

L'«infinito universo» e la distinzione «potentia absoluta / potentia ordinata» in Giordano Bruno

di *Massimiliano Traversino*

The distinction between *potentia Dei absoluta* and *ordinata* is taken as an example of the more general investigation into God's attributes performed again and again by the theologians throughout the Middle Ages. Indeed, if the question of *potentia Dei* also plays an important role in the history of Western legal and political thought, originally it starts as a cosmological debate on God's operative power. Could God have created more than only one world? And if – as was widely held throughout the Middle Ages – He created only one world, could He still create another one? Also – upon a closer look into the infinite good nature God is credited with by Christianity as well as into the problem of God's envy (*invidia Dei*), first discussed by Plato in his *Timaeus* – is the only world He is supposed to have created the best one He could have created? These were among the questions, which the mediaeval theologians of scholasticism approached, with special attention to the eleventh-century cosmological dispute between Abelard and Lombard and the very fundamental stance of Thomas Aquinas. This paper aims to show, with closer attention to the 'new' philosophy of Giordano Bruno, in which way early modern cosmology still resorts to the investigation into God's almightiness that Christian theologians were engaged in throughout the Middle Ages.

La questione dell'infinità dell'universo rappresenta il carattere distintivo della riflessione cosmologica di Bruno, al punto che gli si è attribuito il merito di essere stato il più deciso sostenitore di una nuova visione del cosmo. Già ne *La cena de le ceneri* del 1584 è chiaro il debito nei confronti di 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 Bruno.¹

Tuttavia, sebbene fortemente ispirate dalle innovazioni di Copernico, le osservazioni di Bruno mantengono la loro indipendenza. Nel 1936, in un testo più volte riedito, Arthur O. Lovejoy, affermava al riguardo:

¹ G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, in *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. AQUILLECCHIA, I, Torino 2004, pp. 448 ss.: «Lui avea un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno ... quanto al giudizio naturale è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo ... 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».

«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 l'autore fa costantemente riferimento e che non può essere trascurata senza comprometterne la comprensione. La questione della *potentia (Dei) absoluta*, postasi nei dialoghi londinesi e che in misura maggiore è affrontata nei poemi francofortesi, mostra una chiara origine pre-moderna.

La letteratura scientifica su Bruno ha recentemente concentrato la propria attenzione sul rapporto tra l'opera bruniana e l'ambito della teologia scolastica e, più in particolare, tomista.³ Tali studi, pur nella varietà dei punti di vista e degli scopi, non risultano tuttavia immuni dalla tradizionale divisione che di Bruno riconosce da un lato la novità mentre dall'altro, all'opposto, lo pone «fuori dalla linea teorica che dà origine al pensiero moderno».⁴ Questa impostazione critica non tiene 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 una chiave di lettura della propria speculazione.

² A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (MA) 2001 (ed. orig. 1936); trad. it. *La grande catena dell'essere*, Milano 1966, pp. 116 ss.: «though the elements of the new cosmography had, then, 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; for he not only preached it throughout Western Europe with the fervor of an evangelist, but also first gave a thorough statement of the grounds on which it was to gain acceptance from the general public».

³ A. DEL PRETE, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli 1998, e, dello stesso autore, si veda *Bruno, l'infinito et les mondes*, Paris 1999; «L'attiva potenza dell'efficiente» et l'universo 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 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; dello stesso autore si veda *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 e *Palingenio, 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 *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. CANZIANI, M.A. GRANADA - Y.Ch. ZARKA, Milano 2000, pp. 105-134.; D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, in C. LONGO (ed), *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.

⁴ M.A. GRANADA, *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), p. 531.

1. *Il carattere necessario dell'infinito bruniano*

Riguardo all'infinità, Bruno ne 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 assumere forme infinite. 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 reale.⁵

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 incorruttibile, 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».⁶

Dinamicamente intesa, la materia è il principio ed insieme la fine del tutto: «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».⁷ È inoltre necessario che, «come la potenza attiva è infinita, cossì il soggetto di tal potenza è infinito».⁸ Coerentemente con queste affermazioni, l'in-

⁵ Il punto ha rilevanza in relazione al processo. Si pensi all'affermazione della pluralità dei mondi, fondata sull'asserzione di SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, cum textu ex recensione Leonina, cura et studio Petri Caramello, I, Taurini 1950, p. 224 (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. QUAGLIONI, Roma 1993, pp. 57 e 129, n. 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 (rist. anast. Roma 1972), p. 84, n. 4.

⁶ G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, pp. 555-556.

⁷ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, pp. 712-713: «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 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 quanto: e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporea; 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. Cossì 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 possere esser tanto corporeo quanto incorporeo».

⁸ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, pp. 58 ss.: «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 permette a Bruno di derivare, per deduzioni, la necessaria infinitezza quale carattere preminente del primo principio: «Se dunque lui è operatore de

finità 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 sulla base dell'infinito ordine dell'universo. Grandezza e potenza divina sono espresse nell'insieme di una natura giudicata infinita: l'idea stessa di natura finita, ovvero l'universo inteso quale entità sensibile e corporea finita, non coglie ed anzi cancella la potenza 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 per una possibile conciliazione:

«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 operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito».⁹

Considerando causa ed effetto entrambi infiniti il problema che 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 risulta orientata verso la consapevolezza che l'infinitezza e la «infinita potentia» stessa comportino di necessità un universo sensibile e corporeo coerente con 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 particolar 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

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, cossì di 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».

⁹ *Ibidem*, p. 50.

grandi che que' dèi che il cieco volgo adora, perché 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».¹⁰

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

La conciliazione tra l'infinita potenza di Dio e della sua potenza con un universo sensibile finito è per Bruno un errore. Nella tradizione teologica cristiana, Tommaso d'Aquino ritiene all'opposto che tale conciliazione sia possibile. Ma per comprendere il motivo della presa di distanza compiuta da Bruno conviene fare un passo indietro. Il punto da cui occorre partire non è il problema di Dio o della sua «potentia», bensì l'infinita potenza 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 ed aristotelica: «dopo l'antica Accademia e Aristotele, dopo Plotino e il (neo)platonismo, la *potentia* (o forza) divina è infinita».¹¹

A Tommaso deve essere riconosciuto il merito di avere condotto a completa maturazione la tradizione teologica precedente, asserendo la compatibilità dell'infinita potenza divina 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 istantaneamente tanto ad un effetto infinito quanto al moto.¹² Trascurando gli esiti sul moto, emerge da subito, in relazione alla prima delle due problematiche, la diversità tra l'argomentazione tomista e quella 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 risolve la questione:

«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

¹⁰ Diverse sono le fonti che ispirano il brano: M. CILIBERTO, «*Umbra profunda*». *Studi su Giordano Bruno*, Roma 1999, p. 53 e n. 27, riferisce il passaggio bruniano a Lucrezio, *De rerum natura*, II, vv. 1040-1051 (Lucrezio 1871, p. 74), per l'esplicito utilizzo di motivi e lessico. 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».

¹¹ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio*, p. 497.

¹² SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, pp. 139-140 (I^a, q. 25, a. 2).

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 relinquatur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum». ¹³

Solo la potenza di una «causa univoca» si manifesta interamente nel suo effetto: se l'uomo non può generare niente di più che un uomo, nel caso di Dio in quanto «causa non univoca» tale principio di limitazione non risulta valido allo stesso modo in cui la potenza del sole non si esprime tutta «in productione alicuius animalis ex putrefactione generati». In riferimento a Dio, il suo effetto è 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». ¹⁴

«Per elaborare il suo rifiuto Bruno profitta della struttura della *quaestio*, accumulando argomenti tratti sovente dalle tesi che la sua fonte dottrinale intende contraddire». ¹⁵ 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*». ¹⁶

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 (*Utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit*): «Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest facere nisi quod facit». ¹⁷ 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 vult nisi quae facit. 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, nel momento in cui viene trasposto nel *De l'infinito*:

«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

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, p. 537.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 537-538.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, a cura di R. SPIAZZI, II, Torino - Roma 1965, p. 18 (q. 1, a. 5).

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» ... [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 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 immutabile, non ha contingenza nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente: 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» [FILOTEO].¹⁸

Lo scambio di battute e la graduale chiarificazione concettuale compiuta nel dialogo rappresentano un'adeguata risposta alla posizione assunta da Tommaso 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, dipendendo 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».

«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,

¹⁸ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, pp. 47 ss. 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, dispreggiatori del ben fare et assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da 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».

potrebbe far altro che quel che fa; ma non può voler far altro che qual 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». ¹⁹ [FRACASTORIO]

La teologia cristiana sostiene l'infinitezza come attributo divino, e quindi di un Dio che si rappresenta come creatore efficiente sia del mondo sia 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». ²⁰ 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 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». ²¹

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, in quantum 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. Conseguenza di ciò è un'opera divina che in quanto creazione nella materia stessa ha per presupposto indispensabile di perfezione la forma e la finitezza insieme.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio*, p. 499.

²¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, p. 32 (I^a, q. 7, a. 1).

²² *Ibidem.*

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».

3. *Rifiuto della 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 prearistotelica 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 denuncia apertamente 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 e 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 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 con la quale si possa giustificare l'esistenza di un mondo in una regione dello spazio e non altrove. Dato un mondo in

²³ D. QUAGLIONI, *Il San Tommaso di Bruno*, pp. 539-540.

²⁴ M.A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione tra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio*, p. 507.

²⁵ L'idea fu propria prima di O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, pp. 67-99, poi di A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore (MD) 1957; trad. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano 1970, pp. 41 ss.

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 infinite:

«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 fusse 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».²⁶

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

«Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi 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 maius, cui nihil obsistit aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subiiciuntur».²⁷

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*:

«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».²⁸

²⁶ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, p. 41.

²⁷ G. BRUNO, *Cameroacensis Acrotismus*, in *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino, I/1, Neapoli 1879, p. 247.

²⁸ *Ibidem*, p. 320.

4. «*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 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* platonico.²⁹ Su questo punto Bruno rifiuta chiaramente Aristotele:

«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 ... 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».³⁰

Bruno fa riferimento alle premesse aristoteliche al *De caelo*, in cui è dedotta la perfezione del mondo, ma la trattazione svolta in quella sede è definita «puerile»: l'argomento proposto da Aristotele sarebbe, infatti, infondato e, allo stesso modo, cadrebbero in errore anche coloro che ne seguono l'opinione. Ad Aristotele pare evidente che il corpo sia una 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 magnitudi-

²⁹ PLATO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in *societatem operis coniecto* P.J. Jensen edidit J.H. WASZINK, Londinii 1962, p. 22 (29e).

³⁰ G. BRUNO, *Camoeracensis Acrotismus*, pp. 167-68.

nes, 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 parte di 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 non prova nulla 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 potrà essere giudicato perfetto, perché al di fuori di esso 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.

5. «Usitata distinctio»

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

«Respondeo, et premitto quandam usitatam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet 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 e contra illud dicitur non posse secundum potentiam ordinatam, quod non potest stante sua, quae nunc est, ordinatione, illud vero non posse de potentiae absoluta, quod simpliciter et absolute non potest».³¹

³¹ GREGORII ARIMINENSIS *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, a cura di D. TRAPP, 3, Berlin - New York 1984, p. 368 (lib. I, dd. 42-44, q. I, a. 2, *Respondeo*). La cinquecentesca ora riprodotta in Gregorio da Rimini 1955 presenta nel corpo del testo, al f. 162vb, «usitatam questionem» anziché «usitatam distinctionem». Su Gregorio, si veda in particolare: P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris 1981 (ed. orig. Paris 1934); G. LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in XIV Century Thought*, Manchester 1961; O. GRASSI, *La questione della teologia come scienza in*

Gregorio si inserisce nel dibattito teologico sulla distinzione, osservandone la presenza ormai consolidata negli studi del suo tempo: la constatazione trae origine dal fatto che la questione fosse già sorta 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 riscontra 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»;³² così Bonaventura, negli stessi anni dell'Aquinate, pare confutarla³³ sebbene lui stesso non possa esimersi altrove dal darne applicazione.³⁴

La questione trova la sua lontana origine concettuale nel 'dibattito' dottrinario tra Pietro Lombardo e Abelardo nel XII secolo.³⁵ La distinzione 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».³⁶

Gregorio da Rimini, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 68 (1976), pp. 610-644, e, dello stesso autore, *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (ed), *Storia della teologia nel Medioevo*, III, Casale Monferrato (Alessandria) 1996, pp. 605-643..

³² ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, in *Opera omnia*, ex editione lugdunensi religiose castigata, cura ac labore A. BORNET, XXXI, Parisiis 1895, p. 832 (I^a, tr. 19, q. 78): «Ad hoc dici consuevit, quod potentia Dei potest accipi absolute, et potest accipi ut disposita et ordinata secundum rationem scientiae et voluntatis». Similmente *ivi*, p. 809 (I^a, tr. 19, q. 77) e ALBERTO MAGNO, *In tertium librum sententiarum*, in *Opera omnia*, ex editione lugdunensi religiose castigata, cura ac labore A. Bornet, vol. XXVIII, Parisiis, apud Lud. Vives, 1893, pp. 358v-359r (dist. 20, a. 2).

³³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In primum librum sententiarum*, in *Opera omnia*, iussu et auctoritate P. Bernardini a Portu Romatino edita, I, Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam, 1882, p. 778 (dist. 43, dub. 7, *Respondeo*): «Aliqui distinguunt hic potentiam Dei dupliciter, dicentes, Deum posse aut de potentia *absolute*, et sic potest Iudam salvare et Petrum damnare; aut de potentia *ordinata*, et sic non potest. Sed haec distinctio non videtur esse conveniens, quia nihil potest Deus, quod non possit ordinare. *Posse enim inordinate facere est non posse, sicut posse peccare et posse mentiri*».

³⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In secundum librum sententiarum*, in *Opera omnia*, iussu et auctoritate P. Bernardini a Portu Romatino edita, II, Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam, 1885, p. 176-177 (dist. 7, p. I, a. 1, q. 1, *Respondeo*), sulla impossibilità di un ritorno allo stato di grazia del diavolo: «Ad illud quod obiicitur, quod potest esse condonatio misericordiae; dicendum, quod potest de potentia *absolute*; sed de potentia *ordinata*, quae operatur secundum ordinem sapientiae – et illum ordinem Deus non corrumpit, immo inviolabiliter servat – non debet esse nec potest esse; quia consilium Dei et dispositio non potest mutari aliqua ratione».

³⁵ Si veda *loc. citata infra*, note 43 e 44. Il contrasto non è reso esplicito: il Lombardo, nel confutare le posizioni manifestate da Abelardo, non lo nomina infatti quale destinatario delle proprie critiche.

³⁶ E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV secolo*, Firenze 1985, p. 3.

6. *La questione «potentia absoluta / potentia ordinata» quale elemento del concetto di onnipotenza divina. L'invidia quale attributo divino*

I testi di Platone ed Aristotele, una volta conciliati con l'ortodossia attraverso l'eliminazione di quanto in essi sembrasse in contrasto con l'insegnamento cristiano, costituivano una fonte teologica autorevole. 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 incomplete versioni.

La dottrina cristiana poté così disporre di un bagaglio culturale destinato a lasciare un segno ben al di là del Medioevo. 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, dimittis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit».³⁷

Il confronto tra le due immagini della distinzione caratterizza l'intera teologia medievale. 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'infinità bontà divina conciliarsi con l'opera creatrice 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 consequenter 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».³⁸

³⁷ SANCTI AURELII AUGUSTINI *Contra academicos*, cura et studio W.M. Green, Turnholti 1970, pp. 59-60 (III, 18, 41).

³⁸ PLATO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in *societatem operis coniuncto* P.J. Jensen edidit J.H. Waszink, Londinii 1962., pp. 22 ss. (29e): «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 corpore 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.

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.

Il carattere necessitarista 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 egli avrebbe tuttavia potuto determinare in maniera diversa.

Le 219 tesi condannate da Etienne Tempier nel 1277, che incorporano censure di sette anni prima, pongono 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:

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.³⁹

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 infinita.⁴⁰ Ne consegue un'onnipotenza divina al cui confronto il

³⁹ Per una lista delle proposizioni condannate nel 1277, si veda P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 voll., Louvain 1908-1911, 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 (edd), *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 (2001).

⁴⁰ Cfr. P. DUHEM, *Etudes sur Leonard de Vinci*, II, Paris 1909, pp. 72 ss.: 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.

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 necessitata 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.

7. *Origini della distinzione: il dibattito tra Abelardo e Pietro Lombardo. Posizione di 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, al quale solamente spetta decidere quale esito attribuire 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 alla base di alcune decisive affermazioni di Pietro Abelardo relative alla distinzione. Egli infatti fa uso del principio di pienezza, nella forma 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 unquam videlicet faceret*»:

«*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 facere posse; nec nisi ea quae ipsum facere convenit et quae bonum sit ipsum facere.*

Constat similiter nec ipsum posse dimittere aliqua, ut non faciat ea, nisi quae convenit eum dimittere vel quae bonum est ipsum dimittere. Idem autem facere et dimittere non convenit eum, nec bonum est. Nichil quippe simul et fieri convenit et dimitti, et quod fieri bonum est, dimitti bonum esse non potest, quia bono non nisi malum contrarium est. Nec rationabilis causa subesse potest qua idem fieri et dimitti debeat. Si ergo cum bonum sit aliquid fieri, non est bonum ipsum dimitti, nec deus facere vel dimittere potest nisi quod bonum est eum facere vel dimittere, profecto id solum videtur posse facere vel dimittere quod facit vel dimittit, quia id solum bonum est eum facere vel dimittere. Si enim bonum est id eum dimittere quod dimittit, utique non est bonum idem eum facere, ac per hoc nec ipse illud facere potest.

Aut si quod bonum est eum facere dimittit, et ab aliquibus quae facienda essent se retrahat, quis enim tamquam emulum 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*».⁴¹

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

«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*».⁴²

Con la sola e limitata eccezione della leggera e più snella variante contenuta in *Th. Chr.* I, 30, il passo ripropone fedelmente quanto sostenuto in *Th. Sch.* V: rispetto a quest'ultima, *Theologia christiana* è precedente di un decennio 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 operare meglio ed in maggiore (o minor) misura di quanto in effetti avvenga, pena l'invidia:

«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 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

⁴¹ PIETRO ABELARDO, *Theologia 'scholarium'*, in *Opera theologica*, cura et studio E.M. BUYTAERT et C.J. MEWS, vol. III, Turnholti 1987, pp. 511-512 (lib. III, distt. 27-29). La citazione abelardiana in fondo al passo è tratta da *Ps.* 33 (32), 9.

⁴² PIETRO ABELARDO, *Theologia christiana*, in *Opera theologica*, cura et studio E.M. BUYTAERT et C.J. MEWS, II, Turnholti 1969, pp. 358-359 (lib. V, distt. 29 e 30). La quasi perfetta coincidenza tra le due versioni coinvolge anche la citazione dal libro dei *Salmi*.

quae potest facienda compellat, nec omnino possit abstinere quin bona quae potest efficiat, et quo melius potest vel citius potest». ⁴³

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 critica:

«Quidam tamen de suo sensu glorientes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt: hucusque 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?». ⁴⁴

E prosegue:

«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». ⁴⁵

Taluni autori avrebbero compiuto il tentativo di restringere 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:

⁴³ *Ibidem*, p. 366 (lib. V, dist. 42 e 43). Sul concetto di invidia, cfr. *loc. citata supra*, nota 35, e *loc. citata infra*, nota 49.

⁴⁴ MAGISTRI PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARIENSIS *Sententiarum Quatuor Libri*, I (*De Dei Unitate et Trinitate*), in *Opera Omnia*, I, Ad Claras Aquas (Cum Notitiis Editorum Quaracchi) prope Florentiam, 1882, pp. 761-763 (lib. I, dist. 43, cap. 1).

⁴⁵ *Ibidem*.

«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».⁴⁶

Dio può agire in modo diverso, conservando ciononostante l'identità con se medesimo nonché l'immutabilità che ne è carattere ineliminabile:

«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 firmiusque teneatur, Scripturae testimoniis afferamus, Deum plura posse facere, quam faciat».⁴⁷

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 natura.⁴⁸

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 prorsus idemque, nec potis est facere quod non vult esseque factum, nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas».⁴⁹

Pietro Lombardo, diversamente da Abelardo, si prodigava nel difendere la distinzione delle due potenze in Dio: essa preservava la libertà divina

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*: «Veritas ipsa secundum Matthaicum 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, egissent 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'».*

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 742-744 (lib. I, dist. 42, capp. 1-3).

⁴⁹ G. BRUNO, *De immenso et innumerabilibus*, in *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensentibus F. Fiorentino, I/1, Neapoli 1879, pp. 244 ss.

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 conosce.⁵⁰

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 imperfectum, 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».⁵¹ Tuttavia, 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 coglieva nel limite della finitezza la prova necessaria della perfezione del creato, sostenendo che non si potesse affermare l'esistenza di altri e migliori mondi, Bruno introdurrà invece una necessarietà di tipo infinito.

⁵⁰ In tal senso, si veda SANCTI THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, p. 142 (I^a, q. 25, a. 5): «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. GUILLELMI DE OCKHAM *Quodlibeta septem*, edidit J.C. WEY, in *Opera Theologica*, IX, New York 1980, pp. 585-586 (*Quodlibet* VI, q. 1, a.1): «Quaedam potest Deus facere facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint duae 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».

⁵¹ MAGISTRI PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS *Sententiarum Quatuor Libri*, I (*De Dei Unitate et Trinitate*), pp. 779-780 (lib. I, dist. 44, cap. 1), con forte sottolineatura peraltro del tema del Dio invidioso.

Si tratterà tuttavia di un infinito concepito «explicitamente» ovvero non nel medesimo senso in cui l'attributo opera 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».⁵²

⁵² G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, pp. 47-48.