

Il molteplice infinito è uno: la modernità di Giordano Bruno¹

Fabio Raimondi

1. La filosofia di Bruno si snoda a partire da un assioma di proporzionalità enunciato da Aristotele e secondo il quale ciò che è generato è della stessa specie di ciò che lo genera (cfr. *Metafisica* VII, 7, 1032 a 23-24 e anche IX, 8, 1049 b). Se Dio è infinito, dunque, lo è anche l'universo. Forzando l'uso che il cristianesimo fece del testo aristotelico, Bruno, al contempo, mostra l'insufficienza della riflessione aristotelica che, rifiutando l'idea di un infinito in atto, rende impossibile affrontare la questione del rapporto tra Dio e l'universo.

L'ibridazione bruniana di categorie e problemi rivela la sua originalità nel momento in cui, stabilendo un rapporto tra due infiniti (Dio e universo), dissolve in un colpo solo l'universo aristotelico-tolemaico (e, per alcuni versi, anche quello copernicano) e uno dei caposaldi della teologia cristiana: la distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*². L'esito è una tesi rivoluzionaria, per l'epoca e non solo: *il molteplice infinito è uno*.

In questo contributo vorrei sondare, sebbene in forma contratta, alcune implicazioni di questa tesi in relazione alla questione della modernità di Bruno. Prendiamo il seguente passo come esempio:

Non bisogna dunque cercare se estra il cielo sia loco, vacuo, o tempo; perché uno è il loco generale, uno il spacio inmenso che chiamar possiamo liberamente vacuo: in cui sono innumerabili et infiniti globi, come vi è questo in cui vivemo e vegetemo noi. Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non è ragione, convenienza, possibilità, senso o natura che debba finirlo: in esso sono infiniti mondi simili a questo, e non differenti in geno da questo; perché non è ragione né difetto di facultà mentale, dico tanto potenza passiva quanto attiva, per la quale, come in questo spacio circa noi ne sono, medesimamente non ne sieno in tutto l'altro spacio che di natura non è differente et altro da questo³.

In un'epoca in cui si guardava al Cosmo come traccia ispiratrice per l'ordine politico e come specchio dell'ordine logico del reale, il registro cosmologico era il paradigma della verità. Ci sono infiniti mondi in *uno* spazio: un *uno* che contiene mondi

¹ Questo testo è una rielaborazione dell'intervento che ho tenuto presso l'Ens-Lyon il giorno 11 dicembre 2014 nell'ambito della Journée d'études «Montaigne-Bruno: nature, liens, métamorphoses». Colgo l'occasione per ringraziare ancora Saverio Ansaldi e Raffaele Carbone per l'invito e l'ospitalità.

² Ho trattato analiticamente di questi temi in F. Raimondi, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Unipress, Padova 1999; Id., *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Ets, Pisa 2003. A essi rinvio per maggiori dettagli.

³ G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Les Belles Lettres, Paris 1995, pp. 335, 337. Per i *Dialoghi italiani* di Bruno userò sempre l'edizione delle Belles Lettres che riporta il testo critico italiano a fronte della traduzione francese.

innumerabili è *uno* (di numero) ma, al contempo, infinito. Bruno pensa la *contemporaneità* tra *uno* e infinito, ai quali applica, per la proprietà transitiva, l'onnipotenza divina. Se Dio è infinito e onnipotente e se l'effetto di un infinito è infinito, allora l'effetto di un onnipotente sarà onnipotente: avrà cioè, *in ogni suo punto*, benché finito, l'infinita *potenza: omnia in omnibus*. Bruno lo ripete spesso:

io dico l'universo "tutto infinito" perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere "totalmente infinito" perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio "tutto infinito" perché da sé esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico Dio "totalmente infinito" perché *tutto lui è in tutto il mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente* (cors. mio)⁴.

Oppure: «l'universo è uno»; «tutte le cose sono in ciascuna cosa, et per conseguenza tutto è uno»; da cui segue che «nella moltitudine è l'unità, e ne l'unità è la moltitudine; e [che] l'ente è un e multiunico, et in fine uno in sostanza e verità»⁵.

O ancora: «tutto dunque quantunque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria, in ordine del tutto universo è importantissima: perché le cose grandi son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime [ecc.]»⁶. Infine:

che non è cosa si manca, rotta, diminuita et imperfetta, che per quel che ha principio formale, non abbia medesimamente anima [...]. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sostanza spirituale [...]: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzione in sé, che non inanimi⁷.

Ogni membro della moltitudine è "multimodo" et "multiunico", cioè *non-finito, infinito*. Il "*non*" indica il luogo in cui hanno sede la *finitezza* e la *potenza* della trasformazione. La molteplicità non è omogenea, ma infinitamente eterogenea, come i mondi, irriducibile a un Uno ipostatizzato e perciò contrario alla dinamica della *potenza* infinita, vorticosamente disposta al cambiamento e alla trasformazione. *Moltitudine*, qui, non è un concetto omogeneo, ma infinitamente fratto e dinamico: la sua unità, che è anche la sua sostanza e verità, è il suo essere infinitamente molteplice. La *potenza* è ovunque, anche nel finito, sebbene non per virtù del finito stesso⁸, bensì solo in quanto specchio, non inerte ma attivo, dell'infinito. Nell'*uno* c'è l'in-numerabile, il non-numero, il non-uno, ma

⁴ *Ivi*, p. 87.

⁵ G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un*, Les Belles Lettres, Paris 1996, p. 26.

⁶ G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, Les Belles Lettres, Paris 1999, 2 voll., vol. I, p. 175.

⁷ G. Bruno, *De la cause*, cit., pp. 13, 133.

⁸ Se non in alcuni casi, come, per esempio, quello del «furioso eroico» che, «inalzandosi per la concepita specie della divina beltà e bontade, con l'ali dell'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade lasciando la forma de soggetto più basso. E però disse: "Da soggetto più vil dovegno un Dio, Mi cangio in Dio da cosa inferiore"» (G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. 151).

non come mancanza, peccato o irrazionalità, bensì come manifestazione della sua *potenza in-finita*. In ogni *parte* – «se pur referendosi all’infinito possono essere chiamate parti»⁹ – c’è l’infinito anche se sotto le spoglie del finito. Così, mentre la *potenza* è sempre infinita in atto in quanto *potenza*, l’universo è sempre finitamente infinito in quanto manifesta, attraverso i mondi, cioè attraverso forme determinate, la *potenza* medesima. A questo punto, Bruno può affermare: «*neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamus*»¹⁰.

2. È partendo da queste considerazioni che ritengo Bruno uno dei più acuti e radicali pensatori del *moderno*, che emerge come qualcosa di molto diverso da quanto si intende generalmente: epoca dello Stato, del razionalismo, del progresso e della tecnocrazia, del capitalismo e del nazionalismo, dell’imperialismo e della colonizzazione, dello sfruttamento e dell’alienazione, del dominio dell’astrazione e della distruzione della natura, della secolarizzazione e dell’individualismo: e l’elenco potrebbe ovviamente continuare.

Di là *forse* dalle stesse intenzioni di Bruno, il suo pensiero offre l’occasione per pensare il *moderno* in tutt’altro modo.

Il termine *modernus* deriva dall’avverbio latino *modo* (poco fa, al presente), in cui risuona *modus* (misura, limite, termine), e dal suffisso *-ernus*, che indica appartenenza: *moderno* è ciò che appartiene al tempo presente, perché è definito dai limiti del tempo presente e, dunque, dall’uso presente del presente. In questo senso, *moderno* «non è né il passato né il presente né tanto meno il futuro, [perché] implica sempre [...] uno scarto rispetto a se stesso»¹¹. Ho preso a prestito queste parole per dire che *sono i limiti del presente a definire il moderno* e, dunque, che *moderno non è l’attuale, ma ciò che i limiti dell’attuale definiscono rispetto al presente, al passato e al futuro; moderno indica dunque il tempo presente in cui si dischiudono, partendo dai limiti del presente stesso, le possibilità inesprese del presente, del passato e del futuro, gli infiniti mondi possibili inclusi nel presente medesimo in quanto potenza*.

Moderno non è ciò-che-è né ciò-che-non-è-più né ciò-che-non-è-ancora (ma dovrà essere), bensì ciò che si mostra in *potenza* nel presente rispetto a se stesso (in quanto atto), al passato (come già-dato) e al futuro (come predeterminato). *Moderno* è il tempo in cui la relazione tra le cose (l’unico modo di definire il tempo, secondo Lucrezio)¹² si dà nella forma della *potenza*. Una dinamica che non pregiudica né il futuro né il passato, perché

⁹ G. Bruno, *De l’infini*, cit., p. 87.

¹⁰ G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, in *Opera latine conscripta* (a c. di F. Fiorentino), Morano, Neapoli 1879, vol. I, pars I, liber III, caput I, p. 320 (tr. it. *L’immenso e gli innumerevoli ossia l’universo e i mondi*, in G. Bruno, *Opere latine*, a c. di C. Monti, Utet, Torino 1980, p. 515: «non distingueremo la potenza in assoluta e ordinata o ordinaria»).

¹¹ Cfr. G. Agamben, *L’uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 224-225.

¹² Cfr. *De rerum natura*, I, vv. 473-477.

resta aperta *sugli infiniti mondi che si dischiudono a partire dai limiti del presente*, senza proiettare, partendo dal presente e basandosi su di esso, *un'unica tendenza*: atto che sfocia nel determinismo del progresso, del ciclo o del regresso. Il *moderno* resta aperto sulle infinite tendenze e controtendenze che lo costituiscono e che incessantemente si riaprono e si biforcano: è tempo non pre-giudicato dalla proiezione approssimativa in avanti, "post-", né dal ritorno all'indietro, "pre-", né dall'attualità del presente, ma tempo della loro *contemporaneità* con infiniti altri mondi. In definitiva, *moderno indica la potenza che si apre tra il presente, il passato e il futuro, e si manifesta sotto forma di esistenza necessaria di infiniti mondi*.

Pur essendo sempre presente, anche se è un tempo che si coniuga all'infinito, il *moderno* si manifesta solo in modi storicamente determinati, perché definiti, di volta in volta, dalle relazioni contingenti che lo costituiscono. *Moderno è pensiero all'infinito* (inteso come modo), apertura sugli «interminati spazi» cari a Leopardi, a partire dalla «siepe», il presente, che li definisce¹³; pensiero della *contemporaneità* o compresenza di infiniti mondi, che appaiono, nel presente, attraverso lo *scarto* del presente rispetto al passato e al futuro, ma anche rispetto a se stesso in quanto atto, in quanto immagine fissa della sua presunta compiutezza. In ogni atto, infatti, non cessa di agitarsi l'infinita *potenza*. *Moderno è il tempo dell'immaginazione in quanto potenza, nel presente, di infiniti mondi*. Pur dandosi storicamente, e avendo quindi una propria storia, il *moderno* non s'inserisce in modo meramente cronologico nel *continuum* storico, anzi ne costituisce le rotture più significative.

Il *moderno* implica una concezione della storia non-lineare, perché la *potenza* è presente in ogni istante, anche se non sempre agita consapevolmente. In esso, con cadenza aleatoria, i mondi emergono come agglomerati generati dagli incontri/scontri del pulviscolo atomico per poi rimescolarsi e generarne altri senza un andamento *totalmente* prestabilito: l'ordine è una dinamica composta di isole che punteggiano il divenire senza una ritmica *apparentemente* precisa, come stelle il cui apparire e scomparire traccia e trasforma incessantemente la mappa delle costellazioni. La provvidenza divina è sciolta nell'infinita *potenza* della materia (atomi), del vuoto e del desiderio, nel pieno rispetto della logica atomistica e dei suoi tre principi (irriducibili alla logica hegeliana)¹⁴.

La storia è l'emergere di forme d'ordine che non si succedono necessariamente in modo cronologico, ma che possono essere presenti contemporaneamente in punti diversi o richiamarsi da un mondo all'altro. Il *moderno* è *potenza*: pensare e agire della *potenza*: infinità e *contemporaneità* dei mondi, assenza di fondamenti e di essenze, possibilità di generare e trasformare infiniti ordini, libertà attraverso i confini. La *potenza* rompe con ogni forma di ordine essenzialistico e naturalistico e ridà all'uomo la libertà di fabbricare i

¹³ Cfr. G. Leopardi, *L'infinito*, in *Canti*, Garzanti, Milano 1989¹⁰, pp. 119-120.

¹⁴ «Chaos significat vacuum, Orcus passivam seu receptivam potentiam, Nox materiam» (*Lampas triginta statuarum*, in G. Bruno, *Opere magiche*, Adelphi, Milano 2000, p. 942: «il Caos [significa] il vuoto, l'Orco la potenza passiva e recettiva, la Notte la materia», *ivi*, p. 943).

propri mondi (come insegna la mnemotecnica bruniana) partendo dallo *scarto* tra presente, passato e futuro, prescrivendo *implicitamente* un'unica regola: affinché la libertà si riproduca bisogna rigenerare, attraverso i suoi atti, la *potenza* che la genera. Questa è la sfida del *moderno*: rigenerare la *potenza* attraverso la finitezza, l'infinita attraverso la limitazione, senza soffermarsi sul presente, senza guardare con nostalgia al passato o con utopica speranza al futuro. Il *moderno* è un modo di *pensare l'infinito nel presente*: in ogni punto. Bruno capì bene che ciò che si schiudeva alla sua attenzione era il *tempo della conoscenza*.

3. Schematicamente, ecco i tre nodi principali, filosofici e politici simultaneamente, sui quali mi soffermerò.

I) *La potenza genera da sé infiniti mondi*: ne consegue che *l'infinità del reale è necessaria* ed è il *segno* dell'intrinseca dinamicità della *potenza*.

II) Tale posizione rende possibile concettualizzare almeno due caratteristiche principali del *moderno*:

a) *il molteplice (necessariamente infinito, perché dinamico) è uno*; ne esiste cioè solo *uno* di numero e questo *uno* è infinitamente molteplice ed esiste solo in questa forma. Allo stesso modo, *l'infinitamente molteplice* non ha altra forma che quella dell'*uno*, non perché sia necessariamente omogeneo, pieno, pacificato, compiuto ecc., ma perché *l'uno* è la sola forma che può avere. *L'uno e il molteplice infinito, dunque, non sono opposti*. Il monismo è sempre un pluralismo oppure non è (e viceversa) e, dunque, non esistono né la molteplicità pura (da dover poi ordinare, più o meno forzatamente) né l'unità assoluta (l'Uno), da cui ogni cosa proviene per caduta, emanazione, sovrabbondanza, esternazione o altro – e a cui talvolta ritorna – come propongono, per esempio, il neoplatonismo e il cristianesimo. Bruno invece rompe col dualismo tra natura e cultura e, quindi, anche con quello tra natura e politica. Nessuna dialettica salverà più la loro distinzione;

b) ciò che nella storia del pensiero politico è chiamato modernità – *la teoria della sovranità* formulata da Hobbes – non è tale, anzi, è *apertamente contraria al moderno*. Hobbes, infatti, pensò il *Commonwealth* (lo Stato) come dispositivo per saturare lo *scarto* infinito e sempre presente, anche se appare solo storicamente, in cui si accede alla *potenza* dei mondi. La *sovranità* è il tentativo di *screditare, arginare e distruggere il moderno* attraverso la costruzione di un Uno omogeneo (lo Stato), che diventa il fattore di riduzione della molteplicità al sovrano, cioè al soggetto del diritto mercantile. Pur generando innumerevoli mondi, ognuno col proprio principio unificatore (il sovrano), Hobbes mira a costruire questi mondi come prodotti seriali. La pluralità esterna allo Stato, perché ci sono più *sovrani* (siano re o assemblee), è una falsa pluralità, la cui apparenza nasconde una forma di unità, prodotta dal riduzionismo contrattualistico, che non è la *potenza*, cioè *l'infinità della molteplicità*, ma una nuova condizione antropologica dovuta alla cessione

del proprio *jus in omnia*. Privandosi della propria *potenza*, il cittadino/suddito si fa servo, più o meno liberamente, dell'identità borghese che, in quanto presupposto del diritto, diventa immodificabile o difficilmente modificabile.

III) *Moderno è pensare la contemporaneità (non l'attualità), senza nostalgia per il passato né slanci utopici verso il futuro: né trascendenza né immanenza, ma potenza di entrambe, come due (sacro e profano, eternità e storia) tra gli infiniti mondi. Questo tempo, o epoca non cronologica e non chiusa, è emerso più volte e in varie forme prima e dopo Bruno – l'atomismo, la sofistica, l'epicureismo, i Rinascimenti, la rivoluzione scientifica, l'Illuminismo, il tumultuoso 1848, la crisi dei fondamenti delle scienze, il lungo 1968, le lotte per la decolonizzazione – solo per fare qualche esempio veloce. E pur essendo in potenza in ogni istante dell'esistenza, l'apparire del moderno è sempre accompagnato da specifiche condizioni, la prima delle quali è la crisi o la fine di un mondo che si crede e si propone come unificatore riduzionistico (reductio ad Unum) dell'infinito. Non è l'apocalisse ma la fine di Un mondo, per evocare il Contr'Un di La Boétie; la fine della falsa opposizione tra uno e molteplice infinito¹⁵.*

4. Veniamo, dunque, al primo nodo. In Bruno, il *moderno* coincide con l'infinità dei mondi e i mondi, come sostiene l'atomismo, sono aggregati, cioè corpi composti da diversi materiali: atomi e parole, strutture e discorsi, immagini e affetti ecc., che sono tutte manifestazioni della *potenza* infinita.

Bruno coglie nell'infinità la verità del *moderno*. Nessuna forma di relativismo, però, anzi: ogni verità è necessariamente infinita e solo l'infinità in quanto tale è vera. I tentativi di imporre un'immagine finita del mondo o di arginarne l'infinita *potenza* sono sempre possibili ma sono falsi gnoseologicamente (sebbene con effetti realissimi), perché immaginano l'atto come *rappresentazione* (esaustiva e compiuta) della *potenza*, e ingiusti politicamente, perché anziché ri-generare l'infinita *potenza* tendono a trasformarla in atto perenne che deve essere conservato. L'atto, però, è ciò che non dura, se non si dispone alla rigenerazione della *potenza* che lo ha reso reale. L'atto, pensato o creduto autosufficiente, è imperfetto. Perfetto è solo l'atto che rigenera la *potenza* da cui è prodotto, perché è quella la sua verità e, dunque, dal fatto che un mondo è "perfetto", perché composto da tutte le parti che lo rendono tale, non si pretende che esistano

altri mondi [...] per la perfezione e sussistenza di quel mondo: ma per la propria sussistenza e perfezion dell'universo è necessario che sieno infiniti. Dalla perfezion dunque di questo o quelli, non

¹⁵ Questo tema consentirebbe di porre in relazione le riflessioni di La Boétie, Montaigne e Bruno, perché, in Montaigne, per esempio, lo svincolarsi dalla malia dell'Uno è frutto dell'esperienza della pluralità di *usi e costumi* che danno vita allo «spazio infinito dell'umano» (cfr. N. Panichi, *Montaigne*, Carocci, Roma 2010, p. 166) espressione dell'«infinita potenza della natura» (M. de Montaigne, *Essais*, Garnier-Flammarion, Paris 1969, libro I, capitolo XXVII, p. 228; tr. it. *Saggi*, a c. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, p. 239).

séguita che quelli o questo sieno manco perfetti: perché cossì questo come quelli, e quelli come questo, constano de le sue parti, e sono per gli suoi membri, intieri¹⁶.

I mondi sono infiniti in quantità, ma in qualità sono *apparentemente* finiti: la loro finitezza, infatti, è specchio dell'infinita *potenza* che si agita in loro sebbene costretta in una forma determinata. Forzare i confini per rigenerarli o generarne altri è il movimento della *potenza*, che sfugge alle categorie antropocentriche di Bene e Male, perché è la necessità della realtà di *tutti* i mondi e non solo di alcuni. Vi sono mondi che vogliono bloccare la *potenza* (perché confondono la finitezza con la perfezione), altri che vogliono semplicemente conservarla (la varie forme di fatalismo e di provvidenzialismo) e altri ancora che vogliono *rigenerarla* ponendosi come forze attive della sua manifestazione: come nel caso della *magia*¹⁷. Ed essendo *contemporanei*, lottano tra loro. Il cosmo bruniano non è armonico né pacificato. La distruzione è una possibilità reale, nel bene e nel male, poiché, non essendoci fondamento ultimo delle cose che non sia la *potenza*, essa fa dell'universo la sede di infiniti incontri e scontri. Si tratta, dunque, di combattere per quei mondi che desiderano allearsi con la *potenza* per la sua infinita rigenerazione.

Nessun mondo è eterno e, morendo, contribuisce passivamente a rigenerare la *potenza*; altra cosa, però, è *forzare* la distruzione per una più pronta rigenerazione; in questo modo, la cooperazione è attiva e quindi *vera*, essendo la *potenza* generazione infinita.

Un mondo che tenti di ostacolare o bloccare la rigenerazione della *potenza*, come fa, per esempio, il cristianesimo, mette in moto altri mondi che proveranno ad abbattere i confini che vuol erigere. Il mondo cristiano diventa così, suo malgrado, mezzo di possibile rigenerazione: definirlo un bene o un male manifesta un'ottica ristretta, non situata nella *vicissitudine*, che è il movimento della *potenza*. Un mondo distrutto, inoltre, permane nella *potenza* come traccia mnestica e contribuisce, sebbene passivamente, affinché si rigeneri dalle proprie ceneri, come la Fenice¹⁸.

La *potenza* si dispiega in infinite direzioni non equivalenti – non è una successione lineare e predeterminata di mondi – è una dinamica le cui trasformazioni incessanti emergono da essa e vi rifluiscono secondo la *qualità dei tempi* (come diceva Machiavelli), che non implica alcuna pluralità dei tempi (che richiede un tempo di riferimento, un'unità di misura assoluta, un Uno, storico o presunto eterno non fa differenza): non ci sono più tempi, ma più *modi* del tempo. Il tempo è *uno* (come dice Lucrezio), ma si mostra in modi *infiniti* e il *moderno* è quello che cerca di non chiudersi in uno di questi.

¹⁶ G. Bruno, *De l'infini*, cit., p. 367.

¹⁷ Cfr. F. Raimondi, *Liens et serments: magie et politique dans le Cantus Circaeus de Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno, une philosophie de la relation* (dirigé par A. del Prete et Th. Berns), Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2016, pp. 89-104.

¹⁸ Cfr. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, cit., pp. 229-237, 305-313.

Essendo la *potenza* sempre in atto in quanto *potenza*, bisogna inoltre ammettere anche l'esistenza di infiniti anti-mondi che potrebbero essere intesi o come il vuoto che separa un mondo dall'altro, o le parti di uno stesso mondo, oppure, *modernamente*, come ciò che è escluso dallo sguardo presente, perché ogni mondo presente (attuale) occlude lo sguardo su altri mondi. Ogni mondo è sempre anche gli infiniti non-mondi di cui impedisce la vista, ma a cui dà accesso, come la siepe leopardiana, sol che si muova lo sguardo «di là da quella». Il movimento, infatti, implica la necessità di questi vuoti o spazi di non-essere, affinché si dia la dinamica della *potenza*, che è continua conservazione e trasformazione di sé. È per questo che l'universo è e resta sempre *infinito*: compiuto e incompiuto, perfetto e im-perfetto, tutto e non-tutto¹⁹.

Non ci può essere posizione più lontana da Platone, da Aristotele, dal neoplatonismo e dal cristianesimo ai quali, ancora oggi, molti interpreti si ostinano, spesso ingannati dal lessico, a voler accostare Bruno, magari parzialmente, compiendo un'operazione che, di là dalle intenzioni, suona, e non è una novità, come una neutralizzazione. Bruno usa categorie di altre filosofie per generare quelle nuove di cui ha bisogno: usa il vecchio e lo combina (come insegna la mnemotecnica) per produrre il nuovo. E come ogni *nova philosophia* inizia da ciò che c'è già, *sporgendosi oltre*.

Pur non potendo svolgere qui il ragionamento in modo compiuto, faccio notare che la tesi bruniana – “*il molteplice infinito è uno*” – non è presa in considerazione in uno dei testi inaugurali della filosofia: il *Parmenide* di Platone, di cui Bruno sembra svolgere un'ipotesi *sed contra*, come avrebbe detto Tommaso d'Aquino. La prima ipotesi del dialogo platonico, infatti, suona: «se l'uno è uno» (cfr. 137c-142a). Benché svolgendola Platone giunga a conclusioni assurde, infatti, il resto del dialogo prende una strada che non sfiora mai quella che poi Bruno proporrà molti secoli dopo e che, probabilmente, Platone avrebbe ritenuto tipica delle filosofie pluralistiche, e dell'atomismo in particolare, che egli voleva confutare. Il *Parmenide*, infatti, assieme almeno al *Sofista* e al *Filebo*, è il tentativo di sganciarsi dall'immobilismo parmenideo senza sfociare nel caotico movimento atomistico. Fatto sta che Platone continua a pensare *uno* e molteplice come opposti, che solo una qualche forma di dialettica può articolare senza confondere o abolire. Al contrario, in Bruno, come negli atomisti, il molteplice è *uno*: detto platonicamente, *l'essere è uno e molteplice contemporaneamente; è sempre essere ma in infinite forme, di cui il non-essere è parte in quanto limite*. Per la stessa ragione non c'è *emanazione* del molteplice dall'Uno (neoplatonismo) né sussunzione di un molteplice puro in un'Unità costruita *ex post* (Hobbes).

5. Passiamo ora al secondo nodo e cominciamo a vedere, in forma approssimata,

¹⁹ Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., almeno I, XII e II, XII-XIII.

cosa significa che *il molteplice è uno*.

5a. Di seguito, solo alcune prime indicazioni di massima:

i) l'Uno, che si pretende Assoluto (*ab-solutum*), cioè separato dagli altri, non è neanche *uno*, perché non può essere contato, dato che per esserlo serve almeno una relazione; se però c'è relazione, allora c'è almeno un due (non è l'*uno* che si divide in due: è il due che consente l'esistenza dell'*uno* e del suo essere contato per *uno*). Ma è proprio il due (o almeno il due, cioè il molteplice) a essere *uno* in quanto molteplice. Impossibile, dunque, pensare l'*uno* senza il molteplice (l'*uno* senza l'altro) e viceversa. Uno, invece, è ciò che pretende di esistere senza relazione e, per apparire tale, occulta la relazione che lo fa essere, apparendo quello che non è: Uno, appunto. Per apparire Uno, l'Uno deve nascondere la prestazione *auto-assolvente* attraverso la quale scioglie la relazione, che gli consente di presentarsi *assolto*, con gli infiniti altri mondi. In questo modo, però, contraddice il suo nome e la sua natura, perché sciogliere una relazione significa riconoscerla come costitutiva e sostituirla con un'altra. Se al posto di un rapporto di co-implicazione con gli altri mondi, l'Uno istituisce una relazione di *assoluzione*, l'Uno allora non è Uno.

Hobbes, nel *Leviathan*, ebbe il merito, rispetto ad altri, di mostrare questa prestazione *assolvente* in atto tramite la figura del patto (più esatto di contratto), pur senza trarne tutte le conseguenze. Bruno, invece, revoca all'Uno non tanto la sua immaginaria identità quanto la sua pretesa di unicità e di absolutezza, mostrandolo per quello che è: solo uno degli infiniti mondi; uno di quelli che, nascondendo la verità, cioè la *potenza* che li fa essere, cercano (invano) di limitarla per sempre, senza capire la natura di parte del limite. In altri termini: mentre l'Uno si pretende senza relazioni, l'*uno* è in relazione costante con la *potenza* che lo fa essere. Quindi: l'Uno esiste, ma non come Uno, bensì come immagine ipostatizzata dell'*uno*, come sedicente Unico mondo tra gli infiniti mondi²⁰.

ii) non esistono tanti infiniti, perché sarebbe ridondante:

ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum, quod et quo neque majus esse potest quippiam, neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus, naturaque universalis: cujus perfecta imago et simulacrum nullum esse potest nisi infinitum [...]: qua universum singularissimo jure dicitur²¹.

Esiste solo *una potenza* infinitamente infinita che si manifesta in *un* universo infinito, formato da infiniti mondi finiti-infiniti, poiché la *potenza* è in ognuno di essi. C'è, dunque,

²⁰ Una conseguenza, che non interessa direttamente questo discorso, ma che è importante sottolineare è che *l'ideologia è la pretesa o credenza che l'Uno esista senza il molteplice*.

²¹ Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., II, XII, p. 307 (tr. it. cit., p. 504: «perfetto semplicemente e di per sé e assolutamente è l'uno infinito, poiché non può divenire né maggiore, né minore e niente lo può divenire rispetto a esso. Esso è uno, dovunque tutto, Dio e natura universale; la cui perfetta immagine ed il cui simulacro non possono essere se non l'infinito: [...] per cui, a buon diritto, si parla di universo»).

un solo molteplice infinito formato da infiniti molteplici finiti-infiniti. L'opposizione tra *uno* e molteplice, così come quella tra *Uno* e molteplice è falsa, corrisponde cioè a un mondo che non manifesta la verità che lo rende possibile; l'*uno* non è l'unità (astratta o concreta, la singolarità omogenea), che compone il molteplice rappresentandolo (trascendenza) né ciò che ne sintetizza la pluralità (immanenza), ma *uno* è il molteplice; il molteplice infinito è *uno* di numero, perché è *un* infinito e l'infinito è per forza *uno*; non tanto perché se ce ne fossero due sarebbero finiti (Hegel), ma perché è proprio se sono due o più di due che sono *un* molteplice infinito. In quanto infinito, l'*uno* coincide con infiniti finiti, che sono ognuno un infinito nel senso di indefinito, indeterminato, incompiuto o anche perfetto nella sua limitatezza, ma sempre (anche se solo in parte) in *potenza*.

iii) l'*uno* è infinito e, dunque, contiene anche la finitezza, che è un aspetto necessario dell'infinità. Ogni elemento finito del molteplice infinito è a sua volta molteplice e, dunque, infinito; ogni singolo molteplice, infatti, è diverso dagli altri, perché è un mondo, dotato dunque di un principio d'unità che è la *potenza* infinita. Ne segue che nessuna sottrazione di molteplici a *uno* lo rende meno di *uno* e che nessuno aumento lo rende più di *uno*, perché in ogni momento l'infinito è nel presente, definito dal presente stesso (atto), dal passato e dal futuro che, dunque, limitandolo, lo rendono possibile in *potenza*.

Il pensiero di Bruno è *moderno*, perché è *pensiero del presente all'infinito: il presente, infatti, si presenta sempre infinitamente molteplice*, dato che ogni mondo porta con sé anche il proprio anti-mondo (o il proprio non-mondo) – ciò che ho chiamato una me-ontologia²² – e proprio questo aspetto di apparente finitezza lo rende *in-finito*; proprio questo aspetto negativo (non in senso hegeliano) consente alla *potenza* di continuare a trasformarsi e generare infiniti mondi. La lotta, filosofica e politica consiste, per Bruno, nel tenere aperti i mondi agli infiniti altri mondi, combattendo coloro (le varie sette cristiane in particolare, ma non solo) che vorrebbero ridurre l'infinito a Uno.

5b. Di qui, l'esito *intrinsecamente* politico, almeno sul piano del *senso*, della filosofia di Bruno, che molti si ostinano a non vedere, forse perché acceca. Il Nolano fu realmente un filosofo pericoloso, e la Chiesa di Roma non se lo è ancora dimenticato, perché riformulò l'idea di natura – il primo concetto politico dell'Occidente²³ – che il cristianesimo aveva istituzionalizzato mutuandola da alcune correnti della filosofia greca.

Prendiamo, per esempio, la vicenda dell'assegnazione della Corona regale che attraversa lo *Spaccio de la bestia trionfante*²⁴. Partendo dal problema di assegnare la Corona al principe che fosse stato capace, anche con la forza, di riportare la pace in Europa e di

²² Cfr. F. Raimondi, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Unipress, Padova 1999.

²³ Cfr. A. Capizzi, *La Repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, GEI, Roma 1993, almeno pp. 49, 116.

²⁴ Per maggiori dettagli rimando a F. Raimondi, *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Ets, Pisa 2003.

rimediare ai suoi vizi, Bruno, all'inizio del libro, sembra oscillare tra Enrico III di Francia ed Elisabetta I d'Inghilterra; ma alla fine del testo, dopo un esame attento dei mali d'Europa, la Corona non è assegnata a nessuno. Tra l'inizio e la fine del dialogo, però, cioè nello spazio apparentemente vuoto dell'attesa e della sospensione il Consiglio degli dei traccia una mappa di possibili interventi. Mentre il trono resta *vuoto*, il «riparamento»²⁵ è tracciata da *una molteplicità* di dei: da un collettivo, di cui Giove è *primum inter pares*, capace di agire nell'inter-regno.

L'infinità dei mondi è decisiva per una filosofia e per una politica che vogliano *pensare la congiuntura in atto come apertura alle possibilità di intervento umano*, perché ogni presente è sempre aperto su una molteplicità di mondi possibili e, per Bruno, «ogni [...] minuzzaria» è, in *potenza*, infinita e dinamica. Il *moderno*, tempo della *contemporaneità*, è, in Bruno, *pratica*, teorica e politica, delle possibilità che si dischiudono dal presente nel presente, ma indipendentemente dalla loro attualità.

La *modernità* della *natura* pensata da Bruno non sta nel suo essere l'argine ai possibili della politica né il censore che, dopo essere stato cacciato dal novero di ciò che non è in potere dell'uomo trasformare (Aristotele), interviene da fuori (trascendenza) o dall'interno (immanenza), sbandierando le proprie immutabili leggi, per determinare ciò che la politica può o non può realisticamente fare. La *natura* subisce invece una radicale politicizzazione che ne svela la verità: essere il volto della politica in quanto apertura a ciò che sta *sempre* per nascere da un presente che lo definisce ma non lo predetermina. Liberare la *potenza* infinita di infiniti mondi dalla natura fabbricata per neutralizzarla significa mostrare «l'infinitudine de l'universo» contro coloro che «con l'opra de la fantasia vogliono fabricargli le muraglia»²⁶. Un arginamento voluto e volto a controllare «la infinita copia delle cose»²⁷ sottraendola alla «profonda magia»²⁸, che è la capacità universale di entrare in relazione con essa. Liberare la natura e liberare l'immaginazione sono la stessa operazione. E anche se non ci sono «fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttraggano»²⁹ l'infinita *potenza* di ogni cosa, bisogna «romp[ere] e gitta[re] per terra col bombo e turbine de vivaci ragioni queste stimate dal cieco volgo le adamantine muraglia di primo mobile et ultimo convesso»³⁰, perché solo una relazione attiva con la *potenza* è sua consapevole rigenerazione.

Non si dimentichi che il termine «muraglia» è usato da Bruno nel *De gli eroici furori* per indicare ciò che preclude lo sguardo su Diana e, di conseguenza, il movimento che porta l'uomo, una volta «gittate le muraglia a terra», a essere «tutto occhio a l'aspetto de

²⁵ G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, cit., p. 119.

²⁶ G. Bruno, *De l'infini*, cit., p. 9.

²⁷ *Ivi*, p. 43.

²⁸ G. Bruno, *De la cause*, cit., p. 315.

²⁹ G. Bruno, *De l'infini*, cit., p. 43.

³⁰ *Ivi*, p. 371.

tutto l'orizzonte»³¹, a cui fa eco l'«immensità» in cui perdersi di Leopardi.

Non sembra dunque peregrino accostare “muraglia” al biblico «*katechon – qui tenet*» (cfr. *II Th.*, 2, 6), per sottolineare che l'abbattimento delle “muraglia” non è una semplice operazione culturale, ma vero e proprio agire politico: pratica d'*apertura* e non solo spostamento o distruzione di confini per *movimentare* il quadro ormai stantio della politica europea. Senza dimenticare il significato teologico di argine contro l'Anticristo, che, per Bruno, ma in questo non è l'unico, è rappresentato dall'*usurpatore* del trono celeste³²: il papa e, più in generale, tutte le sette cristiane.

Trasformare il modo di governare l'Europa era, per Bruno, urgente e necessario, al fine di generare una *politica dell'infinito*, alleata della natura e non sua paranoica inquisitrice³³. Un orizzonte che si dispiegava a partire da uno stato di crisi delle istituzioni.

6. Eccoci, così, al terzo nodo. Il *moderno* di Bruno è il tempo in cui l'infinita *potenza* si mostra irriducibile a Uno, proprio perché il molteplice infinito è *uno*. Il *moderno* è, dunque, il momento in cui entrano in crisi assetti consolidati che, al contempo, consentono di lanciare uno sguardo su infiniti altri mondi, sulle possibili vie d'uscita o di soluzione a una crisi, che si presenta come il punto di non tenuta di un regime, politico e logico, con pretese di Unità. Il *moderno* è un tempo di crisi e, al contempo, il tentativo di uscirne senza costruire un nuovo Uno, ma provando a tenere aperto lo sguardo sugli infiniti mondi che dal presente si dischiudono nel presente stesso, nel momento in cui si guardi oltre le “muraglia” che lo perimetrano, non verso il passato o il futuro, ma verso il *contemporaneo* che lo costituisce essendone la *potenza*.

Il riferimento privilegiato all'epicureismo non è un caso. E esso, infatti, è una filosofia della precarietà, dell'infinità incomprimibile in Uno e anche una pratica filosofica della conoscenza in quanto generatrice di infiniti orizzonti di senso oltre che mezzo per raggiungere scopi determinati.

Il mondo in crisi, che dischiudeva allora la sua *potenza*, perché stava finendo a causa, principalmente, delle guerre di religione e della scoperta del Nuovo Mondo, che implicava la fine della *cosmologia* aristotelica e biblica, era l'Europa cristiana.

Moderno, allora, era la presa d'atto della fine dell'*hortus conclusus* del mondo classico e medioevale e, con esso, della fine delle barriere che circondavano il mondo terrestre e celeste; al contempo, era la consapevolezza di non doversi rinchiudere in un Ordine

³¹ G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, cit., p. 393.

³² L'*usurpazione*, a mio avviso, è il tema che percorre tutta l'opera di Shakespeare. Se usurpazione è da *usus-ràpere* (rapire) – un aspetto trascurato, mi pare, da Agamben – non va allora dimenticato che in Shakespeare confluiscono e si intrecciano una serie di relazioni riconducibili a Bruno: rappresentate, per esempio, da John Florio (traduttore, proprio negli anni in cui Bruno fu a Londra, dei *Saggi* di Montaigne) e da Fulke Greville (uno dei ‘maestri’ del Bardo).

³³ In merito mi permetto ancora di rinviare a F. Raimondi, *Liens et serments*, cit.

nuovo, che si proponeva già allora come un nuovo Uno: quello del mercato e della borghesia. Al contrario, in Bruno era acuta l'urgenza di non richiudersi in un mondo retto dal denaro e dal calcolo utilitaristico individuale, ma di praticare una politica *moderna* che sapesse mantenere aperto l'inter-vallo tra le epoche (ordini temporali chiusi) – come fa il Consiglio degli dei nello *Spaccio* – affinché in questo spazio vuoto, compreso tra due muri – una *frontiera* – si potesse immaginare come vivere in una repubblica *naturale* in quanto *non deterministica*. Il calcolo quale strumento esclusivo di orientamento nell'universo infinito è ridicolizzato e rifiutato, dal *Candelaio* in poi, perché la sua idolatria argina l'immaginazione, specchio del desiderio e facoltà *moderna* per eccellenza. Il calcolo razionale, soprattutto se esclusivamente economico, una delle chiavi del pensiero hobbesiano (che, comunque, non riuscirà a *chiudere* l'operazione di costruzione del *Commonwealth*, come testimoniano la terza e la quarta parte del *Leviathan*) e che ritroviamo, in varie vesti, soprattutto nella ragion di Stato e poi, almeno in parte, anche nell'Illuminismo, è una *reductio ad Unum* inaccettabile perché, di fatto, *impoverisce il mondo anziché arricchirlo* e non solo dal punto di vista economico.

Moderno, allora, è il tempo in cui emerge come inaggirabile l'impossibilità di un ordine finito, chiuso, completo, definitivo; e, al contempo, è il tempo in cui emerge l'infinità, sia come compiuta-incompiutezza sia come innumerabilità dell'*uno*: il tempo cioè in cui regna la consapevolezza dell'indisgiungibilità tra *uno* e molteplice infinito.

Politicamente, Bruno mise in atto una strategia che, per quanto dissimulatrice, era apertamente rivoluzionaria, perché attraverso l'immaginazione pensante di un universo infinito cercava di impedire che la paura della crisi ostacolasse il sapere chiudendolo in forme dogmatiche, anziché consentirgli di riaprirsi continuamente su e oltre se stesso.

La *riforma bruniana* avrebbe dovuto rendere possibile un cambiamento di atteggiamento e di approccio verso la natura: ecco perché bisognava cambiarne il concetto, l'idea e l'immagine, distruggendo la separazione tra mondo celeste e terrestre, tra movimenti perfetti e imperfetti, tra natura e contro-natura, tra regno divino e regno umano, tra natura e politica. Solo in questo caso, infatti, ha senso l'esortazione che Bruno pone in bocca a Giove nell'«orazione» che dà avvio allo *Spaccio*:

se vogliamo mutar stato, cangiamo costumi. Se vogliamo che quello sia buono e migliore, questi non sieno simili o peggiori. Purghiamo l'interiore affetto: atteso che da l'informazione di questo mondo interno, non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile et esterno³⁴.

Per Bruno, la *potenza* è sempre dispiegata, c'è sempre, anche quando non lo si vorrebbe o si tenta di contenerla. L'infinità dei mondi è ciò che ispira il *moderno* per provare a *dar luogo* a una *civile conversazione*, cioè a una forma di *res-publica*, che faccia

³⁴ G. Bruno, *Expulsion*, cit., p. 123.

dell'infinita varietà dei mondi non l'occasione per conflitti interminabili, mossi da patetiche pretese di esclusività e di supremazia, ma per forme tolleranti e ispirate di confronto, di dialogo e di arricchimento reciproco, in un *regno* dove, anziché grandi Stati accentratori (forme politiche dell'Uno), avrebbero trovato posto il più gran numero possibile di aggregati umani autonomamente organizzati in una sorta di *fœdus naturæ*, mosso dalla ricerca del sapere e dalla rigenerazione consapevole della *potenza*, anziché dalla sete di guadagno. Per questo, Giove propone, e il Consiglio degli dei accetta, che la legge sia «riposta in cielo et essaltata», ma a «condizione che faccia che gli potenti per la lor preminenza e forza non sieno securi»; Giove e il Consiglio, inoltre, ordinano e impongono che la legge sia «rigorosa» per

quel tanto ch'appartiene alla comunione de gli uomini, alla civile conversazione; a fine che gli potenti sieno sostenuti da gl'impotenti, gli deboli non sieno oppressi da gli più forti, sieno deposti gli tiranni, ordinati e confirmati gli giusti governatori e regi, sieno faurite le repubbliche, la violenza non inculche la ragione, l'ignoranza non dispreggie la dottrina, li poveri sieno agiutati da' ricchi, le virtudi e studii utili e necessari al commune sieno promossi, avanzati e mantenuti: sieno esaltati e remunerati coloro che profittaranno in quelli; e gli desidiosi, avari e proprietarii sieno spreggiati e tenuti a vile. Si mantegna il timore e culto verso le potestadi invisibili; onore, riverenza e timore verso gli prossimi viventi governatori; nessuno sia preposto in potestà, che medesimo non sia superiore de meriti, per virtude et ingegno in cui prevaglia, o per sé solo, il che è raro e quasi impossibile, o con comunicazione e consiglio d'altri ancora, il che è debito, ordinario e necessario³⁵.

Un'immaginazione che inaugura il rifiuto dell'Uno come esclusione dei molti o come loro sussunzione, per non parlare della *reductio ad Unum* tipica dell'assolutismo.

Come non esiste una pluralità di tempi, non esistono molte modernità, ma solo infiniti modi del *moderno*: Bruno non ci consente di pensare un'altra modernità, ma il *moderno*, che è un tempo *uno* e infinitamente molteplice; un tempo che Bruno, come pochi altri, ha pensato fino alle sue estreme conseguenze, teoriche ed esistenziali.

È questo che lo pone nel novero dei pensatori politici, anche se la sua filosofia *non è sistematica*, come se la sistematicità fosse una qualità indispensabile per parlare di politica. Bruno non ambiva a trattare la politica usando le categorie con cui essa si descriveva e parlava di se stessa nella trattatistica del tempo, e nemmeno assumendo l'impostazione che, dividendola dalla natura, ne consentiva la definizione e la collocazione all'interno della grande catena dell'essere. La filosofia di Bruno è politica, di là dal fatto che parli di argomenti politici (cosa che peraltro fa), perché mira a incidere sui fondamenti o presupposti naturalistici e antropologici, sui quali si basavano, senza dichiararlo sempre esplicitamente, i trattati politici più *sistematici*, sempre che abbia senso usare un lemma così connotato dall'idealismo classico tedesco per descrivere lo stile della trattatistica politica cinquecentesca.

³⁵ Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 193, 195.

