simili: non agisce né patisce; è uniforme e indivisibile; infinito, è capace di accogliere una grandezza infinita; pieno di corpi, non è affetto dalla loro diversità e distinzione. L'uniformità dello spazio diventa poi l'asse portante di una

delle prove della sua infinità dell'universo: una volta ammesso che lo spazio sia infinito, perché solo una parte di esso dovrebbe essere occupata dal nostro mondo e non anche le altre sue parti [15]? Su questa struttura argomentativa si innestano motivi derivanti dal *De la causa*: se consideriamo che la potenza passiva, intesa, nel caso dello spazio, come capacità di essere riempito dai corpi, coincide sempre con la potenza attiva, e viceversa, arriviamo alla stessa conclusione: lo spazio infinito è popolato da un'infinità di sistemi solari. Proprio questo principio è alla base di due altre dimostrazioni dell'infinità del cosmo. La più celebre, quella che ha valso a Bruno l'onore di essere inserito da Arthur O. Lovejoy tra i principali rappresentanti del 'principio di pienezza', parte da Dio per arrivare al mondo: chi crede che la potenza divina non si traduca immediatamente e completamente in atto ne fa un essere ozioso e invidioso, rendendo vana e inutile quella parte di potenza che non viene esplicata (temi di ascendenza averroista e platonica) [16]. L'altra ha un ruolo solo marginale del *De infinito*, ma assume invece maggiore importanza nell'*Acrotismus* e si ritroverà, come vedremo, sotto altre spoglie anche negli *Eroici Furori*: se potenza attiva e passiva coincidono, è impossibile affermare, come invece aveva fatto Aristotele, che la nostra capacità di immaginare spazi e corpi sempre più grandi, senza fine, sia un semplice atto mentale, cui non corrisponde niente di reale. Al contrario, operazioni mentali e realtà in questo caso sono perfettamente isomorfe [17]. In che cosa l'infinità dell'universo differisce da quella di Dio? Bruno fa riferimento a diverse definizioni dell'infinito. Quando il confronto con Aristotele è più diretto, egli adotta quelle che trova nella *Physica*: l'infinito può essere ciò per cui, presa una quantità, ne rimane sempre un'altra da prendere (infinito in potenza), oppure ciò al di fuori del quale non esiste nulla (infinito in atto). La prima definizione, però, secondo il Nolano si applica agli enti particolari che fanno parte di un tutto infinito; la seconda, invece, al tutto [18]. Più spesso, Bruno ricorre alla distinzione tomista, ripresa da Cusano, tra infinito negativo e infinito privativo: il primo non ha fine, contiene tutto e non può essere finito; il secondo manca di una fine, che invece dovrebbe avere, ed è incompleto, imperfetto [19]. Mentre però le sue fonti facevano di Dio l'unico infinito negativo, il Nolano applica questa definizione anche all'universo. In effetti, possiamo assistere a una vera e propria migrazione di attributi divini verso il cosmo: il quinto dialogo del *De la causa*, ad esempio, si apre con una lunga descrizione dell'universo in cui apprendiamo che esso è «uno, infinito, immobile», è incorruttibile, è tutto, massimo, è privo di parti, non essendo composto. In esso tutte le dimensioni coincidono, come nella sfera infinita; coincidono anche l'atto e la potenza, perché l'universo è tutto quello che può essere. Nel cosmo infinito tutto è in tutto [20]. Nel *De la causa* e nei *Furori* l'universo e Diana sono l'uno, l'ente e il vero; simile è anche l'elenco delle proprietà dell'ente infinito nell'*Acrotismus*, ente infinito che Bruno precisa subito essere il cosmo [21]. Il monismo parmenideo, l'adagio anassagoreo della presenza del tutto nel tutto, la sfera infinita, la coincidenza di atto e potenza: sono temi che Bruno, come nelle sue fonti, applica a Dio ma che, diversamente dalle sue fonti, usa anche per definire le caratteristiche dell'universo. Che, come si è già accennato, differisce da Dio solo per il rapporto tutto-parti: pur non essendo composto da parti, nel cosmo possono infatti essere individuate delle parti [22]. La condizione è che esse siano altrettanto infinite del tutto cui si riferiscono: nell'infinito non vi è distinzione tra maggiore e minore, tra pari e dispari, tra un'unità di misura e i suoi multipli [23]. Prive di consistenza metafisica (sono puri accidenti), le parti dell'universo incarnano, ognuna a suo modo, uno dei suoi modi di essere, senza poter essere, in un medesimo istante, tutti i modi di essere [24]. La vicissitudine che regna nel mondo farà sì che ognuna di esse, in un tempo eterno, diventerà di volta in volta diversi modi di essere; ma ciò avverrà secondo le modalità di quell'infinito esplicato e non complicato che è l'universo [25]. Bruno sancisce così definitivamente l'impossibilità per qualunque ente finito di presentarsi come una rappresentazione dell'infinito o addirittura una mediazione tra finito e infinito: solo l'universo, un tutto infinito, può essere l'immagine, il vestigio, il simulacro dell'infinito divino. Il tentativo cristiano di proporre Cristo come un'unione, e dunque una mediazione, tra l'infinito e il finito è dunque altrettanto mostruoso e impossibile di quelle unioni tra natura umana e animale che sono i centauri della mitologia classica [26].

4. *L'infinito in potenza: l'eroico furore*. Tra le prove dell'infinità dell'universo, come abbiamo visto, Bruno ne aveva esposta una che, partendo dalla nostra capacità di aggiungere spazi a spazi con l'immaginazione, concludeva che uno spazio infinito doveva realmente esistere. Come spesso avviene, il Nolano ha ribaltato in questo caso le conclusioni degli avversari: nella *Physica*, Aristotele aveva confutato questa tesi dei sostenitori dell'infinito in atto, affermando che si trattava di un procedimento solo mentale, privo di ogni aggancio alla realtà delle cose. La posizione di Bruno non era determinata da un realismo ingenuo (tutto ciò che immaginiamo è vero), ma da un'applicazione della coincidenza tra atto e potenza, tra potenza passiva e potenza attiva, stabilita nel *De la causa*. Se noi immaginiamo enti sempre più grandi all'infinito, in Dio deve essere presente l'idea di una grandezza infinita e, se è così, lì questa idea deve essere tradotta in atto. Stessa cosa avviene se consideriamo la capacità del fuoco di incendiare sempre più materia, all'infinito: anche in questo caso, alla potenza passiva della materia deve corrispondere una potenza attiva nell'efficiente, ossia in Dio, che non può non venir realizzata [27]. In maniera speculare, lo stesso principio viene invocato per giustificare il rifiuto dell'infinita divisibilità della materia. Mentre nei processi che vanno verso l'infinitamente grande, infatti, esiste un ente, l'universo, che attualizza il processo di infinito e progressivo ingrandimento, non altrettanto può dirsi per quelli che andrebbero verso l'infinitamente piccolo: di qui la necessità di pensare che tutti gli enti, anche quelli matematici, siano composti da minimi indivisibili [28]. Ma il collegamento tra potenza attiva e potenza passiva, tra potenza e atto permette a Bruno di effettuare altrove una ben più clamorosa rivalutazione dell'infinito in potenza. Tutti gli *Eroici furori*, infatti, sono dedicati a descrivere e a esaltare un processo che, per definizione, è e deve rimanere aperto, ma che mai viene per questo taciato di essere imperfetto o incompiuto. Fin dall'inizio, desiderio e intelletto sono posti come due facoltà che superano in continuazione ogni specifico oggetto che viene loro proposto, perché la loro apprensione non ha termine, così come non ha termine la capacità di aggiungere un numero a un altro [29]. Proprio perché il nostro desiderio di conoscere e di amare non si appaga mai di nessun oggetto raggiunto, ma prosegue la sua corsa insaziabile, noi possiamo aspirare a conoscere e amare l'infinito: altrimenti noi porremmo un termine a ciò che termine non ha. Come Bruno ha già stabilito nei precedenti dialoghi, nulla che sia finito, infatti, può rappresentare l'infinito: è dunque «conveniente e naturale che l'infinito per essere infinito sia infinitamente perseguitato» [30]. Più oltre Bruno articola meglio il suo pensiero e spiega che proprio per non infrangere il principio «nihil frustra», da lui seguito fedelmente nelle prove dell'infinità dell'universo, il nostro intelletto, nella sua mai conclusa ricerca dell'oggetto infinito, dimostra di avere un'infinita potenza che sarebbe sì vana e «privativa», ossia denuncerebbe un'imperfezione dell'intelletto e della sua capacità conoscitiva, se si esercitasse su un oggetto finito, ma che invece è una perfezione positiva dal momento che si applica a un oggetto infinito. Certo, l'infinita potenza dell'intelletto non è uguale all'infinita potenza di Dio o dell'universo (il suo oggetto): questi sono infinitamente infiniti, mentre le capacità dell'intelletto sono finitamente infinite, ossia sono finite in ogni momento dato, ma generanti un processo infinito [31]. L'intero percorso è riesposto nel Dialogo terzo della Seconda Parte: la ricerca perenne del furioso non va in nessun modo assimilata a una forma imperfetta di infinito, perché essa non è di questa sorta per assenza di un fine che invece la renderebbe perfetta e compiuta. Solo in questo modo un ente finito può comprendere un oggetto infinito: continuando a cercarlo, senza mai appagarsi del risultato raggiunto. La fine di questa progressione rovescerebbe le caratteristiche dell'oggetto nel suo contrario: il bene infinito non sarebbe più tale [32]. La caccia del furioso non è l'unica attività della mente umana che abbia possa mettere in scena forme di infinito. Altrettanto si può dire della produzione delle immagini che caratterizza l'*ars memoriae*: come afferma nel *De imaginum compositionem*, Bruno crede che lo *spiritus phantasticus* sia in grado, come fa la natura, di produrre infinite combinazioni a partire dagli stessi elementi, al punto che Sinesio, fonte ispiratrice di Bruno in questo passo, riteneva che l'uomo dormiente fosse dotato di una potenza immaginativa che lo rendeva simile a Dio [33]. È possibile tracciare un parallelo tra la ricerca del furioso e la vicissitudine. In questa, come abbiamo visto, i cambiamenti incessanti che regnano nell'universo vengono spiegati con il principio che ogni parte della materia deve assumere

nel tempo infinite forme, affinché non solo il tutto sia immagine esplicita dell'infinito contratto, ma anche le sue parti lo diventino, in un processo però che è eterno e non ha mai fine. In quella, l'intelletto e la volontà umana ricercano un oggetto e un bene infinito attraverso un processo che è anch'esso privo di fine e inarrestabile e che si configura dunque, come l'unico modo possibile per un ente finito di perseguire l'infinito. Questa ipotesi è corroborata da due elementi: in primo luogo, *L'argomento et allegoria del quinto dialogo* accomuna la ricerca dei nove ciechi con le eterne vicissitudini che, secondo i veri filosofi come Origene, coinvolgono tutte le anime e le intelligenze. Come nel corso di una vita, dunque, la ricerca del vero non si acquieta mai, così anche nella vita complessiva dell'universo le anime e le intelligenze sono prese da perenni mutamenti, ascese e discese, in cui nessuno stadio è definitivamente acquisito [34]. In secondo luogo, la *Lampas* offre un esempio di come la vicissitudine e l'incessabile desiderio, lungi dall'essere un 'cattivo infinito', possano assurgere a struttura metafisica del reale. Il Caos o spazio è infatti seguito dall'Orco, ossia dall'«aptitudo quaedam seu carentia seu desideratio infinita». Generatore di tutte le vicissitudini, l'Orco fa sì che ogni cosa desideri essere tutte le altre e che ogni singolo ente voglia essere in tutto. Ricorre significativamente, in questo caso, la stessa spiegazione che abbiamo visto nei *Furori*: l'appetito e la ricerca non devono mai appagarsi, così come mai l'intelletto e la volontà finite si saziano di un bene finito, perché il loro oggetto è un bene infinito che mai può essere pienamente raggiunto, altrimenti smetterebbe di essere infinito [35]. Tutti questi temi (incessante ricerca del bene e del vero; aspirazione di ogni singola parte della materia ad assumere sempre nuove forme; capacità del senso, dell'immaginazione e dell'intelletto di procedere oltre ogni grandezza data) tornano in una densa pagina del *De immenso* come esplicito tentativo delle nature particolari di aspirare alla natura universale, immagini mobili e finite dell'infinito [36].

[1] *Causa*, BOeuC III 103-109, 207, 253; *Infinito*, BOeuC IV 77; *Furori*, BOeuC VII 391; *De immenso*, BOL I-II 300-301; *Lampas trig. stat.*, BOL III 43 (BOM 1022). [2] *Causa*, BOeuC III 207; *Infinito*, BOeuC IV 13-15, 75, 85. [3] *Causa*, BOeuC III 203-207. [4] *Causa*, BOeuC III 27, 273, 277; *Infinito*, BOeuC IV 85, 339; *Furori*, BOeuC VII 263; *De immenso*, BOL I-I 291, 297, 302, BOL I-II 237; *Articuli adv. math*, BOL I-III 14-15, 22, 72; *De minimo*, BOL I-III 144-145, 147, 180-181; *Lampas trig. stat.*, BOL III 38-39 (BOM 1010-1012); *Summa term. met.*, BOL I-IV 89. [5] *Infinito*, BOeuC IV 89, 91; *Furori*, BOeuC VII 261-263; *De immenso*, BOL I-I 241-247, 319-320, BOL I-II 293; *Lampas trig. stat.*, BOL III 41 (BOM 1018); *Summa term. met.*, BOL I-IV 95. [6] *Infinito*, BOeuC IV 89; *De immenso*, BOL I-I 243, 246-247; *Lampas trig. stat.*, BOL III 41 (BOM 1018); *Summa term. met.*, BOL I-IV 65-66. [7] *De immenso*, BOL I-I 243-246. [8] *Infinito*, BOeuC IV 95-105; *De immenso*, BOL I-I 275-276. [9] *De imag. comp.* BOL II-III 96. [10] *Infinito*, BOeuC IV 137, 165-171; *De minimo*, BOL I-III 225; *De immenso* BOL I-I 52-283, 286-293. [11] *Sigillus*, BOL II-II 189-190; *De immenso*, BOL I-I 205, 291, 308; BOL I-II 291. [12] *Cena*, BOeuC II 51; *Causa*, BOeuC III 207; *De immenso* BOL I-I 203, 205, 226, 239-240, 241-242, 250, 307-308, BOL I-II 316; *Lampas trig. stat.*, BOL III 43 (BOM 1022). [13] *Cena*, BOeuC II 47-49; *Acrotismus*, BOL I-I 67-68. [14] *Infinito*, BOeuC IV 61-69; *Acrotismus*, BOL I-I 123-143; *De immenso*, BOL I-I 221-230, BOL I-II 258. [15] *Infinito*, BOeuC IV 71-79; *De immenso*, BOL I-I 223, 230-235, 243-244, BOL I-II 302-303, 316; *Lampas trig. stat.*, BOL III 9-16 (BOM 942-958). [16] *Infinito*, BOeuC IV 83-91; *De immenso*, BOL I-I 235-238, 240-241, 243. [17] *Infinito*, BOeuC IV 109-111; *Acrotismus*, BOL I-I 117-119; *De immenso*, BOL I-I 201-206, 248-250. [18] *Acrotismus*, BOL I-I 121. [19] *Acrotismus*, BOL I-I 122; *Summa term. met.*, BOL I-IV 25, 84. [20] *Causa*, BOeuC III 271-277. [21] *Causa*, BOeuC III 281-283; *Furori*, BOeuC VII 395; *Acrotismus*, BOL I-I 96-99. [22] *Infinito*, BOeuC IV 165. [23] *Infinito* BOeuC IV 161-163; *De minimo*, BOL I-III 144-149, 154-162; *De immenso*, BOL I-I 216, 284-286. [24] *Causa*, BOeuC III 205-207, 277-281; *Infinito*, BOeuC IV 85-87. [25] *Cena*, BOeuC II 255-259; *De immenso*, BOL I-I 372; *Lampas trig. stat.*, BOL III 19 (BOM 964). [26] *De immenso*, BOL I-II 291. [27] *Infinito*, BOeuC IV 109-111; *Acrotismus*, BOL I-I 117-119; *De immenso*, BOL I-I 201-206, 248-250. [28] *De minimo*, BOL

I-III 152-154, 158-159. [29] *Furori*, BOeuC VII 109. [30] *Furori*, BOeuC VII 139-141, 165-169; *De immenso*, BOL I-I 203. [31] *Furori*, BOeuC VII 269-271. [32] *Furori*, BOeuC VII 415-419. [33] *De imag. comp.*, BOL II-III 119-120. [34] *Furori*, BOeuC VII 41-45; 291-293; 485-487; *De immenso*, BOL I-I 203-204. [35] *Lampas trig. stat.*, BOL III 16-19 (BOM 958-964). [36] *De immenso*, BOL I-I 203-204.

BIBLIOGRAFIA

N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Roma 1988

A. Bönker-Vallon, *L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuovo fisica. Considerazioni sul significato del De l'infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna*, «Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali», VI, 2000, 1, pp. 35-56.

A. Bönker-Vallon, *I paradossi dell'infinito nel pensiero filosofico-matematico di Giordano Bruno*, in F. Meroi (a cura di), *La mente di Giordano Bruno*, Firenze 2004, pp. 163-194.

L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa 1986

H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, [1976], Franckfurt/Main 1985

E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Poligrafici Internazionali, 2003

M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, [1990], Roma-Bari 1992

T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris 1999

A. Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris 1999

M. A. Granada, *Bruno, Digges e Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito*, «Rivista di storia della filosofia», 1992/1, XLVII, pp. 47-53

M. A. Granada, *Il rifiuto della distinzione tra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 3, pp. 495-532

M. A. Granada, *L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1998/2, LXXXII, pp. 243-275

M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona 2002.

M. A. Granada, «*Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo*». *La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo. 1996-1997*, Pisa-Roma, 2002, pp. 151-188

A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, [1957], Milano 1984

M.-P. Lerner, *Le monde des sphères. II. La fin du cosmos classique*, Paris 1997

P. Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della Rivoluzione scientifica*, Torino 1989

J. Seidengart, *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno*, in F. Monnoyeur (a cura di), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris 1992, pp. 59-82

J. Seidengart, *L'infinitisation de l'univers et les propriétés de l'espace cosmique chez Giordano Bruno*, «Physis. Rivista internazionale di storia della filosofia», XXXVIII, 2001, pp. 149-169

H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris 1967