



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Facoltà di Giurisprudenza

Massimiliano Traversino

DIRITTO E TEOLOGIA
ALLE SOGLIE DELL'ETÀ MODERNA

Il problema della *potentia Dei absoluta*
in Giordano Bruno

Prefazione di Diego Quaglioni

2015



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Facoltà di Giurisprudenza

COLLANA DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

5

2015

Al fine di garantire la qualità scientifica della Collana di cui fa parte, il presente volume è stato valutato e approvato da un *Referee* esterno alla Facoltà a seguito di una procedura che ha garantito trasparenza di criteri valutativi, autonomia dei giudizi, anonimato reciproco del *Referee* nei confronti di Autori e Curatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© *Copyright 2015*
by Università degli Studi di Trento
Via Calepina 14 - 38122 Trento

ISBN 978-88-8443-625-2
ISSN 2421-7093

Libro in Open Access scaricabile gratuitamente dall'archivio IRIS - Anagrafe della ricerca (<https://iris.unitn.it>) con Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia License.

Maggiori informazioni circa la licenza all'URL:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

Il presente volume è pubblicato anche in versione cartacea per i tipi di Editoriale Scientifica - Napoli, con ISBN 978-88-6342-790-5.

Settembre 2015

Massimiliano Traversino

DIRITTO E TEOLOGIA
ALLE SOGLIE DELL'ETÀ MODERNA

Il problema della *potentia Dei absoluta*
in Giordano Bruno

Prefazione di Diego Quaglioni

Università degli Studi di Trento 2015

*A fratel Ettore,
di carità e grazia pieno*

*O selige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschieht,
wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne, aber alle
Lust des Himmels ist in den Tränen, die ich weine vor dir,
der Geliebte vor der Geliebten. [...] Eines zu sein mit
Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des
Menschen. [...] O ein Gott ist der Mensch, wenn er
träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt.*

J.C.F. Hölderlin, *Hyperion*, I. Band (1797)

INDICE

	Pag.
<i>Prefazione. Diritto e teologia in Bruno (vecchi e nuovi problemi)</i> di DIEGO QUAGLIONI.....	XIII
<i>Nota introduttiva</i>	1

CAPITOLO I RIFIUTO DELLA DISTINZIONE FRA *POTENTIA ABSOLUTA* E *POTENTIA ORDINATA*

<i>1. La questione dell'infinità dell'universo</i>	7
<i>2. Conciliazione tra infinita potenza di Dio e universo sensibile finito</i>	14
<i>3. Rifiuto di tale conciliazione e suo superamento</i>	21

CAPITOLO II «POSSIBILITÀ E CONVENIENZA DELL'ESSER DI INNUMEREVOLI MONDI»: IDENTITÀ TRA LIBERTÀ E NECESSITÀ IN DIO

<i>1. Potenza attiva di Dio e necessità dell'universo infinito</i>	25
<i>2. Necessità di un oggetto adeguato alla potenza creatrice divina</i>	28
<i>3. Risvolti in chiave politica della questione</i>	32
<i>4. «Nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius»</i>	37
<i>5. L'atto creativo e il rapporto tra potenza attiva e passiva (causa ed effetto). Il nesso complicatio-explicatio</i>	39

CAPITOLO III
 «UN INFINITO UNIVERSO, CIOÈ EFFETTO
 DELLA INFINITA DIVINA POTENTIA»:
 LA RELAZIONE DI DIO CON IL MONDO

<i>1. Il problema della relazione di Dio con il mondo</i>	43
<i>2. «Un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia»: la posizione del Bruno rispetto al dogma della Trinità in Cusano</i>	46
<i>3. Coestensione di potenza attiva e passiva</i>	50
<i>4. De immenso, I, 12</i>	51
<i>5. I principia communia e il problema del metodo dialettico</i>	56

CAPITOLO IV
 POTENTIA DEI (ABSOLUTA)
 E ONNIPOTENZA DIVINA: DOTTRINA CRISTIANA
 E ORIGINI DELLA QUESTIONE

<i>1. Camoeracensis Acrotismus, LI</i>	59
<i>2. «Usitata distinctio»</i>	62
<i>3. La questione potentia absoluta / potentia ordinata quale elemento del concetto di onnipotenza divina. L'invidia quale attributo di Dio</i>	64
<i>4. L'onnipotenza divina nella tradizione della dottrina cristiana ...</i>	67
<i>5. Abelardo, Pietro Lombardo, Bruno</i>	71

CAPITOLO V
 VERITÀ, PRUDENZA, SOFIA, LEGGE:
 DIRITTO, RELIGIONE, IUS AD BELLUM

<i>1. Ancora sul concetto di infinito in Bruno: sua definizione</i>	81
<i>2. Carattere civile del rifiuto della distinzione in Bruno</i>	83
<i>3. La riforma di Giove nello Spaccio de la bestia trionfante: Orione, il ruolo della religione</i>	87

	Pag.
<i>4. Bodin, Gentili: il bellum iustum</i>	95
<i>5. Le posizioni di Bruno e Bodin in relazione al problema del necessitarismo dell'azione divina: tra sovranità assoluta e infiniti mondi</i>	100

CAPITOLO VI

LA DISTINZIONE QUALE FIGURA DEL DIRITTO PUBBLICO: IL PROBLEMA DELLA SOVRANITÀ

<i>1 Il problema della sovranità</i>	111
<i>2. Contemplazione quale bene supremo per lo Stato</i>	114
<i>3. La «legge di Dio» e il principe quale sua immagine. La funzione mediatrice del principe</i>	116
<i>4. Conclusione</i>	123

CAPITOLO VII

TRA DIRITTO DI GUERRA E NUOVO MONDO: LA CONDIZIONE DEGLI INDIGENI E GLI INFINITI MONDI

<i>1. Ancora sul diritto di guerra</i>	127
<i>2. La condizione dei popoli del Nuovo Mondo: termini della questione</i>	131
<i>3 La posizione del Gentili</i>	136
<i>4. La posizione del Bruno: il rifiuto del «commercio» e la prova "geografica" dell'Infinito</i>	139
<i>Conclusione. Considerazioni sul processo: le opinioni «erronee» sul Cristo, l'infinito universo quale «Verbo»</i>	145
Elenco delle opere citate	163
Indice dei nomi	181

PREFAZIONE.
DIRITTO E TEOLOGIA IN BRUNO
(VECCHI E NUOVI PROBLEMI)

Diego Quaglioni

Quando dieci anni fa, all'inizio del 2005, mi fu proposto «un mese alla Normale» come *chercheur invité*, mi fu lasciata completa libertà di scelta intorno al soggetto dei miei seminari. Allora mi parve che per uno storico del pensiero giuridico moderno un buon tema da offrire a colleghi e studenti dell'École Normale Supérieure – Lettres et Sciences Humaines (trasferita da poco a Lione da Fontenay-aux-Roses) potesse essere il processo come fonte letteraria. Scelsi il processo di Giordano Bruno, anche per ricordare che in seguito alla fuga dal suo ordine religioso, nel 1576, e dopo la breve esperienza veneziana, Bruno si era diretto proprio «alla volta de Lione», dove, allontanatosi rapidamente anche dall'insospitale Ginevra, si trattenne «un mese», prima di approdare a Tolosa per leggervi nello Studio, «doi anni continui, il testo de Aristotele *De anima* et altre lettioni de filosofia»¹.

Del processo di Bruno mi ero occupato tempo addietro, tralasciando per un paio d'anni ogni altro studio. Si era all'inizio degli anni '90 e, uscito nel 1988 il secondo volume dell'edizione italiana dei *Six livres de la République* di Bodin nella collana dei «Classici della politica» diretta da Luigi Firpo, lavoravo assiduamente al terzo². Sospesi tutto

¹ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a c. di D. Quaglioni, Roma, 1993, *Documenti*, n. 11 (Secondo costituito del Bruno – Venezia, 30 maggio 1592), pp. 160-161.

² *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, II, a c. di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, 1988; il terzo volume, già approntato nel 1996, quarto centenario della morte di Bodin, apparve l'anno successivo con il corredo degli indici dell'intera opera, iniziata nel 1964 con l'uscita del primo volume, curato e introdotto da Margherita Isnardi Parente. Cfr. *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in *Il pensiero politico*, 30, 1997, con l'indispensabile bibliografia ragionata di M.-D. COUZINET, *Jean Bodin*, Paris-Roma, 2001.

quando, dopo la dolorosa e inaspettata scomparsa del maestro torinese, la Fondazione a Firpo dedicata e recentemente costituita mi chiese di portare a perfezionamento un'impresa che Firpo aveva avviato molti anni prima, nel quarto centenario della nascita di Bruno (1948), con la pubblicazione di un celebre saggio sul processo³. Mi impegnai pertanto a curare l'edizione in un solo volume di tutti i documenti della vicenda, con il solo scopo di onorare la memoria di un grande maestro degli studi storico-politici.

Ospite a più riprese nell'archivio privato di Firpo, nella sua casa sulla collina torinese, potei radunare i documenti che lo studioso aveva già da tempo ordinato, regestato e preparato per l'edizione, ma non riveduto sugli originali. Fu ciò che mi affrettai a fare, collazionando le carte superstiti presso gli Archivi di Stato di Venezia e di Roma e presso l'Archivio Segreto Vaticano, al fine di darne un'edizione secondo criteri aggiornati. Non potei invece rivedere i documenti conservati nell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (ex S. Ufficio), non ancora aperto al pubblico degli studiosi; tuttavia quei documenti, che Firpo aveva già consultato, in difficili condizioni e per speciale permissione pontificia negli anni '40, erano stati da lui nuovamente e attentamente riveduti negli ultimi tempi della sua attività studiosa. Ebbi inoltre la fortuna di ritrovare, tra le carte di Firpo, l'esemplare del saggio del 1948 corretto e aggiornato di suo pugno, pronto insomma per essere preposto come nuova introduzione a un volume comprendente la serie tutta dei documenti del processo⁴.

Il libro apparve alla fine del 1993, corredato di una introduzione storico-dottrinale e di una doverosa avvertenza sul metodo seguito nell'allestimento dell'edizione, che dunque per la prima volta consentiva agli studiosi di avere insieme, e in veste rinnovata e critica, il complesso delle fonti documentarie superstiti del processo di Bruno. Il volume ebbe una presentazione presso la Biblioteca della Camera dei Deputati, nel gennaio 1994, e fu ampiamente recensito sulla stampa quotidiana e

³ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, in *Rivista storica italiana*, 60, 1948, pp. 542-597; 61, 1949, pp. 5-59; quindi come estratto congiunto, corredato di indici e di errata, Napoli, 1949.

⁴ Cfr. D. QUAGLIONI, *Avvertenza*, in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a c. di D. Quaglioni, cit., pp. XXIII-XXIV.

su diverse riviste scientifiche⁵. Esso offrì soprattutto l'occasione per l'istituzione di un appuntamento annuale nel nome di Firpo, appunto la Giornata Luigi Firpo, che si tenne la prima volta in Palazzo d'Azeglio, a Torino, ai primi di marzo del 1994, quando fui chiamato a parlare di Firpo studioso di Bruno insieme con Michele Ciliberto e con il compianto Giovanni Aquilecchia⁶.

Dopo di allora e prima dell'invito a Lione, se si eccettuano la relazione al convegno *Giordano Bruno. Mondes, formes et société*, indetto a Parigi nel 2000 dall'UNESCO, dall'Istituto Italiano di Cultura, dall'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne), dall'École Normale Supérieure – Lettres et Sciences Humaines di Fontenay-aux-Roses e dal CNRS⁷, un non dimenticato e vivace incontro di studio a Noli e un se-

⁵ Cfr. per tutti V. MAGRELLI, *Blasfemi da bruciare*, in *La Rivista dei Libri*, 4, settembre 1994, n. 9; H. GATTI, *Luigi Firpo: Il processo di Giordano Bruno*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 3, 1995, n. 1, pp. 164-168; e G. LANDOLFI PETRONE, *Bruno e Campanella dal supplizio ai processi*, in *Bruniana & Campanelliana*, 5, 1999, n. 2, pp. 542-546 (che ne tratta ampiamente a recensione di L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, a c. di E. Canone, Roma, 1998). Duole invece ricordare che il libro così allestito generò una traduzione francese con testo a fronte, apparsa nel 2000 nella collezione delle Belles Lettres, che non menziona il titolo esatto dell'opera di Firpo, il cui nome è perfino omissso in copertina, né tanto meno il nome del curatore dell'edizione postuma del processo: se ne veda la giusta stigmatizzazione da parte di J.-L. FOURNEL, *La statue et l'oeuvre: le procès de Giordano Bruno (Notes sur une édition française des actes du procès)*, in *Rinascimento*, IIa s., 39, 1999, pp. 587-590. Non sono mancati, per altro, silenzi ed omissioni ancor più notevoli, dal momento che c'è stato chi ha scambiato la nuova edizione del processo per una semplice ristampa del saggio firpiano del 1948 (errore che si sarebbe potuto evitare anche solo con una scorsa alla voce di A. ROMANO, *Firpo, Luigi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 43, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 233-236: 235), e perfino chi, ignorando del tutto l'esistenza di un'edizione critica dei documenti del processo, ha ristampato l'intera serie dei testi seguendo le edizioni ormai antiquate degli Spampanato e dei Mercati, preponendovi inoltre interpretazioni che mostrano, se non altro, quanto resistente sia, e quanto ancora si presti ad essere rinvigorita da nuove iniezioni ideologiche, la *vulgata bruniana*.

⁶ *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche. I Giornata Luigi Firpo, 3 marzo 1994*, Firenze, 1996 («Fondazione Luigi Firpo – Quaderni», 1).

⁷ D. QUAGLIONI, *L'autodéfense de Giordano Bruno*, in T. DAGRON, H. VEDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, 2003, pp.

minario trentino presso l'Istituto storico italo-germanico⁸, mi tenni alquanto discosto da Bruno e dalle chiassose celebrazioni del quarto centenario (nelle quali non ebbi in verità alcun ruolo, pur trovandomi a far parte del Comitato Nazionale appositamente istituito).

Il seminario lionese presso l'École Normale Supérieure mi offrì dunque l'occasione di riprendere un discorso interrotto sulla fonte processuale, sul suo significato negli studi bruniani e più ancora sul posto che essa merita di occupare negli studi sul pensiero politico-religioso del XVI secolo, grazie al fatto che i clamori del centenario della morte di Bruno erano ormai spenti: si era fatto un po' di silenzio e mi parve possibile riprendere la parola, sommessamente, sopra di un soggetto che Firpo aveva inteso sottrarre allo «sconsigliato zelo» e alle «rissose contumelie degli orecchianti»⁹. Anche per tale ragione un anno dopo obbedii volentieri all'invito del P. Arturo Bernal, che nel febbraio del 2006 mi volle affidare una relazione sul rapporto di Bruno con il suo Tommaso al III seminario internazionale su «I domenicani e l'inquisizione»¹⁰. In seguito accettai anche l'invito di Michele Ciliberto a discutere con gli allievi della Scuola Normale Superiore di Pisa, interessati al complesso, sfuggente rapporto tra il pensiero di Bruno e quello dei principali esponenti del pensiero giuridico-politico del suo tempo.

Fu in questo contesto che affidai ad un giovane laureando, entusiasta degli studi bruniani, il compito di tentare di andare oltre le acquisizioni più recenti della letteratura dei “brunisti”, sottoponendo a nuova indagine il problema nodale della relazione tra il concetto teologico della

29-46; anticipato, in italiano e col titolo «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, 6, 2000, n. 2, pp. 299-319.

⁸ D. QUAGLIONI, *Il processo e l'autodifesa*, in *Cosmografia, fede e libertà nel pensiero di Giordano Bruno*. Atti del convegno di studi (Noli, 7-9 luglio 2000), Noli, Comune di Noli, 2002, pp. 27-48, ripreso poi in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del Convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Trento, Dipartimento di Scienze storiche e filologiche, 2003, pp. 127-145.

⁹ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a c. di D. Quaglioni, cit., p. 115.

¹⁰ D. QUAGLIONI, *Il san Tommaso di Bruno*, in C. LONGO (a cura di), *Praedicatores, inquisitores*, III, *I domenicani e l'inquisizione romana*. Atti del III seminario internazionale su «I domenicani e l'inquisizione» (Roma, 15-18 febbraio 2006), Roma, Istituto Storico Domenicano, 2008, pp. 527-540.

potestas Dei absoluta e i nuovi moduli del pensiero assolutistico di fine Cinquecento in ambito giuridico e politico.

Se oggi posso introdurre il libro di Massimiliano Traversino, libro che appunto da quella tesi di laurea nasce, non è certo per fare dell'aneddotica o per tornare su vecchi e nuovi motivi di dissenso con la storiografia passata e presente, ma perché vecchi e nuovi problemi, in questo come in ogni altro campo degli studi, possono ricevere risposte nuove, purché si sappia vedere oltre le barriere delle idee ricevute. E non ci sono che i giovani che abbiano chiaro il senso della scoperta e il coraggio per tentare vie nuove o poco esplorate.

Negli ultimi anni la letteratura bruniana, già in notevole sviluppo a partire almeno dai primi anni Cinquanta del secolo scorso, ha raggiunto una dimensione imponente¹¹. Quindici anni fa il centenario è stato senz'altro l'evento catalizzatore di molte pubblicazioni di circostanza, ma anche di opere il cui valore oltrepassa di gran lunga ogni motivazione occasionale, com'è il caso del bel libro di Tristan Dagron sulla filosofia naturale di Bruno¹², o dell'edizione francese del *Giordano Bruno* di Giovanni Aquilecchia: non una semplice traduzione della vecchia biografia, ma una breve, preziosa monografia, seriamente aggiornata e di molto rinnovata¹³. Tutto questo si può affermare anche dei congressi scientifici, che non sempre hanno avuto intenti semplicemente celebrativi, ma nei casi migliori hanno dato vita ad un bilancio critico e ad un confronto tra orientamenti diversi della ricerca. Come ha notato Hélène Védrine intorno al simposio parigino testé ricordato, tutto ciò ha permesso «d'affiner notre connaissance d'une pensée subtile, tourmentée et cependant rigoureuse, structurée et polysémique», con l'opportuna precisazione: «Pas seulement de l'érudition, mais une vision plus pré-

¹¹ Cfr. M. CILIBERTO, *Bruno ieri e oggi*, in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, cit., pp. 5-24: 5. Un *Aggiornamento (1951-2000) della bibliografia di Giordano Bruno redatta da Virgilio Salvestrini e Luigi Firpo*, a c. di M.E. Severini in collaborazione con M. Fintoni, è disponibile su CD-ROM per iniziativa dell'Istituto di Storia del Rinascimento.

¹² T. DAGRON, *Unité de l'être e dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, 1999; se ne veda la recensione ad opera di V. PERRONE COMPAGNI, in *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2002, n. 1, pp. 291-292.

¹³ G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, trad. par W. Aygaud, Paris, 2000.

cise des champs de savoir, des polémiques et des pratiques conceptuelles»¹⁴.

Si può dire che questo stesso spirito abbia mosso più di un ricercatore, sia pure dietro l'occasionale stimolo del quarto centenario. Ciò è evidente, per fare un solo esempio, per i saggi e gli importanti materiali documentari via via raccolti, nell'arco degli ultimi anni, in «Bruniana & Campanelliana», la rivista apparsa nel 1995, giusto due anni dopo la pubblicazione della nuova edizione della raccolta dei documenti del processo di Bruno e a un anno di distanza dalla I Giornata Luigi Firpo, e presto divenuta la sede principale delle ricerche nell'ambito degli studi cinque e secenteschi. Per brevità si potrà ricordare che fin dall'anno della sua nascita la rivista ha ospitato contributi scientifici rigorosi e importanti per la biografia di Bruno, come l'esaustiva raccolta documentaria sul suo soggiorno inglese, ad opera dell'Aquilecchia (contributo che da solo rende giustizia di pubblicazioni per lo meno fantasiose)¹⁵, il saggio di Canone sull'editto di proibizione delle opere di Bruno, le note della Carella e di Ricci su Teofilo da Vairano e sul cardinale Santori¹⁶. È doveroso ricordare inoltre le notizie della Provvidera e di Leen Spruit sulle scoperte di un nuovo documento inglese e su due documenti sconosciuti del processo, emersi dallo scavo nell'Archivio del S. Uffizio¹⁷; l'ampio saggio di Miguel Granada sulle presenze averroi-

¹⁴ H. VEDRINE, *Avant-propos*, in *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, cit., p. 7.

¹⁵ G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, nn. 1-2, pp. 21-41. Il libro cui si allude (libro che, senza un solo argomento scientifico, ha fatto di Bruno una spia) è quello di J. BOSSY, *Giordano Bruno e il mistero dell'ambasciata*, Milano, 1994.

¹⁶ E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, nn. 1-2, pp. 43-61, seguito poi da J.M. DE BUJANDA, E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica*, in *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2002, n. 2, pp. 451-481; C. CARELLA, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, ivi, pp. 63-82; S. RICCI, *Giovinezza di un inquisitore. Giulio Antonio Santori, Giordano Bruno e il Santo Uffizio a Napoli*, ivi, pp. 249-271.

¹⁷ T. PROVVIDERA, *Essex e il Nolanus. Un nuovo documento inglese su Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, 4, 1998, n. 2, pp. 443-448; L. SPRUIT, *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, ivi, pp. 469-473; l'edizione dei due documenti è in E. C[ANONE], *I due nuovi documenti del*

stiche nell'opera e nel processo di Bruno¹⁸; l'importante edizione dei documenti napoletani ad opera di Michele Miele¹⁹, e molte altre cose ancora, fino ai tempi a noi più recenti.

Ritengo invece superfluo ricordare che nella lunga serie delle iniziative occasionate dalle celebrazioni (mostre, seminari, letture pubbliche, edizioni e riedizioni di testi, traduzioni, progetti di carattere enciclopedico e perfino *pièces* teatrali di «controcultura libertina»)²⁰, non sono mancati, com'era inevitabile, momenti polemici, tenuti in vita più a lungo di quanto non meritassero (posto che meritassero di venire alla luce) da risentiti interventi e da interviste alimentate dalla curiosità dei *media*. Di queste e di molte altre cose è bello tacere, sapendo che la ricorrenza bruniana non poteva non essere evocatrice di superstiti mitologie politiche della nostra modernità, benché si trattasse, allora come oggi, solamente di avanzi degli avanzi di ciò che nella Germania del Bruno di Schelling (1802), molto prima che nell'Italia dei *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno* di Bertrando Spaventa (1852) e poi ancora nell'atmosfera surriscaldata della “questione romana”, fu l'innalzamento, di straordinaria fortuna popolare, del Bruno a simbolo di una ragione liberata e impenitente²¹. Il centenario è stato, di fatto,

processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio, in *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2002, n. 2, pp. 481-485.

¹⁸ M.A. GRANADA, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, 5, 1999, n. 2, pp. 305-331.

¹⁹ M. MIELE, *Giordano Bruno: i documenti napoletani*, in *Bruniana & Campanelliana*, 9, 2003, n. 1, pp. 159-203.

²⁰ Molte delle quali di grande merito. Ricorderò qui, a titolo d'esempio, i quattro volumi dell'importante ristampa anastatica delle cinquecentine delle *Opere italiane*, a c. di E. Canone, Firenze, 1999 («Lessico Intellettuale Europeo», LXXVIII-LXXXI), e il catalogo della mostra storico-documentaria presso la Biblioteca Casanatense (7 giugno-30 settembre 2000): *Giordano Bruno (1548-1600)*. Introduzione e appendici a c. di E. Canone, schede di R. Fioravanti, M. Palumbo, A. Vicini Mastrangeli, Firenze, 2000.

²¹ Per il panorama (prevalentemente) italiano cfr. E. CANONE (a cura di), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma, 1998 (*Bruniana & Campanelliana. Supplementi – Studi*, I), con l'importante saggio del compianto G. AQUILECCHIA, *L'ecdotica ottocentesca delle opere italiane di Bruno*, pp. 1-18; cfr. inoltre S. OTTO, *Le «Symbole de la vraie philosophie»*. *La Nolana philosophia et sa transmission à Schelling par Jacobi*, e M. BOENKE, *Giordano Bruno dans la phi-*

anche l'evento catalizzatore di una minuzzaglia di trovate, molto spesso affidate ai nuovi e incontrollabili canali della telematica e la più parte delle quali affette da vizi inemendabili, sia perché totalmente estranee a qualsiasi intento di carattere scientifico, sia perché, anche quando lambite da un qualche interesse studioso, ispirate da un attivo interventismo d'occasione e d'indole para-giornalistica. (Al curioso basterà digitare il nome di Bruno su un motore di ricerca, per scoprire un'impressionante quantità di siti, lavoretti per lo più grossolani di improvvisati propagandisti del libero pensiero o di sbadati epitomatori di voci enciclopediche, disposti alla rinfusa insieme a notizie di intraprese scientifiche ed editoriali, che quanto meno non meriterebbero una tale compagna).

A quindici anni di distanza dalla celebrazione del centenario si rende opportuno un nuovo bilancio. L'accelerazione degli studi, pur avendo contribuito, secondo il giudizio già citato di Hélène Védrine, ad affinare la conoscenza del tormentato pensiero di Bruno e ad offrirne una più precisa rappresentazione concettuale, ha solo in parte raccolto la sfida lanciata con la nuova pubblicazione dei documenti del processo, vale a dire quella di un radicale ripensamento del giudizio storico mutuato dall'età romantica e cristallizzatosi, come Firpo sapeva bene e come ho ricordare altrove, in «una duplice e confliggente tradizione, sedimentata e quasi “codificata” negli stereotipi del Bruno impenitente avversario della fede e, per converso, del Bruno eroe del libero pensiero e coerente oppositore del principio d'autorità»²². È oggi come ieri percorribile la via oltremodo attraente della banalità e della banalizzazione del processo, per la quale corrono ancora le rappresentazioni di un Bruno «risolto materialista» e di un pensiero dal carattere radicalmente eversivo e anticristiano, quasi che i nuovi interpreti del Bruno sentano vieppiù il bisogno, al pari dei vecchi sostenitori delle tesi tradizionali, di «insinuar dubbi sull'attendibilità di scritture ufficiali pur di restar fedeli ad una ipotesi fallace»²³.

losophie de l'identité de Schelling, entrambi in *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, cit., pp. 177-195 e 197-208.

²² D. QUAGLIONI, *Il Bruno di Luigi Firpo*, in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche. I Giornata Luigi Firpo, 3 marzo 1994*, cit., pp. 37-55: 40 (anticipato in *Il pensiero politico*, 27, 1994, pp. 3-17: 6).

²³ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a c. di D. Quaglioni, cit., p. 106.

Mi pare che qualcuno abbia detto, in tempi recenti, che non ha senso, oggi, fermarsi solo sul processo, concentrando in quel punto pur decisivo tutta l'esperienza umana e intellettuale di Bruno, mentre al contrario ciò che più di tutto conta è discorrere della sua vita, della sua filosofia, delle idee straordinarie che egli ha consegnato alla "modernità". Ma si tratta davvero di due prospettive diverse? E che cosa si vuol dire, quando si dichiara che quello di cui occorre discutere del processo non è il come – cioè se esso si sia svolto in modo corretto, oppure no – ma il perché? Quale equivoco può indurre mai a polemizzare con gli storici che amano concentrarsi su "ciò che effettivamente è stato" e non su quello che poteva accadere e non è accaduto?

Credo che la via indicata da Firpo, più difficile e a tutt'oggi percorsa solo per breve tratto, sia e resti un'altra, proprio perché la domanda radicale, il «problema nucleare», non riguarda "ciò che è veramente accaduto", né si riferisce alla conformità del giudizio alle norme del *processus in causa fidei*. Il problema nucleare del processo bruniano risiede nel motivo centrale della condanna, nella «pertinace ostinazione suprema» che non cessa di richiamare il problema della «fedeltà indefettibile» di Bruno al proprio credo filosofico²⁴. Di quella tesi, che Firpo osava chiamare «tradizionale» e che vedeva espressa esemplarmente nelle «pagine eloquenti del Gentile», tesi o piuttosto «mito del Bruno eroico e indomabile, non più mero difensore della teoria della doppia verità, ma assertore della supremazia assoluta del vero speculativo sui dogmi delle religioni positive, ridotte a semplice funzione pratica e sociale»²⁵, lo stesso Firpo diceva in una sua bella pagina: «V'è in questa tesi [...] tanta parte viva di verità quanta basta ad assicurare da tutti gli antichi e nuovi detrattori la grandezza del Bruno, ma v'è anche un semplicismo, una tendenza a ridurre a moduli elementari e puramente razionali un comportamento certo complesso e intessuto di molteplici motivi, a disumanare l'eroe della vicenda per raggelarlo in una mitologia»²⁶.

²⁴ *Ibid.*, p. 105.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibid.*, pp. 105-106. Una buona testimonianza della persistenza del mito è nella «fiction historique» proposta ora da J. ROCCHI, *L'irreductible. Giordano Bruno face à l'Inquisition*, Préface d'H. Védrine, Avant-propos de M. Silberstein, Paris, 2004; cfr. in

Nella scelta di Firpo, che non fu elezione di una linea “conciliatrice” tra opposte tradizioni interpretative, ma di decisa riconquista delle fonti, c’era dunque già il segno «che gli “eroi” della visione storiografica divenuta tradizionale tra tardo Ottocento e primo Novecento stanno subendo un processo di ridimensionamento e di ripensamento»²⁷. Non è forse un caso che il saggio originario del giovane Firpo intorno al processo di Bruno sia apparso a breve distanza dall’insegnamento ultimo di quel grande maestro della storiografia del Novecento che fu Adolfo Omodeo, convinto che ogni moto di rivisitazione storica, per quanto rigoroso, dovesse sempre combattere per affermare quella necessità insieme morale e scientifica della «perpetua revisione dei motivi romantici», a cui una generazione che egli vedeva «nutrita delle midolla del romanticismo» avrebbe dovuto «pur tuttavia dedicarsi per levarsi a rigorosa razionalità»²⁸.

Io credo che questa resti la chiave di lettura privilegiata del pensiero di Bruno e di un momento cruciale della storia del pensiero occidentale. E tra quel che è stato detto e quel che resta da dire su Bruno nel suo tempo e sul tempo che fu il suo, si situa anche la ricerca di cui questo libro offre la prima ed ancor provvisoria testimonianza. Il volume che qui si pubblica presenta in maniera pressoché immutata la tesi di laurea elaborata da Massimiliano Traversino sotto la mia guida e discussa nel-

proposito R. MOURIAUX, *Giordano Bruno, flamme de liberté face aux dogmatismes*, in *L’Humanité*, 5 ottobre 2004, che insiste soprattutto sull’«avant-propos tonique», col quale Marc Silberstein «s’élève contre le retour des dogmatismes et des obscurantismes. Reconnaisant les limites de la pensée de Giordano Bruno, encore religieux, voire mystique, il en célèbre à juste titre la dynamique rationaliste». Sull’istant book di A. FOA, *Giordano Bruno*, Bologna, 1998, basti segnalare per ora le argute osservazioni di G. LANDOLFI PETRONE, *Bruno e Campanella dal supplizio ai processi*, cit., p. 546.

²⁷ M. ISNARDI PARENTE, *Il Botero di Luigi Firpo*, in A.E. BALDINI (a cura di), *Botero e la ‘Ragion di Stato’*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), Firenze, 1992, pp. 473-484: 475.

²⁸ Così si legge nell’ultimo scritto di A. OMODEO, *La nostalgia del passato*, pubblicato in frammento dal Croce nei *Quaderni della Critica*, 2, agosto 1946, n. 5, p. 11, citato e commentato da D. CANTIMORI, *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, fasc. 3-4, 1947, poi in ID., *Studi di storia*, Torino, 1959, pp. 51-75 e infine in ID., *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, 1971, pp. 18-42: 21.

l'anno accademico 2008-2009, a conclusione dei suoi studi presso l'Università di Trento. Quel lavoro, che aveva per titolo *Il problema della potestas absoluta fra diritto e teologia nel secolo XVI*, sottoponeva ad una prima verifica le ipotesi e le riflessioni che sono tuttora al centro del presente libro, in cui l'autore è attento a seguire le *quaestiones* bruniane senza indulgere in semplificazioni o schematizzazioni di comodo. Qualsiasi aggiornamento o "abbellimento" del testo originario ne avrebbe alterato la sostanza e gli scopi, incidendo sull'interno equilibrio di una costruzione che voleva essere il più possibile aderente al pensiero bruniano, anche a costo di risultare "appesantita" da note erudite e richiami a fonti dottrinali di non facile accesso. Ciò potrà anche apparire paradossale, in rapporto a Bruno, avversario dichiarato delle forme di sapere erudito e pedantesco, eppure sarà giustificato dall'esigenza di mostrare il carattere puntuale e preciso che assunse il confronto intrapreso dal filosofo nolano, da un lato con i maestri della scolastica e dall'altro con gli scrittori suoi contemporanei. Tra questi il presente volume privilegia in particolare Alberico Gentili e Jean Bodin, le cui opere, coeve alla vicenda umana ed intellettuale di Bruno, costituiscono gli approdi principali del pensiero giuridico e politico europeo alla fine del secolo XVI.

La scelta di rielaborare un tale insieme avrebbe dato luogo ad un'opera nuova e diversa. Nuovi sono invece senz'altro gli sviluppi che in tale lavoro di ricerca trovano la loro prima ispirazione e i cui risultati, seppure ancora parziali, hanno già dato luogo ad una serie di saggi ospitati su diverse riviste e pubblicazioni editoriali e contribuito, attraverso un ciclo di convegni internazionali tuttora in corso, a promuovere ulteriormente il dibattito scientifico sui temi in essi trattati²⁹.

²⁹ Tra i convegni ora menzionati, organizzati e moderati da Massimiliano Traversino, si segnalano, sul tema della *potestas Dei absoluta*: *Potentia dei absoluta/ordinata: absolute and ordered Power in, around, and since Duns Scot* (London, June 15, 2011); *The Theology of potentia Dei and the History of European Normativity* (Trento, March 2-3, 2012); *Epigenesis in the History of Powers and Laws: Re-describing the Debate on Potency and Poverty* (London, May 4-5, 2012); *Absolutism re-visited. The Making of State and Power in the Wake of Political and Religious Warfare: Roman Jurists, Neoplatonist Philosophers, Politicising Theologians* (Trento, Nov. 8-9, 2012); "*Sit pro ratione voluntas*": *l'âge moderna de la norme et la métaphysique de la volonté* (Genève, 14-15 février 2013). Specificamente rivolti ad analizzare le posizioni filosofiche

Se teologia e diritto costituiscono nel Medioevo due “scienze nuove”, almeno per lo statuto che esse acquistano nascendo ad un parto, in quello straordinario tornante del secolo XII che Harold J. Berman ha indicato come la “rivoluzione” all’origine della dialettica tra sacro e secolare nella civiltà occidentale³⁰, teologia e diritto sono ancora, alla fine del secolo XVI, i termini necessari di una “simbiosi” dalla quale nasce il mondo moderno. Alquanto difficile sembra poter continuare a sostenere, oggi, che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati», e cioè che fra i concetti teologici e i concetti giuridici c’è un rapporto analogico, che vede questi ultimi come «passati alla dottrina dello Stato dalla teologia», non solo in base al loro sviluppo storico, ma anche «nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considera-

del Bruno alla luce del pensiero giuspubblicistico e teologico di fine Cinquecento e del Seicento, con attenzione in particolare alla trilogia francofortese, ai trattati a tema magico e al processo, visto quale opera conclusiva del pensiero bruniano, si sono invece succeduti i due convegni: *Giordano Bruno. “Civil conversazione” e riforma religiosa tra eredità medievale e identità moderna* (Nola, 19-20 aprile 2013) e *“L’allargo i miei pensieri ad alta preda”. L’infinito di Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa: cosmologia, antropologia, etica, magia* (Trento, 7-8 novembre 2013); ad essi hanno fatto seguito le prime due edizioni di una serie di incontri annuali, denominata *Festival Bruniano: Verità e dissimulazione. In memoria di Luigi Firpo, maestro agli studi sul Bruno* (Nola, 20-23 febbraio 2014); *Giordano Bruno: la loi et la vicissitude* (Genève, 28-29 mai 2015). È infine in corso di svolgimento un’ulteriore serie di incontri annuali, denominata *Festival della Teologia*, anch’essa affidata alle cure di Massimiliano Traversino e volta ad analizzare, nell’approssimarsi del 500° anniversario della riforma luterana, il ruolo che la teologia e il pensiero giuridico-politico medievali hanno offerto, attraverso l’età delle riforme religiose e il rinascimento, alla formazione dei saperi secolarizzati moderni.

³⁰ Alludo all’ormai notissima tesi di H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., 1983; *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di E. Vianello, Bologna, 1998 (e si veda ora ID., *Law and Revolution, II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., 2003). Per una discussione ulteriore del tema cfr. D. QUAGLIONI, *Introduzione. La rinnovazione del diritto*, in G. CONSTABLE, G. CRACCO, H. KELLER, D. QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la «renovatio» dell’Europa cristiana*, Bologna, 2003, pp. 17-34.

zione sociologica di questi concetti»³¹. L'esempio preferito da Carl Schmitt, cui com'è fin troppo noto si deve questa formulazione, è quello del «Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore»³²:

Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli. Infatti l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma. La convinzione teistica degli autori conservatori della controrivoluzione poté perciò tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ricavate da una teologia teistica.

In tal senso Schmitt poteva sostenere, a proposito del problema cruciale della definizione del rapporto tra soggettività e norma, cioè a proposito del problema della sovranità come potere "assoluto" alla svolta della prima modernità, che l'"onnipotenza" del legislatore moderno, «della quale si legge in ogni manuale di diritto dello Stato, non deriva dalla teologia solo dal punto di vista terminologico», poiché anche «nelle singole particolarità dell'argomentazione giuridica affiorano reminiscenze teologiche»³³.

Reminiscenze teologiche: assai poco, per conclusioni così importanti. La risoluzione, in un rapporto analogico, di una relazione complessa tra teologia e diritto, che è la relazione che lo stesso Schmitt chiamava altrove "simbiotica" e di lenta costruzione simbiotica dei concetti-

³¹ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig, 1934² (*Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a c. di G. Miglio e di P. Schiera, trad. it. di P. Schiera, Bologna, 1972, p. 61). A questo proposito cfr. D. QUAGLIONI, *I miracoli tra teologia e diritto*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 43, 2007, pp. 495-505.

³² C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 61.

³³ *Ibid.*, p. 63.

cardine del *jus publicum europaeum*³⁴, è lungi dal soddisfare alle nostre esigenze di conoscenza sul piano storico, cioè sul piano della vita del diritto e della teologia come aspetti distinti di un unico fatto spirituale. Un rapporto analogico fra miracolo e sovranità come potere di decisione sullo stato d'eccezione contiene già in sé una duplice, evidente semplificazione (il miracolo come "violazione" delle leggi di natura, la sovranità come potere di abolire l'intero ordinamento giuridico), che sta all'origine di quella polemica immagine di Martin Buber, che nella sua *Königtum Gottes* parla di «scimmiettatori» della sovranità di Dio³⁵. L'assoluto potere di Dio non è infatti principio di soggezione ad ogni potere umano, ma principio di resistenza e di libertà. Né è possibile dimenticare ciò che a questo proposito scriveva Huizinga poco dopo la metà degli anni '30 del secolo scorso, lamentando il «pullulare di criteri di giudizio rozzi e volgari»³⁶, segno di un generale indebolimento del raziocinio e di un tramonto dello spirito critico, proprio nel momento in cui il logicismo celebrava il suo trionfo nelle più acute elaborazioni della scienza giuridica e politica, con Kelsen e con Schmitt³⁷:

Un procedimento straordinariamente semplicistico, tale anzi da ricordare «l'infanzia della scolastica», appariva perciò quello, con cui la dottrina costruiva un *a priori* che collocava «lo "stato" come soggetto indipendente e di ugual valore di fianco ai principi del vero e del bene»: la concezione schmittiana della autonomia del "politico" manifestava così una mentalità operante «fin dall'inizio in un circolo vizioso, nel più letterale dei sensi».

³⁴ *Ibid.*, *Premessa all'edizione italiana* [1971], p. 21.

³⁵ M. BUBER, *La regalità di Dio*. Prefazione di J.A. Soggin, trad. it. di M. Fiorillo, Genova, 1989, p. 172. L'edizione italiana è la versione di M. BUBER, *Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*, I, *Königtum Gottes*, in *Werke*, II, *Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg, 1964, pp. 485-723. Cfr. D. QUAGLIONI, *La "politeia biblica" in Martin Buber*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, 2003 [*Il pensiero politico*, 35, 2002, n. 3, pp. 365-521], pp. 501-521.

³⁶ J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*. Saggio introduttivo di D. Cantimori. Trad. di B. Allason, Torino, 1962, p. 8.

³⁷ D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004, pp. 108-109; le citazioni sono tratte da J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, cit., pp. 76-77.

All'infanzia della scolastica, con la sua pretesa di riporre la scaturigine dell'assolutismo giuridico-politico nella teologia "teistica", e in particolare nel volontarismo teologico del tardo Medioevo e della prima modernità (quando la teologia subisce un complesso processo di giuridizzazione nell'elaborazione della coppia concettuale *potestas Dei absoluta / potestas Dei ordinata*)³⁸ preferiremo, con Traversino, la maturità della scolastica di cui Giordano Bruno, Alberico Gentili e Jean Bodin sono tra le espressioni più compiute e complesse, e nella quale, come l'autore dimostra in queste dense pagine, teologia e diritto si trovano in un rapporto inscindibile tra di esse e con la tradizione medievale alla quale risalgono in via diretta, sulla via della costruzione delle categorie della modernità giuridica e politica.

³⁸ Si vedano a questo proposito, tra i volumi che raccolgono gli atti dei convegni menzionati in nota 29, in particolare: A. SCHÜTZ, M. TRAVERSINO (eds./a cura di), *The Theology of Potentia Dei and the History of European Normativity / Alle origini dell'idea di normativismo. Il problema della Potentia Dei tra teologia e diritto pubblico europeo*, in *Divus Thomas*, 115, 2012, n. 2, e 116, 2013, n. 3, e A. SCHÜTZ, M. TRAVERSINO (textes réunis par), «*Sit pro ratione voluntas*». *L'âge moderne de la norme et la métaphysique de la volonté*, di prossima pubblicazione per i tipi dell'editrice Cerf di Parigi (il volume segue e completa i due precedenti ospitati su *Divus Thomas*). Sul tema, si veda inoltre l'ampia silloge G. CANZIANI, M.A. GRANADA, Y.CH. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, 2000, in cui non sempre il nesso teologia-diritto è chiaramente individuato come il problema fondamentale.

NOTA INTRODUTTIVA*

Ut eum qui vincere debet necessarium est rerum
quodammodo universalem rationem habere.
De vinculis in genere, prooemium.

Natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus
in rebus ipsis manifestata.
Summa terminorum metaphysicorum, II, 51
(Evidentia).

«Though the elements of the new cosmography had found earlier expression in several quarters, it is Giordano Bruno who must be regarded as the principal representative of the doctrine of the decentralized, infinite, and infinitely populous universe». Le parole di Arthur O. Lovejoy riconoscono a Giordano Bruno il merito di esser stato il più deciso sostenitore di una nuova visione del cosmo, che «he not only preached [...] throughout Western Europe with the fervor of an evangelist, but

* Desidero innanzitutto esprimere la mia riconoscenza a Diego Quagliani, per l'insostituibile supervisione offerta ai miei studi e per la costante discussione critica dei loro risultati. A lui principalmente va il merito di aver indicato un tema di lavoro assai ricco, quello della *potentia Dei absoluta*, sapendo per primo prevederne l'efficacia per le mie ricerche. Accanto a quest'ultimo, esprimo la mia gratitudine ad Angelika Bönker-Vallon e Miguel A. Granada, per l'attenta lettura del presente testo e per l'incoraggiamento a proseguire gli studi in esso iniziati. Un ringraziamento particolare, per la fiducia sempre manifestata verso i miei studi e per averne accompagnato gli sviluppi, va ad Anton Schütz e a Jill A. Krave, Ghislain Waterlot e Jean-François Malherbe, rispettivamente direttore e co-supervisor dei miei attuali studi dottorali, e infine ad Alberto Bondolfi e a Paolo Carta. Un pensiero speciale desidero rivolgere a mia moglie Marisa e a Mimma, il cui contributo lungo l'intero percorso dei miei studi ha un valore che va ben oltre i limiti di questa ricerca, e alla memoria di Diego Panizza, maestro agli studi sul Gentili, del quale ho avuto la fortuna di condividere la passione e l'ammirazione per il Sanginesino.

also first gave a thorough statement of the grounds on which it was to gain acceptance from the general public»¹.

Tuttavia, se le osservazioni del Bruno furono fortemente ispirate, almeno inizialmente, dalle innovazioni di Copernico, è pur vero che in esse vi è spazio allo stesso tempo per una tradizione risalente. Scrive ancora al riguardo Lovejoy: «Those convictions were for him primarily, and almost wholly, a deduction from the principle of plenitude, or from the assumption on which the latter itself rested, the principle of sufficient reason. The *Timaeus*, Plotinus (for Bruno “the prince of philosophers”), and the Schoolmen, not the *De revolutionibus orbium*, were the chief sources of his theory». Anzi, «he may be regarded as carrying on the philosophy of Abelard and extending the same reasonings to the field of astronomy»².

Il rapporto di Bruno con le fonti, spesso inosservato nelle sue conseguenze, è prova di una tradizione non esaurita, cui costantemente l'autore fa riferimento e che non può essere trascurata senza comprometterne la comprensione. Ciò vale anche, nel processo, per l'esame della dottrina dell'imputato. Tanto il processo stesso quanto la cattura «sons des faits éloquents et des documents représentatifs du paradigme de la répression contre les hérétiques qui, à la fin du XVI^e siècle, se renforce dans la diaspora des réformés, contredisant l'espérance, pourtant persistante, de résoudre par des débats et des conciles les questions doctrinales les plus délicates»³.

Tra gli autori del Bruno, caro gli fu specialmente Tommaso «nella dottrina del quale [era] nutrito»⁴. Il tomismo non può non lasciare traccia in Bruno anche nella sua concezione dell'ordine naturale. Secondo

¹ A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), 2002 (1936), pp. 116 e sgg.

² *Ibidem*.

³ Cfr. D. QUAGLIONI, *L'autodéfense de Giordano Bruno*, in T. DAGRON, H. VEDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, 2003, pp. 29-46: 31; anticipato in italiano e col titolo «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, 6, 2000, n. 2, pp. 299-319: 301.

⁴ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma, 1993, Doc. 51 (*Sommario del processo*), II, 40, p. 259.

Tommaso, «necesse est omne quod quocumque modo est, a Deo esse»⁵: riferito alla regola dei rapporti umani, il principio individua un'analogia tra la legge divina e quella umana. La struttura razionale del mondo è ispirata dalla ragione divina: se la «lex naturalis» non è autonoma dalla «lex aeterna», la «lex humana», come il potere politico che la pone in essere, non è autonoma dal diritto naturale né lo sarà da Dio. La legge, «aliquid pertinens ad rationem», è regola il cui obiettivo è il bene comune, «qui est in beatitudinem»⁶: «Et sic [...] potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»⁷.

Il vincolo che lega Bruno alla tradizione è fondamentale per intendere tanto l'argomentazione cosmologica quanto la riforma morale proposta nello *Spaccio*. L'opera bruniana è d'altra parte ispirata a motivi comuni al tardo Cinquecento, segnato da «una scolastica esasperata che ha lasciato il segno su tutti». La distinzione della teologia medievale tra una «potentia (Dei) assoluta» e una «potentia ordinata» sta lì a dimostrarlo. Altrettanto può dirsi del dibattito intorno al *bellum iustum*, cui si lega la questione coloniale; se a quest'ultima Bruno partecipa insieme col Gentili, laddove Gentili afferma che «imo enim natura sumus cognati omnes»⁸ Bruno mostrerà di dividerne la posizione se non

⁵ È la questione della generazione delle creature da Dio. Cfr. *ultra*, capitolo I, p. 10, nota 6, e Conclusione, p. 159.

⁶ *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 90 (*De essentia legis*): rispettivamente *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 90, a. 1 (*Utrum lex aliquid rationis*), *Respondeo* e *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 90, a. 2 (*Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*), *Respondeo*.

⁷ *Summa theologiae*, I, II, a. 4 (*Utrum promulgatio sit de ratione legis*), *Respondeo*: «dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata».

⁸ ALBERICI GENTILIS Iuris Civilis Professoris Regii *De iure belli, Libri III*, Hanoviae, Apud Haeredes Guilielmi Antonii, MDCXII: I, 12 (*Utrum sint caussae*

addirittura di ritenere le popolazioni del Nuovo Mondo superiori a quelle europee. Ne è prova, ancora, il confronto «a distanza» col Bodin, in cui peraltro la distinzione tra le due potenze è mantenuta.

È nella prima modernità, «quando la teologia subisce un complesso processo di giuridizzazione nell'elaborazione della coppia concettuale *potestas absoluta / potestas Dei ordinata*»⁹, che si stabiliscono le fondamenta del diritto e delle altre discipline scientifiche, ma a partire da fonti che i loro iniziatori non potevano non conoscere.

La questione qui analizzata altro non vuole dimostrare se non la necessità di leggere il tardo Cinquecento senza attribuire ai suoi più moderni elementi una maturità che non gli è propria. È assente, tanto negli

naturales belli faciendi), pp. 84-92: 87. Del *De iure belli* gentiliano, si segnala fin da subito la traduzione pubblicata nel 2008: A. GENTILI, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione a cura di D. Quaglioni, trad. di P. Nencini ed apparato critico a cura di C. Zendri e G. Marchetto, Milano, 2008. Per una bibliografia aggiornata, si consideri in particolare il volume di G. Minnucci, *Alberico Gentili tra mos italicus e mos gallicus. L'inedito Commentario Ad legem Juliam de adulteriis*, Bologna, 2002; ulteriori riferimenti sono inoltre segnalati in D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, cit., pp. XI-XII, nota 9. Per un'introduzione al pensiero del Gentili, si consideri il lavoro monografico di D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, 1981; dello stesso autore, si segnalano inoltre *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale. Atti del Convegno, Prima Giornata Gentiliana*, 25 settembre 1983 (Centro Internazionale di Studi Gentiliani), Milano, 1988, pp. 31-58 e *Gentili and the Theological Tradition of War: The Critical Points of a Change of Paradigm*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno, Dodicesima Giornata Gentiliana*, San Ginesio, 22-23 settembre 2006 (Centro Internazionale di Studi Gentiliani), Milano, 2008, pp. 145-173.

⁹ D. QUAGLIONI, *I miracoli tra teologia e diritto*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 43, 2007, n. 3, pp. 495-505. Cfr. ID., *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*. Préface et traduction de l'italien par M.-D. Couzinet, Paris, 2003 (*La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, 2004); ID., *La prova del miracolo. Spunti della dottrina di diritto comune*, in R. MICHETTI (a cura di), *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XIV secolo*. Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), Milano, 2004, pp. 97-114; A. GIULIANI, *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, 1971²; ID., *Prova (logica giuridica)*, in *Enciclopedia del diritto*, 38, Milano, 1988, pp. 518-578.

infiniti mondi bruniani quanto nel nascente diritto pubblico ed internazionale, l'idea che il diritto o la filosofia possano fare a meno di Dio. La legge del sovrano come l'ordine naturale non sussistono per gli uomini del Cinquecento «etiamsi Deus non daretur»: «Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinate sunt»¹⁰.

¹⁰ *Ad Rom.*, 13, 1. Cfr. *Ad Rom.*, 13, 2: «Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit»; cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, I, Torino, 1964, lib. I, cap. X, *Delle vere prerogative della sovranità*, pp. 477-78: «E perciò vediamo che Dio, parlando a Samuele cui il popolo aveva chiesto un altro principe, dice: “è a me ch'essi hanno fatto offesa”» (il passo è citato nel capitolo VI, p. 108-109; vd. anche ivi, nota 9). Sulla importanza della fonte scritturale, in particolare paolina, per Bruno, cfr. capitolo I, p. 14, nota 13.

CAPITOLO I

RIFIUTO DELLA DISTINZIONE FRA *POTENTIA ABSOLUTA* E *POTENTIA ORDINATA*

SOMMARIO: 1. *La questione dell'infinità dell'universo.* - 2. *Conciliazione tra infinita potenza di Dio e universo sensibile finito.* - 3. *Rifiuto di tale conciliazione e suo superamento.*

1. La questione dell'infinità dell'universo

La questione dell'infinità dell'universo rappresenta il carattere distintivo della riflessione cosmologica di Bruno. Già ne *La cena de le ceneri* del 1584 è chiaro il debito nei confronti del Copernico: «Con quel suo più matematico che natural discorso», il superamento del sistema tolemaico compiuto dallo scienziato polacco è infatti causa immediata delle riflessioni di Bruno¹. Spetterà, allora, alla nolana filosofia superare lo stesso assunto copernicano, abbattendo le barriere esterne dell'universo e affermando quindi la sua infinità.

¹ Cfr. GIORDANO BRUNO, *La cena de le ceneri* (dialogo I), in ID., *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Torino, 2004², tomo I, pp. 448 e sgg.: «[Teofilo] Lui avea un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno: uomo che non è inferiore a nessuno astronomo che sii stato avanti lui, se non per luogo di successione e tempo; uomo che quanto al giudizio naturale è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo, e tutti gli altri ch'han caminato appo i vestigi di questi: al che è divenuto per essersi liberato da alcuni presupposti falsi de la comone e volgar filosofia, non voglio dir cecità». Se da un lato Bruno tesse l'elogio di Copernico, dall'altro tuttavia denota che la sua teoria prova solo parzialmente la verità: «Ma però non se n'è molto allontanato: per che lui più studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar e sé et altri da tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione ne le cose costante et certe».

Potrà forse sorprendere all'inizio chi si avvicini in modo più intrinseco a questi temi come la complessa organizzazione interna dei testi bruniani recuperi costantemente una tradizione risalente, tanto presente al Bruno quanto troppo spesso inosservata nelle ampie analisi dei lettori moderni. Una sorte analoga, sebbene con esiti diversi sulla distinzione tra *potentia (Dei) absoluta* e *potentia ordinata*, è stata riservata al suo contemporaneo Bodin nelle parole di Ralph E. Giesey, che ben potrebbero attagliarsi al Bruno: «Those who have read the work have read only the text. Anyone who has perused a significant portion of the French or Latin versions of the *République* might recall vaguely the existence of some marginal apparatus, but surely he would be surprised to be told that in some chapters one-third of the margin is filled with notes [...]»². Se, infatti, per l'Angevino, il «fondatore più eminente della teoria moderna della sovranità»³, il Giesey a ragione allegava «the dictum that Jean Bodin's *République* is a work more read about than read», una tale affermazione è riferibile anche a Bruno, particolarmente in quelle opere in cui, congiuntamente al tema cosmologico, è proposta una riforma etico-politica.

Sarà sufficiente citare lo *Spaccio de la bestia trionfante*, nel quale il tema morale della riforma celeste si unisce con l'auspicata azione 'illuminata' del sovrano nell'elogio alla regina d'Inghilterra quale nuova Diana. La questione della *potentia (Dei) absoluta*, postasi nei dialoghi londinesi e che in misura maggiore è affrontata nei poemi francofortesi, mostra, con i suoi risvolti politico-giuridici e teologici insieme una chiara origine pre-moderna.

Recenti studi hanno concentrato la loro attenzione sul rapporto tra l'ambito della teologia scolastica e tomista da un alto e la sua presenza

² R.E. GIESEY, *Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, herausgegeben von H. Denzer, München, 1973, pp. 167-186. Sul punto, si vedano su tutti l'*Introduzione* di M. ISNARDI PARENTE in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, 1964, e la *Nota introduttiva* in D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992, pp. 1-17, nel quale si fa espressa menzione delle affermazioni di Giesey.

³ R. POLIN, *L'Idée de République selon Jean Bodin*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin tagung in München*, cit., pp. 343-357: 351.

nell'opera bruniana, di cui la questione è parte integrale⁴. La letteratura scientifica sulla questione, pur nella variazione dei punti di vista e degli scopi delle singole trattazioni, non è stata tuttavia immune dall'antica cifra caratterizzante gli studi bruniani, che ne riconosce da un lato la novità mentre dall'altro, all'opposto, lo pone «fuori dalla linea teorica che dà origine al pensiero moderno»⁵. Non tenendo in tal modo nella debita considerazione le belle pagine del *De la causa, principio et uno*, dove riferendosi all'apparente novità della teoria copernicana, Bruno la pone tra antiche verità che ritornano, «radici» celate dal tempo, fornendo al contempo una chiave di lettura della propria speculazione.

Della infinità, sempre nel *De la causa, principio et uno*, Bruno individua il principio filosofico nel concetto di materia: viene accolta la concezione propria dell'aristotelismo secondo cui la materia è potenzialità, assenza di forma, condizione indispensabile, questa, affinché possa

⁴ A. DEL PRETE, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, 1998; EAD., *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, 1999; EAD., «L'attiva potenza dell'efficiente» et l'univers infini. *Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu*, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, 2003, pp. 113-131; M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, in *Rivista di storia della filosofia*, 49, 1994, pp. 495-532; ID., *L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, pp. 243-275; ID., *Palinogenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamento entre el principio de plenitud y la distinción potentia absoluta / potentia ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo*, in G. CANZIANI, M.A. GRANADA, Y.CH. ZARCA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, 2000, pp. 105-134; D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, in C. LONGO (a cura di), *I domenicani e l'inquisizione romana: atti del III seminario internazionale su "I domenicani e l'inquisizione": 15-18 febbraio 2006*, Roma, Roma, 2008, pp. 527-540. Nella ricca letteratura sulla distinzione in generale, si vedano soprattutto: F. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, 1984; A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, 1986, pp. 124-152; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia assoluta fra XIII e XIV secolo*, Firenze, 1987; W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, 1990.

⁵ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, cit., p. 531.

assumere forme infinite, giacché diversamente potrebbe essere determinata nel solo modo in cui si presenta. Tuttavia, ciò deve essere inteso non in senso puramente negativo, «non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce», bensì «come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé». La materia è quindi fondamento *necessario* ultimo della infinita molteplicità del reale⁶.

Già ne *La cena de le ceneri* l'universo veniva definito «vero soggetto et infinita materia della infinita divina potenza attuale; essendo la materia e sostanza delle cose incorrottile, e dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, sia tutto, se non in medesimo tempo ed istante d'eternità, al meno in diversi tempi, in varii instanti d'eternità, successiva e vicissitudinalmente»⁷.

Dinamicamente intesa, la materia è il principio ed insieme la fine del tutto: essa è ciò da cui appunto il tutto nasce e a cui infine ritorna, ovvero la potenza cui ogni *contractio* del reale fa ritorno a mezzo dell'atto. «Tutto lo che apportate de lo esser causa costitutiva di natura corporea, de l'esser soggetto di trasmutazioni de tutte sorti, e de l'esser parte di composti, conviene a questa materia per la ragione propria»⁸.

⁶ Il punto ha rilevanza in relazione al processo. Si pensi all'affermazione della pluralità dei mondi, fondata sull'asserzione della *Summa theologiae*, I^a, q. 44, a. 1, *Respondeo*: «Necesse est omne quod quocumque modo est, a Deo esse». Più in generale sul punto, Bruno affronta la questione della *generazione delle creature da Dio*, ripercorrendo la fonte tomista a suo modo. Cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., pp. 57 e 129, nota 24; A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Città del Vaticano, 1942, in rist. anast., Roma, 1972, p. 84, nota 4.

⁷ GIORDANO BRUNO, *La cena de le ceneri* (dialogo V), cit., pp. 555-56.

⁸ ID., *De la causa, principio et uno* (dialogo IV), in ID., *Opere italiane*, cit., tomo I, pp. 712-13: «Si come l'uomo secondo la natura propria de l'uomo, è differente dal leone secondo la natura propria del leone; ma secondo la natura comune de l'animale, de la sustanza corporea, et altre simili, sono indifferenti e la medesima cosa; similmente secondo la propria ragione è differente la materia di cose corporali dalla [materia] de cose incorporee. Tutto dunque lo che apportate de lo esser causa costitutiva di natura corporea, de l'esser soggetto di trasmutazioni de tutte sorti, e de l'esser parte di composti, conviene a questa materia per la ragione propria, perché la medesima materia, (voglio dir più chiaro) il medesimo che può esser fatto, o pur può essere, o è fatto, è per mezzo de le dimensioni et extensione del soggetto, e quelle qualità che hanno l'essere nel

Necessariamente, «come la potenza attiva è infinita, cossi il soggetto di tal potenza è infinito»⁹.

Coerentemente con queste affermazioni, l'infinità dell'universo in Bruno, il cui rifiuto della distinzione tra «potentia assoluta» ed «ordinata» si unisce al principio di proporzionalità tra causa ed effetto, comporta che nulla esista al di fuori del reale e che ogni evento sia spiegabile con l'infinito ordine dell'universo. Il filosofo stesso, come la natura, è in grado, attraverso il pensiero, di dare forma ad ogni realtà potenzialmente immaginabile: «quod omnia per omnia possunt figurari;

quanto: e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporale; o è fatto (se pur ha l'esser di novo), et è senza quelle dimensioni, extensione e qualità: e questo si dice sustanza incorporea, e suppone similmente detta materia. Cossi ad una potenza attiva tanto di cose corporali quanto di cose incorporee, over ad un esser tanto corporeo quanto incorporeo, corrisponde una potenza passiva tanto corporea quanto incorporea, et un posser esser tanto corporeo quanto incorporeo». Quanto Teofilo qui afferma è subito ribadito in conclusione del passo citato: «Se dunque vogliamo dir composizione tanto ne l'una quanto ne l'altra natura, la doviamo intendere in una et un'altra maniera; e considerar che se dice nelle cose eterne una materia sempre sotto un atto; e che nelle cose variabili sempre contiene or uno or un altro. In quelle la materia ha una volta, sempre et insieme tutto quel che può avere, et è tutto quel che può essere; ma questa in più volte, in tempi diversi e certe successioni».

⁹ *Id.*, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo II), cit., pp. 58 e sgg. Le parole di Filoteo, dall'*incipit* del dialogo secondo dell'opera, mettono bene in evidenza l'argomentazione bruniana sulla corrispondenza tra «operatore infinito» ed «effetto infinito», «in quanto che tutto ha dipendenza da lui»: «Per che il primo principio è semplicissimo, però se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi; o pure secondo certa ragione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebbe essere composizione». L'avvertimento delle conseguenze negative permette a Bruno di derivarne, per deduzioni, la necessaria infinitezza quale carattere preminente del «primo principio semplicissimo»: «Se dunque lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito, e riguarda effetto infinito: effetto dico, in quanto che tutto ha dipendenza da lui. Oltre sicome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza, e numero oltra numero, secondo certa successione e (come se dice) in potenza, cossi si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione et infinito numero. E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza et oportunità (per necessaria conseguenza) il soggetto di tal potenza è infinito; perché (come altre volte abbiamo dimostrato) il posser fare pone il posser esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato».

cogitatio enim naturalis virtus est, quae matris naturae vestigia facile consequitur, si diligentiae auribus vocem eius intimius adclamantis exhauriat; tunc enim phantasia omnia in omnibus fingere et imaginatio omnia ex omnibus concipere valebit»¹⁰.

L'infinita potenza creativa del pensiero rappresenta e spiega l'infinita potenza ravvisabile nell'universo bruniano, in cui ogni singolo ente è definito e circoscritto dalla potenza di Dio. Non esiste nessuna realtà che si ponga al di là del mondo, così come non sussiste diversità tra mondo sublunare e celeste, in conformità al rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* ed *ordinata*. La contemplazione stessa, che assume in Bruno immediata valenza etica, consente di realizzare la comunione con la divinità permettendo la metamorfosi nel divino di Atteone.

Pertanto, «l'occupazione più seria e più degna dell'uomo perfetto non è la ricerca della divinità, la sua contemplazione e la comunicazione con essa attraverso l'individuo, ma la contemplazione dell'universo infinito», ovvero di quella infinita potenza della natura che «si manifesta nei mondi infiniti che nell'infinito universo glorificano Dio, ne narcano la gloria come fossero il suo Verbo e permettono all'intelletto la visione dell'infinita maestà divina nella sola forma accessibile all'uomo, ossia nel suo vestigio infinito, rappresentato dalla natura»¹¹.

«Vivo simulacro» di Dio, l'infinito universo consente quindi, attraverso la contemplazione, la perfetta comunione con la divinità. Grandezza e potenza divina sono espresse nell'insieme della natura e in ragione della infinità di questa, non nella limitata realtà della creatura individuale: l'idea stessa di natura finita, ovvero l'universo inteso quale entità sensibile e corporea finita, non coglie ed anzi cancella la potenza

¹⁰ GIORDANO BRUNO, *Triginta sigilli et triginta sigillorum explicatio (explicatio sigilli XIII)*, in ID., *Opera Latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], Neapoli, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], 1879-1891, 3 volumi e 8 parti: vol. II, tomo 2, pp. 136-37: «ogni cosa può rappresentarsi tramite ogni cosa: il pensiero è infatti virtù naturale, che facilmente segue le orme di madre natura quando con le orecchie dell'attenzione attinga la sua più intima voce che grida; proprio allora sarà in grado per mezzo della fantasia d'immaginare tutto in tutto e attraverso l'immaginazione di concepire ogni cosa da ogni cosa».

¹¹ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, cit., p. 495.

divina. A ben vedere, rappresenta un impedimento all'esplicarsi infinito della potenza di Dio e di Dio stesso, pervertendone il concetto stesso in un agire limitato. Non vi è spazio a possibile conciliazione¹²:

Adunque, bisogna dir una de due: o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo che contiene mondi innumerabili [...] o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata, come l'atto è finito e determinato; perché quale è l'atto, tale è la potenza. [...] Dunque, chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita [...] chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita. [...] Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazion da la quale depende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito.

Causa ed effetto parimenti infinito, il problema che ne emerge è come possa conciliarsi l'infinitezza che contraddistingue tanto Dio quanto la sua potenza con l'universo sensibile finito. La risposta di Bruno al quesito va nel senso che l'infinitezza e la «infinita potentia» stessa comportino di necessità un universo sensibile e corporeo coerente ad esse e pertanto infinito.

Il nodo concettuale è, a ben vedere, già sciolto nelle intenzioni programmatiche che fanno da prologo al *De l'infinito, universo e mondi*:

Ecco qua la ragione per cui non doviam temere che cosa alcuna difluisca, che particular veruno o si disperda, o veramente inanisca, o si diffonda in vacuo che lo disembre in adnihilazione. Ecco la raggion della mutazion vicissitudinale del tutto; per cui cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non s'incorra: mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una. Dalla qual contemplazione (se vi sarremo attenti) avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia: onde aremo la via vera alla moralità, saremo magnanimi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano, e verremo certamente più grandi che que' dèi che il cieco volgo adora, perché doverremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite.

¹² GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), p. 50.

Il passo, dalla *proemiale epistola*, risolve in radice il nodo teorico della proporzionalità tra infinità di Dio e infinità dell'universo, causa ed effetto infiniti: «dovenerremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite»¹³.

2. Conciliazione tra infinita potenza di Dio e universo sensibile finito

La conciliazione tra l'infinitezza di Dio e della sua potenza con un universo sensibile finito è per Bruno un errore. Nella tradizione teologica cristiana, Tommaso d'Aquino, fonte principe del Nolano, ritiene al-

¹³ Diverse sono le fonti che ispirano il brano: M. CILIBERTO («*Umbra profunda*». *Studi su Giordano Bruno*, Roma, 1999, p. 53, in particolare in n. 27), riferisce il passaggio bruniano a LUCREZIO, *De rerum natura*, II, vv. 1040-1051, per l'espresso utilizzo di motivi e lessico (accostando ad esempio le «muraglia» bruniane all'espressione «moenia mundi»: cfr. *loc. cit. ultra*, capitolo V, p. 109, nota 70). In misura maggiore propendiamo per un'allusione ai temi del diritto naturale, inteso soprattutto al modo paolino: «Et nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis, ut probetis quid sit voluntas Dei, quid bonum et bene placens et perfectum» (*Ad Rom*, 12, 2). Bruno ritiene un dovere morale, iscritto nella natura dell'uomo, riconoscere l'infinita potenza della natura, in quanto corrispondente alla potenza stessa di Dio: esorta pertanto a non conformarsi alla 'cieca mentalità del secolo' ricercando nella natura la finitezza che «fanciulleschi pensieri stimano», ma a 'rinnovarsi' per poter distinguere la vera natura di Dio divenendo «veri contemplatori dell'istoria della natura». Per una maggiore valutazione del passo nei suoi aspetti giuridici, si rimanda *ultra*, capitolo V, pp. 83 e sgg. e nota 7. Sul rapporto tra Bruno e la fonte scritturale si segnalano in particolare: M. CILIBERTO, *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, introduzione a GIORDANO BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante*, Milano, 1985; N. TIRINNANZI, *Il Cantico dei Cantici tra il De umbris idearum e gli Eroici furori*, introduzione a GIORDANO BRUNO, *Gli eroici furori*, introduzione e commento di N. Tirinnanzi, Milano, 1999; H. GATTI, *La Bibbia nei dialoghi italiani di Bruno*, in E. CANONE (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*. Convegno internazionale: Roma, 23-24 ottobre 1998, Firenze, 2003, pp. 199-216; F. MEROI, *Il vasaio e l'argilla. Bruno e l'epistolario paolino*, in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma, 2003; ripubblicato riveduto ed aggiornato in F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, prefazione di M. Ciliberto, Roma, 2006, pp. 11-41.

l'opposto che tale conciliazione sia possibile. Ma per comprendere il motivo della presa di distanze compiuta da Bruno conviene fare un passo indietro. Il punto da cui occorre partire non è già il problema di Dio o della sua *potentia*, bensì l'infinitezza quale attributo positivo dell'essenza di Dio, artefice del mondo e del movimento. La teologia cristiana afferma questo principio fin dal XIII secolo, recuperandolo dalla tradizione platonica e aristotelica: «dopo l'antica Accademia e Aristotele, dopo Plotino e il (neo)platonismo, la *potentia* (o forza) divina è infinita»¹⁴.

A Tommaso va il merito di avere condotto a completa maturazione la tradizione teologica precedente, asserendo la compatibilità dell'infinitezza come attributo divino con una creazione invece finita, e al contempo con un movimento del mondo anch'esso finito intensivamente: ogni potenza si manifesta attraverso i suoi effetti, e se la potenza di Dio fosse infinita potrebbe dar luogo tanto ad un effetto infinito quanto al moto istantaneamente¹⁵. Trascurando gli esiti sul moto, emerge da subito sulla prima delle due problematiche la diversa argomentazione tomista e del Bruno, al quale certo non pare impossibile come all'Aquinate la conclusione secondo cui all'infinita potenza divina debba corrispondere l'effetto infinito.

Così Tommaso dà soluzione al quesito¹⁶:

Quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu: potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod

¹⁴ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, cit., p. 497.

¹⁵ *Summa Theologiae*, I^a, q. 25, a. 2 (*Utrum potentia Dei sit infinita*).

¹⁶ *Ibidem*.

ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Solo la potenza di una «causa univoca» si manifesta tutta nel suo effetto: se l'uomo non può generare niente di più che un uomo, per Dio, in quanto «causa non univoca», tale principio di limitazione non assume valore, al modo in cui la potenza del sole non si esprime tutta «in productione alicuius animalis ex putrefactione generati». Riferito a Dio, il suo effetto è sempre costantemente al di sotto della sua potenza: non è dunque richiesto che essa si presenti infinita producendo un infinito effetto. «Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus».

«Per elaborare il suo rifiuto Bruno profitta della struttura della *quaestio*, accumulando argomenti tratti sovente dalle tesi che la sua fonte dottrinale intende contraddire»¹⁷. Si tratta di un'operazione applicata a livello generale, per molteplici riferimenti all'opera di Tommaso «tanto nella *Summa contra Gentiles*, quanto nella *Summa theologiae* e nel *De potentia*»: «quei testi si rivelano insomma come un vero arsenale a disposizione di Bruno, che intesse una dottrina anti-tomista servendosi di tutti i materiali già riposti nell'ordito delle *quaestiones*»¹⁸.

Ne sia esempio il rifiuto della tesi necessitarista da parte di Tommaso, sempre in tema di discussioni sul nesso tra potenza infinita ed infinito effetto, come posta nel sillogismo contenuto in *De potentia*, q. 1, a. 5: «Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quae fecit. Ergo non potest facere nisi quod facit»¹⁹. Poco più avanti nel testo, Tommaso poteva allegare l'affermazione di Agostino «in libro *De Symbolo*»: «Hoc solum Deus non potest nisi quod non vult»; aggiungendovi, senza stravolgerne il senso, il codicillo: «Sed non

¹⁷ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, cit., p. 537.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 537-38.

¹⁹ S. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae*, a cura di R. Spiazzi, 2 volumi, Torino-Roma, 1965⁹: vol. II, *De potentia*, q. 1, a. 5 (*Utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit*), p. 18.

vult nisi quae fecit. Ergo non potest nisi quae facit». Il ribadito rigetto, che si appoggia all'autorità di Agostino rafforzando l'iniziale proposito del rifiuto della tesi necessitarista, è ribaltato in Bruno, ove passa nel *De l'infinito*²⁰:

[ELPINO] Io vorrei meglio intendere questo; però mi farete piacere di esplicarvi alquanto: per quel che dite essere tutto in tutto totalmente, e tutto in tutto l'infinito, e totalmente infinito.

[FILOTEO] 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; al contrario dell'infinità dell'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur referendosi all'infinito possono esser chiamate parti), che noi possiamo comprendere in quello.

[ELPINO] Io intendo. Or seguite il vostro proposito.

[FILOTEO] Per tutte le ragioni dunque per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esser convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali per medesima ragione l'onnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasi-

²⁰ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 47 e sgg. Bruno, tuttavia, non condanna quei teologi che hanno manifestato una diversa concezione: forse anche per il grande rispetto di cui riveste il 'suo' Tommaso, ascrive tale diversità a ragioni di convenienza nel governo degli Stati. Tale giustificazione è consegnata alle decisive parole di Filoteo: «Questi se non son semplici, sono dimostrativi sillogismi. Tutta volta lodo che alcuni degni teologi non le admettano: per che providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli et ignoranti, con questa necessità vegnono a non possere concipere come possa star la elezzione e dignità e meriti di giustizia; onde confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi. Come talvolta certi corrottori di leggi, fede e religione, volendo parer savii, hanno infettato tanti popoli facendoli dovenir più barbari e scelerati che non eran prima, dispregiatori del ben fare et assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse. Però non tanto il contrario dire appresso gli sapienti è scandaloso, e detrae alla grandezza et eccellenza divina, quanto quel che è vero, è pernicioso alla civile conversazione, e contrario al fine delle leggi, non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo senza iattura de costumi».

mata: per lasciar un vacuo o (se non vuoi dir vacuo) un spacio infinito, per cui non solamente verrebbe sottratta infinita perfezzione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dipendenti se sono eterne. Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenza nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto inmutabilmente: onde non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può possere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.

[FRACASTORIO] Certo non è soggetto di possibilità o di potenza quello che giamai fu, non è, e già mai sarà; e veramente se il primo efficiente non può voler altro che quel che vuole, non può far altro che quel che fa. E non veggio come alcuni intendano quel che dicono della potenza attiva infinita, a cui con corrisponda potenza passiva infinita; e che quello faccia uno e finito, che può far innumerabili ne l'infinito et immenso: essendo l'azione sua necessaria, perché procede da tal volontà, quale per essere inmutabilissima, anzi la inmutabilità istessa, è ancora la istessa necessità; onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, et oltre il fare col volere, possere et essere.

[FILOTEO] Voi consentite, e dite molto bene. Adunque bisogna dir una de due: o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo che contiene mondi innumerabili; e da questo non siegue inconveniente alcuno, anzi tutti convenienti e secondo la scienza e secondo le leggi e fede; o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata, come l'atto è finito e determinato: perché quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza.

[FRACASTORIO] Io completo et ordino un paio di sillogismi in questa maniera. Il primo efficiente se volesse far altro che quel che vuol fare, potrebbe far altro che quel che vuol fare, potrebbe far altro che quel che fa; ma non può voler far altro che quel che vuol fare: dunque non può far altro che quel che fa. Dunque chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita. Oltre (che viene al medesimo): il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dunque non può fare se non quel che fa. Dunque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita..

Lo scambio di battute e la graduale chiarificazione concettuale compiuta nel dialogo, in alcuni punti in particolare tra cui le parole di Fracastorio da ultimo riportate, rappresentano un'adeguata risposta alla posizione assunta dal Dottor Angelico allorché rifiutò le conseguenze necessitariste del nesso potenza – effetto infiniti: «il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dunque non può fare se non quel che fa. Dunque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita», poiché «o che l'efficiente, possendo dipendere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo che contiene mondi innumerabili; o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata»: «quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza».

La teologia cristiana sostiene l'infinitezza come attributo divino, e quindi di un Dio che si rappresenta come creatore efficiente e del mondo e del movimento. La divergenza bruniana da questa matrice culturale, in primo luogo da Tommaso, si avverte quindi nel rifiuto di un'infinitezza e potenza infinita compatibili con una creazione invece finita, ed anche con un movimento del mondo finito intensivamente.

«La finitezza dell'universo sensibile nella tradizione platonica e aristotelica, affermata nonostante l'infinitezza della potenza divina, si spiega con il carattere finito e limitato dell'essere, con la perfezione inerente al limite»²¹. In Tommaso il limite è rappresentato dalla forma, perfezione della materia giacché l'opera divina, in quanto creazione nella materia, necessita della forma e nella finitezza trova quindi perfezione:

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum

²¹ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, cit., p. 499.

secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Dopo aver trattato della perfezione di Dio, afferma Tommaso, «considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus», poiché «attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscribibilis et infinitus»²²: la materia deriva la sua perfezione dalla forma che la determina limitandola, e perciò l'infinito quale attributo significa per la materia imperfezione perché comporta una materia senza forma. Con la conseguenza di un'opera divina che in quanto creazione nella materia stessa ha per presupposto indispensabile di perfezione la forma e la finitezza insieme.

D'altra parte, per Bruno l'esplicarsi della «potentia Dei», dato l'assioma infinitista, richiede anche un'operazione infinita il cui risultato sia una creazione infinita, mondi infiniti: «Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno?». La corrispondenza è necessaria per ragioni di coerenza tra la causa e l'effetto: «chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita» e «oltre (che viene al medesimo): il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dunque non può fare se non quel che fa». La conseguenza è stringente: «chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita».

«Perché quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza».

²² *Summa Theologiae*, I^a, q. 7 (*De infinitate Dei*); per il brano segnalato, *ibid.*, I^a, q. 7, a. 1 (*Utrum Deus sit infinitus*).

3. Rifiuto di tale conciliazione e suo superamento

«Sia che Bruno “attualizzi” la tradizione scolastica per metterla al servizio di una nuova cosmologia, sia che si appoggi invece su una costante problematizzazione delle intelaiature concettuali della tradizione teologico-filosofica medievale, l’orizzonte di Bruno è un orizzonte necessariamente scolastico»²³.

Copernico rappresentò la premessa alla speculazione sull’universo: la riaffermazione dell’esistenza di un movimento della terra permette a Bruno di abbattere il cielo delle «fisse», recuperando la concezione pre-aristotelica e pretolemaica di uno spazio infinito segnato dal libero movimento dei pianeti. L’universo bruniano è realtà sensibile omogenea per struttura e composizione, «non semplicemente indefinito per effetto dell’incapacità umana di stabilirne il limite, ma positivamente infinito in atto nella sua estensione spaziale e temporale»²⁴. Riformato e dilatato l’universo attraverso l’insegnamento copernicano, Bruno apertamente denuncia la falsità della concezione scolastica e ne trae la necessità dell’effetto. L’operazione, se da un lato armonizza la potenza infinita di Dio con la potenza passiva finita della materia (e ne intende il rapporto in modo consequenziale), dall’altro ridefinisce i termini della questione: grazie alla distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia*

²³ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, cit., pp. 539-40. L’autore prosegue denotando come tale tradizione scolastica fosse comune al Bruno come alla scienza giuridica del tempo: «l’orizzonte di Bruno è un orizzonte necessariamente scolastico, così come scolastico fu, per i suoi contemporanei giuristi, l’orizzonte dell’interpretazione e rielaborazione della tradizione giuridica dell’età intermedia, dalla quale essi traevano, portandole alle estreme conseguenze, le tematiche fondamentali». Concludendo, «non è forse un caso che, parallelamente a Bruno e alla sua esasperazione del tema della assoluta potenza divina, la coeva giuspubblicistica rigetti la duplice dimensione della sovranità secolare, in equilibrio tra *potestas absoluta* e *potestas ordinata*, tracciando, sia pure su basi volontaristiche, una tipica simmetria fra l’ordine cosmico e un ordine giuridico retto da una *legibus soluta potestas*. Tanto Giordano Bruno quanto Jean Bodin appartengono ancora a quella scolastica esasperata che a fine Cinquecento, come diceva Lucien Febvre, “ha lasciato un segno su tutti”».

²⁴ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l’affermazione dell’universo infinito in Giordano Bruno*, cit., p. 507.

ordinata, vera e propria «restrizione medievale»²⁵, era affermata la realtà dell'universo corporeo, finito e unico, nonostante la possibile pluralità di mondi. Di contro, Bruno sosteneva con forza la sussistenza dell'universo quale entità corporea infinita.

Non esiste una ragione per la quale possa giustificarsi l'esistenza di un mondo in una regione dello spazio e non altrove. Dato un mondo in un qualsiasi luogo, in un'area indifferente ed omogenea in confronto alle altre, quello stesso mondo potrà sussistere altrove; dovrà anzi necessariamente esistere in base al principio di pienezza, ovvero per la necessaria diffusione della bontà e della potenza attiva divina, entrambe infinite²⁶:

Dunque, sicome può ed ha possuto ed è necessariamente perfetto questo spazio per la continenza di questo spazio universale, come dici; niente meno può ed ha possuto esser perfetto tutto l'altro spazio [...]. Io farò che, se vuoi ingenuamente confessare, che tu dica che può essere e che deve essere e che è. Perché come sarebe male che questo spacio non fus se pieno, cioè che questo mondo non fusse; non meno, per la indifferenza, è male che tutto il spacio non sia pieno; e per conseguenza l'universo sarà di dimensione infinita e gli mondi saranno innumerabili.

La premessa necessitarista apre alla possibilità degli infiniti mondi, ma la completa affermazione dell'infinito universo bruniano passa inevitabilmente attraverso il rovesciamento della distinzione scolastica²⁷:

Non est ergo dignum ut Deum ex hujusmodi generis libertate aequae vel inequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingenti, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: se illius generis est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas, cui nihil superstat majus, cui nihil obsistit aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subjiciuntur.

²⁵ L'idea fu propria prima di A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*, pp. 67-99 (cap. III: «The Chain of Being and Some Internal Conflicts in Medieval Thought»), poi di A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore (Md.), 1957, pp. 41 e sgg.

²⁶ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., p. 41.

²⁷ ID., *De immenso et innumerabilibus* (libro I, cap. XII), in ID., *Opera Latine conscripta*, cit., vol. I, tomo 1, p. 247.

L'avvertimento, non a caso dato ad un *presbyter*, si trova nel *De immenso et innumerabilibus*. In altro luogo della stessa opera, con maggior forza, Bruno sottolinea il carattere in sé contraddittorio se non «blasfemo» della distinzione, insito nel negare insieme con l'effetto anche la causa infinita. Anche questo passaggio si presenta in forma di ammonimento ad un *presbyter*, detto anche con ironia *reverendissimus*²⁸:

Sed interea ambo (amabo) distinguamus in eorum, quae mobilia sunt, sphaera agens naturale quod tota virtute efficit, ab agente voluntario quod moderata. Subindeque credamus agens illud voluntarium quod est divinum et immutabile, in quo voluntas cum virtute non repugnat, et cui virtus pro voluntate satis est, immo ipsa est voluntas quod sicut non potest velle nisi quod vult, et non potest a sua immobilitate, unitate et simplicitate deficere, ita non potest facere, nisi quae vult. Neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamus illo, ubi non libertatem protestetur, sed implicet apertam contradictionem. Est perfectio in nobis (si ita placet) ut possimus multa facere quae non facimus: blasphemia vero est facere Deum alium a Deo: voluntatem eius aliam atque aliam, unam quae currit cum potentiae, aliam quae abhorreat a potentia.

È l'aperta denuncia di empietà presentata nei confronti della concezione scolastica, coraggioso atto di coerenza che fa seguito alla contemplazione della «potenza infinita della natura», «vivo simulacro» di Dio: la sua potenza si manifesta nei mondi infiniti dell'infinito universo. Affermare il contrario è sacrilego oltre che falso.

²⁸ ID., *De immenso et innumerabilibus* (libro III, cap. I), cit., p. 320.

CAPITOLO II

«POSSIBILITÀ E CONVENIENZA DELL'ESSER DI INNUMEREVOLI MONDI»: IDENTITÀ TRA LIBERTÀ E NECESSITÀ IN DIO

SOMMARIO: 1. *Potenza attiva di Dio e necessità dell'universo infinito.* - 2. *Necessità di un oggetto adeguato alla potenza creatrice divina.* - 3. *Risvolti in chiave politica della questione.* - 4. «*Nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius*». - 5. *L'atto creativo e il rapporto tra potenza attiva e passiva (causa ed effetto). Il nesso complicatio-explicatio.*

1. *Potenza attiva di Dio e necessità dell'universo infinito*

«L'universo deve esser infinito per la capacità ed attitudine del spazio infinito, e per la possibilità e convenienza dell'esser di innumerevoli mondi, come questo»¹. Bruno crede fermamente nella necessità dell'universo infinito, corporeo, derivandola dalla potenza attiva di Dio anch'essa infinita. Tale approccio sottintende che l'«efficiente» divino produca tutti gli infiniti effetti che può produrre, mentre affermare il contrario non è invece possibile e significa al contempo «che la divina efficacia sia ociosa»². L'atto creativo finito implica pertanto, secondo

¹ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 45 e sgg.

² *Ibidem*. Il *postillatore napoletano*, nelle notazioni a margine, a proposito dell'oziosità divina derivante dalla produzione di un universo finito osserva come «non è ociosa quando fa quel che vuole, ancora che non faccia tutto quel che può». In altri termini, egli ribadisce la distinzione tra potenza assoluta ed ordinata in Dio, invece avvertata e rifiutata dal Bruno; le osservazioni compiute dal postillatore, indirettamente, pongono in evidenza come il discorso bruniano giunga alla costruzione dell'infinito universo attraverso la negazione della distinzione. Il primo a notare il ruolo centrale della distinzione nel confronto tra il Bruno ed il suo lettore napoletano fu A. INGEGNO, *L'unità dell'opera bruniana e il significato degli Eroici furori*, in D. BIGALLI, G. CANZIANI (a cura di), *Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo. Atti del convegno internazionale di studi*, Milano, 28-30 maggio 1987, Milano, 1990, pp. 229-246 ed in parti-

l'idea di Bruno, una serie di conseguenze impossibili e non accettabili, instaurando una differenza radicale e irrisolvibile tra il potere dell'azione divina e i suoi effetti reali, ed insieme originando una contraddizione interna a Dio stesso³:

Come vuoi tu che Dio, e quanto alla potenza e quanto a l'operazione e quanto a l'effetto (che in lui son medesima cosa), sia determinato e come termino della convessitudine di una sfera, più tosto che, che come dir si può, termino interminato di cosa interminata?

Affermare che tutto sia finito è possibile quanto, al contrario, asserire l'infinità del tutto, ciononostante è impossibile perché «da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente»⁴:

Per tutte le ragioni, dunque, per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esser convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali, per medesima ragione, l'onnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasimata per lasciar un vacuo o, se non vuoi dir vacuo, un spacio infinito; per cui non solamente verrebbe sottratta infinita perfezione dello ente, ma ancora infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dipendenti se sono eterne.

Passaggio fondamentale dell'argomentazione bruniana, tale da rappresentare una costante nei suoi scritti, vi si afferma l'identità tra libertà e necessità in Dio⁵:

colare in nota 22 a p. 230. Per le note del *postillatore napoletano*, si veda R. STURLESE, «...Et Nolanus, vivat, recipiatur, adoretur». *Le note del postillatore napoletano al dialogo De l'infinito di Giordano Bruno*, in AA.VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, pp. 117-128.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 48. Si consideri in particolare l'affermazione «l'onnipotenza non invidia l'essere»: essa si ricollega ad un motivo risalente al platonismo, di cui importanti risvolti si hanno in Pietro Abelardo per la sua dottrina dell'universo finito quale ente ottimo e necessario, concezione respinta così da Pietro Lombardo come dalla distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*.

⁵ *Ibidem*.

Qual ragione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno? Perché è immutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può possere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.

La conclusione per l'impossibilità di un universo finito è ottenuta mettendo in luce l'assurdità delle conseguenze che ne deriverebbero. Il tono di Bruno, sia nel *De l'infinito* sia nel *De immenso*, procede in modo interrogativo e retoricamente il filosofo pone varie domande, il cui esito è la frustrazione della vera potenza e della nozione stessa di Dio⁶:

Per che vogliamo e possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa?

Per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cosa infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa ed astringersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente?

⁶ *Ibid.*, p. 46. Bruno amplifica le conseguenze cui porterebbe la distinzione, osservando che «tanti inconvenienti» ne deriverebbero e che essa «destrugge tanti principi di filosofia»: «perché doviamo affimar questo che, posto, mena seco tanti inconvenienti e, senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia?». Il commentatore napoletano al riguardo controbatte: «Questo non è colpa del negotio in sé, ma per la imbecillità de l'humano intellecto, che percioché è ancora impaciato da molte tenebre, non può ben et perfettamente philosophare. Et in summa, è meglio che tuta la philosophia perisca coi suoi principi, che non che la parola de Dio patisca nel minimo appice». Centrale è poi la domanda relativa al carattere non invidioso né sterile dell'agire divino: «Perché volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossi si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner piuttosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo ornato e bello?». Al riguardo, il postillatore napoletano giustifica così il suo rifiuto: «Non può essere invidioso verso quello che non è né sterile avendo prodotto questo universo, come è, et sustentandolo et fecundandolo in ogni momento, quanto a luy piacerà. Et ancora che lasserebbe tuto andar con perditione, non è persona né justitia che lo possa accusare né de vitioso né de sterile, perché a nessuno debbe niente, anzi tuti debbeno a luy tuto che sono et possono».

Perché volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se così si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner piuttosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo ornato e bello?

Per che deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità di infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine che dovrebbe più risplendere in uno specchio incontrato e secondo il suo modo di essere infinito, imenso?

Alla potenza attiva infinita di Dio corrisponde inevitabilmente la potenza passiva infinita della materia: se il primo elemento dell'enunciato era senz'altro tipico della tradizione scolastica di matrice aristotelica, ciò non vale per il secondo; proprio il rifiuto di quest'ultimo priva il principio delle sue conseguenze e quindi della sua stessa validità. La potenza passiva, come già altrove stabilito, «si fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno, onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza, di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra, voglio dir con esser posta, lei pone necessariamente l'altra»⁷.

2. *Necessità di un oggetto adeguato alla potenza creatrice divina*

Bruno insiste in vario modo sulla contraddizione insita nella negazione della infinita potenza passiva della materia: se ciò equivale da un lato ad affermare la possibilità di una creazione infinita, dall'altro significa però negarla, in quanto, pur capace di produzione infinita, la potenza divina non si esplicherebbe attraverso un oggetto ad essa adeguato. «Se la potenza infinita attiva attua l'esser corporale e dimensionale, questo deve necessariamente esser infinito; altrimenti si deroga alla natura e dignitate di chi può fare e di chi può esser fatto»⁸. L'opposta argomentazione «suppone e non prova che alla potenza infinita attiva non risponda infinita potenza passiva e farsi campo spacio infinito; e

⁷ ID., *De la causa, principio et uno* (dialogo III), cit., p. 692.

⁸ ID., *De l'infinito, universo e mondi* (proemiale epistola, argomento del primo dialogo), cit., p. 14.

per conseguenza non possa proporzionarsi l'atto e l'azione e l'agente, e l'agente possa comunicar tutto l'atto, senza che esser possa tutto l'atto comunicato (che non può immaginarsi più aperta contraddizione di questa)⁹. L'insistenza del Bruno è espressa con toni di forte ironia: «è cosa inconvenientissima, che il primo ed altissimo sia simile ad uno ch'ha virtù di citarizzare e, per difetto di citara, non citareggia; e sia uno che può fare, ma non fa, perché quella cosa che può fare, non può essere fatta da lui»¹⁰. E conclude con la sottolineatura dell'effetto contraddittorio dell'argomento, dando colore all'aperta polemica nei confronti dei sostenitori di quella posizione appena definita «inconvenientissima»: «il che pone una più che aperta contraddizione, la quale non può essere conosciuta, eccetto che da quei che conoscono niente»¹¹.

Sembra utile porre a confronto due passi tratti dalle due opere parallele sul tema dell'infinito e la pluralità dei mondi, il *De l'infinito, universo e mondi* e il *De immenso et innumerabilibus*¹²:

Se fussero mondi infiniti o più che uno, massime sarebbono per questo, che Dio può farle o pur da Dio possono dependere. Ma quantunque questo sia verissimo per tanto non séguita che siano: perché, oltre la potenza attiva di Dio, se richiede la potenza passiva de le cose. Perché dalla assoluta potenza divina non dipende quel tanto che può essere fatto nella natura; atteso che non ogni potenza attiva si converte in passiva, ma quella sola la quale ha paziente proporzionato, cioè soggetto tale, che possa ricevere tutto l'atto dell'efficiente. Ed in cotal modo non ha corrispondenza cosa alcuna causata alla prima causa. Per quanto, dunque, appartiene alla natura del mondo non possono essere più che uno, benché Dio ne possa far più che uno.

Occorre che alla «assoluta potenza divina», in quanto «non ogni potenza attiva si converte in passiva» senza un «paziente proporzionato», corrisponda «soggetto tale, che possa ricevere tutto l'atto dell'efficiente». Il problema sollevato in questi termini nel quinto e conclusivo dialogo del *De l'infinito, universo e mondi*, è esplicitato nella nona obiezione contro la tesi dell'infinito e della pluralità dei mondi. La risposta

⁹ Id., *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo V), cit., p. 163.

¹⁰ *Ibid.* (proemiale epistola, argomento del quinto dialogo), p. 24.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.* (dialogo V), p. 146.

di Bruno, prima analizzata, presenta la contraddizione interna alla teoria finitista. La natura stessa «mormora contro il nono argomento, che suppone e non prova che alla potenza infinita attiva non risponda potenza passiva e farsi campo spazio infinito».

La questione trova spazio anche nel *De immenso et innumerabilibus*, in particolare nel capitolo VI del libro VII, in cui il passo testé evidenziato è rintracciabile nel dodicesimo argomento «theologorum» (scolastico)¹³:

Essent praeterea plures, quia maximus ille efficiens potis est uni superaddere multos; quod quamvis verum est, non est tamen esse necesse: quaeritur activam praeter, passiva facultas. Non et tot natura potest portare, quot ille condere, suggerere, et vehementius insinuare: non etenim activam exaequat passiva facultas, talis enim nulla est primo conlata potenti, quem tractu immenso prae cunctis ire fatendum est.

L'argomento è preceduto da altri analoghi¹⁴:

Praeterea numero qui certo dixerit esse, reddere cogetur rationem, qua sibi plures non fiant? Numerum cur non capiantque minorem? Quid si unum demam? Quid si reliquum superaddam? Impar de numeris mavult celebrari, an par? Ut libet esse putes, fugiet te caussa.

La difficoltà di Aristotele nel riconoscere più mondi, per la convinzione che l'individuazione del loro numero esatto rinvierebbe ad una scelta discrezionale di chi la compie, deriva dall'assenza di una causa sulla quale poggiarla. Bruno ribalterà questo e i successivi quesiti, rite-

¹³ ID., *De immenso et innumerabilibus* (libro VII, cap. VI), cit., p. 252: «Potrebbero esservi più mondi, giacché quel massimo efficiente può aggiungerne molti ad uno; seppure questo sia vero, non è necessario che sia così: oltre alla potenza attiva, è richiesta la potenza passiva. Non può la natura presentare tutto quanto l'efficiente crea, procura e con forza maggiore insinua, giacché la potenza passiva non eguaglia la potenza attiva; essa è infatti nulla quando riferita al primo potente e occorre ammettere che all'infinito superi ogni cosa».

¹⁴ *Ibid.*, p. 251: «Chi abbia detto determinato il numero dei mondi sarà costretto a darne ragione: perché non sono di numero maggiore? Perché non sono di numero minore? Cosa accadrebbe se ne sottraessi uno? Cosa se ne aggiungessi uno? È meglio che siano in numero pari o dispari? Pensali come vuoi, la causa ti sfuggirà comunque».

nendo priva di giustificazione la posizione di un mondo unico in un universo finito.

In risposta ad Aristotele, Bruno afferma come «non siamo costretti a determinare il numero noi che diciamo infinito il numero dei mondi» e «quindi non c'è differenza tra il numero pari e quello dispari, poiché queste differenze sono proprie del numero e non dell'innumerabile». Il brano si chiude con una critica in forma di domanda: «Non posso ritenere che siano stati filosofi coloro che, pur ponendo più mondi, non li hanno posti infiniti: perché la ragione, che oltre a ciò che è sensibile richiede qualche altra cosa, non ricerca sempre altre cose, oltre a ciò che costata?»¹⁵.

Il tono polemico è il medesimo delle espressioni ironiche già viste, riferite a quella «più che aperta contraddizione, la quale non può essere non conosciuta, eccetto che da quei che conoscono niente»¹⁶.

E il Bruno insiste ancora nel confutare con toni accesi l'argomento, già definito «cosa inconvenientissima» e posto in ridicolo, deplorandone la «stoltezza»: «È deplorabile stoltezza quella che afferma possibile il finito, che una potenza infinita creerebbe. Il primo artefice può produrre infiniti corpi; ma a lui si offre una materia finita: forse, non devo prestar fede a tale facoltà?»¹⁷. La confutazione si esprime ora in prima persona, a sottolineare l'interesse dell'autore allo scontro dialettico di-

¹⁵ ID., *L'immenso e gli innumerevoli*, (libro VII, cap. XIII), in ID., *Opere latine (Il triplice minimo e la mensura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli)*, trad. e a cura di C. Monti, Torino, 1980, p. 777: è il commentario in prosa alla confutazione del nono argomento aristotelico sopra menzionato.

¹⁶ Così si esprime Bruno in esordio al cap. VII del libro VII, giustificando il metodo adottato: «Chi intenda difendere una cittadella dai nemici, deve prima esplorarla in ogni sua parte [...]; pur fidandosi dei propri subalterni, è necessario che la veda il comandante per accertare quali siano i punti da cui possono provenire i pericoli esterni, tralasciando la situazione interna, che già offre garanzie di sicurezza. Infatti è necessario prevedere le intenzioni dei nemici, conoscere se essi abbiano alleati, consiglieri, partigiani, sostenitori, amici; quale sia il loro ingegno e quale la loro mente comune, quale sia la loro aggressività totale e fino a che punto possa intensificarsi. Da parte nostra, ogni principio precedentemente illustrato viene considerato segno di una ispirazione divina, contro la quale si arma ed incalza il figlio dell'errore, capo di un numeroso gregge, che incita gli stolti con molti argomenti sciocchi e superficiali» (ed. Monti, cit., p. 763).

¹⁷ ID., *L'immenso e gli innumerevoli*, ed. Monti, cit., p. 778.

retto con l'interlocutore: «Se io fossi colui che può creare il mondo, il mondo non potrebbe essere creato per difetto di materia. Io potrei giungere fino alla sommità del cielo a piedi, ma il cielo non è percorribile a piedi. Dal niente potrei creare molte cose eccezionali, ma in realtà tutte quelle cose eccezionali non possono essere create dal niente». Coerentemente alla posizione assunta, Bruno conclude: «Potrei forse predispormi la materia in maniera diversa da come essa lo permetta? Potrei muovere ciò che in nessun luogo può essere mosso? Astutamente mi si nega il Signore delle cose, dicendolo onnipotente rispetto ad effetti impossibili»¹⁸.

3. *Risvolti in chiave politica della questione*

Il tema ha risvolti in chiave giuridica. Nel tredicesimo argomento di Aristotele si afferma infatti come «la ragione si rifiuta di ammettere una pluralità di mondi, poiché non sarebbe in quelli alcuna bontà civile»¹⁹.

¹⁸ Nel commentario in prosa al passo, Bruno raffronta la «stoltezza» appena criticata con lo stato di crisi in cui versa la teologia contemporanea: «L'argomento dodicesimo deriva dalla fonte di alcuni Teologi peripatetici, che hanno contaminato il buon principio, tratto dalle attribuzioni divine, secondo cui ammettono che Dio gode di un'infinita potenza, sia intensiva che estensiva, con le supposizioni di una perversa filosofia, con cui sono stati educati, la quale parla di un effetto finito derivato da una causa finita; nello stesso tempo essa pone infinita la potenza di Dio, estensivamente: da questa mescolanza di principi contrari, essi furono condotti a tale assurdità per cui, sotto l'illustre nome della teologia, parecchi adducono fatti per nulla teologici e naturali. Ecco che, per operare una simile riforma, sono sopraggiunti tanti volumi di oscuri grammatici, come se l'Oceano si fosse gonfiato e si fossero aperte le cateratte del cielo, cosicché ne è derivata quasi la totale sommersione di tutto il mondo anche per la ridondante abbondanza di opere nostrane, latine, greche, caldee, giudaiche, siriache, arabe e perfino tartare, di modo che, come dalla fonte, si può esaminare ogni principio filosofico, medico, giuridico, umano, naturale, divino, etico, fisico e metafisico». L'errore della filosofia aristotelica è all'origine della condizione critica in cui versa la teologia contemporanea che procede da quell'errore, che «finitum a infinita causa cognoscit effectum», coinvolgendo e rappresentando una condizione infelice perfino per la società del tempo, definita «secli totius submersio». Per il passo, si veda per l'edizione delle *Opera Latine conscripta*, cit., pp. 276 e sgg., per l'ed. Monti, cit., p. 778-79.

¹⁹ ID., *L'immenso e gli innumerevoli*, ed. Monti, cit., p. 762.

Secondo questo argomento, inoltre, «non avrebbero fatto bene i Numi, creatori dei mondi, ad impedire il reciproco rapporto dei cittadini»²⁰.

Il rifiuto della ragione di ammettere una pluralità di mondi deriverebbe, dunque, dalla considerazione che se essi esistessero non vi sarebbe alcuna utilità dal punto di vista della convivenza civile. Aristotele individua il carattere specifico dell'uomo nei rapporti sociali: in essi risiederebbe la «bontà civile», e la loro assenza tra i diversi mondi condurrebbe ad esiti infausti. Ma una tale operazione da parte di chi creò quegli stessi mondi sarebbe un non-senso poiché il fine ultimo dello Stato è il benessere sociale: negando le reciproche relazioni si nega, qualora si diano più mondi, che l'azione creativa sia contrassegnata da bontà, cosa invece certa per definizione data la natura del divino artefice. Bruno, ben meno ottimista sul punto, nega che la vicinanza generi benessere. Il commentario in prosa alla risposta bruniana *Contro il tredicesimo argomento di Aristotele* lo afferma con decisione: «Di regione in regione gli errori e i veleni di leggi e religioni perverse si sono propagati, divenendo oggetto di dissidio e causa di morte e, diffusi, ripullularono fino a soffocare ogni buona messe: non v'è niente che si possa ritenere vantaggioso con queste cose»²¹. La critica rivolta a religioni ed istituzioni civili, «i veleni di leggi e religioni», rileva soprattutto per la funzione strumentale rispetto alla confutazione della posizione aristotelica: se storicamente, le regole civili e il dogma della fede non portano l'impronta di quella «bontà» invece affermata da Aristotele, non abbiamo ragione per «essere indotti ad accusare la natura, per avere separato da noi, con l'etere, infiniti mondi». Una prova è fornita dal «fatto che certe regioni del mondo non offrono condizioni favorevoli alla vita e siano tagliate fuori dal commercio e dalle abitudini in quanto per natura sono circondate da monti e da distese di mare», e questa è per il Bruno l'evidenza naturale della fallacia insita nell'argomento aristotelico: come, infatti, «i veleni di leggi e religioni perverse» dimostrano storicamente con la loro diffusione a quali esiti deleteri conducano le relazioni sociali, «non solo il dimostratore Aristotele, ma anche i persuasori Demostene e Tullio»²² non potranno, «dum politeiam corpora

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibid.*, p. 780-81.

²² *Ibidem*.

mundorum cupiant concurrere in unam», facilmente spiegare fondandosi su elementi osservabili in natura la presenza di situazioni di isolamento e quindi la varietà stessa delle condizioni di vita in diversi contesti geografici²³. La situazione descritta è, per Bruno, metafora dell'infinito universo: strettamente legata al tema dell'infinità e della pluralità dei mondi, la diversità tra le aree geografiche prova che nemmeno i mondi tendono all'unità.

L'esordio della risposta bruniana svolge inoltre una serie di considerazioni che sembra il caso di porre in evidenza. Bruno, si è visto, crede in un universo non finito, contraltare passivo della potenza attiva ed infinita di Dio. Ma non è l'unico punto rilevante rispetto alla visione aristotelica: se, infatti, innumerevoli mondi animano l'universo secondo la definizione proposta dal Bruno, analoga constatazione vale per i continenti, intesi come dei piccoli corpi tra loro separati e non assimilabili. Secondo l'argomento, quindi, i diversi corpi che popolano l'universo sono come esemplati in piccolo nel nostro pianeta: le diverse regioni del mondo diverranno allora una sorta di pianeti nel piccolo cosmo rappresentato dalla Terra. Se definiamo chiusi gli innumerevoli mondi, poiché non occorre un rapporto reciproco per affermarne l'esistenza, separati paiono anche i continenti: anzi, «occurrent vultu non barbarus hospes amico, attamen aegroti veniens a limine mundi perniciem feret invisus nova caussa timoris».

²³ *Ibidem*. Cfr. ed. *Opera Latine conscripta*, cit., pp. 276 e sgg.: con scetticismo e sarcasmo – «se è possibile mutare questo stato di cose» – Bruno invita a sperimentare quanto realmente le relazioni tra uomini giovino al benessere collettivo: «Tunc et vos (si forte status violabilis iste est) experiri hominum quantum commercia prosint, promptius et quantum semet male iacta propagent semina vos inter, quam virtus vestra in alius splendorem gentis vestro fundatur ab orbe». Quanto maggiormente si propagherà la virtù di un popolo «in alius splendorem gentis» tanto più velocemente sarà il suo suolo contaminato da «semi mal gettati». Poco prima, attraverso una lode delle virtù marittime di Britanno, Bruno ha pur messo in guardia dalle insidie che si celano dietro di lui, che «celsas naturae turres transcendet»: pur «vultu non barbarus», l'eroe, che «sollicitus labor, et nimis imperterrita virtus, quae mare ventosum temnens montesque superbos, deridens tanti numerosa columina valli, plus quam Tiphisia fabrefactis arte carinis, oris edomitis mediis, quae Iuppiter asper squallidus et furvo tristis pallore coercescet», si farà avanti con «vultu amico», ma nonostante la fierezza della sua persona e l'indubbia virtù «a limine mundi perniciem feret invisus nova caussa timoris».

Nell'universo bruniano gli infiniti mondi non entrano quindi tra loro in contatto, ma sono destinati a rimanere l'un l'altro isolati. Di come i mondi non siano contigui bensì chiusi e di come Bruno neghi una loro comunicazione è prova il confronto tra il *Quartumdecimum argumentum Aristotelis* e la sua confutazione. Laddove per Aristotele «non est quem lateat, quemque ex iis indupedire attiguis reliquis, quia dum vario ordine quique actantur, venient a contingente repressi», Bruno controbatte²⁴:

Saepius expressa est tantae ratio seriei, et sensus, quo non unus sit in aethere mundus, quoque infinitos per totum intelligo mundos, quorum de genere est, insigni corpore, Tellus fulgens de mundis astrum spectanda propinquis. Contiguus mundo nusquam mihi mundus habetur, ut tibi, cui frictu ignescunt orbis miserando. Ergo meum mundus mundum non turbat euntem, cui neque contactum puncto natura probavit, nempe duos minime patiens magis esse propinquos Telluri, consors quam sit vicina parenti Delia, dum nunc hunc, nunc illum Cynthius orbem Aspectat propius, quanto turbatio nulli imminet seculo, tempestasque exitialis. Quin potius totum in toto partesque geruntur, qualiter aeternae inviolatus consulit ordo, cuius ob officium mutatur portio quaeque, omneis ut simul aetates subeatque obeatque ortu atque interitu revalente in corpore toto, undique cum motu ac numero, stabilissimus unus seclorum vultus tractu novus atque perennis consistat.

L'universo infinito e composito di Bruno, fatto di innumerevoli mondi l'un l'altro chiusi, che non si toccano reciprocamente infiammandosi, si presenta come uno spazio i cui diversi enti sono separati dal *vacuum*, fisicamente immaginato come etere o luogo dei diversi corpi celesti. Complesso e frammentato, l'universo così riletto è manifestazione della divina grandezza che si esplica attraverso la materia producendo infiniti corpi. Rispetto ad esso, tuttavia, Dio rimane distinto in quanto ente semplice e non composto.

Un altro aspetto peculiare in Bruno attiene alle relazioni tra le diverse aree territoriali: egli ipotizza che ognuna sia abitata da popoli con natura e carattere propri, che non trovano corrispondente altrove. Nell'applicare un identico principio tanto ai corpi celesti quanto ai diversi

²⁴ ID., *De immenso et innumerabilibus*, cit., pp. 279 e sgg.

continenti, Bruno assume una posizione singolare contro la colonizzazione dell'America. Convinto che non sussista unità tra i diversi luoghi «*istius insignis astri*», rifiuta l'idea di un'unione delle diverse razze che li abitano. Di qui l'encomio dei popoli d'America, e la condanna dell'impresa coloniale²⁵:

Avius a recto rationis tramite longe turpius excurrit Stagyreus, dum politeiam corpora mundorum cupiae concurrere in unam. Quae sors? quae ratio? qui naturae ordo probavit antiqui inventum studii, quo thessala pinus externo advexit turbas, patriaeque revexit, dum bene dissepti turbavit foedera mundi?

Invida non unum Typhin tibi fata dedere. Claustra etenim Oceani Ligur aut Etruscus avarus solvit ut Americam premeret violentus Iberus.

Vos felix mundi genus, o vos clara propago istius insignis astri sublime tenentes, ardua quos lucis non tangunt tela diurnae, non horror noctis perterritat ille profundae, quorum pro merito calor et lux lance benigna influit Arctoo sub cardine, ubi omne favoris caelestis pignus conclusum est maenibus altis, circum ubi contingunt turrato corpore montes, sidera multiplici spacioque ordine passim, ingentis scopuli praeruptaque machina surgit pro vallo pontus caeco glacialis amictu, saxosas inter rupes sese explicat ample, tempestasque manet cupito pro littore maiori, caucaseae ut prono subeunt molimine ripae, procero Atlantesque feri curvamine, quorum pulvereus summo recidit de culmine nimbus sparsarum nivium, rapidi quae vorticis aestu montibus exaequant campos vallesque profundas, et solidant caelum reflui spiramine venti.

«*Claustra etenim Oceani Ligur aut Etruscus avarus solvit ut Americam premeret violentus Iberus*»: nemmeno la virtù del Britanno che ha varcato i limiti con coraggio e che, diversamente dall'iroso ispanico, si presenta con intenzioni non ostili, può evitare la rovinosa caduta della civiltà scoperta dall'avidio Ligure, giacché proviene anch'egli da una terra malata.

L'opinione del Bruno trova probabilmente origine nel dibattito sulla legittimità della conquista spagnola delle Americhe, originata anche da idee di una supposta superiorità delle popolazioni europee o di una non comune appartenenza delle due razze ad un'eguale origine.

²⁵ *Ibid.*, pp. 276 e sgg.

È ormai senz'altro evidente come a contendersi il campo siano due opposte visioni del cosmo e dell'essenza divina, ma in questo dibattito vi è spazio per elementi di sapore civile e giuridico.

4. «*Nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius*»

«Finitum ergo quodlibet est imperfectum, mundus quicumque sensibilis imperfectus est»²⁶: in opposizione ad Aristotele, per Bruno finito è sinonimo di imperfezione, e «*nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius*»²⁷. L'essenza divina implica l'infinitezza della sua opera e quindi l'universo corporeo infinito. La volontà di Dio si esplica nella sua interezza nell'infinito universo. Quale «vivo simulacro» divino, la sua contemplazione permette la piena realizzazione dell'individuo nella comprensione della natura²⁸:

Non levem igitur ac futilem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegypto, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus: sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omina facientis potentia; unde tot astrorum, mundorum inquam magnorumque animantium, et numinum uni altissimo concinentium atque saltantium absque numero atque fine, juxta proprios ubique fines atque ordines, contemplamur. Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectum, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adsistentia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur: cui immenso mensum non quadrabit domicilium atque templum; ad cuius majestatis plenitudinem agnoscendam atque percolendam, numerabilium ministrorum nullus esset ordo. Eja igitur ad omniformis dei omniformem imaginem conjectemus oculos, vivum et magnum illius admiremur simulacrum: hinc ubi, velut in animae prora,

²⁶ *Ibid.* (libro II, cap. 12), p. 307.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.* (libro I, cap. 1), pp. 205-206.

pharus sensus visus antecedit, ratio de puppi clavum tenet, in speculam lumen intelligentiae tollitur, ut de toto horizonte praeterita, memoria, repetat, praesentia meditetur, et futura praevideat. Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad objectum sine fine (ubique tamen finiendo) contendit, sicut infinitus est deus, immensum, ubique totus.

La contemplazione più profonda e degna per l'uomo che aspiri alla perfezione consiste nella ricerca del divino nell'«augusta omnipotentis regia», ovvero l'infinita potenza della natura che tutto diviene e che a tutto dà origine: «Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus». Nei grandi astri del firmamento come nell'ordine della natura, così dall'eterna ed immensa potenza presente nelle cose visibili può rimirarsi la gloria e l'eccellenza dell'armonia di Dio, «cui immenso mensum non quadrabit domicilium atque templum; ad cuius majestatis plenitudinem agnoscendam atque percolendam, numerabilium ministrorum nullus esset ordo».

Di qui l'esortazione a fissare lo sguardo «ad omniformis dei omniformem imaginem». La più degna o maggiore delle occupazioni della vita umana dovrà essere la ricerca della divinità nella sua propria dimora eterea, nell'infinito effetto che scaturisce dalla sua opera creatrice; altrove, Bruno aveva così sintetizzato il medesimo concetto: «quale è l'atto, tale è la potenza», e «chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita». Pertanto, l'uomo che saprà ergersi a contemplare la realtà dell'immagine divina nella sua infinita opera si trasformerà in certo senso egli stesso in dio «qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad objectum sine fine (ubique tamen finiendo) contendit, sicut infinitus est deus, immensum, ubique totus». Dio è artefice infinito, immenso: «se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito».

5. *L'atto creativo e il rapporto tra potenza attiva e passiva (causa ed effetto). Il nesso complicatio-explicatio*

Il brano, in apertura del *De immenso*, sintetizza lo scopo dell'opera e definisce causa ed effetto divino, l'una in dipendenza dall'altro. La definizione può leggersi a partire da entrambi gli elementi poichè nell'universo infinito si compie interamente la volontà del suo creatore²⁹:

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: finitum ergo quodlibet est imperfectum, mundus quicumque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma, lux et tenebrae, tristitia et gaudium, concurrunt; et omnia ubique in alteratione sunt atque motu, quae omnia in infinito in rationem unitatis veritatis et bonitatis veniunt: qua universum singularissimo jure dicitur. Quemadmodum rationale et irrationale in animali sunt indifferentia et unum et verum, sic in infinito (nempe maximo calidum et frigidum per universum sunt unum et in minimi cum maximo coincidentia saepis hoc ostendimus: ut in schemate de coincidentia anguli in libro de Minimi existentia).

Il passo si presta ad essere ricollegato a quanto già riferito sulla semplicità dell'essenza infinita di Dio, peculiare e non rintracciabile nell'infinito universo quale sua controparte passiva: l'Uno infinito, semplice e perciò perfetto, non può per questa sua caratteristica divenire maggiore o essere pensato migliore come nulla può sopravanzarlo. Diversamente, ogni mondo finito poteva invece, per Bruno, essere tale, in quanto carente della perfezione appunto ascrivibile a Dio. Il linguaggio di Bruno è il medesimo del passo in esordio al trattato *De immenso*. La perfetta immagine di Dio, «unum ubique totum», non può essere che l'infinito, poichè qualsiasi cosa finita è affetta da imperfezione, «mundus quicumque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma, lux et tenebrae, tristitia et gaudium, concurrunt»³⁰:

²⁹ *Ibid.* (libro II, cap. 12), p. 307.

³⁰ *Ibid.*, p. 308.

Modo ergo corporeo divinitas secunda, explicata, nusquam tota, praeterquam in infinito (omne enim corpus ita est dispersum, ut ubi unam partem habet, aliam nullam habeat, aut habere possit) in sua tantum universitate et ordinibus sub immensitatis ordinatione innumerabilibus: ubique principium quod cum fine concurrit admittens, nempe centrum quod ad infinitum circumquaque et ad quod circumquaque refertur infinitum. Hoc est quod ab aeterno a divinitate procedit secundum esse totum, ut infinitae communicatio bonitatis, actus effectusque divinae omnipotentiae externus; unica illius et minime multiplicabilis imago, illustre speculum, templum augustissimum, in quo illi concinentium deorum laudes sine fine atque numero undique occurrant, neque turpissima infinitaque illa inanitas voragine quasi terrefiat: et hoc, in quo humanus non conquiesceret appetitus, optimi expleatur atque maximi voluntas illa.

L'infinito universo è perfetto perché contiene ogni cosa assolutamente; ma la perfezione assoluta che lo caratterizza gli giunge dall'essere immagine della perfezione e non già dalla propria essenza, diversamente dal «primo artefice». Dio, perfetto in essenza, è tutto infinito e lo è totalmente, è «infinitas complicata»: l'universo da lui prodotto, invece, ha perfezione secondo l'immagine, è tutto ma non totalmente infinito, dato che le singole sue parti sono finite. Rispetto a Dio è quindi «infinitas explicata»³¹:

³¹ *Ibid.*, pp. 311 e sgg. Cfr. *ibid.*: «Perfectum in genere definitur quasi factum suis pro capacitate numeris absolutum; fini, ad quem potest ordinatum esse, copulatum. Omnium horum respectu, secunda quadam ratione simpliciter perfectum dicitur universum ex mundis totque vere numinibus illustrissimum, in quod innumerabilia in suo genere perfecta tanquam unum perfectionem omnium complectens, reducuntur, referuntur, uniuntur. Horum quippe nullus est mundus sigillatim, vel mundorum synodus, vel synodorum quantascunque numerus, qui praecipua quadam ad deum collatione referendus sit, sed tantum mediata quadam per immensum ex innumerabilibus et infinitis simulacrum, imaginem, ideam unam, verbum unum omnia portans, speculum incomparabilis sapientiae, potentiae, atque bonitatis». Il commentario si conclude con la figurazione artistica: «Nihil est absolute imperfectum, malum; sed ad aliquid tantum: omnis substantia absolute est bona. Principia sunt ipsa rerum substantia, quae semper manent: tamen per ordinem aliquorum respectu et deordinationem respectu aliorum, perfecti et imperfecti, boni et mali accidentales compositiones et nomenclaturas accipiunt: optima enim quaeque ordialiter in iis, quae abjectissima vilissimaque censentur, inexistunt: ut in pictoris pixide colores

Perfectum distinguitur in id quod simpliciter, et id quod in genere. Perfectum simpliciter est duplex, in essentia videlicet et in imagine. Primum est quod in toto et in omni parte totum, secundum quod est in toto totum. Primum est divinitas, intellectus universi, bonitas absoluta atque veritas; secundum est corporeum illius immensum simulacrum.

Lo stesso concetto è ribadito nel *De l'infinito* in riferimento a Dio³²:

Termino, dico, senza termine, per esser differente la infinità dell'uno da l'infinità dell'altro: perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente, ma l'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità, dove non è parte né fine) explicatamente, e non totalmente; per il che l'uno ha raggion di termine, l'altro ha raggion di terminato, non per differenza di finito ed infinito, ma perché l'uno è infinito e l'altro è finiente secondo la ragione del totale e totalmente essere in tutto quello che, benché sia tutto infinito, non è però totalmente infinito; perché questo ripugna alla infinità dimensionale. [...] 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 ed ogni suo attributo è uno ed infinito; e dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello.

contemnuntur, qui mox in ordinem picturae explicati, momentum illius praecipuum cum efficiente continere videbuntur».

³² ID., *De l'infinito universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 47-48.

CAPITOLO III

«UN INFINITO UNIVERSO, CIOÈ EFFETTO DELLA INFINITA DIVINA POTENTIA»: LA RELAZIONE DI DIO CON IL MONDO*

SOMMARIO: 1. *Il problema della relazione di Dio con il mondo.* - 2. «Un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia»: la posizione del Bruno rispetto al dogma della Trinità in Cusano. - 3. Coestensione di potenza attiva e passiva. - 4. De immenso, I, 12. - 5. I principia communia e il problema del metodo dialettico.

1. *Il problema della relazione di Dio con il mondo*

La comprensione della realtà infinita dell'universo avviene attraverso l'atto contemplativo, vera e propria comunione del filosofo con la natura come nell'esperienza di Atteone¹.

* Una versione preliminare del presente capitolo è stata pubblicata quale saggio autonomo nel mio *Dogma trinitario ed infinito universo in Giordano Bruno: spunti dal De docta ignorantia di Cusano*, in M. TRAVERSINO (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, 2015, pp. 155-169.

¹ Per la distinzione tra Dio e l'universo non finito, appena riscontrata nel brano del dialogo I del *De l'infinito*, è da tempo riconosciuto un debito del Bruno dal Cusano: si segnalano in particolare A. INGEGNO, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 113-133 e S. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert*, Münster, 1989, pp. 231-289. Tuttavia, in Cusano la distinzione conduce ad esiti dissimili: il risultato ultimo è la non infinitezza dell'universo, «interminatum» e «privative infinitum», quindi massimamente contratto, rispetto al quale Dio è il vero e proprio «massimo assoluto»; la distanza tra i due termini della distinzione è però fatta salva a mezzo del dogma trinitario con l'incarnazione di Dio, uno e trino, in Gesù, l'uomo perfetto che è in sé massimo assoluto e contratto, secondo *De docta ignorantia*, III, 3-5. In Bruno, invece, l'universo infinito è Verbo, «dio secondo» ovvero unica mediazione nei confronti della divinità assoluta, la cui comunione si realizza attraverso l'atto contemplativo del filosofo, che in

Il problema non è già quello di Dio e della sua potenza, o non solo, bensì la relazione di Dio stesso, universalmente riconosciuto come infinito, con il mondo: la conciliazione dell'infinitezza con un universo sensibile finito, da Bruno giudicata impossibile. L'accettazione di simile impostazione imporrebbe un ripensamento dell'infinitezza divina stessa, una visione contraddittoria di Dio, il quale «può e non può, può e non vuole»²:

Nunc, si lubeat, quaere a me: ubi est locus, spacium, vacuum, tempus, corpus? In Universo. Ubi est Universum? In omni loco, spacio tempore, corpore. Extra universum est aliquid? Minime. Quare? Quia neque locus, neque spacium, neque motus, neque corpus. Quare nec spacium est, nec corpus? Quia haec omnia in universo. Cur non et extra universum? Quia nihil est extra. Cur id? Quia infinitum est. Quare

questo senso può essere definito «miraculum magnum» (*De immenso*, I, 1, cit. *supra*, cap. II, pp. 37-38): riguardo la formulazione ermertica e in riferimento alla problematica dell'*homo perfectus*, cfr. M.A. GRANADA, *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 12, 1993, pp. 35-89. Per l'elogio della funzione dell'uomo e relativamente alla concezione metaforica quale «microcosmo», ancora il Cusano è fonte privilegiata per il Bruno: per il tema in Cusano, cfr. W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier*, vom 6. bis 8. Oktober 1977 («Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft Mainz», XIII, 1978), herausgegeben von M. Bodewig, J. Schmitz, R. Weier, Mainz, 1978, pp. 68-87; per l'utilizzo bruniano della metafora, cfr. L. SPRUIT, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, 1988, pp. 85 in n. 164 e p. 105, oltre al cennato studio di Granada *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance* limitatamente alle pp. 66-82. Per riferimenti anteriori al rifiuto bruniano della distinzione, oltre allo studio di A. Ingegno, in particolare alle pp. 145-148, cfr. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner (Die Legitimität der Neuzeit*, Bd. 4), Frankfurt am Main, 1976, pp. 123-129. Per un riferimento della fonte cusana al processo, cfr. *ultra*, pp. 148-149, nota 6, e pp. 153-154.

² GIORDANO BRUNO, *De immenso et innumerabilibus* (libro III, cap. 1), cit., pp. 319 e sgg. Il capitolo era iniziato con alcuni ricordi giovanili sul monte Cicala e sulla fallacia dell'osservazione basata sul solo senso visivo: il passo, celebre per la rievocazione da parte del Bruno di momenti della sua infanzia, si ricollega a *La cena de le ceneri* per il tema del superamento delle false opinioni dettate dai sensi, in entrambe le opere definite forme puerili di osservazione e pertanto suscettibili di perfezionamento.

infinitem? Quia non est finis, quem vel possis ostendere, postquam aliud ad aliud semper finiri, sensus et nostrae rationes confirmarunt; postquam activam passivamque concupitivam expletivamque potentiam, sine termino necessario esse compertum est. Ubi tibi sine causa Deus infinitae virtutis volens et efficiens est finitus, ut est agere potens quod nunquam aget neque volet, et consequenter potens facere quod non vult, potentiam aliam, imo et contrariam habens voluntati, et voluntatem potentiae contrariam. Ubi nos potentiam passivam activae correlativam agnoscimus, et nullam esse potentiam quae non referatur ad aequae possibile definimus. Ubi nihil prohibet ab uno infinito principio (cui non sit plus difficile facere duo, quam unum finitum, et innumerabilia quam duo) infinita in eodem genere perfecta multiplicata provenire.

Dove sono il luogo, lo spazio, il vuoto, il tempo, il corpo se non nell'universo? L'universo, in quanto infinito, è ovunque e nulla esiste al di fuori: «Ubi tibi sine causa Deus infinitae virtutis volens et efficiens est finitus, ut est agere potens quod nunquam aget neque volet, et consequenter potens facere quod non vult, potentiam aliam, imo et contrariam habens voluntati, et voluntatem potentiae contrariam». L'impossibile conciliazione presenta il contraddittorio prezzo dell'incoerenza nell'agire divino o quanto meno della inspiegabilità dell'azione di Dio, che vuole e fa in modo finito pur avendo potenza infinita: come può compiere quel che non compie mai né vuole? Come può fare quel che non desidera fare? Se non può facilmente giustificarsi un operato da parte di Dio il quale, possedendo una potenza diversa ed anzi contraria rispetto alla volontà (tanto quanto quest'ultima è contraria alla prima), faccia ciò che non vuole, «ubi nos potentiam passivam activae correlativam agnoscimus, et nullam esse potentiam quae non referatur ad aequae possibile definimus»: «ubi nihil prohibet ab uno infinito principio (cui non sit plus difficile facere duo, quam unum finitum, et innumerabilia quam duo) infinita in eodem genere perfecta multiplicata provenire». Alla potenza passiva corrisponde necessariamente, in questo modo, la potenza attiva.

La necessaria infinitezza dell'universo sensibile corporeo, immagine ed esplicazione divina, riposa sulla coestensione di potenza attiva e passiva, attraverso la quale è ripristinata l'unità e semplicità divina. La raggiunta coerenza della divinità implica inevitabilmente il rifiuto della

distinzione di «potentia absoluta» e «potentia ordinata» in Dio, recante appunto la contraddizione rigettata.

«Könnte es sein [...], dass sein unendliches Weltall eben die Stelle einnahm, die in der Theologie die innertrinitarische Generation der zweiten Person innehatte?»³.

La risposta è nelle parole stesse di Bruno⁴:

Io tengo un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia, perché io stimavo cosa indegna della divina bontà et potentia che, pos- sendo produr, oltre questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito. Sì che io ho dichiarato infiniti mondi particolari simili a questo della terra; la quale con Pittagora intendo uno astro, simile alla quale è la luna, altri pianeti et altre stelle, le qual son infinite; et che tut- ti questi corpi son mondi et senza numero, li quali costituiscono poi la università infinita in uno spatio infinito; et questo se chiama universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili. Di sorte che è doppia sorte de infinitudine de grandezza dell'universo et de moltitudine de mondi.

2. «Un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia»: la posizione del Bruno rispetto al dogma della Trinità in Cusano

Il contrasto con l'opinione teologica tradizionale è fuori dubbio: un valore particolare riveste in tal senso il confronto tra Bruno ed una delle sue fonti più care, Niccolò Cusano. Se secondo Cusano l'atto creativo di Dio, «maximus absolutus», dà luogo a una «quasi infinitas finita» o «deus creatus» – «deus fieri non potuit» –, Bruno pone «un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia». Con la creazione, il Dio di Bruno non si autolimita creando solo una parte di quel che po-

³ H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, cit., p. 127: Blumenberg si chiede se sia possibile che l'universo infinito teorizzato da Bruno sostituisca nella sua filosofia la seconda persona del dogma trinitario, il Verbo, che invece rappresentava una costante nella teologia, anche in Cusano. La risposta data da Blumenberg è affermativa: si vedano le pp. 128 e 140. La tesi fondamentale di Blumenberg è che il Nolano vada oltre la fonte cusaniiana poiché colloca i sui «infiniti mondi» oltre la distinzione tra «potentia absoluta» e «potentia ordinata».

⁴ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 13 (*Terzo costituito*, Venezia, 2 giugno 1592), pp. 167-68.

trebbe, e pertanto alla sua infinitezza corrisponderà quella degli infiniti mondi, che prendono il posto in precedenza occupato dal Verbo. Sembra utile soffermarci brevemente su alcuni passaggi del *De docta ignorantia*: apparirà poi chiaro quanto sia autonoma la visione del Bruno rispetto al teologo di Kues. In Cusano, si avverte la necessità di una figura intermedia tra Dio in quanto «maximum absolutum» e l'universo, detto «maximum contractum» o «interminatum» o ancora «privative infinitum»: si tratta, in altri termini, del nesso tra i due livelli finito ed infinito, tra i quali non esiste proporzione alcuna, giacché «ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse». Coerentemente con la visione teologica e aderendo al dogma trinitario, l'anello di congiunzione tra queste due realtà incommensurabili, «maximum absolutum et contractum», è il Cristo. Il ruolo di mediazione del Cristo si rende indispensabile per giustificare il rapporto non paritario tra Dio e il creato: «per quem cuncta initium contractionis atque finem recipere, ut per ipsum, qui est maximum contractum, a maximo absoluto omnia in esse contractionis prodirent et in absolutum per medium eiusdem redirent, tamquam per principium emanationis et per finem reductionis»⁵.

Cusano è fermamente convinto che a rendere comunicabili realtà finita ed infinita sia la Seconda Persona della Trinità, il Figlio o Verbo fatto Uomo, cioè il Cristo nella sua duplice natura insieme divina e umana⁶:

Pariformiter de suprema natura dicendum, quae inferiorem non complectitur ita, ut maior sit inferioris et superioris adunatio quam separatio. Maximo autem, cui minimum coincidit, convenit ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei. Nam cum ipsa intra se complicit omnes naturas, ut supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat.

⁵ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, III, 3-5.

⁶ *Ibidem*.

Il rapporto di Bruno rispetto all'opera cusaliana sul punto può ben sintetizzarsi con parole prese a prestito da una recente pubblicazione: «These Christological ideas in Cusanus' idea of contraction were not to Bruno's taste»⁷.

Bruno, i cui presupposti erano diversi da quelli cusaliani, considerava anche l'universo creato quale una prova dell'infinitezza dell'artefice: in quanto divino, e in quanto non agiva autolimitandosi con una creazione finita pur potendo renderla diversamente (pena la caduta nella contraddizione già esposta), l'agente e fattore dell'universo non richiedeva un tramite per giustificare la posizione della propria opera. Non necessita al Bruno quel che appariva indispensabile al Cusano, dato il rifiuto della distinzione tra le due forme di potenza in Dio⁸:

⁷ L. CATANA, *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, Aldershot, 2005, p. 154. *Ibid.*, pp. 152 e sgg.: «Having distinguished between God, the Absolute Maximum, and the universe, the contracted maximum, in the first two parts of *De docta ignorantia*, Cusanus sets out in the third and last part of the work to solve the question of how the Creation returns to unify with its creator. Cusanus makes it clear that it must be some sort of being which, unified with the Absolute Maximum, is eventually capable of providing such a return to union with the creator [...]. Moreover, he maintains that only a hypostatic union of God and a creature of his kind can ensure a form of contraction which unites the Absolute Maximum and the universe». Catana prosegue approfondendo l'analisi del ruolo del concetto cristologico nella speculazione cusaliana: «The creature suitable to be elevated to a union with the Absolute Maximum must neither be an inferior nor a superior being». Qui si situa la strumentalità, che possiamo definire necessaria, del ruolo del Cristo, da cui Cusano deriva le logiche conseguenze: «it [maximus absolutus et contractus] must not be totally deprived of intelligence, as an animal, on the one hand, nor a pure intelligence, as an angel, on the other hand. [...] From these lines one might believe that Cusanus holds every human being to be a mediator between God and the universe, at least in potential form. Nevertheless, neither the human race, nor any other species or genus in the universe, can actually receive the Absolute Maximum. If so, then the species or genus in question would potentially become everything which the Absolute Maximum is, which is impossible. Hence the union of the Absolute Maximum and universe cannot be found in a created being in the universe. Nor, on the other hand, can it be the Absolute Maximum, God, itself, since it has limits. The only logical possibility, Cusanus concludes, is a being who owes its subsistence to God and is God in some way, and who at the same time is contracted being».

⁸ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, III, 2.

Et ex hoc manifestum est ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum subsistere, secundum ea quae paulo ante ostendimus, cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit. Neque etiam ipsum tale ut contractum Deus, qui est absolutissimus, esset; sed necessario foret maximum contractum, hoc est Deus et creatura, absolutum et contractum, contractione, quae in se subsistere non posset nisi in absoluta maximitate subsistente. Non est enim nisi una tantum maximitas, ut in primo ostendimus, per quam contractum dici posset maximum. Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret, ut plus uniri non posset salvis naturis, ut sit ipsum tale servata natura contractionis, secundum quam est plenitudo speciei contracta et creata, propter hypostaticam unionem Deus et omnia: haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret.

E il motivo per cui è necessario che il ruolo di mediazione sia rivestito da Cristo è presto chiarito: «The only logical possibility [...] is a being who owes its subsistence to God and is God in some way, and who at the same time is contracted being»⁹. Cristo è in altri termini «il grande mediatore»¹⁰ per mezzo del quale la creazione può comunicarsi da Dio, «massimo assoluto», all'universo finito.

Bruno non può assumere come valida l'opinione del Cusano, tanto è distante la teoria degli infiniti mondi dalla fonte quattrocentesca: ciò, tuttavia, certo non compromette il profondo rispetto e l'ammirazione del Nolano verso il teologo di Kues, data dalla comune attenzione critica e polemica verso l'aristotelismo e la tradizione scolastica¹¹.

⁹ L. CATANA, *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, cit., p. 153.

¹⁰ R. LAZZARINI, *Contrazione e incontrazione nell'individuo umano*, in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Niccolò Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Firenze, 1970, pp. 309-316: 314. Usiamo volutamente l'espressione in un senso diverso da quello datole nell'articolo: secondo Lazzarini, il quale peraltro solo una volta nel suo intervento riferisce il concetto di contrazione all'uso fattone da Cusano (p. 313, n. 8), ogni essere umano singolarmente considerato possiede in potenza la facoltà per mediare tra Dio e l'universo sensibile. Lazzarini ignora pertanto i caratteri specifici richiesti dal Cusano per tale posizione mediana e che rendono Cristo non solo «grande» bensì unico mediatore.

¹¹ Cfr. R. STURLESE, *Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

3. Coestensione di potenza attiva e passiva

Bruno insiste sulla coestensione di potenza attiva e passiva, di potenza meramente detta e volontà: restituisce in tal modo unità e semplicità alla sfera divina, e lo fa attraverso l'ammissione di una concezione dell'infinitezza la più lata possibile, giacché non limitata solo a Dio bensì anche all'universo sensibile da lui creato, che quindi riproduce dell'artefice la potenza e la perfezione quale sua sensibile *explicatio*. Il netto rigetto della contrapposizione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* implica al contempo il rifiuto di una concezione che al Bruno pare improntata alla contraddizione quando non alla blasfemia: il passo inevitabile è nel riconoscimento dell'universo quale contro-elemento della potenza attiva di Dio ed equivale ad attestare la sua realtà infinita e necessaria. All'affermazione non corrisponde, per il solo distacco dalla tradizionale impostazione teologica della questione, la negazione della libertà divina, ma al contrario essa ne testimonia la sussistenza. Il tema si impone in due opere principalmente, il *De l'infinito, universo e mondi* e il *De immenso et innumerabilibus*¹²:

Per tutte le ragioni dunque per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esser convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali per medesima ragione l'omnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasimata: per lasciar un vacuo o (se non vuoi dir vacuo) un spacio infinito, per cui non solamente verrebbe sottratta infinita perfezione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dipendenti se sono eterne. Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenzia nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia

ters, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, herausgegeben von Burkhard Mojsisch und Olaf Pluta, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1991, Bd. 2, pp. 953-966: 954-58; ancora di R. STURLESE, *Per un'interpretazione del De umbris idearum di Giordano Bruno*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 22, 1992, pp. 943-968: 961-62.

¹² GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 48-49.

depende determinato e certo effetto inmutabilmente: onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta conviene solamente a cose mutabili.

«L'aver potenza distinta conviene solamente a cose mutabili»: l'affermazione risoluta di Filoteo dà pienamente il senso del ribaltamento d'opinione compiuto da Bruno, per il quale «l'onnipotenza non invidia l'essere» e «deve dirse esserno convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili» mondi senza i quali l'onnipotenza «verrebbe ad esser biasimata». Di qui alcune domande, la cui risoluzione parrebbe difficile alla luce della distinzione: «Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno?».

Da tali passaggi e da altri di tenore analogo del *De immenso* si ricava la convinzione che l'operazione creativa sia, annoverata qual è tra gli attributi divini come l'essere ed il potere, coestensiva rispetto ad essi. Medesima sorte spetta alla volontà, anch'essa infinita e che si estende su tutto senza essere frustrata nel proprio esercizio.

4. De immenso, I, 12

Lo svolgimento della questione in Bruno sottende in maniera inequivocabile, insieme con il rifiuto della distinzione, la posizione di un'unica espressione all'agire divino, l'atto infinito¹³:

Praeteritum, praesens, quidquid capis, atque futurum, ante Deum praesens unum est unumque perenne; utque simul nequeunt contradictoria stare, sic et quae ad partem sunt contingentia utramque, temporis istud habent pro conditione futuri. Omne etenim quando est (quoniam est) est esse necesse. Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque non variare potens ipsum non seque negare: quod vult atque potest est unum prorsus idemque, nec potis est facere quod non vult esseque factum, nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas.

¹³ ID., *De immenso et innumerabilibus* (libro I, capitolo 12), pp. 244 e sgg.

Qualsiasi momento venga da noi considerato, tanto del passato quanto del tempo presente o futuro, al cospetto di Dio è come unità presente ed eterna insieme: «ante Deum presens unum est unumque perenne». Ed ogni cosa «quando est (quoniam est) est esse necesse»: «eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque non variare potens ipsum non seque negare», e quel che può o voglia sono medesima cosa e non può compiere quel che non vuole sia fatto. «Ipsum fatum divina est ipsa voluntas»¹⁴:

Ergo alius quam sit veluti non est potis esse, sic aliud fieri quam fit non posset ab illo. Est siquidem natura Dei substantia simplex, de qua quantumvis praedicent nomina mille, nullo re pro signata discrimine distant, diversos quamvis actus referant rationi, sensibus, et variis effectibus: dum speculamur, est quoque de obiecto varius conceptus eodem, ingeritur variis in mentem nemque fenestris.

Se è impossibile che sia altro da quel che è, allo stesso modo non potrebbe mutarsi divenendolo. «Est siquidem natura Dei substantia simplex»: di essa mille sono i predicati che si suol dare, differenti non per il significato benché associati ad atti diversi per ragione, sensi o nei vari effetti; «dum speculamur, est quoque de obiecto varius conceptus eodem, ingeritur variis in mentem nemque fenestris». Si noti come il discorso qui svolto si ponga sulla stessa linea, con termini ed espressioni analoghi, al passaggio contenuto nell'affermazione di Teofilo sopra riportata: «Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenzia [...]; non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può possere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa», con un'indispensabile precisazione, «atteso che l'aver potenza distinta conviene solamente a cose mutabili».

Il concetto è poi chiarito per mezzo dell'immagine geometrica, secondo un *modus procedendi* caro al Bruno: «Nam veluti in sphaera

¹⁴ *Ibidem.*

longum, latum, atque profundum conveniunt, atque objectum capiuntur ut unum: non secus in mole hac, quae non finita probatur, altum quod dicis, dicam nihilominus imum, et tibi quod latum est, mihi longum est, atque profundum»¹⁵. Pertanto, possiamo concludere che «majori id ratione decet verum esse putari, sicubi natura est quae totum totaque ubique est; quanta eius bonitas, tanta est sapientia, virtus, actus, amor, vita, imperium, decus, atque potestas»: «atque ideo nihilo est major, sed cunctivalenter omni ex parte sibi occurret, totaliter omne aequae infinitum centrum est, aequae omnia finit»¹⁶.

Bruno, come chiarisce anche il commentario in prosa al passo, sostiene che carattere dell'infinita virtù di Dio, artefice del mondo, sia il non essere limitato né da se medesimo né da altro, così agendo sì secondo una necessità, ma riferita alla stessa natura creatrice: «non agit necessitate naturae alia a se et sua voluntate, in eorum morem quae necessitati subsunt»; e ciò perché è necessità essa stessa, «sed ipsa est necessitas»¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*. Il passo si conclude con un avvertimento e con un polemico 'augurio' da parte del Bruno nei confronti di chi, contrariamente a quanto da lui enunciato, continui imperterrita a contrapporre un prodotto finito alla infinita creazione di Dio: «Ne breviate manus patrantis tanta putetur, quam tanta exagitat virtus, sapientia, amorque» – e ora il cennato auspicio – «Nunc valeat Genii species male suada maligni Credens finitum hoc totum, et quot differat ultro actus et effectus, sicque audens iungere in unum obiectum simplex quae non consistere possunt».

¹⁷ *Ibidem*: «Infinita virtus si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit: non agit necessitate naturae alia a se et sua voluntate, in eorum morem quae necessitati subsunt; sed ipsa est (ut saepe dicimus) necessitas. Agit ergo necessitate, quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. Non primo, quia non potest aliud esse atque aliud: non secundo, quia ista necessitas, reliquorum omnium lex est. Antevertens ergo naturam illam, necessitatem, et voluntatem, et potentiam nihil esse potest, quominus procedat secundum totam potentiam quae est ipsa bonitas, aut nihil; et secundum totam bonitatem quae est ipsa potentia, aut nihil; quae est infinita, aut non ipsius; quae se diffundit infinite, aut non ab ipso. Nostra agendi libertas fertur imperfecte, et in imperfectum aliquoties obiectum: proindeque affectu atque rerum latentia undique turbatur: quod si citra turbatam voluntatem, atque cognoscitivae potentiae cursum absque ignorantia et aliis passionibus ageremus; duorum oppositorum, operatio nostra perpetuo definita esset ad melius. Antequam enim operemur, inter utramque viam haeremus et consultamus: incertique

L'infinita potenza divina, che opera secondo una necessità «*quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest*», possiede in pari grado il carattere della libertà: «*Deus ut natura cum sit perfectissimus, uno de duobus, eoque convenientissimo modo: et quia non coactus agit, libere agit; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrat*». Sappiamo, inoltre, che questa azione divina, necessaria e tuttavia libera, non può esplicarsi che nell'unico modo in cui si presenta, cioè non può far altro che quel che fa: da qui il motivo, ripetuto a più riprese e in vario modo, della infinita potenza attiva che non può fare ciò che non compia, non voglia od approvi. «*Idecirco cum in omni specie unum sit optimum, unum necessario agit et non aliud, utque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere quam faciat*»¹⁸.

tandem, et cum turbato definimus affectu. Deus ut natura cum sit perfectissimus, uno de duobus, eoque convenientissimo modo: et quia non coactus agit, libere agit; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrat. Idecirco cum in omni specie unum sit optimum, unum necessario agit et non aliud, utque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere quam faciat. Quare necessitate naturae bonum facit, atque melius; atque unum et alterum oppositorum, quod est deterius, neque eius potentiae, neque voluntatis, neque necessitatis obiectum poterit esse unquam vel subiectum. Caveat ergo presbyter ille, qui divinam libertatem aequae inter contingentia et possibilia collocat atque nostram: neque imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem definita, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequeretur: uno modo hirundo facit nidum quo meliorem et adcommodatiore facere non posset, sic et formicae caveam, varietate araneorum species telam atque retia: de quorum omnium sensu definire formidavit ille Salomon qui sapientissimus citra morem praecipitantium sententias dixit. Quis novit an spiritus hominis ascendat sursum, aliorum vero deorsum? Ad imperfectionem ergo lucis et coelestis cuiusdam vigoris referendum est quod homines ambigant consultando, in omnibus quae ad victum, cultum, et defensionem pertinent, quod si optime omnes saperent, optime et consequenter uno modo gubernarentur omnes. Non melius ergo rite consideranti de hominis libertate sentiendum, qualis ea cunque sit, aut unquam fuerit, vel esse possit, quam de iis quae sub incertitudine versantur, vertiginisque casu aestuant. Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi generis libertate aequae vel inaequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingenti, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas, cui nihil superstat maius, cui nihil obsistit aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subiiciuntur».

¹⁸ *Ibidem*.

Proseguendo con una derivazione dei caratteri divini da quelli umani («caveat ergo presbyter ille, qui divinam libertatem aequae inter contingentia et possibilis collocat atque nostram»), si dà luogo ad un giudizio non lecito né consentito quando sia in discussione un attributo divino. Se, infatti, concepiamo la libertà dell'uomo «rite», ovvero nel modo in cui si è soliti considerarla, non possiamo che giudicarla alla stregua di tutto ciò che sia incerto o soggetto al mutevole corso degli eventi: «non melius ergo rite consideranti de hominis libertate sentiendum, qualis ea cunque sit, aut unquam fuerit, vel esse possit, quam de iis quae sub incertitudine versantur, vertiginisque casu aestuant». Logica è quindi la dura critica consegnata alla chiusa del capitolo: «Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi generis libertate aequae vel inaequaliter ad duo contradictoria volanda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingentibus, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas, cui nihil superstat majus, cui nihil obsistit aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subiiciuntur»¹⁹. Diversamente, pensando gli attributi divini al modo di quelli umani, si compie il perverso dei testi sacri, sui quali pure sarebbe fondata la nota distinzione teologica, sostituendo soggetto ed oggetto stessi di quell'*immagine* creazionista cui è improntato *Genesi*, I, 26: «Facciamo l'uomo che sia la nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza». Il *peccato* è quello di pensare Dio a mezzo della sua creazione, di vestirlo dell'abito dell'imperfezione umana.

Dell'impegno e dell'insistenza di Bruno nel rigettare la distinzione sono prova, in misura maggiore, le formule o espressioni dal *De l'infinito, universo e mondi* già incontrate: «quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza» in Dio, «essendo in lui il potere ed il fare tutto uno»; «sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare, col volere, possere ed essere»; «il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dunque non può fare se non quel che fa. Dunque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita»; «il primo principio è semplicissimo, però se secondo

¹⁹ *Ibidem*.

uno attributo fusse finito, sarebbe finito secondo tutti gli attributi; o pure secondo certa ragione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebbe essere composizione. Se dunque lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito e riguarda effetto infinito: effetto dico, in quanto che tutto ha dipendenza da lui»²⁰.

5. I principia communia e il problema del metodo dialettico

Confermano quanto appena detto quei «principia communia» che fungono da premessa metodologica per chi voglia riflettere seriamente ed in base alla dignità propria e del vero²¹:

Heic si quisquam non sophisticè, vel pro authoritate tuenda, vel pro gloriae de proposito quocunque defendendo conservatione, vel pro servili et mercenaria quaedam fide ignobilissime contestanda, sed serio pro veritatis atque propria dignitate contemplari: illud pro sibi ante rationis oculos proponat oportet, ut consideret uter eorum, qui duas contradictionis partes tuentur, exigere probationem debeat ab altero: et cuius maxime intersit ostendere et probare. Quilibet dicet, eum decere probationes, cuius est dubia sententia. Eiusque subinde dubia et sententia, qui a principiis per se manifestis et ab utraque altercantium parte concessis, aliud, vel contrarium eius quod ab illis consequatur, consequi possit, affirmavit.

Nell'enumerare i «principia communia», dall'iniziale affermazione dell'infinitezza dell'essenza divina Bruno deriva, in maniera consequenziale, la coincidenza di libertà e necessità in Dio ed anche l'esistenza di mondi infiniti che testimoniano, in ultimo, «de deo et de natura quam optime sentiendum»:

I. Divina essentia est infinita. II. Modum essendi modus possendi sequitur. III. Modum possendi consequitur operandi modus. IV. Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece. V. Consequenter in eodem idem est esse, posse,

²⁰ Cfr. ID., *De l'infinito universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 49 e sgg.

²¹ ID., *De immenso et innumerabilibus* (libro I, capitolo 11), pp. 242 e sgg.

agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas. VI. Consequenter Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per seipsam, neque per aliud. VII. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. VIII. In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas: voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit. X. Potentia infinita non est, nisi sit possibile infinitum; non est, inquam, potens facere infinitum, nisi sit potens fieri; quae enim impossibilis, vel ad impossibile potest esse potentia?²²

Il metodo d'indagine del Bruno è dettato dal senso e della ragione: «de rebus maximis nihil temere citra sensum atque rationem defendendum»²³. L'universo bruniano avrà, naturalmente, quei caratteri che sono già emersi alla nostra attenzione: una divina essenza immagi-

²² *Ibid.*, pp. 242-244: «XI. Sicut est mundus in hoc spacio, ita et potest esse in simili spacio isti spacio, quod, hoc mundo ablato, possumus aequale huic mundo remanens intelligere. XII. Huic spacio, in quo est mundus, simile spacium extra mundum, non est ratio quae tollat neque faciat esse finitum. XIII. Mundus, in simili spacio extra istud, non esset huic mundo impedimento, neque maior ratio esset, quia hic formidet ruere illum, quam ille istum, quandoquidem ubique medium est in infinito secundum rei veritatem, sursum vero atque deorsum secundum certam eorum, quae sunt in uno uniuscuiusque ordine, habitudinem. XIV. Melius est esse, quam non esse, dignius est facere quod est bonum, quam non facere. Ponere ens et verum improporcionabiliter melius est, quam sinere non ens, et nihil. XV. Potentia et voluntas naturalis frustrari non debet, et ad infinitam durationem spacium esse sine proprio actu, tunc enim potentia ad impossibile referretur. XVI. Potentiam infinitam (extensiva sive sit, sive intensiva) ad esse frustrari est, sic actu malum infinitum poni, sicut et actu est spacium infinitum. XVII. Sicut hoc spacium potest recipere hunc mundum et ornari, ita et simile quodcunque spacium ab ipso indifferens, simili non absente principio, simile concepisse. XVIII. Ornamentum istius spacii, huiusque mundi perfectio nihil est, quod addat vel subtrahat vel sufficientiae vel indigentiae, praestet ornamento atque perfectioni alius cuiuscunque spacii, quominus non ita actuari exigat illud, quam actuum rerum plenitudine sit istud. XIX. De deo et de natura quam optime sentiendum. XX. De rebus maximis nihil temere citra sensum atque rationem defendendum».

²³ *Ibidem.*

nata quale coincidenza di necessità e libertà, in cui anzi «non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit»; e che è ben espressa nella forma interrogativa retorica del principio decimo: «Potentia infinita non est, nisi sit possibile infinitum; non est, inquam, potens facere infinitum, nisi sit potens fieri; quae enim impossibilis, vel ad impossibile potest esse potentia?».

CAPITOLO IV

POTENTIA DEI (ABSOLUTA) E ONNIPOTENZA DIVINA: DOTTRINA CRISTIANA E ORIGINI DELLA QUESTIONE*

SOMMARIO: 1. *Camoeracensis Acrotismus, LI*. - 2. «*Usitata distinctio*». - 3. *La questione potentia absoluta / potentia ordinata quale elemento del concetto di onnipotenza divina. L'invidia quale attributo di Dio*. - 4. *L'onnipotenza divina nella tradizione della dottrina cristiana*. - 5. *Abelardo, Pietro Lombardo, Bruno*.

I. Camoeracensis Acrotismus, LI

La natura finita dell'universo sensibile, nonostante la potenza divina sia per definizione infinita, poteva affermarsi senza timore nella tradizione di impronta platonica e aristotelica per il carattere indubitabilmente finito e limitato dell'essere. Per Bruno l'esercizio all'infinito della potenza divina è tuttavia necessario: data l'immutabilità di Dio, il quale non pone in essere effetti nuovi o diversi del suo agire, egli non può cessare di produrre ed il suo atto creativo conterrà tutto il possibile. Dio non può né vuole fare più o meno di ciò che fa, né crearlo in modo migliore o peggiore: ciò sarebbe in contrasto con la sua bontà, che si dispiega necessariamente per intero. Un Dio che agisse diversamente sarebbe un Dio invidioso, secondo la versione di Calcidio di un passo del *Timeo* platonico¹.

* Una versione preliminare del presente capitolo è stata pubblicata quale saggio autonomo in M. TRAVERSINO, *L'infinito universo e la distinzione potentia absoluta / potentia ordinata in Giordano Bruno*, in *Annali di Studi Religiosi*, 13, 2012, pp. 159-179.

¹ PLATONE, *Timeo*, 29e in ed. Calcidio: si veda J.H. WASZINK, P.J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Leiden, 1962 (London-Leiden, 1975²), p. 22. Il dialogo, come nota G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1997, pp. 50-51, fu per diversi secoli l'unica opera letta di Platone: «al

Su questo punto Bruno chiaramente rifiuta Aristotele²:

Ex ipsis, quae in principio libri de caelo praeponit Aristoteles, pueriliter admodum mundum esse perfectum inducit: quinimmo Peripatetici omnes medium ad probandam mundi perfectionem non habebunt.

Ibi potissima Aristoteli ratio est, quod, cum manifestum sit intra magnitudinis species corpus esse perfectum, patebit etiam, universum, ratione qua corpus, esse perfectum, quia per partes discretas, quarum nullam excludit, est omne: per partes continuas, quibus constat, est totum: per formam tandem suam est perfectum: itidem ratione, qua universum est, perfectum dicitur; sicut enim ideo corpus est perfectum inter magnitudines, quia non transit in alius generis magnitudinem, ita est et perfectum in genere rerum, quia non terminatur ad aliquid aliud, quod sit extra ipsum, quandoquidem extra universum nihil est, alioqui

Medioevo [...] è mancato l'impatto diretto con il testo platonico. Il *Timeo*, e per di più nella non completa traduzione di Calcidio, è stato per molti secoli in generale l'unico testo letto. Né le cose cambiarono molto con la traduzione del *Menone* e del *Fedone*, che Enrico di Gand fece agli inizi della seconda metà del secolo XII». L'autore parla di una *riduzione del paradigma neoplatonico nel corso del Medioevo*, tracciandone le ragioni: accanto a quella succitata, pare utile menzionarne altre: «(a) I primi padri della Chiesa attinsero a fonti medioplatoniche; e anche i Padri che successivamente attinsero a fonti neoplatoniche, le semplificarono, al fine di operare una mediazione con le dottrine cristiane. Ma il Neoplatonismo in generale aveva già cominciato nella sua ultima fase ad Alessandria, ad operare riduzioni in senso medioplatonico. (b) In Occidente costituirono punti di riferimento la traduzione del *Timeo* di Calcidio, accompagnata da un commentario che per molti aspetti ritorna su posizioni medioplatoniche, nonché il commentario al *Sogno di Scipione* di Cicerone scritto da Macrobio, pure ispirato ad un Neoplatonismo semplificato (Macrobio cita, oltre che Platone, Plotino, ma non cita i Neoplatonici posteriori a Porfirio)». Infine, particolarmente importante è la lettura dei «libri Platoniorum» compiuta da Agostino: «(c) Anche sant'Agostino trasse da testi neoplatonici da lui letti (e che lui chiama *libri Platoniorum*) elementi concordabili con la dottrina cristiana (e quindi strutturalmente semplificati), e intese Platone in questo paradigma neoplatonico. Per Agostino, la pura e limpida parola di Platone è tornata a risplendere con Plotino, il quale è tanto simile al maestro, da lasciar credere che Platone si sia reincarnato in Plotino». L'adeguamento della filosofia platonica rispetto alla dottrina cristiana restituisce della fonte originaria un insegnamento che, sebbene purgato di molti elementi e conosciuto per lo più nella non completa versione tramandata da Calcidio, sarà destinato a lasciare il segno, accanto all'altra fonte per eccellenza, quella aristotelica, nel dibattito teologico del tempo.

² GIORDANO BRUNO, *Camoeracensis Acrotismus, articulus LI*, in ID., *Opera Latine conscripta*, cit., tomo I, vol. 1, pp. 167-68.

perfectum non est. Hic oportebat addere, quod extra non sit aliquid sui, et ad ipsum pertinens, quia decet esse ibi infinitum et immortale, vitam vivens sempiternam. At (o bone!) si ideo dicitur perfectum, quia nihil est ultra ipsum, eadem ratione omnia individua sunt perfecta: namque sicut haec terminantur ad aliud diversum, ita et mundus ad aliud diversum (quod est intelligibile) terminatur. Neque obest, quod in genere corporum perfectissimum est universum, quia extra ipsum non est corpus; hinc etenim nulla sequitur pro ipso ratio, nisi circularis et petens quod est in principio. Extra enim hoc finitum ab Aristotele imaginatum, nos intelligimus infinitum spatium, astraque seu mundos infinitos. Quod si ita iam Aristotelis universum perfectum est, et eius perfectionis difficultas intacta et non improbata remanet: universum quoque, si sit infinitum, ideo etiam perfectum erit, quia extra ipsum non est, in quod fluat vel terminetur; unde aperte vana reliquitur haec perfecti definitio, et consideratio perfectionis universi, sub ratione non decedente atque discernente, sive finitum sit illud, sive infinitum, laborat sub aequivoco, utpote sub diversis genere rationibus.

Bruno fa riferimento alle premesse aristoteliche al *De caelo*, in cui è dedotta la perfezione del mondo, ma il discorso lì svolto è definito «puerile»: sarebbe, infatti, infondato l'argomento sul quale si basa lo Stagirita; allo stesso modo, cadrebbero in errore anche coloro che ne seguono l'opinione. Ad Aristotele pare evidente che il corpo sia grandezza perfetta, e da ciò deduce che l'universo in quanto corpo sia anch'esso perfetto: per mezzo delle parti di cui è composto è ogni cosa. Così, perfetto è anche per la forma. «Itidem ratione, qua universum est, perfectum dicitur; sicut enim ideo corpus est perfectum inter magnitudines, quia non transit in aliis generis magnitudinem, ita est et perfectum in genere rerum, quia non terminatur ad aliquid aliud, quod sit extra ipsum, quandoquidem extra universum nihil est, alioqui perfectum non est». Non limitato da altro se non da se stesso, nulla può ammettersi esternamente all'universo, poiché altrimenti, in quanto corpo, non sarebbe perfetto. La perfezione, secondo la definizione aristotelica, risiede quindi nella non-inclusione di un corpo in un altro, nella non delimitazione da una realtà esterna.

Secondo Bruno sarebbe stato opportuno che qui Aristotele avesse aggiunto, «quod extra non sit aliquid sui, et ad ipsum pertinens, quia decet esse ibi infinitum et immortale», che esso gode di una vita eterna. Tuttavia, da un simile argomento deriva una mera petizione di principio

che nulla prova concretamente. Non dimostra in alcun modo, secondo Bruno, che la perfezione sia nella finitezza: «Extra enim hoc finitum ab Aristotele imaginatum, nos intelligimus infinitum spatium, astraque seu mundos infinitos». Anche in questo caso, l'universo immaginato da Aristotele sarà giudicabile perfetto, perché al di fuori non vi è comunque alcun limite.

Laddove Aristotele stabiliva, affermando l'impossibilità di un corpo infinito in atto, la necessaria finitezza e unicità del mondo, per Bruno la bontà divina non può invece cessare di manifestarsi attraverso una produzione infinita.

2. «Usitata distinctio»

Il cosmo è dunque per Aristotele eterno, unico e limitato. L'affinità di tali considerazioni con quella che, nel Trecento, il «Doctor Authenticus», l'agostiniano Gregorio da Rimini definirà «usitata distinctio», non concede spazio al dubbio³:

Respondeo, et premitto quendam usitam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet

³ GREGORII ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, dd. 42-44, q. I, a. 2, *Respondeo*, in ed. a cura di D. Trapp [V. Marcolino, W. Eckermann, M. Santos-Noya, W. Schulze, W. Simon, W. Urban, V. Vendland], 6 Bd., Berlin-New York, 1979-1987: Bd. 3, Berlin-New York, 1984, p. 368. La cinquecentina, GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super primo et secundo sententiarum*, impressa autem accuratissime Venetijs: mandato & expensis Luceantonij de Giunta Florentini, 1522 die 10 Ianuarij 1522 (ed. anast. New York, Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955), presenta nel corpo del testo (f. 162vb) «usitam questionem» anziché «usitam distinctionem». Su Gregorio, si veda in particolare: P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934 (publiée chez Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris, 1981, dans la collection Bibliothèque de l'École des hautes études); G. LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in XIV Century Thought*, Manchester, 1961; O. GRASSI, *La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 68, 1976, pp. 610-644; ID., *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. III (*La teologia nelle scuole*), Casale Monferrato, 1996, pp. 605-643.

secundum potentiam ordinatam et secundum potentiam absolutam. Non quod in deo sint duae potentiae, una ordinata, alia absoluta – nec hoc volunt significare doctores – sed illud dicitur deus ad intellectum recte intelligentium posse de sua potentia ordinata, quod potest stante sua ordinatione et lege aeterna, quae non est aliud quam eius voluntas, qua eternaliter voluit hac vel illa et taliter vel taliter se facturum; illud autem dicitur posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute potest. Et contra illud dicitur non posse secundum potentiam ordinatam, quod non potest stante sua, quae nunc est, ordinatione, illud vero non posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute non potest.

Gregorio si inserisce nel dibattito teologico sulla distinzione, osservandone la presenza ormai consolidata negli studi del suo tempo: la constatazione origina dalla comparsa della questione da oltre un secolo nel momento in cui Gregorio scrive, intorno al 1344; tuttavia, essa è ben lontana dall'aver raggiunto un'interpretazione concorde, poiché anzi si attesta ancora un vivace confronto tra divergenti opinioni. In maniera analoga a Gregorio, anche Alberto Magno nella *Summa Theologiae* denota come la distinzione fosse ormai d'uso consolidato, «dici consuevit»⁴; così Bonaventura, nello stesso torno d'anni dell'Aquinate, pare confutarla sebbene lui stesso non possa esimersi altrove dal darne applicazione⁵.

La questione trova la sua lontana origine concettuale del “dibattito” dottrinario tra Pietro Lombardo e Abelardo nel XII secolo⁶. La distin-

⁴ ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae* I, 2, 19, q. 78, *Opera omnia*, XXI, p. 832. Similmente la q. 77, pp. 809 e sgg., e *Sent.* III, d. 20, a. 2, *Opera Omnia* XXVIII, pp. 358v-359r.

⁵ Cfr. *Doctoris Seraphici S. BONAVENTURAE episcopi cardinalis Opera omnia, iussu et auctoritate P. Bernardini a Portu Romatino edita; studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1882-1902, in 10 parti: per la confutazione si veda soprattutto Bonaventura da Bagnoregio *Sent.* I (tomo I: *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: In primum librum sententiarum*, 1882), d. 43, dub. 7, p. 778r; in senso opposto, la distinzione è adoperata in *Sent.* II (tomo II: *ibid.*, *In secundum librum sententiarum*, 1885), d. 7, p. I, a. 1, q. 1, p. 177r.

⁶ Cfr. *loc. cit. ultra*, note 22 e 23. Il contrasto non è reso esplicito: il Lombardo, nel confutare le posizioni manifestate da Abelardo, non lo nomina infatti quale destinatario delle proprie critiche.

zione dà modo di garantire adeguatamente la libertà di Dio anche rispetto alla sua stessa potenza: la contingenza della creazione, tanto quanto la coesistenza dell'infinitezza della potenza e dell'essenza divina con la finita realtà del mondo sensibile, sono infatti assicurate dalla distinzione di una potenza assoluta e di una potenza ordinata. Sebbene la potenza abbia carattere infinito considerata *absolute*, ciononostante Dio esercita la sua azione in modo parziale autolimitandosi nella propria opera creatrice: Dio fa ciò che può, ma non totalmente, giacché esprime la sola parte della sua potenza che corrisponde a quanto egli vuole.

«Ma d'altro lato, il Dio immutabile e perfettamente buono non può che agire per il meglio, e per sempre»⁷.

3. *La questione potentia absoluta / potentia ordinata quale elemento del concetto di onnipotenza divina. L'invidia quale attributo di Dio*

I testi di Platone ed Aristotele, una volta conciliati con l'ortodossia per l'eliminazione di quanto in essi sembrasse in contrasto con l'insegnamento cristiano, costituivano una fonte teologica autorevole⁸. A ciò si univa in realtà una mancata conoscenza di gran parte dell'opera di quella tradizione filosofica, e ciò inevitabilmente ne limitava la conoscenza alle sue non complete versioni.

La dottrina cristiana poté così disporre di un bagaglio culturale destinato a lasciare un segno ben al di là dell'evo medio. Lo stesso Agostino ricavò dai testi neoplatonici quel che era utile alla sua opera, e anzi li lesse e li interpretò attraverso la parola di Plotino in cui affermava rivivesse quella del maestro: «[...] os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit»⁹.

⁷ E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV secolo*, cit., p. 3.

⁸ Cfr. *supra*, pp. 59-60, nota 1.

⁹ AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 18, 41.

Il confronto tra le due immagini della distinzione caratterizza l'intera teologia dell'evo medio. La questione si articola intorno alla possibilità di identificare una doppia manifestazione della potenza creatrice di Dio senza con ciò violarne la natura: può l'infinita bontà divina conciliarsi con l'opera creativa di un Dio che possa fare più e meglio di quel che faccia? Non renderebbe ciò la creazione affetta da «invidia», consegnandoci un Dio restio a dispiegare per intero quella stessa infinita bontà che pur lo definisce?

«Invidus» sarebbe il Dio che pur potendo non creasse il migliore dei mondi possibile: «Dicendum igitur, cur rerum conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequanter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit; quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam»¹⁰.

Le due immagini della manifestazione della potenza di Dio coinvolgono una serie di motivi tipici tanto della fonte platonica quanto di quella aristotelica. A ben osservare la *quaestio* non appartiene alla sola discussione teologica medievale, né con ciò riferiamo esclusivamente della riflessione sul tema nei suoi interpreti più moderni. Il problema della conciliazione delle due sfere di potenza in Dio è parte di più ampio percorso di indagine sui valori e i caratteri di Dio tipico del pensiero

¹⁰ PLATONE, *Timeo*, 29e in ed. Calcidio: si veda J.H. WASZINK, P.J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, cit., pp. 22 e sgg.: «Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propaginem, omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare. Nec vero fas erat bonitati praestanti quicquam facere nisi pulchrum eratque certum tantae divinitati nihil eorum quae sentiuntur, hebes dumtaxat nec intellegens, esse melius intellegente, intellectum porro nisi animae non provenire. Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in copore locata, totum animantis mundi ambitum cum veneranda illustratione composuit. Ex quo apparet sensibilem mundum animal intellegens esse divinae providentiae sanctione». *Timeo*, più avanti nel discorso affermerà come dalla creazione sia scaturito un unico mondo, per somiglianza con la perfezione del suo artefice: alla perfezione corrisponde quindi, secondo il dialogo platonico, il principio della creazione singola e l'impossibilità di infiniti mondi.

cristiano. La distinzione di due forme di potenza in Dio altro non è se non un aspetto, certo assai peculiare e di vivo interesse, della ricerca di Dio in ambito teologico: di quel Dio creatore dell'universo tutto, che presiede sovrano e governa, potendo qualsiasi cosa e così affermando la sua superiorità sul creato. Questo rapporto di Dio creatore col mondo è oggetto d'indagine, nei primi decenni del VI secolo, nell'opera di Boezio, tanto da animare le riflessioni contenute nel *De consolatione philosophiae*¹¹:

Sedet interea conditor altus
rerumque regens flectit habenas,
rex et dominus, fons et origo,
lex et sapiens arbiter aequi,
et quae motu concitat ire
sistit retrahens ac vaga firmat;
nam nisi rectos revocans itus
flexos iterum cogat in orbes,
quae nunc stabilis continet ordo
dissaepa suo fonte fatiscant.

Animato dal profondo intento di tradurre in latino l'intera opera dei due massimi filosofi dell'antichità greca, Platone ed Aristotele, per poterne dimostrare la possibile coesistenza quale sistema filosofico congiunto, in Boezio chiara è la derivazione dai motivi propri del platonismo¹²:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri,
quem non externae pepulerunt fingere causae
materiae fluitantis opus verum insita summi
forma boni livore carens, tu cuncta superno
ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens similique in imagine formans
perfectasque iubens perfectum absolvere partes

¹¹ BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, IV, *Carm.* VI. Cfr. P.-B. LÜTTRINGHAUS, *Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der "Consolatio Philosophiae des Boethius"*, in *Miscellanea Medievalia*, 15 (Berlin-New York, 1982), pp. 53-101.

¹² ID., *De consolatione philosophiae*, III, *Carm.* IX.

[...] Tu triplici mediam naturae cuncta moventem
conectens animam per consona membra resolvis;
quae cum secta duos motum glomeravit in orbes,
in semet reditura meat mentemque profundam
circuit et simili convertit imagine caelum.

[...] Dissice terrenae nebulas et pondera molis
atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
principium, vector, dux, semita, terminus idem.

4. *L'onnipotenza divina nella tradizione della dottrina cristiana*

Trasportati nel dibattito teologico originato dalla disputa indiretta tra le posizioni di Pietro Lombardo ed Abelardo, i versi di Boezio sembrano confermare l'opportunità di un non eccessivo zelo nella datazione della questione. Se è pur vero che la distinzione trova naturale sviluppo a partire dai secoli XIII e XIV, e sebbene sia già presente nel suo nucleo essenziale nel XII, tuttavia è innegabile che essa rappresenti un aspetto della più generale ricerca teologica sugli attributi e i caratteri di Dio.

A conferma, valgono alcune citazioni dal testo biblico, nelle quali è possibile rintracciare la stessa ispirazione che anima la penna di Boezio.

Ad esempio dai versi del *Salmista*¹³:

Timeat Dominum omnis terra,
a facie autem eius formident omnes inhabitantes orbem.
Quoniam ipse dixit, et facta sunt,
ipse mandavit, et creata sunt.
Dominus dissipat consilia gentium,
irritas facit cogitationes populorum.
Consilium autem Domini in aeternum manet,
cogitationes cordis eius in generatione et generationem.
Beata gens, cui Dominus est Deus,
populus, quem elegit in hereditatem sibi.

La fede convinta di Boezio che emerge nella descrizione di quel Dio «qui perpetua mundum ratione gubernas», vero «finis, principium,

¹³ Ps. 33 (32), 8-12.

vector, dux, semita, terminus idem» che è insieme «triplici mediam naturae cuncta moventem», si presenta nei versi 8-12 del *Salmo XXXIII* sì potente che «tema tutta la terra, tremino davanti a lui gli abitanti del mondo, perché egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste»: Dio, «Signore che annulla i disegni delle nazioni, rende vani i progetti dei popoli» ed il cui piano «sussiste per sempre, i pensieri del suo cuore per tutte le generazioni», tal che è «beata la nazione il cui Dio è il Signore».

Così altri passi neotestamentari¹⁴:

Facite ergo fructum dignum paenitentiae et ne velitis dicere intra vos: «Patrem habemus Abraham»; dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare Abrahae filios.

Dio onnipotente, il Creatore del Cielo e della Terra può quel che è impossibile all'uomo¹⁵:

Aspiciens autem Iesus dixit illis: «Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omniaabilia sunt».

La medesima verità è professata in *Sapienza IX*, 1, «Deus patrum meorum et Domine misericordiae, qui fecisti omnia verbo tuo», così come in prima persona in *Isaia XLIV*, 24: «Ego sum Dominus, qui feci omnia».

A Dio tutto è possibile, e tutto il possibile ne dipende. Egli non può tuttavia che agire per il meglio, in quanto buono in grado massimo, e ciò ha sempre valore e non è suscettibile d'eccezione¹⁶:

Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.

Le parole della *Seconda lettera a Timoteo* sintetizzano la concezione dell'azione di Dio quale sempre a se medesima coerente e fedele, quindi non affetta da possibilità di mutamento: l'operato di Dio si esplica

¹⁴ *Mt.* 3, 8-9.

¹⁵ *Mt.* 19, 26.

¹⁶ *2 Tim.* 2, 13.

sempre nel migliore dei modi ed è diretto alla produzione del migliore dei mondi possibili.

Il *modus explicandi* della potenza divina, date queste premesse, è necessario: se Dio non può dare vita a effetti nuovi e differenti, il passo successivo è costituito dalla necessarietà della creazione sempre eguale a se stessa. Nella sua infinita bontà, la creazione non può che produrre incessantemente i propri effetti, e tutto quel che è possibile ne sarà l'oggetto.

Tra le 219 tesi condannate da Étienne Tempier nel 1277, che incorporano le precedenti censure di sette anni prima, si considerino le seguenti¹⁷:

- 16. Quod prima causa est causa omnium [tantum] remotissima.
- 18. Quod Deum necesse est facere quidquid immediate fit ab ipso.
- 22. Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.
- 23. Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.
- 24. Quod Deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.
- 28. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectum.
- 30. Quod primum non potest aliud a se producere; quia omnis differentia quae est inter agens et factum est per materiam.
- 33. Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo.

Il carattere necessarista che si accompagna alla concezione insieme cosmologica e teologica di origine greca, in particolare aristotelica, così

¹⁷ Per una lista delle proposizioni condannate nel 1277, si veda P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 vols., Louvain, 1908-11, in particolare il II volume, pp. 175-191. Sulla condanna di Tempier, cfr. inoltre: É. GILSON, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, New York, 1955, pp. 387-409; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990; D. PICHÉ (ed.), *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, 1999; J.A. AERTSEN, K. EMERY J., A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 28 (Berlin-New York, 2001).

come l'idea che la creazione necessaria sia anche ottima nonché l'unica possibile per Dio poiché contiene tutto il possibile (e Dio, si è detto, può agire solo per il meglio e sempre, senza spazio per l'eccezione), è tuttavia in potenziale disaccordo con la dottrina cristiana di un mondo e di un universo contingente contrapposto al Dio creatore invece libero e sovrano, la cui opera si esercita in forme che pur avrebbe egli potuto determinare in maniera diversa.

La dura condanna del 1277 pone in grande evidenza la questione, mettendo in luce l'insistenza sul tema della potenza di Dio e sulla sua libertà da parte del vescovo parigino: le tesi condannate erravano, secondo la censura, nella misura in cui costringevano l'azione divina nei limiti di un necessitarismo esasperato. Non è il caso di ricordare oltre come l'*usitata quaestio* permetta poi di risolvere in nuce il problema, garantendo a Dio la libertà della propria potenza infinita¹⁸. Ne consegue un'onnipotenza divina al cui confronto il mondo sensibile e l'ordine che gli appartiene è contingente, ma che fa salva al contempo la congruità di tale finitezza rispetto all'infinita maestà dell'artefice. La creazione dell'ordine universale dipende unicamente ed in via esclusiva dalla volontà divina, che rifiuta altre pur possibili determinazioni.

Se Aristotele stabiliva l'impossibilità di un corpo infinito e la necessità finitezza ed unicità del mondo, ciò è duramente condannato in virtù di un agire divino innegabilmente buono, che si esplica per mezzo di una creazione libera in riferimento all'ordine del creato.

¹⁸ Cfr. P. DUHEM, *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 vols., Paris, Hermann et Fils, 1906-1913, in particolare il volume II: sebbene considerato dalla storiografia ottocentesca una delle più oscurantiste espressioni della Chiesa medievale ai danni della libertà di pensiero, la vicenda parigina configura per Pierre Duhem un punto di crisi per la cultura scientifica medievale. Con la premessa alle condanne pronunciate, secondo la quale gli autori delle tesi censurate affermerebbero la verità delle proprie posizioni in base alla filosofia di Aristotele anziché alla fede cristiana (dando adito – sebbene possa facilmente vedersi questa impostazione come volutamente polemica – ad una teoria della «doppia verità» se non già della possibile esistenza di una verità diversa da quella testimoniata nel testo sacro), la visione imposta dall'aristotelismo avrebbe assistito ad un primo forte momento di crisi, riconsegnando insieme con la dipendenza del creato dalla libertà fattiva di Dio anche una maggiore apertura della cultura del tempo rispetto a idee che si erano materializzate in un fermo e rigido determinismo.

5. Abelardo, Pietro Lombardo, Bruno

Non è invece superfluo sottolineare nuovamente come la potenza di Dio si espliciti in Aristotele in modo necessario, quale conseguenza dell'immutabilità divina, da cui discende che Dio non possa produrre effetti nuovi e diversi. Al contempo, per l'infinita sua bontà non può Dio smettere di produrre gli effetti propri del suo potere: la creazione, necessaria, contiene tutto il possibile ed è pertanto ottima.

Si è già visto come l'affermazione sia in deciso contrasto con l'immagine opposta del Dio cristiano, libero e sovrano, cui solo spetta decidere quale esito dare alla propria creazione, che si manifesta nel modo che ci è dato contemplare per scelta divina ma che potrebbe pur essere diversa da come appare. La formulazione del principio, che risale al paradigma platonico-aristotelico, è a base di alcune decisive affermazioni di Pietro Abelardo relative alla distinzione. Egli infatti fa uso del principio di pienezza, al modo di una risposta in senso negativo al quesito «*utrum plura facere possit Deus vel meliora quam facit, aut ab his etiam quae facit ullo modo cessare posset, ne ea umquam videlicet faceret*»¹⁹:

Quaerendum arbitror utrum plura facere possit Deus vel meliora quam faciat, aut ab his etiam quae facit, ullo modo cessare posset, nec ea unquam videlicet faceret, quod sive concedamus, sive negemus, multas fortasse inconvenientium anxietates incurremus. Si enim ponamus ut plura vel pauciora facere possit, vel ab his quae facit cessare, profecto multum summae eius bonitati derogabimus. Constat quippe eam non nisi bona fecere posse; si autem bona, cum possit, non faciat, et ab aliquibus quae facienda essent se retrahat, quis eum tanquam aemulum vel iniquum non arguat? Praesertim cum nullus eum labor in faciendo aliquid gravet, cuius aequae omnia voluntati sunt subiecta, secundum quod scriptum est: quod modo facit, ita bonum esset atque aequum bonum si illud faceret, hoc dimitteret. Atqui si illud aequae bonum esset quod dimisit facere quando istud elegit, nulla ratio profecto fuit cur illud dimitteret, atque istud eligeret. Fuit autem, inquires, quia cum non utrumque fieri oporteret et aequae hoc vel illud fieri bonum esset, quodcunque eorum fieret, rationabiliter factum esset. Sed vix habeat, profero rationem, aequae fieri oportebat quod factum non est, sicut quod

¹⁹ PETRI ABAELARDI, *Theologia 'scholarium'*, III, V, in ID., *Opera theologica*, tomo III, ed. Buytaert-Mews nel *Corpus Christianorum (Continuatio Medievalis)*, vol. XIII, Brepols, 1987. La citazione abelardiana in fondo al passo è tratta da *Ps.* 33 (32), 9, cit.

factum est, et aequae bonum etiam illud: Dixit et facta sunt; mandavit et creata sunt.

Lo stesso concetto è espresso, sia pure in forma ridotta, in due passaggi della *Theologia christiana*²⁰:

Quaerendum arbitror utrum plura facere possit deus vel meliora quam faciat, aut ab his quae facit ullo modo cessare posset, ne ea umquam videlicet faceret. Quod sive concedamus sive negemus, multas fortassis inconvenientium anxietates incurremus. Si enim ponamus ut plura vel pauciora facere possit, vel ab his quae facit cessare, profecto multum summae eius bonitati derogabimus. Constat quippe eum nonnisi bona facere posse.

Si autem bona cum possit non faciat, et ab aliquibus quae facienda essent se retrahat, quis eum tamquam aemulum vel iniquum non arguat? Praesertim cum nullus eum labor in faciendo aliquid gravet, cuius aequae omnia voluntati sunt subiecta, secundum quod scriptum est: Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.

Con la sola e limitata eccezione della leggera e più snella variante contenuta in *Th. Chr.* I, 30, il passo presenta fedelmente quanto sostenuto in *Th. Sch.* V: rispetto a quest'ultima, *Theologia christiana* è di un decennio precedente, e l'uso pressoché identico della forma espositiva nei due trattati consente di tracciare una linea di continuità negli interessi abelardiani intorno alla questione. Dio non può, secondo la visione che ne emerge, né è possibile affermare che voglia – in lui potenza e volontà sono l'una all'altra coestensiva – operare meglio ed in maggior (o minor) misura di quanto in effetti avvenga; affermando il contrario, si cade nell'inevitabile invidia già discussa in precedenza²¹:

Eo itaque more quo de Deo disserere cepimus innitentes, quid et nobis super hoc visum sit sine aliqua obstinationis assertione proferamus. Visum autem itaque nobis est deum – qui summe bonus est nec in sua

²⁰ PETRI ABAELARDI, *Theologia christiana*, I, rispettivamente 29 e 30, in PETRI ABAELARDI, *Opera theologica hae*, tomo II, ed. curata da E.M. Buytaert nel *Corpus Christianorum (Continuatio Medievals)*, cit., vol. XII. La quasi perfetta coincidenza tra le due versioni coinvolge anche la citazione dal libro dei *Salmi*.

²¹ *Theologia christiana*, cit., I, rispettivamente 42 e 43. Sul concetto di invidia, cfr. *loc. cit. supra*, p. 65, nota 10, e *loc. cit. ultra*, pp. 73-74, nota 29.

crescere vel minui bonitate potest, quam naturaliter ac substantialiter ex se ipso, non nostro modo per accidens habet – ex ipsa sua et ineffabili bonitate adeo semper, ut humano more loquar, accensum, ut quae vult, necessario velit, et quae facit, necessario faciat. Non enim carere sua potest bona voluntate quam habet, cum sit ei naturalis et coaeterna, non adventitia sicut nostra est nobis. Et omne quod in natura est divinitatis, necessario ei atque omnibus modis inevitabiliter inest, utpote iustitia, pietas, misericordia, et quaecumque erga creaturas bona voluntas.

Qui itaque necessario tantum bonus est quantum bonus est nec minui potest in bonitate, necesse est ut tamen bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Alioquin, iuxta etiam Platonem, aemulus esset nec perfecte benignus. Quod si eam quam habet voluntatem faciendi aliquid necessario habet, nec illa umquam efficacia possit carere, necesse est ut et ea necessario faciat quae eius voluntatem necessario comitantur. Quidquid itaque facit sicut necessario vult, ita et necessario facit. Tanta quippe est eius bonitas, ut eum necessario ad bona quae potest facienda compellat, nec omnino possit abstinere quin bona quae potest efficiat, et quo melius potest vel citius potest.

A partire dal principio di pienezza, Abelardo giunge ad affermare compiutamente che solo il meglio è consentito al Dio perfetto e non invidioso, ed in via necessaria: «Visum autem itaque nobis est deum – qui summe bonus est nec in sua crescere vel minui bonitate potest, quam naturaliter ac substantialiter ex se ipso, non nostro modo per accidens habet – ex ipsa sua et ineffabili bonitate adeo semper, ut humano more loquar, accensum, ut quae vult, necessario velit, et quae facit, necessario faciat». L'universo sensibile, creato nella sua infinita potenza da Dio, coincide con la posizione di limiti finiti; al contrario, Bruno, da simili premesse, dedurrà che la volontà divina possa esplicarsi e compiersi per intero esclusivamente all'interno di un universo che gli corrisponda per il carattere dell'infinitezza.

Abelardo verrà confutato da Pietro Lombardo, sebbene questi non lo citi espressamente come oggetto della sua critica²²:

²² Magistri PETRI LOMBARDI Episcopi Parisiensis, *Sententiarum Quatuor Libri*, I (*De Dei Unitate et Trinitate*), dist. 43, 1 (*Invectio contra illos qui dicunt, deum nil posse, nisi quod vult et facit*), Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1882-1889, vol. I (1882), pp. 761-763.

Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt: huicisque potest Deus et non amplius, quid est hoc aliud, quam eius potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim: Nam potest Deus aliud facere, quam facit; nec melius facere id quod facit; nec aliquid praetermittere de his quae facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis causisque commentitiis nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire nituntur dicentes: Non potest Deus facere, nisi quod bonum est et iustum fieri. Non est autem iustum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit. Si enim aliud iustum est et bonum eum facere, quam facit, non ergo facit omne quod iustum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere?

E prosequitur²³:

Addunt etiam: Non potest facere, nisi quod iustitia eius exigit; sed non exigit eius iustitia, ut faciat, nisi quod facit: non ergo potest facere, nisi quod facit. Eademque iustitia exigit, ut id non faciat, quod non facit; non autem potest facere contra iustitiam suam: non ergo potest aliquid eorum facere, quae dimittit.

Taluni autori – «quidam tamen de suo sensu gloriantes» – avrebbero, secondo Pietro Lombardo, compiuto il tentativo di astringere la potenza di Dio al solo esistente, aggiungendo che «non potest facere, nisi quod iustitia eius exigit» e che la medesima «iustitia exigit, ut id non faciat, quod non facit», così concludendo: «non ergo potest aliquid eorum facere, quae dimittit». La risposta in senso contrario (rivolta alle posizioni assunte da Abelardo) non può che essere netta e decisa: «Non potest Deus facere, nisi quod bonum est et iustum, id est, non potest facere, nisi illud quod, si faceret, bonum esset et iustum, verum est; sed multa potest facere, quae non bona sunt nec iusta, quia nec sunt nec erunt, nec bene fiunt nec fient, quia nunquam fient»²⁴. Dio può agire in modo diverso, facendo cose diverse da quelle che fa e conservando ciononostante l'identità con se medesimo nonché l'immutabilità che ne è carattere ineliminabile²⁵.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate maiore est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset maior se ipso, si voluntas esse maior potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur, Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subiecta eius potentiae quam voluntati. Fateamur itaque, Deum multa posse facere, quae non vult, et posse dimittere quae facit. Quod ut certius firmissusque teneatur, Scripturae testimoniis afferamus, Deum plura posse facere, quam faciat. Veritas ipsa secundum Matthaeum ait: An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque igitur poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in Enchiridio ait: Omnipotens voluntas multa potest facere, quod non vult nec facit: potuit enim facere, ut duodecim legiones Angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. Item in eodem: «Cur apud quosdam non factae sunt virtutes, quae si factae fuissent, egressissent illi homines poenitentiam; et factae sunt apud eos qui non erant credituri? Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique iniuste Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet. Tunc in clarissima Sapientiae luce videbitur quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quae multa possit et non velit, nihil autem quod non possit, velit». Idem in libro de Natura et gratia: «Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Nunquid dicendum est, non potuit Iudam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit».

Affermare che Dio opera per il meglio non può legittimare e fondare l'idea che solo quel che è visibile nel creato gli corrisponda in potenza: Dio sarebbe libero, se volesse, di creare diversamente, e ciò senza tradire la sua intima natura²⁶.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, I, dist. 42, capp. I-III, ed. cit., pp. 742-44: *De omnipotentia Dei, quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus, quae ipse non potest* (cap. I); *Quomodo dicatur Deus omnia posse* (cap. II); *Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur* (cap. III). La *distinctio*, che precede quella ora esaminata, ne costituisce la premessa, considerati i caratteri dell'onnipotenza divina indagati ed essendo l'onnipotenza concetto preliminare alla nostra *quaestio*. «Nunc de omnipotentia Dei agendum est, ubi prima consideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens: an quia omnia possit, an tantum, quia ea quae vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Augustinus in libro Quaestionum veteris ac novae Legis: "Omnia quidem potest deus, sed non facit nisi quod convenit veritati eius et iustitiae". Idem in

eodem: “Potuit Deus cuncta simul facere, sed ratio prohibuit”, id est voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem appellavit, quia Dei voluntas rationalis est et aequissima. Fatendum est ergo, Deum omnia posse» (cap. I). «Sed quaeritur, quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus, quae ipse non potest [...]. Non enim potest mentire, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentia Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non igitur *impotentiae*, sed *potentiae* imputandum est, quod ista non potest. Unde Augustinus in decimo quinto libro de Trinitate: “Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri”. Sunt enim quaedam, quae in aliis rebus potentiae deputanda sunt, in aliis vero minime, et quae in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo Deus ideo minus potens est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus sit qui hoc potest. / Sunt etiam et alia quaedam, quae Deus non potest; unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus in libro de Symbolo: “Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Haec utique et huiusmodi absit, ut possit omnipotens. Si enim huiusmodi passionibus atque defectibus subiici posset, omnipotens minime foret”. Et inde monstratur omnipotens, quia ei haec propinquare non valent; potest tamen haec in aliis operari» (cap. II). «Sic igitur diligenter considerantibus omnipotentia eius secundum duo apparet, scilicet quod omnia *facit* quae vult, et nihil omnino *patitur*. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime praedicatur, quia nec aliquid est, quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque, Deum omnino nihil posse *pati* et omnia *facere* posse praeter ea sola, quibus eius dignitas laederetur eiusque excellentiae derogaretur; in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse non esset *posse*, sed *non posse*. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, qui omnia potest, quae posse potentiae est; et inde vere dicitur omnipotens. / Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult, potest. Unde Augustinus in Enchiridio: “Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus”. Idem in libro de Spiritu et Littera: “Non potest Deus facere iniusta, quia ipse summa iustitia et bonitas est. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere, quidquid vult, ita ut nihil valeat eius voluntati resistere, quin compleatur, aut aliquod modo impedire eandem”. [...] Videtur ostendi, quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest, quae vult, non quia omnia possit. / Sed ad hoc potest dici, quod Augustinus, ubi dicit: Omnipotens non dicitur, quod omnia possit etc., tam ample et generaliter accepit *omnia*, ut etiam mala includeret, quae Deus nec vult nec potest. Non ergo negavit, eum posse omnia quae convenit ei posse. Similiter, cum dicit: Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, non negat, eum posse etiam ea quae non vult; sed adversus illos qui dicebant, Deum multa velle, quae non poterat, affirmat, eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, nisi quia potest quidquid vult. Sed cave,

Si noti il contrasto con quel che era affermato in *Theologia scholarium* III, 5 e *Theologia christiana* I, 29 da Abelardo: «Si enim ponamus ut plura vel pauciora facere possit, vel ab his quae facit cessare, profecto multum summae eius bonitati derogabimus»; da cui la conclusione secondo cui «constat quippe eam non nisi bona facere posse».

Questo dibattito non poteva non trovare eco nell'opera bruniana, che pare attaccare in più punti Pietro Lombardo, e così si ricollega ad esempio alla tesi sostenuta da Abelardo, sebbene non si tratti di un'adesione totale: «Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque non variare potens ipsum non seque negare: quod vult atque potest est unum

quomodo intelligas *potest quidquid vult*, an quidquid vult se *posse*, an quidquid vult *facere*, an quidquid vult *fieri*. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari, quia potest quidquid vult se *posse*, ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum Beatorum, quia *potest* quidquid vult se *posse*, et *potest facere* quidquid vult *facere*. Non enim vult *facere*, nisi quod facit, nec *posse*, nisi quod potest; sed non potest *facere* quidquid vult *fieri*. Vult enim, salvos fieri qui salvandi sunt; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult *fieri*, potest *facere*. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud per se facere, et per se facit, sicut caelum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam et per eam operatur – sicut per homines facit domos et huiusmodi artificialia – et Deus quidem *ex se* et *per se* potest; homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens *ex se* vel *per se*. / Sed forte dices, nec Dei Filius potest *a se*, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim *potest a se*, qui *est a se*; Filius autem, quia non *est a se*, sed a Patre, non *potest a se*, sed a Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. – Ad quod dicimus, quia licet Filius non *possit a se* nec *operatur a se*, potest tamen et operatur *per se*; sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius in libro nono de Trinitate: “Naturae, inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita *per se* agat Filius, ne *a se* agat, et ita non *a se* agat, ut *per se* agat”. *Per se* autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eandem, quam et Pater, qua potens est et operatur; sed quia illam habet a Patre, non a se, ideo *a Patre*, non *a se* dicitur posse et agere. Homo autem vel Angelus gratuitam habet potentiam, qua potens est. Ideo igitur vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia *per se*, id est naturali potentia, potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri, quod non possit facere *per se* vel *per creaturas*; et nihil vult se posse, quod non possit: et omne quod vult fieri, vult se posse; sed non omne quod vult se posse, vult et fieri. Si enim vellet, et fieret, quia voluntati eius nihil resistere potest» (cap. III; corsivo nel testo).

prorsus idemque, nec potis est facere quod non vult esseque factum, nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas»²⁷.

Pietro Lombardo, diversamente da Abelardo, si prodigava nel difendere la distinzione delle due potenze in Dio: essa preservava la libertà divina di contro alla visione necessitarista, rea di non cogliere adeguatamente il valore della assoluta libertà nell'ineffabilità di Dio. Dio, in altri termini, fa ciò che può, ma non tutto ciò che può lo fa totalmente: egli esplica della sua potenza solo quel che corrisponda alla sua volontà e per le motivazioni insondabili che egli solo conosce²⁸.

²⁷ GIORDANO BRUNO, *De immenso et innumerabilibus* (libro I, cap. 12), cit., pp. 244 e sgg. Cfr. quanto esposto nel capitolo III, pp. 51 e sgg., ove il passo è citato per intero.

²⁸ In tal senso, cfr. *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 5, *Utrum Deus possit facere quae non facit*: «Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit». La distinzione, tuttavia, verte non sulla presenza di due forme di potenza entrambe realmente esperibili; la potenza non esercitata da Dio perché non voluta non è più ormai che una soluzione abbandonata definitivamente e destinata irrimediabilmente a divenire inattuale, e potrà ancora parlarsene esclusivamente quale uno dei modi in cui rappresentarsi l'unica potenza divina, che agisce sempre *ordinate*: sul punto cfr. OCKHAM, *Quodlibet* VI, q. 1, in *Guillelmi de Ockham, Quodlibeta septem*, edidit J.C. Wey, *Opera Theologica*, IX, New York, 1980, pp. 585-586: «Quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint duae

D'altra parte, tipico di Bruno al confronto con Abelardo, il mondo sensibile finito non è il corrispondente fattuale della perfezione di Dio: «Finitum ergo quodlibet est imperfectu, mundus quicumque sensibilis imperfectus est». A ciò si aggiunga la ferma convinzione che il mondo sensibile finito, quand'anche lo si immagini vicino alla perfezione, può sempre essere migliore di come sia attualmente: «nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius». Ben lo mostra la formulazione datane dallo stesso Lombardo, per il quale «potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere, quam facit»²⁹. Tutta-

potentiae quorum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omnimodo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate».

²⁹ *Sententiarum Quatuor Libri*, cit., I, dist. 44, 1, *An Deus possit facere aliquid melius, quam facit, vel alio vel meliori modo*, in vol. I, ed. crit. Quaracchi, cit., pp. 779-80, con forte sottolineatura peraltro del tema del Dio invidioso: «Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid Deus possit facere, quam facit. Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quae facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere et non faceret, invidus esset et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus in libro Octoginta trium Quaestionum: "Deus quem genuit, quoniam *melioem* se generare non potuit – nihil enim Deo melius – generare debuit *aequalem*. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo conficitur, *aequalem* genuisse filium". A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem melioem facere, quam facit, invidus est. – Sed non valet huius similitudinis inductio, quia filium genuit de substantia sua; ideoque, si posset gignere *aequalem* et non gigneret, invidus esset. Alia vero, quae non de substantia sua facit, meliora facere potest. [...] – Ex praedictis constat, quod potest Deus et alia facere, quam facit, et quae facit meliora ea facere, quam facit». Appare particolarmente utile la conclusione: «Post haec considerandum est, utrum *alio modo* vel meliori, quam facit, possit ea facere quae facit. Si *modus* operationis ad *sapientiam opificis* referatur, nec alius nec melior esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius, quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia; nihil enim sapientius potest facere, quam facit. Si vero referatur *modus* ad *rem ipsam*, quam facit Deus, dicimus, quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit, potest facere melius et aliter, quam facit, quia potest quibusdam melioem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Augustinus in decimo tertio libro de Trinitate dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanatae fuit convenientior. Potest igitur Deus eorum quae facit, quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aequo bono, quaedam etiam minus bono facere, quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem creaturae, non ad

via, scopo di Bruno non è con ciò salvare la distinzione, bensì affermare che nella tesi di Abelardo, cui pure andava tributato il merito di essersi avvicinato al cuore della soluzione, vi era nondimeno un errore di fondo: laddove Abelardo rinveniva nel limite della finitudine la prova necessaria della perfezione del creato, né di altri e migliori si poteva affermare l'esistenza, Bruno vi sostituirà una necessarietà di tipo infinito. Secondo quanto già visto a proposito del confronto tra questi e il Cusano, si tratterà tuttavia di un infinito concepito «explicitamente» ovvero non nel medesimo senso in cui l'attributo agisce quando logicamente riferito a Dio: «perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente, ma l'universo è tutto in tutto explicitamente, e non totalmente. [...] 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 ed ogni suo attributo è uno ed infinito; e dico Dio totalmente infinito»³⁰.

sapientiam Creatoris» (corsivo nel testo). Sul concetto di «Dio invidioso», cfr. *loca cit. supra*, p. 65, nota 10, e p. 72, nota 21.

³⁰ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., pp. 47-48.

CAPITOLO V

VERITÀ, PRUDENZA, SOFIA, LEGGE: DIRITTO, RELIGIONE, IUS AD BELLUM

SOMMARIO: 1. Ancora sul concetto di infinito in Bruno: sua definizione. - 2. Carattere civile del rifiuto della distinzione in Bruno. - 3. La riforma di Giove nello Spaccio de la bestia trionfante: Orione, il ruolo della religione. - 4. Bodin, Gentili: il bellum iustum. - 5. Le posizioni di Bruno e Bodin in relazione al problema del necessitarismo dell'azione divina: tra sovranità assoluta e infiniti mondi.

1. Ancora sul concetto di infinito in Bruno: sua definizione

La definizione più chiara dell'infinito bruniano si riscontra nel *De immenso*, laddove Bruno definisce indegno della grandezza di Dio l'aver per effetto della sua creazione un universo finito: «indignum maiestate et bonitate eius, si finitis adstantibus possit contentus esse ministris». Affermare una derivazione finita dalla maestà divina è anzi offensivo ed irrispettoso e all'effetto finito non può darsi il nome o la ragione di Dio: «infinita causa iniuriose finiti dicetur effectus causa, quinimo ad finitum effectum neque nomen neque rationem potest habere efficientis»¹. L'«infinita potentia» di Dio non può essere «nisi possibile infinitum»: se, infatti, in base ad un principio comune, su cui cioè tutti convergono, «divina essentia est infinita», e dato per altrettanto certo che «modum essendi modus possendi sequitur» e che «modum possendi consequitur operandi modus», alla «prima causa» deve conse-

¹ GIORDANO BRUNO, *De immenso et innumerabilibus*, cit. (libro I, cap. 9), p. 235: si tratta rispettivamente degli argomenti settimo e sesto del commentario in prosa al capitolo.

guire un effetto di pari dignità. Deve sussistere, dunque, un'infinità di enti e di mondi, in ogni possibile modo².

Tra i *principia communia* trova spazio anche l'identità di volontà e potenza in Dio: «in eodem idem est esse, posse agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas», conseguenza questa di altra verità assiomatica, l'affermazione secondo la quale «Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece»³. Data tale identità di volontà e potenza, l'ordine naturale dato sembra apparire come l'unico possibile; la legge di natura anzi coincide con quella divina: «Omne etenim quando est (quoniam est) est esse necesse. Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque non variare potens ipsum non seque negare: quod vult atque potest est unum prorsus idemque, nec potis est facere quod non vult esseque factum, nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas»⁴.

Tuttavia, Bruno denota come questa realtà sia calpestata. Il Cristo stesso sembra personificare il sovvertimento dell'identità appena affermata: «perché sa far de maraviglie, e [...] può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi», egli lascerebbe «intendere tutto quello che ne pare e piace, facendoli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono et ottimo: è vile, scelerato et estremamente malo»⁵. Ciò perverrebbe, secondo Bruno, al pervertimento estremo dell'identità, tanto «che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce»⁶.

² *Ibid.*, pp. 242-244. Per gli altri *principia communia*, cfr. *supra*, cap. III, pp. 56-57, ove il passaggio è citato nella sua interezza.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.* (libro I, cap. 12), p. 245.

⁵ *Id.*, *Spaccio de la bestia trionfante* (dialogo III, parte III), in *Opere italiane*, ed. cit., tomo II, pp. 380-381.

⁶ *Ibidem*.

2. Carattere civile del rifiuto della distinzione in Bruno

La distinzione, oltre a fare parte a pieno titolo della discussione teologica, è figura del diritto pubblico. Il suo rifiuto in Bruno ha per conseguenza anche il rinnovamento morale ed insieme giuridico del potere civile: «onde aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano, e verremo certamente più grandi che que' dèi che il cieco volgo adora, perché doverremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e ragolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite»⁷.

Se nello *Spaccio de la bestia trionfante* ciò dà luogo ad una riforma celeste, altrove è la stessa legittimazione del potere ad essere interessata; nel potere civile si avverte infatti la necessità di una conoscenza universale delle cose per meglio governare l'uomo, epilogo in certo senso d'ogni realtà: «Ut eum qui vincere debet necessarium est rerum quodammodo universalem ratione habere, ut hominem – qui epilocus quidam omnium est – valeat alligare [...]»⁸. È sugli uomini che è destinato ad operare il potere: «Huc spectat quod consideratio de moribus hominum nunc iuvenum, nunc senum, nunc mediorum, nobilium, divitum, potentum, fortunatorum, quibus adde mores invidorum, ambitiosorum, militum, mercatorum et id genus aliorum, quando et tales in reipublicae administrationem plurisque in partibus assumuntur, vel talibus etiam opus sit mediis et instrumentis, quos propterea vincere sibi etiam oporteat»⁹. Niente, quindi, può dirsi escluso da considerazione a carattere civile, «quatenus vel vincinti vel vinciuntur vel vincula quaedam sunt vel horum circumstantiae»¹⁰. Gli ultimi trattati bruniani

⁷ ID., *De l'infinito, universo e mondi (proemiale epistola, argomento del V dialogo)*, cit., pp. 24-25. Il luogo allude a temi tipici della discussione sul diritto naturale, in particolare d'ispirazione paolina: si veda in tal senso quanto sostenuto *supra*, capitolo I, p. 14, nota 13. Per uno sviluppo del problema in chiave giuridica in Bruno, cfr. *ultra*, § 4, pp. 95 e sgg.

⁸ ID., *De vinculis in genere, prooemium*, in ID., *Opera Latine conscripta*, cit., tomo III, pp. 653-54.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

de magia testimoniano di una sensibilità continua ed incessante al tema da parte di Bruno, senza soluzione di continuità con le opere morali del periodo londinese. Ciò può ben dirsi alla luce della costanza dell'autore sul punto, per cui coerentemente egli poteva affermare nel corso del soggiorno in terra inglese: «La potestà sì assoluta non è solamente quel che può essere il sole, ma quel che è ogni cosa, e quel che può essere ogni cosa. Potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere de tutto l'essere [...]. Quel che altrove è contrario et opposto, in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in lui è medesima»¹¹. L'attenzione di Teofilo-Bruno al piano della natura di Dio, «potenza di tutte le potenze», cui Dicsono sostiene non vi sia «occhio ch'approssimar si possa o ch'abbia accesso a tanta altissima luce e sì profondissimo abisso»¹², ha quindi ricadute in chiave civile.

Tale motivo traspare già nell'elogio elisabettiano del *De la causa, principio et uno*: l'esempio di forza che la monarchia inglese giocava

¹¹ Cfr. ID., *De la causa, principio et uno* (dialogo III), cit., pp. 694 e sgg. *Ibid.*: «Uno è quello che è tutto e può esser tutto assolutamente. Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere per aver una specie di attualità: tuttavia né in questo unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particolare. Ecco il sole: non è tutto quello che può essere il sole, non è per tutto dove può essere il sole, per che quando è oriente a la terra, non gli è occidente, né meridiano, né di altro aspetto. Or se vogliamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perché è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, meridiano, merinozziale, e di qualsivoglia di tutti punti de la convessitudine della terra: onde se questo sole (o per sua revoluzione, o per quella de la terra) vogliamo intendere che si muova e muta loco, perché non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però have attitudine ad esservi; se dunque è tutto quel che può essere, e possiede tutto quel quello che è atto a possedere, sarà insieme per tutto et in tutto; e si fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anco stabilissimo et immobilissimo».

¹² *Ibid.*: «Questo atto assolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può esser compreso da l'intelletto, se non per modo di negazione: non può, dico, esser capito né in quanto può esser tutto, né in quanto è tutto; perché l'intelletto quando vuole intendere, gli fia mestiero di formar la specie intelligibile, di assomigliarsi, conmesurarsi et ugualarsi a quella: ma questo è impossibile, perché l'intelletto mai è tanto che non possa essere maggiore; e quello per essere inmenso da tutti lati e modi, non può esser più grande. Non è dunque occhio ch'approssimar si possa o ch'abbia accesso a tanto altissima luce e sì profondissimo abisso».

sulla scena europea consegnava al Bruno l'idea di una salda monarchia in grado di farsi «tranquillo il grande Oceano, che col continuo reflusso e flusso, lieto e quieto accoglie nell'ampio seno il suo diletto Tamesi; il qual fuor d'ogni tema e noia, sicuro e gaio si spasseggia, mentre serpe e riserpe per l'erbose sponde»¹³. Come d'altronde la politica elisabettiana

¹³ ID., *De la causa, principio et uno* (dialogo I), cit., pp. 642-644: «Considerate alquanto il vero, alzate l'occhio a l'arbore de la scienza del bene et il male, vedete la contrarietà et opposizione ch'è tra l'uno e l'altro: mirate chi sono i maschi, chi sono le femine. Qua scorgete per soggetto il corpo ch'è vostro amico, maschio; là l'anima ch'è vostra nemica, femina. Qua il maschio caos, là la femina disposizione; qua il sonno, là la vigilia; qua il letargo, là la memoria; qua l'odio, là l'amicizia; qua il timore, là la sicurtà; qua il rigore, là la gentilezza; qua il scandalo, là la pace; qua il furore, là la quiete; qua l'errore, là la verità; qua il difetto, là la perfezzione; qua l'inferno, là la felicità; qua Polihimnio pedante, la Polihimnia musa: e finalmente tutti vizii, mancamenti e delitti son maschi; e tutte le virtudi, eccellenze e bontadi son femine. Quindi la prudenza, la giustizia, la fortezza, la temperanza, la bellezza, la maestà, la dignità, cossi si nominano cossi s'imaginano, cossi si descrivono, cossi si pingono, cossi sono. E per uscir da queste raggioni teoriche, nozionali e grammaticali convenienti al vostro argomento, e venire alle naturali, reali e pratiche: non ti deve bastar questo solo essemplio a ligarti la lingua e turarti la bocca, che ti farà confuso con quanti altri sono tuoi compagni, se ti dovesse mandare a ritrovare un maschio migliore, o simile a questa diva Elizabetha che regna in Inghilterra; la quale per esser tanto dotata, essaltata, faurita, difesa e mantenuta da' cieli, in vano si forzaranno di desmetterla l'altrui paroli o forze? A questa dama, dico, di cui non è chi non sia più degno in tutto il regno, non è chi sia più eroico tra nobili, non è chi sia più dotto tra togati, non è chi sia più saggio tra consulari? In comparazion de la quale, tanto per la corporal beltade, tanto per la cognizion de lingue da volgari e dotti, tanto per la notizia de le scienze et arti, tanto per la prudenza nel governare, tanto per la felicità de grande e lunga autoritade, quanto per tutte l'altre virtudi civili e naturali, vilissime sono le Sofonisbe, le Faustine, le Semirami, le Didoni, le Cleopatre et altre tutte, de quali gloriari si possano l'Italia, la Grecia, l'Egitto et altre parti de l'Europa et Asia per gli passati tempi? Testimoni mi son gli effetti et il fortunato successo, che non senza nobil meraviglia rimira il secolo presente; quando nel dorso de l'Europa, correndo irato il Tevere, minaccioso il Po, violento il Rodano, sanguinosa la Senna, torbida la Garonna, rabbioso l'Ebro, furibondo il Tago, travagliata la Mosa, inquieto il Danubio: ella col splendor de gli occhi suoi per cinque lustri e più s'ha fatto tranquillo il grande Oceano, che col continuo reflusso e flusso, lieto e quieto accoglie nell'ampio seno il suo diletto Tamesi; il qual fuor d'ogni tema e noia, sicuro e gaio si spasseggia, mentre serpe e riserpe per l'erbose sponde». La parte iniziale del passo serve a Bruno per confutare, alludendo alle conoscenze grammaticali tanto innalzate dalla scienza di Polihimnio attraverso l'Albero paradisiaco, la posizione del pedante; il

assicurasse prosperità e benessere è storicamente testimoniato dall'impresa coloniale, laddove la sovrana inglese seppe con essa incoraggiare al meglio lo spirito d'iniziativa e d'avventura che le scoperte geografiche e le traversate oceaniche di quegli anni avevano suscitato in ampi strati della popolazione: «Il coraggioso ardire dei singoli, l'iniziativa individuale, una cordiale uguaglianza di classi si facevano largo sempre più nell'Inghilterra che si liberava dai vincoli feudali, nell'Inghilterra del Rinascimento e della Riforma – scrive George M. Trevelyan – ed erano particolarmente vivi fra la popolazione dedita al commercio e alla navigazione»¹⁴. Ciò diede luogo a conseguenze inevitabili, proprio grazie al «grande Oceano» che con accorto operato la sovrana inglese «s'ha fatto tranquillo» e che «lieto e quieto accoglie nell'ampio seno il suo diletto Tamesi»: «Il commercio apriva prospettive di esplorazioni e di guerre, e questi tre elementi si fusero in alcune delle più gloriose imprese di quella generazione», e fu per questo se «l'età elisabettiana por-

seguito, tuttavia, una volta demolita la convinzione sostenuta dall'avversario con l'uso della satira, si diffonde nell'elogio elisabettiano. La chiusa, in linea con tale intento, tace della repressione attuata contro i presbiteriani in Inghilterra, opponendola alla grave crisi in cui versa invece la restante Europa per il dissidio religioso.

¹⁴ G.M. TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, introduzione a cura di F. Marengo, trad. di G. Martini e E. Panicieri, Milano, 1967 (tit. orig. dell'opera: *History of England*, London, 1960), pp. 286-287. Sebbene Bruno non partecipi dell'entusiasmo dei contemporanei per le nuove possibilità apertesi con la scoperta di nuove rotte commerciali, tuttavia, come visto in *loc. cit. supra*, p. 79, nota 13, ne rinviene una delle ragioni del benessere inglese ed un motivo di prestigio per Elisabetta. D'altro lato, giudicando della situazione americana, il giudizio complessivo sugli esiti delle nuove conquiste oltreoceano è lontano dal riconoscere nel commercio l'impronta della civiltà; cfr. *loc. cit. ultra*, capitolo VII, p. 141: «modo di perturbar la pace altrui, violar i patri genii de le reggioni, di confondere quel che la provida natura distinse, per il commercio radoppiar i difetti e gionger vizii a vizii de l'una e l'altra generazione» (*Cena*, dialogo I); «Tunc et vos (si forte status violabilis iste est) experiri hominum quantum commercia prosint» (*De immenso*, VII, 16). Diversamente opinava il Gentili, il quale poneva nel rifiuto a commerciare una causa legittima di guerra, subito rifiutandola tuttavia nel caso dell'impresa coloniale spagnola; cfr. *De iure belli*, I, 19, ed. cit., p. 144: «Atque haec una est caussa, per quam defendi iustum videtur bellum Hispanorum in eo orbe, quod incolae arcuerint alios a commercio. Et proba esset defensio, si verum factum narraretur. [...] At Hispani non illic commercium, sed tentarunt dominium».

tò l'idealismo nutrito di spirito pratico del genio inglese alle sue massime altezze»¹⁵.

Un tale cambiamento di orizzonti mentali e il maggiore benessere nazionale che vi si accompagnò non potevano che avere quale conseguenza un rafforzamento della potenza inglese nel contesto politico europeo.

3. La riforma di Giove nello Spaccio de la bestia trionfante: Orione, il ruolo della religione

Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, la seconda parte del terzo dialogo costituisce un ulteriore esempio del modo in cui secondo Bruno Dio agisce nella natura; ragione, questa, della grande considerazione con la quale Bruno guarda all'esperienza della religione egizia, per la quale «gli animali e piante son vivi effetti di natura, la qual natura [...] non è altro che dio nelle cose»¹⁶: «Ecco dunque come mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape; ma gli Dei e la divinità in crocodilli, galli et altri: la quale in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente et insieme insieme, si trovò, si trova e si troverà in diversi soggetti quantumque siano mortali; avendo riguardo alla divinità secondo che ne è prossima e familiare, non secondo è altissima, assoluta, in se stessa, e senza abitudine alle cose prodotte»¹⁷. E ancora: «Vedi dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi»¹⁸. Quanto Bruno è venuto enunciando comporta la ben precisa conclusione di intendere «una essere la divinità che si trova in tutte le cose, la quale, come in modi innumerabili si diffonde e comunica, cossì have nomi innumerabili, e per vie innumerabili, con ragioni proprie et appropriate

¹⁵ G.M. TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, cit., p. 404.

¹⁶ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante* (dialogo III, parte II), cit., p. 354.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 359 e sgg.

¹⁸ *Ibidem.*

a ciascuno, si ricerca, mentre con riti innumerabili si onora e cole, perché innumerabili geni di grazia cerchiamo impetrar da quella»¹⁹.

Il passo successivo, compiuto nella parte terza del dialogo, muove alla riforma celeste, la cui azione si dirige soprattutto ad Orione, che ha potere di «saltar sopra l'acqui»²⁰:

Appresso dimandò Nettuno: «Che farrete, o dèi, del mio favorito, del mio bel mignone, di quell'Orione dico, che fa per spavento (come dicono gli etimologisti) orinare il cielo?»; «Qua» rispose Momo, «lasciate proporre a me, o dèi. Ne è cascato (come è proverbio in Napoli) il maccarone dentro il formaggio. Questo, perché sa far de maraviglie, e (come Nettuno sa) può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo conseguentemente potrà far molte altre belle gentilezze: mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio veder, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono et ottimo: è vile, scelerato et estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce; che la divinità tutta è madre di Greci, et è come nemica matrigna de l'altre generazioni: onde nessuno può esser grato a' dèi altrimenti che grechizando, *idest* facendosi Greco; perché il più gran scelerato e poltrone ch'abbia la Grecia, per essere appartenente alla generazione de gli dèi, è incomparabilmente migliore che il più giusto e magnanimo ch'abbia possuto uscir da Roma in tempo che fu republica, e da qualsivoglia altra generazione, quantumque miglior in costumi, scienze, fortezza, giudicio, bellezza, et autorità. Perché questi son doni naturali, e spreggiati da gli dèi, e lasciali a quelli che non son capaci da più grandi privilegi: cioè di que' sopra naturali che dona la divinità, come questo di saltar sopra l'acqui, di far ballare i granchi, di

¹⁹ *Ibidem*. Cfr. *ibid.*, p. 357: «Conoscevano que' savii Dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far partecipi di sé, dico de l'essere, della via et intelletto».

²⁰ *Ibid.* (dialogo III, parte III), pp. 380-81. Cfr. A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, 1985, pp. 99, 138: secondo il mito, Orione è un cacciatore ucciso da Diana perché rivale nella caccia. Cfr. M. CILIBERTO in *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, 1985, p. 287 in nota, secondo il quale Orione identifica in ultimo un Cristo di tradizione riformata.

far fare capriole a' zoppi, far veder le talpe senza occhiali, et altre belle galanterie innumerabili. Persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione, et ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto da melancolia. Con questo forse potrà richiamare e ristorar il culto et onore ch'abbiamo perduto, et oltre avanzarlo, facendo che gli nostri mascalzoni siano stimati dèi per esser-no o Greci o ingrecati.

Il rovesciamento di valori ha gravi conseguenze sociali e richiede pertanto un'azione risolutiva²¹:

Ma con timore (o dèi) io vi dono questo consiglio, perché qualche mosca mi sussurra ne l'orecchio: atteso che potrebbe essere che costui al fine trovandosi la caccia in mano, non la tegna per lui, dicendo e facendoli oltre credere che il gran Giove non è Giove, ma che Orione è Giove: e che li dèi tutti non sono altro che chimere e fantasie. Per tanto mi par pure convenevole che non permettiamo, che *per fas et nefas* (come dicono) vaglia far tante destrezze e dimostranze, per quante possa farsi nostro superiore in reputazione».

Il dialogo si conclude con la decisione di Giove²²:

«Or sapete» disse Giove, «quel che definisco di costui, per evitar ogni possibile futuro scandalo? voglio che vada via a basso; e comando che perda tutta la virtù di far de bagattelle, imposture, destrezze, gentilezze, et altre maraviglie che non servono di nulla: perché con quello non voglio che possa venire a distruggere quel tanto di eccellenza e dignità che si trova e consiste nelle cose necessarie alla republica del mondo; il qual veggio quanto sia facile ad essere ingannato, e per conseguenza inclinato alle pazzie e prono ad ogni corruzione et indignità. Però non voglio che la nostra riputazione consista nella discrezione di costui o altro simile: perché se pazzo è un re il quale a un suo capitano e generoso duca dona tanta potestà et autorità, per quanto quello se gli possa far superiore (il che può essere senza pregiudizio del regno, il quale potrà cossi bene, e forse meglio, esser governato da questo che da quello), quanto più sarà insensato e degno di correttore e tutore, se ponesse o lasciasse nella medesima autorità un uomo abietto, vile et ignorante, per

²¹ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 382.

²² *Ibid.*, pp. 383-384.

cui vegna ad essere invilito, strapazzato, confuso, e messo sotto sopra il tutto: essendo per costui posta la ignoranza in consuetudine di scienza, la nobiltà in dispreggio e la villania in riputazione».

Il tema si trasformava in questo modo in una storia delle diverse epoche del benessere e della crisi sociale, stadi dell'umanità contrapposti, in un'analisi della società umana, la cui caduta andava ricondotta a quell'Orione che «sa far de maraviglie, [...] può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi», facendo con ciò credere all'umile volgo «che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio veder, è una cecità». «Egli persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione, et ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto da melancolia. Con questo forse potrà richiamare e ristorar il culto et onore ch'abbiamo perduto, et oltre avanzarlo». A queste parole di Momo, Giove dichiara di voler sottrarre il potere ad un uomo tanto «abietto, vile et ignorante, per cui vegna ad essere invilito, strapazzato, confuso, e messo sotto sopra il tutto: essendo per costui posta la ignoranza in consuetudine di scienza, la nobiltà in dispreggio e la villania in riputazione»: «se pazzo è un re il quale a un suo capitano e generoso duca dona tanta potestà et autorità, per quanto quello se gli possa far superiore (il che può essere senza pregiudizio del regno, il quale potrà cossi bene, e forse meglio, esser governato da questo che da quello), quanto più sarà insensato e degno di correttore e tutore» mantenere Orione nell'autorevole seggio celeste fin li occupato²³. L'intero animato «consiglio» era d'altra parte volto a sottrargli quel ruolo di «capitano»²⁴:

«Vada presto», disse Minerva, «et in quel spacio succeda la Industria, l'Esercizio bellico et Arte militare, per cui si mantegna la patria pace et autoritade; si appugnano, vincano e riducano a vita civile et umana

²³ Si tratta di un motivo tipicamente giuspubblicistico, presente in particolare in Bodin; cfr. *I sei libri dello Stato*, I, 10, *loc. cit. ultra*, capitolo VI, p. 117 e nota 9: «quel principe che abbiamo detto essere l'immagine di Dio non può rendere un suddito uguale a se stesso senza con ciò annullare il suo stesso potere».

²⁴ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 384.

conversazione gli barbari; si annulleno gli culti, religioni, sacrifici e leggi inumane, porcine, selvatiche e bestiali: per che ad effettuar questo tal volta per la moltitudine de vili ignoranti e scelerati, la quale prevale a nobili sapienti e veramente buoni che son pochi, non basta la mia sapienza senza la punta de la mia lancia, per quanto cotali ribaldarie son radicate, germogliate e moltiplicate al mondo».

La condanna espressa della tradizione, soprattutto luterana, comporta in modo drastico e inevitabile il rigetto del dogma trinitario, che pure si è visto essere la *conditio sine qua non* per la giustificazione della distanza che corre tra l'onnipotente ed infinito Dio cusaniano ed il suo universo finito: laddove il dogma trinitario riconosceva al Cristo insieme alla natura di massimo assoluto e contratto l'interna coerenza di un'affermazione dell'universo in chiave finitista, in *De immenso et innumerabilibus*, I, 1 invece unica mediazione possibile rispetto all'assoluta potenza divina era proprio l'universo ripensato infinito, natura seconda ma non Seconda Persona. Non appariva quindi plausibile al Bruno l'affermazione di Paolo: «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo»²⁵.

Ne dà chiara idea il terzo costituito del processo al Bruno²⁶:

Interrogatus se esso costituito in effetto ha tenuto, tiene et crede la Trinità, Padre, Figliuolo et Spirito santo in una essentia, ma distinti però personalmente, secondo che viene insegnato et creduto dalla catholica Chiesa.

Respondit: Parlando christianamente et secondo la theologia et che ogni fedel christiano et catholico deve creder, ho in effetto dubitato circa il nome di persona del Figliuolo et del Spirito santo, non intendendo que-

²⁵ *Fil.* 2, 77. Cfr. *Gv.* 1, 1, «in principio era il Verbo» e *Gv.* 1, 1, 14, «e il Verbo si fece carne». Del prologo del Vangelo secondo Giovanni e di quel Dio che, secondo Paolo, non fu «geloso» ma assunse una condizione servile nella natura umana, lascia una bella impressione DANTE in *Par.* VII 115-120: «ché più largo fu Dio a dar sè stesso / per far l'uom sufficiente a rilevarsi, / che s'elli avesse sol da sé dimesso; / e tutti li altri modi erano scarsi / a la giustizia, se 'l Figliuol di Dio / non fusse umiliato ad incarnarsi».

²⁶ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, cit., Doc. 13 (*Terzo costituito*, Venezia, 2 giugno 1592), pp. 165-171: 169-170.

ste due persone distinte dal Padre se non nella maniera che ho detto di sopra parlando filosoficamente, et assignando l'intelletto del Padre per il Figliuolo et l'amore per il Spirito santo, senza conoscer questo nome persona, che appresso sant'Agustino è dichiarato nome non antico, ma novo et di suo tempo; et questa opinione l'ho tenuta da disdotto anni della mia età sino adesso; ma in effetto non ho mai però negato, né insegnato, né scritto, ma sol dubitato tra me, come ho detto.

Se poi si aggiunge la dura critica ai riformatori e riformati che «grassano per l'Europa», il quadro di riforma proposto assume contorni definiti e compiuti²⁷.

Abbiamo già visto in precedenza come per Cusano il Cristo, massimo assoluto e contratto, sia il termine di mediazione tra i due estremi della Creazione. Per Bruno, invece, solo l'infinito universo è Verbo, ma la critica dello *Spaccio* è rivolta più al rito riformato che al Cristo in generale, almeno per la ferma convinzione dell'utilità civile della religione: «alla Sofia succede la legge sua figlia: e per essa quella vuole

²⁷ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante* (dialogo II, parte I), p. 268: «[Saulino] Vorrei ch'al giudizio avesse ordinato qualche cosa espressa contro la temeritate di questi gramatici che in tempi nostri grassano per l'Europa. [Sofia] Molto bene (o Saulino) Giove ha comandato, imposto et ordinato al giudizio: che veda se gli è vero che costoro inducano gli popoli al dispreggio et al meno a poca cura di legislatori e leggi, con donargli ad intendere che quelli proponeno cose impossibili e che comandano per burla, cioè per far conoscere agli uomini che gli dei sanno comandare quello che loro non possono mettere in esecuzione. Veda se mentre dicono che vogliono riformare le diffornate leggi e religioni, vegnono per certo a guastar tutto quel tanto che ci è di buono, e confirmar et inalzar a gli astri tutto quello che vi può essere o fingere di perverso e vano. Veda se apportano altri frutti che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l'unioni, far ribellar gli figli da padri, gli servi da padroni, gli sudditi da superiori, mettere scisma tra popoli e popoli, gente e gente, compagni e compagni, fratelli e fratelli; e ponere in disquarto le fameglie, cittadi, republiche e regni: et in conclusione se mentre salutano con la pace, portano ovumque entrano il coltello della divisione et fuoco della dispersione, togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria, e facendo altri divorzii orrendi e contra ogni natura e legge. Veda se mentre si dicono ministri d'un che risuscita morti e sana infermi, essi son quei che peggio di tutti altri che pasce la terra stroppiano gli sani ed uccideno gli vivi, non tanto con il fuoco e con il ferro, quanto con la pernicioso lingua». Cfr. M. CILIBERTO, *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero, Introduzione a GIORDANO BRUNO, Spaccio della bestia trionfante*, cit., pp. 7-59: secondo questo studio, come detto, la critica bruniana si appunterebbe principalmente ai riformati di rito luterano.

oprare, e per questa lei vuole essere adoperata; per questa gli principi regnano, e li regni e repubbliche si mantengono»²⁸. Nell'«ordine e disposizione di numi, la quale ha formato Giove ne gli astri» alla Verità spetta l'«eminentissima sedia», giacché «avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose; e sopra tutto, con tutto, dopo tutto: ha ragione di principio, mezzo e fine [...] mentre per essa le cose hanno dipendenza»: ad essa succede la Prudenza, alla quale a sua volta seguono la Sofia e oltre «la legge sua figlia»²⁹.

Il concetto risponde alla ferma convinzione in Bruno che «leges, religiones, atque cultus [...] ad rerumpublicarum statum, augmentum, et defensionem sunt»: tema che riemerge nelle ultime opere, in particolare nel *De vinculis in genere*³⁰.

Nonostante la dura critica alla religione in quanto bagaglio di credenze superstiziose e «belle favole», Bruno si dichiara consapevole del suo valore sociale, poiché «la fede si richiede per l'instituzione di rozzi

²⁸ *Ibid.*, pp. 255 e sgg.

²⁹ *Ibidem*: «Riposta in cielo et essaltata, con questa condizione, che faccia che gli potenti per la lor preminenza e forza non sieno sicuri: ma referendo il tutto a maggior provvidenza e legge superiore (per cui come divina e naturale si regole la civile) faccia intendere che per coloro ch'esceno dalle tele d'aragne sono ordinate le reti, gli lacci, le catene e i ceppi; atteso che per ordine della legge eterna è sancito che gli più potenti sieno più potentemente compresi e vinti, se non sotto un manto e dentro una stanza, sotto altro manto et altra stanza che sarà peggiore». Bruno sottolinea con forza il carattere civile della religione, definita nei termini di una «maggior provvidenza e legge superiore», con la precisazione «per cui come divina e naturale si regole la civile»; ciò in ragione delle «cose alle quali da principio e prima e principale causa la legge eterna è stata ordinata»: «cioè circa 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 profitteranno in quelli; e gli desidiosi, avari e proprietarii sieno spreggiati e tenuti a vile».

³⁰ Traggo la citazione da: GIORDANO BRUNO, *De immenso et innumerabilibus (Epistola dedicatoria et clavis)*, cit., p. 194.

popoli, che denno esser governati»³¹. Bandito Orione, si è appena visto come Minerva ne riservi il seggio al dominio dell'«*Industria, l'Esercizio bellico et Arte militare, per cui si mantegna la patria pace et autoritade*». L'elevata posizione in cui era prima collocata la credula e superstiziosa fede è ora appannaggio dell'arte militare. La religione che riveste carattere e scopi civili è d'altra parte idea presente in altri autori: senza voler richiamare una discendenza del tema dal dibattito sul machiavellismo, un'opinione simile è espressa da Bodin, «che già nella *Methodus* aveva classificato l'attività religiosa assieme a quella militare tra le attività proprie dello Stato»³².

Da qui anche l'importanza dell'«*unica Diana*», cui la fonte mitologica attribuiva l'uccisione del rivale Orione: essa ha ruolo notevole nell'universo riformato di Bruno, tanto da incarnare l'idea stessa di potenza e da essere paragonata è «*quel che tra gli astri è il sole*»³³. Ancora

³¹ ID., *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., p. 52. Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, II, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, 1988, libro IV, cap. VII (*Se il principe, in caso di guerra civile, debba aderire ad una delle parti; e se il suddito debba essere obbligato ad aderire all'una o all'altra. I mezzi per portare rimedio alle lotte civili*), pp. 578-581: «Dal momento che perfino gli atei sono d'accordo sul punto che non vi è cosa più adatta a conservare in vita gli Stati nel loro ordinamento che la religione, e che questa è il fondamento primo del potere dei monarchi e delle signorie, dell'esecuzione delle leggi, dell'obbedienza dei sudditi, della reverenza verso i magistrati, del timore di compiere misfatti e della reciproca benevolenza, occorre evitare in ogni modo che una cosa così sacra possa essere esposta al disprezzo o posta in dubbio per via di dispute, dal momento che da essa dipende la salvezza degli Stati; né bisogna ascoltare quelli che sottilizzano con ragionamenti in contrario, perché, come diceva Papiniano, *summa ratio est quae pro religione facit*».

³² G. SACERDOTI, *Caccia e sovranità. Il contesto inglese di una pagina dello Spaccio*, in E. CANONE (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*, cit., pp. 263-281: 272.

³³ GIORDANO BRUNO, *De gli eroici furori (Iscusazion del Nolano alle più virtuose e leggiadre dame)*, in *Opere italiane*, ed. cit., tomo II, p. 524. Cfr. *ibid.*, *Argomento del Nolano sopra gli Eroici furori: scritto al molto illustre signor Filippo Sidneo*, pp. 498-499: «Or (perché non si faccia errore) qua [non] voglio che sia tassata la dignità de quelle che son state e sono degnamente lodate e lodabili: non quelle che possono essere e sono particolarmente in questo paese Britannico, a cui doviamo la fideltà et amore ospitale: perché dove si biasimasse tutto l'orbe, non si biasima questo che in tal proposito non è orbe, né parte d'orbe: ma diviso da quello in tutto, come sapete; dove si ragionasse de tutto il sesso femminile, non si deve né può intendere de alcune vostre, che

Momo veicola il nuovo ruolo che attende la caccia: «Però, padre santo, poi che hai tanta potestà che puoi fare di terra cielo, di pietre pane, e di pane qualch'altra cosa; finalmente puoi fare sin a quel che non è, né può esser fatto: fà che l'arte di cacciatori, idest la Venazione, come è una maestrale insania, una regia pazzia et uno imperial furore, vegna ad essere una virtù, una religione, una santità: e che grande sia onore a uno per esser carnefice, ammazzando, scorticando, squartando e sbudellando una bestia selvaggia»³⁴.

4. Bodin, *Gentili: il bellum iustum*

Con la riforma proposta nello *Spaccio* e l'elogio elisabettiano Bruno dà prova di una tensione etica non estranea ai risvolti giuridici della questione, su cui si cimentava la giuspubblicistica contemporanea.

Da un lato ad esempio la «sovranità», «il concetto centrale della *République*, come è stato ripetuto fino a fare dell'affermazione il fondamentale luogo comune degli studi bodiniani»³⁵, rispondeva sul piano teorico all'esigenza profondamente sentita in Bruno di un'acquisizione di autonomia da parte del potere civile nei confronti della sfera religiosa, quale soluzione indispensabile per assicurare la pace sociale. Comuni erano i riferimenti o le suggestioni, trasposte dal campo della fede a quello della teoria politica: nel fondamento stesso della teoria dello Stato, per Bodin, come esiste un Dio unico nei cieli così anche chi detenga il potere civile è un soggetto unico, unico signore in terra. Né deve creare stupore la presenza di matrici schiettamente religiose in opere

non denno esser stimate parte di quel sesso: perché non son femine, non son donne: ma (in similitudine di quelle) son nimfe, son dive, son di sustanza celeste; tra le quali è lecito di contemplar quell'unica Diana, che in questo numero e proposito non voglio nominare». In entrambi i casi il richiamo va riferito ad Elisabetta I.

³⁴ ID., *Spaccio de la bestia trionfante* (dialogo III, parte III), cit., p. 388. Il Dio che tutto può e che tramuta le pietre in pane sembra essere una chiara derivazione dalle fonti neotestamentarie: «Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre», *Mt.*, 3, 9 cit.

³⁵ M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, p. 28, in JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit. Sugli esiti in senso riformistico della questione in Bruno, si tenga presente quanto già sopra sostenuto, § 2 del presente capitolo, pp. 77 e sgg.

come la *République*, consegnate alla modernità da una critica spesso troppo forzatamente classificatoria³⁶. Nel concetto stesso di sovranità, «fondamento di qualsiasi ordine e principio di diritto»³⁷, la fonte teologica ha un'influenza non eliminabile: anzi, non «v'è dubbio che, proprio nella trattazione di questo concetto, la formazione giuridica e storica del teorico dello Stato s'intrecci strettamente con la cultura del teologo che, nella sua giovinezza, doveva aver meditato sugli esiti capitali di una disputa impegnata tra i maggiori maestri della tarda Scolastica»³⁸.

Dall'altro, l'opera di un giurista tra i maggiori del suo tempo e anch'egli costretto all'esilio dalla terra d'origine: Alberico Gentili, al cui destino quello del Bruno fu più volte intrecciato, prima durante la permanenza presso l'ambasciata di Francia a Londra e successivamente in Germania, dopo la polemica conclusione del secondo soggiorno parigi-

³⁶ Cfr. L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais (Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais)*, Paris, 1947), trad. di L. Curti, con una prefazione di A. Jakovlevič Gurevič (trad. da C. Castelli), Milano, 1978, pp. 440-41: «la religiosità profonda della maggior parte dei creatori del mondo moderno», elemento fin troppo trascurato se non addirittura negato, deve invece essere ben tenuta presente. Parimenti, seppure «essi ragionano, e talvolta oltre la ragione, diciamo fino a sragionare», questo non autorizza a negare la presenza di una cultura di matrice religiosa in costoro, «di cui seppe esprimere, superbamente, la "fede profonda"».

³⁷ C. VASOLI, *Il tema dell'assoluta potenza divina nell'Universae Naturae Theatrum di Jean Bodin in Potentia Dei*, cit., pp. 77-92: 77.

³⁸ *Ibidem*: Vasoli lamenta tuttavia come «purtroppo, lo studio delle fonti teologiche del Bodin non è stato ancora affrontato con la cura e l'indagine approfondita che meriterebbe». Cfr., inoltre, *ibid.*, nota 2: «Non esiste ancora una ricerca davvero organica e documentata sulla prima giovinezza di Jean Bodin, la sua appartenenza, ormai accertata, ai Carmelitani, il tipo di studi che può aver seguito nelle scuole dell'Ordine e gli autori studiati. Del resto, le tradizioni teologiche dei Carmelitani non hanno suscitato lo stesso interesse attribuito dagli studiosi a quelle dei maggiori Ordini mendicanti, come i Domenicani, i Francescani e, sia pure in misura già minore, gli Agostiniani. Ed è, a mio parere, una lacuna che occorrerebbe eliminare, se si considera il loro influsso sulla cultura del maturo Cinquecento e del Seicento e, in particolare, sul nesso tra riflessione teologica e tradizioni enciclopediche, così operante anche nella meditazione del Bodin».

no³⁹. Su entrambi, come sul Bodin, ha un peso notevole la tradizione: «Una scolastica esasperata ha lasciato il segno su tutti. Questa li ha formati alla disputa, e non ci si districa granché da una simile formazione»⁴⁰.

Bruno, «al servizio di una nuova cosmologia» oppure appoggiandosi «su una costante problematizzazione delle intelaiature concettuali della tradizione teologico-filosofica medievale», si muove in «un orizzonte necessariamente scolastico»⁴¹ pur rigettando di quella la distinzione propria di Tommaso fra *potentia (Dei) absoluta* e *potentia ordinata*; Gentili, facendo uso di quella medesima tradizione, procede invece rivendicando la specificità giuridica e non teologica della materia dei rapporti tra Stati, in riferimento soprattutto al «primo e fondamentale

³⁹ Bruno conobbe Gentili tra il 1583 ed il 1585, durante il suo soggiorno presso l'ambasciatore Castelnau: Gentili, anch'egli nei suoi primi anni in Inghilterra, si considerava ancora *Italus* (cfr. D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., pp. 19 e sgg.); tuttavia, destinato più del Bruno all'insegnamento oxoniense sebbene non senza polemiche, iniziava ad essere figura di rilievo: nel circolo culturale più influente del tempo in terra inglese, ruotante intorno alle personalità di Robert Dudley conte di Leicester e soprattutto di Sir Philip Sidney; inoltre, già nel 1584 aveva acquisito sufficiente autorità da poter essere consultato insieme a Jean Hotman sulla condotta da tenersi nei confronti dell'ambasciatore di Spagna Bernardino Mendoza, accusato di aver complotato contro la vita di Elisabetta. I due si incontreranno nuovamente, a Wittemberg nel 1586, dopo la polemica conclusione del secondo soggiorno parigino del Nolano. Gentili era in missione al seguito dell'influente mecenate italiano (di origine ligure, ma naturalizzato inglese), Orazio Pallavicino, incaricato di promuovere presso i principi luterani un concorso finanziario alla lotta militare ugonotta. Anche grazie a Gentili, Bruno ottenne l'insegnamento presso quella università. Del rapporto con gli esuli italiani tratta anche J. BOSSY, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven, 1991: il volume analizza l'esperienza inglese di Bruno in chiave "spionistica", intendendo il filosofo come un informatore segreto al soldo della corona inglese. La tesi estremizza l'allusione ad un ruolo politico del Bruno sul suolo inglese contenuta in F.A. YATES, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago, 1964. Comune ai due è il richiamo ad una 'superiore' posizione del sovrano, precipuamente Elisabetta: l'appoggio di Gentili alla sovrana nei confronti delle interne pressioni religiose, in coerenza ad un sistema teorico che subordinava la questione teologica alla giurisprudenza, ben si concilia con l'evocazione in Bruno della "Nuova Diana", in grado di imporsi sui contrasti di religione e di personificare gli ideali di riforma dello *Spaccio*.

⁴⁰ L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*, cit., pp. 441.

⁴¹ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, cit., 539.

dei problemi relativi alla tematica del *bellum iustum* [...] concernente la legittimità della guerra in assoluto»⁴². «Nella tradizione del pensiero cristiano la questione, sollevata nel periodo del cristianesimo delle origini con la dottrina di quei Padri della Chiesa che avevano condannato la guerra come incompatibile con l'imperativo del rispetto della vita umana, era stata poi superata attraverso le elaborazioni di S. Agostino e di S. Tommaso, i quali avevano riconosciuto la legittimità della guerra a certe condizioni»⁴³.

⁴² D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., p. 94.

⁴³ *Ibidem*. Si veda in particolare quanto affermato da Panizza a pagina 108 e sgg.: «Teorizzando come ipotesi di giusta guerra l'intervento umanitario e antitirannico, il Gentili accoglieva nel suo sistema un principio generalmente accolto dalle teorizzazioni sul *bellum iustum* dei teologi, giuristi e scrittori politici del suo tempo. In una tale comune linea di pensiero è riscontrabile l'influenza di fattori culturali diversi, generalmente identificabili come residui dell'universalismo politico e religioso medioevale. Da un lato operava la tradizione di una dottrina politico-giuridica che tendeva ad assimilare le funzioni del principio sovrano a quelle dell'imperatore (*rex in regno suo est imperator*), assimilazione che, in quella fase intermedia di mescolanza e sovrapposizione dei nuovi schemi improntati al concetto di sovranità con i vecchi schemi medioevali, si traduceva nella tendenza ad attribuire ai sovrani territoriali quella funzione mediatrice dei contrasti e antitirannica che era stata propria dell'imperatore. D'altra parte, nella stessa direzione operava la spinta dell'universalismo cristiano. Negli autori più sensibili a questo secondo fattore, la difesa e la promozione della verità religiosa era un imperativo assoluto che, nel quadro delle fratture provocate dalla Riforma e Controriforma, implicava la giustificazione della internazionalizzazione dei conflitti politico-religiosi e delle questioni connesse al concetto di tirannia. Sul piano pratico, l'ipotesi della "onesta defensio" serviva come ulteriore giustificazione, giuridica e politica, dell'intervento inglese nei Paesi Bassi, che il Gentili definiva "maxima quaestio" di quel tempo. Erano ricordati gli antichi vincoli etnici e di amicizia che legavano gli Inglesi ai Belgi nonché le condizioni di oppressione politica che gli Spagnoli avrebbero instaurato in quel paese, come dimostrato dalla sorte dei territori ricaduti sotto il controllo spagnolo». Tra l'altro, basti qui accennare come la condizione dei territori oltreoceano sottoposti al governo spagnolo sia un fattore di critica anche in un accenno de *La cena de le ceneri* con considerazioni sul grado di civiltà dei popoli di quei territori. «Inoltre, tornando a un ordine di argomenti già adottato a proposito della guerra preventiva, l'autore notava che radicali trasformazioni di regime politico non erano fatti puramente interni, ma che, qualora incidessero sulla sicurezza dei paesi vicini, potevano fornire un giusto motivo per un'azione preventiva di autodifesa». Cfr. anche *ibid.*, pp. 124-25: «La rivendicazione della natura giuridica e non teologica della materia, la affermazione della sua specificità e l'impostazione sistematica sono dunque oggettivamente gli elementi generali

In *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 40, a. 1, Tommaso porta a sistemazione il principio di diritto naturale in base al quale *vim vi licet repellere*⁴⁴, condizione indispensabile e che non può mancare secondo la tradizione romanistica perché vi sia *iustum bellum*. Per l'Aquinate, la guerra è giustificabile solo sulla base di un triplice ordine di ragioni: l'autorità del principe che la proclama, giacché non è attribuito del privato quello di fare guerra; la giusta causa, da intendersi secondo elaborazione agostiniana quale azione per vendicare ingiustizie, debellando un popolo che abbia trascurato di infliggere punizioni per comportamenti sanzionabili dei sudditi oppure restituendo quel che fu tolto senza diritto; infine, la retta intenzione, ovvero, ancora sulla base di Agostino, la promozione del bene e l'amore per la pace, onde evitare il male⁴⁵. Oltre che sui fondamenti agostiniani, la sistematizzazione tomista si basa sulla tradizione canonistica, soprattutto del *Decretum*, *Causa XXIII*⁴⁶. Solo nel caso in cui convergano tutte le tre motivazioni suvviste, la guerra potrà definirsi giusta e quindi legittima.

più rilevanti dell'opera gentiliana considerata dal punto di vista del suo significato nel quadro della genesi e dello sviluppo storico della dottrina internazionalistica moderna. Ciò detto, resta preminente e storicamente più caratterizzante il fatto che il Gentili, come si è già sottolineato, si accostava a questa tematica nella veste del giurisperito, ossia come il supremo interprete dell'arte della giustizia, e non come internazionalista, nell'accezione moderna del termine. La stessa specificità della materia, postulata dall'autore, riguardava solo l'oggetto nel senso che serviva ad individuare la particolare cerchia sociale di riferimento, ma i principi e i fondamenti della stessa erano parte organica della giurisprudenza, secondo la nota accezione gentiliana. Ancora, sul piano del metodo, l'approccio gentiliano era del tutto conforme ai moduli di pensiero tipici del giusnaturalismo e del tradizionalismo intellettuale. Questi schemi mentali di base, appartenenti alla tradizione di pensiero medioevale, si caratterizzavano tuttavia in modo originale in quanto largamente permeati degli apporti della cultura politica umanistica. La delineazione delle varie fattispecie di *bellum iustum*, specialmente la nozione di guerra difensiva e quella di intervento, nonché la discussione intorno alle condizioni di legittimità della pace erano il chiaro riflesso di una tale dominante influenza».

⁴⁴ Cfr. *Dig.*, I, 1, 3 e *Cod.*, VIII, 4, 1.

⁴⁵ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, V [1].

⁴⁶ Cfr. F.H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975, come da indicazione in JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, p. 171, n. 26.

5. *Le posizioni di Bruno e Bodin in relazione al problema del necessitarismo dell'azione divina: tra sovranità assoluta e infiniti mondi*

La riflessione intorno alla questione *de potentia Dei* non poteva non lasciare traccia nel diritto pubblico, ciò è già stato detto. Parimenti, quel secolare dibattito trova eco in Bodin, talvolta in modo all'apparenza "inatteso"⁴⁷. È il caso, ad esempio, delle pagine dedicate alle stelle fisse nell'*Universae Naturae Theatrum* o del capitolo «astrologico» della *République*, il II del libro IV, in cui da ultimo «una volta di più il problema giuridico-politico mette capo a una visione universale, e dalla tecnica e specifica divisione delle forme di Stato si passa alla loro valutazione nell'ambito dell'ordine cosmico»⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, cit., pp. 98-100: «V'è da chiedersi non se l'opera di Jean Bodin rientri in una "storia della filosofia", ma se il pensiero di Jean Bodin unisca al vasto respiro metafisico che lo anima una serrata e coerente costruzione speculativa, un intrinseco rigore nello sviluppo di spunti e motivi teoretici. [...] Il pensiero di J. Bodin è nel suo insieme il documento di una sistematica fallita; l'interesse ch'esso presenta si alimenta in buona parte di questo stesso fallimento; è in buona parte per esso che questo pensiero si presenta così straordinariamente vivo e vario, che le diverse intuizioni e diversi spunti non si sono irrigiditi in una struttura chiusa, ma hanno conservato tutta la loro validità fino a sfiorare il contrasto, fino a rasentare la contraddizione aperta. E le contraddizioni di questo pensiero vanno oltre esso, nella loro ampia portata storica. Nel suo miscuglio di tradizione medievale ancor profondamente vissuta e di umanesimo dotto e misticheggiante, di cultura astrologico-cabalistica e di senso giuridico della situazione di fatto e del compromesso pratico, di senso politico del potere come forza e astuzia e di senso metafisico-religioso del potere come atto di libertà che governa l'universo, di spregiudicatezza e di riverenza, di universalismo e di appassionata tendenziosità, anche il pensiero del Bodin sembra aver trovato una sua grande unità d'insieme intessuta di profonde dissonanze, coerentemente a quello ch'è l'ideale di armonia animatore della sua ricerca».

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 97-98. Si considerino inoltre: EAD., *Le «metabolai politeion» rivisitate (Bodin, République, IV)*, in *Il pensiero politico*, 18, 1985, pp. 3-17; EAD., *Le Volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?*, in H. DENZER (a cura di), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, cit., pp. 39-51; C. VASOLI, *Il tema dell'assoluta potenza divina nell'Universae Naturae Theatrum di Jean Bodin*, in *Potentia Dei*, cit.; ID., *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, 1996, soprattutto pp. 395 e sgg.; ID., *Il metodo nella République*, in *La République di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze, 1981, pp. 3-17; G. COTRONEO, *Ancora sui rapporti fra la «Methodus» e la République*

Bodin è di ben altro avviso rispetto al Gargantua di Rabelais, il quale ammoniva il figlio studente a Parigi con una dura critica dell'astrologia: «E che non vi sia storia che tu non abbia sempre presente alla memoria, col sussidio della Cosmografia di coloro che ne hanno scritto [...]: dell'Astronomia sappi tutte le leggi, e lasciami pur stare l'Astrologia divinatrice, e l'arte di Lullius, che son solo inganni e vanità. Del Diritto Civile, intendo che tu sappia a memoria i bei testi, e che me li conferisca con la Filosofia. E in quanto alla conoscenza dei fatti naturali [...] niente ti sia sconosciuto. Ripassa quindi accuratamente i libri dei Medici Greci, Arabi e Latini, senza disprezzare i Talmudisti e i Cabalisti»⁴⁹. È pur vero che in Bodin «s'incarna la massima rabelaisiana sulla perfetta conoscenza della storia, del diritto, della filosofia e delle scienze della natura»; ciononostante, essa si compie senza il rifiuto di quel calcolo astrologico che pure poteva sembrare in contrasto con l'ansia tipicamente moderna di una conoscenza verificabile⁵⁰.

Nel libro IV della *République*, il II capitolo è quindi dedicato a rintracciare il legame tra storia a politica su base astrologica. Bodin avverte forte il bisogno di fondare una scienza con cui predire il mutamento politico: attraverso «la ferrea necessità naturale delle leggi numeriche»⁵¹, risulta tuttavia indebolita «quella concezione dell'universo retto da una volontà assolutamente libera, così importante per la concezione bodiniana del potere, [...] fondamento metafisico della sua stessa con-

di Jean Bodin, in *La République di Jean Bodin*, cit., pp. 18-25; M.-D. COUZINET, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Paris, 1996; J. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Westport (Connecticut), 1977²; D. QUAGLIONI, *La prevedibilità dei mutamenti politici nella République di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, 1990, pp. 647-666, II; ID., *I limiti della sovranità*, cit., soprattutto pp. 169-198 (cap. VI, *Scienza politica e predizione delle «conversiones rerumpublicarum»: Bodin, Grégoire, Albergati*).

⁴⁹ F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, trad. it. a cura di M. Bonfantini, Torino, 1981³, I, p. 207 (in ed. originale ID., *Pantagruel roy des Dipsodes restitué a son naturel avec ses faictz et prouesses espoventables* (1532), a cura di V.-L. Saulnier, J.-Y. Pouilloux, Paris, 1969, cap. VIII, p. 64).

⁵⁰ Traggo la citazione da C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, 2002, p. 339.

⁵¹ D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., p. 172.

cezione della sovranità». In modo tanto maggiore se si consideri quanto tali intendimenti in senso matematico-astrologico non fossero avulsi dalla restante trattazione, giacché rivestivano «un'importanza concreta» che non era «affatto puro esercizio accademico»⁵².

Se è pur vero che «la suggestione della prevedibilità dei mutamenti politici in base a calcolo numerico» è «profondamente sentita da Bodin», tanto che «non poteva lasciare insensibili i suoi oppositori e avversari sul piano teorico e dottrinale», nell'intraprendere «la via di un tentativo di conciliazione delle istanze politiche e di quelle 'matematiche' o astrologiche», tale suggestione non è «nei suoi principi, di gran lunga distante [...] dalla tradizione medievale, tolemaica e tomista, incline a concedere un influsso non necessitante dei corpi celesti sulle azioni umane»⁵³.

Codesta tradizione, tuttavia, non è esente da critica in Bodin, il quale anzi «considera assurdo l'atteggiamento teorico di Aristotele, convinto che Dio agisca per necessità e deciso sostenitore dell'eternità del mondo, un errore gravissimo perché nega che l'universo sia stato creato con tempo e nel tempo»⁵⁴.

La critica è rivolta, sebbene in termini ben diversi, contro la stessa opinione cui s'indirizza il *Camoeracensis Acrotismus*, LI bruniano: per Bruno la potenza creatrice di Dio si esercitava in modo necessario, e ciò

⁵² M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, cit., p. 81. Cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., p. 172.

⁵³ Traggio le citazioni da D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 184 e 175. *Ibid.*, p. 176: «Se però il principio aristotelico della contingenza del volere, nella forma consacrata dalla tradizione medievale di teoria del libero arbitrio, è conservato, ed anzi sviluppato nella versione latina della *République*, caratteristica di Bodin è parimenti quella di accentuare il motivo della incertezza e mutevolezza della volontà umana, sì che *seroit impossible d'y asseoir aucun iugement, pour sçauoir à l'aduenir les changements et ruines des Républiques*. Tale accentuazione, congiunta all'affermazione dell'imperscrutabilità del giudizio di Dio (*sinon entant qu'il declare quelque fois sa volonté par inspiration: comme il a fait aux Prophetes, leur faisant voir plusieurs siecle au parauant la cheute des Empires et Monarchies, que la posterité a tresbien auerees*), fa dunque sì che le cause naturali restino l'unica via per giungere alle previsioni circa gli eventi degli Stati; le quali cause non sono le 'cause prossime', ma *les causes celestes, & plus esloignées*».

⁵⁴ C. VASOLI, *L'assoluta potenza divina nell'Universae Naturae Theatrum*, cit., p. 79.

in conseguenza all'immutabilità di Dio che non potrebbe porre effetti nuovi o diversi dal suo agire e conterrebbe perciò tutto il possibile; Bodin, invece, non afferma la necessità di una corrispondenza con il creato, che non è dunque anch'esso partecipe della stessa infinitezza che è ravvisabile in Dio, e ad Aristotele piuttosto potrà addebitarsi proprio quell'agire necessario che darebbe luogo ad un mondo eterno. Al di là di ulteriori punti di contrasto con Aristotele certo non secondari, e al di là delle diverse sfumature delle posizioni assunte, un primo elemento emerge con evidenza: Bruno accetta il carattere necessario, ma nega l'agire finito; Bodin accetta invece l'agire finito (seppure ciò vada parzialmente rivisto alla luce delle considerazioni esposte), ma rigetta il carattere necessario della produzione divina. A ciò si aggiunga l'affermazione dell'uno sull'eternità dei mondi, contro la decisa negazione dell'altro, che riserva tale attributo solo a Dio: «le insistenti analogie astronomiche che abbiamo ricordato sono, in qualche modo, anche [...] assai tradizionali, del tutto lontane dalla sconvolgente conclusione che il Bruno, pochi anni prima, aveva tratto dalla teoria copernicana, per proclamare l'infinità e l'eternità del mondo». Bodin ritiene possa esistere un unico mondo, finito e chiuso in ben delineati confini, «né il lettore potrà stupirsi che il Bodin rifiuti, nel modo più esplicito le *assurde* novità di Copernico di cui sembra intuire le conseguenze così eversive per il suo modello gerarchico dell'universo o, addirittura, per il suo principio della solitaria sovranità di Dio, infinità che ne esclude ogni altra»⁵⁵.

⁵⁵ ID., *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, cit., p. 395. Del diverso giudizio sul Copernico testimoniano le opere pubblicate in quegli anni: centro librario tedesco per eccellenza, vera e propria fucina del libro che contribuiva alla diffusione di idee nei confini dell'Impero, Francoforte vide la ripubblicazione rispettivamente nel 1591 e nel 1597, per le cure di Johann Wechel, sia del *De Republica* (già pubblicata nel 1586, l'edizione latina è più ricca dell'omonima in volgare, stampata nel già nel 1576 ma la cui versione più completa è del 1583), che dell'*Universae Naturae Theatrum* (1596). Il primo dei due trattati venne peraltro affidato alle stampe nel medesimo anno della «trilogia francofortese» bruniana: il *De triplici minimo et mensura*, il *De monade, numero et figura* e il *De immenso et innumerabilibus*, seguiti a pochi mesi dal *De imaginum, signorum et idearum compositione*. È lecito, quindi, supporre una conoscenza diretta del Bruno del *De Republica*. Le modifiche che quest'ultima reca rispetto all'edizione francese del 1583 hanno un rilievo notevole in particolare per il capitolo II del libro IV: un'idea della consistenza di queste aggiunte può suggerire lo stesso volu-

me II dei *Sei libri dello Stato*, cit., la cui traduzione, condotta sul testo del 1583, tiene conto delle aggiunte della versione latina; data la consistenza delle modifiche ed aggiunte apportate nella versione latina, nel volume si è preferito presentare quattro appendici (cfr. pp. 448-466) anziché limitarsi alle sole note al testo (cfr. rispettivamente note 22 p. 401, 64 p. 412, 172 p. 435 e 232 p. 447). Per la cronologia delle diverse edizioni dell'opera, cfr. R. CRAHAY, M.-TH. ISAAC, M.-TH. LENGIER, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, avec la collaboration de R. Plisnier, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1992, soprattutto pp. 91-167, relative alle edizioni francesi e latine. Non sembra eccessivo supporre a motivo delle corpose digressioni aggiunte tra il 1583 e il 1586 una risposta alle posizioni del Bruno, che il 3 novembre del 1585 era già tornato a Parigi insieme con l'ambasciatore Michel de Castelnau, e che il 28 maggio aveva reso insostenibile la sua permanenza in Francia con la pubblica disputa al Collège de Cambrai. Ne derivarono i *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, fatti stampare sotto il nome del discepolo J. Hennequin; nel dibattito, la risposta era stata affidata al giovane avvocato R. Callier, del gruppo dei *politiques*, cui aderiva anche il Bodin e che con tutta evidenza non condivideva le opinioni del Bruno in merito alla fisica aristotelica. Quella del Bodin potrebbe quindi ritenersi in certo senso una risposta letteraria, sollecitata dall'intervento di Hennequin al Collège. Su tutti, valga quanto afferma G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno*, traduit de l'italien par W. Aygaud, Paris, 2000, pp. 51 e sgg. (cap. IV, *Les poèmes de Francfort*): «En France, sans doute pouvait-il toujours compter sur l'amitié de notables français et italiens (tels. P. Del Bene et Jacopo Corbinelli), partisans de la politique conciliatrice du roi Henri III; mais il est certain qu'au moment de son retour, la situation politique française avait connu un infléchissement qui rendait la présence du philosophe plus gênant encore, aux yeux des *politiques* modérés, qu'elle ne l'avait été à la fin du précédent séjour parisien. Car au mois de juillet, Henri III avait été contraint de révoquer les édits da paix avec le protestants; en septembre avait été publiée la bulle du pape excommuniant le roi de Navarre. Situation délicate, qui exigeait de la prudence; da fait, par l'intermédiaire de monseigneur Girolamo Ragazzoni, nonce à Paris (auprès duquel il avait été introduit par don Bernardino Mendoza, ambassadeur d'Espagne, rencontré à Londres), Bruno se déclara prêt à "retourner dans la religion". [...] Mise à part cette tentative, le deuxième séjour parisien fut marqué par divers épisodes retentissants; ils montrèrent clairement que la position de Bruno était incompatible avec les nouvelles exigences politico-diplomatique du parti dynastique lui-même, dont le philosophe avait partagé l'idéal, d'abord en France, puis en Angleterre». La polemica del Bruno rispetto all'aristotelismo, dominante presso la Sorbona, e «le scandale suscitò le 28 mai au Collège de Cambrai», segnarono la conclusione del secondo soggiorno parigino del Bruno, che già nel giugno dello stesso anno si trova in Germania. A ben vedere, Bruno conobbe quasi certamente Bodin già prima del secondo periodo parigino, sempre a Parigi nel primo periodo francese, quando ancora il Nolano era ospite gradito all'ambiente *politiques*, o a Londra, quando Bodin si trovava al seguito dell'ambasceria francese con il

Alla luce di queste considerazioni, merita maggiore attenzione la cura con la quale Bodin si accinge a trattare delle stelle fisse, dalla loro visibilità all'apparente piccolezza, fino alla meticolosità con la quale ne vuol determinare il reale numero: ragioni, queste, che un ben maggiore rilievo attribuiscono a passi dell'*Universae naturae Theatrum*, in linea con il capitolo «astrologico» dell'opera maggiore.

Bodin si chiede quale sia il numero dei corpi che popolano il mondo, nello spazio compreso tra la terra e l'ottavo cielo: «Quot sunt aspectabiles stellae?»⁵⁶. La risposta denota chiaro l'intento dell'autore di circoscrivere il numero dei corpi celesti che popolano il cosmo: «Veteres mille ac 25. imaginib. 48. denotarunt, quantum oculorum acies perspicacissimae contueri potuerunt: artamen rabi Maymon Aegyptius huic numero adiecit 70. quas Aegyptij & Arabes puriore coelo, praerer antiquos observarunt»⁵⁷.

Bodin prende posizione nell'ambito del dibattito trecentesco sulla distinzione, dibattito tutt'altro che sopito nella cultura del tardo Cinquecento: simbolicamente il passaggio, che sembrerebbe in apparenza consegnarci un Bodin molto attento al dettaglio quando non eccessivamen-

compito di perorare il matrimonio tra Elisabetta e il duca d'Alençon, Francesco, fratello di Enrico III.

⁵⁶ *Universae Naturae Theatrum: in quo rerum omnium effectrices causae et fines contemplantur et continuae series quinque libris discutuntur*, autore JOAN. BODINO, Hanoviae, Typis Wechelianiis apud Claudium Marnium, & haeredes Ioann. Aubrii, MDCV, pp. 585-586. Bodin è giunto a questo quesito dopo essersi chiesto perché siano visibili meno stelle di quante paiano esservene nell'oscurità: «Cur sydera nobis apparent multo minora, lucernae vero in tenebris multo maiores quam sint?». La risposta si basa sulla distanza rispetto al corpo celeste dell'osservatore, per cui molte meno stelle saranno visibili quanto più ampio sarà lo spazio che separa il punto d'osservazione dall'oggetto: «Lucerna in tenebris terminatum aliquod aeris intervallum illustrat: ac totum illud spatium in circuitu collustratum quasi lucerna ipsa procul spectantibus apparet: stellae vero ac coelestia lumina, quia non sunt in aere pensilia, sed in purissimis coelorum orbibus, non sic afficiuntur: & quoniam basis pyramidis, seu trianguli, rerum aspectabilium eo minor fit quo longius abest ab oculis, propterea sydera multo minora videntur propter maximum illud intervallum». I passaggi riferiti testimoniano di un interesse più che ricorrente in Bodin: valga quanto *supra* sostenuto, in nota 56; per le edizioni dell'opera, cfr. R. CRAHAY, M.-TH. ISAAC, M.-TH. LENGIER, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, cit., pp. 291-311.

⁵⁷ *Ibidem*.

te puntiglioso, può rappresentare una decisa risposta nei confronti di chi come Bruno propenda per una caduta della distinzione. Bodin sposa la classificazione, seguendo in questo la tradizione: si pensi ad esempio a *Summa theologiae*, I, 7, 3 «et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est». Laddove Bruno aveva controbattuto a Tommaso che «il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare; non vuol fare se non quel che fa: dunque non può fare se non quel che fa. Dunque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita»⁵⁸, Bodin piuttosto enumera e quantifica le grandezze e il numero di corpi celesti, allo scopo di provare su base matematica e razionale quella che ancora egli avverte quale dogma incrollabile, che rievoca in chiave moderna lo stupore del Salmista: «Qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis nomina vocat»⁵⁹. L'intento numerale bodiniano si situa chiaramente nel solco della tradizione per il mantenimento della distinzione.

La misura della distanza che separa sul punto il Bruno dal Bodin si registra nelle asserzioni fatte in sede processuale: «dicit quod astra sunt etiam angeli per haec verba: Li astri ancora sono angeli, corpi animati rationali, e mentre che laudano Iddio et annuntiano la potenza e grandezza di quello, per le quali lumi e scritte sculpite nel firmamento *Caeli enarrant gloriam Dei*: angeli non vuol dire altro che nontii et interpreti della voce divina e della natura, e questi sono angeli sensibili, visibili, oltre quelli altri invisibili et insensibili»⁶⁰.

⁵⁸ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., p. 50.

⁵⁹ Ps. 47 (46), 4.

⁶⁰ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 51 (Sommaro, Roma, primi di marzo 1598), pp. 247-304: 303. La citazione ha forte legame con la teoria infinitista, tanto da poter risultare controproducente per l'imputato nell'ottica di un processo volto a condannare come erronee simili opinioni; cfr. Giordano Bruno, *La cena de le ceneri* (dialogo I), cit., p. 455-56: «Cossi conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle tante centinaia de migliaia ch'assistono al ministero e contemplazione del primo, universale, infinito et eterno efficiente. Non è più imprigionata la nostra ragione co i ceppi de fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo che non è ch'un cielo, un'eterea reggione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipazione de la perpetua vita. Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio. Cossi siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita

La citazione da *Ps.* 19 (18), 1 («Caeli enarrant gloriam Dei et opus manus eius adnuntiat firmamentum»), che più del precedente testimonia dell'interesse speculativo bruniano, serve all'imputato per giustificare le proprie posizioni *de quo* sulla base del testo sacro, secondo la più generale strategia difensiva adottata nel corso del processo: con l'aprire il dibattito a mezzo di fonti di sicura conoscenza da parte di un tribunale ecclesiastico⁶¹. Si noti come la fonte processuale ripeta, variandole, espressioni altrove enunciate: «Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus adnuntiat firmamentum, et non sunt loquelae et sermones quorum non audiantur voces: in omnes aures, in omnem terram exivit sonus eorum»⁶².

«Qui sciri potuit, cum Astrologi tantopere inter se dissideant de intervallo terrae ad orbem octavum?», si chiede Bodin nel tentativo di quantificare lo spazio che divide la terra dall'ottava sfera: «Iulius Firmicus intervallum illud continere scribit 139100. milliaria: alij

causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore». Subito dopo il passaggio si colora di sfumature panteistiche: «Et abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi». Alla chiusa è lasciato il compito di derivarne, quale conseguenza necessitata, l'assenza dei concetti di centro e circonferenza, inutili ed anzi in contrasto con la visione aperta dell'infinito bruniano: «Non meno che gli coltori de gli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sé. Atteso che non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna».

⁶¹ Cfr. D. QUAGLIONI, *L'autodéfense de Giordano Bruno*, cit. («Ex his quae deponet iudicetur». *L'autodifesa di Bruno*, cit.); ID., *Il Bruno di Luigi Firpo*, in *Il pensiero politico*, 27, 1994, pp. 3-17; poi ripubblicato in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, 1996 (Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico. Quaderni 1), pp. 37-55.

⁶² GIORDANO BRUNO, *Oratio valedictoria*, in *Opera Latine conscripta*, cit., vol. I, tomo I, p. 14; cfr. *ibid.*, p. 6: «Altitudinis firmamentum pulchritudo ejus, species coeli in visione gloriae sol in conspectu adnuncians, vas admirabile, opus excelsi [...]». Il salmo è peraltro ricorrente nel Bruno, come si evince dal passo de *La cena* citato in nota 66 e dal *De Vinculis in genere*, cit., *De Vinciente in genere, articulus III, Ut arte vinciat*, p. 655-56: «Vincit arte artifex, quandoquidem ars est artificis pulchritudo. Nimirum, ut attonitus et stupidus videbit quispiam artificialium et naturalium pulchritudinem, qui una ingenium, quo universa sunt effecta, minime contemplatur et admiratur: illi *stellae non enarrant gloriam Dei*. Item, non magis Deum quam Dei effectus (bruta nempe anima) exosculabitur». Le citazioni bruniane variano leggermente il passo originario.

118680848. Arabes tamen & Hispani cum Germanis fere conveniunt in ea, quam superius diximus distantia: media ratio est 96692014. differentia inter maximum & minimum intervallum est 43987668 milliarium»⁶³.

Se il sistema che ne risulta pare inevitabilmente cadere nel necessitarismo, Bodin «si affretta a sottolineare che una tale necessità è, appunto, l'espressione di una volontà sovrana, sempre libera di decidere e, quindi, di mutare il corso degli eventi, come confermano non solo i miracoli, bensì pure i *monstra* ed i fenomeni nuovi ed inusitati che, agli occhi umani, sembrano aperte violazioni delle leggi di natura»⁶⁴. Altrettanto per necessità, ma altrimenti declinata, è la ragione degli infiniti mondi bruniani: «l'universo sarà di dimensione infinita, e gli mondi saranno innumerabili», «perché dove il finito bene è per convenienza e ragione, l'infinito è per assoluta necessità»⁶⁵.

Tuttavia, Bruno è conscio del pericolo di assimilare totalmente la natura di Dio a quella della 'natura creata' e difende la teoria proposta in ragione di una non trascurabile differenza tra la natura infinita passiva e quella attiva: «io dico l'universo *tutto infinito* perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere *totalmente infinito* perché ciascuna parte di quello che possiamo prendere è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno e 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; al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur referendosi all'infinito possono esser chiamate parti), che noi possiamo comprendere in quello»⁶⁶.

Per Bruno è contraddizione negare la corrispondenza tra la causa e l'effetto, elementi entrambi infiniti sebbene ad un grado diverso: «Evidentemente, la infinita potencia activa de Dios implica la necesidad de una potencia pasiva también infinita. No puede ser que al infinito poder

⁶³ *Universae Naturae Theatrum*, cit., p. 587.

⁶⁴ C. VASOLI, *L'assoluta potenza divina nell'Universae Naturae Theatrum*, cit., p. 80.

⁶⁵ GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (dialogo I), cit., p. 41.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 47-48.

(y querer) hacer de Dios no corresponda un *poder ser hecho*, una potencia pasiva infinita, es decir, un espacio y una materia infinitos»⁶⁷. E ciò si colora di tinte accese, fin nel più piccolo inciso: «natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata»⁶⁸; perciò «abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi»⁶⁹.

Se Bodin mantiene la visione tradizionale del cosmo e misura la distanza che separa la terra dal cielo delle «fisse», queste son «muraglie» che Bruno si appresta ad abbattere: «Or ecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia delle prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari»⁷⁰.

⁶⁷ M.A. GRANADA, *Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción potentia absoluta/ ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo*, cit., 119.

⁶⁸ GIORDANO BRUNO, *Summa terminorum metaphysicorum*, II, 51 *Evidentia*, in ed. *Opera Latine conscripta*, cit., tomo IV, vol. I, pp. 100-101: «Evidentia alia est in virtute proprii luminis sensus oculorum atque discursus, et hanc quaerimus in scientiis speculativis, artibus, item in activis seu agibilibus circa eligenda et fugienda, qua humana ratione et lumine naturali apprehendimus verum et falsum, bonum et malum; alia est in virtute alieni luminis, nempe divini. Sicut enim evidens est Deum non decipere nec decipi, item non esse invidum, sed summe bonum, quin imo ipsam veritatem et bonitatem; ita cum de occultis nobis loquitur, absque ulla haesitatione evidens esse censendum est, quidquid ille proponit credendum, esse verum, et quidquid proponit faciendum, esse bonum. Sed hic ne sit locus deceptioni per misanthropos daemones, hoc principium est tenendum firmiter, quod Deus est auctor naturae, sensus et oculorum et eius veritatis et evidentiae quae est in ipsis et secundum ipsa; proinde quod veritas veritati non contradicit, et bonitas bonitati non contra ponitur, et verbum Dei quod effunditur per articulos naturae, quae illius manus est et instrumentum (natura enim est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata), non opponitur verbo Dei, quacunque ex alia parte vel principio proveniat». Sul concetto «Deus invisus», altrove evidenziato, non sembra il caso di ritornare: basti segnalare come le considerazioni del passo saldino con il tema dell'infinità di potenza attiva quanto passivamente intesa, attraverso la concezione della natura «quae Dei manus est et instrumentum».

⁶⁹ ID., *La cena de le ceneri* (dialogo I), cit., p. 456. Il passo è citato per intero *supra*, p. 100-101, nota 60.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 454. Per una derivazione da motivi lucreziani, cfr. capitolo I, p. 14, nota 13.

CAPITOLO VI

LA DISTINZIONE QUALE FIGURA DEL DIRITTO PUBBLICO: IL PROBLEMA DELLA SOVRANITÀ

SOMMARIO: 1. *Il problema della sovranità.* - 2. *Contemplazione quale bene supremo per lo Stato.* - 3. *La «legge di Dio» e il principe quale sua immagine. La funzione mediatrice del principe.* - 4. *Conclusione.*

1. *Il problema della sovranità*

In quanto figura del diritto pubblico, la distinzione ha rilievo per il problema della sovranità. L'elaborazione del concetto bodiniano reca, in altri termini, l'impronta di una tradizione risalente, la cui prova maggiore è affidata all'immagine del principe quale emanazione di un potere superiore. Occorrerà allora valutare in che modo essa operi sulla nuova teoria, e se sia la sovranità un «concetto teologico secolarizzato»¹.

Al suo interno, «la questione dei *limiti* della sovranità del principe-legislatore», costituisce, superata «l'attitudine degli storici a relegare le dottrine giuridiche della sovranità legislativa in un ambito ristretto e

¹ Traggio l'espressione da Carl SCHMITT, *Le categorie del politico*, saggi di teoria politica a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, p. 61: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente, che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli». È l'*incipit* del capitolo intitolato *Politische Theologie: Theologische Vorstellungen in der Staatslehre* (Teologia politica nel testo italiano), terzo dei quattro costituenti il volume Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig, 1922 (1934²; Berlin, 2009³).

senza sostanziale influenza sulla vita delle istituzioni politiche», un «tema [...] centralissimo nella vicenda politico-istituzionale dell'Europa medievale e moderna»².

Già Calasso aveva affermato come «il fantasma dello Stato moderno, e, sopra tutto, qualcuna delle esaltazioni più clamorose di cui esso è stato oggetto [...], abbiano offerto un falso angolo d'osservazione del problema storico». E coerentemente aveva rivalutato criticamente questo «fantasma»: «Il sospetto mi veniva ispirato, e quasi direi alimentato, da un altro insegnamento che si dà egualmente per pacifico: che cioè, per quanto l'idea moderna di sovranità sia estranea al mondo medievale, tuttavia – si dice – è in quel mondo che noi dobbiamo ricercarne la genesi». «La verità – proseguiva Calasso – è che, nello stesso pensiero moderno, Stato e sovranità sono due astrazioni ipostatizzate, o, come, i giuristi amano dire con infelice parola, due dogmi; di esse, peraltro, la dottrina si è servita di solito con estrema cautela, come per paura di esserne giocata, e nei momenti di sincerità non ha esitato a confessare la propria sfiducia di fronte a concetti che si prestano così facilmente a valutazioni soggettive e, talvolta, anche all'equivoco. Il che non toglie, peraltro, che se ne discorra appunto come di dogmi»³.

² D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 43-44. Per la questione analizzata, cfr. la letteratura ivi riferita, in particolare: U. NICOLINI, *La proprietà, il principe e l'espropriazione per pubblica utilità. Studi sulla dottrina giuridica intermedia*, Milano, 1940 (1952, rist.). Tra le altre opere richiamate, si noti soprattutto E. CORTESE, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medioevale*, Roma, 1982²; sempre di Cortese, si veda anche *Il rinascimento giuridico medioevale*, Roma, 1992. La considerazione relativa all'attitudine attribuita agli storici, ovvero a leggere riduttivamente l'apporto delle dottrine giuridiche sul tema della sovranità, va correttamente riferita al richiamo fatto dall'autore a J. KRYNEN, «*De nostre certaine science...*». *Remarque sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française*, in *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, sous la dir. d'A. Gouron, A. Rigaudière, Montpellier, 1988, pp. 131-144: 132. Sul problema della sovranità, cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004.

³ Cfr. F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, 1957³, pp. 22 e sgg.: «Si suole insegnare che il medio evo non conobbe il concetto moderno di sovranità, inteso come potere assoluto e arbitrario dello Stato, come del resto non conobbe il concetto di Stato: quest'ultima constatazione, anzi, della mancanza di una concezione dello Stato come noi possediamo, di un ente, cioè, astratto, unico, originario, fa da premessa logica a quell'altra negazione, in quanto, nel

mondo moderno, di sovranità si discorre e può unicamente discorrersi, in rapporto a un ente che ha codeste caratteristiche a esclusione di ogni altro, in modo da costituire, com'è stato detto a ragione, la "differentia specifica" tra esso e ogni altro ente. Ora, com'è moderna la costruzione teorica dello Stato in tal senso, così è estranea al medio evo la concezione di una "summa legibusque soluta potestas", che trovava infatti per la prima volta, come ognuno sa, questa formulazione celebre nell'opera classica di Jean Bodin. Il significato stesso dell'opera del Bodin può intendersi appieno solo riconoscendo al suo interno il ruolo della tradizione; cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, cit., pp. 28-29: «È necessità preliminare di questa ricerca il compiere un'analisi intrinseca del concetto bodiniano della sovranità, concetto centrale della *République*, com'è stato ripetuto fino a fare dell'affermazione il fondamentale luogo comune degli studi bodiniani. Tale concetto di sovranità ci appare in primo luogo da valutarsi sotto due diversi rispetti, verso l'alto e verso il basso, nei riguardi del potere altrui e nei riguardi dei soggetti, o sudditi. Il significato preciso dell'aggettivo concomitante, *absolue*, 'assoluta', tende precipuamente per Bodin a coincidere con quello di 'indipendente da ogni altro potere'; riguarda insomma i rapporti verso l'alto, piuttosto che verso i soggetti; continua e porta a radicale coerenza il concetto bartoliano del *superior non recognoscens*. Occorre, in altri termini, comprendere il modo in cui per Bodin la sovranità sia definita assoluta, in particolare esaminando il rapporto di tipo feudale: «Si può essere sovrano, e quindi disporre di pieno potere nei riguardi della legge civile per un certo ambito di territorio, senza essere con ciò sovrano "in assoluto" o "assolutamente", *absolument souverain*, scisso cioè da ogni obbligo nei riguardi di un superiore. Non tutti gli obblighi, infatti, sono senz'altro identificabili con la sudditanza [...]. Ma ciò non toglie che ogni condizione di inferiorità indichi, in certo modo, servizio o per lo meno dipendenza; e lo indica soprattutto il rapporto feudale, implicante fedeltà, omaggio, prestazione di aiuto e assistenza, che non può non menomare in certa maniera chi vi si trovi costretto, anche se è di natura non strettamente obbligatoria in quanto può venire deposto insieme col feudo o beneficio, lasciando l'ex-vassallo del tutto libero e signore. È chiaro che, finché tale rapporto perdura, il vassallo, anche se sovrano nel suo territorio e in pieno potere di comandare ai suoi soggetti, deve sottostare a imposizioni dall'alto, e non può dirsi dipendente solo ed esclusivamente da Dio e dalla propria spada, secondo la vecchia frase medievale al Bodin ancora cara». «Ma piuttosto che vassallo – conclude la Isnardi Parente – sarebbe esatto dire che per Bodin il re è suddito diretto di Dio; in quanto Dio ha su di lui potere di comando, Dio gli dà la legge cui egli deve obbedire. [...] La funzione precipua del re, piuttosto che quella del *dicere ius*, è quella del *condere ius* o *condere legem*, quella legislatrice anziché la più tradizionale funzione medievale del re giustiziere; premessa a questa trattazione è l'esatta comprensione di quella ch'è nel Bodin la concezione della legge».

2. Contemplazione quale bene supremo per lo Stato

Già nel primo capitolo della *République*, intitolato *Qual è il fine ultimo di uno Stato ben ordinato*, Bodin traccia lucidamente le linee della sua riflessione intorno allo Stato e al ruolo divino. Dopo aver subito affermato con definizione icastica che «per Stato si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro», ciò facendo «perché crediamo che di ogni realtà occorra anzitutto cercare di individuare il fine supremo, in secondo luogo le vie per giungere ad esso», Bodin avverte la necessità di spiegare la definizione in ogni sua parte, poiché essa «non è che il fine del soggetto di cui si intraprende la trattazione; e se non lo si fissa con assoluta certezza tutto ciò che vi si costruisca sopra ulteriormente è destinato a rapida rovina»⁴.

Iniziando con il trattare della felicità dello Stato, Bodin rinviene nell'ideale della contemplazione il sommo bene, e qui entra pienamente in gioco la funzione di Dio, «eterno e infinito»⁵:

⁴ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., pp. 159 e sgg. Si ritiene doveroso riportare la definizione nell'originario testo latino del 1586 (*ibid.*, p. 159, n. 1): «respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo». La trattazione posta all'inizio della trattazione nella versione francese riproduce fedelmente una definizione posta alla pagina 12 del testo latino: «respublica est legitima plurium familiarum et rerum inter se communium cum summa potestate gubernatio». Nella medesima nota in cui riferisce le due definizioni latine del Bodin, la Isnardi Parente cita FABIO ALBERGATI, *Discorsi politici*, Roma, 1602, pp. 5-7, sostenendo come «l'Albergati, pur del tutto racchiuso entro gli schemi della concettualistica scolastica, coglie, a suo modo, l'oscillazione che sembra esservi nel pensiero del Bodin fra il concetto di Stato come entità sociale giuridicamente organizzata e Stato come ordinamento giuridico di una data entità sociale».

⁵ *Ibid.*, pp. 164-66: «Ma gli uomini di Stato e i principi non si sono mai trovati d'accordo su questo punto, ciascuno misurando il bene a seconda dei suoi piaceri e delle sue soddisfazioni; e anche quelli che hanno sostenuto una medesima opinione circa il bene supremo dei singoli non si sono mai trovati d'accordo nel sostenere che l'uomo onesto e il buon cittadino facciano tutt'uno sotto questo aspetto, né hanno ritenuto che la felicità sia la stessa per l'individuo e per lo Stato. Forse ciò avviene perché ci si lascia fuorviare dalla grande varietà di leggi, di consuetudini e di fini che c'è sempre stata a seconda degli umori e delle passioni dei principi e degli uomini di governo. Tuttavia il saggio è la misura della giustizia e della verità, e poiché quelli che sono concordemente

Ora, se la vera felicità di uno Stato e di un individuo singolo è la stessa, e se il bene supremo dello Stato in generale come di ogni individuo singolo sta nelle virtù intellettuali e contemplative, come i più saggi hanno ben definito, bisogna dedurne che un popolo gode del sommo bene quando si prefigge lo scopo di esercitarsi nella contemplazione delle cose naturali, umane e divine, riferendone la lode al gran principe della natura. Se ammettiamo che questo sia il fine fondamentale della vita dei singoli, in vista della felicità, dobbiamo riconoscervi anche il fine e la felicità dello Stato.

Dopo aver preliminarmente posto su di un eguale piano l'uomo e lo Stato, Bodin ha identificato la felicità per lo Stato nel governo prospero e ben ordinato, improntato alla giustizia, «riferendone la lode al gran principe della natura». Sarà allora la contemplazione stessa della natura e del principio divino che l'ha generata il bene supremo tanto per il singolo quanto per lo Stato: «E poi ancora, lasciando la regione degli elementi, rivolge il suo volo al cielo, sulle ali della contemplazione, per mirare lo splendore, la bellezza, la forza delle luci celesti, il loro movimento mirabile, la loro grandezza ed altezza, l'armonia melodiosa dell'universo; ed è rapito di meraviglioso piacere, cui s'accompagna un continuo desiderio di raggiungere la causa prima e Colui ch'è stato l'autore di un tale capolavoro»⁶.

Benché le azioni con cui l'uomo conserva la sua esistenza, come il prendere cibo o bevanda, siano assolutamente necessarie, nessun uomo

ritenuti i più saggi si accordano nell'affermare che il bene supremo del singolo e dello Stato è tutt'uno, senza poi far distinzioni fra l'individuo onesto e il buon cittadino, noi fissiamo in questo punto fondamentale la vera felicità e il fine ultimo cui deve indirizzarsi il governo giusto di uno Stato».

⁶ *Ibid.*, pp. 166-67. Il monoteismo in Bodin ha importanti implicazioni giuridico-politiche. Sul motivo dell'unicità di Dio, e una possibile derivazione maimonidea, cfr. G. SACERDOTI, *Sacrificio, ragion di stato e conoscenza del «Gran Dio de la natura» in Bruno, Shakespeare, Maimonide e Bodin*, in M.A. GRANADA (al cuidado de), *Cosmología, teología y religion en la obra y en el proceso de Giordano Bruno: actas del congreso celebrado en Barcelona, 2-4 de diciembre de 1999*, Barcelona, Publicacions de la Universidad de Barcelona, 2001, pp. 47-65: 60: nel «principio dell'unità e unicità divina» è riconoscibile «un dogma teologico che non solo è più vicino ai risultati cui giunge indipendentemente la meditazione filosofica umana circa Dio e la natura, ma che permette delle rilevanti applicazioni politiche».

di saggi principi ha mai pensato che in esse possa consistere il bene supremo; e così pure l'azione morale è lodevole, perché è impossibile che l'anima possa cogliere il dolce frutto della contemplazione senza essere purificata e illuminata dalle virtù etiche e dalla luce divina; ma le virtù morali sono appunto per questo ordinate alle intellettive. Ora, non si può dire perfetta una felicità ordinata a qualcosa d'altro e di superiore come al proprio fine ultimo; tutto ciò ch'è meno nobile è ordinato a ciò che lo è di più, il corpo all'anima, l'anima all'intelletto, gli appetiti alla ragione, il vivere al ben vivere⁷.

Ne consegue che «invece di riporre nell'azione la felicità», come aveva fatto Marco Varrone, nominato già in precedenza da Bodin, è preferibile «dire che la vita dell'uomo ha, sì, bisogno insieme di azione e di contemplazione, ma che il bene supremo dell'essere umano risiede in quest'ultima soltanto»: «Per questo gli Accademici hanno chiamato la contemplazione “dolce morte”, e gli Ebrei “morte preziosa”: perché essa rapisce l'anima dal fango corporeo per renderla divina»⁸.

In conclusione, le azioni pratiche sono improntate alle morali, e queste a quelle intellettive, «illuminate dalle virtù etiche e dalla luce divina». Il fine ultimo per lo Stato come per l'uomo è nella felicità che dà la contemplazione, che «rapisce l'anima dal fango per renderla divina». L'unicità di Dio cui il sapiente giunge attraverso la meditazione è l'argomento principale, e pertanto posto fin dall'inizio nel definire lo Stato, della dottrina della sovranità bodiniana, in quanto rispecchia l'unità divina.

3. La «legge di Dio» e il principe quale sua immagine. La funzione mediatrice del principe

Rispetto a tali conclusioni, Bodin è chiaro: «poiché sulla terra non vi è niente di più grande dei principi sovrani», «chi disprezza il suo principe sovrano disprezza Dio, del quale esso è l'immagine in terra»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁸ *Ibidem.*

⁹ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., Libro I, cap. X, *Delle vere prerogative della sovranità*, pp. 477-78. Sul punto, si rimanda alle considerazioni già svolte in meri-

Poiché sulla terra non vi è niente di più grande dei principi sovrani, che vengono solo dopo Dio che li ha stabiliti quali suoi luogotenenti per comandare agli altri uomini, bisogna avere nella più alta considerazione la loro dignità, rispettare e riverire la loro maestà in piena obbedienza, nutrir sentimenti di grande rispetto per loro, parlare di loro con estremo riguardo. Chi disprezza il suo principe sovrano disprezza Dio, del quale esso è l'immagine in terra. E perciò vediamo che Dio, parlando a Samuele cui il popolo aveva chiesto un altro principe, dice: «è a me ch'essi hanno fatto offesa». Per poter ben conoscere chi è il principe sovrano, bisogna aver chiaro quali sono le attribuzioni sue esclusive, senza alcuna partecipazione dei sudditi; giacché se esse fossero comuni coi sudditi, non si potrebbe parlare di principe sovrano. Quelli che hanno scritto in proposito non hanno saputo ben chiarire questo punto come avrebbero dovuto, chi per adulazione, chi per timore, chi per avversione, chi per semplice omissione.

Dio, al quale il popolo aveva arrecato offesa chiedendo un altro principe (fedelmente al principio per cui il sovrano è rappresentante in terra della maestà divina, un'offesa al suo potere è anche un'offesa a Dio) conferisce a Samuele la dignità regale; ma «per poter ben conoscere chi è il principe sovrano, bisogna aver chiaro quali sono le attribuzioni sue esclusive, senza alcuna partecipazione dei sudditi; giacché se esse fossero comuni coi sudditi, non si potrebbe parlare di principe sovrano»¹⁰.

to alla presenza dei medesimi motivi, in chiave morale, nella riforma celeste proposta nello *Spaccio*; cfr. *supra*, capitolo V, pp. 89-90 e nota 23: «se pazzo è un re il quale a un suo capitano e generoso duca dona tanta potestà et autorità, per quanto quello se gli possa far superiore (il che può essere senza pregiudizio del regno, il quale potrà cossi bene, e forse meglio, esser governato da questo che da quello), quanto più sarà insensato e degno di correttore e tutore, se ponesse o lasciasse nella medesima autorità un uomo abietto», Orione, che ha potere di «saltar sopra l'acqui» (dial. III, parte III).

¹⁰ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., Libro I, cap. X, pp. 482-83: «Le prerogative sovrane devono essere tali da non poter convenire altro che al principe sovrano; se anche i sudditi possono esserne partecipi, esse cessano di essere tali. Così come una corona perde il suo nome se la si apre o le si tolgono i fioretti che la ornano, la maestà sovrana perde la sua grandezza se le si fa uno strappo per impadronirsi di una sua parte. Per questo nello scambio fatto tra re Carlo V e il re di Navarra delle terre di Mantes e di Meulan con Montpellier, dove sono citati in distinti articoli i vari diritti regi, si dice anche che essi appartengono al re solamente, in tutto e per tutto; ed è comunemente noto che i diritti del re sono inaccessibili e inalienabili, né possono cadere in prescrizio-

L'atto con il quale il sovrano concede un suo diritto a qualcun altro rendendolo suo pari lo destituisce dalle sue prerogative regie, poiché «come il gran Dio sovrano non può fare un altro Dio simile a lui, poiché egli è infinito e non vi possono essere due infiniti», così «non può convenire a chi di un suo suddito faccia un compagno» la qualifica che spetta al sovrano, dato il carattere 'sacrale' del conferimento delle prerogative regie da Dio al principe e la esclusività di tale speciale rapporto di rappresentanza: «quel principe che abbiamo detto essere l'immagine di Dio non può rendere un suddito uguale a se stesso senza con ciò annullare il suo stesso potere».

Il motivo trae chiaramente spunto dal capitolo VIII, del medesimo libro I, «il fondamentale capitolo sulla sovranità» come la stessa intitolazione, *Della sovranità*, evidenzia; esso è destinato a rappresentare l'intera opera bodiniana, come già emerge dall'esordio: «Per sovranità s'intende quel potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello Stato»¹¹. In esso notiamo «un'interessante espressione linguistica, *souverainetes* o sovranità al plurale. *Le* sovranità sono le prerogative o attribuzioni sovrane, o, per seguire più da vicino il processo mentale del Bodin, le note distintive del potere sovrano; e *la* sovranità sembra ancora intesa come somma o insieme di esse, in senso pluralistico»¹².

ne per decorso di tempo. Se poi al principe sovrano accade di farne partecipe un suddito, ciò significa che questo, da suo servitore che era, diverrà suo compagno, e così facendo egli rinuncerà alla sovranità; perché la qualifica di sovrano, ossia posto al di sopra di tutti i sudditi, non può convenire a chi di un suddito faccia un compagno. Così come il gran Dio sovrano non può fare un altro Dio simile a lui, poiché egli è infinito e non vi possono essere due infiniti, come si dimostra secondo ragioni naturali e necessarie, così possiamo dire che quel principe che abbiamo detto essere l'immagine di Dio non può rendere un suddito uguale a se stesso senza con ciò annullare il suo stesso potere».

¹¹ *Ibid.*, pp. 345-406: 345.

¹² Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, cit., pp. 52-53: «Se così è, ne consegue che la principale nota distintiva della sovranità non è il rendere giustizia, perché questa è cosa che può essere comune al principe e al suddito; e neanche il nominare o destituire gli ufficiali, poiché principe e suddito hanno entrambi questo potere, non solo riguardo agli ufficiali della giustizia, dell'amministrazione civile, della guerra, delle finanze, ma anche a ufficiali con potere di comando, sia in pace che in guerra. [...] Perciò possiamo concludere che la prima prerogativa sovrana è il potere di dare la legge a tutti in generale e a ciascuno come singolo; ma ancora questo non è sufficiente, se non si ag-

Si può senza timore riconoscere nella legge (positiva) la più alta manifestazione della sovranità: «la legge è il comando del sovrano; e, in quanto comando, costituisce la suprema espressione della sovranità, cioè del potere. Ozioso sarebbe rilevare l'importanza che tale principio dovrà assumere nel pensiero dell'età immediatamente successiva». Ma con un'importante precisazione: «Nel pieno del concetto della legge come ordine sovrano», possiamo sostenere «che il limite essenziale del potere del re stia nella sua condizione di suddito; al di fuori del suo ambito di competenza, quello della legge civile, ossia del potere di comando che gli è proprio, egli viene a scontrarsi col comando di un superiore di fronte a cui deve arrestarsi».

Anche il sovrano bodiniano, dunque, «deve sottostare a una sovranità estranea, di cui la sua non è che un riflesso». Da ciò ricaviamo che «come il potere fonda il potere, ossia il potere assoluto di Dio fonda quello del re, assoluto solo in un ristretto ambito, così il potere limita anche il potere»¹³.

giunge: “senza bisogno del consenso di nessuno”. Se il principe dovesse attendere e osservare il consenso di un superiore, non sarebbe che un suddito; se di un uguale, avrebbe un compagno di potere; se dei sudditi, del senato o del popolo, non sarebbe sovrano».

¹³ *Ibid.*, pp. 31-33: «La legge è il comando del sovrano; e, in quanto comando, costituisce la suprema espressione della sovranità, cioè del potere. Ozioso sarebbe rilevare l'importanza che tale principio dovrà assumere nel pensiero dell'età immediatamente successiva [...]. Ma Hobbes intende questa definizione in senso di gran lunga oltrepassante i limiti che il Bodin pone al campo in cui il sovrano può esplicitare questo suo potere «assolutamente», senza preoccuparsi di nessun potere superiore. I limiti a questo potere non vengono solo dalla legge di Dio e dalla natura: vengono anche da leggi fondamentali del Regno, quali la devoluzione statutaria del Regno stesso, la legge salica, l'inalienabilità del territorio dello Stato, l'impossibilità di abolire gli stati del Regno. Su questo punto la posizione del Bodin sembra rientrare in pieno nell'ambito della tradizione; né sarebbe peccare di anacronismo prospettarsi la possibilità di trovare nelle sue pagine una soluzione più audace, dato che nel periodo, così denso di riflessione politica alimentata dalle tempestose vicende storiche, in cui Bodin viveva e operava, vediamo già profilarsi teorie costituzionalistiche nuove, secondo le quali la stessa sovranità comincia a porsi come fondatrice e costitutrice delle stesse leggi fondamentali del Regno. Ma in Bodin un preciso rapporto fra sovranità e leggi fondamentali non è posto, se non in senso negativo. Le leggi fondamentali riguardano lo “stato” dello Stato, ossia il suo assetto fondamentale, istituzionale (la stessa parola “estat” sarà poi usata dal Bodin

I limiti al potere derivano al sovrano non solo dalla legge divina e naturale, bensì anche da leggi «fondamentali del Regno»: «la devoluzione statutaria del Regno stesso, la legge salica, l'inalienabilità del territorio dello Stato, l'impossibilità di abolire gli stati del Regno»¹⁴. Sembra quasi che Bodin voglia mantenere un equilibrio tra le istanze più innovative delle sue teorie e le radici culturali proprie della tradizione di cui è nutrito, fermandosi prima del crinale invece superato dal sovrano hobbesiano che agisce «senza preoccuparsi di nessun potere superiore». Quello bodiniano è quindi un assolutismo 'moderato', dai limiti imposti da leggi e di Dio e della Natura, e pertanto non hobbesiano; ma, a dispetto di teorie costituzionalistiche coeve, Bodin non sembra d'altra parte neppure disposto a intendere il potere del principe quale forma «fondatrice e costitutrice delle stesse leggi fondamentali del Regno», di cui sia il «termine di garanzia».

«Questo aspetto del pensiero di Bodin è quello che lo distacca con più chiarezza dalle precedenti correnti di pensiero», al pari della «indi-

anche a designare l'assetto, per così dire, "costituzionale" dello Stato stesso); tale "stato" è ben distinto dall'altro "stato" o situazione o condizione giuridica in cui si trova a essere il sovrano, condizione da cui gli discende la possibilità dell'esercizio della sovranità, e che in definitiva è anch'essa regolata da una delle leggi fondamentali e sottostà rigidamente ad essa. Da una posizione del genere è possibile trarre conseguenze in senso opposto agli sviluppi dottrinari dell'assolutismo; ma Bodin non ne trae in realtà alcuna».

¹⁴ *Ibid.* Cfr. inoltre *ibid.*, p. 46: «Per avere ben chiara nel suo insieme la concezione bodiniana della sovranità e del potere non bisogna porsi solamente di fronte a quegli aspetti della sua dottrina che ne costituiscono il lato originale e, per così dire, progressivo, ma prenderla in considerazione nella sua interezza, non trascurando quanto in essa può sembrare semplice compromesso con una tradizione che va perdendo gradatamente il suo valore e la sua funzione; poiché in realtà non vi può essere vera comprensione di un autore qualora nella sua opera si pretenda di compiere arbitrari tagli, trascurando di cogliere il sottile e complesso giuoco di nessi e passaggi che collega l'uno e l'altro aspetto del suo pensiero, dando a ciascuno la sua reale dimensione, il suo preciso significato storico. A certi schemi del diritto feudale e alla tradizione feudistica cui egli ancora ama di frequente rifarsi, Bodin deve non poco della formazione del suo pensiero, e tale influenza è reperibile là dove meno ci aspetteremmo di riscontrarla».

pendenza della funzione legislatrice del principe da altri organi operanti nello Stato, dall'assemblea degli stati generali ad esempio»¹⁵.

Tuttavia, erede della tradizione dell'evo medio, Bodin traspone nel suo concetto di sovranità anche un principio che li trova la sua origine, la «mediazione», ma per una «probabile» duplice ragione, ricollegabile al benessere dello Stato¹⁶.

«Come i vizi e le malattie sono perniciosi per il corpo e per l'anima, così – afferma Bodin – le lotte di parte e le guerre civili sono perniciose agli ordinamenti degli Stati e agli Stati stessi»¹⁷:

Per prima cosa va stabilito il principio che le lotte di parte sono pericolose e rovinose per ogni tipo di Stato, e che occorre, se possibile, prevenirle avvedutamente; se non si è riusciti a questo scopo prima che le lotte siano scoppiate, occorre almeno cercare i mezzi per sanarle; se sanarle non è possibile, occorre almeno impiegare tutti i rimedi convenienti a mitigare il male. E non voglio dire che qualche volta dalle lotte di parte non derivi anche qualche bene, per esempio una buona ordinanza o una riforma ben fatta, che non ci sarebbe stata senza di esse; ma non è da dirsi per questo che la lotta di per sé non sia pericolosa, anche se del tutto casualmente e accidentalmente abbia portato con sé qualcosa di bene. Così come, nel corpo umano, talvolta una malattia che sopravviene, imponendo la necessità di purghe e di salassi, fa sì che se ne traggano via tutti i cattivi umori, così le lotte civili spesso sono causa della morte o del bando dei più malvagi e corrotti, e da ciò deriva agli altri la tranquillità; o avviene che cattive leggi e ordinanze vengano annullate e abolite per dar luogo ad altre buone che altrimenti non sarebbero mai state introdotte. Ma se per questo si volesse sostenere che le lotte di par-

¹⁵ *Ibid.*, p. 35: «Che anch'esso non continui e riprenda temi del pensiero medievale, non potrebbe certo dirsi; tutta la tradizione giuridica fondata sul concetto imperiale romano del principe fonte della legge sta ad attestarlo. La novità sembra consistere piuttosto nell'esclusivizzazione del principio del *condere legem*, con rifiuto netto del principio del *dicere legem* come prerogativa precipua della sovranità».

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 63-64: «È probabile che una doppia influenza operi, a questo proposito, sul Bodin: non solo il continuare a operare della vecchia assimilazione della funzione del re a quella tradizionale dell'imperatore, ma la tendenza a trasferire al mondo delle relazioni sussistenti fra principi e Stati una funzione che il re bodiniano esplica assai meglio e più coerentemente nell'ambito del suo Stato, in cui egli si pone assolutamente come superiore: quella della mediazione e riduzione ad armonia dei contrasti fra i sudditi».

¹⁷ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, II, cit., libro IV, cap. VII, pp. 552-54.

te o di fazione e la guerra civile sono cosa buona, si dovrebbe sostenere che lo sono anche gli assassini, i parricidi, gli adulteri, le sovversioni di Stati e imperi! Si sa bene che il gran Dio sovrano fa volgere a suo onore anche le più grandi empietà e malvagità.

Qualche pagina più avanti, Bodin spiega le ragioni che suggeriscono al sovrano di non ergersi a «capoparte, mettendosi a rischio di perdere la vita», e ciò è di chiara evidenza «nelle guerre di religione che da cinquant'anni in qua si verificano in tutt'Europa»¹⁸:

Quanto al principe sovrano, se avviene che egli si faccia parte in causa invece di tenere il suo posto di giudice sovrano, non diventa più altro che un capoparte, mettendosi perfino a rischio di perdere la vita, soprattutto quando il motivo della rivolta non è la presa del potere. Si è visto ciò nelle guerre di religione che da cinquant'anni in qua si verificano in tutt'Europa: si son visti i regni di Svezia, Scozia, Danimarca, Inghilterra, le leghe svizzere, l'Impero tedesco cambiare di religione, mentre restava intatto l'ordinamento di ogni Stato o monarchia; e ciò non è avvenuto certo senza estrema violenza e grande spargimento di sangue in molti luoghi. Dal momento che la religione si regge sul consenso comune, non si può tollerare ch'essa venga messa in discussione, perché tutto ciò di cui si discute per ciò stesso viene revocato in dubbio, ed è empietà ben grande sottoporre a dubbio la cosa di cui ciascuno dovrebbe essere più sicuro; e non c'è cosa tanto chiara né tanto certa che la disputa non possa rendere oscura e far vacillare, soprattutto se è tale che abbia il suo fondamento non in dimostrazioni razionali, ma nella pura fede. Se non è lecito ai filosofi e ai matematici il porre in discussione i principi delle loro scienze, perché dovrebbe essere permesso discutere i principi della religione che si è ricevuta e accettata? Dal momento che perfino gli atei sono d'accordo sul punto che non vi è cosa più adatta a

¹⁸ *Ibid.*, pp. 578-81. Da tali premesse Bodin ricava un suggerimento per l'azione di governo del principe; cfr. *ibid.*, pp. 581-82: «Non discuto qui quale sia la religione migliore fra tutte (per quanto, in realtà, non vi è che una religione, una verità, una legge divina in quanto promulgata dalla bocca stessa di Dio): dico solo che il principe che, perfettamente convinto di essere nella vera religione, voglia conquistare ad essa i sudditi divisi in sette e fazioni, a mio parere non deve usare la forza, giacché la volontà umana tanto più è ribelle quanto più si cerca di farle forza; invece, seguendo la vera religione e aderendo ad essa, senza finzione né dissimulazione alcuna, riuscirà, senza violenza e senza infliggere pene di sorta, un po' per volta, ad adeguare gli animi e la volontà dei sudditi alla sua, e con ciò non solo eviterà disordini e guerre civili, ma potrà anche avviare i sudditi traviati al porto della salvezza».

conservare in vita gli Stati nel loro ordinamento che la religione, e che questa è il fondamento primo del potere dei monarchi e delle signorie, dell'esecuzione delle leggi, dell'obbedienza dei sudditi, della reverenza verso i magistrati, del timore di compiere misfatti e della reciproca benevolenza, occorre evitare in ogni modo che una cosa così sacra possa essere esposta al disprezzo o posta in dubbio per via di dispute, dal momento che da essa dipende la salvezza degli Stati.

«Lungi dall'essere abbandonato – dettato com'è dall'osservazione e dall'esperienza delle guerre di religione in Francia – il principio per il quale la maggiore garanzia di stabilità di governo civile risiede nell'unità religiosa è riaffermato da Bodin in modo esplicito»¹⁹.

4. *Conclusion*

Il principe deve, «nel governo degli Stati, seguire l'esempio di quel gran Dio signore della natura, che fa tutte le cose gradualmente e quasi insensibilmente»; deve cioè ispirarsi a Dio, data la 'familiarità' nell'esercizio del potere, prevenendo i cambiamenti radicali, forieri di rovina per lo Stato: «facendo crescere da un minuto seme un albero in grandezza e forza ammirevole, in maniera inavvertibile, congiungendo sempre gli estremi con un medio termine, mettendo la primavera fra l'inverno e l'estate, l'autunno fra l'estate e l'inverno; usando sempre in tutte le cose la stessa saggezza»²⁰.

A Bodin, «ciò che interessa di più rilevare è la funzione di superiore saggezza esplicata dal re. La tolleranza che qui Bodin auspica [...] è un'applicazione del principio della superiorità ai contrasti in cui è la radice della mediazione armonica di essi». «Ideale applicato a tutte le forme della vita dello Stato», la novità consiste «nell'audacia di esten-

¹⁹ D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 200-202: «Nell'intraprendere un'analisi del contenuto del capitolo da Bodin dedicato alla ragione stessa del travaglio della monarchia di Francia, la lotta religiosa, occorrerà riconoscere preliminarmente [...] il sostegno teorico ivi offerto da Bodin alla prassi della tolleranza religiosa [...] come il trasferimento sul terreno della religione del principio politico della mediazione delle tesi contrastanti in composizione armonica, e della funzione primaria del sovrano in questa composizione».

²⁰ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, cit., pp. 474-480.

derlo al campo religioso, di fare anche della religione del suddito un elemento della vita statale da contemperare con gli altri contrastanti»²¹.

Tali istanze trovano ragione nella «concezione bodiniana del potere nella sua esplicazione all'interno di uno Stato *ben ordinato*», questione in sé «assai più complessa di quanto non si rilevi ordinariamente per il vario e diverso confluire, in essa, di motivi diversi fra loro fin quasi all'incompatibilità».

L'idea di un ruolo di superiore mediazione giocato dal sovrano, «per cui è addirittura bene che i magistrati siano in disaccordo fra loro, ossia si controllino e limitino a vicenda, purché vi sia un superiore capace di castigarli, affonda le sue radici nell'ideale medievale del potere imperiale giudice supremo dei poteri particolari»²².

Per quanto il governo esercitato dal principe possa esplicarsi in modo contrario agli interessi dello Stato, tuttavia la forma di potere monarchico è per natura la migliore: «gli argomenti fondamentali a sostegno della monarchia [...] consistono l'uno nella, già più volte presa in considerazione, suprema funzione mediatrice del re; l'altro nella suprema congruenza della forma monarchica con l'ordine regnante nell'universo. [...] Il governo di uno solo, per cattivo governo che sia, è di carattere più conforme a natura che non il governo di molti». D'altra parte, il medesimo principio è a base e della «più naturale delle istituzioni, la famiglia», che «ha un solo capo, il padre, e da esso dipende». Analogamente, «il nostro corpo si compone del capo, e delle membra che tutte quante dipendono e sono dirette dal capo. Il principio fisico dell'universo, che illumina il cielo e la terra, è uno, il sole. E nel mondo grande, o macrocosmo, non troviamo che un solo principio e capo supremo, Dio»²³.

Bodin giudica il principio monarchico, dunque, quale supremo strumento per il reggimento degli Stati, in ragione della familiarità e derivazione dall'unicità e perfezione divina. Di Dio il sovrano bodiniano è infatti l'immagine terrena, seppure nei limiti imposti da leggi e di Dio stesso e della Natura, non mai però semplice garante dell'ordinamento fondamentale dello Stato.

²¹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, cit., pp. 63-66.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, pp. 94-95.

Quello di Bodin è, infine, un principio che, nel sancirne sul piano politico il fondamentale concetto di unità, della tradizione conserva la più suggestiva ispirazione: «quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum [...]. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant»²⁴.

²⁴ *Summa theologiae*, I^a, q. XLVII, a. 3, *Respondeo*. Nella seconda parte dell'enunciato si afferma: «Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos». Cfr. *Summa Theologiae*, I^a, q. XLIV, a. 1, *Respondeo*: «Necesse est omne quod quocumque modo est, a Deo esse».

CAPITOLO VII

TRA DIRITTO DI GUERRA E NUOVO MONDO: LA CONDIZIONE DEGLI INDIGENI E GLI INFINITI MONDI*

SOMMARIO: 1. Ancora sul diritto di guerra. - 2. La condizione dei popoli del Nuovo Mondo: termini della questione. - 3. La posizione del Gentili. - 4. La posizione del Bruno: il rifiuto del «commercio» e la prova “geografica” dell’Infinito.

1. Ancora sul diritto di guerra

Vediamo ora più nel dettaglio alcuni degli elementi del diritto di guerra. Sulla scia della tradizione di pensiero richiamata, Gentili può affermare, a proposito «dell’onestà causa del muover guerra», che «semper eam rationem accusandi fuisse honestissimam, pro sociis, pro salute provinciae, pro exterarum nationum commodis inimicitias suscipere, ad periculum accedere, operam, studium, laborem interponere»¹. «Se qualcuno pecca spudoratamente contro le leggi di natura e degli uomini», è lecito ritenere che «chiunque abbia il diritto di

* Una versione preliminare del presente capitolo è stata pubblicata quale saggio autonomo in M. TRAVERSINO, *Bruno e il Nuovo Mondo: la condizione degli indigeni e il “dibattito” con il Gentili*, in *Il Pensiero Politico*, XLIV, 2, 2011, pp. 241-252. Sul tema sono infine ritornato di recente, con ulteriori sviluppi in relazione ai problemi dell’antropologia e della tolleranza, nel mio *Sovranità in controluce. Bruno, Gentili e il dibattito cinquecentesco sulla condizione dei nativi americani*, in M. TRAVERSINO (a cura di), *Verità e dissimulazione. L’infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, 2015, pp. 411-505.

¹ ALBERICI GENTILIS Iuris Civilis Professoris Regii *De iure belli, Libri III*, Hanoviae, cit. (d’ora in poi, con il titolo *De iure belli* si farà riferimento all’opera del Gentili, salvo diversa indicazione sull’omonima opera del Vitoria) I, 25 (*De honesta caussa belli inferendi*), pp. 197-208: 197-198. Dell’opera gentiliana, si consideri inoltre l’edizione italiana: ALBERICO GENTILI, *Il diritto di guerra (De jure belli libri III, 1598)*, cit.

reprimerlo con la guerra». Per lo stesso motivo, Gentili, riprendendo un luogo comune frequente nella letteratura alle prese con il problema coloniale, condivide «l'opinione di chi definisce giusta la causa degli Spagnoli nella loro guerra agli Indi, i quali intrattenevano commerci carnali contrari al diritto divino, perfino con gli animali, e mangiavano carni umane, di uomini uccisi a questo scopo»; si tratterebbe di un'azione lecita per Gentili, in quanto appunto «questi peccati sono contro la natura stessa del genere umano» e si potrà allora con ragione seguire Isocrate il quale afferma che «si potrà intraprendere una guerra contro costoro come contro belve pericolose»².

Sul principio di diritto naturale appena evidenziato, diversa è la posizione del Bodin: «Poiché il più grande piacere della gente d'arme è far foraggio nella campagna, derubare i contadini, dare fuoco ai villaggi, assediare, battere, forzare, mettere a sacco le città, massacrare buoni e cattivi, giovani e vecchi, gente di ogni età e di ogni sesso, violentare le ragazze, lavarsi col sangue degli assassini, insozzare le cose sacre, radere al suolo le chiese, bestemmiare il nome di Dio, calpestare ogni diritto divino e umano. Son questi i frutti della guerra: piacevoli e graditi ai guerrieri, abominevoli per la gente onesta, detestabili al cospetto di Dio. E non c'è bisogno di ingrandire questo con parole: lo si vede praticare e compiere in tanti luoghi che la sola memoria fa drizzare i capelli ai più sicuri. Se così è, bisogna ben guardarsi dal fare esercitare alla guerra i sudditi e incamminarli su una via così esecrabile, né volere

² *Ibid.*, ed. it. cit., p. 176. Cfr. B. KINGSBURY, *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo: gli infedeli, gli indiani d'America e la sfida della differenza*, in *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo, atti del convegno (Settima giornata gentiliana, San Ginesio 20 settembre 1997)*, Milano, 2001, pp. 10-47: 19-21. Dalle affermazioni appena segnalate emerge, in realtà, più il segno di un pregiudizio largamente diffuso nel periodo in cui Gentili scrive che una convinzione personale: in merito al pregiudizio accennato, cfr. *ultra*, soprattutto p. 135, nota 17, per le posizioni del Sepúlveda. Valgano a proposito anche le osservazioni di cui a p. 140, nota 29, ove il passaggio è tramandato nell'originario testo latino: come in Gentili, si rinviene traccia del pregiudizio anche nel Benzoni, che pure nel complesso è assai critico verso l'impresa coloniale. Altrove, la posizione personale di Gentili denota invece maggiore indipendenza ed originalità: in particolare, cfr. pp. 137-138, note 23-24 sul problema della «servitù per natura», nonché nuovamente p. 140, nota 29 per il rigetto del motivo commerciale per la giustificazione della guerra coloniale spagnola.

la guerra in nessun caso, se non in caso di estrema necessità, quando si debba resistere alla violenza»³.

Altrove nella *quaestio* «de bello», di cui il passo appena evidenziato rappresenta un momento, l'Angevino afferma inoltre che è «impossibile vedere uno Stato fiorente in religione, giustizia, carità, onestà, insomma in tutte le scienze liberali e arti meccaniche, se i cittadini non godono di una altissima e ben sicura pace»⁴. Sarà allora proprio per il mantenimento di questi valori, secondo Bodin, che la guerra potrà definirsi necessaria perché *iusta*. Tra le ragioni che possono giustificare l'esercizio delle armi e l'addestramento ad esse, operando per il bene dello Stato, rileva una considerazione particolare: «ossia che il più bel mezzo per conservare uno Stato e garantirlo da ribellioni, guerre civili e sedizioni, di mantenere il buon accordo tra i sudditi, è quello di avere un nemico cui dover far fronte»⁵. Un'altra ragione milita a favore del buon mantenimento della disciplina militare e della pratica della guerra: «sempre ci sono stati né mai mancheranno predoni, assassini, oziosi, vagabondi, ribelli, ladri in ogni Stato, che approfittano dell'ingenuità dei buoni sudditi per rovinarli, e non ci sono leggi né magistrati che possano vincerli, tanto che si dice in proverbio che le forche non si alzano che per i pezzenti; e gli editti e le ordinanze in più luoghi assomigliano alle tele di ragno, come diceva Anacarsi a Solone, poiché vi rimangono prese solo le mosche, e le bestie più grosse se ne ridono. Non c'è dunque altro modo di ripulire lo Stato da tale sporcizia se non di mandarli in guerra; la guerra è come una medicina purgativa, e serve a cacciare gli umori corrotti da tutto il corpo dello Stato»⁶.

Il disfavore del Bodin, pur temperato e mitigato dalle precedenti considerazioni, rimane: può leggersi quanto esposto nella direzione di una specificazione delle eventualità in cui una guerra, che è e rimane consentita solo in determinate circostanze, può essere affrontata, e dei vantaggi conseguibili con essa sul piano sociale.

³ JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, III, cit., p. 171: è il capitolo V del libro V, dal titolo *Se sia opportuno armare e render abili alla guerra i sudditi, fortificare le città e alimentare la guerra*.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁶ *Ibid.*, p. 182.

«L'emersione del problema del diritto della guerra [...] si colloca in posizione centrale nella vicenda dell'affermazione della compiutezza del potere statale e della sua pretesa di ritenersi *absolutus*»: e ciò «a causa dell'assimilazione della guerra a un processo giudiziario» e in base all'idea che «il ricorso alla violenza pubblica non fosse pensabile se non come l'uso di una forza legittimata da regole etico-giuridiche indisponibili». E nella trattazione di questi problemi «il *De iure belli* di Gentili è indissolubilmente congiunto da mille vincoli» con la *République* di Bodin, «l'opera principe del nascente diritto pubblico moderno»⁷.

Il Gentili con il suo *De iure belli* rappresenta la «chiave di volta» di questa costruzione, il cui punto di interesse era dettato dai fatti: all'occhio attento di un osservatore, qual era Gentili al pari del Bodin e del Bruno, – in una reviviscenza del dibattito sul *bellum iustum* scaturito da quelle drammatiche circostanze –, e, «affrontando la questione sotto il solo profilo della giustizia umana», egli «rispondeva agli oppositori della guerra osservando che, se la guerra appariva in contrasto con il principio della socievolezza e della fraternità degli uomini, al contrario proprio per salvaguardare questi valori essa era necessaria»⁸. E ciò doveva avvenire secondo le regole indagate da Tommaso e proposte da Agostino, in comunione teorica col Bodin. Tuttavia, Gentili prestava maggiore attenzione al contesto della politica effettuale e meno all'esame 'naturale' del principio, per la volontà di fondare un diritto delle relazioni tra Stati, sulla base del diritto di guerra. L'azione bellica era da ritenersi giustificata *ex se*: «riprendendo l'argomento tradizionale fissato da S. Agostino che il fine della guerra era la restaurazione della pace e del diritto, egli la riteneva giustificata in linea di principio»⁹.

⁷ D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in ALBERICO GENTILI, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, cit., pp. IX-XXXIII: XXX-XXXI e XII. Cfr. anche V.I. COMPARATO, *From Machiavellism to the End of the Seventeenth Century*, in D. QUAGLIONI, V.I. COMPARATO, *Italy, in European Political Thought, 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*, ed. by H.A. Lloyd, G. Burgess and S. Hodson, New Haven-London, 2007, pp. 55-101: 96.

⁸ D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., p. 94.

⁹ *Ibidem*.

Sarà sufficiente rinviare alle pagine già menzionate dello *Spaccio*, nel quale il tema morale della riforma celeste (l'espulsione di Orione; il ruolo assegnato all'Arte Militare e alla Venazione; la successione non solo espositiva di Verità, Prudenza, Sofia e Legge) si unisce con l'auspicata azione "illuminata" del sovrano, per rintracciarne l'affinità con le teorie gentiliane. Comune è poi il giudizio positivo sulla monarchia elisabettiana, se solo si ricordi l'elogio bruniano alla regina d'Inghilterra quale nuova Diana¹⁰.

2. La condizione dei popoli del Nuovo Mondo: termini della questione

La nascente dottrina internazionalistica aveva d'altra parte sollevato più di un dubbio circa il diritto di muovere guerra di conquista verso le popolazioni del Nuovo Mondo. Il problema era indagato già nelle *Relectiones de Indis e de iure belli* del domenicano Francisco de Vitoria, in stretta dipendenza proprio dal diritto di guerra che si rendeva pertanto necessario esaminare: «Quia possessio et occuparum provinciarum illarum barbarorum, quos Indios vocant, videntur tandem maxime iure belli posse defendi, ideo postquam [...] disputavi late de titulis, quos Hispani possunt praetendere ad alias provincias, sive iustis, sive iniustis, visum est de iure belli brevem utique disputationem

¹⁰ L'elogio della regina inglese, che Bruno aveva definito «diva», costituirà nel processo un elemento a sfavore dell'imputato, chiamato a giustificare l'attributo rivoltole. A tal riguardo, cfr. soprattutto L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit. pp. 30-31; ivi inoltre Doc. 15 (*Quinto costituito del Bruno*, Venezia 3 giugno 1592), 188-189 e Doc. 51 (Sommario del processo, Roma primi di marzo 1598), 212, p. 291. Sul punto Bruno dovè quindi dare più volte chiarimenti: «Io ho lodato molti heretici, et anco principi heretici; ma non li ho lodati come heretici, ma solamente per le virtù morali che loro havevano; né li ho mai lodati come religiosi et pii, né usato simil sorte di voce di religione. Et in particular nel mio libro *Della causa, principio et uno* io lodo la Regina de Inghilterra et la nomino *diva*, non per attributo di religione, ma per un certo epitheto che li antichi ancora solevano dare a principi, et in Inghilterra, dove all'hora io mi ritrovava et composi quel libro, se suole dar questo titolo de *diva* alla Regina; et tanto più me indussi a nominarla cusí, perché ella me conosceva, andando io continuamente co' l'ambasciator in corte. Et conosco di haver errato di lodare questa donna, essendo heretica, et massime attribuendoli la voce de *diva*» (Doc. 15 cit.).

habere»¹¹. Né la sola differenza di religione potrebbe giustificare la sotmissione di popolazioni non disposte ad accogliere il messaggio di Cristo, contrariamente a quanto invece sostenevano i fautori del diritto di conquista: «Ubi dicit quod infideles, qui numquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei, nullo modo sunt compellendi ad fidem. Et est communis doctorum etiam in iure canonico et civili. Et probatur, quia credere est voluntatis». Ed anzi «timor multum minuit de voluntario et ex timore servili dumtaxat accedere ad mysteria et sacramenta Christi sacrilegium est»¹².

Non occorre sottolineare come la questione fosse una conseguenza sul piano giuridico dell'incontro con la popolazione americana, la cui esistenza poneva il problema di spiegarne la natura e l'origine. Da un punto di vista religioso era poi dibattuta la possibilità di salvezza di popoli ignari del messaggio cristiano, che si era fin lì ritenuto universalmente conosciuto¹³. Il problema era stato in realtà già sollevato in alcuni passaggi della *Storia d'Italia* del Guicciardini: «Né solo questa navi-

¹¹ FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, 2005, *Praeludium*, p. 2.

¹² ID., *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, ed. italiana e trad. di A. Lamacchia, Bari, 1996, I, 2, 20, pp. 65-66 (ed. orig., *Relectio de Indis*, 1538, a cura di L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1967, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, nuova ed. ivi 1981). Cfr. ID., *De iure belli*, cit., *Quaestio tertia (Quae possit esse ratio et causa belli)*, pp. 26 e sgg. Si tratta della prima delle cinque tesi indagate nella questione, se sia giusto porre la differenza di religione quale causa di una guerra, cui è data una risposta in senso negativo, diversamente dal caso dell'offesa ricevuta ma solo a certe condizioni (rispettivamente tesi quarta e quinta): «1. Causa iusti belli non est diversitas religionis. 2. Non est iusta causa belli amplificatio imperii. 3. Non est iusta causa belli gloria propria aliud commodum principis. 4. Una sola est causa iusti belli, scilicet iniuria accepta. 5. Non quaelibet et quantavis iniuria sufficit ad inferendum bellum».

¹³ Cfr. R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, 1959, pp. 120 e sgg.: «Era certo che ai popoli americani era mancato, e in buona parte mancava tuttora, il soccorso immediato, la predicazione ufficiale della Chiesa: e di fronte ai milioni di anime delle nuove terre che, sulla base della dottrina tradizionale, sarebbero risultate irrimediabilmente condannate, la stessa teologia cattolica veniva spinta a una revisione delle sue vecchie posizioni. [...] Si trattava in sostanza di stabilire quali possibilità di salvezza avesse l'uomo virtuoso rimasto sempre nell'ignoranza della religione».

gazione confuse molte cose affermate dagli Scrittori delle cose terrene; ma oltre a ciò portò qualche ansietà agl'interpreti della Scrittura Sacra, soliti ad interpretare che qual versetto del Salmo, che contiene che in tutta la terra uscì il suono loro, e nei confini del mondo le parole loro, significasse che la Fede di Cristo fosse per la bocca degli Apostoli penetrata per tutto il mondo»¹⁴. Guicciardini nota come la «sete immoderata dell'oro» sia all'origine dell'impresa marittima di «Spagnuoli e Portogallesi», di cui altrimenti celebrerebbe un elogio incondizionato per il merito di aver propagato la fede in Cristo adempiendo così al *Salmo* 19, 5: «In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum». Proprio per questo motivo Guicciardini celebra l'«avido Ligure» del Bruno, Colombo, in quanto «inventore di questa più meravigliosa e più pericolosa navigazione».

¹⁴ FRANCESCO GUICCIARDINI, *Delle Istorie d'Italia libri XX* (1540), Firenze, per Niccolò Conti, 1818, tomo III, libro VI, cap. IX, pp. 66-67: «Degni e i Portogallesi e gli Spagnuoli, e precipuamente Colombo, inventore di questa più meravigliosa e più pericolosa navigazione, che con eterne laudi sia celebrata la perizia, l'industria, l'ardire, la vigilanza, e le fatiche loro, per le quali è venuta al secolo nostro notizia di cose tanto grandi e tanto inopinate. Ma più degno di essere celebrato il proposito loro, se a tanti pericoli e fatiche gli avesse indotti non la sete immoderata dell'oro e delle ricchezze; ma la cupidità o di dare a sé stessi e agli altri questa notizia, o di propagare la Fede Cristiana; benché questo sia in qualche parte proceduto per conseguenza: perché in molti luoghi sono stati convertiti alla nostra Religione gli abitatori. Per queste navigazioni si è manifestato essersi nella cognizione della Terra ingannati in molte cose gli antichi; passarsi oltre alla linea Equinoziale; abitarsi sotto la torrida Zona: come medesimamente contro all'opinione loro si è per navigazione di altri compreso abitarsi sotto le Zone propinque ai Poli, sotto le quali affermavano non potersi abitare per i freddi immoderati rispetto al sito del Cielo tanto remoto dal corso del Sole; e si è manifestato quel che alcuni degli abitanti credevano, altri riprendevano, che sotto i nostri piedi sono altri abitatori, detti da loro gli Antipodi. Né solo questa navigazione confuse molte cose affermate dagli Scrittori delle cose terrene; ma oltre a ciò portò qualche ansietà agl'interpreti della Scrittura Sacra, soliti ad interpretare che qual versetto del Salmo, che contiene che in tutta la terra uscì il suono loro, e nei confini del mondo le parole loro, significasse che la Fede di Cristo fosse per la bocca degli Apostoli penetrata per tutto il mondo: interpretazione aliena dalla verità, perché non apparendo notizia alcuna di queste terre, né trovandosi segno o reliquia alcuna della nostra Fede, è indegno di essere creduto o che la Fede di Cristo vi sia stata innanzi a questi tempi, o che questa parte sì vasta del mondo sia mai più stata scoperta o trovata da uomini del nostro Emisferio».

Le note guicciardiniane sono in sintonia con la *Brevissima Relazione della Distruttione dell'Indie Occidentali* di Bartolomé de Las Casas in cui si denuncia come «la causa, per la quale li Christiani hanno ucciso, e distrutto tante, e tali, e così infinito numero, d'anime è stato solamente per haversi proposto per loro ultimo fine l'oro, & il colmarsi di ricchezze in brevissimi giorni; & sormontar à gradi molto alti, e sproportionati alle persone loro; cioè, per l'insatiabile avaritia & ambitione ch'ahanno avuto»; un fine economico, lo sfruttamento, aveva segnato il rapporto con le popolazioni americane, non il senso di una missione religiosa «& perciò tutti li numeri, & li milioni sopradetti sono morti senza fede e senza sacramenti»¹⁵.

Ben diverso era il giudizio del cronista regio Juan Ginés de Sepúlveda nel suo *Democrates secundus, sive de iustis belli causis apud Indios* del 1545, in cui si ribadiva un concetto, quello della schiavitù naturale, la cui fonte ultima era rappresentata da un'affermazione espressa nella *Politica* aristotelica: «Non est [...] dubitabile, quin homines quidam ad libertatem nati sint, alii ad servitutem [...]»¹⁶.

¹⁵ Bartolomé de LAS CASAS, *Istoria o Brevissima Relazione della Distruttione dell'Indie Occidentali di Mons. Reverendissimo Don Bartolomeo Dalle Case, sivigliano dell'Ordine dei Predicatori*, traduzione di G. Castellani, Venezia 1643, p. 9, rispettivamente §§ 16 e 17.

¹⁶ *Pol.*, I, 5, 1255^a1-2. La citazione è tratta dalla traduzione latina della *Politica* ad opera di Sepúlveda contenuta in ARISTOTELIS *De Republica Libri VIII, interprete & enarratore Jo. Genesisio Sepulveda Cordubensi, ad Philippum Hispaniarum Principem*, Parisiis, apud Vascosanum, via Iacobeae, ad insigne Fontis, MDXLVIII, lib. I, cap. 3 (*vulgo* 5), f. 9r. Aristotele aveva in precedenza definito lo schiavo «suppellex animata» (*ibid.*, f. 7v) di proprietà del padrone – e in quanto tale preposto all'utilizzo degli strumenti inanimati di quest'ultimo – e giustificato la schiavitù in quanto istituto naturale paragonando il rapporto intercorrente tra padrone e servo a quelli tra anima e corpo, uomo e animale, uomo e donna: «Animal vero primum ex anima & corpore consistit: ex quibus illa imperium habet a natura, hoc autem est subiectum. [...] Appetitui vero mens imperio civili regioque praeest. Quibus in rebus dubitari non potest, quin naturale sit, commodumque corpori, ut animae pareat: parti vero perturbationibus obnoxiae, ut menti obtemperet, partique rationem obtinenti: aequalitatem autem, vel oppositam imperandi rationem, omnibus esse perniciosam. Rursusque in homine, & caeteris animantibus eodem modo. Nam cicures animantes natura sunt seris potiores: eis tamen omnibus commodius est, ut hominis imperio pareant: hoc enim est ipsis salutare. Praeterea si mas & foemina conserantur, ille natura potior est, & imperans: haec

Sepúlveda considera gli indigeni inferiori per natura e ritiene pertanto giusta la guerra di conquista¹⁷:

Non sarebbe stato possibile esibire una prova più decisiva o convincente per dimostrare che alcuni uomini sono superiori ad altri per ingegno, abilità, fermezza d'animo e virtù, e che i secondi sono servi per natura. Il fatto poi che alcuni di loro sembrano avere dell'ingegno, per via di certe opere di costruzione, non è prova di una più umana perizia, dal momento che vediamo certi animalletti, come le api e i ragni, costruire opere che nessuna attività umana saprebbe imitare.

deterior & subiecta. Eodemque modo ut sese res habeat in cunctis hominibus, necesse est. Qui ergo tanto sunt inferiores, quantum distat ab anima corpus, & ab homine bellua, [...] hi sunt natura servi, quibus optimum est ut hoc imperio gubernentur [...]. Est enim natura servus, is qui alterius esse potest, ac proinde alterius est: quisque hactenus rationis est particeps, ut rationem sentiat tantum, non etiam habeat» (*ibid.*, ff. 8v-9r).

¹⁷ J.G. de SEPÚLVEDA, *Democrates secundus, sive de iustis belli causis apud Indios*, in G. GLIOZZI (a cura di), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1971, p. 32. Cfr. *ibid.*, pp. 30-34: «Confronta ora le doti di prudenza, ingegno, magnanimità, temperanza, umanità, religione di questi uomini con quelle di quegli omuncoli, nei quali a stento potrai riscontrare qualche traccia di umanità. [...] Secondo me la maggior prova della loro rozzezza, barbarie e innata servitù è costituita proprio dalle loro istituzioni pubbliche, che sono per la maggior parte servili e barbare. Infatti che abbiano case e alcuni modi razionali di vita in comune e i commerci ai quali induce la necessità naturale, che cosa altro prova, se non che costoro non sono orsi o scimmie del tutto prive di ragione?». L'inferiorità naturale e la condizione per natura servile degli indigeni americani è giusta causa per la rivendicazione del diritto della Corona spagnola sulle loro terre: «Stando così le cose, come potremmo porre in dubbio l'affermazione che questa gente così incolta, così barbara, contaminata da così nefandi sacrifici ed empie credenze, che è stata conquistata da un re eccellente, pio e giusto quale fu Ferdinando ed è attualmente imperatore Carlo, e da una nazione eccellente in ogni genere di virtù, con il maggior diritto e il miglior beneficio per gli stessi barbari? Prima della venuta dei cristiani avevano il carattere, i costumi, la religione e i nefandi sacrifici che abbiamo descritto; ora, dopo aver ricevuto col nostro dominio le nostre lettere, le nostre leggi e la nostra morale ed essersi impregnati della religione cristiana, coloro – e sono molti – che si sono mostrati docili ai maestri e ai sacerdoti che abbiamo loro procurato, si discostano tanto dalla loro prima condizione quanto i civilizzati dai barbari, i dotati di vista dai ciechi, i mansueti dagli aggressivi, i pii dagli empie, per dirla con una sola espressione, quasi quanto gli uomini dalle bestie».

Un giudizio analogo a quello del Las Casas fu espresso dall'italiano Girolamo Benzoni, che aveva viaggiato per un quindicennio nei territori americani, restituendone le impressioni nella sua *Historia del mondo nuovo*, in cui con coraggio denunciava le violenze commesse dagli Spagnoli nell'azione di conquista: «[...] e finalmente di due milioni di Indiani che vi erano a questa isola, tra amazzati da se stessi, e dalle fatiche oppressi, e con le crudeltà degli Spagnoli finiti, al presente non se ne trovano centocinquanta e questo è stato il modo di fargli Christiani»¹⁸.

3. La posizione del Gentili

La questione coloniale era quindi di rilievo non solo nella Spagna del XVI secolo, e l'approccio degli intellettuali spagnoli a questi problemi giuridici, profondamente determinato dal Vitoria come dal confronto tra le posizioni del Las Casas e del Sepúlveda, non era certo ignoto neppure nell'Inghilterra elisabettiana.

Bruno con tutta probabilità conosceva gli argomenti del Vitoria, per la circolazione delle sue idee all'interno dell'Ordine. Altrettanto note gli dovevano essere le osservazioni del connazionale ed amico Gentili, il cui *De iure belli* era d'altra parte fortemente ispirato dalla lezione vitoriana.

Secondo Gentili, «orbem, quem novum dicimus, iunctum, cognitumque Indis extremis sempre fuisse, hodie non dubitatur»¹⁹: la convinzione dell'unione tra i territori americani ed orientali comporta una origine comune di indigeni ed europei e quindi nega la possibilità di una condizione subumana per natura²⁰. Altrove Gentili afferma in

¹⁸ *La Historia del mondo nuovo* di M. GIROLAMO BENZONI milanese la quale tratta dell'isole e mari nuovamente ritrovati, et delle nuove città da lui proprio vedute, per acqua e per terra in quattordici anni, Venezia, F. Rampazetto, 1565, p. 52v.

¹⁹ *De iure belli*, ed. cit., I, 19 (*De naturalibus caussis belli inferendi*), pp. 138-50: 144.

²⁰ Cfr. B. KINGSBURY, *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*, cit., p. 20: «Parecchi discepoli di Vitoria sostennero che gli Indiani non erano schiavi per natura, ma

termini generali di ritenere che «imo enim natura sumus cognati omnes»²¹.

La frase non è riferita direttamente alla situazione degli Indi, ma alle cause naturali della guerra: Gentili non si occupa direttamente della situazione degli indigeni americani, ma non è certo insensibile alle intuizioni del Vitoria, che proprio dalla situazione americana aveva preso spunto per la trattazione del diritto di guerra.

In termini generali, Gentili ricollega lo stato di schiavitù alle vicende belliche «et ad haec Aristoteles dicit, natura imo factos barbaros ad serviendum: itaque et iustum bellum contra eos esse, et quasi venationem contra feras»²². Il concetto aristotelico dello «schiavo per natura» è accettato da Gentili, ma svuotato dall'interno: non è la natura a distinguere a creare le categorie di amico e nemico «at mores distinxerunt: qui altera natura sunt», e proprio in questo senso andrebbe letta correttamente, secondo Gentili, la soggezione per natura affermata da Aristotele²³.

gente che, a causa delle migrazioni, era stata isolata dal resto della civiltà. Era quindi responsabilità dei più progrediti cristiani europei tutelarli, un po' come dei bambini».

²¹ *De iure belli*, ed. cit., I, 12 (*Utrum sint causae naturales belli faciendi*), pp. 84-92: 87. Cfr. *ibid.*, pp. 84 e sgg.: «Sequitur de naturalibus belli causis. Atque bellum a natura videtur, si a primis elementis ad homines usque descendendo naturam rerum intuearis. Ecce etenim nobis bellum elementorum, per quod mori in dies mundum et nasci, philosophi dicunt».

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *ibid.*, III, 9 (*De servis*), pp. 534-548: «non dubito, ius iustum servitutis esse. Est enim constitutio iuris gentium. Sed obiicitur, quod naturalis ratio, quae actor est iuris gentium, inducere servitutum non potuit: si a natura omnes liberi sumus: et contra naturam servitus dicitur et ex hostium feritate inducta. Solutiones vero afferuntur plures. Mihi Thomas placet Aquinas. Ut servitus sit etiam a natura, non quidem secundum primam intentionem, qua facti liberi omnes sumus: at ex secunda, dum voluit natura puniri delinquentes». Gentili ribadisce che la servitù non è una condizione originaria dell'essere umano, ma deriva da circostanze e situazioni successive («non quidem secundum prima intentionem [...] at ex secunda»), come già aveva inteso interpretando Aristotele: «Ius naturae non statuit, ne homines servi fierent: etsi homines fecit liberos. Itaque potuit ius gentium servitutis esse». Convinto quindi della legittimità della schiavitù, Gentili polemizza col Bodin: «Tentat Bodinus docere servitutis ius nec esse gentium. At contra faciunt auctores iuris, Plato, Xenophon, Aristoteles: qui non? Et quod negat Bodinus, ius concludi gentium a consensu gentium: quia et in idolatriam

Gentili ha poco prima osservato come la guerra parrebbe spiegabile sulla base di considerazioni naturali: «Sed ecce naturale, ut dissentiant homines: et hinc bella». Sembrerebbe quindi che «a natura omnibus esse, bellum gerere», eppure Gentili afferma di non credere che ciò corrisponda a verità²⁴. Non può sussistere, in natura, un'antipatia tra animali della stessa specie e quindi nemmeno tra uomini²⁵:

Et itaque hominibus cum hominibus non est repugnantia per naturam. Sed neque antipathia est inter animalia eiusdem speciei. Igitur nec sit inter homines. Canis caninam non est. Diabolus diabolos non vexat. Solus olor olorem est, et apes aliquando praeliantur, atque alia pauca animalia speciei eiusdem inter se dissident. Et nec ista aliter tamen, quam si ita tulerit res. Ut notat Aristoteles. Qui et hoc notat, ritum sic esse hominum, ut inter se sint infesti, si res tulerit. Quae alia causa est, non naturae. Amicitiae, atque inimicitiae in belluis victus, vitaeque ratione existunt. Sic et efferatissima degunt collegio: etiam ferocissimus leo pastus et fame vacans, facilis mitisque cum suis est. Etiam quae diversae speciei sunt, si abunde sic cibarii, in pace agunt. Alioqui et suos pullos expellunt: ut aquilae quarum paria singula tenent propterea longum tractum: neque ullo pacto patiuntur vicinos.

Non la natura, quindi, dà luogo ad inimicizie, ma vizi o costumi da cui dipende la compatibilità o incompatibilità dell'uomo verso il suo simile: «Si abunde non est gloriae, dominationis cupiditati hominum sine fundo, hoc non naturae ius, sed est vitium».

consensum fuerit: neque tamen idolatria ius sit. Respondeo, rationem esse longe vanissimam. Non enim in divinis quidquam est homo: nec in iure constituendo quod est inter Deum et hominem et quod religio est, quidquam valet». Tuttavia, Gentili concorda con l'angevino quando afferma «rectissime, non aliter agendum in captivos, quam a bono paterfamilias et id receptum fere omnium gentium institutis et moribus esse».

²⁴ *Ibidem*: «Sed et illud audimus, a natura omnibus esse, bellum gerere [...]. Ceterum haec ego vera non puto. Imo enim natura sumus cognati omnes. At vitium hoc est generis humani, ut dissensiones sint. Quod inquires, et indomitum, semper in certamine libertatis, aut gloriae, aut dominationis agit. Quae Salustius. Et neque causa astrorum (ut de his alibi legitur) sive decursus, sive rotatio, vel fatum etiam, sed cupiditas et iniustitia hominum. Quod Agathias, summae scriptor auctoritatis. Et itaque hominibus cum hominibus non est repugnantia per naturam».

²⁵ *Ibidem*.

Per questo, nemmeno l'esistenza di guerre giuste è concretamente sostenibile, anche con riguardo alle vicende coloniali spagnole: «Si vere caussae essent a natura, omnino iustum et bellum ex ipsis esset. Sed non sunt huiusmodi caussae. Natura homines inter se inimici non sunt. Sed actiones, et mores, sive similes sive dissimiles, in concordiam vel discordiam nos inducunt. [...] Nec igitur iuste Hispani aut hanc caussam, aut illam regionis obtenderunt bello Indico».

Se Sepúlveda, lettore attento di Aristotele e suo traduttore fin dal 1519 proprio con il *Politicorum*, ne restituiva il senso letterale, Gentili lo sottoponeva a revisione. Era naturale che ciò ne comportasse uno snaturamento, relegando l'idea stessa della schiavitù per natura ad una mera convinzione greca: «Nunc Graecorum illa partitio et superba erat, et Graecis ipsis damnata, et nec satis antiqua»²⁶.

L'indagine sulle cause naturali della guerra e sulla sua liceità si risolve in questo modo nell'affermazione della fondamentale eguaglianza degli uomini e, per essa, nella difesa dell'indio e dell'uomo in quanto tale. Laddove è pur ammissibile, secondo Gentili, l'istituto della schiavitù, «non quidem secundum primam intentionem, qua facti liberi omne sumus: at ex secunda, dum voluit natura puniri delinquentes», tuttavia invita a trattarli con giustizia: «Et unde ad homines eliciunt, non oportere iniuria afficere, iugo premere, quos non alias possumus accusare, quam quod generis diversi existunt»²⁷.

4. La posizione del Bruno: il rifiuto del «commercio» e la prova “geografica” dell'Infinito

Gentili rifiuta le giustificazioni addotte per la guerra coloniale. In particolare non approva e reputa un pretesto che: «probatum licet aliis, in caussis belli Hispanorum contra Indos, ut bellum esse possit contra eos, qui audire praedicationem Evangelii nolunt. Hic enim solus est praetextus religionis»²⁸. Tuttavia, reputa «causa naturale» della guerra il rifiuto di un popolo a commerciare. Sarebbe pertanto lecito per gli Spa-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, rispettivamente III, 9, pp. 538 e 544.

²⁸ *Ibid.*, I, 25, p. 200.

gnoli muovere guerra agli indigeni se questa ne fosse la causa, poiché «est enim commercium iuris gentium. Quod non mutatur adversus eundo»: «Atque haec una est caussa, per quam defendi iustum videtur bellum Hispanorum in eo orbe, quod incolae arcuerint alios a commercio. Et proba esset defensio, si verum factum narraretur». Tuttavia, «Hispani non illic commercium, sed tentarunt dominium. Et pro certo hoc habuerunt, licere terras illas occupare quae non cognitae nobis erant. Quasi si idem esset in nullius esse bonis, et in cognitione nullius nostrum»²⁹.

Proprio il valore attribuito alla pratica commerciale non è condiviso dal Bruno³⁰. Bruno trattava della condizione degli Indi nel *De immenso et innumerabilibus*, rispondendo «contro il quattordicesimo argomento aristotelico»: per Bruno nemmeno la virtù di Britanno, pur non mosso da intenzioni ostili, può evitare la rovinosa caduta della civiltà india, poiché proviene anch'egli da una «terra malata». Le osservazioni di Bruno esprimono una netta denuncia dell'impresa coloniale³¹:

²⁹ *De iure belli*, ed. cit., I, 19 (*De naturalibus caussis belli inferendi*), pp. 138-50: 144. Oltre a questa causa, Gentili giudica «onesto» combattere per riparare e porre fine a delitti gravi e contro natura; cfr. *ibid.*, I, 25, pp. 198-199: «Et itaque illorum sententiam probo magis, qui iustam dicunt caussam Hispanorum: dum faciunt Indis bellum, qui concubitus nefandos et et cum bestiis exercebant: et qui carnes humanas, hominibus in id mactatis, comedebant. Sunt enim haec peccata contra naturam humani generis. Et ita omnibus peccata cognita: nisi forte non cognita brutis sunt animantibus, et hominibus brutis. Atque contra istos sic bellum suscipietur, ut ait Isocrates [*Areopagiticus*, 39-42], veluti contra feras». Se tale atteggiamento «era indubbiamente un atteggiamento conservatore e interventista, anche per la sua epoca» (B. KINGSBURY, *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*, cit., p. 21), esso risultava segnato dalla convinzione di molti intellettuali circa comportamenti 'bestiali' e contro natura da parte degli indigeni; il pregiudizio si rinviene anche in opere in cui per altri aspetti, come in Gentili, è chiaramente denunciata l'azione di conquista spagnola, come ne *La Historia del mondo nuovo* di Benzoni, cit. In Gentili, caduta la causa commerciale, la pratica di atti del genere, se provata, sarebbe l'unica a dare ragione dell'intervento spagnolo nelle Americhe. Cfr. *supra*, p. 128, nota 2.

³⁰ Cfr. quanto sostenuto *supra*, capitolo V, pp. 84 e sgg. e nota 14.

³¹ GIORDANO BRUNO, *De immenso et innumerabilibus*, cit. (libro VII, cap. 16: *Ad decimumtertium argumentum Aristotelis*), p. 278.

Tunc et vos (si forte status violabilis iste est)
 experiri hominum quantum commercia prosint
 promptius et quantum semet male iacta propagent
 semina vos inter, quam virtus vestra in alius
 splendorem gentis vestro fundatur ab orbe;
 ut deinceps studeant naturae claustra aperiri,
 appetier simili patrias ubi Cynthia dorso
 explicat, et mundo quasi pro meliore labores
 intentare novos Telluris filius ausit.

Il brano esprime una posizione già precedentemente assunta ne *La cena de le ceneri*³²:

Gli Tifi han ritrovato il modo di perturbar la pace altrui, violar i patri genii de le reggioni, di confondere quel che la provida natura distinse, per il commercio radoppiari i difetti e gionger vizii a vizii de l'una e l'altra generazione, con violenza propagar nove follie e piantar l'inaudite pazzie ove non sono, conchiudendosi al fin più saggio quel che è più forte; mostrar novi studi, instrumenti, et arte de tirannizar e sassinar l'un l'altro: per mercé de quai gesti, tempo verrà ch'avendono quelli a sue male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti de sì perniciose invenzioni.

Tra le diverse opinioni sulla situazione americana, Bruno poteva contare, oltre che sulla lezione del Vitoria, anche sul Benzoni, la cui opera era nota in Francia nella traduzione del pastore protestante Ur-

³² ID., *La cena de le ceneri* (dialogo I), cit., p. 452. Su questo passo, cfr. soprattutto G. AQUILECCHIA, *Bruno e il Nuovo Mondo*, in *Rinascimento*, 6, 1955, pp. 168-170, ripubblicato in ID., *Schede Bruniane (1950-1991)*, Manziana (Roma), 1993, scheda IV, pp. 97-99. Nonostante Bruno non condividesse l'opinione dei contemporanei sul commercio, poteva tuttavia riconoscere nel suo sviluppo un motivo di vanto per la monarchia elisabettiana, in relazione al benessere interno ed al prestigio internazionale conseguito; a tale riguardo, cfr. quanto già esposto sopra, capitolo V, pp. 84 e sgg., in riferimento soprattutto a *De la causa, principio et uno* (dialogo I), cit., pp. 642-644, per l'elogio della sovrana inglese: «s'ha fatto tranquillo il grande Oceano, che col continuo reflusso e flusso, lieto e quieto accoglie nell'ampio seno il suo diletto Tamesi; il qual fuor d'ogni tema e noia, sicuro e gaio si spasseggia, mentre serpe e riserpe per l'erbose sponde».

bain Chauveton, data alle stampe nel 1579 e strumentalizzata in funzione anti-spagnola e anti-cattolica³³.

La questione ha esiti *naturalistici*: può essere infatti valutata come la prova “geografica” dell’esistenza di diversi mondi. L’espressione stessa richiama nel *De immenso* l’analogia tra gli indigeni, «istius insignis astri sublime tenentes», e gli infiniti mondi. Se, infatti, innumerevoli mondi animano l’universo, in maniera analoga i continenti sono intesi da Bruno come dei piccoli corpi celesti: le diverse regioni del mondo diverranno allora una sorta di pianeti nel piccolo cosmo rappresentato dalla Terra³⁴.

[Fracastorio] Non è un sol mondo, una sola terra un solo sole: ma tanti son mondi, quante veggiamo circa di noi lampade luminose, le quali non sono né più né meno in un cielo et un loco et un comprendente, che questo mondo in cui siamo noi è in un comprendente, luogo e cielo; sì che il cielo, l’aria infinito, immenso, benché sia parte de l’universo infinito, non è però mondo, né parte di mondi: ma seno, ricetto e campo in cui quelli sono, si muovono, vivono, vegetano e ponono in effetto gli atti de le loro vicissitudini, producono, pascono, ripascono e mantengono gli loro abitatori ed animali [...].

[Burchio] Cossi dunque gli altri mondi sono abitati come questo?

Bruno, con termini simili a quelli adoperati nel *De immenso* per i nativi americani, risponde a Burchio alludendo ad una possibile superiorità degli abitanti degli altri mondi, capovolgendo del tutto, in virtù del paragone ipotizzato, il giudizio del Sepúlveda:

[Fracastorio] Se non cossi e se non migliori, niente meno e niente peggio: perché è impossibile ch’un razionale et alquanto svegliato ingegno possa immaginarsi che sieno privi di simili e migliori abitanti, mondi innumerabili che si mostrano o cossi o più magnifici di questo.

Con questa affermazione, Bruno supera la decima obiezione contro l’infinito e la pluralità dei mondi³⁵:

³³ Cfr. G. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Genève, 1969 (prima ed. Paris, 1935), p. 157.

³⁴ GIORDANO BRUNO, *De l’infinito, universo e mondi* (dialogo III), cit., p. 237.

³⁵ *Ibid.* (dialogo V), pp. 146-147.

È cosa fuor di ragione la pluralità dei mondi, perché in quelli non sarebbe bontà civile, la quale consiste nella civile conversazione; e non arrebono fatto bene gli dèi creatori de diversi mondi, di non far che gli cittadini di quelli avessero reciproco commercio.

Bruno rifiuta l'idea che il commercio, colpevole di «violare i patri genii de le reggioni» e di confondere «quel che la provida natura distingue», sia alla base del progresso umano: esso raddoppierebbe i difetti e i vizi «de l'una e l'altra generazione», «conchiudendosi al fin più saggio quel che è più forte». Sembra, questa, una risposta alla posizione del Gentili e dei teorici del nascente diritto internazionale.

CONCLUSIONE

CONSIDERAZIONI SUL PROCESSO: LE OPINIONI «ERRONEE» SUL CRISTO, L'INFINITO UNIVERSO QUALE «VERBO»*

L'autodifesa bruniana di fronte al tribunale dell'Inquisizione fu improntata al costante ricorso alle fonti teologiche. «Di fronte alle accuse il contegno del Bruno fu infatti improntato ad una norma rigorosa: quando la questione mossagli toccava un serio tema filosofico o teologico, egli non esitò ad aprire il suo pensiero, spesso non curandosi delle conseguenze giudiziarie di tale sua sincerità: difese anzi questo suo pensiero e lo giustificò più o meno efficacemente ricorrendo, quando poté, alla Scrittura, ai Padri, ai dottori, o almeno al lume naturale del filosofo»¹.

Si è già avuto modo di verificare come tra le diverse accuse mosse al Bruno, già nella iniziale denuncia del Mocenigo, un ruolo centrale rivestiva quella «di avere opinioni erronee sulla Trinità, la divinità di Cri-

* Una versione preliminare della presente conclusione è stata pubblicata quale saggio autonomo in M. TRAVERSINO, *Il processo a Giordano Bruno: le opinioni "erronee" sul Cristo, l'infinito universo quale "Verbo"*, in A. SCHÜTZ, M. TRAVERSINO (eds / a cura di), *The Theology of Potentia Dei and the History of European Normativity / Alle origini dell'idea di normativismo: Il problema della Potentia Dei tra teologia e diritto pubblico europeo*, in *Divus Thomas*, CXVI, 3, 2013, pp. 231-247.

¹ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, cit., pp. 25-26. Cfr. D. QUAGLIONI, *Il Bruno di Luigi Firpo*, cit. (poi ripubblicato in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, cit.), pp. 37-55: «Il Bruno di Firpo è dunque il Bruno riumanizzato, il cui atteggiamento si illumina di una piena coerenza, che non è però quella monolitica del diniego costante, ma quella umana e viva della lunga ed alterna disputa coi giudici e più con se stesso; è il Bruno ritratto nella sua dolente e umana fisionomia carica di debolezze e di miserie e restituito allo stesso tempo alla sua grandezza di pensatore e di assertore di libertà, vittima di una intolleranza, la cui giustificazione non va oltre il piano storico, assertore non già di opinioni filosofiche contingenti, ma del diritto dell'uomo di credere a ciò che pensa, non di credere per forza quello che altri vuol ch'egli creda».

sto e l'incarnazione»². In realtà, l'insieme delle otto proposizioni può utilmente intendersi nel suo complesso quale un organico capo d'accusa, nella intenzione ivi manifestata a riaprire la discussione sul fondamento stesso della fede, e ciò attraverso il dibattito teologico. La seconda censura precede logicamente le due successive, né la quinta («di sostenere l'esistenza di molteplici mondi e la loro eternità») può, a fronte di quanto sostenuto nel corso di questo studio, essere utilmente disgiunta.

Dell'incarnazione, come era ovvio che si verificasse, si dibatté ampiamente già nel terzo e nel quarto costituito, il 2 giugno 1592, e nel quinto, il giorno seguente: Bruno, in particolare, argomenta affidandosi alla dottrina dei Padri, a quel «sant'Agustino» che «ancora credo temesse di proferir quel nome *persona* in questo caso, che ora non mi ricordo in che loco sant'Agustino lo dica»³.

² *Ibid.*, p. 16. Le ben note accuse addebitate all'imputato erano: «[1]. Di avere opinioni avverse alla S. Fede e di aver tenuto discorsi contrari ad essa e ai suoi ministri. [2]. Di avere opinioni erronee sulla Trinità, la divinità di Cristo e l'incarnazione. [3]. Di avere opinioni erronee sul Cristo. [4]. Di avere opinioni erronee sulla transustanziazione e la S. Messa. [5]. Di sostenere l'esistenza di molteplici mondi e la loro eternità. [6]. Di credere alla metempsicosi e alla trasmigrazione dell'anima umana nei bruti. [7]. D'occuparsi d'arte divinatoria e magica. [8]. Di non credere alla verginità di Maria».

³ *Ibid.*, Doc. 14, pp. 171-183: 173. Cfr. *ibid.*, pp. 172-174: «Interrogatus se lui habbia scritto o detto alcuna cosa intorno l'incarnazione della seconda persona, et che opinione habbi havuto in ciò, Respondit: Io non ho scritto, né meno so di haver mai ragionato alcuna cosa della incarnatione della seconda persona; ma in quanto al mio credere, ho ben dubitato tra me stesso, come ho già detto nel precedente mio costituito, come il Verbo se sia incarnato. Ad interrogationem congruam respondit: Per maggior dechiara-tione di quanto ho detto questa mattina, io dico d'haver tenuto e creduto che vi sia un Dio distinto in Padre in Verbo et in Amore, che è il Spirito divino, et sono tutti questi tre un Dio in essentia; ma non ho potuto capir, et ho dubitato, che queste tre possino sortir nome di persone; poiché non mi pareva che questo nome di persona convenisse alla divinità, confortandomi a questo le parole di san Agustino, che dice: "Cum formidine proferimus hoc nomen personae, quando loquimur de divinis, et necessitate coacti utimur"; oltre che nel Testamento vecchio et novo non ho trovato né letto questa voce, né forma de parlar. Interrogatus: Havendo voi dubitato dell'incarnazione del Verbo, che opinione havete havuto di Christo? Respondit: Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Christo individualmente, et non ho possuto capire che fosse una unione ch'havesse similitudine di anima et di corpo, ma una assistentia

L'atteggiamento di Bruno nel corso degli interrogatori «può far pensare ad un deliberato richiamo ad autorità dottrinali che dovevano essere ben presenti ai giudici di un tribunale ecclesiastico, quali quelle della migliore e più diffusa tradizione canonistica»⁴: «Bruno si difende davanti a un tribunale ecclesiastico, e fin dal principio la sua difesa è una difesa dotta, e munita di quella dottrina che più di ogni altra poteva e doveva risultare efficace davanti a giudici di formazione teologica e canonistica insieme»⁵.

tale, per la quale veramente si potesse dire di questo huomo che fosse Dio et di questa divinità che fosse homo. Et la causa è stata, perché tra la substantia infinita et divina, et finita et humana, non è proportione alcuna come è tra l'anima et il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente. Et per questo credo che sant'Agustino lo dica. Si che per conclusione, quanto al dubio dell'incarnatione, credo haver vacillato nel modo inefabile di quella, ma non già contra l'autorità della divina scrittura, la quale dice: "Verbum caro factum est", et nel simbolo: "Et incarnatus est" etc. Ei dictum: Rispondete precisamente che opinione havete avuto et tenete di Christo, poichè di sopra dite di credere di aver vacillato nel modo, et havete ancor detto già di esser stato molto tempo in dubio intorno l'incarnatione del Verbo. Respondit: Che il dubio, che ho havuto intorno all'incarnatione, è stato che me pareva non tenere theologicamente dicendo che la divinità fosse con la humanità in altra forma che per modo di assistentia, come ho detto già; dal che non inferiva cosa contra la divinità de Christo et del supposito divino che si chiama Christo». Segue immediatamente la deposizione sulle opinioni tenute circa il miracolo: «Interrogatus che opinione habbi havuto intorno li miracoli, attioni et morte de Christo, et se di ciò habbi mai ragionato alcuna cosa contra le determinazioni catholice. Respondit: Io ho tenuto tutto quello che tiene la santa madre Chiesa catholica, si bene quanto alli miracoli ho detto che sono testimonio della divinità, ma maggior testimonio da essi è la legge evangelica appresso di me, perché delli miracoli disse il Signore: "Et maiora his facient". Et in questo me occorre ancora che, benché altri fanno li miracoli, come li apostoli, quelli sono in virtù de Christo; di sorte, benché quanto all'esterno effetto pare medesimo miracolo de Christo et dell'apostolo o santo, tuttavolta questo fa per propria, quello per altrui virtù; et però ho tenuto che li miracoli di Christo fossero divini, veri, reali et non apparenti, né mai ho pensato, non che ho detto né creduto, cosa in contrario di questo».

⁴ D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, cit., 311-312. Cfr. anche ID., *Il processo e l'autodifesa*, in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma, 2003, pp. 127-145.

⁵ *Ibid.*, p. 312.

Bruno impronta la propria autodifesa, quindi, al costante riferimento a fonti di sicura conoscenza per un tribunale di composizione ecclesiastica, attraverso l'allegazione incessante di autorità che un certo peso dovevano pur esercitare tra i suoi componenti.

Tra le fonti del Bruno, costante è il richiamo a Tommaso: «Secondo la dottrina delli santi dottori dell'Ecclesia catholica apostolica romana, et specialmente di san Tomasso, nella dottrina del quale io sono nutrito, credo che il Nostro Signor Giesú Christo sia Dio, dicendo: “Confiteor unum Deum in trinitate et trinum in unitate: Patrem, Filium et Spiritum sanctum, ubi persona filii verus Deus et homo est in unione cuius modus est incomprehensibilis”»⁶.

⁶ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 51 (*Sommario del processo*), II, 40, p. 259. Il passaggio non è immune dalle considerazioni già svolte su una presumibile dissimulazione da parte del Bruno: come altrove, qui è tipica della strategia processuale dell'imputato, né altrimenti pare giustificabile l'asserzione se riferita ai più punti analizzati sul contrasto col Cusano in merito alla funzione mediatrice del Cristo (cfr. *supra*, cap. III, pp. 43 e sgg., in particolare note 1, 3, 7, 10), tale da giungere qui alla più classica professione di fede sebbene temperata dall'accettazione del *confiteor* in un modo detto «incomprehensibilis». L'aggettivo rimanda al «modo inefabile» dell'incarnazione, come da ammissione nel quarto costituito (*ibid.*, Doc. 14, p. 173, cit.); cfr. D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, cit., p. 311 e sgg.: l'autore riferisce il luogo, «di capitale importanza per intendere i modi e i contenuti dell'autodifesa bruniana», nonché il termine stesso quivi adoperato dall'imputato, a Tommaso quando non ad «appigli autoritativi diversi da quelli genericamente connessi alla sola dottrina teologica intorno al *mysterium incarnationis*», quali la *Summa Aurea* dell'Ostiense, «il più autorevole esponente della dottrina decretalista dell'età intermedia». Su tali richiami, cfr. inoltre ID., *Il San Tommaso di Bruno*, cit., pp. 532-33. Sul punto, che costituiva l'ottava delle accuse estrapolate dalla deposizione del Mocenigo (cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 13, p. 168), l'imputato allegava nuovamente varia autorevole dottrina. Si trattava di materia «si delicata», secondo il Mercati (*Il sommario del processo di Giordano Bruno*, cit., p. 93, n. 2), da ipotizzare in chi l'evocava «un gusto depravato di turbare le coscienze»; diversamente giudicava il Firpo (*Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., p. 72) secondo il quale era «palese ch'egli cercava soltanto di schierare in campo un'esile pedina di più, un peregrino argomento *a fortiori* nelle sue difese». Ancora sul debito nei confronti di Tommaso, D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, cit., p. 314, n. 51, per il quale «si tratta appunto delle premesse di una *quaestio* che Bruno doveva assumere [...] dal “suo” Tommaso e dalla letteratura teologico-giuridica contemporanea»: pertanto, è

Bruno sta qui deponendo «circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem», in risposta alle delazioni del Mocenigo⁷:

Ho sentito dire a Giordano alcune volte in casa mia che non vi è distinzione in Dio di persone, e che questo sarebbe imperfettione in Dio. Mi disse anco al proposito di non sapere di questi tempi, che adesso che fiorisce la maggiore ignoranza che havesse mai havuta il mondo si gloriano alcuni d'havere la maggiore cognitione che sia mai stata, perché dicono di sapere quello che non intendono, che è che Dio sia uno e trino, e che queste cose sono impossibilità, ignorantie e bestemie grandissime contro la Maestà di Dio; e dicendogli io che tacesse, mi disse: “O vedrete quello che avvanzerete del vostro credere”.

Idem repetitus. Due volte ragionando meco disse che non vi era Trinità in Dio, e ch'era una grande ignoranza e biastema dire che Dio fosse Trino e uno, e lo disse con occasione che asseriva che il mondo al presente era in quella maggiore ignoranza che sia stato mai, e si gloriava di sapere quello che non intendeva, cioè la Trinità, perché in Dio non v'era queste tre persone, e che era una pazzia a dirlo.

Che l'esame dell'imputato e dei testi sul punto fosse un momento assai delicato del processo lo conferma l'esigenza stessa che il Bruno avverte di giustificare ulteriormente il proprio «dubbio»⁸:

preferibile abbandonare l'idea del «turbamento delle coscienze: basterebbe gettare anche solo un'occhiata sulla letteratura medico-legale di cui sono ricche le *summae* canonistiche in materia di impedimenti al matrimonio, per trovare l'esposizione di casi, davanti ai quali giusto il canonista duecentesco poteva avvertire: “non turberis: nam similia & turpiora audiuntur: nec sunt talia ab animarum medicis ignoranda”» (il riferimento è alla *Summa Aurea*, IV, ad tit. *De frigidis et maleficiatis, et de impotentia coeundi*, n. 6, Lugduni 1556, f. 315r). Sul peso del capo d'accusa in relazione alla condanna, e sulla conseguente inutilità degli appigli autoritativi del Bruno a propria discolta, valga la lettera di Kaspar Schoppe a Konrad Rittershausen (Roma, 17 febbraio 1600), in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 71, p. 350: accanto alla transustanziazione, lo scrivente ricorda il dubbio sulla verginità di Maria, «cum iam annis abhinc octodecim de Transubstantiatione (rationi nimirum, ut Chrysostomus omnibus cherubin et seraphin puriorem ait) in dubium vocare coepisset».

⁷ *Ibid.*, pp. 253-59. Tuttavia, «frater Celestinus Capucinus concarceratus Iordani Venetiis repetitus dicit: Lui trattò della Trinità, e dava alcuni essempii, ma non ho mai inteso che lui negasse la distinzione delle persone».

⁸ *Ibidem.*

Per sgravare la mia conscientia ho detto d'aver dubitato circa l'incarnatione divina, sopra che se non sono stato bene inteso e non l'ho bene esplicato, tornerò a dirlo, et è che, per essere la divinità natura infinita e la humanità finita, quella eterna e questa temporale, non mi pareva proportionale tale che facesse sí fattamente un supposito, che la humanità così fosse giunta alla divinità alla constitutione d'un soggetto come è giunta l'anima humana col corpo proportionalmente et in somma, dove si parla de la Trinità eterna, et in una simplicità apprehensibile [...].

Poco dopo, a precedere il *confiteor*, Bruno precisa ulteriormente in che modo si sia dimostrato «ignorante e dubitante»⁹:

Nel modo dell'unione della natura divina come l'humana io sono stato ignorante e dubitante, non già nella cosa dubitando implicitamente, non già esplicitamente se l'una persona costante di natura divina et humana fosse con ragione di sostantia, o veramente accidentale, il quale dubbio procedeva da quello che le tre persone della santissima Trinità sono eterne, la humanità è cosa temporale e creatura, e per tanto non venire a computo di substantia come una cosa substantialia, [...] per non essere proportionale, né l'ordine alcuno tra la cosa creata e increata, di sorte che accidentalmente intendevo la natura humana unita, ben che l'unione fosse inesplicabilmente grandissima.

Più avanti, in questo stesso documento, Bruno richiamerà – si è visto – «la dottrina delli santi dottori dell'Ecclesia catholica apostolica romana, et specialmente di san Tomasso, nella dottrina del quale» – così afferma – «io sono nutrito», refutando con ciò di aver sostenuto d'aver maggior dottrina «che san Tomaso et tutti li dottori», i quali quindi «non hanno saputo niente a par di lui», e che inoltre «chiariria tutti i primi theologi del mondo, che non sapriano rispondere»¹⁰.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*, rispettivamente Doc. 51 (*Sommario del Processo*), II, 40, p. 259, e Doc. 2 (*Denuncia di Giovanni Mocenigo all'Inquisitore di Venezia Giovan Gabriele da Saluzzo*, Venezia, 23 maggio 1592), pp. 143-45: 144. Cfr. *ibid.*, Doc. 14 (*Quarto costituito*, Venezia, 2 giugno 1592), cit., p. 177: «Parlando de' theologi c'hanno interpretato et interpretano la sacra scrittura secondo la determinazione della santa madre Chiesa, io non ne ho mai parlato se non bene; posso bene haver detto qualcosa di alcuno particolare, et biasmato, come sarebbe a dir, qualche theologo lutherano od altri heretici; ma de' theologi catholici io ne ho sempre fatto stima, et particolarmente di san Tomaso, le cui

«Certamente parziale, nei verbali, è il resoconto delle opinioni dottrinali espresse da Bruno, ma non tanto che non si possa risalire alle sue fonti»: la difesa stessa messa in atto dinanzi al tribunale dell'Inquisizione vi è fortemente radicata¹¹, seppure spesso non risulti nel lavoro del «compilatore del *Sommario*, che fu quasi certamente per ragioni d'ufficio il bolognese Giulio Monterenzi, assunto nell'estate del 1597 alla carica di procuratore fiscale»¹².

Quanto visto in merito al contegno tenuto dal Bruno nel corso del processo sembra superarne la lettura in chiave di forte e non ridicibile contrapposizione: il costante rifugio in fonti autoritative, comuni all'imputato quanto ai suoi interlocutori, parrebbe anzi confutare una fin troppo scontata e comoda tradizione¹³. Né il parere dei consultori del colle-

opere le ho sempre tenute appresso di me, lette et studiate, e reputatole, et al presente ne ho et le tengo molto care».

¹¹ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, cit., pp. 531-32. Cfr. ID., «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa del Bruno*, cit. p. 314, in merito alla questione nodale della verginità di Maria.

¹² L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, cit., p. 16.

¹³ Cfr. D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa del Bruno*, cit., p. 317: «valga ciò come esempio di quanto un esame più approfondito delle argomentazioni del Bruno può rivelare degli appigli autoritativi e degli argomenti di dottrina addotti a propria difesa, nel lungo confronto con giudici che egli non poteva, né doveva, ritenere ignorantacci, *ignoranti et asini, ignorantazzi et goffi*»; per i riferimenti, *ibid.*, in n. 59. Verso un tale giudizio propende il Firpo nelle belle e misurate considerazioni sugli esiti ultimi di un confronto «in cui Giordano vede se stesso e i membri del tribunale in qualità di contendenti, eguali affatto per autorità e dignità» nella speranza di un intervento di Clemente VIII quale «giudice imparziale», secondo un contegno processuale da parte dell'imputato che «nel corso del 1599 si illumina così di una piena coerenza» (*Il Processo di Giordano Bruno*, cit., p. 110-111): «È palese che le ritrattazioni sono da lui pronunciate con le labbra, senza adesione completa dell'intelletto: non per finzione, che gli sarebbe stato troppo facile continuare, ma per dissociazione effettiva tra comportamento e convincimento, come se l'espedito forzoso, adottato per uscire dalla strettoia dell'intimazione perentoria, venga subito rigettato nella riflessione successiva. Si genera in lui la persuasione di essere vittima d'una congiura di teologi che vogliono far passare per errore quello che tale non è, o almeno mai fu definito, ed egli sente che l'opinione sua vale la loro e non vuole accettarne la sentenza; nega perciò di aver mai sostenuto eresie, non riferendosi insensatamente alla massa di accuse del processo, ma al ristretto elenco di tesi filosofiche condannate, e rifiuta di rinnegarle non per ostinazione assoluta, ma per non soggiacere a quello che gli pare un sopruso; si

gio muoveva in codesta direzione; a confermarlo il voto «in larga misura di non colpevolezza»¹⁴, o quanto meno la evidente difficoltà di dimostrarla sulla base delle sole deposizioni di testi non fededegni come evidenziato dalle parole del Tragagliolo, commissario generale del Sant'Uffizio: «stante infamia istius viri, stante quod non possit habere alios testes nisi carceratos criminosos, et accedente eius confessione, propterea in multis est convictus, et in multis non esse convicturus; et in illis in quibus non est convictus torqueatur graviter, et in quibus est

appella con gli ultimi memoriali al Papa, sperando che Clemente VIII possa intervenire, giudice imparziale, in una disputa nella quale Giordano vede se stesso e i membri del tribunale in qualità di contendenti, eguali affatto per autorità e dignità. Inaccettabile mi sembra pertanto quanto scrive Marino Gentile, che, sottolineando la *meditata e consapevole* condotta processuale del Nolano, vorrebbe spiegarne le oscillazioni apparenti come un semplice gioco d'astuzia, una tattica elusiva e dilatoria applicata nel superficiale convincimento di aver di fronte nel consesso giudicante degli *asini* ottusi e creduloni». È la conclusione stessa del processo, non scontata eppure divenuta irrimediabile, ad imporre una complessiva rivalutazione della disputa dottrina tra il Bruno e i suoi interlocutori: «Non in questa ingenua e fallace destrezza si esaurisce il dibattito fra l'inquisito, certo dei proprii veri, e gli inquisitori intesi a sradicare da lui un altrettanto certo errore: dibattito che si fa via via più teso e affannoso, fino a che l'una e l'altra parte non giunge a riconoscere il fallimento del proprio sforzo di persuasione, fino a che alla sentenza dei giudici non si contrappone nell'animo del Bruno una non meno sdegnata e recisa sentenza di condanna». Similmente ancora D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa del Bruno*, cit., pp. 305 e sgg.: «L'autodifesa del Bruno, i suoi argomenti e le sue obiezioni hanno il valore di una disputa caparbiamente continuata e trasferita dalle accademie alle aule del tribunale e persino dell'angusto ambiente delle celle popolate da figure ambigue di religiosi devianti. Ciò appare sia dal processo veneziano, integralmente conservato, sia dal *Sommario* del processo romano. Quest'ultimo approntato ad uso dei consultori del Sant'Uffizio, non si può leggere come un semplice compendio dei verbali processuali, trattandosi invece di uno strumento in cui l'ordine dispositivo della scrittura è strettamente finalizzato alla valutazione di prove e d'indizi che prelude alla decisione della Congregazione (le deposizioni del Bruno e le testimonianze dei concarcerati, in particolare, sono ordinate così da mostrare concordanze e discordanza, idoneità e inidoneità dei testi, rilevanza e irrilevanza delle obiezioni dell'imputato)». In questa luce, «il *Sommario* è il brogliaccio di una sentenza non scontata». In tali termini, cfr. anche S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, 2000, pp. 529-538 (cap. VIII, § 3 titolato proprio «un epilogo non scontato»).

¹⁴ D. QUAGLIONI, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa del Bruno*, cit., p. 306.

convictus praefigatur terminus ad resipiscendum»¹⁵. Il ricorso alla tortura – «torqueatur graviter» – doveva essere, nelle parole del Tragaglio come dell'assessore Filonardi, che pure si espose per la non colpevolezza dell'imputato, il mezzo idoneo alla prova dei capi d'accusa su cui non si fosse ancora raggiunta la prova di reità. Sugli altri, un termine «ad resipiscendum» era giudicato sufficiente per sanare l'errore. Il Bruno andava poi giudicato, con le parole del reverendo padre Ippolito Beccaria, «ex his quae deponet iudicetur»¹⁶. Per la ritrattazione, «in illis articulis in quibus est convictus», propendeva anche il Dandini, con l'unica eccezione «circa caput sanctissimae Trinitatis torqueatur, et si non satisfecerit, tradatur Curiae seculari»¹⁷. Sarà invece Clemente VIII, «auditis votis supradictorum reverendorum dominorum praelatorum ac patrum, sacrae theologiae et iuris utriusque doctorum, dictae sanctae Inquisitionis consultorum», a decidere in senso inverso sicché «videantur bene dicta testium et illius confessiones, et iterum proponatur causa»¹⁸.

Proprio il riferimento del protonotario apostolico, il Dandini, alle convinzioni erronee del Bruno in fatto di Trinità consente di valutare il peso della questione in relazione agli esiti del dibattito processuale. Tracciando le linee di un confronto con la fonte cusana, in più punti si è sottolineato il ruolo di mediazione lì conferito al Cristo. Ciò risulta evidente già solo in considerazione di riferimenti più che certi per quella definizione, ad esempio nelle parole dell'Apostolo riferite «Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire», nell'unico Dio circa il quale «Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus»¹⁹, che anzi «debut per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex in iis, quae sunt ad Deum, ut

¹⁵ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, cit., Doc. 61 (Minuta del decreto della Congregazione del Sant'Uffizio, Roma, 9 settembre 1599), pp. 327-29: 328.

¹⁶ *Ibid.*, p. 329.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ 1 *Ad Tim.*, 2, 3-6.

repropitiaret delicta populi»²⁰. Paolo, quindi, è in ultima istanza la tradizione cui Bruno fa riferimento «quanto al dubio dell'incarnazione», confessando di credere d'«haver vacillato nel modo inefabile di quella, ma non già contra l'auttorità della divina scrittura»: «et la causa è stata, perché tra la substantia infinita et divina, et finita et humana, non è proportione alcuna come è tra l'anima et il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente. Et per questo credo che sant'Agustino lo dica»²¹.

Il Cristo mediatore paolino filtra nell'opera del vescovo d'Ippona, è fondamento stesso della visione cristocentrica del Cusano, Bruno ne è consapevole. La sua definizione in termini d'«ineffabilità» ricorda quella tradizione, seppure il riferimento sia non Agostino bensì Fulgenzio di Ruspe, che del maestro espone la dottrina e la difende, richiamandone la base trinitaria e cristologica. Soprattutto, Bruno sembra avere in

²⁰ *Ad Heb.*, 2, 17. In *2 Ad Cor.*, 9, 13-15, l'Apostolo scrive ai confratelli in relazione alle buone opere di carità che invita a compiere sull'esempio del Cristo, in ciò accompagnati dalla grazia di Dio padre, suo «ineffabile dono»: «Per probationem ministerii huius glorificantes Deum in oboedientia confessionis vestrae in evangelium Christi et simplicitate communionis in illos et in omnes, et ipsorum obsecratione pro vobis, desiderantium vos propter eminentem gratiam Dei in vobis. Gratias Deo super inenarrabili dono eius». Il giubilo con cui Paolo accoglie il dono «ineffabile» della grazia si lega alla visione di pace che in ultimo rappresenta il sommo bene della vita testimoniato nell'esperienza del Cristo: «pacem meam do vobis» (*Gv.*, 14, 27), reso possibile attraverso il sacrificio del Figlio stesso che purga l'uomo dal peccato e lo rende adatto ad accogliere il dono, poiché «non est pax impiis» (*Is.*, 48, 22). Basti solo lasciare l'impressione del senso di mistero «ineffabile» della visione cristologica: la cui accettazione Bruno rifiuta, non disposto a consegnare la spiegazione ultima del rapporto tra Dio ed il creato alla mediazione del Cristo; la definizione secondo il concetto di «persona» gli rimane inaccessibile. Cfr. DANTE, *Par.* XXVII 1-9: «'Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo', / comincio, 'gloria!', tutto 'l paradiso, / sì che m'inebriava il dolce canto. / Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso / de l'universo; per che mia ebbrezza / intra va per l'udire e per lo viso. / Oh gioia! oh ineffabile allegrezza! / oh vita intègra d'amore e di pace! / oh senza brama sicura ricchezza!».

²¹ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, cit., Doc. 14, p. 173.

mente *Summa theologiae*, III^a, q. 4, a. 2, *Sed contra*: «Deus naturam hominis assumpsit, non personam»²².

Più di un dubbio, quindi, Bruno allega in sua difesa: riconosce l'errore dal punto di vista della fede, ma, ancora una volta, evoca a propria discolpa fonti autorevoli a dimostrare come la questione fosse dogmaticamente tutt'altro che incontrovertibile. Tommaso, appena oltre la citazio-

²² Cfr. AGOSTINO, *Ser.* 186 (*In Natali Domini*), 1, pr. et 1, ove, dibattendo a proposito dalla verginità di Maria (*Maria mater virgo*), si domanda in modo per lui retorico: «Quomodo Deus esse desisteret, cum homo esse coepit, qui genitrici suae praestitit ne desisteret virgo esse, cum peperit?». E immediatamente dopo, sulla nozione di «persona», afferma: «Proinde quod *Verbo caro factum est*, non Verbum in carnem pereundo cessit; sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit: ut quemadmodum homo est anima et caro, sic esset Christus Deus et homo. Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae. Denique qui Filius Dei generanti est coaeternus semper ex Patre, idem filius hominis coepit ex Virgine. Ac sic et Filii divinitati est addita humanitas; et tamen non est personarum facta quaternitas, sed permanet trinitas». Verginità di Maria e consustanzialità col Padre del Figlio sono posti come verità di fede, in ragione della quale è indubitabile per il teologo la realtà del dogma trinitario: tuttavia, l'asserzione di Fulgenzio riferita da Tommaso, e usata dal Bruno a giustificazione del proprio dubbio intorno alla «Seconda Persona», non è in radicale contrasto «ac sic et Filii divinitati est addita humanitas». Non un'umana persona di cui sia detto *divinamente*, bensì, con le parole ancora di Agostino dal *Ser.* 293, 7 (*In Christi nuptiis paranympus Ioannes. Mediator Christus in quanto homo*), «totus Deus et totus homo»: «Nam in quantum Deus non mediator, sed aequalis Patri, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Quando esset ista sublimitas mediatrix, a qua multum longe disiuncti iacebamus? Ut medius sit, aliquid assumat quod non erat: sed ut perveniamus, maneat quod erat. Ecce enim Deus super nos, ecce nos infra illum, et multa interiacent spatia, maxime peccati intervallum longe nos distinguit atque abicit. In hac tanta distantia cum veniendum esset ad Deum, qua venturi eramus? Ipse Deus, Deus manet: accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo; sed totus Deus et totus homo: Deus liberator, homo mediator; ut per illum ad illum, non per alium, nec non ad illum; sed per id quod in illo nos sumus, ad illum per quem facti sumus». Data l'incommensurabile distanza che separa l'uomo dal Creatore, solo conservando la natura divina il Cristo può farsi mediatore; ciononostante, solo assumendo dell'uomo la medesima natura, pur rimanendo Dio ed in modo tale che l'Uomo si unisce a Dio e si fa una sola Persona, egli compie la sua opera salvifica. Ed è Uomo e Dio totalmente ed integralmente – «Deus liberator, homo mediator» – non in misura imperfetta e parziale, ché altrimenti ciò non sarebbe possibile.

ne dallo pseudo-Agostino del *De fide ad Petrum*, compendio ad opera del vescovo di Ruspe, risponde²³:

Dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur oportet praeintelligi assumptioni, sicut id quod movetur localiter praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis [...]. Si enim praeintelligeretur vel oporteret quod corrumpereetur, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta, quod est erroneum [...] Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam persona.

Oltre a Tommaso, Bruno poteva giovare anche dell'opinione espressa dal Lombardo, il quale ammoniva a discutere della questione «hoc firmiter tenens, quod ‘Deus homine assumpsit, homo in Deum transivit, non naturae versibilitate, sed Dei dignatione: ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum, quia mutatio vel versibilitas naturae diminutionem et abolitionem substantiae facit’»²⁴. Dalla convinzione nella realtà dell'incarnazione non consegue che si possa affermare che la natura di Dio muti «assumendo hominem». Ciò è d'altra parte ben chiarito dal commento di Tommaso: «‘Et quia secundum habitum accipienda est Incarnationis ratio: ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt’». Hic concludit ex dictis quod homo potest denominative praedicari de Deo ut dicatur Deus humanatus, non autem Deus de homine; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non potest dici homo deificatus; secundo quod non potest dici homo dominicus, ibi: ‘Et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus’»²⁵.

²³ *Summa theologiae*, III^a, q. 4, a. 2, *Respondeo*.

²⁴ *Liber III Sententiarum*, d. 7.

²⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Libros Sententiarum)*, voll. I-X, a cura di P. Lorenzo Perotto, Roma, 1999-2002: vol. 5 – L'incarnazione del Verbo e la Redenzione, Libro III (dist. 1-22), d. 7, *Divisio textus*, pp. 428-29. *Ibid.*, d. 7, *Solutio*, pp. 432-33, Tommaso scioglie la questione: «Respondeo dicendum, quod haec propositio, “Deus est homo”, ab omnibus conceditur, sed diversimode a diversis. Secundum enim tertiam opinionem est praedicatio per inhaerentiam, sicut cum dicitur, homo est albas: quia ponit, quod humana natura

Bruno chiama quindi in sua difesa una tradizione la cui «influenza sul pensiero occidentale è la più vasta di tutte»²⁶, e che non può essere ignota all'interlocutore: lo fa confessando, insieme con l'incerta memoria sul passo riferito, la difficoltà di aderire al dogma trinitario per l'asserita «ineffabilità» della «persona».

Ciò spiega pure, a contrario, la necessità di trovare in Bruno altri termini per la spiegazione ultima dell'ordine naturale, «lasciando dunque quella considerazione per quanto è superiore ad ogni senso et intelletto», in modo tale da considerare «del principio e causa per quanto, in vestigio, o è la natura istessa, o pur riluce ne l'ambito e grembo di quella»²⁷. Nell'affermare la necessaria corrispondenza dell'infinita potenza divina all'infinito universo degli infiniti mondi, dell'effetto di natura in altri termini con il suo principio o causa, Bruno rinvia alla distinzione nel concetto di unità di «complicatio» ed «explicatio», filosoficamente enunciate attraverso la definizione di «materia» e «potenza»: «se volesimo ponere la dimensionalità per ragione della materia, tal ragione non ripugnarebe a nessuna sorte di materia: ma che viene a differire una materia da l'altra, solo per esser assoluta da le dimensioni, et esser contratta alle dimensioni. Con esser assoluta, è sopra tutte e le comprende tutte; con esser contratta, vien compresa da alcune et è sotto alcune»²⁸.

accidentaliter advenit divinae: et adhuc est valde impropria ex duabus partibus. Primo, quia partes humanae naturae vocat hominem, scilicet corpus et animam: quod improprie dicitur; non enim proprie dicitur quod partes sunt totum, sed quod totum est ex partibus: unde non proprie potest dici, quod anima et corpus sint homo. Secundo, quia si etiam proprie hoc diceretur, tamen cum haec duo secundum hanc opinionem adveniant Filio Dei quasi habitus, non potest homo proprie praedicari de eo nisi denominative, sicut nec vestis de homine; sed dicitur homo vestibus. Ita etiam haec opinio dicit, quod dicitur homo, quia habet hominem, et partes humanae naturae: unde non proprie diceretur homo, sed humanatus, sicut homo vestitus non vestis dicitur. Unde est contra veritatem sacrae Scripturae, et symboli, quae Deum hominem factum dicit; et proprie hoc est haeretica».

²⁶ K. JASPERS, *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Milano, 1973, p. 324: «Agostino è la figura più originale del pensiero cristiano e l'influenza esercitata sul pensiero occidentale è la più vasta di tutte».

²⁷ GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (dialogo II), cit., p. 650.

²⁸ Cfr. *ibid.* (dialogo IV), pp. 714 e sgg.

È Teofilo che parla; si notino le affermazioni del pedante Polihimnio, per il quale una medesima cosa non può al contempo essere tutto e qualche cosa («Non potest esse idem, totum, et aliquid»), e di Dicsono, secondo cui la materia non ha alcuna dimensione e per questo le ha tutte («ideo habet nullas, ut omnes habeat»)²⁹.

²⁹ *Ibid.*, a partire dalla coincidenza di materia e forma: «[Dicsono] Vuoi dunque che la materia sia atto? vuoi ancora che la materia nelle cose incorporee coincida con l'atto? [Teofilo] Come il poter essere coincide con l'essere. [Dicsono] Non differisce dunque da la forma? [Teofilo] Niente nell'assoluta potenza et atto assoluto; il quale però è nell'estremo della purità, semplicità, indivisibilità et unità, perché è assolutamente tutto: che se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto. [Dicsono] Ogni cosa dunque che comprende qualsivoglia genio, è individua? [Teofilo] Cossi è, perché la forma che comprende tutte le qualità non è alcuna di quelle; lo che ha tutte la figure, non ha alcuna di quelle; lo che ha tutto lo essere sensibile, e però non si sente. Più altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale; più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale; altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere. [Dicsono] In similitudine di questa scala de lo essere, volete che sia la scala del poter essere, e volete che come ascende la ragione formale, cossi ascenda la ragione materiale? [Teofilo] È vero. [Dicsono] Profonda et altamente prendete questa definizione di materia e potenza. [Teofilo] Vero. [Dicsono] Ma questa verità non potrà esser capita da tutti; perché è pur arduo a capire il modo con cui s'abbiano tutte le specie di dimensioni, e nulla di quelle; aver tutto l'essere formale, e non aver nessuno essere forma. [Teofilo] Intendete voi come può essere? [Dicsono] Credo che sì: perché capisco bene che l'atto per esser tutto, bisogna che sia qualche cosa. [Polihimnio] *Non potest esse idem, totum, et aliquid: ego quoque illud capio.* [Teofilo] Dunque potrete capir a proposito, che se volessimo ponere la dimensionalità per ragione della materia, tal ragione non ripugnarebe a nessuna sorte di materia: ma che viene a differire una materia da l'altra, solo per esser assoluta da le dimensioni, et esser contratta alle dimensioni. Con essere assoluta, è sopra tutte e le comprende tutte; con essere contratta, vien compresa da alcune et è sotto alcune. [Dicsono] Ben dite, che la materia secondo sé, non ha certe dimensioni, e però se intende indivisibile, e riceve le dimensioni secondo la ragione de la forma che riceve. Altre dimensioni ha sotto la forma umana, altre sotto la cavallina, altre sotto l'olivo, altre sotto il mirto: dunque prima che sia sotto qualsivoglia di queste forme, have in facultà tutte quelle dimensioni, cossi come la potenza di ricevere tutte quelle forme. [Polihimnio] *Dicunt tamen propterea quod nullas habet dimensiones.* [Dicsono] E noi diciamo, che *ideo habet nullas, ut omnes habeat.* [Gervasio] Per che volete più tosto che le includa tutte, che le escluda tutte? [Dicsono] Perché non viene ad ricevere le dimensioni come di fuori, ma a mandarle a cacciare come dal seno».

La materia risulta infine essere «privata de le forme e senza quelle», ma «non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce» bensì «come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé»³⁰.

Punto di sicura importanza in relazione al processo è l'affermazione della pluralità dei mondi: sia Mercati che Firpo riferiscono la posizione sostenuta dal Nolano a tale riguardo all'asserzione contenuta nella *Summa Theologiae*, I^a, q. 44, a. 1, *Respondeo*, «Necesse est omne quod quocumque modo est, a Deo esse». Più in generale sul punto, Bruno affronta la questione della *generazione delle creature da Dio*, ripercor-

³⁰ *Ibidem*. Viene accolta la concezione propria dell'aristotelismo secondo cui la materia è potenzialità, assenza di forma, condizione indispensabile questa affinché possa assumere forme infinite, giacché diversamente non potrebbe che essere determinata che nel solo modo nel quale si presenta; tuttavia ciò deve essere inteso non in senso puramente negativo, «non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce», bensì «come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé»: «[Dicsono] ... volete inferire che la materia non è quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione. [Teofilo] Cossi è; la dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce: ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emisfero la terra la notte è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente a raquistare. [Dicsono] Ecco che anco in queste cose inferiori, se non a fatto, molto viene a coincidere l'atto con la potenza. [Teofilo] Lascio giudicar a voi. [Dicsono] E se questa potenza di sotto venesse ad essere una finalmente con quella di sopra, che sarrebbe? [Teofilo] Giudicate voi. Possete quindi montar al concetto, non dico del summo et ottimo principio, escluso della nostra considerazione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in tutto: onde al fine (dato che sieno innumerevoli individui) ogni cosa è uno; et il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne' sua termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla. [Dicsono] È vero, perché se vi monta per lume sopranaturale, non naturale. [Teofilo] Questo non hanno quelli che stimano ogni cosa esser corpo, o semplice come lo etere, o composto come li astri e cose astrali: e non cercano la divinità fuor del infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo et in quelle. [Dicsono] In questo solo mi par differente il fidele teologo dal vero filosofo. [Teofilo] Cossi credo ancor io. Credo che abbiate compreso quel che voglio dire». La materia è quindi fondamento *necessario* ultimo della infinita molteplicità del reale, è essa stessa infinita potenza attiva, infine identificabile in questo senso con il principio dell'*Anima mundi*.

rendo la fonte tomista a suo modo, in linea di continuità con quanto manifestato nei suoi scritti³¹.

Nelle fasi del processo, che vedono l'imputato appoggiarsi in diverse occasioni all'autorità dei dottori della Chiesa, se da un lato egli non nega di avere internamente dubitato e di essere stato incostante in punto di fede, dall'altro dichiara di non avere mai manifestato tale posizione nei suoi scritti o pubblicamente. Certo tale difesa deve essere valutata nell'ottica della strategia adottata dall'imputato, il quale sostiene di avere opposto nelle sue opere delle contraddizioni alla fede, ma rimanendo sul solo piano filosofico: «Quanto poi a quel che appartiene alla fede, non parlando filosoficamente, per venir all'individuo circa le divine persone, quella sapienza et quel figlio della mente, chiamato da' filosofi intelletto et da' theologi Verbo, il quale si deve credere haver preso carne humana, io stando nelli termini della filosofia non l'ho inteso, ma dubitato et con inconstante fede tenuto; non già che mi ricordi de haverne mostrato segno in scritto né in ditto, eccetto, sì come nelle altre cose, indirettamente alcuno ne potesse raccogliere, come da ingegno et professione che riguarda a quello che si può provar per raggion et conchiudere per lume naturale»³².

Della strategia processuale, del contegno del Bruno dinanzi alle accuse disciplinari o teologiche si è già detto: «negare il negabile, attenuare l'incerto, invocare il perdono per le colpe provate»; ma «nel campo filosofico invece egli non nega né sminuisce l'opinione che le stampe documentano, e si rifiuta altresì di riconoscerne l'errore, cioè l'inconciliabilità nei riguardi del dogma e della Scrittura»³³.

Interrogatus se publicamente o privatamente nelle lettioni ch'egli ha fatto in diversi luoghi, secondo ha detto di sopra nelli altri suoi constituti, ha mai insegnato, tenuto o disputato articulo contrario o repugnante alla fede catholica et secondo la termination della santa romana Chiesa. Respondit: Direttamente non ho insegnato cosa contra la religione catholica christiana, benché indirettamente, come è stato giudicato in Pa-

³¹ Cfr. D. QUAGLIONI, *Il san Tommaso di Bruno*, cit., soprattutto pp. 533 e sgg. Per ulteriori riferimenti, cfr. *supra*, capitolo I, p. 10, nota 6.

³² L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, cit., Doc. 13 (*Terzo costituito*, Venezia, 2 giugno 1592), pp. 165-171: 168-169.

³³ *Ibid.*, p. 105. Per il passo seguente si veda il *Terzo costituito*.

risi; dove pur me fu permesso trattare certe disputationi sotto il titolo de Centovinti articoli contra li Peripatetici et altri volgari filosofi, stampati con permissione de superiori, come fusse lecito trattarne secondo la via de' principi naturali, non preiudicando alla verità secondo il lume della fede. [...] Io tengo un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia, perché io stimavo cosa indegna della divina bontà et potentia che, possendo produr, oltra questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito. Sì che io ho dechiarato infiniti mondi particolari simili a questo della terra; la quale con Pittagora intendo uno astro, simile alla quale è la luna, altri pianeti et altre stelle, le qual sono infinite; et che tutti questi corpi sono mondi et senza numero, li quali costituiscono poi la università infinita in uno spatio infinito; et questo se chiama universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili. Di sorte che è doppia sorte de infinitudine de grandezza dell'universo et de moltitudine de mondi, onde indirettamente s'intende essere repugnata la verità secondo la fede.

L'infinito bruniano testimonia ed è prova dell'esistenza di Dio:

Di più, in questo universo metto una provvidenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta et si move et sta nella sua perfezione; et la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto et tutta in qual si voglia parte, et questo chiamo natura, ombra et vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia et potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile.

Un motivo affine aveva spinto il Bruno ad elogiare il culto degli antichi Egizi, presso i quali «furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape» o meglio «gli Dei e la divinità in crocodilli, galli et altri: la quale in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente et insieme insieme, si trovò, si trova e si troverà in diversi soggetti quantumque siano mortali».

Per Bruno, «avendo riguardo alla divinità secondo che ne è prossima e familiare, non secondo è altissima, assoluta, in se stessa, e senza abitudine alle cose prodotte», si giunge alla reale contemplazione di Dio: «Vedi dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi; vedi come a quell'una diversamente bisogna ascendere per la parti-

cipazione de diversi doni: altrimenti in vano si tenta di comprendere l'acqua con le reti, e pescar i pesci con la pala»³⁴.

Sia quindi il problema cristologico in Bruno, unito alla teoria degli infiniti mondi, esempio tra vari possibili di come un esame più accurato delle carte processuali può restituire del debito con la tradizione, vero e proprio strumentario concettuale da cui gli stessi elementi di modernità in Bruno trovano origine.

L'opera ed il processo, che della prima è in certo senso testimonianza e che ne è parte, restituiscono del Bruno la tensione profonda verso la ricerca del Dio della Scrittura: attraverso la contemplazione dell'infinito universo, «potentia infinita creata» a gloria di quella divina, di cui è il Verbo, il «vestigio» e «vivo simulacro», contemplando il quale l'uomo può accedere alla gloria divina.

A questa verità ultima «vi monta per lume soprannaturale, non naturale»; ad essa tuttavia giungono solo coloro che «non cercano la divinità fuor del infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo et in quelle»³⁵:

[Dicsono] E se questa potenza di sotto venesse ad essere una finalmente con quella di sopra, che sarrebbe?

[Teofilo] Giudicate voi. Possete quindi montar al concetto, non dico del summo et ottimo principio, escluso della nostra considerazione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in tutto: onde al fine (dato che sieno innumerabili individui) ogni cosa è uno; et il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne' sua termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla.

³⁴ GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante* (dialogo III, parte II), cit., pp. 359-360.

³⁵ ID., *De la causa, principio et uno* (dialogo IV), cit., p. 717.

ELENCO DELLE OPERE CITATE

- AERTSEN, JAN A. – EMERY, KENT – SPEER, ANDREAS (herausgegeben von). *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 28 (Berlin-New York, De Gruyter, 2001).
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *Giordano Bruno*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (serie «Bibliotheca Biographica»), 1971.
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *Giordano Bruno*, traduit de l'italien par W. Aygaud, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *Bruno e il Nuovo Mondo*, in *Rinascimento*, 6, 1955, pp. 168-170, ripubblicato in G. Aquilecchia, *Schede Bruniane* (1950-1991), Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993, scheda IV, pp. 97-99.
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *Schede Bruniane* (1950-1991), Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993.
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, nn. 1-2
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *I dialoghi italiani (varietà di varianti)*, in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1996 (Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico. Quaderni 1), pp. 25-35.
- AQUILECCHIA, GIOVANNI. *L'ecdotica ottocentesca delle opere italiane di Bruno*, in E. Canone (a cura di), «*Brunus redivivus*». *Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1998 (*Bruniana & Campanelliana. Supplementi – Studi*, I), pp. 1-18.
- ARISTOTELIS *De Republica Libri VIII, interprete & enarratore Jo. Genesio Sepulveda Cordubensi, ad Philippum Hispaniarum Principem*, Parisiis, apud Vascosanum, via Iacobeae, ad insigne Fontis, MDXLVIII.
- ATKINSON, GEOFFROY. *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Genève, Slatkine, 1969 (prima ed. Paris, Droz, 1935).
- BADALONI, NICOLA. *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Bari-Roma, De Donato, 1988.
- BALDINI, ARTEMIO ENZO (a cura di). *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in *Il pensiero politico*, 30, 2, 1997.

- La Historia del mondo nuovo* di M. GIROLAMO BENZONI milanese *la quale tratta dell'isole e mari nuovamente ritrovati, et delle nuove città da lui proprio vedute, per acqua e per terra in quattordici anni*, Venezia, F. Rampazetto, 1565.
- BERMAN, HAROLD J. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983 (ed. it.: *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di E. Vianello, Bologna, Il Mulino, 1998).
- BERMAN, HAROLD J. *Law and Revolution, II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003 (ed. it.: *Diritto e rivoluzione. II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a cura di D. Quagliani, Bologna, Il Mulino, 2010).
- BIANCHI, LUCA. *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- BIGALLI, DAVIDE – CANZIANI, GUIDO (a cura di). *Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo. Atti del convegno internazionale di studi, Milano, 28-30 maggio 1987*, Milano, Franco Angeli, 1990.
- BLUMENBERG, HANS. *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- BODEWIG, MARTIN – SCHMITZ, JOSEF – WEIER, REINHOLD (herausgegeben von), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*. Die Referate des Symposions in Trier, vom 6. bis 8. Oktober 1977 («Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft Mainz», XIII, 1978), Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1978.
- BODIN, JEAN. *Les six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576.
- BODIN, JEAN. *Les six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1583 (rist. anast. Aalen, 1977).
- IOANNIS BODINI ANDEGAVENTIS *De Republica libri sex, latine ab autore rediti, multo quam antea locupletiores. Cum indice copiosissimo*, Parisiis, apud Iacobum Du-Puys, Anno MDLXXXVI.
- IOANNIS BODINI ANDEGAVENTIS *De Republica libri sex, latine ab autore rediti, multo quam antea locupletiores. Cum indice copiosissimo. Editio altera, priore multo emendatior*, Francofurti, apud Ioannem Wechelum & Petrum Fischerum consortes, MDXCI.
- BODIN, JEAN. *I sei libri dello Stato*, I a cura e con una *Introduzione* di M. Isnardi Parente, II-III a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, Torino, Utet, 1964-1997.

- Universae Naturae Theatrum. In quo rerum omnium effectrices causae, & fines quinque libris discutiuntur. Autore IOANNE BODINO, Lugduni, apud Iacobum Roussin, Typographum Regium, MDXCVI.*
- Universae Naturae Theatrum. In quo rerum omnium essectrices causae, & fines quinque libris discutiuntur. Autore IOANNE BODINO, Francofurti, apud heredes Andreae Wecheli, Claudium Marnium, & Ioan. Aubr., MDXCVII.*
- Universae Naturae Theatrum: in quo rerum omnium effectrices causae et fines contemplantur et continuae series quinque libris discutiuntur, autore JOAN. BODINO, Hanoviae, Typis Wechelianis apud Claudium Marnium, & haeredes Ioann. Aubrii, MDCV.*
- BOENKE, MICHAELA. *Giordano Bruno dans la philosophie de l'identité de Schelling*, in T. DAGRON, H. VEDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, pp. 197-208.
- Doctoris Seraphici S. BONAVENTURAE episcopi cardinalis *Opera omnia, iussu et auctoritate P. Bernardini a Portu Romatino edita; studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1882-1902, 10 tomi [tomo I: *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: In primum librum sententiarum*, 1882; tomo II: *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: In secundum librum sententiarum*, 1882].
- BOSSY, JOHN. *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven, Yale University Press, 1991 (*Giordano Bruno e il mistero dell'ambasciata*, con una scelta di documenti, Milano, Garzanti, 1992).
- BRUNO, GIORDANO. *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino, [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], Neapoli, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], 1879-1791, 3 volumi e 8 tomi.
- BRUNO, GIORDANO. *Opere latine (Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli)*, trad. e a cura di C. Monti, Torino, Utet, 1980.
- BRUNO, GIORDANO. *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento a cura di M. Ciliberto, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1985.
- BRUNO, GIORDANO. *De magia, De vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1986.

- BRUNO, GIORDANO. *Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1999 («Lessico Intellettuale Europeo», LXXVIII-LXXXI).
- BRUNO, GIORDANO. *Opere Magiche*, a cura di S. Bassi – E. Scapparone – N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi Edizioni, 2000 (edizione diretta da M. Ciliberto).
- BRUNO, GIORDANO. *Opere italiane*, tomi I-II, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, Torino, Utet, 2004².
- BRUNO, GIORDANO. *La disputa di Cambrai. Camoeracensis Acrotismus*, a cura e con un saggio introduttivo di G. del Giudice, Roma, Di Renzo, 2008.
- BUBER, MARTIN. *Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*, I, *Königtum Gottes*, in *Werke*, II, *Schriften zur Bibel*, München, Kösel Verlag - Heidelberg, Verlag L. Schneider, 1964, pp. 485-723 (ed. it.: *La regalità di Dio*, prefazione di J.A. Soggin, trad. it. di M. Fiorillo, Genova, Marietti, 1989).
- BUJANDA, JÉSUS MARTINEZ DE – CANONE, EUGENIO. *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica*, in *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2002, n. 2, pp. 451-481.
- BUYTAERT, ELIGIUS MARIA – MEWS, CONSTANT J. (eds.). *Petri Abaelardi opera theologica*, in *Corpus christianorum (continuatio medievalis)*, Brepols, Turnholt, 1969-2006, 6 tomi [tomo II, volume XII del *Corpus ch.: Theologia christiana; Theologia scholarium: recensione breviores. Accedunt capitula haeresum Petri Abaelardi*, cura et studio Eligii M. Buytaert, 1969; tomo III, volume XIII del *Corpus ch.: Theologia summi boni; Theologia scholarium*, cura et studio E.M. Buytaert et C.J. Mews, 1987].
- CALASSO, FRANCESCO. *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957³.
- CANONE, EUGENIO. *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, in *Bruniana & Campanelliana*, 1, 1995, nn. 1-2, pp. 43-61.
- CANONE, EUGENIO (a cura di). «*Brunus redivivus*». *Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1998 (*Bruniana & Campanelliana. Supplementi – Studi*, I).
- CANONE, EUGENIO. *I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, in *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2, 2002, pp. 481-485.
- CANONE, EUGENIO (a cura di). *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici. Convegno internazionale: Roma, 23-24 ottobre 1998*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003.

- CANTIMORI, DELIO. *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, fasc. 3-4, 1947.
- CANTIMORI, DELIO. *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959.
- CANTIMORI, DELIO. *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971.
- CANZIANI, GUIDO – GRANADA, MIGUEL ÁNGEL – ZARKA, YVES CHARLES (a cura di). *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- CARELLA, CANDIDA. *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, in *Bruniana & Campanelliana*, I, 1995, pp. 63-82.
- CATANA, LEO. *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2005.
- CILIBERTO, MICHELE. *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, introduzione a Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, Milano, Rizzoli, 1985.
- CILIBERTO, MICHELE. *Bruno ieri e oggi*, in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1996 (Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico. Quaderni 1), pp. 5-24.
- CILIBERTO, MICHELE. *«Umbra profunda». Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1999.
- COMPARATO, VITTOR IVO. *From Machiavellism to the End of the Seventeenth Century*, in D. Quagliani and V.I. Comparato, *Italy, in European Political Thought, 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*, ed. by H.A. Lloyd, G. Burgess and S. Hodson, New Haven-London, Yale University Press, 2007, pp. 55-101.
- CORSANO, ANTONIO. *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940; ora disponibile per i tipi della Congedo Editore, Lecce, 2002.
- CORTESE, ENNIO. *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medioevale*, Roma, Bulzoni, 1966 (1982²).
- CORTESE, ENNIO. *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma, Bulzoni, 1992.
- COTRONEO, GIROLAMO. *Ancora sui rapporti fra la «Methodus» e la République di Jean Bodin*, in *La République di Jean Bodin, Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1981, pp. 18-25.
- COURTENAY, WILLIAM J. *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- COUZINET, MARIE-DOMINIQUE. *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

- COUZINET, MARIE-DOMINIQUE. *Jean Bodin*, Paris-Roma, Memini, 2001 (Bibliographie des Écrivains Français, 23).
- CRAHAY, ROLAND – ISAAC, MARIE-THÉRÈSE – LINGER, MARIE-THÉRÈSE. *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, avec la collaboration de R. Plisnier, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1992.
- DAGRON, TRISTAN. *Giordano Bruno et la théorie des liens*, in *Les Etudes philosophiques*, 4, 1994, pp. 467-487.
- DAGRON, TRISTAN. *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- DAGRON, TRISTAN – VÉDRINE, HÉLÈN (textes réunis par). *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- DEL PRETE, ANTONELLA. *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1998.
- DEL PRETE, ANTONELLA. *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Presses Universitaires de France (collana «Philosophies») 1999.
- DEL PRETE, ANTONELLA. «L'attiva potenza dell'efficiente» et l'univers infini. *Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu*, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, pp. 113-131.
- DENZER, HORST (herausgegeben von). *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin tagung in München*, München, Beck, 1973 («Münchener Studien zur Politik», Bd. 18).
- D'ONOFRIO, GIULIO (a cura di). *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 volumi (*I principi; La grande fioritura; La teologia nelle scuole*), Casale Monferrato, Piemme, 1996-1997.
- DUHEM, PIERRE. *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 vols, Paris, Hermann et Fils, 1906-1913.
- DUPRÉ, WILHELM. *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*. Die Referate des Symposions in Trier, vom 6. bis 8. Oktober 1977 («Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft Mainz», XIII, 1978), herausgegeben von M. Bodewig – J. Schmitz – R. Weier, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1978.
- FEBVRE, LUCIEN PAUL VICTOR. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Éditions Albin Michel, 1947 (ed. it.: *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, trad. di L. Curti, con una prefazione di A. Jakovlevič Gurevič trad. da C. Castelli, Milano, Einaudi, 1978).

- FIRPO, LUIGI. *Il processo di Giordano Bruno*, in *Rivista storica italiana*, LX, 1948, pp. 542-97; LXI, 1949, pp. 5-59; ripubblicato come estratto congiunto presso Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1949.
- FIRPO, LUIGI. *In margine al processo di Giordano Bruno: Francesco Maria Vialardi*, in *Rivista storica italiana*, LXVIII, 1956, fasc. III, pp. 325-64.
- FIRPO, LUIGI. *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma, Salerno Editrice, 1993.
- FIRPO, LUIGI. *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, Salerno Editrice, 1998.
- FOA, ANNA. *Giordano Bruno*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- FOURNEL, JEAN-LOUIS. *La statue et l'oeuvre: le procès de Giordano Bruno (Notes sur une édition française des actes du procès)*, in *Rinascimento*, IIa s., 39, 1999, pp. 587-590.
- FRANKLIN, JULIAN HAROLD. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1977².
- FUNKENSTEIN, AMOS. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 124-152.
- GATTI, HILARY. *Luigi Firpo: Il processo di Giordano Bruno*, in *British Journal for the History of Philosophy*, III, 1, 1995, pp. 164-168.
- GATTI, HILARY. *La Bibbia nei dialoghi italiani di Bruno*, in *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici. Convegno internazionale: Roma, 23-24 ottobre 1998*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003, pp. 199-216.
- ALBERICI GENTILIS IURIS CIVILIS PROFESSORIS REGII, *De iure belli, Libri III*, Hanoviae, Apud Haeredes Guilielmi Antonii, MDCXII.
- GENTILI, ALBERICO. *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione a cura di D. Quagliani, trad. di P. Nencini ed apparato critico a cura di C. Zendri e G. Marchetto, Milano, Giuffrè, 2008.
- GIESEY, RALPH E. *Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin tagung in München*, herausgegeben von H. Denzer, München, Beck, 1973 («Münchener Studien zur Politik», Bd. 18).
- GILSON, ÉTIENNE, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, New York, Random House, 1955.
- Giordano Bruno (1548-1600). Mostra storico-documentaria. Roma, Biblioteca Casanatense (7 giugno - 30 settembre 2000)*, introduzione e appendici a

- cura di E. Canone, schede di R. Fioravanti, M. Palumbo, A. Vicini Mastrangeli, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2000.
- GIULIANI, ALESSANDRO. *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, Giuffrè, 1971².
- GIULIANI, ALESSANDRO. *Prova (logica giuridica)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVIII, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 518-578.
- GLIOZZI, GIULIANO (a cura di). *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano, Principato, 1971.
- GOURON, ANDRÉ – RIGAUDIÈRE, ALBERT (eds.). *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier, Publications de la Société d'Histoire du Droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1988.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL. *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 12 (1993), I, pp. 35-89.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL. *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, in *Rivista di storia della filosofia*, XLIX (1994), pp. 495-532.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL. *L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXXII (1998), pp. 243-275.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL. «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, 5, 2, 1999, pp. 305-331.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL. *Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción potentia absoluta / potentia ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo*, in G. CANZIANI, M.Á. GRANADA, Y.CH. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL (al cuidado de). *Cosmología, teología y religion en la obra y en el proceso de Giordano Bruno: actas del congreso celebrado en Barcelona, 2-4 de diciembre de 1999*, Barcelona, Publications de la Universidad de Barcelona, 2001.
- GRASSI, ONORATO. *La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 68 (1976), pp. 610-644.
- GRASSI, ONORATO. *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. III (*La teologia nelle scuole*), Casale Monferrato, Piemme, 1996-1997, pp. 605-643.

- GREGORIUS ARIMINENSIS *Super primo et secundo sententiarum*, impressa autem accuratissime Venetijs: mandato & expensis Luceantonij de Giunta Florentini, 1522 die 10 Ianuarij 1522 (ed. anast. New York, Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955).
- GUICCIARDINI, FRANCESCO. *Delle Istorie d'Italia libri XX* (1540), Firenze, per Niccolò Conti, 1818.
- HISSETTE, ROLAND. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires – Paris, Vander-Oyez, 1977.
- HENRICI CARDINALIS HOSTIENSI *Summa Aurea. Interiectae recens fuere eruditae ex Summa F. Martini Abbatis, [...] Azonis & Accursii (ut ferunt) coaetanei, adnotationes [...]*, Lugduni, 1556.
- HUIZINGA, JOHAN. *La crisi della civiltà*, saggio introduttivo di D. Cantimori, trad. di B. Allason, Torino, Einaudi, 1962.
- INGEGNO, ALFONSO. *Ermetismo e oroscopo delle religioni nello Spaccio bruniano*, in *Rinascimento*, VII, 1967.
- INGEGNO, ALFONSO. *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- INGEGNO, ALFONSO. *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987.
- INGEGNO, ALFONSO. *L'unità dell'opera bruniana e il significato degli Eroici furori*, in D. BIGALLI, G. CANZIANI (a cura di), *Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo*. Atti del convegno internazionale di studi, Milano, 28-30 maggio 1987, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 229-246.
- ISNARDI PARENTE, MARGHERITA. *Le Volontarisme de Jean Bodin: Maimonide ou Duns Scot?*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin tagung in München*, herausgegeben von H. Denzer, München, Beck, 1973 («Münchener Studien zur Politik», Bd. 18) cit., pp. 39-51.
- ISNARDI PARENTE, MARGHERITA. *Le «metabolai politeion» rivisitate (Bodin, République, IV)*, in *Il pensiero politico*, XVIII, 1985, pp. 3-17.
- ISNARDI PARENTE, MARGHERITA. *Il Botero di Luigi Firpo*, in *Botero e la "Ragion di Stato"*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, pp. 473-484.
- JASPERS, KARL. *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Milano, Longanesi, 1973.
- KINGSBURY, BENEDICT. *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo: gli infedeli, gli indiani d'America e la sfida della differenza*, in *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo, atti del convegno (Settima giornata gentiliana, San Ginesio 20 settembre 1997)*, Milano, Giuffrè, 2001.

- KOYRÉ, ALEXANDRE. *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore (Md.), The Johns Hopkins Press, 1957; trad. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- KRYNEN, JACQUES. «*De nostre certaine science...*». *Remarque sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française*, in *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, sous la dir. d'A. Gouron, A. Rigaudière, Montpellier, Publications de la Société d'Histoire du Droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1988, pp. 131-144.
- LANDOLFI PETRONE, GIUSEPPE. *Bruno e Campanella dal supplizio ai processi*, in *Bruniana & Campanelliana*, V, 2, 1999.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE. *Istoria o Brevissima Relatione della Distruttione dell'Indie Occidentali di Mons. Reverendissimo Don Bartolomeo Dalle Case, sivigliano dell'Ordine dei Predicatori*, trad. di G. Castellani, Venezia, 1643.
- LAZZARINI, RENATO. *Contrazione e incontrazione nell'individuo umano*, in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Niccolò Cusano, Bresanone, 6-10 settembre 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 309-316.
- LEFF, GORDON. *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in XIV Century Thought*, Manchester, University of Manchester Press, 1961.
- LLOYD, HOWELL A. – BURGESS, GLENN – HODSON, SIMON (eds.). *European Political Thought, 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*. New Haven and London, Yale University Press, 2007.
- MAGISTRI PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS, *Sententiarum Quatuor Libri*, Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam: ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1882-1889, 4 volumi [vol. I: *Liber Primus Sententiarum, De Dei Unitate et Trinitate*, 1882].
- LONGO, CARLO. *I domenicani e l'inquisizione romana: atti del III seminario internazionale su 'I domenicani e l'inquisizione': 15-18 febbraio 2006, Roma*, Roma, Istituto storico domenicano, 2008 («Dissertationes historicae», 33).
- LOVEJOY, ARTHUR ONCKEN. *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.) 1936; trad. it. di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- MAGRELLI, VALERIO. *Blasfemi da bruciare*, in *La Rivista dei Libri*, IV, 9, settembre 1994.
- MCMULLIN, ERNAN. *Brunus and Copernicus*, in *Isis*, LXXVIII (1987), pp. 55-74.

- LÜTTRINGHAUS, PAUL-BERND. *Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der 'Consolatio Philosophiae des Boethius'*, in *Miscellanea Medievalia*, 15 (Berlin-New York, De Gruyter, 1982), pp. 53-101.
- MANDONNET, PIERRE. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 vols., Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1908-11.
- MEIER-OESER, STHEPHAN. *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1989.
- MERCATI, ANGELO. *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, in rist. anast., Roma, 1972.
- MEROI, FABRIZIO. *Il vasaio e l'argilla. Bruno e l'epistolario paolino*, in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 [ripubblicato – riveduto ed aggiornato – in F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, prefazione di M. Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 11-41.
- MEROI, FABRIZIO. *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, prefazione di M. Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.
- MIELE, MICHELE. *Giordano Bruno: i documenti napoletani*, in *Bruniana & Campanelliana*, IX, 1, 2003, pp. 159-203.
- MINNUCCI, GIOVANNI. *Alberico Gentili tra mos italicus e mos gallicus. L'inedito Commentario Ad legem Juliam de adulteriis*, Bologna, Monduzzi, 2002 («Archivio per la storia del diritto medioevale e moderno», 6).
- MOURIAUX, RENE. *Giordano Bruno, flamme de liberté face aux dogmatismes*, in *L'Humanité*, 5 ottobre 2004.
- Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Niccolò Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964, Firenze, Sansoni, 1970 («Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova», 12).
- NICOLINI, UGO. *La proprietà, il principe e l'espropriazione per pubblica utilità. Studi sulla dottrina giuridica intermedia*, Milano, Giuffrè, 1940 (1952, rist.).
- OAKLEY, FRANCIS. *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

- OMODEO, ADOLFO. *La nostalgia del passato*, in *Quaderni della Critica diretti da B. Croce*, II, 5, agosto 1946, p. 11.
- OTTO, STEPHAN. *Le «Symbole de la vraie philosophie». La Nolana philosophia et sa transmission à Schelling par Jacobi*, in T. DAGRON, H. VEDRINE (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, pp. 177-195.
- PANIZZA, DIEGO. *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabetiana*, Padova, Tipografia «La Garangola», 1981.
- PANIZZA, DIEGO. *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabetiana*, in *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale*. Atti del Convegno, Prima Giornata Gentiliana, 25 settembre 1983 (Centro Internazionale di Studi Gentiliani), Milano, Giuffrè, 1988, pp. 31-58.
- PANIZZA, DIEGO. *Gentili and the Theological Tradition of War: The Critical Points of a Change of Paradigm*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno, Dodicesima Giornata Gentiliana, San Ginesio, 22-23 settembre 2006 (Centro Internazionale di Studi Gentiliani), Milano, Giuffrè, 2008, pp. 145-173.
- PERRONE COMPAGNI, VITTORIA. *Recensione a: Tristan Dagron, Unité de l'être et dialectique dans la pensée de Giordano Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, VIII, 1, 2002, pp. 291-292.
- PICHÉ, DAVID (éditeur). *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- PIRILLO, NESTORE (a cura di). *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- POLIN, RAYMOND. *L'Idée de République selon Jean Bodin*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin tagung in München*, herausgegeben von H. Denzer, München, Beck, 1973 («Münchener Studien zur Politik», Bd. 18), pp. 343-357.
- PROVVIDERA, TIZIANA. *Essex e il Nolanus. Un nuovo documento inglese su Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, IV, 2, 1998, pp. 443-448.
- QUAGLIONI, DIEGO. *La prevedibilità dei mutamenti politici nella République di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 647-666, II.
- QUAGLIONI, DIEGO. *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992.

- QUAGLIONI, DIEGO. *Il Bruno di Luigi Firpo*, in *Il pensiero politico*, XXVII (1994), pp. 3-17; poi ripubblicato in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, Olschki, 1996 (Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico. Quaderni 1), pp. 37-55.
- QUAGLIONI, DIEGO. *L'autodéfense de Giordano Bruno*, in T. DAGRON, H. VEDRIN (textes réunis par), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno* (Colloque international: «Mondes, formes et société selon Giordano Bruno», Paris, les 23-25 mars 2000), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, pp. 29-46 (in ed. it. «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, VI, 2, 2000 pp. 299-319).
- QUAGLIONI, DIEGO. *Il processo e l'autodifesa*, in *Cosmografia, fede e libertà nel pensiero di Giordano Bruno*. Atti del convegno di studi (Noli, 7-9 luglio 2000), Savona, Euromedia, 2002, pp. 27-48 [poi ripreso in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 127-145].
- QUAGLIONI, DIEGO. *La politeia biblica in Martin Buber*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003 [in *Il pensiero politico*, XXXV, 3, 2002, pp. 365-521], pp. 501-521.
- QUAGLIONI, DIEGO. *Introduzione. La rinnovazione del diritto*, in G. CONSTABLE, G. CRACCO, H. KELLER, D. QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la renovatio dell'Europa cristiana*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 17-34.
- QUAGLIONI, DIEGO. *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*. Preface et traduction de l'italien par M.-D. Couzinet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003 (*La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004).
- QUAGLIONI, DIEGO. *La prova del miracolo. Spunti della dottrina di diritto comune*, in R. MICHETTI (a cura di), *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XIV secolo*. Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), Milano, Giuffrè, 2004 («Studi storici sul notariato italiano», XII), pp. 97-114.
- QUAGLIONI, DIEGO. *La sovranità*, (serie «Biblioteca essenziale», 56), Roma-Bari, Editori Laterza, 2004.
- QUAGLIONI, DIEGO. *I miracoli tra teologia e diritto*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XLIII, 3 (2007), pp. 495-505.
- QUAGLIONI, DIEGO. *Il San Tommaso di Bruno*, in C. LONGO (a cura di), *I domenicani e l'inquisizione romana*. Atti del III seminario internazionale su

- 'I domenicani e l'inquisizione' (Roma, 15-18 febbraio 2006), Roma, Istituto storico domenicano, 2008 («Dissertationes historicae», 33), pp. 527-540.
- QUAGLIONI, DIEGO. *Introduzione* a Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De jure belli libri III, 1598)*, *Introduzione* a cura di D. Quaglioni, trad. di P. Nencini ed apparato critico a cura di C. Zendri e G. Marchetto, Milano, Giuffrè, 2008, pp. IX-XXXIII.
- RABELAIS, FRANÇOIS. *Gargantua e Pantagruelle*, trad. it. a cura di M. Bonfantini, Torino. Einaudi, 1981³, [in ed. originale *Pantagruel roy des Dipsodes restitué a son naturel avec ses faictz et prouesses espoventables* (1532), a cura di V.-L. Saulnier, J.-Y. Pouilloux, Paris, 1969].
- RANDI, EUGENIO. *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1985.
- REALE, GIOVANNI. *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
- RICCI, SAVERIO. *Giovinchezza di un inquisitore. Giulio Antonio Santori, Giordano Bruno e il Santo Uffizio a Napoli*, in *Bruniana & Campanelliana*, I, 1995, pp. 249-271.
- RICCI, SAVERIO. *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2000.
- ROCCHI, JEAN. *L'irreductible. Giordano Bruno face à l'Inquisition*, préface d'H. Védrine, avant-propos de M. Silberstein, Paris, Syllepse, 2004.
- ROMANO, ANDREA. *Firpo, Luigi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 43, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 233-236.
- ROMEO, ROSARIO. *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959.
- RUSSELL, FREDERICK H. *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- SACERDOTI, GILBERTO. *Sacrificio, ragion di stato e conoscenza del «Gran Dio de la natura» in Bruno, Shakespeare, Maimonide e Bodin*, in M.Á. GRANADA (a cura di), *Cosmologia, teología y religion en la obra y en el proceso de Giordano Bruno: actas del congreso celebrado en Barcelona, 2-4 de diciembre de 1999*, Barcelona, Publications de la Universidad de Barcelona, 2001.
- SACERDOTI, GILBERTO. *Caccia e sovranità. Il contesto inglese di una pagina dello Spaccio*, in E. CANONE (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*. Convegno internazionale: Roma, 23-24 ottobre 1998, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003, pp. 263-281.
- SCHMITT, CARL. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (1934²), ora Berlin,

- Duncker & Humblot, 2009⁹ (*Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972).
- Scritti in onore di Eugenio Garin* (Aa. Vv.), Pisa, Scuola normale superiore («Pubblicazioni della Classe di lettere e filosofia, Scuola normale superiore, Pisa», 1), 1987.
- SEPÚLVEDA, Juan GINÉS DE. *Trattato sopra le giuste cause della guerra contro gli Indi*, in G. Giozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano, Principato, 1971, pp. 259-260.
- SEVERINI, MARIA ELENA (a cura di), in collaborazione con MONICA FINTONI, *Aggiornamento (1951-2000) della Bibliografia di Giordano Bruno redatta da Virgilio Salvestrini e Luigi Firpo*, in CD-ROM per iniziativa dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (SEVERINI, MARIA ELENA. *Bibliografia di Giordano Bruno 1951-2000*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002).
- SPRUIT, LEEN. *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, in *Bruniana & Campanelliana*, IV, 2, 1998, pp. 469-473.
- SPRUIT, LEEN. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- STURLESE, RITA. «...*Et Nolanus, vivat, recipiatur, adoretur*». *Le note del postillatore napoletano al dialogo De l'infinito di Giordano Bruno*, in AA.VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola normale superiore (Pubblicazioni della Classe di lettere e filosofia, Scuola normale superiore, Pisa; 1), 1987, pp. 117-128.
- STURLESE, RITA. *Nicolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, herausgegeben von Burkhard Mojsisch und Olaf Pluta, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1991, Bd. 2, pp. 953-966.
- STURLESE, RITA. *Per un'interpretazione del De umbris idearum di Giordano Bruno*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, XXII (1992), pp. 943-968.
- TIRINNANZI, NICOLETTA. *Il Cantico dei Cantici tra il De umbris idearum e gli Eroici furori*, in Giordano Bruno, *Gli eroici furori*, introduzione e commento di N. Tirinnanzi, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999.
- S. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae*, a cura di R. Spiazzi, 2 volumi, Torino-Roma, Marietti, 1965⁹ [vol. II: *De potentia*].

- S. TOMMASO D'AQUINO. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Libros Sententiarum)*, voll. I-X, a cura di P. Lorenzo Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Roma 1999-2002 [vol. V: *L'incarnazione del Verbo e la Redenzione*, 1999, Libro III (dist. 1-22)].
- TRAPP, ADOLF DAMASUS – MARCOLINO, VENICIO – ECKERMANN, WILLIGIS – SANTOS-NOYA, MANUEL – SCHULZE, MANFRED – SIMON, WALTER – URBAN, WOLFGANG – VENTLAND, VOLKER (herausgegeben von). *Gregorii Ariminensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, 6 Bd., Berlin-New York, De Gruyter, 1979-1987.
- TRAVERSINO, MASSIMILIANO. *Il processo a Giordano Bruno: le opinioni "eronee" sul Cristo, l'infinito universo quale "Verbo"*, in A. SCHÜTZ, M. TRAVERSINO (eds / a cura di), *The Theology of Potentia Dei and the History of European Normativity / Alle origini dell'idea di normativismo: Il problema della Potentia Dei tra teologia e diritto pubblico europeo*, in *Divus Thomas*, CXVI, 3, 2013, pp. 231-247.
- TRAVERSINO, MASSIMILIANO. *Dogma trinitario ed infinito universo in Giordano Bruno: spunti dal De docta ignorantia di Cusano*, in ID. (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, 2015, pp. 155-169.
- TRAVERSINO, MASSIMILIANO. *L'infinito universo e la distinzione potentia assoluta / potentia ordinata in Giordano Bruno*, in *Annali di Studi Religiosi*, 13, 2012, pp. 159-179.
- TRAVERSINO, MASSIMILIANO. *Bruno e il Nuovo Mondo: la condizione degli indigeni e il "dibattito" con il Gentili*, in *Il Pensiero Politico*, XLIV, 2, 2011, pp. 241-252.
- TRAVERSINO, MASSIMILIANO. *Sovranità in controluce. Bruno, Gentili e il dibattito cinquecentesco sulla condizione dei nativi americani*, in ID. (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2015, pp. 411-505.
- TREVELYAN, GEORGE MACAULAY. *Storia d'Inghilterra*, introduzione a cura di F. Marengo, trad. di G. Martini e E. Panicieri, Milano, Garzanti, 1967 (tit. orig. dell'opera: *History of England*, London, 1960).
- VASOLI, CESARE. *Il metodo nella République*, in *La République di Jean Bodin, Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze, Leo S. Olshki Editore, 1981, pp. 3-17.
- VASOLI, CESARE. *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

- VASOLI, CESARE. *Il tema dell'assoluta potenza divina nell'Universae Naturae Theatrum di Jean Bodin*, in G. CANZIANI – M.Á. GRANADA – Y.CH. ZAR-
KA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli
XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- VASOLI, CESARE. *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2002.
- VIGNAUX, PAUL. *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot,
Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, Leroux,
1934 (publiée chez Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris, 1981, dans la
collection Bibliothèque de l'École des hautes études).
- VITORIA, FRANCISCO DE. *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo
critico di L. Pereña, ed italiana e trad. di A. Lamacchia, Bari, Levante,
1996 (ed. orig., *Relectio de Indis*, 1538, a cura di L. Pereña e J.M. Perez
Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1967, Cor-
pus Hispanorum de Pace, vol. V, nuova ed. Ivi 1981).
- VITORIA, FRANCISCO DE. *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza,
2005.
- WASZINK, JAN HENDRIK – JENSEN, POVL JOHANNES. *Timaeus a Calcidio
translatus commentarioque instructus*, Leiden, Brill, 1962 (London, The
Warburg Institute – Leiden, Brill, 1975²).
- WEY, JOSEPH C. (ed.). *Guillelmi de Ockham, Opera Theologica*, New York,
Franciscan Institute St. Bonaventure, 1966-1986, 10 volumi [vol. IX: *Vene-
rabilis inceptoris Guillelmi de Ockham quodlibeta septem*, 1980].
- YATES, FRANCES AMELIA. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chica-
go, University of Chicago Press, 1964 (in italiano, *Giordano Bruno e la
tradizione ermetica*, trad. it. di R. Pecchioli, Roma-Bari, Laterza, 1981).

INDICE DEI NOMI

*In considerazione della ricorrenza con cui compare nel volume,
si è preferito non indicizzare il nome di Giordano Bruno*

- Abelardo, Pietro, X, 26 n., 59, 63 e n., 71 e n., 74, 77-80, 166
- Abramo, 68, 95 n.
- Aertsen, Jan A., 69 n., 163
- Agathias, 138 n.
- Agostino, 16, 17, 60 n., 64 n., 75 e n., 76 n., 79 n., 98, 99 e n., 130, 154, 155 n., 157 n.
- Albergati, Fabio, 111 n., 114 n.
- Alberto Magno, 63 e n.
- Allason, Barbara, XXVI n., 171
- Anacarsi, 129
- Apostolo (v. anche Paolo, apostolo), 153, 154 n.
- Aquilecchia, Giovanni, XV, XVII e n., XVIII e n., XIX n., 7 n., 104 n., 141 n., 163, 166
- Aristotele, XIV, 15, 30-33, 35, 37, 60-62, 64, 66, 70-71, 102-103, 134 n., 137 e n., 138, 139, 163
- Arte militare, 90, 94, 131
- Atkinson, Geoffroy, 142 n., 163
- Atteone, 12, 43
- Aygaud, Walter, XVII n., 104 n., 163
- Badaloni, Nicola, 163
- Baldini, A. Enzo, XXII, 163
- Bassi, Simonetta, 166
- Beccaria, Ippolito, 153
- Benzoni, Girolamo M., 136 e n., 140 n., 141, 164
- Berman, Harold J., XXIV, 164
- Bernal Palacios, Arturo, XVI
- Bernardinus, padre, 63 n.
- Bianchi, Luca, 69 n., 164
- Bigalli, Davide, 25 n., 164 n., 171 n.
- Biondi, Albano, 165 n.
- Blumenberg, Hans, 44 n., 46 n., 164
- Bodewig, Martin, 44 n., 164, 169
- Bodin, Jean, XI, XIV e n., XXIII, XXVII, 4, 5 e n., 8 e n., 21 n., 81, 90 n., 94-95 e n., 96-97, 99 n., 100-102 e n., 103, 104 n., 105 e n., 106-109, 113 n., 114-116 e n., 117 n., 118, 119 n., 120-123 e n., 124-125, 128, 129 e n., 130, 137 n., 164-165
- Boenke, Michaela, XIX n., 165
- Boezio, Severino, 66-67 e n.
- Bonaventura da Bagnoregio, 63 3 n., 165
- Bondolfi, Alberto, 1 n.
- Bonfantini, Mario, 101 n., 176
- Bönker-Vallon, Angelika, 1 n.
- Bossy, John, 97 n., 165
- Britanno, 34 n., 36, 140
- Burchio, 142

- Burgess, Glenn, 130 n., 167, 172
 Buytaert, Eligius Maria, 71-71 n.,
 166
- Cafiero, Luca, 172
 Calasso, Francesco, 112 e n., 166,
 179
 Calcidio, 59 e n., 60 n., 65 n.
 Callier, Rodolphe (*politiques*), 104
 n.
 Campos Boralevi, Lea, XXVI, 175
 Canone, Eugenio, XV n., XVIII e
 n., XIX n., 14 n., 94 n., 163,
 166-167, 169, 176
 Cantimori, Delio, XXII n., XXVI
 n., 167, 171
 Canziani, Guido, XXVII n., 9 n.,
 26 n., 164, 167, 170-171, 179
 Carella, Candida, XVIII e n., 167
 Carlo II, detto il Malvagio (re di
 Navarra, 1349-1387), 117 n.
 Carlo V d'Asburgo (Imperatore,
 1519-1556), 135 n.
 Carlo V, detto il Saggio (re di
 Francia, 1364-1380), 117 n.
 Carta, Paolo, 1 n.
 Casas, Bartolomé de Las, 134 e n.,
 136, 172
 Castellani, Giacomo, 134 n., 172
 Castelli, Clara, 96 n., 169
 Castelnau, Michel de (ambasciatore),
 97 n., 104 n.
 Catana, Leo, 48-49 n., 167
 Celestinus (Capucinus, frater), 149
 n.
 Chrysostomus, Ioannes, 149 n.
 Cicerone, 60 n.
- Ciliberto, Michele, XV-XVI, XVII
 n., 14 n., 88 n., 92 n., 165, 167,
 173
 Clemente VIII, papa, 151-152 n.,
 153
 Cleopatra, 85 n.
 Colombo, Cristoforo, 36, 133 e n.
 Comparato, Vittor Ivo, 130 n., 167
 Constable, Gilles, XXIV n., 175
 Copernico, Niccolò, 2, 7 e n., 21,
 103 e n.
 Corbinelli, Jacopo, 104 n.
 Corsano, Antonio, 167
 Cortese, Ennio, 112 n., 167
 Costa, Filippo, 157 n., 171
 Cotroneo, Girolamo, 100 n., 167
 Courtenay, William J., 9 n., 168
 Couzinet, Marie-Dominique, XIII
 n., 4 n., 101 n., 168, 175
 Cracco, Giorgio, XXIV n., 175
 Crahay, Roland, 104-105 n., 168
 Croce, Benedetto, XXII n.
 Curti, Luca, 96 n., 169
 Cusano, Niccolò, X, 44 e n., 44 n.,
 46-49 e n., 80, 92, 148 n., 154
 Cynthus, 35, 141
- D'Onofrio, Giulio, 62 n., 168, 171
 Dagron, Tristan, XV n., XVII e n.,
 2 n., 9 n., 165, 168, 174-175
 Dandini, Girolamo (protonot.
 Apost.), 153
 Dante Alighieri, 91 n., 154 n.
 Del Bene, Pietro, 104 n.
 Del Prete, Antonella, 9 n., 168
 Delia, 35
 Demaria, Marisa, 1 n.
 Democritus, 125 n.
 Demostene, 33

- Denzer, Horst, 8 n., 100 n., 168,
170-171, 174
- Diana, 8, 131
- Dicsono, 84, 158 e n., 159 n., 162
- Didone, 85 n.
- Doctor Authenticus, v. Gregorio
da Rimini
- Doctor Seraphici, v. Bonaventura
da Bagnoregio
- Dottor Angelico, v. Tommaso
d'Aquino
- Dudley, Robert, 97 n.
- Duhem, Pierre, 70 n., 168
- Dupré, Wilhelm, 44 n., 168
- Eckermann, Willigis, 62 n., 178
- Elisabetta I Tudor (regina d'In-
ghilterra, 1558-1603), 86 n., 95
n., 97 n., 105 n.
- Elpino, 17
- Emery, Kent, 69 n., 163
- Enrico da Susa, detto l'Ostiense,
148 n.
- Enrico di Gand, 60 n.
- Enrico III di Valois (re di Francia,
1574-1589), 104-105 n.
- Enrico IV (re di Francia, 1589-
1610), 104 n.
- Esercizio bellico, 90, 94
- Eudoxo, 7 n.
- Faustina, 85 n.
- Febvre, Lucien, 21 n., 96-97 n.,
169
- Ferdinando II d'Aragona, 135 n.
- Figlio (v. anche Gesù Cristo), 47,
91 n., 154-155 n., 159
- Filonardi, Mario (assessore S. Of-
fici), 153
- Filoteo, 17 e n., 18, 51
- Fintoni, Monica, XVII n.
- Fioravanti, Rita, XIX n., 166
- Fiorentino, Francesco, 12 n., 165
- Fiorillo, Michele, XXVI n., 166
- Firmicus, Iulius, 107
- Firpo, Luigi, XIII-XVI e n., XVIII,
XX e n., XXI, XXII e n., 2 n.,
10 n., 46 n., 91 n., 106 n., 131
n., 145 n., 148-149 n., 151 n.,
153-154 n., 159, 160 n., 169,
171
- Foa, Anna, XXII n., 169
- Formigari, Lia, 172
- Fournel, Jean-Louis, XV n., 169
- Fracastorio, 18, 142
- Francesco, duca d'Alençon, 105 n.
- Franklin, Julian Harold, 101 n.,
169
- fratel Ettore (Ettore Boschini), V
- Fulgenzio di Ruspe, 154, 155 n.,
156
- Funkenstein, Amos, 9 n., 169Galli,
Carlo,
- Galli, Carlo, 132 n., 179
- Gargantua, 101
- Gatti, Hilary, XV n., 169
- Gentile, Giovanni, XXI
- Gentile, Marino, 152 n.
- Gentili, Alberico, XI, XXIII, 1 n.,
3 e n., 4 n., 81, 86 n., 95-96,
97-99 e n., 127 e n., 128 n.,
130 n., 136, 137-138 e n., 139,
140 n., 143, 169
- Gervasio, 158 n.
- Gesù Cristo (v. anche Figlio), 43
n., 47, 48 n., 49 e n., 75, 82, 88
n., 91-92, 132, 133 e n., 145,

- 146 n., 148 n., 153, 154 e n.,
155 n.
- Giesey, Ralph E., 8 e n., 169
- Gilson, Étienne, 69 n., 170
- Giovan Gabriele da Saluzzo (In-
quisizione veneziana), 150 n.
- Giovanni, evangelista, 91 n.
- Giove, X, 81, 87, 89-90, 92-93 n.
- Giuliani, Alessandro, 4 n., 170
- Gliozzi, Giuliano, 135 n., 170
- Gouron, André, 112 n., 170, 172
- Granada, Miguel Ángel, XVIII,
XIX n., XXVII n., 1 n., 9 n., 12
n., 15 n., 19 n., 21 n., 44 n.,
109 n., 115 n., 167, 170, 176,
179
- Grassi, Onorato, 62 n., 170-171
- Gregorio da Rimini, 62 e n., 63
- Guglielmo d'Ockham, 78 n.
- Guicciardini, Francesco, 132, 133
e n., 171
- Gurevič, A. Jakovlevič, 96 n., 169
- Hennequin, Jean, 104 n.
- Henri III, v. Enrico III di Valois
- Hilarius (sanctus), 77 n.
- Hissette, Roland, 69 n., 171
- Hobbes, Thomas, 119 n., 120
- Hodson, Simon, 130 n., 167, 172
- Hölderlin, Johann Christian Frie-
drich, VII
- Hotman, Jean, 97 n.
- Huizinga, Johan, XXVI e n., 171
- Iberus, 36
- Imbriani, Vittorio, 12 n., 165
- Industria, 90, 94
- Ingegno, Alfonso, 26 n., 43 n., 88
n., 171
- Ipparco, 7 n.
- Isaac, Marie-Thérèse, 104-105 n.,
168
- Isaia, profeta, 68
- Isnardi Parente, Margherita, XIII
n., XXII n., 5 n., 8 n., 94-95 n.,
99-100 n., 102 n., 113-114 n.,
118 n., 124 n., 164, 171
- Isocrate, 128, 140 n.
- Jaspers, Karl, 157 n., 171
- Jensen, Povl Johannes, 60 n., 65
n., 179
- Keller, Hagen, XXIV n., 175
- Kelsen, Hans, XXVI
- Kingsbury, Benedict, 128 n., 136
n., 140 n., 171
- Koyré, Alexandre, 22 n., 172
- Kraye, Jill A., 1 n.
- Krynén, Jacques, 112 n., 172
- Lamacchia, Ada, 132 n., 179
- Landolfi Petrone, Giuseppe, XV
n., XXII n., 172
- Lazzarini, Renato, 49 n., 172
- Leff, Gordon, 62 n., 172
- Legge, X, 82, 92, 93 e n., 131
- Lenger, Marie-Thérèse, 104-105
n., 168
- Lombardo, Pietro, v. Pietro Lom-
bardo
- Longo, Carlo, XVI n., 9 n., 172,
176
- Lovejoy, Arthur O., 1, 2 e n., 22
n., 172
- Lucrezio, 14 n., 109 n.

- Lullo, Raimondo, 101
 Lüttringhaus, Paul-Bernd, 66 n.,
 173
- Macrobio, 60 n.
 Magrelli, Valerio, XV n., 172
 Maimonide, Mosè, 115 n.
 Malherbe, Jean-François, 1 n.
 Mandonnet, Pierre, 69 n., 173
 Marchetto, Giuliano, 4 n., 169,
 176
 Marcolino, Venicio, 62 n.
 Marengo, Franco, 86 n., 178
 Maria (madre di Gesù), 149 n.,
 151 n., 155 n.
 Martini, Gina, 86 n., 178
 Maymon Aegyptius, v. Maimonide
 Meier-Oeser, Stephan, 43 n., 173
 Mendoza, Bernardino de (amba-
 sciatore spagnolo), 97 n., 104
 Mercati Angelo, 148 n., 159, 173
 Meroi, Fabrizio, 14 n., 173
 Mews, Constant J., 71 n., 166
 Michetti, Raimondo, 4 n., 175
 Miele, Michele, XIX n., 173
 Miglio, Gianfranco, XXV n., 112
 n., 177
 Mimma, 1 n.
 Minerva, 90, 94
 Minnucci, Giovanni, 4 n., 173
 Mocenigo, Giovanni, 145, 148 n.,
 149, 150 n.
 Mojsisch, Burkhard, 50 n., 177
 Momo, 88, 90, 95
 Monterenzi, Giulio, procuratore
 fiscale, 151
 Monti, Carlo, 31 n., 32 n., 165
 Mouriaux, René, XXII n., 173
- Navarra, v. Enrico IV (re di Fran-
 cia)
 Nencini, Pietro, 4 n., 169, 176
 Nettuno, 88
 Nicolini, Ugo, 112 n., 173
 Nikolaus von Kues, v. Cusano
- Oakley, Francis, 9 n., 170
 Orione, X, 81, 87, 88 e n., 89-90,
 94, 117 n., 131
 Otto, Stephan, XIX n., 174
- Pallavicino, Orazio, 97 n.
 Palumbo, Margherita, XIX n., 166
 Panicieri, Erina, 86 n., 178
 Panizza, Diego, 1 n., 4 n., 97-98
 n., 130 n., 174
 Paolo, apostolo, 91 e n., 154 e n.
 Papiniano, 94 n.
 Pecchioli, Roberto, 179
 Pereña, Luciano, 132 n., 179
 Perez Prendes, José M., 132 n.,
 179
 Perotto, Lorenzo, 156 n.
 Perrone Compagni, Vittoria, XVII
 n., 174
 Piché, David, 69 n., 174
 Pietro Lombardo, X, 26 n., 63 e n.,
 67, 71, 73 e n., 74, 77-79, 156,
 172
 Pirillo, Nestore, XVI n., 14 n., 147
 n., 174
 Platone, 59-60 n., 64, 65 n., 66, 73,
 137 n.
 Plisnier, René, 104 n., 168
 Plotino, 2, 15, 60 n., 64
 Pluta, Olaf, 50 n., 177
 Polihimnia (Polimnia), musa, 85
 Polihimnio, 85, 158 n.

- Polin, Raymond, 8 n., 174
 Porfirio, 60 n.
 ‘postillatore napoletano’, 25-27 n.,
 177
 Pouilloux, Jean-Yves, 101 n., 176
 Prudenza, X, 81, 93, 131
 Pseudo-Agostino, v. Fulgenzio di
 Ruspe
- Quagliani, Diego, IX, XIII e n.,
 XIV-XVI n., XX n., XXIV-
 XXVI n., 1-2 n., 4 n., 8-10 n.,
 16 n., 21 n., 46 n., 91 n., 94 n.,
 97 n., 99 n., 101-102 n., 106-
 107 n., 112 n., 123 n., 130-131
 n., 145 n., 147-149 n., 151-154
 n., 160 n., 164, 167, 169, 174-
 176
- Rabelais, François, 101 e n., 176
 Ragazzoni, Girolamo, 104 n.
 Randi, Eugenio, 9 n., 64 n., 176
 Ricci, Saverio, XVIII e n., 152 n.,
 176
 Rigaudière, Albert, 112 n., 170
 Rittershausen, Konrad, 149 n.
 Rocchi, Jean, XXI n., 176
 Romano, Andrea, XV n., 176
 Romeo, Rosario, 132 n., 176
 Russell, Frederick H., 99 n., 176
- Sacerdoti, Gilberto, 94 n., 115 n.,
 176
 Salomon, 54 n.
 Salustius, 138 n.
 Samuele, profeta, 5 n., 117
 Santori, Giulio Antonio, XVIII
 Santos-Noya, Manuel, 62 n., 178
 Saulino, 92 n.
- Saulnier, Verdun-Louis, 101 n.,
 176
 Scapparone, Nicoletta, 166
 Schiera, Pierangelo, XXV n., 111
 n., 177
 Schmitt, Carl, XXV e n., XXVI,
 111 n., 177
 Schmitz, Josef, 44 n., 164, 169
 Schoppe, Kaspar, 149 n.
 Schulze, Manfred, 62 n., 178
 Schütz, Anton, XXVII n., 1 n., 145
 n., 178
 Semirame (Semiramide), 85 n.
 Sepúlveda, Juan Ginés de, 128 n.,
 134 n., 135 e n., 136, 139, 142,
 177
 Severini, Maria Elena, XVII n.,
 177
 Sidney, Philip, 97 n.
 Silberstein, Marc, XXI-XXII n.,
 176
 Simon, Walter, 62 n., 178
 Sofia, X, 81, 92 e n., 93, 131
 Sofonisba, 85 n.
 Soggin, Jan Alberto, XXVI n., 166
 Spampanato, Vincenzo, XV n.
 Speer, Andreas, 69 n., 163
 Spiazzi, Raimondo, 16 n., 163
 Spruit, Leen, XVIII n., 44 n., 177
 Sturlese, Rita, 26 n., 49-50 n., 177
- Tallarigo, Carlo Maria, 12 n., 165
 Tempier, Étienne, 69 e n.
 Teofilo, 7 n., 11 n., 52, 84, 158 e
 n., 159 n., 162
 Teofilo da Vairano, XVIII
 Tifi, 34 n., 141
 Tirinnanzi, Nicoletta, 166, 177-
 178

- Tocco, Felice, 12 n., 165
 Tolomeo, 7 n.
 Tommaso d'Aquino (san), XVI, 2-3, 14-16, 17 n., 19-20, 97-99, 106, 130, 148 e n., 150 e n., 155-156 e n., 178
 Tragagliolo, Alberto (commissario generale del Sant'Uffizio), 152
 Trapp, Adolf Damasus, 62 n., 178
 Traversino, Massimiliano, XVII, XXII, XXVII e n., 43 n., 59 n., 127 n., 145 n., 178
 Trevelyan, George M., 86 e n., 87 n., 178
 Trismegisto, Ermete, 38

 Urban, Wolfgang, 62 n., 178

 Varrone, Marco, 116
 Vasoli, Cesare, 96 n., 101-102 n., 108 n., 179
 Védrine, Hélène, XVII, XX, XXI n., 9 n., 165, 168, 174, 176

 Venazione, 95, 131
 Ventland, Volker, 62 n., 178
 Verità, X, 81, 93, 131
 Vianello, Elisabetta, XXIV n., 164
 Vicini Mastrangeli, Angela, XIX n., 166
 Vignaux, Paul, 62 n., 179
 Vitelli, Girolamo, 12 n., 165
 Vitoria, Francisco de, 127 n., 132 n., 136 e n., 137, 141, 179

 Waszink, Jan Hendrik, 59 n., 65 n., 179
 Waterlot, Ghislain, 1 n.
 Wechel, Johann, 103 n.
 Weier, Reinhold, 44 n., 164, 169
 Wey, Joseph C., 78 n., 179

 Yates, Frances Amelia, 97 n., 179

 Zarka, Yves Charles, XXVII n., 9 n., 167, 170, 179
 Zendri, Christian, 4 n., 169, 176

COLLANA DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

1. *Il GEIE «italiano» tra impresa e società* - ALESSIO BARTOLACELLI (2014)

2. *Sovranità e autonomia finanziaria negli ordinamenti composti. La norma costituzionale come limite e garanzia per le dimensioni della spesa pubblica territoriale* - FLAVIO GUELLA (2014)

3. *La dimensione proprietaria delle indicazioni geografiche. Uno studio di diritto comparato* - MATTEO FERRARI (2015)

4. *La legge della scienza: nuovi paradigmi di disciplina dell'attività medico-scientifica. Uno studio comparato in materia di procreazione medicalmente assistita* - SIMONE PENASA (2015)

5. *Diritto e teologia alle soglie dell'età moderna. Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno. Prefazione di Diego Quagliani* - MASSIMILIANO TRAVERSINO (2015)