

Michele Pavan

Furore istituyente.

L’infinita rinascita del politico

ABSTRACT: In this text Giordano Bruno's philosophy is compared with aristotelian tradition and Thomas Hobbes' thought in a metapolitical perspective. The final part investigates the possibility of defining Bruno's political conception on the basis of the Deleuzian paradigm of institution.

Keywords: metapolitic, instituting thought, immanence, infinite, *furor*.

1. La *nova filosofia* e la tradizione occidentale del pensiero politico

Gli studi che fino a oggi hanno tentato di ricavare una visione politica dal pensiero di Giordano Bruno sembrano delineare un quadro interpretativo assai variegato. Dalla lettura che ne fecero alcuni esponenti dell’idealismo italiano (Spaventa e Gentile) fino a quelle di stampo marxista (Mondolfo) e di matrice più espressamente liberale (Corsano), il pensiero di Bruno ha rappresentato un punto di ancoraggio per lo sviluppo di teorie e visioni del politico molto differenti fra loro¹. Una tale eterogeneità potrebbe dipendere proprio dal fatto che non vi è traccia in Bruno di una visione specificatamente politica. Nelle opere in cui l’impegno civile appare più evidente essa sembra confluire nella proposta di un’*etica* orientata ad armonizzare l’azione del singolo con l’eterna *vicissitudine*. Ed è probabile che proprio la generica politicità della proposta abbia permesso di accomunare il Nolano alle più disparate correnti e categorie del pensiero politico, rischiando talvolta di condurre più a una politicizzazione del suo pensiero che all’individuazione, in esso, di una chiara visione politica.

Per quanto riguarda il presente contributo, anziché forzare il nesso fra la nova filosofia e qualche particolare corrente della tradizione, l’intento sarà quello di mostrare il ruolo centrale che la prima potrebbe rivestire nel tentativo di pensare il politico, in generale, al di là delle sue categorie e correnti tradizionali. Non vi è alcuna pretesa di delineare un quadro politico inedito e compiuto a partire da Bruno. Si tenterà piuttosto di riconoscere tale centralità nei differenti tipi di presupposti che il Nolano propone rispetto a quelli su cui si sono fondati i due paradigmi politici di riferimento della tradizione occidentale, quello classico/aristotelico e quello moderno/hobbesiano. L’ipotesi di fondo è che la concezione bruniana della natura e dell’universo infinito siano tali da minare le fondamenta su cui tale tradizione – per quanto in maniera via via differente nel corso dei secoli – si è sempre sorretta.

¹ Per un quadro approfondito delle interpretazioni in senso politico del pensiero di Bruno cfr. Raimondi, 2002.

2. Prospettive metapolitiche

In un saggio del 1975 il filosofo tedesco Manfred Riedel fornisce la seguente definizione di “metapolitica”:

Classe di concetti e principi che, non derivando dalla politica in quanto scienza pratica, appartengono ad altri ambiti problematici o che “trascendono” la sfera dell’argomentare politico [...] Il titolo non è qui usato nel senso (positivo) di una metariflessione sul linguaggio politico, bensì come espressione critica per indicare la commistione, rilevabile dapprima in Aristotele e poi divenuta tradizionale, di politica e metafisica (Riedel, 1990, pp. 79-80).

L’indicazione illumina il terreno entro cui diventa possibile stabilire un confronto tra la nova filosofia e le teorie politiche della tradizione occidentale. Sulla scorta di essa si tratterà, da qui in avanti, di far emergere tale terreno nel pensiero prima di Aristotele e poi di Hobbes, in modo tale da poter individuare più agevolmente differenze e somiglianze fra essi e il pensiero di Bruno.

3. *Polis* e *physis*

Nel primo libro della *Politica* Aristotele definisce l’ambito della *polis* sulla base di principi e concetti ricavati dalla sua concezione della natura. Come sottolinea Roberto Esposito, il concetto aristotelico di *physis* “rinviava da un lato alla genesi di un processo, dall’altro al suo *telos* ultimo” (Esposito, 2015, p. 2). Sulla base di esso, la *polis*, in quanto cosa (oltre che modello) presente in natura, da una parte è ciò su cui si fonda il processo di civilizzazione di una società (*koinonia*), dall’altra ne rappresenta il naturale punto di arrivo, nonché la forma specifica della società propriamente civile o politica (*koinonia politike*). Il processo a cui rinviano i termini *polis* e *physis* descrive, tanto nella *Metafisica* (Aristotele, 2013b, pp. 306-308, VII 7, 1032 a 17–1033 a 21) quanto nella *Fisica* (Aristotele, 2013a, p. 158, II 1, 193 a 13-19) e nella *Politica* (Aristotele, 2013c, pp. 653-654, I 2, 1252 b 31-34), la dinamica generativa degli enti in generale. In relazione a essa si può sostenere che ciascun ente – compresa la società – diventa ciò che esso è una volta raggiunto il suo fine. La *polis*, dunque, non solo sarebbe il punto in cui le altre società (dalla “casa” al “villaggio”) raggiungono il livello più alto di civilizzazione, ma anche quello in cui esse diventano più propriamente ciò che sono, dal momento che la *polis* “è il loro fine e la natura [o l’essenza] di una cosa è il suo fine”, o meglio, “la natura di ciascuna cosa è quello che essa è quando si è conclusa la sua generazione, come avviene per l’uomo, il cavallo, la casa” (ib.).

4. Il progetto immanentista

La teoria aristotelica della *polis* è strettamente collegata alla concezione della natura e dell'ente in generale. La distanza che intercorre fra esse e l'ontologia bruniana è un dato di cui Bruno stesso non fa mistero. Diversi sono i luoghi e le modalità con cui il Nolano si confronta direttamente con le tesi di Aristotele, denunciandone spesso e volentieri le contraddizioni interne². Il punto di maggiore disaccordo riguarda lo sviluppo delle premesse al discorso sulla *physis*. Pur accogliendo l'idea della natura come principio di movimento³, il Nolano rifiuta l'identificazione di tale principio con quello formale⁴ e il conseguente declassamento della materia al rango di mera passività⁵. L'operazione di Aristotele si fonda su tutta una serie di esempi riportati nel secondo libro della *Fisica*. In essi lo Stagirita dimostra che “la forma [...] è natura in misura maggiore della materia” (Aristotele, 2013a, p. 158, II 1, 193 b 3-7), dal momento che è sulla base di essa che si dice che una determinata cosa è quello che è, così come il letto o la statua si dicono tali in virtù della forma che possono assumere rispettivamente il legno e il bronzo alla fine del processo di lavorazione. L'errore di Aristotele, secondo Bruno, consisterebbe nell'aver attribuito al prodotto finale del movimento (o della generazione) la valenza di un principio che al contempo lo determina. In questo modo il movimento, nel suo complesso, verrebbe considerato solamente a partire da dei casi specifici, i quali, evidentemente, non possono in alcun modo essere elevati a principio di qualcosa che li eccede all'infinito. Il principio di movimento, in altri termini, non può consistere in una delle forme che il movimento stesso produce, dal momento che “l'atto, per essere tutto, bisogna che non sia qualche cosa [...] sì come il principal essere del legno e *raggione di sua attualità* non consiste ne l'esser letto, ma ne l'essere di tal sustanza e consistenza che può esser letto, scanno, trabe, idolo e ogni cosa di legno formata” (Bruno, 1958b, pp. 305-310, corsivo mio). La forma specifica non possiederebbe i requisiti di necessità e universalità tali da produrre il movimento e la generazione di un numero infinito di altre forme. Ed è per questo motivo, afferma Bruno, che non vi è luogo in cui lo Stagirita “poté mai

² Cfr. Bruno, 2008, in cui il Nolano pubblica le tesi antiaristoteliche già esposte nel Maggio del 1586 in un confronto tenutosi al College de Cambrai con gli accademici peripatetici dell'Università di Parigi. Il testo rappresenta un unicum nella produzione bruniana. In esso la concezione della natura e dell'universo infinito vengono articolate, per la prima volta, in forma sistematica e sulla base di un confronto serrato con la *Fisica* e il *De Coelo* dello Stagirita. La critica all'aristotelismo, in generale, attraversa in forme differenti l'intera opera del Nolano, con una particolare ricorrenza nei dialoghi cosmologici (Bruno, 1958a, 1958b, 1958c) e nei poemi latini del periodo francofortese (Bruno, 1980a, 1980b, 1980c).

³ “É certamente la stessa *natura* o sostanza universale che si offre alla riflessione scientifica (se ve n'è alcuna). Mi riferisco a quella natura che per Aristotele è il *principio di ogni movimento*; che è sostanza di ciò che ammette in se stesso il principio di movimento” (Bruno, 2008, p. 112 corsivo mio).

⁴ “Tutte le forme particolari si corrompono e *né insieme né l'una separata dall'altra possono avere la natura di quel principio che è necessario che sempre permanga*” (Bruno, 2008 p. 129 corsivo mio).

⁵ “Non può essere immaginato *nulla di più sterile* di quella materia prima che Aristotele considera principio degli enti naturali e che scopriamo esser stata *giustamente* demolita dagli assiomi dello stesso Aristotele, dato che gli enti naturali richiedono un principio che sia il più possibile naturale, non matematico e logico” (Bruno, 2008, p. 127 corsivo mio).

dimostrare che la forma fosse più degna del nome di natura che la materia” (Bruno, 2008, p. 129), essendo vero (se mai) l’esatto contrario.

Le stesse forme, se sono tratte fuori dalla potenza della materia [come il letto dal legno e la statua dal bronzo] e non sono introdotte estrinsecamente da un efficiente, sono nella materia nel modo più autentico e dalla materia hanno la *ragione dell’atto*. Quindi, ciò che per Aristotele è forma è non ente per altri, che attribuiscono tutto l’atto e la verità alla materia, perché questa è genitore e genitrice di tutte le forme: per contro nessuna delle forme (qualsiasi forma Aristotele consideri) è principio della sua materia. Ciò che propriamente persiste è la materia, perché permane sempre non meno in modo particolare, come è in me e nella pietra, che in modo universale; qualsiasi cosa invece sia chiamata forma da Aristotele (a meno che non faccia riferimento agli universali), consiste in un esser nuovo e in un vanire, cioè sempre nuovamente appare e scompare sulla superficie della materia (ib. corsivo mio).

Con questa operazione per il Nolano non si tratta, semplicemente, di sostenere che la materia è “natura” in misura maggiore della forma, ma più profondamente di porre – trasferendo il principio di movimento all’interno della materia – la consustanzialità di “ciò che muove” e “ciò che è mosso” in natura. L’intento più o meno dichiarato è quello di portare a termine il progetto di immanentizzazione con il quale lo stesso Aristotele intese dimostrare la permanenza delle cause prime (poste da Platone nell’*Iperurano*) nella dimensione propriamente fisica del cosmo⁶. Lo Stagirita avrebbe impostato in maniera adeguata, secondo Bruno, il suo discorso sulla *Fisica*, definendo con il termine “natura” la “sostanza di ciò che ammette in se stessa il principio di movimento”. Tuttavia, una volta posta la separazione, “più logica che fisica”, tra materia e forma, egli avrebbe confuso la natura *tout court* con quest’ultima, ponendo il principio di movimento in posizione di esteriorità (o trascendenza) rispetto alla materia.

Ostenti, dunque, quanto vuole Aristotele la distinzione logica di materia e forma, poiché mai, come un vero filosofo, addurrà una forma che sia principio reale e fisico, a meno che o, divenuto platonico, ricorra alle idee o, pitagorico, ai numeri (pp. 129-130).

Compiendo il passo finale del programma immanentista, “combattendo Aristotele con Aristotele medesimo” (Tocco, 1889, p. 118) e anticipando in un certo qual modo il motivo spinoziano della *causa sui*, la concezione bruniana della natura apre ora all’idea che dalla materia non sia possibile trarre effetti

⁶ A tal proposito, nella spiegazione annessa all’articolo VIII del *Camœracensis Acrotismus*, il Nolano riconosce ad Aristotele il merito di aver “giustamente” criticato, nel terzo libro del *De Coelo*, “i punti, le linee e le superfici platoniche: là, in modo coerente e aderente al vero, afferma che nessun grave deriva dal non grave, nessun corpo dal non corpo” (Bruno, 2008, p. 127); cfr. Aristotele, 1995, pp. 322-325, III 1, 298b 33-300a 12. Su questo tema cfr. inoltre l’importante studio di Amato, 2005.

(o atti) di cui non sia essa stessa la causa (o la potenza), anche perchè, accogliendo in sé l'infinità della natura, non vi sono propriamente delle cause che possano sussistere *all'infuori* (e tanto meno *al di sopra*) di essa: "Il primo e ottimo principio [la materia] è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto se non *potesse essere* tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa" (Bruno, 1958b, p. 281 corsivo mio).

5. La (ri)nascita del politico

Affermando la consustanzialità di materia e forma Bruno pone correlativamente le basi per un'ontogenetica non riducibile al paradigma aristotelico. Non avendo più come riferimento una forma che ne indica il *telos* ultimo, il processo di generazione troverebbe solo ed unicamente in seno all'*esigenza metamorfica* della materia la propria ragion d'essere e il proprio fine. Ciascuna forma che sorge all'interno della materia non è che un fine parziale e temporaneo del processo stesso, poiché non vi è cosa "alla quale naturalmente convenga essere eterna eccetto che alla sostanza che è la materia; a cui non meno conviene che essere in continua mutazione" (Bruno, 1958a, p. 156).

Sottratte dall'orizzonte di trascendenza entro cui le aveva poste Aristotele, le forme naturali non sono che il prodotto accidentale di un *processo di trasmutazione* che riguarda tanto la materia nel suo complesso quanto le singole parti che la compongono. Processo che coincide, potremo dire, con la realtà stessa delle cose, la quale "non è banalmente ciò che c'è, non è semplicemente 'data', come si dice, [ma] è *l'esigenza stessa di trasformazione delle cose*" (Solla, 2019, p. 310).

Questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la *vicissitudine* de altri che diffonde, ed altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima ed intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinnovando. [...] siamo in continua *trasmutazione*, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi e da noi se dipartano li già altre volte accolti (Bruno, 1958c, pp. 412-413 corsivo mio).

Su queste basi diventa possibile avanzare una definizione del politico liberata dalle maglie dell'aristotelismo tradizionale. Attenendosi alle revisioni apportate da Bruno in seno alla concezione aristotelica della natura, e intendendo da qui il termine "politica", in generale, come indicativo del "rapporto attivo con l'ordine (quindi con le immagini) della creazione, la quale non si presenta mai come qualcosa di già dato, ma come qualcosa che si realizza *infinitamente*, ossia solo attraverso la necessaria partecipazione del creato stesso al suo crearsi" (Raimondi, 1997, p. 258-259), si definisce nello specifico "il politico" come l'ambito dei saperi e delle pratiche orientate a soddisfare l'esigenza produttivo-

trasformativa del reale. Esigenza che sarebbe forse più corretto definire *impersonale*, anziché universale, dato che con essa Bruno non sembra riferirsi a un'istanza che comprenda in sé la totalità dei suoi casi, ma, più profondamente, a un *conatus* che, pur esprimendosi ogni volta in maniera *singolare*, rimane irriducibile tanto alla particolarità delle forme quanto all'universalità delle specie. *La vita* della forma, per usare le parole di Gilles Deleuze, lascia qui il posto a “*una vita* impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade” (Deleuze, 2010, p. 10).

Il cambio di paradigma è tale da poter determinare tutta una serie di effetti all'interno della teoria socio-politica di Aristotele, soprattutto se si considera che in virtù del valore universalistico e paradigmatico assunto in essa dalla *polis*, il filosofo greco poteva ancora stabilire una distinzione gerarchica fra gli uomini del tutto conformi alla propria essenza di animali sociali (tutti gli individui autosussistenti che, in quanto tali, erano considerati “membri effettivi” della *polis*) e quelli non del tutto conformi (schiavi, donne e bambini che, in quanto individui non autosussistenti, cioè dipendenti da altri individui – il padrone o il capo famiglia – non ne facevano realmente parte) (Aristotele, 2013c, pp. 655-658, II 1, 1253 b-1255 a). Nell'universo delineato da Bruno queste distinzioni gerarchiche saltano, mancando di fatto i modelli specifici sulla base dei quali poterle stabilire. L'universo di Bruno è infinito, infatti, non solo in quanto privo di confini, ma anche in quanto infinite sono le forme di riferimento da cui è possibile considerarlo, senza che nessuna di esse possa assumere un valore maggiormente paradigmatico di altre.

6. L'errore meccanicista

Correggendo la concezione aristotelica del moto si potrebbe dire che Bruno abbia aperto la strada al meccanicismo moderno. Nel corso Seicento, sull'onda della Rivoluzione scientifica, cominciò ad affermarsi l'idea che il movimento fosse l'effetto di un processo immanente alla natura, consistente in una dinamica di incontri/scontri fra parti eterogenee di materia. Thomas Hobbes, uno dei suoi principali esponenti, ne fece il terreno concettuale per una teoria innovativa dello Stato (Riedel, 1990, soprattutto p. 171-172 e p. 182-196). Come avviene per l'ordine naturale, anche l'ordine politico, secondo Hobbes, non dipenderebbe dalla realizzazione spontanea di certi fini, bensì da un modo contingente e localizzato con cui i corpi possono muoversi e incontrarsi al suo interno. Se lasciato in balia del suo movimento, in particolare, un corpo qualsiasi può rappresentare un ostacolo per il movimento degli altri⁷. La costituzione di una comunità politica dipenderà così dalla possibilità di istituire delle “condizioni di movimento” tali

⁷ “Si può provare che tutto ciò che si muove procederà per la medesima via e con la medesima velocità, se non riceve *impedimento* da un altro corpo contiguo e mosso” (Hobbes, 1972, p. 174 corsivo mio)

da garantire per ciascun individuo un margine minimo di libertà d'azione. Essa sarà il prodotto di un atto per così dire "artificiale"⁸, nonché di un patto (o contratto) sulla base del quale gli uomini rinunciano ai propri diritti naturali e assegnano alla sola persona del sovrano la facoltà di impedire qualsiasi azione che travalichi il margine di libertà consentito a ciascuno.

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione, e legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti (Hobbes, 2011, p. 177).

La nascita del politico presuppone in Hobbes l'uscita dallo *stato di natura* e, conseguentemente, l'esistenza di una dimensione che lo trascenda. Nella prospettiva di Bruno tale possibilità è del tutto esclusa. Da una parte perché la separazione di "comunità politica" e "stato di natura" semplicemente non si accorda con l'idea di un universo che è sempre uno e medesimo in ogni sua parte, dall'altra perché bisognerebbe ammettere al suo interno – venendo meno ai presupposti dell'ontologia bruniana – l'esistenza di una dimensione incorruttibile e non soggetta al movimento naturale. Le forme del politico sono pensabili in Bruno solamente in quanto effetti interni, parziali e temporanei del movimento stesso, anche laddove esse abbiano di mira (paradossalmente) il contenimento o la repressione di quest'ultimo; in Hobbes, invece, sono necessariamente il prodotto di un intervento esterno, capace di dar vita a un corpo artificiale, stabile e duraturo, "che si muove da sé mediante 'molle' e 'ruote', secondo il modello del movimento automatico degli orologi e macchine affini" (Riedel, 1990, p. 172; cfr. Hobbes, 2011, p. 5).

7. Aprire all'infinito: dal modello della legge al *paradigma istituyente*

Sia in Aristotele che in Hobbes il politico assume l'aspetto di una forma-legge che limita dall'esterno la potenza trasformativa del reale. Nel caso di Bruno, sia che lo si intenda nei termini del diritto, piuttosto che dell'agire umano nello spazio pubblico, esso dovrà essere tale da consentire l'espressione e l'attualizzazione di questa medesima potenza.

⁸ "Dall'arte viene creato quel gran Leviatano chiamato comunità politica o Stato (in latino *civitas*) il quale non è altro che un *uomo artificiale*, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato". (Hobbes, 2011, p. 5 corsivo mio)

Il Nolano ammette certamente, nel suo universo, l'esistenza di forme che, irrigidendosi, si oppongono al moto di trasmutazione che tuttavia le attraversa. Ma è proprio sulla base di ciò che l'intervento della politica può assumere un ruolo centrale nel suo orizzonte di pensiero.

L'irrigidimento delle forme dipende dal fatto che ciascuna di esse è di per sé impossibilitata ad abbracciare l'infinità del principio che ne rende possibile l'esistenza. *Politico* sarà allora lo *sforzo* che, nonostante tutto, ciascuna forma potrà attuare per riprodurre in sé tale principio; per assecondare un'*esigenza* che, tuttavia, la riguarda intimamente e che, riguardando al tempo stesso anche le altre, è collettiva non meno che individuale, *impersonale* non meno che *singolare*.

Siccome ogni legge è necessariamente nella vicissitudine non lesiva sarà quella che riproduce la natura potenziale e dunque massimamente reale del principio che ne rende possibile l'esistenza, mentre lesiva sarà quella che pur esistendo grazie a questa potenza mirerà però a eliminare le infinite possibilità che la costituiscono cercando d'imporsi come unica forma della legge universale (Raimondi, 2003, p. 243).

Il caso di una forma politica lesiva, dal punto di vista di Bruno, è perfettamente incarnato dalla "legge" delle teorie contrattualiste, la quale presuppone non tanto l'infinità di un principio, quanto una serie di diritti definiti sulla base di un contratto. Essa è lo strumento, potremmo dire, con il quale il diritto stesso limita, vieta o esclude tutto ciò che non si conforma a esso, e non ha nulla a che vedere, dunque, con l'affermazione del principio da cui dipenderebbe la creazione stessa del diritto.

Il torto delle teorie contrattualiste – afferma Deleuze nel suo saggio dedicato a Hume – è di presentarci una società la cui essenza è la legge, il cui unico oggetto è garantire determinati diritti naturali preesistenti, la cui unica origine è il contratto: il positivo è messo fuori dal sociale, il sociale è messo da un'altra parte, nel negativo, nella limitazione, nell'alienazione. Tutta la critica di Hume allo stato di natura, ai diritti naturali e al contratto mira a dimostrare che bisogna rovesciare il problema. La legge non può, da sola, essere fonte di obbligazione, perché l'obbligazione della legge presuppone un'utilità. La società non può garantire dei diritti preesistenti: se l'uomo entra in società è appunto perché non ha diritti preesistenti (Deleuze, 2012, pp. 44-45)⁹.

Se la società è l'insieme delle norme non esistenti prima della sua istituzione, questo significa che è nell'*istituzione* stessa *della società* che va ricercato il principio che rende possibile l'esistenza di infinite norme sociali. L'atto istituyente è, originariamente, una risposta *utile* che l'individuo o il gruppo sociale elabora in relazione a un'*esigenza reale*. Per mezzo di un'*istituzione* il politico esprime – soddisfacendola in un certo

⁹ Il tema dell'istituzione, in questo testo, rappresenta un punto cruciale dell'analisi che Deleuze fa del rapporto fra natura e cultura nel pensiero di Hume. Esso verrà poi trattato direttamente in Deleuze, 2014.

modo – l'esigenza stessa del reale, individuale o sociale che sia, senza che ciò implichi l'impossibilità di quest'ultima di trovare soddisfazione anche in altre.

L'istituzione non è una limitazione come la legge, ma al contrario un modello di azioni, un'autentica impresa, un sistema inventato di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti. Questa concezione istituzionale rovescia effettivamente il problema: ciò che è fuori dal sociale è il negativo, la mancanza, il bisogno. Quanto al sociale, è profondamente creativo, inventivo, positivo (Deleuze, 2012, p. 45).

Lo scarto tra legge e istituzione è articolato da Deleuze in relazione a come esse si rapportano diversamente all'esigenza del reale, o alla realtà dell'esigenza (definita qui nei termini del "bisogno" o, in altre parti del testo, con il termine "tendenza"). Il rapporto che l'istituzione instaura con essa, da una parte è *positivo*, nel senso che è ciò che consente all'esigenza di esprimersi e al contempo di soddisfarsi in un certo modo (la sessualità nel matrimonio, l'avidità nella proprietà, ecc.), dall'altra è *indiretto*, obliquo, dal momento che l'istituzione *non si spiega* mai attraverso la tendenza (la sessualità, in sé, non spiega infatti il matrimonio, poiché esistono infiniti altri modi per soddisfarla).

Il modo con cui la legge si relaziona alla tendenza presuppone invece un'istituzione specifica, nonché una tendenza sempre già istituzionalizzata, sulla base della quale *si spiega* il suo modo di vietare o concedere determinate soddisfazioni. La legge presuppone sempre, in altri termini, un'istituzione particolare, intesa come modello regolativo per la soddisfazione generale delle tendenze, sebbene l'istituzione stessa, o l'atto istituyente, non miri di per sé a stabilire cosa è concesso e cosa no, ma solamente ad attualizzare un certo modo con cui la tendenza può soddisfarsi ed esprimersi.

Malgrado l'atto istituyente sia, a differenza della legge, essenzialmente inventivo, bisogna specificare che esso non inventa mai dal nulla, non si relaziona mai ad una tendenza nuda e pura, vuota di contenuti, proprio perché quest'ultima – così come la materia e la potenza di Bruno non sono mai separate dalla forma e dall'atto – è sempre già in qualche modo formata, attuata, soddisfatta, in una parola, istituzionalizzata. L'istituzione si rapporta sempre, in altri termini, ad un'altra istituzione che la precede, rispetto alla quale rappresenta il *risveglio in essa di un'esigenza sospesa*, solo temporaneamente soddisfatta.

La creazione istituyente è sempre condizionata da vincoli e situazioni date che ne incanalano l'azione in un alveo almeno parzialmente già scavato. Ma 'condizionata' non significa 'determinata', perché il significato creato non si lascia spiegare integralmente da quello preesistente [...] Qualcosa emerge da qualcos'altro, senza esserne determinata e anzi trasformandola (Esposito, 2020, p. 168).

L'atto istituyente è ciò che ricollega un'istituzione preesistente al processo di trasmutazione da cui essa stessa è fiorita e dal quale è ora sospinta a modificarsi o a svanire per fare spazio a nuove istituzioni. Esso è l'unico atto autenticamente politico nella prospettiva di Bruno, dal momento che in quest'ultima non vi è politica possibile se non nella misura in cui essa (nei suoi atti e nelle sue forme) riproduce in se stessa il *processo di infinita trasmutazione* da cui dipende.

8. L'impresa istituyente

La vera politica, per Bruno, deve saper agire più nel senso dell'istituzione che della legge, il che vuol dire sapersi predisporre il più possibile all'*ascolto* delle *variazioni di stato* sempre già in corso in ciascuna delle infinite forme che compongono il reale. Bisogna saper individuare “il ritmo del mutamento” – scrive Bruno nel *De vinculis in genere* – saper “scorgere sotto la forma che precede le potenzialità della forma successiva” (Bruno, 2003, pp. 448-449). Una politica che pretenda di fondare l'intero processo di soddisfazione sul modello universalistico – oltre che omologante – della legge, dimostra solamente di non saper cogliere la dinamica tanto singolare quanto impersonale che descrive l'essenza metamorfica del desiderio umano. Il nostro modo di desiderare è *vincolato* – afferma Bruno – da principi che rimangono fondamentalmente celati agli occhi della ragione ordinatrice e alle categorie dell'intelletto.

Che valore ha, infatti, ricorrere all'*analogia*, alla *somiglianza*, all'*omogeneità di genere* e ad altri vocabili insensati di questo tipo, quando vediamo che l'uomo null'altro odia tanto quanto l'altro uomo, legato a lui da una sorte comune e a lui così simile, ma talvolta anche null'altro tanto ama, e ciò per una causa ignota?” (p. 443 corsivo mio)

Ciò che è soggetto a vincoli [il desiderio] è qualcosa di *profondo e appena presente alla sensibilità, che si può esaminare solo fuggacemente*, leggermente, come dalla superficie; ed ancora, è *soggetto a trasformazioni momento dopo momento*, comportandosi nei confronti di chi vuole imbrigliarlo non diversamente da Teti quando cerca di sottrarsi all'abbraccio di Peleo” (p. 447 corsivo mio)

Nelle opere in cui l'impegno civile traspare con maggior evidenza, la prassi politica è concepita da Bruno sul modello del *furioso* – “specchio esemplare a gli gesti politici e civili” (Bruno, 1958e, p. 957) – capace di armonizzare se stesso e il proprio agire con l'ordine dell'eterna vicissitudine.

Nello *Spaccio della bestia trionfante* tale figura è incarnata da Giove, il quale afferma – prendendo parola durante il consiglio degli dei – che per “mutar stato” è necessario che ciascuno modifichi innanzitutto i propri “costumi”: “se vogliamo che *quello* sia buono o migliore, *questi* non sieno simili o peggiori”. In virtù di ciò, conclude, è importante che “purgiamo l'interiore affetto: atteso che dall'informazione di

questo mondo interno, non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile ed esterno” (Bruno, 1958d, p. 612 corsivo mio).

L’orazione di Giove si colloca nel contesto generale di un *mea culpa*, con il quale egli ammette – chiedendo alle altre divinità di fare altrettanto – che gli errori degli uomini sono in fondo il riflesso “de misfatti nostri” (p. 598). La colpa degli dei è quella di aver disdegnato il “fato” e la “giustizia”, nonchè l’eterna vicissitudine, dalla quale dipendono le sorti di ciascun essere umano e divino. Ma proprio in ragione di essa, ci è ora “conceduto – afferma Giove – il possere risorgere, mediante la riparazione che sta nelle nostre mani”, convertendoci “alla giustizia, dalla quale essendo noi allontanati, siamo allontanati da noi stessi di sorte che non siamo più dèi, non siamo più noi. Ritorniamo dunque a quella, se vogliamo ritornare a noi” (p. 610).

L’esempio di Giove è qui funzionale a “donar ad intendere, come in ogni uomo, in ciascuno individuo si contempla un mondo, un universo; dove per Giove governatore è significato il lume intellettuale che dispensa e governa in esso, e distribuisce in quel mirabile architetto gli ordini e sedie de virtudi e vizii” (p. 560).

La disposizione d’animo a cui Giove richiama è ciò che può condurre ciascun individuo ad agire in conformità alle proprie *reali* esigenze, travalicando le forme, le azioni e le idee fisse che, viceversa, lo spingerebbero ad entrare in contrasto con esse. Una volta che un’istituzione – che si tratti di un sistema di leggi, convenzioni o semplici abitudini – comincia ad assumere, ad esempio, una forma stabile, essa diventa al contempo la causa e il modello di azioni che non consentirebbero all’agente di mantenersi in relazione con ciò che in esso continua a variare. Egli è perciò chiamato dal proprio stesso essere a compiere quella che si potrebbe definire un’*impresa istituyente*, che Bruno non esita a definire “eroica”, poiché implica il coraggio – oltre che la capacità – di abbandonare senza sosta la condizione di stabilità che l’essere umano continua pur sempre a ricercare. Eroismo che in tal senso è “capacità di porre in risalto il divino che è nell’uomo” e che “equivale a un depotenziamento dell’umano in quanto esclusivamente umano” (Raimondi, 2003, p. 416).

Il coraggio di seguire le proprie tendenze, l’impeto vitale che sospinge l’uomo al di là delle sue forme, sono propri di quel sapiente che non orienta il suo agire entro i limiti di un supposto sapere, ma che agisce, viceversa, in maniera tale da ampliare quest’ultimo all’infinito, sforzandosi di guardare l’universo al di là della prospettiva limitata entro cui la condizione umana tuttavia lo costringe.

L’amore per il sapere è ciò che conduce a riconoscere la cecità che esso stesso produce ancorandosi ogni volta ad un oggetto. Motivo per cui, afferma Bruno, “è doppiamente cieco chi non vede la sua cecità: e questa è la differenza tra gli profettivamente studiosi, e gli ociosi insipienti” (Bruno, 1958e, p. 942).

Il politico che agisce come il furioso e il sapiente è consapevole, in definitiva, che non è possibile stabilire delle condizioni entro cui la libertà e la felicità dei viventi siano garantite una volta per tutte, e che tale illusione è mantenuta in piedi solamente dalla parte più miserabile dell'essere umano, la quale, mirando unicamente a realizzare e a consumare ciò che di volta in volta desidera, lo conduce al disconoscimento della realtà essenzialmente trasformativa del desiderio stesso.

Colui che ama profondamente, con “eroico furore”, pur essendo anch'egli orientato, in un certo qual modo, a trovare soddisfazione negli oggetti finiti, non è accecato al punto tale da disconoscere che la propria felicità e la propria libertà consistono essenzialmente nell'*amare l'infinito*.

Gli occhi lacrimosi significano la difficoltà della separazione della cosa bramata dal bramante, la quale acciò non sazie, non fastidisca, si porge come per studio infinito, il quale sempre ha e sempre cerca: atteso che la felicità dei dèi è descritta per il *bevere* non per l'aver bevuto il nettare, per il *gustare* non per aver gustato l'ambrosia, con *aver continuo affetto al cibo et alla bevanda*, e non con esser satolli e senza desio de quelli. Indi hanno la sazietà come in moto et apprensione non come in quiete e comprensione, *non son satolli senza appetito, né sono appetenti senza essere in certa maniera satolli* (p. 1138 corsivo mio).

Bibliografia

Amato, B., 2005, *Aspetti dell'antiaristotelismo bruniano nel “Camoeracensis Acrotismus”*, in “Bruniana & Campanelliana”, XI, 1, pp. 143-165.

Aristotele, 2013a, *Fisica*, in Id., *Opere filosofiche Vol. III*, Novara, Utet.

Aristotele, 2013b, *Metafisica*, in Id., *Opere filosofiche Vol. I*, Novara, Utet.

Aristotele, 2013c, *Politica*, in Id., *Opere filosofiche Vol. I*, Novara, Utet.

Aristotele, 1995, *Del Cielo*, in Id., *Opere 3 – Fisica, Del Cielo*, Roma-Bari, Laterza.

Bruno, G., 1958a, *La Cena delle ceneri*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni.

Bruno, G., 1958b, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni.

- Bruno, G., 1958c, *De l'infinito, universo e mondi*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni.
- Bruno, G., 1958d, *Spaccio della bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni.
- Bruno, G., 1958e, *De gli Eroici furori*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze, Sansoni.
- Bruno, G., 1980a, *Il triplice minimo e la misura*, in Id., *Opere latine*, Torino, Utet.
- Bruno, G., 1980b, *La monade, il numero e la figura*, in Id., *Opere latine*, Torino, Utet.
- Bruno, G., 1980c, *L'immenso e gli innumerevoli, ossia l'universo e i mondi*, in Id., *Opere latine*, Torino, Utet.
- Bruno, G., 2003, *De vinculis in genere*, in Id., *Opere magiche*, Milano, Adelphi.
- Bruno, G., 2008, *La disputa di Cambrai. Camoeracensis Acrotismus*, Roma, Di Renzo Editore.
- Deleuze, G., 2010, *Immanenza: una vita...*, Milano-Udine, Mimesis.
- Deleuze, G., 2012, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, traduzione italiana di A. Vinale, Napoli, Cronopio; ed. or. 1953, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., 2014, *Istinti e istituzioni*, Milano-Udine, Mimesis.
- Esposito, R., 2005, *Metafisica e teologia politica*, in "Philosophical Readings", VII, 3, pp. 1-6.
- Esposito, R., 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.
- Hobbes, T., 1972, *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, traduzione italiana di A. Negri, Torino, Utet; ed. or. *Elementorum Philosophiae Sectio prima De corpore*, in Id., *Thomae Hobbes Malmensburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Gul. Molesworth*, Londini, 1839-1845, 5 voll.

Hobbes, T., 2011, *Leviatano*, Milano, Bur.

Raimondi, F., 1997, *L'immaginazione politica di Giordano Bruno*, in "Filosofia Politica", XI, 2, pp. 239-259.

Raimondi, F., 2002, *Giordano Bruno politico: stato della ricerca (1850-2000)*, in "Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali", XXXV, 2, pp. 273-292.

Raimondi, F., 2003, *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Pisa, ETS.

Riedel, M., 1990, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, traduzione italiana di F. Volpi, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1975, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Tocco, F., 1889, *Le opera latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier.