

[EVENTUALE COLLANA]

[EVENTUALE FINANZIAMENTO O SOSTEGNO]

*A mia madre Angelina e a
mio padre Ermes*

A te mi volgo e assorgo, alma mia voce:
Ti ringrazio, mio sol, mia diva luce;
Ti consacro il mio cor, eccelsa mano,
Che m'avocaste da quel graffio atroce,
Ch'a miglior stanze a me ti festi duce,
Ch'il cor attrito mi rendeste sano.

Giordano Bruno, *De l'Infinito, Universo e Mondi*

Indice

9	<i>Presentazione</i>
15	<i>Prefazione</i>
19	<i>Introduzione</i>
23	Capitolo I <i>L'interpretazione di Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i>
29	Capitolo II <i>L'interpretazione di Bertrando Spaventa</i> 2.1. Esposizione critica del contenuto del manoscritto spaventiano Ms. XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., cc. 45r – 76v., 43 – 2.2. Parentesi spinoziana, 50 – 2.3. Il confronto spaventiano fra la posizione spinoziana e quella bruniana, 55 – 2.4. Esposizione critica del sistema spinoziano e dello sviluppo delle argomentazioni bruniane. Proposta integrativa e critica della stessa, 73
81	Capitolo III <i>L'interpretazione di Giovanni Gentile</i>
91	Capitolo IV <i>L'interpretazione di Nicola Badaloni</i>
109	<i>Conclusioni</i>
113	<i>Bibliografia</i>

Presentazione

di Pasquale Giustiniani

L'invocazione al sole e alla divina luce, fin dalla dedica bruniana iniziale – tratta da *De l'Infinito, Universo e Mondi* – caratterizza questo nuovo volume di Stefano Ulliana. Essa dichiara, insieme, sia il profilo ermeneutico prescelto dall'Autore, sia una delle cifre – forse la principale – che segnò la ricerca incessante del Nolano negli anni della sua esistenza terrena, che fu drammaticamente spenta dalle «buie strade dell'irricoscimento e della persecuzione» (p. 112).

La fatica di Ulliana è principalmente dedicata a proporre un'ermeneutica di quattro ermeneutiche susseguitesi tra Ottocento e Novecento (quelle di G.W.F. Hegel, B. Spaventa, G. Gentile, N. Badaloni), a loro volta riconducibili ad una sola prevalente linea. Una linea ermeneutica – che Ulliana tratteggia come “immanentista”, “razionalista” e “panteista” –, inaugurata, appunto, dall'idealista tedesco e, in qualche modo, proseguita dai tre italiani, pur con l'avvertenza critica che, in ognuno degli interpreti, essa assume le sue peculiarità. Tale linea, peraltro, viene contrapposta a un'altra – per ora evocata, ma non approfondita, da Ulliana –, la quale invece sembra andare nella direzione di un certo “spiritualismo” o, almeno, trascendentismo o anche trascendentalismo, collocando fra' Giordano Bruno come una delle pedine di un più generale progetto di riforma mondiale, che risalirebbe a Niccolò Cusano, Pico della Mirandola e Marsilio Ficino.

Ma non siamo soltanto di fronte a una fine ricerca di ordine storiografico-ermeneutico, bensì pure speculativo, il cui nodo è, di nuovo, l'antico problema metafisico del rapporto tra l'uno e i molti, dal *Nolanus* riproposto in evidente dissonanza con Aristotele e,

come ha mostrato recentemente Aniello Montano, assai affine a un consapevole ripensamento della filosofia delle origini, particolarmente di Empedocle (Aniello Montano, *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*. Prefazione di Michele Ciliberto, LER, Marigliano (Na) 2013). Difatti, le quattro ermeneutiche indagate sono presentate, a loro volta, sulla base di un criterio dell'Autore, che Ulliana definisce "architrave" della propria interpretazione: il divino bruniano differisce in se stesso, mantenendo strettamente vincolati unità e distinzione; o detto diversamente, esso è segnato da "una dialettica del desiderio" (p. 30), per cui il ritrarsi-apparire dell'Uno nei molti accade in un'apertura infinita, con un termine illimitatamente ampio, quasi un abisso, per cui la divina luce si manifesta nelle ombre dell'abisso, appunto.

Tutto, dunque, parte dal paragrafo dedicato da Hegel a Bruno nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* (ed. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, 212-229), dov'era segnalata la pressoché perfetta identità tra il *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus*; per cui, nella forma interna, accadono e sono ricondotte ad unità tutte le determinazioni particolari del Dio (cfr. p. 23 del testo di Ulliana). In tal modo, «la materia bruniana vive nell'attività dell'idea» (ivi), in una dialettica tra luce che si ritrae e panorama che, dalla luce medesima, viene reso percepibile. Il che, dal punto di vista di Hegel, non può che essere criticato al Filosofo di Nola «per l'eccesso di fantasia combinato ad una confusione fra l'allegorico ed il reale e concreto» (p. 28). L'impresa moderna di Bruno resterebbe, insomma, imbrigliata in ciò che si era riproposta di realizzare, ma senza riuscirci.

Anche B. Spaventa – nel suo sforzo (a cui Ulliana dedica maggiore interesse critico-analitico), che intendeva dimostrare la *circolazione* dei pensatori italiani rinascimentali sino alla dialettica dei filosofi tedeschi –, lamenterà, nel medesimo alveo hegeliano, che i momenti logici dell'Idea non sono enucleati e, dunque, in Bruno non si riesce a differenziare l'indifferente. Sulla scia delle rivisitazioni critiche, per esempio di una M. Rascaglia (che ha scavato sia nelle opere pubblicate che nell'epistolario e nei manoscritti conservati nelle Carte Spaventa del Fondo omonimo della Biblioteca Nazionale di Napoli), Ulliana fa emergere il vero intento spaventiano, che era quello di ritrovare ad ogni costo un flusso unitario in Bruno (fino al primato della *sostanza*), pur nell'apparente frammentarietà

dei suoi testi. Tuttavia, l'Autore di questo volume (che si mostra nettamente dissonante da certi esiti ermeneutici di Spaventa) insiste che bisognerebbe andare, piuttosto, nella direzione dell'apertura d'infinito di quell'Essere che nasce nella tensione animata dall'Uno, che "piuttosto che come ordinatrice", appare "come creatività inesausta e sovrabbondante" (p. 33). Non tanto *coincidentia oppositorum*, insomma, quanto apertura infinita, «capace di elevare, sollevare e sostenere il tutto in un universale, sempre produttivo di future diversificazioni» (ivi). L'interpretazione di Spaventa evidenzia tutti i suoi limiti (in definitiva, limiti di "chiusura" su se stesso dell'universo bruniano), particolarmente sul piano etico, laddove consegue, nota ancora puntigliosamente Ulliana, che «intenzione e tensione che animano il desiderio nella sua universalità sembrano infatti venir sostituite dalla diffusione puntuale di una concezione totalitaria» (p. 45). Ulliana intende difendere, invece, una visione per cui «l'universo bruniano è la relazione» (p. 47); relazione di un principio con un'infinità di autoposizione, non assimilabile allo schema duale di un Dio da cui muove "necessariamente" il tutto e che si comunica continuamente alle sue parti, come causa separata ed azione (con non poche contiguità, poste appunto da Spaventa, con l'emanazionismo spinoziano, a sua volta riletto, non sempre in modo debito, come affermazione di un identico che sempre assolutamente si fa: un andamento in cui manca l'opposizione, insomma). In contro-tendenza ermeneutica, se si vuole davvero "salvare" la triade filosofica di Dio-Spirito-Natura, la natura non può essere mai ridotta al rango di momento definito nell'autoriconoscimento dello spirito. Bisogna ragionare, piuttosto, alla luce di un *principiare infinito mai dato una volta per tutte*: ecco la tesi che Ulliana vede accennata nelle carte di Spaventa sul Nolano, ma non rigorosamente teorizzata. Secondo Ulliana, è il *generale infinire* che bisogna ritrovare nei testi di Bruno, ovvero «un'intenzionalità desiderativa universale, capace di dare espressione al principio, non solamente antropico ma anche naturale, dell'eguale ed amorosa libertà» (p. 58). In sintesi, «l'interpretazione spaventiana toglie però, a mio avviso, ciò che costituisce il motore profondo della dialettica bruniana: l'idea e l'ideale della possibilità denominata alterazione» (p. 60), toglie la presenza attuosa che lascia-essere-i-contrari. Di conseguenza, essa *va capovolta*, come fa appunto la serrata disamina di Ulliana, e

come viene sintetizzato soprattutto nelle pag. 70-73). La cosa viene ribadita dall'esame della sintesi riassuntiva che Spaventa propone circa la struttura globale della riflessione dell'Assoluto: «Senza unità, né opposizione, l'assoluto spaventiano non fa altro che riempire lo spazio del nulla che ha creato» (p. 77).

A sua volta, viene poi presentata – ma senza interventi critici in dissenso, come avviene più puntigliosamente per Spaventa – l'interpretazione di G. Gentile, che a Bruno dedicò una bella monografia (che, ricordiamolo, fa *pendant* con un'altra, meno fortunata ma importante, del filosofo Lorenzo Giusso, *Scienza e filosofia in Giordano Bruno*, Conte, Napoli 1955). Essa finisce, però, per trasformare Giordano Bruno in un «garante della reciproca legittimazione fra dogmatici e ricercatori» (p. 83), quasi affermazione e mantenimento di una monarchia assoluta, quale sarà il fascismo dell'uomo della provvidenza rispetto alla monarchia sabauda e del relativo ordinamento economico-sociale. Ciò che non convince, nella ricostruzione di Gentile, è il perché della condanna che l'Inquisizione infligge al creatore della *nolana philosophia*, stante il fatto che la sua proposta viene in qualche modo resa funzionale alle esigenze della medesima forma religiosa che l'ha di fatto condannato.

Infine, il IV capitolo del volume di Ulliana esamina un capitolo, consegnato da N. Badaloni ad un'opera collettiva del 1973, in cui era affermato, in sintesi, «il predominio del liberamente e paritariamente creativo» (p. 92), anche mediante il rovesciamento dei predominanti criteri platonico-aristotelici del contesto. Badaloni, nella pur breve ricostruzione di Ulliana, ne segue comunque l'evolversi nei dialoghi metafisico-comsologici e ne vede le ricadute dei dialoghi morali (*Spaccio de la Bestia trionfante*, *Cabala del Cavallo pegaseo*, *Eroici furori*). In essi si evidenzerebbero, rispettivamente, la *moralità naturale* (in cui la suddivisione della società in classi fonda e conferisce espressione alla moralità); *l'intelletto rigenerato che diviene lo strumento di ogni realizzazione* con esiti sul modo del reciproco contatto e scambio («razionalità dell'istituzione provvidente della cultura e delle convenzioni politiche»: p. 102); l'ingresso in una *sopranatura totalmente efficiente*. Di qui anche lo scontro tra visione pratica bruniana e visione classica tradizionale, che suppone Dio come alterità originaria. Il vero obiettivo pratico, che si riscontrerebbe nelle opere latine che se-

guono i dialoghi italiani, sarebbe «la fusione fra spirito assolutistico e tensione borghese» (p. 105).

In questo volume di ricognizione storiografico-ermeneutica, la vicenda giuridico-istituzionale di *Giordano-Bruno nolano*, ovvero l'iter processuale romano che, precipitando tra il dicembre 1599 ed il 17 febbraio del 1600, condusse il Filosofo alla forca, dopo diversi anni di carcerazione, decine e decine d'interrogatori, diverse letture degli atti processuali, memorie scritte, torture, contraddittori con i giudici, e dopo che il tribunale aveva utilizzato tutti i metodi di coazione allora comuni, fino alla maturazione di un verdetto che, in conformità al diritto dell'epoca, fu inevitabilmente foriero di una morte atroce, rimane come sullo sfondo. Ma, come appare soprattutto nella ricognizione che Ulliana fa della posizione di Badaloni, non può che ri-apparire continuamente, per esempio attraverso il nodo della reciproca legittimazione tra istituzione inquirente e imputato, o anche quello della volontà (o non volontà) del Nolano di entrare in dissenso, anche sul piano filosofico, con gli insegnamenti della chiesa cattolico-romana, quasi con spirito riformatore. Del resto, non si può più dare, *post fata*, una cesura tra intenzioni speculative ed etiche degli scritti del Nolano e interpretazioni che, di alcuni asserti di essi, volle dare il Tribunale romano che lo condannò ad una morte atroce. Compilati in brevissimo tempo e sulla base delle pochissime opere allora presenti in Roma, quei pochissimi asserti furono sottoposti all'imputato affinché egli li ponderasse e vi riflettesse e, in un'ulteriore seduta, eventualmente li abiurasse, essendo la *intentio* giuridica del Tribunale non certamente quella di condannare l'accusato di eresia, bensì di convincerlo di errore e, dunque, di consentirgli una vera e propria *provocatio ad conversionem*, cioè un passaggio da posizioni ritenute erranee, dal corpo ecclesiale e dalla tradizione teologica consolidata, a posizioni reputate ortodosse. La contromossa finale di Bruno, il quale chiese un diretto pronunciamento pontificio per stabilire l'eresicità *ex tunc*, e non soltanto *ex nunc* delle proprie proposizioni incriminate, pur finendo per diventare autolesionista e controproducente, sembra a chi scrive un rilevante segnale, una luce, da raccogliere anche sul piano ermeneutico generale. Provocando, infatti, il pronunciamento diretto del Papa in questioni aventi a che fare non soltanto con la teologia, ma anche con la cosmologia e la filosofia, il Nolano finiva per contribuire, sul piano teorico, a perfezionare non soltanto un

meccanismo giuridico, ma anche a porre in discussione una teoria ecclesiologica (e per molti aspetti anche socio-politica), a seguito della quale il Papa in persona rivendicava il valore, e l'eventuale "infallibilità", dei propri pronunciamenti dottrinali, di fronte ad altri legittimi tentativi svolti sull'effervescente quadrante culturale di una modernità ormai incipiente.

Prefazione

Il piano di svolgimento di questo testo considera una particolare linea di tendenza interpretativa al pensiero di Giordano Bruno, sviluppatasi negli ultimi due secoli (XIX e XX): la linea interpretativa che prende le mosse dal breve ritratto della filosofia bruniana tracciato da Georg Wilhelm Friedrich Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, per proseguire attraverso le definizioni apportate dalla riflessione di Bertando Spaventa sino alle teorizzazioni di Giovanni Gentile e di Nicola Badaloni.

È importante rilevare il piano di snodo che sembra situarsi fra le interpretazioni immanentista e razionalista (panteista: Dio è ogni cosa) hegeliana, che rinvia a Spinoza, e quella trascendentista o trascendentale (spiritualista: ogni cosa è Dio) che si forma con Schelling. In Italia la prima linea di tradizione (eminentemente pratica) prosegue con Spaventa, Gentile, Badaloni. Qui Bruno pare venire aristotelizzato e cristianizzato, reso contemplativo e riconoscitore di una natura eguale ed in movimento circolare, attraverso forme specifiche immutabili (idee), mentre la riflessione morale pare definirsi attorno al criterio di una ferrea adeguazione e la forma politica trovare la propria unità necessaria attraverso la figura dell'organismo. Prosecutore lungo questa stessa linea di tendenza, Michele Ciliberto sembra aggiungere alla concezione della natura in movimento circolare il pensiero fondamentale e radicale della differenza, in ragione di un Dio che pare lontano arbitro e giudice dell'alternata sorte delle fortune attraverso l'abilitazione per merito e la dimostrazione evidente e particolare della grazia, così oltrepassando la mera e semplice copia in ambito morale della eguale circolarità naturale, attraverso la giustificazione dell'azione dotata di forte intenzionalità e successo. La seconda linea interpretativa invece procede con Felice Tocco, Francesco Fiorentino,

Augusto Guzzo, Eugenio Garin ed Alfonso Ingegno. Qui il motore della riflessione bruniana sembra venire identificato con una potenza che pare restare sempre eccedente, creativa, comunque forte del mantenimento di una distinzione fra intellegibile e sensibile che fonda il richiamo pratico della ragione operativa, in un contesto ancora apparentemente e completamente necessitarista.

Nella reciproca contrapposizione che si sviluppa fra queste due principali linee di tendenza operano poi le rispettive forme di identificazione individuale, che paiono riuscire a tracciare delle linee di intersecazione fra impostazioni ideologiche apparentemente diverse (se non, addirittura, contrapposte). È questo il caso, per esempio, del confronto fra la posizione di Michele Ciliberto e Werner Beierwaltes. Qui, infatti, l'evidente materialismo del primo interprete si scontra con lo spiritualismo del secondo: nello stesso tempo entrambi gli interpreti paiono però accordarsi – forti del medesimo accento decretato alla divina differenza – sulla struttura di tipo neoplatonico-aristotelico che dovrebbe essere attribuita, quale schema fondamentale, alla speculazione bruniana.

In particolare, per Michele Ciliberto lo spirito bruniano pare identificarsi pienamente con l'opera che vive nel mondo, trasformando continuamente ed arricchendo i rapporti sociali all'interno delle diverse comunità statuali, mentre la religione rimarrebbe immobile ed immodificabile dottrinarità, finalizzata al mantenimento delle differenze e dell'organizzazione politica e sociale della feudalità. Il rimando allegorico alla necessità della legge religiosa – per l'unità collettiva – però si ricompone con l'immutabile verità dell'organizzazione sociale del lavoro e delle classi, che può essere svolta secondo il piano ed il progetto feudale oppure secondo l'innovazione della produttività borghese, basata sul criterio amorale del profitto, oppure ancora secondo il progetto bruniano, capace di rinnovare e riprendere, arricchendolo, l'intento operativo già presente in natura, per ricomporlo con uno sguardo artistico e rappresentativo del divino (magia). L'eguaglianza dei destini e delle sorti nella necessità naturale trova, allora, una sorta di possibile differenziazione e di organizzazione attraverso il riconoscimento della bontà dell'azione e del relativo merito sociale, nella costruzione di un ambito d'immaginazione pratica totalmente definibile e credibile come civiltà e cultura. In questo modo l'indistinzione, cieca e gratuita, della Fortuna si trasforma e capovolge nella distinzione operata secondo il merito sociale, imposto e riconosciuto quale

unico ambito della civiltà e cultura umane, vera e propria nuova natura dell'uomo. Se la natura è necessità, l'uomo è così libertà, mentre Dio continua a valere quale fondamento di entrambi, in una nuova espressività e rivelazione (lingua) sacra, capace di unire ogni contenuto determinato dell'azione con l'intenzione artistica e rappresentativa che la genera e la costituisce, la fluidifica ed organizza (prevalenza ed egemonia del rito e della gestualità simbolica). La differenziazione materiale della civiltà e della cultura, allora, pare incontrare il progetto di deposizione di una potenzialità immanente nel piano astratto del riconoscimento e della distinzione, quale viene avanzato da Werner Beierwaltes come interpretazione della supposta prosecuzione bruniana di un progetto di elevazione mondiale già iniziato con Nicolò Cusano, e perseguito ulteriormente – prima di Bruno stesso – da Pico della Mirandola e Marsilio Ficino.

In questa trasposizione dell'orizzonte della necessità si può allora sviluppare pure un'interpretazione di tipo immaginativo-manierista, quale quella espressa da Hans Blumenberg, sostenitore della presenza nella filosofia bruniana di un necessitarismo pieno ed imm modificabile, affermato attraverso la forma dell'autodispendio od esaurimento di Dio nell'Universo. Altro esempio della medesima corrente interpretativa potrebbe essere, a propria volta, Fulvio Papi, sostenitore del rapporto Dio-Universo come manifestazione totale dell'Essere, in una piena omogeneità naturale ed eguaglianza degli esseri prodotti, che nel loro mutuo movimento di reciproca trasformazione e di reciproca libertà genetica affermano la fondamentale caratteristica poligenetica dell'Universo bruniano. Qui allora solamente l'accumulazione progressiva degli strumenti determinerebbe quella possibilità per la quale la fuoriuscita immaginata dell'uomo dal circolo naturale, nell'elaborazione culturale e nell'astrazione, diviene la presa d'atto di un voluto distacco (la consapevolezza dell'ineliminabilità della finzione d'origine pratica). Anche Miguel Angel Granada, con la sua affermata identità nella speculazione bruniana di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* e della relativa inecedenza della potenza divina, con la conseguente attestazione di un principio di pienezza ovvero della totale diffusione del bene divino nella omogenea espressione naturale, potrebbe trovare posto accanto ai precedenti interpreti della filosofia nolana. Come, del resto, Jean Seidengart, Nuccio Ordine, Maria Pia Ellero e, un poco distaccato, Paul Richard Blum.

Michelangelo Ghio e Jens Brockmeier paiono invece concludere

quella linea immanentista e necessitarista, che spinge la speculazione bruniana sin alle soglie del primo materialismo borghese.

In questo testo viene quindi esposta la linea interpretativa Hegel, Spaventa, Gentile e Badaloni, mentre viene dedicato ad altro momento l'intento di confrontarsi con l'altra tradizione interpretativa, quella delineata attraverso le riflessioni di Schelling, Tocco, Fiorentino, Guzzo, Garin e Ingegno. Nel contempo lo sviluppo dell'analisi storiografica proporrà una propria linea critica, decisa a far emergere il nucleo creativo e doppiamente dialettico della riflessione bruniana.

Introduzione

L'elemento portante, la vera e propria architrave della tesi proposta, è l'affermazione che il divino bruniano differisce in se stesso (lo *Spirito* si fa *Padre* come fuori-di sé e *Figlio* come dentro di sé), mantenendo strettamente vincolati unità e distinzione (l'unità è fattore eticamente distintivo).

Questa affermazione permette di sottoporre ad analisi e di discriminare alcune delle proposte interpretative che la critica bruniana ha definito a partire dall'inizio del secolo scorso, dopo il celebre estratto del *De la Causa, Principio e Uno* (Dialoghi II–V), realizzato da Friedrich Heinrich Jacobi e posto in appendice alla seconda edizione delle sue *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1789).

Iniziando dalla considerazione del dialogo di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, intitolato *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802)¹, io credo si debba sostenere che ben difficilmente la sua filosofia dell'identità assoluta e dell'assoluta indifferenza possa riconoscere la presenza di quella articolazione, così attenta ad esprimere una doppia opposizione: esterna al vincolo congiuntivo, ed interna allo stesso.

Più vicina a questa impostazione appare invece l'intenzione che anima la lettura e l'interpretazione delle opere bruniane effettuate in ambito anglosassone da Samuel Taylor Coleridge. Il poeta, letterato e filosofo inglese sembra rendere fisicamente e materialisticamente la dialettica bruniana del desiderio, sottolineando «come Bruno abbia anche fatto rivivere la concezione epicurea dell'universo infinito, giu-

¹ F.W.J. SCHELLING. *Bruno, ovvero del Principio divino e naturale delle cose*. Traduzione di Marianna Florenzi, prefazione di Terenzio Mamiani (Milano, Coi Tipi di Paolo Andrea Molina, 1844).

stificando *a priori*, sulla base di un processo interattivo centro/periferia o di una legge primaria della materia, la sua idea delle stelle fisse come Soli, ognuno al centro del proprio sistema planetario»².

Egli poi traduce in modo rappresentativo la bruniana umbratilità universale, sostenendo che le «anime planetarie che secondo Bruno vivificano la natura ... vengono ovunque considerate come poteri ministeriali, e la Natura stessa come vicario o creatura del grande *Opifex*»³. Rileva, infine, la tensione spirituale, nel contempo etica e religiosa, presente nella speculazione bruniana, sottolineando come «nell'opera del Nolano regna un principio, spirito ed eloquenza di pietà e di moralità pura»⁴.

Non priva della visione dell'interna tensività della “materia” immaginativa, ovvero del rapporto che trasforma la possibilità nell'ordine dialettico unitario, la concezione dell'intellettuale inglese può – a mio avviso – essere ancora migliorata, per un più proficuo accostamento alle profondità della speculazione bruniana, tramite le considerazioni del filosofo e storico della filosofia e della religione Moriz Carriere⁵.

La “multiteità nell'unità” indicata da Coleridge quale espressione della bellezza⁶, e presente nel rapporto “polare”, trova nuova espressione nel riconoscimento dialettico operato dal professore tedesco a proposito della affannosa ricerca, perseguita dai pensatori del Rina-

² H. GATTI. *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento*. La citazione è raccolta dal testo curato da E. CANONE: *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*. In: «Bruniana & Campanelliana», Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, Supplementi – Studi (I), 1998. P. 28. La bruniana legge primaria della materia viene ridefinita, nel conteso degli studi logici del poeta e filosofo inglese, come una “Legge di Polarità”: essa si esplica e caratterizza attraverso la relazione circolare che unisce al termine protetico primario (il *Tetractys* della tradizione pitagorica), antecedente a qualsiasi divisione, il rapporto sintetico che si instaura fra *Thesis* ed *Antithesis*. Nel contesto dell'interpretazione coleridgiana della speculazione bruniana svolta nel *De Immenso*, la *Prothesis* viene riportata alla figura visuale dell'Anello di Apollo, al cui interno trova poi collocazione la rappresentazione del movimento triadico del pensiero, a sua volta di nuovo raffigurato naturalmente, nella sua capacità di tenere insieme nella dualità l'unità, tramite la Tavola delle Grazie. Questa, permettendo il fluire della diversità nella suprema eguaglianza, mostra la necessità del movimento universale della materia (Oceano). Cfr. pag. 30-31.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. CARRIERE. *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*. Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1847.

⁶ H. GATTI. *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento*, cit., p. 35.

scimento (e da Bruno e Böhme in particolare), per giungere al concetto «del Dio vivente, in cui noi viviamo, operiamo ed esistiamo, così come Egli è in se stesso, colui che mantiene e racchiude tutti noi e se stesso»⁷.

Le intenzioni speculative di Carriere, uno degli «ultimi baluardi della scuola hegeliana ancora in vita»⁸, ci riportano verso la considerazione del pensatore che più aveva influenzato le argomentazioni dei due studiosi del pensiero bruniano appena nominati: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

⁷ P.R. BLUM. *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*; in: *Brunus redivivus*, cit., p. 69.

⁸ Ivi, p. 70.

L'interpretazione di G.W.F. Hegel

Nel paragrafo da questi dedicato all'opera filosofica del pensatore nolano¹, il filosofo tedesco non sembra allontanarsi da quello che sarà il giudizio di merito successivamente avanzato – negativamente – da Franz Jakob Clemens, nel suo raffronto fra la speculazione di Niccolò Cusano e l'impostazione perseguita per una sorta di fanatismo e con una certa alienazione da Giordano Bruno²: il pensatore di Nola è il filosofo dell'identità della “sostanza”, nella manifestazione reale e necessaria dell'ideale.

Le *Lezioni* infatti ricordano, prima di ogni altra cosa, l'apertura e la fecondità dello spirito soggettivo bruniano, pur ravvisandone un'interna mancanza di articolazione. Poi entrano nel merito della sua speculazione appunto rammentando l'intento di sollevare se stesso e l'intera considerazione umana «all'unica universale sostanzialità, superando quella separazione dell'autocoscienza dalla natura, che le rabbassa entrambe»³. Questa identità era l'identità del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus*, che permetteva il superamento della limitatezza degli scopi naturali⁴.

¹ G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833-1836. G. W. F. HEGEL. *Lezioni sulla storia della filosofia* (Firenze, La Nuova Italia, 1967). Vol. III₁: Filosofia del Medioevo, Dai Neoplatonici alla Riforma, 3. Bruno. Pag. 212-229.

² F.J. CLEMENS. *Zusammenhang der Philosophie des Giordano Bruno mit den Lehren des Cardinals Nicolaus von Cusa*, in: «Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst», I, 1844. Per le motivazioni del giudizio negativo nei confronti della filosofia bruniana: P.R. BLUM, *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, cit., pag. 91-93.

³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen (Lezioni)*, cit. P. 215.

⁴ *Ibidem*.

Questa identità non era poi fissa ed immobile ma si animava – era la vita del tutto e l'*anima del mondo* – ampliandosi ed allargandosi a toccare ogni cosa esistente, per racchiuderla in se stessa. Questa stessa identità aveva poi in capo l'idea, che permetteva l'unificazione dell'essenziale e la rappresentazione organica delle distinzioni che vivevano e prosperavano in essa ("vita"). Sorgeva così una forma interna, capace di ridurre alla propria ampia ed articolata unità tutte le determinazioni che produceva ("artista interno"), permettendone uno sviluppo progressivo.

Nello stesso tempo questa forma interna alla materia non disponeva gli esistenti per una lineare ed imm modificabile stabilizzazione degli eventi, ma raccoglieva in se stessa la "potenza" di modificare e rimodellare ogni cosa: «L'universo è adunque un animale infinito, nel quale tutto vive e s'agita nelle più svariate guise»⁵.

Questa "potenza", superiore ai fini sempre comparenti, e capacità di una loro determinazione, è lo spazio spirituale della materia ("intelligenza") ed ha il valore del "principio". Essa sta come ciò che, essendo libero in se stesso, continua a riprodurre se stesso: continua a porre il rapporto "formale" di ogni "materia". Senza distaccare – poter distaccare – la prima dalle seconde.

Per questo Hegel dice che la materia bruniana vive nell'attività dell'idea⁶. L'attività dell'idea fa dunque da "sostrato" per l'apparire e lo slanciarsi (svilupparsi) di ogni determinazione materiale particolare. Diventa l'alone fantasmatico della materia "prima", assoluta: «La madre di tutte le forme e quello che è capace di tutte le forme»⁷.

Termine e terminato, esso riempie l'universo spazio e tempo del divenire, lasciando per se stesso e la sua unità più profonda e nascosta ("astratto"), l'identità di un universale immutabile: «Quella necessaria, prima ed eterna forma, ch'è forma e sorgente di tutte le forme»⁸. Atto attuantesi come potenza, eternamente, essa afferma l'impossibilità della sussistenza di una possibilità separata: né come motivo traente, né – al contrario – come base costruttiva⁹.

Senza idealità, né indeterminazione, ogni "applicazione" sembra

⁵ Ivi, p. 217.

⁶ Ivi, p. 218.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 219: «In esso adunque forza attiva e potenza, possibilità e realtà sono un unico principio non separato né separabile».

essere resa necessaria: nell'interpretazione hegeliana l'assoluto bruniano impedisce che fuori di sé possa costituirsi l'apparenza di una qualsiasi finalità intrinseca, come pure qualsiasi libertà nel processo costruttivo o ricostruttivo. Perciò il concetto di immagine attribuito all'infinito della speculazione bruniana è il concetto di una molteplicità inesauribile, poi realizzata di momento in momento e da luogo a luogo in modo diverso e particolare¹⁰.

Questa immagine è la fonte razionale: ciò che racchiude tutte le possibili determinazioni. Il loro insieme sta dunque, di nuovo, fra un termine che scompare ("minimo") e lo stesso termine che compare all'opposto come totalità ("massimo"): nel rapporto Uno-Tutto si contiene e si svolge la necessità assoluta ("universo"). Che è dunque unità e differenza¹¹.

Nel rappresentare visivamente questa unità-differenza Hegel richiama la bruniana *ars combinatoria*, definendola come il plesso nel quale sussiste una molteplicità di "luoghi", dotati di una propria determinazione interna, che li anima e li fa vivere, muovendoli a collegarsi fra loro ed a stabilire una unità di senso, attraverso una ben organizzata molteplicità di significati. Hegel ricorda poi che questa funzione di convergenza veniva esplicitata nella filosofia bruniana nel campo d'azione della virtù rammemorativa (*ars memoriae*), che riempiva di immagini forti e vitali (emotivamente stimolanti) il punto d'unione fra "luogo" e determinazione interna. Hegel rammenta infine che Bruno considerò attentamente il valore allegorico insito nella possibilità di connettere tutti questi punti d'unione in una profondità di pensiero interna. Essi dovevano rappresentare, nella loro reciproca connessione, la possibilità di procedere all'infinito nell'infinito stesso¹².

Iniziando da ciò che costituisce condizione esplicativa fondamentale (le "idee generali", che sono "date"), la riflessione bruniana perciò tendeva – secondo Hegel – a risalire verso ciò che cedeva e fluidificava ogni forma¹³.

Consapevole di questo superiore movimento continuo, la speculazione bruniana avrebbe perciò sempre considerato lo sdoppiarsi in sé

¹⁰ Ivi, p. 220.

¹¹ Ivi, p. 221.

¹² Ivi, p. 222.

¹³ Ivi, p. 223 (è il punto α).

del principio, fra la “luce” che si sottrae ed il panorama che viene da questa illuminato. Il sottrarsi della luce è però immediatamente attivarsi della ricerca intellettuale, e movimento di determinazione¹⁴.

Questo movimento di determinazione viene poi – sempre secondo Hegel – tradotto da Bruno attraverso lo slancio che la sproporzione dell’essere umano rispetto all’essere divino ingenera e produce (“ombra”). In tal modo “originario”, “sostanza”, ed “accidente” si dispongono in un ordine riflesso, dove il primo (l’Uno) resta fuori di ogni determinazione e, proprio per tale ragione, pone la necessità di sé come “dato” e “datore”. Necessità che, vista dal di fuori, si tramuta in immagine, dove la sostanza viene aperta e moltiplicata tramite gli accidenti e ricomposta tramite le idee¹⁵.

La profonda e sostanziale unità di tutte le determinazioni trova così espressione nel fatto che la molteplicità puntuale delle “sostanze” ha sotto di sé come soggetto plurale una varietà preternaturale (le “ombre delle idee” nel loro essere movimento relativo e centro creativo – intenzione e concetto – o come sostiene Hegel, nel loro essere “sensazione” e “ragione”): un ambito oscuro, nascosto e non immediatamente apparente; plurale: generativo e nello stesso tempo razionale¹⁶.

Un ambito che per Hegel vale quale “limite” della natura: ma limite che, pur essendo plurale, non ha in sé alcuna divaricazione o “contrasto”. Anzi, all’opposto, esso sta come ingresso unitario alla considerazione della aperta ed illimitata positività del “perfetto”.

Di contro ed inferiormente al perfetto non sussiste dunque alcun imperfetto, ma impresenza (assenza e lontananza) del primo¹⁷.

Ora, questa assenza e lontananza indica che esso è proprio ciò che è “reale”: nella sua idealità dimostra il suo valore e valere come necessario fondamento dell’esistere e del conoscere soggettivo. Nella sua idealità mostra l’infinitezza del finito che, se separato, cadrebbe nella vacuità ed inutilità del dissolvimento¹⁸.

L’articolazione generale dello sviluppo dialettico presente nella speculazione bruniana si realizzerebbe dunque – secondo Hegel – attraverso il ricongiungimento formale e razionale della necessità

¹⁴ Ivi, pag. 223-224 (è il punto β).

¹⁵ Ivi, p. 224 (è il punto γ).

¹⁶ Ivi, pag. 224-225 (è il punto δ).

¹⁷ Ivi, p. 225 (è il punto ε).

¹⁸ Ivi, pag. 225-226 (è il punto ζ).

(“forma originaria”) e della sua immagine (“mondo fisico”): la “forma del mondo razionale” effettua la retrocessione della molteplicità aperta dagli accidenti nell’unità identificativa ed identica della “sostanza”¹⁹.

In questo modo le “idee” fungono da termini regolativi dell’attività d’esistenza e conoscenza: apparire (“scrittura interiore nell’interno”) e pervenire a determinare ciò che appare (“attività soggettiva dell’anima”) costituiscono così il darsi dell’atto creativo e la ricognizione della sua struttura interna (“pensare”)²⁰.

Valida per l’uomo e per la natura nell’universo, quest’arte produttiva ed internamente organizzativa, «che si esprime in tutto il mondo in maniera infinitamente varia nei suoi effetti»²¹, si struttura – nell’interpretazione hegeliana della *ars memoriae* bruniana – disponendo in una serie i fattori (le “dodici specie fondamentali di scrittura”) del senso esterno (“imitazione”), interno (“fantasia”), dell’immaginazione ed infine dell’intelletto e della sua ragione: «Per cui mezzo l’arte ha tal facoltà da sembrare di poter operare indipendentemente dalla natura, al di sopra della natura, e all’occorrenza perfino contro la natura»²².

Hegel non valuta che questa serie possa avere in se stessa un ordinamento ed una spinta interna verso quella recessione all’unità, che pur precedentemente aveva riconosciuto esser presente nella speculazione bruniana; scrive infatti:

Egli [Bruno] non fa che enumerare i momenti e le opposizioni dello schema ... Quelli che vengono poi, cioè i momenti più determinati, Bruno non fa che leggerli tutti insieme, ed egli si confonde quando tenta di esporli per mezzo di figure e di classificazioni. Le dodici forme poste a fondamento non sono dedotte né riunite in un unico sistema integrale, né è dedotta l’ulteriore moltiplicazione.²³

Fermo nella sua considerazione all’atto rappresentativo, il filosofo tedesco non può conclusivamente che criticare come fissità astratte ed isolate (“superficiali, tipi morti”) le “specie” così disposte, attribuendo alle migliori vette della speculazione bruniana una totale assenza di

¹⁹ Ivi, pag. 226-227 (è il punto η).

²⁰ Ivi, p. 227.

²¹ Ivi, p. 228.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 229.

organizzazione e riflessione. Pur riconoscendo la bontà del suo impulso a cercare e disporre un'unità sistematica di tutte le determinazioni possibili, Hegel valuta la realizzazione di questo sforzo in maniera complessivamente negativa, criticandola per l'eccesso di fantasia combinato ad una confusione fra l'allegorico ed il reale e concreto: «l'attuazione in parte è legata ai numeri pitagorici, e quindi variopinta e arbitraria, in parte ci presenta combinazioni e accoppiamenti metaforici, allegorici, in cui non lo si può affatto seguire: in questo tentativo di ordinare, ogni cosa si intrica con l'altra nel modo più disordinato»²⁴.

La continua riflessione di Bruno intorno agli stessi temi non è dunque prova, per Hegel, di chiarezza di contenuti e ricchezza o fecondità di motivazioni artistiche, ma al contrario, proprio perché lo "schema della forma" sembra restare, da questa diuturna e roteante ripresa, come impigliato ed indistinto, l'intento bruniano resta come impotente a realizzare ciò che si era invece prefisso di determinare.

²⁴ *Ibidem.*

L'interpretazione di Bertrando Spaventa

Vicina a questa critica hegeliana, sta l'interpretazione di Bertrando Spaventa. Pur affermando che «per Bruno l'Assoluto è l'identità o indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione (la Sostanza)»¹, egli in precedenza riconosceva che «Bruno stesso ha cercato di differenziare speculativamente l'indifferenza assoluta, cioè trovare ... lo schema della forma, i momenti logici dell'Idea; ma non ci è riuscito. Il suo merito consiste nell'aver detto, che bisognava differenziare l'indifferente, e così aver rinnovato il principio della dialettica»².

Eugenio Canone, nella sua *Introduzione a Brunus redivivus (Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo)*, a proposito del «panteismo spinozistico» del filosofo nolano, riconosce che

nella sua *Prolusione* napoletana del 1861, Spaventa rilevava piuttosto in Bruno, proprio sulla questione immanenza/trascendenza di Dio rispetto alla natura una «perplexità ... In Bruno ci è ancora l'ente estramondano o soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni; e in Spinoza non ci è più», concludendone pertanto: «quando si parla del panteismo di Bruno ... come di un fatto incontroverso, si offende un po', almeno così pare a me, la verità storica» (un tema, quello della presenza nel pensiero bruniano di un residuo di trascendenza, che sarà variamente discusso anche nel nostro secolo).³

L'interpretazione spaventiana che emerge dalle pagine di Maria

¹ B. SPAVENTA. *Prolusione* al corso universitario napoletano del 1861. La citazione è raccolta dal testo curato da E. CANONE: *Brunus redivivus, cit. Introduzione*, P. XVIII.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. XXX.

Rascaglia (*Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*)⁴ pone rilievo inizialmente sulla volontà dello storico della filosofia napoletano di utilizzare il Bruno morale per la conferma della propria tesi, riguardante la circolazione del pensiero italiano rinascimentale, attraverso Spinoza, sino agli idealisti tedeschi (Fichte, Schelling, Hegel). Per questo motivo si può forse ritenere che l'anticipazione bruniana della dialettica hegeliana come identità di pensiero ed essere intravista da Spaventa dovesse essere fatta valere all'interno di un contesto interpretativo etico-politico e civile, nel quale ogni forma di alienazione avrebbe dovuto essere considerata come apparente, in quanto nel rapporto che la istituiva stavano ben presenti tutti quei fattori mediativi che ne permettevano un uso non disgregante e differenziante, bensì unitario ed autorganizzato.

La mia personale interpretazione vuole invece far valere, quale motore della speculazione bruniana, una dialettica del desiderio. Qui si dovrebbe immaginare e considerare come tra lo scomparire dell'Uno bruniano – il raffronto con il *Parmenide* platonico è dello stesso Samuel Taylor Coleridge⁵ – ed il suo essere presente come immagine universale si situi un'apertura, un abisso ed una relazione⁶. Un'apertura infinita: con un termine sempre sproporzionante, dunque illimitatamente ampio; perciò istituente una tensione costantemente orientata e slanciata oltre se stessa⁷, dove il “soggetto” si rovescia in un “aggetto” che allarga e perde il senso o la consapevolezza dei propri confini, del proprio limite, ma nel contempo costituisce l'unica base per la costruzione, l'elevazione ed il riconoscimento di quello *Spirito* che ha piena e totale coscienza di se stesso e della propria identità⁸.

Maria Rascaglia, scorrendo i rapporti epistolari intrattenuti da e con Bertrando Spaventa, ricorda che il 24 giugno del 1851, presso la nuova sede torinese dell'Accademia di filosofia italiana, il filosofo napoletano legge il suo saggio appena composto sulla moralità bruniana ed intitolato *Principii della filosofia pratica del Bruno*.

⁴ In: *Brunus redivivus*, cit., pag. 105-190.

⁵ H. GATTI, *Bruno nella cultura inglese dell'Ottocento*, cit., p. 36.

⁶ G. BRUNO, *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587). Confronta le ipostasi denominate rispettivamente Caos, Orco e Notte.

⁷ È l'affermazione della separabilità interna della materia.

⁸ G. BRUNO. *Lampas*, cit. Confronta le ipostasi, parallele e combinanti con le precedenti, denominate rispettivamente *Padre*, *Figlio* e *Spirito*. Qui troverebbe valore e conferma l'affermazione dell'inscindibilità dell'*Anima mundi*.

Nel 1853 egli invece inizia la composizione dell'articolo sul concetto di infinità in Bruno e Spinoza⁹ e la monografia su Bruno, che avrebbe dovuto affiancare l'edizione delle opere italiane, da pubblicare presso l'editore fiorentino Le Monnier. A proposito del primo lavoro Maria Rascaglia pone in evidenza come «l'analisi del concetto di infinito in Bruno e Spinoza è propedeutica alla definizione della sostanza spinoziana come anticipatrice della dimensione soggettiva dello spirito hegeliano»¹⁰. Con riferimento al secondo – di cui è base parziale l'inedito analizzato da Alessandro Savorelli¹¹ – rileva «l'intento di cogliere la forma scientifica nascosta nella copiosa materia filosofica degli scritti di Bruno»¹², forma che viene connessa dallo storiografo napoletano ai pensatori che precedono (Lullo e Cusano), accompagnano (Cesalpino, Cremonini, Zabarella) e seguono (Leibniz, Schelling) Bruno nelle proprie articolazioni argomentative fondamentali.

L'intento di ritrovare l'unità filosofica fondamentale bruniana, oltre l'apparente frammentarietà e dispersività del suo discorrere, è pure presente in un articolo, *Dell'amore dell'eterno e del divino di Giordano Bruno*, pubblicato sulla «Rivista enciclopedica italiana» (1855, I), e nato per ritrovare nella speculazione bruniana quella parte che potesse essere dedicata alla teorica della cognizione.

Ma Bruno trova in Spaventa una nuova contestualizzazione storiografica a seguito di un rinnovato raffronto critico con la filosofia di Campanella¹³, e di una rivisitazione del rapporto che lega la speculazione di Vico e Gioberti con il nucleo più profondo della filosofia kantiana ed hegeliana¹⁴: esito di questa risistemazione sono i due saggi *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* ed il già citato *Il concet-*

⁹ B. SPAVENTA. *Il concetto dell'infinità in Bruno*; in: «Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», V, 1866; pag. 155-164.

¹⁰ M. RASCAGLIA. *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*; in: *Brunus redivivus*, cit., p. 117.

¹¹ A. SAVORELLI. *Bruno 'lulliano' nell'idealismo italiano dell'Ottocento (con un inedito di Bertrando Spaventa)*. In: «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX (1989), pag. 45-77.

¹² M. RASCAGLIA, *Bruno nell'epistolario*, cit., p. 121.

¹³ B. SPAVENTA. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna* (Modena, 1860).

¹⁴ B. SPAVENTA, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* (Napoli, 1862).

to dell'infinità in Bruno¹⁵.

Prendendo in considerazione invece i manoscritti spaventiani, Maria Rascaglia inizia a dare la descrizione analitica del materiale bruniano lì elaborato. Nel primo quaderno di estratti bruniani (ms. XVI. C. 1.1.1.), composto tra il 1851 ed il 1852, l'autrice della ricognizione delle carte spaventiane inizialmente nota che

l'analisi del concetto di materia in Bruno e Spinoza consente di compiere il passaggio logico al concetto di soggetto proprio dell'hegelismo. «Bruno – scrive Spaventa – pone tutte le forme (l'Altro) nel seno della materia. E però è una condizione dell'Hegelismo». Il limite di Bruno rispetto all'hegelismo consiste, secondo Spaventa, nell'essersi arrestato all'esplicazione, all'universo, senza prevedere il ritorno del principio in se stesso come totalità. Il suo merito è, invece, di «rivendicare il diritto del mondo in Dio. Così è il primo filosofo moderno». Tale germe si svilupperà poi nel secolo XVIII: «Nasce l'Economia politica: interessi materiali, commercio, Dio, strada di tutto».¹⁶

Io, al contrario, credo invece che il principio bruniano ritorni in se stesso: e questo suo ritornare sia qualificato da Bruno stesso attraverso il concetto di “alterazione”; concetto che dovrebbe essere collocato nello spazio razionale aperto precedentemente dall'articolazione apertura/abisso/relazione, con il significato eminente della critica all'idea di possesso (il senso più profondo del mito di *Atteone*). In questo modo – al contrario di quanto potrebbe pensare Bertrando Spaventa – la posizione bruniana avrebbe l'intenzione ed il valore della negazione di qualunque fondazione ideologica.

Questa fondazione ideologica sembra trovare posto, nell'interpretazione spaventiana rilevata da Maria Rascaglia, proprio nelle note relative al *De umbris idearum*: «Bruno pone la *grande Arte* (la Dialettica-Logica nel senso hegeliano) in luogo della metafisica e dell'*Organon* aristotelici. Funzione unificatrice dell'*Ars magna* e ruolo prioritario della ragione ordinatrice dell'universo: in tale concezione ci è qualcosa della *Enciclopedia* di Hegel»¹⁷.

Al contrario, personalmente credo che la critica all'idea di possesso, formulabile tramite l'articolazione razionale già indicata, permetta

¹⁵ B. SPAVENTA. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, «Atti della Regia Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», II (1865), pag. 293-348.

¹⁶ M. RASCAGLIA. *Bruno nell'epistolario*, cit., pag. 129-130.

¹⁷ Ivi, p. 130.

di considerare insieme sia la necessità e l'ineliminabilità della raffigurazione, sia una possibilità più alta di revisione e ricostituzione, in un senso universale onnicomprensivo ed inescludente, delle determinazioni già operate ed operanti. In questo modo si realizzerebbe il sogno o la "magia" di un desiderio che ovunque vaghi, e da ogni luogo richiami a se stesso la molteplicità delle realizzazioni, per riportare a sé – riprendere – quell'intenzione dell'originario che è poi, di nuovo, creatività¹⁸. Per riprendere quell'Essere che nasce nella tensione animata dall'Uno, tra il "vero" ed il "buono" – le due "stelle" della parte conclusiva degli *Eroici furori* – ed è la sua apertura d'infinito.

Questa apertura d'infinito permetterebbe al desiderio d'essere consapevole di sé come desiderio e di costituire quella relazione artistica, come unità dotata di ampiezza ed intensità, che ha in capo a sé – quale principio – una ragione vista, piuttosto che come ordinatrice, come creatività inesausta e sovrabbondante: una "fonte" che emette, richiama e trasforma, piuttosto che una corrispondenza stabile e puntuale fra "forme" e "materie".

Se «per Spaventa il motivo fondamentale della filosofia di Bruno è la ricerca del punto di coincidenza de' contrari»¹⁹, io credo di dover sottolineare invece l'importanza della mobilità (*instans*) di quell'apertura d'infinito, la presenza in lei stessa di un'ulteriore apertura capace di elevare, sollevare e sostenere il tutto in un universale, sempre produttivo di future diversificazioni (*complicatio*).

La scoperta di un momento antitetico, sommamente ed unitariamente produttivo, nella tesi iniziale ci può poi guidare – credo – in un'opportuna considerazione della trattazione svolta dallo stesso Spaventa a proposito del testo bruniano *De la Causa, Principio e Uno*²⁰.

Seguendo i titoli dei sunti proposti dall'autore napoletano, credo si possa sostenere innanzitutto che l'affermazione circa l'iniziale diversità e la conclusiva identità della Causa e del Principio, con l'identificazione della causa efficiente, formale e finale, costituiscano il tentativo di evidenziare la curva di un tragitto, che dalla determinazione porti e rovesci all'interno della sua sostanza di libertà. Quindi la

¹⁸ Per il concetto di questa intenzione dell'originario e della sua creatività confronta l'interpretazione portata da Ernesto Grassi proprio agli *Eroici furori*. P.R. BLUM, *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998/1. Pag. 107-121.

¹⁹ M. RASCAGLIA, *Bruno nell'epistolario*, cit., p. 130.

²⁰ Ivi, p. 131.

visione della trattazione bruniana della materia come potenza può essere, all'interno dell'interpretazione spaventiana, la volontà consapevole di ravvisare in questa sostanza di libertà l'unica e vera necessità: o come lui sostiene, l'esplicazione universale dell'assoluto. Di un assoluto che di conseguenza resta nascosto nella sua totalità e sottratto nella sua identità, e perciò incomprendibile²¹.

A mio parere, invece, questa sostanza di libertà in Bruno mantiene sempre in se stessa la visione di una idealità alta ed, appunto, universale. Una idealità denominabile come Possibilità.

La considerazione della materia come soggetto quindi, piuttosto che il valore della determinazione strettamente unitaria ed univoca degli esistenti²², credo debba costituire l'apertura, in virtù ed all'interno di quella possibilità, della sua plurivoca ampiezza (*applicatio*).

In questo modo l'Uno bruniano non è tanto mancato dall'intento speculativo del filosofo nolano, quanto piuttosto si rende presente costantemente, accompagnando la coscienza come origine della terminazione infinita. Perciò l'Universo bruniano non è Uno, ma "Molti": i "molti" che sono in virtù dell'Uno e si riscoprono all'interno dell'Uno stesso (*memoria*).

Forse considerare in Bruno, come fa Spaventa, la "sostanza" come "assoluto"²³ è voler sottrarre la possibilità della dialettica appena evidenziata; questa dialettica, io credo invece, debba essere riaperta e rivista quale cuore pulsante della speculazione bruniana. Ad indicazione di questa necessità sta proprio la costante presenza nei testi bruniani della "superusia", ovvero di ciò che è sopra-sostanziale.

Il rapporto fra l'Uno (Dio) e l'Universo viene dunque negato da Spaventa come rapporto: «Sempre più mi confermo nell'idea, che in Bruno come in Spinoza manca l'idea dello Spirito; non vi ha che Dio Uno e causa e principio da una parte, dall'altra l'universo simulacro di lui ed esplicazione. Ma qui finisce. A che si può domandare questo

²¹ Così scrive Spaventa: «L'Uno che cerca Bruno e che rimprovera Aristotele di non aver trovato, non può darlo che l'Idealismo moderno (Schelling ed Hegel). Né Bruno stesso lo dà: per lui l'Ente si esplica, ed ecco l'universo: l'universo, l'Ente è Uno, ma come Uno è incomprendibile. Quindi non è spirito ... Questo rimprovero diretto contro Aristotele è come il primo grido dell'idealismo moderno». *Ibidem*.

²² Spaventa scrive: «Una e medesima è la sostanza delle cose corporee o delle cose incorporee». *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

abbassamento di Dio? Non si può rispondere che con lo *Spirito*»²⁴.

Io credo invece che lo *Spirito* sia ben presente nella speculazione bruniana: che non abbassi, ma al contrario innalzi e rammenti; dia modo dunque al desiderio di generarsi, agire e trasformare. Quel rapporto viene dunque visto, anziché come implicazione spirituale ed esplicazione desiderativa, come costituzione di una nuclearità materiale, di contro alla quale le chiese cattolica e protestante non potevano che opporsi²⁵.

La costituzione di questa nuclearità materiale fonda poi la lettura che Spaventa fa dello *Spaccio de la Bestia trionfante*²⁶? Questa nuclearità viene poi analizzata nel suo fondamento ontologico e gnoseologico²⁷? Si può pensare che Spaventa accosti, all'attività che sembra originarsi dall'interno della materia stessa, quell'azione che porta con sé l'autoriconoscimento umano (la coscienza immediata dell'agire e del prodotto dell'azione da parte del soggetto)? Un accostamento che toglie ancora una volta il vincolo, quando non la possibilità, dello *Spirito*²⁸?

Forse Spaventa sostituisce questo "vincolo" con l'affermazione dell'esistenza di una "forma primitiva", capace di unire mondo sensibile e mondo intelligibile, e di costituire una specie di raccolta universale della varietà dei soggetti, considerati nell'unitarietà offerta dalle proprie ragioni. Unitarietà che offre lo spazio per la loro individualità e nel contempo ne mostra quindi il raccoglimento entro un orizzonte coscienziale assoluto ("Io oggettivo assoluto"). In ciò l'universo bruniano scompare come apparire che rimanda ad altro, oppure il riferimento ai concetti bruniani di "Minimo" e di "Massimo", attraverso il confronto richiesto con l'hegeliano "essere-in-sé" ed "essere-in-altro", riapre la questione di una rapporto fra Dio ed Universo non esclusivamente materiale, ma all'opposto in qualche modo sormontato da una qualche forma universale²⁹? Quella "forma primitiva" coincide forse con quest'ultima "forma universale"?

Questa forma universale, che sormonta l'istituzione di ogni rappor-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Confronta la rapida descrizione del contenuto dei fascicoli 1.1.3. – 1.1.8. Ivi, pag. 131-132.

²⁶ Confronta la rapida descrizione del contenuto della c. 34r. Ivi, p. 132.

²⁷ Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 40v e 41r-v. Ivi, p. 133.

²⁸ Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 39v – 43v. Ivi, pag. 133-134.

²⁹ Confronta la rapida descrizione del contenuto delle cc. 43v – 46v. Ivi, pag. 133-134.

to di materiazione, sembra assumere e raccogliere in sé la perfezione delle “forme generative”, la cui totalità essa suscita e dirige a sé. In questo modo essa sembra farsi il centro di una fisica della coscienza assoluta: un centro che Spaventa vede, nella speculazione bruniana, svilupparsi all’infinito e che sembra essere identificato, sempre nello sviluppo delle argomentazioni bruniane, tramite il concetto di *Anima*.

Spaventa però sembra non voler riferire ad una coscienza assoluta l’interezza del movimento generale di suscitazione ed ideale generazione: il “centro” bruniano sembra sempre sottrarsi e così prolungare all’infinito ogni possibilità d’un suo coglimento. Questo perseguimento infinito del termine attua una potenza che continua a proiettarsi in se stessa, piuttosto che un qualsiasi atto prioritario di comprensione effettuale: «Bisogna qui notare che Dio *non comprende se medesimo*, manca il concetto dello Spirito. Dio non comprende se stesso che facendosi uomo»³⁰.

Ma io credo che, qualora si intenda come il termine non si ponga che in virtù dell’in-finire dell’atto stesso di comprensione infinita, allora la negazione della presenza “compresa” dello *Spirito* non può non capovolgersi nell’affermazione della sua presenza assoluta come creatività infinita, illimitata. Come precedentemente l’unità della sostanza sottraeva la dialetticità, invece a mio parere aperta e giustificata dal concetto della super-usia (l’intenzione e la tensione del desiderio che si capovolge nella posizione infinita dell’universale stesso), ora l’affermazione dell’indifferenza de’ contrari toglie lo spazio del movimento autocreativo dello *Spirito*. Nel contempo il movimento de’ contrari finisce per supporre – per bisogno – un’Identità che altrimenti viene negata: così l’identità della distinzione aristotelica fra potenza ed atto (cfr. *Della generazione e della corruzione*, Libro I) viene ripresa a riempire il vuoto lasciato dalla eliminazione dello *Spirito*, considerato nella sua infinita creatività³¹.

Al contrario io credo che, non già un’Identità sia necessariamente supposta da Bruno, quale termine assoluto che elimina ogni dialetticità, quanto piuttosto l’in-finire in se stesso della Relazione: la consape-

³⁰ L’annotazione prosegue poi con un avvertimento: «Bisogna rileggere questo capo e specialmente la distinzione tra l’atomo negativo e l’atomo privativo». Ivi, p. 134.

³¹ Spaventa scrive: «In Bruno manca la Scienza, manca il sistema. Ma due cose rifulgono in lui e sono: 1. l’aver posto il principio dell’indifferenza de’ contrari e adombrato il metodo per *ricoscere* questo *Principio*. 2. l’aver detto che la magia (la scienza vera) profonda consiste nell’esplicazione dell’Identità mediante il movimento de’ contrari». Ivi, p. 135.

volezza, senza la distinzione tra un termine morale ed uno naturale (che è l'unicità del termine bruniano), che nasce quando lo *Spirito* riconosce se stesso attraverso l'universalità del desiderio.

Nella concezione spaventiana invece quell'Identità costituisce il perno dell'infinita ripresa materiale: della ripresa di sé che la materia continuamente attua come potenza capace di superare tutti i suoi momentanei raggiungimenti, reinglobandoli in se stessa e ritrasformandoli secondo finalità, che possono essere anche interne ad una diversità di forme e di complessioni sempre possibile, qualora si sviluppi o si accetti una concezione evoluzionistica del "vitale".

Senza questa prospettiva, nell'interpretazione spaventiana, assoluto, infinito e materia sembrano legarsi stabilmente insieme: l'assoluto diventa il fondamento di un infinito materiale in movimento continuo, tratto tra gli estremi della potenza dinamica materiale e le sue concretizzazioni particolari e momentanee. In questo modo l'assoluto, come dio magmatico in proflusione e reintegrazione continua di forme, diventa il termine parificante – etico e morale – per qualsiasi attività umana capace di istituire riconoscimento: fede e ragione, religione, scienza o filosofia diventano vesti apparentemente diverse di un'unica procedura corporativa³², di un unico ed universale procedimento di materiazione dell'assoluto³³.

La trasformazione del dio trascendente in divinità che, nel concetto umano, continuamente si fa, attraverso realizzazioni che tendono ad una comune aspirazione e traguardo, sembra poter compattare essere e produzione riflessiva ("pensiero") attorno ad un perno, che sembra far valere l'esistenza del soggetto ("divenire") solamente per quanto ed in quanto questo espliciti ed attinga idealmente ad una Potenza universale³⁴. Questa potenza trova così collocazione all'interno dell'elevazione moderna della produzione.

Solamente in questo modo la "pace" della ragione intellettuale bruniana può qualificarsi – negativamente agli occhi di Spaventa – come difetto di sintesi ulteriore e presenza incomprensibile ed incompresa di

³² Nel senso del rendere un unico corpo.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 136. L'uso, nel confronto critico con l'opera bruniana, dell'attributo infinito spinoziano da parte di Spaventa potrebbe rientrare proprio nel progetto umano e moderno di immanentizzazione del divino.

una differenza primitiva³⁵.

In questo modo però resta dubbia e come in sospeso la stessa possibilità d'attribuire alla speculazione bruniana una qualsiasi patente d'eticità, a meno di non considerare etico solamente ciò che contribuisce a ristabilire una qualche forma di determinazione per immagine, universalmente³⁶. In questo modo si può certo riconoscere che l'universalità che vige all'interno del procedimento conoscitivo identificatorio sia il primo passo per l'attingimento di un'identità che, quale suprema perfezione, rappresenti l'umana sapienza. Essa impone, nella sua superiorità, il superamento di una prassi orientativa, priva di principi, ovvero dotata di principi, non reali e razionali, ma solamente apparenti e consuetudinari.

La ricerca che Spaventa esemplifica nei fascicoli 1.1.12.–1.1.18., fuori della speculazione bruniana, sembrerebbe appuntarsi proprio sulla possibilità di trovare, in autori antichi, medievali e moderni, proprio un'allusione verso una scienza reale e razionale dei principi, una forma etica universale, non scissa e separata dal mondo, ma situata all'interno dello stesso, quale suo capo egemonico, capace d'esserne la sua ragione principale e sistematica³⁷.

A conferma che l'intento della ricerca spaventiana sembra essere ora rivolto proprio alla determinazione etica della speculazione bruniana, sta la breve annotazione al testo dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, presente nel fascicolo 1.6.: «Nello Spaccio Giove (Iddio) muta in meglio – *si fa* (Hegel). Iddio è l'idea di Dio nello Spirito. Questa idea progredisce. Nello Spaccio vi ha l'idea della continua mutazione e progresso della umanità e delle cose»³⁸.

La definizione che «Iddio è l'idea di Dio nello Spirito», più che la presenza di uno Spirito creativo e dialettico, capace di rovesciare l'intenzione e la tensione che animano il desiderio nella posizione infinita ed illimitata dell'universale, preannuncia la difesa del proprio

³⁵ Maria Rascaglia così scrive dell'interpretazione di Spaventa: «Secondo Spaventa, egli [Bruno] ha cercato di trovare lo schema della forma, i momenti della forma assoluta; ma non è riuscito. Il suo merito è di aver detto: differenziare; e così aver rinnovato il principio della dialettica; perché ha pensato l'intuito come presupposto e posto la necessità di venire agli opposti. Solo Hegel riuscirà, per Spaventa, ad imprimere al movimento dialettico il ritmo triadico capace di raggiungere la sintesi degli opposti». *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 137.

³⁷ Ivi, pag. 138-140.

³⁸ Ivi, p. 140.

architrate argomentativo: nel fascicolo 1.7. difatti Spaventa ripete che «il principio di Bruno e di Schelling non può essere applicato come metodo dialettico, se non con l'aver assoluta coscienza della identità assoluta, ch'esso esprime»³⁹. Spaventa infatti «definisce la dialettica per Bruno come la *logica in azione* nella discussione e nella conversazione, e l'*ontologia* sotto la forma di quistioni, proposizioni, induzioni, come la scienza del pensiero e la scienza dell'essere, l'*arte di penetrare l'essere col pensiero* (Bisogna trovare il passo corrispondente di Bruno. Sarebbe così la Dialettica Hegeliana)»⁴⁰.

In questo modo però Spaventa sembra costituire la presa di uno spazio immaginario, all'interno del quale – valendo l'ideale di una corrispondenza assoluta – si dà luogo al trattenimento dello *Spirito* ed alla sua “comprensione” e “circolazione”, piuttosto che al ravvisamento della sua libertà e della sua espressione. Di questa difficoltà sembra però essere lui stesso consapevole, quando rileva che Bruno stesso intende piuttosto la dialettica come «l'arte di *far pensare*, piuttosto che quella di pensare per se stesso»⁴¹; anche se poi, proprio perché considera il pensare in modo rappresentativo, non può fare a meno di aggiungere che in tal modo la «*Mnemonic*a diveniva necessaria ma più nel senso di una semplice depositaria immobile, etc., che nel senso di un essere vivente e credente»⁴².

Ci si può chiedere, infine, se l'utilizzazione spaventiana del mito del peccato originale in funzione allegorica, come spiegazione del passaggio dalla libertà alla necessità e viceversa⁴³, possa essere intesa come la volontà di mostrare quanto l'azione che nasce dall'Uno sia attività desiderante unitaria. Ma in questo modo Spaventa avrebbe dovuto trasformare la sua “identità assoluta” in un fatto di coscienza originario: che, appunto, il desiderio dell'Uno sia uno. E lo sia fondamentalmente (ecco il “principio” bruniano), oltre l'opposizione apparente fra la sua intenzione e la sua stessa tensione.

Se, infatti, la sua intenzione è l'Uno stesso, la sua tensione sta come la consapevolezza del nostro distacco da esso e rappresenta la nostra volontà di annullarlo, annullando contemporaneamente tutto ciò

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, pag. 140-141.

che quel distacco comporta per noi: il differire come necessità. È in questo modo che questo differire viene capovolto nel concetto dell'unione come possibilità.

Così, di fronte alla circolarità riguardante «il passaggio dall'*idea* alla *forma*, alla *species*, fino ... alla *imago*», ricordata da Spaventa tramite il ricorso alla dialettica hegeliana, si dovrebbe ricostruire lo sviluppo della dialettica bruniana ponendo:

1. l'Idea creativa, che è subito
2. Tutto comprensivo; e quindi ancora
3. nell'Intenzione universale di questa comprensività
4. l'immagine dell'Amore che nulla esclude e tutto a sé ragguaglia.

In questo modo mi sembra di ravvisare in maniera migliore il nucleo e l'intento etico della speculazione bruniana.

Nel secondo quaderno di lavoro di argomento bruniano (quaderno Ritter-Hegel, ms. XVI. C.8.1.1.1.), Spaventa traduce i capitoli su Bruno e la filosofia moderna presenti nella *Geschichte der neueren Philosophie* di Ritter, il capitolo sulla filosofia orientale delle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* e stralci sulla letteratura e sulla filosofia indiana presenti nel manuale di Ritter⁴⁴.

Le cc. 84r–106v presentano la traduzione del paragrafo su Bruno incluso nel cap. IV del terzo libro del manuale di Heinrich Ritter (pag. 595-652). Il testo dello storico tedesco diventa per Spaventa l'occasione per la disposizione degli elementi della propria critica interpretativa: contro il predominio assoluto dell'aspetto mistico, rilevato da Ritter, lo storiografo napoletano sembra piuttosto sottolineare la presenza in Bruno di una certa idea di corrispondenza fra i principi di sistemazione formale ed i principi di sistemazione fisica, all'interno di un medesimo ambito naturale. Il quale, a propria volta, è visto come espressione divina che accompagna e nasconde la propria origine spirituale.

Ma quest'idea, proprio in quanto tende a separare il formale dall'empirico, determina la dichiarazione spaventiana circa la contraddittorietà della speculazione bruniana, ovvero l'avvertimento circa

⁴⁴ Queste notizie sono sempre tratte dal saggio di M. RASCAGLIA, *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, cit., pag. 141-144.

la «coesistenza in Bruno di due diverse concezioni, una più antica⁴⁵ e l'altra pienamente moderna»⁴⁶. Il testo, poi, che Spaventa utilizza per dimostrare questa antinomia – gli *Eroici Furori*⁴⁷ – non mi sembra che possa essere assunto quale giustificazione dell'affermazione di un «tutto, inteso come movimento dal centro alla circonferenza e viceversa, ... in qualche modo assimilato allo spirito hegeliano»⁴⁸, quanto piuttosto quale testo fondamentale per la critica del movimento totalitario, che fa dello *Spirito* una produzione invece che l'essere creativo, assorbendo l'intero universo in questa sorta di presupposto sospeso.

Nella sua descrizione dell'epistolario e dei manoscritti conservati nelle Carte Spaventa (Fondo Spaventa della Biblioteca Nazionale di Napoli) Maria Rascaglia prende poi in considerazione il materiale autografo relativo ai vari saggi programmati da Spaventa su Bruno: l'autografo dei *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno* (Ms. XVI. C.3.4.), i *Frammenti di storia della filosofia* (Ms. XVI. C.3.5.3.), il materiale relativo al saggio introduttivo alla programmata (ma mai realizzata) edizione dei testi italiani di Bruno presso Le Monnier (Ms. XVI. C.3.6.), i *Frammenti di storia della filosofia italiana nel secolo XVI (Bruno precursore di Spinoza, Avvertenza)*, due diversi abbozzi parziali dell'articolo e del saggio *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, un frammento del primo paragrafo della medesima opera, la redazione parziale del saggio *Il concetto dell'infinità in Bruno*, appunti sull'interpretazione di Bruno da parte di Heinrich Ritter e sul rapporto Bruno-Spinoza.

Riguardo al fascicolo 3.6.2., contenuto nel Ms. XVI. C.3.6., relativo al saggio introduttivo della programmata edizione critica Le Monnier, Maria Rascaglia rileva come «il prospetto della monografia pre-

⁴⁵ Maria Rascaglia chiarisce quella che secondo Bertrando Spaventa è la prima parte dell'antinomia bruniana in questo modo: «Dio come essenza dello spirito appare a Bruno come un essere incomprendibile, un al di là». Ivi, p. 143.

⁴⁶ La seconda parte della medesima antinomia viene invece individuata tramite la moderna «concezione dell'universo, la teoria del minimo e del massimo, l'indifferenza de' contrari, l'identità della dialettica del pensiero e dell'essere, l'idea che tutto sia uno e in ogni cosa». *Ibidem*.

⁴⁷ M. RASCAGLIA. *Bruno nell'epistolario, cit., ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

vede, dopo la trattazione relativa alla vita e alle opere di Bruno, l'esame del concetto della dignità ed idea della filosofia ed, infine, l'analisi della teorica della cognizione»⁴⁹. A questo proposito voglio notare l'articolazione dialettica qui sviluppata: prima il momento tetico della Vita divina, intesa come Anima che si diffonde in ogni dove pur restando se stessa; poi il momento antitetico rappresentato dalla ricerca in essa dell'Essenza, che sviluppa la distinzione ideale; infine il momento sintetico, che ravvisa nell'Essenza stessa, quale proprio contenuto, il pensiero nella sua produttività universale⁵⁰.

L'osservazione di questa articolazione credo infatti mi consenta di riproporre, in controcanto, il correttivo precedentemente esposto a proposito della definizione e precisazione del nucleo ed intento etico della speculazione bruniana. Che l'Idea creativa sia subito Tutto comprensivo, ovverosia un'Intenzione universale che ha come propria immagine quella dell'Amore che nulla esclude e tutto a sé ragguaglia, in questo modo determinando una "sostanza" pluriversa di libertà. È l'apertura in elevazione, che questa sostanza nel suo essere pluriversa permette, a costituire il movimento del Tutto, insieme reale ed ideale.

Nell'*Appendice* al suo saggio Maria Rascaglia infine espone il testo del manoscritto XVI. C. 3.6.4. / 3.B., che doveva costituire il materiale per la seconda parte (l'applicazione dei principi lulliani) del terzo capitolo del saggio su Bruno del 1853-54. Maria Rascaglia ricorda che

il primo capitolo del saggio, dedicato alla conoscenza di Dio, occupa le c. 4r-26v, mentre il secondo, relativo a Bruno come discepolo di Cusano, le cc. 27r-32v. Il terzo è suddiviso in due parti: la prima, sui principi lulliani di Bruno, occupa le cc. 33r-43r, la seconda, che ne esamina l'applicazione, va da c. 43r a c. 69r. Il manoscritto si interrompe a questo punto, senza fornire alcuna traccia del quarto capitolo che, nelle intenzioni dell'autore, doveva riguardare l'esame delle idee di Bruno nella storia della filosofia.⁵¹

L'esposizione articolata del contenuto di questo manoscritto mi permette di affiancarvi lo sviluppo del correttivo precedentemente in-

⁴⁹ Ivi, p. 146.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

dicato, capace – a mio parere – di rivelare la presenza del nascosto, ma brillante, cuore creativo e dialettico della speculazione bruniana.

Esposizione critica del contenuto del manoscritto spaventiano Ms. XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., cc. 45r – 76v.

Nell'interpretazione spaventiana il concetto stabile e puntuale della variazione tra gli estremi (“coincidenza degli opposti”, ovvero “indifferenza de' contrari”) pensa – e così fissa – una loro contiguità profonda: nello stesso tempo, ed in una direzione opposta e verticale rispetto a quella così indicata, esprime il divenire dell'uno come lo scomparire della totalità raggiunta dall'altro, reciprocamente (“alternanza”). La negazione così si inserisce come mezzo di trasformazione: mezzo di trasformazione orientato.

L'orientamento della trasformazione è il luogo di collocazione di una medesimezza di rapporto: in essa l'essere posto ed il pensato trovano lo spazio della loro coincidenza, nel progredire della loro distinzione, attraverso la diversità, sino all'opposizione. Ma mantenendo all'opposto sempre l'immagine di un medesimo fondamento materiale.

Questa immagine vale come il luogo universale del darsi dell'apparire e del suo trasformarsi secondo un medesimo principio, attraverso il capovolgimento che passa e si realizza per mezzo della fine alternante della totalità degli estremi⁵².

Contro questa concezione, che è estremamente stabilizzante per quanto vuole immediatamente fissare il punto di origine e di convergenza della pluralità totale delle determinazioni, io credo che la concezione bruniana del “soggetto” stia nel suo essere relazione infinita, quindi in movimento. Che dunque essa offra la consapevolezza della posizione infinita del principio: che è poi il senso per il quale si afferma, nella filosofia moderna post-hegeliana, che il principio ritorna a se stesso.

⁵² M. RASCAGLIA. *Appendice*, [c.45v] α) *Segni e verificazioni del principio dell'indifferenza*, p. 150.

L'in-finire del "termine" compare così subito quale caratteristica fondante della speculazione bruniana, a rappresentare il rapporto creativo e dialettico fra la posizione metafisica dell'Uno e quella etica della sua Perfezione.

Anche nell'interpretazione spaventiana l'opposizione di quella immagine rispetto a tutte le sue manifestazioni conclusive non pretende di rendere possibile lo spazio di una negazione assoluta, di costruire il tratto di una relazione annichilente, piuttosto che potente e fecondante. Un tratto oltre il quale da una parte possa sussistere l'idea nella sua absolutezza, dall'altro la realtà concreta nella sua separatezza e contingenza. Ma, per Spaventa, il modo per il quale il "Minimo" è l'Uno oppure è, in quanto Perfezione, il suo "Massimo" consente l'aprirsi di quel luogo "universale" che è la Storia, come susseguirsi di posizioni razionali e totalitarie⁵³.

La medesimezza di quel rapporto orientato poi permette, da un lato la considerazione del principio che, stando apparentemente fuori, dà inizio all'azione; dall'altro la considerazione dello stesso principio che, invece stando dentro e raccogliendo l'azione nella sua unità, la riporta alla sua perfezione. In questo modo Spaventa può affermare l'identità reale e sostanziale, oltre la differenza apparente, del *Deus supra omnia* e del *Deus in omnibus*⁵⁴.

Ma così lo storiografo napoletano, rendendo la mediazione assoluta, ne svela paradossalmente la limitatezza. Al contrario, io credo che la ragione per la quale quella relazione non poteva non darsi che come infinita (e dunque in movimento) faccia di questa stessa ragione una ragione infinita, continuamente fuori presa (il bruniano perseguimento infinito dell'infinito).

Nel suo sottrarsi infinito essa muove a sé, ed attraverso la propria intenzione produce quella tensione che non è priva della consapevolezza della sua apparenza dialettica: come Uno e come Perfezione. Invece, nell'interpretazione spaventiana, credo scompaia proprio questa consapevolezza di dialetticità: intenzione e tensione che animano il

⁵³ Ivi, pag. 150-151.

⁵⁴ Ivi, p. 151.

desiderio nella sua universalità sembrano infatti venir sostituite dalla diffusione puntuale di una concezione totalitaria⁵⁵.

Questa concezione vanifica in ultimo le stesse diversità che animano l'esistente, riportandole ad un tratto comune di determinazione (“generazione geometrica”), che non può non accompagnare ciascun prodotto, come segno e verifica della sua modalizzazione unica⁵⁶.

Così è l'Universo ad essere distinto da tutte le sue apparenze e concretizzazioni, come possibilità distaccata di applicazione di una forma onnicomprensiva e di una formazione, ad essa interna, univocizzante. Capace di connettere a sé tutta la pluralità delle innumerabili forme individuali (le singolarità). Così, nella connessione, ciascun individuo è aperto all'essere nella sua intera ampiezza; fuori di essa, esso si svolge nella finalità determinata che costituisce la propria natura⁵⁷.

Quando è aperto all'essere nella sua intera ampiezza, ciascun individuo è tendenzialmente quel “principio” che si sottrae a determinazione⁵⁸; e, quindi, in questa tendenzialità e nella sua consapevolezza, lo “stesso” e qualche cosa di “diverso”.

Solamente ciò che si inserisce fra questa “identità” e questa “diversità”, protendendo lo spazio per una loro separazione, costituisce grandezza, inizio e fine del “numero”: “alterazione” e “complezione”. Dunque “accidente”⁵⁹.

La circolarità che si istituisce fra alterazione e complezione per-

⁵⁵ Spaventa scrive: «E siccome il minimo è ogni cosa, e nel minimo i contrari coincidono, così questa coincidenza deve essere anche a suo modo in ogni cosa, come essenza e fondamento di esistenza». *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*. Conclusione del paragrafo α), punti 1., 2. e 3. Credo che in queste affermazioni precipitino e si coagulino insieme i portati di diverse fonti ed influenze: lo schematismo degli idealisti nella versione schellinghiana, l'interpretazione immanentista di Spinoza. Ritengo che Bertrando Spaventa operi fondamentalmente una particolare matematizzazione della metafisica bruniana, tramite, prima, la sottrazione del minimo e, quindi, la sua reintegrazione successiva. Una matematizzazione che, per tenere insieme questi due procedimenti opposti, deve assoggettare in posizione mediana un fondamento stabile e soprattutto univocizzante. Sembra quasi che dia la raffigurazione di un mondo nel quale il procedere all'infinito della moltiplicazione provenga da un *primum* semplice ed illimitatamente diversificabile.

⁵⁷ M. RASCAGLIA. *Appendice, β) Dell'universo e delle cose*, pag. 151-152.

⁵⁸ Spaventa scrive: è “ragione assoluta”. P. 152.

⁵⁹ *Ibidem*.

mette, nell'interpretazione di Bertrando Spaventa, il comparire del "Massimo" come fine realizzante e totale, che, muovendo in sé, attua continuamente la produzione e la trasformazione dell'infinito nel singolare⁶⁰.

Senza scindere infinito da singolare, l'universo bruniano è però, nell'interpretazione spaventiana, un universo che si rinchiude su se stesso: che sembra sottrarsi e rendersi invisibile nel processo stesso del suo rendersi manifesto e molteplici e attivamente concreto. Può, in questo suo rendersi invisibile, costituirsi come motivo traente d'una elevazione e slancio morali? Elevazione e slancio contrassegnati dal comparire di una grandezza emotiva?

Per questo esso dovrebbe ergersi come possibilità e necessità d'un differire, che la trattazione dello storiografo napoletano potrebbe forse indicare, attenta com'è nella sua definizione, tutta occasionalista, della negazione dell'essere da parte di un'accidentalità che è tutta potenza relativa ed effettualità ad essa connessa⁶¹. Ma, questa possibilità e necessità vengono invece compatte dalle precedenti affermazioni circa l'identità della sostanza ed indifferenza dei contrari.

Contro questa chiusura, io invece credo che l'universo bruniano stia come la manifestazione della necessità che l'Uno fa per l'appunto emergere come possibilità generale: movimento che della diversificazione fa il motore e l'esemplificazione di un'amorosa ed eguale libertà. In questa doppia diversificazione, quella elevazione e quello slancio si aprono a comprendere una grandezza emotiva capace di contenere tutte le molteplici implicazioni e tutte le innumerabili finalità determinate.

Questa duplice molteplicità, d'implicazioni e di finalità determinate, racchiusa entro quella grandezza emotiva, sostituisce, come univer-

⁶⁰ Spaventa scrive: «Tutti i mondi innumerabili, che sono nell'universo, non sono in quello tanto come in *luogo continente e come in un intervallo e spazio*, quanto come in *uno comprensore, conservatore, motore, efficiente*». *Ibidem*.

⁶¹ Spaventa scrive: «Condizione e circostanza di ente e di essere». *Ibidem*.

so etico, l'universo fisico e fisicista spaventiano.

Secondo quest'ultimo punto di vista l'infinitezza dell'universo bruniano assume le vesti dell'estensione che si presenta interminata per impresenza continua del termine, in una potenza che non si richiude mai nella finitezza dei suoi prodotti, ma sta, infinita, di contro alla loro innumerabilità, come infinito atto della loro esistenza, infinito loro centro produttivo⁶². Principio unitario di produzione infinita, esso chiude in sé ogni cosa, distinguendosi continuamente da ciascuna di esse: infinito nel farsi, *non è*, obiettivamente, soggetto *a* e *di* se stesso. Spaventa infatti afferma che, non essendo soggetto *a* se stesso, non ha – come Universo – tutte le forme immediatamente; mentre invece in quanto Dio, essendo così soggetto *di* se stesso, le possiede tutte e totalmente⁶³. Nella visione spaventiana, infatti, mentre Dio è quell'infinito della parte che la possiede – e per questo è “termine” – l'universo, non essendo relazione, non ha speranza né di possedere se stesso, né le parti, che gli vengono infatti attribuite.

Dal mio punto di vista invece l'universo bruniano è la relazione: quella relazione a se stesso che si capovolge, negando il possesso, durante la consapevolezza di quella infinità che la trafigge multivocamente. Ed è l'infinità di posizione del principio.

Per Spaventa invece la relazione sta solamente come ordine mosso da Dio, che resta nella sua determinazione tradizionale di limite della comprensione e dell'esistenza dell'intero universo. Perciò tutto ciò che è compreso nell'universo viene visto sotto l'unica categoria della necessità.

La necessità è quella, nella concezione interpretativa dello storiografo napoletano, del farsi infinito di Dio come principio: causa, ope-

⁶² Spaventa scrive: «*Infinito spazio ha infinita attitudine*, e in quello si loda *infinito atto di esistenza*; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e l'attitudine non è vana». Maria Rascaglia. *Appendice, δ) Infinità dell'universo*, pag. 152-153.

⁶³ Spaventa scrive: «Dico [di Dio] termine interminato di cosa interminata, perché così Dio come l'universo è tutto infinito; ma Dio *complicatamente* e *totalmente*, l'universo esplicitamente e non totalmente. L'universo è tutto infinito, perché non ha margine, né termine, né superficie; non è totalmente infinito, perché ciascuna parte, che in quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Dio è tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine, ed ogni suo attributo è uno ed infinito; è poi totalmente infinito, perché *tutto lui è in tutto il mondo e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente*, al contrario della infinità dell'universo, la quale è totalmente in tutto e non in queste parti. E però Dio ha ragion di termine, l'altro di terminato, *non per differenza di finito ed infinito*, ma perché l'uno è infinito, l'altro è infinito e *finiente*». Ivi, p. 153.

razione ed effetto distribuiscono una “Materia” che riattinge sempre la propria fonte, non essendone mai stata distaccata. La separazione di potenza ed atto, e con questo lo spazio ed il tempo per ciò che Spaventa considera come eventualità, resta dunque assegnata a ciò che appare ulteriormente dentro la plasticità di questa Materia: dentro il suo protrendersi ed il suo concretizzarsi in concrezioni contingenti ed accidentali.

Quell’identità della materia con la sua forma è invece la compattezza perfetta agita dall’ordine divino, che fa aderire a se stesso volontà ed azione effettiva⁶⁴. Trasmettendo in questo modo l’immagine di un ordine interno all’universo stesso nella sua esplicazione. È questa interiorità, nella sua caratteristica e nota dominante della propria infinitezza, che Spaventa riconosce quale tratto distintivo della speculazione bruniana: una interiorità che vale quale impressione formale (immagine) dell’azione intellettuale divina⁶⁵.

Dopo aver sostenuto che l’universo bruniano è nella materia divina, Spaventa cerca di determinare ulteriormente il modo nel quale ciò si realizzi. Gli sembra di poter ravvisare questo modo in una sorta di continua concretizzazione del suo infinito slancio: l’universo bruniano procede verso la determinazione, come “ruota” che, girando su se stessa, trasforma e capovolga continuamente i propri punti di contatto con il terreno, innalzandoli e variandoli nella propria posizione, per la loro continua rigenerazione⁶⁶.

Se infatti è solamente Dio che si comunica alle parti, esso si comunica, insieme, come causa separata ed azione che sempre si riprende, nel suo generare, trasformare e rigenerare le parti stesse. Dunque come unica necessità, oltre la sua stessa apparente molteplicità.

Ed unica necessità sia dal punto di vista materiale (produttore), sia dal punto di vista formale (intellettuale): tra l’unità delle origini nella mente divina e l’unità dei fini nel suo stesso intelletto, Spaventa pone

⁶⁴ Spaventa scrive: «In Dio libertà, volontà, necessità sono affatto medesima cosa, ed il *fare* col *volere*, *potere* ed *essere*. – Quale è l’atto, tale è la volontà, tale è la potenza». Ivi, p. 154.

⁶⁵ Ivi, pag. 154-155.

⁶⁶ È l’immagine che funge da modello nell’interpretazione della speculazione bruniana da parte di Michele Ciliberto.

una distanza che apparentemente si interpone e costituisce il fluire e ricostituirsi delle “forme”⁶⁷. Qui il mondo unitario dello spirito è visto da Spaventa nella sua forza unitaria di rappresentazione sensibile dell'unicità della sostanza: in questo modo ogni movimento immaginativo sta all'interno di un ambito precostituito, che costituisce la ragione di un processo di progressiva semplificazione, finalmente indirizzato all'individuo impartibile. L'individuo che non ha estensione né grandezza, ovvero non ha dimensioni, e non può quindi essere sottoposto a determinazioni categoriali: ma che, al contrario, costituisce il fondamento per la loro applicazione e verifica organica⁶⁸.

Quest'identità di realizzazione ed intelligenza porta Spaventa ad accostare le argomentazioni di Spinoza al complesso dell'articolazione bruniana. Particolarmente, l'indagine teoretica dello storiografo napoletano si appunta sul concetto spinozistico di “emanazione” (*ex nihilo nihil*), dallo stesso identificato con l'interna distinzione della materia bruniana. Un'internità che impedisce qualsiasi forma di trascendenza, togliendo in radice la possibilità della creazione. Come pure di quel movimento di consapevolezza che offre la direzione dell'alterazione⁶⁹.

L'assenza di considerazione del movimento che si apre secondo possibilità universale impone che la concezione della variazione non possa essere infinita: del resto lo stesso Spaventa non sembra affermare nient'altro di diverso, quando vuole che nell'altro il soggetto assoluto colga sempre se stesso, così trasponendo al di là dell'apparenza dell'altro la propria identità.

Nonostante questo, proprio per tutta la serie delle affermazioni svolte in precedenza, Spaventa è costretto a non misconoscere la pre-

⁶⁷ M. RASCAGLIA. *Appendice, γ) Produzione e cognizione delle cose*, p. 155: «È una e medesima scala, per la quale la *natura* discende alla produzione delle cose, e l'*intelletto* ascende alla cognizione di quelle; e l'uno e l'altra dall'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi».

⁶⁸ Ivi, pag. 155-156.

⁶⁹ Spaventa scrive: «Laonde le due dottrine hanno il medesimo difetto. Imperocché in virtù di una tale esplicazione il principio rimane immutabile, e non è *soggetto*, non è *spirito*. Perché sia *spirito*, è necessario che l'esplicazione venga considerata come un *altro* (però identico al primo che si esplica), e che ritornando questo in se stesso riconosca questa identità, e così si sappia come soggetto assoluto. – Tale è la filosofia moderna: l'idealismo assoluto». Ivi, p. 157.

senza di un movimento spontaneo del principio: ma di un movimento in discesa, non in ascesa. Esso è infatti ciò che precedentemente era stato definito come l'ordine mosso da Dio. È in quest'ordine che l'universo trova collocazione e dunque comprensione. Al contrario, Dio resta come incomprensibile, al di là di questo⁷⁰.

Io invece credo che la concezione della variazione in Bruno sia infinita, ed essa così costituisca quell'infinito creativo che accomuna l'intera immagine reale, rendendo in tal modo incomprensibile non solamente Dio, ma lo stesso universo, consapevolezza dell'infinire della ragione. È solamente in questo modo, del resto, che Bruno – come afferma lo stesso Spaventa – potrebbe salvare la trinità filosofica: Dio, Spirito e Natura. Non certo facendo della natura un momento definito nella storia dell'autoriconoscimento dello spirito, quanto piuttosto – proprio non ammettendo la separatezza che apparente della Causa – rilevando e facendo considerare ed osservare come tale apparenza non sia altro che l'ammissione (la possibilità) di un principiare infinito, mai dato una volta per tutte. L'avvertimento dunque dell'apertura di questo principiare: un avvertimento che ci riporta alle infinite ed illimitate virtù creative dell'Uno.

L'interpretazione di Spaventa vede invece Bruno come il primo autore moderno che ha avvicinato e fatto collidere Dio ed universo, senza aprire alcuno spazio per la relazione. Indicando la necessità di una implicazione infinita ed affermando conseguentemente la necessità di una esplicazione altrettanto infinita, Bruno avrebbe inserito la seconda, tramite la prima, nel processo di affermazione della negazione di un negativo, solamente in tal modo apparente.

Parentesi spinoziana

La considerazione del processo filosofico moderno di determinazione sostanziale conduce Spaventa all'esame dell'articolazione argomentativa spinoziana, quale premessa per un successivo accostamento e raffronto con gli snodi fondamentali della speculazione bruniana.

Per la parte teoretica della filosofia spinoziana Bertrando Spaventa pone in evidenza per prima la definizione del *causa sui*: essa è

⁷⁰ *Ibidem.*

l'essenza non-astratta; l'essere, pensato, che immette la propria esistenza per il fatto di essere pensato. La *sostanza* è poi ciò che è nascosto e ritirato, ed essendo così nascosto e ritirato può essere termine amplissimo, e così – ulteriormente – può trovare forma (espressione). L'*attributo* è la determinazione di questa forma; determinazione che è lo stesso intelletto.

Nella determinazione si apre la pluralità delle affezioni, sdoppiandosi per converso la pluralità dei termini delle stesse. Questa duplice pluralità è il *modo*.

Ma la pluralità dei termini delle affezioni trova in *Dio* la propria coesione: esso viene infatti definito come l'in-finire della determinazione. Ciò che toglie l'apparente pluralità della distinzione, rimanendo un Uno determinante e determinato.

La direzione di sottrazione sottesa all'apparire della totalità determinata indica l'*essere libero*, che può esistere ed agire senza vincolo. Al contrario, ciò che esiste secondo giustificazione ed opera con motivazione – partecipando di una ragione particolare – viene definito come *essere relativo o necessitato*. Tanto il primo esiste generandosi, assumendo con ciò la caratteristica della potenza attuante, quanto il secondo viene invece generato e razionato⁷¹.

Le conseguenze, combinate, di questa serie di definizioni sono: innanzitutto, che la sostanza è oltre l'apparenza della pluralità, sia quella presente nel processo di determinazione che quella che permette di riportare la totalità alla propria origine. Perciò è infinitamente una. Essa non può che coincidere con Dio.

Se, quindi, la sostanza si surdetermina rispetto ad ogni propria apparizione, anche l'essere pensante e l'estensione non possono non collocarsi in un grado, come attributi o modi della propria tendenzialmente invidente unicità. Non separatamente astratti (come *res*), né solamente concreti (come soggetti e corpi), essi sussistono in uno spazio in divenire: lo spazio del divenire dello spirito infinito. In questa infinitezza (l'essere infinitamente una, della sostanza) deve stare quella totalità costituita da quei rapporti innumerabili fra i termini che danno luogo alle forme.

In questo modo le uniche necessità sono quelle interne allo spirito, che come perfezioni muovono alla realizzazione naturale. Perciò la natura stessa partecipa della stessa infinità di cui gode lo spirito.

⁷¹ Ivi, p. 158.

In Dio perciò essere e perfezione sono, più profondamente, quella stessa infinitezza: e questo è ciò che si dice, quando si afferma che *esistenza* ed *essenza* in Dio coincidono. Lo slancio infinito di questa infinitezza è la creazione con il pensiero. Pensiero che è, come vuole la tradizione, eternamente in atto come pensante. Pensante l'altro, non come altro, ma come se stesso. Pensiero che non ha dunque nulla fuori di sé, e per il quale non v'è differenza fra l'infinito poter fare e l'infinito essere fatto⁷².

Questo pensiero sembra dunque toccare, con intendimento, volontà ed atto, ogni cosa e porla nella vita propria, la vita della libertà. Così quell'essere infinitamente una della sostanza (indicato da Spinoza con il termine: necessità) è la posizione di ogni determinazione all'interno dell'unità divina: appunto la posizione dell'esistenza di ogni cosa nella libertà. È questa libertà più piena ad essere dunque la causa immanente di ogni cosa⁷³.

Ordine e relazione divine vengono dunque a coincidere nella visione umana: questa coincidenza costituisce la ragione della volontà e di tutti i movimenti d'esistenza ed azione, i quali appaiono solamente al suo interno. Questo apparire al suo interno è il loro essere determinati e non indifferenti⁷⁴.

La loro indifferenza consisterebbe infatti nella considerazione privilegiata di una materia estrinseca formalmente predisposta, stabilmente isolata ed indipendente, capace di costringere a sé l'intelletto, svaporandone il proprio intento finalistico. Quell'intento che risiede nella consapevolezza della presenza della perfezione divina (il "termine") e che offre lo spazio ed il tempo della riflessione.

Per questa serie di motivi Dio non agisce che per se stesso ed in se stesso: non ha fini ai quali deve obbedire, né scopi da imporre⁷⁵. Egualmente, l'intelletto stesso non ha di mira oggetti che preesistano in modo separato, a meno di non voler considerare i corpi ed i soggetti come astratti (ed alienati) dalla capacità che li crea e li dispone universalmente⁷⁶.

La medesimezza dell'universale, nella sua esplicazione (unità), si

⁷² Ivi, pag. 159-160.

⁷³ Ivi, p. 160.

⁷⁴ *Ibidem*. È il punto 14.

⁷⁵ Ivi, pag. 160-161. È il punto 15.

⁷⁶ Ivi, p. 161. È il punto 16.

connette dunque superiormente e profondamente con la sua infinità. Questa infinità è dunque vista interiormente all'apparenza, e muove ciò che viene definito come identificazione (*natura naturans*).

In virtù di questa identificazione, del suo termine primo (identità) ed ultimo (unità) – stabile ed in movimento di oscillazione – ogni determinazione non può non sprofondare e curvarsi nell'infinito, facendo in tal modo da base per tutto ciò che la accompagna e che risulta aggiunto (*natura naturata*)⁷⁷.

Il movimento stesso di questa identificazione – l'oscurità bruniana del desiderio, insieme alla luce umbratile della sua universalità⁷⁸ – ricorda che il rapporto che si istituisce fra identità ed unità si sviluppa come in-finire pensante di tutto ciò che appare compreso nella percezione. Questo in-finire è idea del differire e, subito, sua tenacissima sottrazione⁷⁹.

È, con ciò, la tensione che sottonasce alla negazione dell'apparenza totale ad instaurare l'eticità dell'opposizione. Ma, con questa, anche a dare comparsa alla finitezza. Spaventa scrive: «Il principio della morale di Spinoza ... non è altro che questo: lo spirito finito è morale, in quanto ha la vera idea, cioè in quanto indirizza a Dio la conoscenza e il volere, perché la verità non è se non la cognizione di Dio»⁸⁰.

Ma è solamente nella disposizione di una intenzione infinita, ovverosia per l'apertura che le è connaturata, che lo sforzo e quella tensione vengono, insieme, qualificati a rendere lo spazio ed il tempo della ragione che ricerca se stessa. Qui l'ineguaglianza della "volontà" rispetto allo "appetito" è, nel molteplice, la volontà di conservazione: la subordinazione di tutti i mezzi alla propria "differenza". Od individualità. Il perseguimento della ragione che ci realizza⁸¹.

⁷⁷ Ivi, pag. 161-162. È il punto 17.

⁷⁸ Ricorda, ancora, la disposizione (dal basso verso l'alto ed in diagonale sinistra) delle due triadi della *Lampas triginta statuarum*: *Padre* (unità) – Caos (molteplicità); *Figlio* (molteplicità ideale) – Orco (abissalità dell'apertura universale); *Spirito* (Infinito) – Notte (oscurità del desiderio). Una composizione che costituisce la visione di Dio per noi (l'opposizione e la finitezza).

⁷⁹ Ivi, p. 162. È il punto 18.

⁸⁰ *Ibidem*. È il punto 19.

⁸¹ *Ibidem*. È il punto 20.

Questa molteplicità ci separa, e così toglie e disarticola apparentemente quell'unità profonda, che comunque sussiste fra gli individui per effetto di quell'intenzione infinita: essa può però essere sempre ripristinata con un leggero scarto, a patto di considerare buona quell'idealità che quell'intenzione indica e fa valere. L'idealità che non esclude, ma tutto ama.

L'Unità ripristinata è la comune salvezza e la onnicomprensiva felicità, ed è tanto oggettiva quanto quell'idealità è considerata come reale. Come unica ed universale realtà⁸².

L'amore che coglie Dio stesso come Amore – lo sforzo dell'unità e la tensione per l'idealità – permette di trasformare a Lui ogni immagine ed ogni provato affetto, capovolgendo il nostro sentimento e la nostra avvertenza circa la nostra dipendenza in una figura di eguale libertà⁸³. Qui, di nuovo, lo sforzo di renderci simili al divino perviene al suo massimo grado: in questa figura di eguale libertà riconosciamo il dio che è in noi. Riconoscendo, nel contempo, il dio che è apparentemente fuori di noi, come infinitezza di un medesimo amore: noi essendo, solamente in lui, in virtù del rapporto che la nostra idealità ha con la sua perfetta realtà.

Perciò Dio, amando se stesso, trascina gli uomini e la natura tutta nel medesimo amore⁸⁴, generando l'esistente e quella ricerca della sua perfezione intrinseca che, sola, può garantire accesso ad una felicità consapevole. Al contrario, ignoranza e stoltezza usano la figura di una comune costrizione, per affermare la necessità strumentale della sofferenza e negare quel cammino dell'infinito dell'essere, che solo conduce a vera e buona gioia⁸⁵.

⁸² Ivi, p. 163. È il punto 21.

⁸³ *Ibidem*. È il punto 22.

⁸⁴ *Ibidem*. È il punto 23. Nota, con molta attenzione, come il testo di Spinoza riportato da Spaventa nel suo manoscritto, possa essere paragonato all'articolazione che Bruno sviluppa tramite i concetti di "aggetto", "soggetto" ed "organo" (*De umbris idearum*): «Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines ["aggetto"] et mentis erga Deum amor intellectualis ["soggetto"] *unum et idem sit* [dialetticità dello "organo"]».

⁸⁵ Ivi. Pag. 163-164. È il punto 24.

Il confronto spaventiano fra la posizione spinoziana e quella bruniana

Spaventa intende in maniera solo formale, e non reale, l'esplicazione dottrinarica spinoziana; non vi vede in essa implicazione di alcun contenuto spirituale, alcuna intenzione di verità che apra in se stessa un cammino ed un tragitto intensivo articolato: «In generale si può dire, che il difetto di Spinoza consiste nel cominciare dalle definizioni, le quali sono interamente *formali*. ... Spinoza ... fa valere principalmente il loro contenuto come vero, sebbene non abbia mostrato la loro verità»⁸⁶. Al contrario «Bruno ... procede per entusiasmo, ispirazione e quasi per estro di poesia»⁸⁷, come conquistato da una divina mania della quale vuole essere tenacemente consapevole.

La "totalità organica" nel suo sviluppo ordinato, continuamente alle prese con se stessa e con le sue successive posizioni, che Spaventa – sotto l'influsso hegeliano – attribuisce allo spirito, gli impedisce di considerare come presente, anche nella speculazione bruniana, come in quella spinoziana, la benché minima parvenza di un processo autorizzativo, attribuibile a quella facoltà e posizione universale definita con il nome, appunto, di "spirito".

Certo non gli consente di considerare, sotto la stessa denominazione verbale, la presenza nella speculazione bruniana – così come, io credo, in quella spinoziana – di un principio in se stesso dialettico. Anzi egli considera come compagni della negazione di questo sia Bruno che Spinoza, quando afferma che il caposaldo di entrambi sussiste nell'affermazione dell'unità e dell'unicità della sostanza⁸⁸. Quando asserisce che, per entrambi, l'assolutamente determinato è, nel contempo, assoluto ("pensiero") e determinato ("natura"); ovvero che la molteplicità delle cose sta nell'apparenza di uno stesso e medesimo principio, che le include e le penetra⁸⁹. Includendole e penetran-

⁸⁶ Ivi, p. 164.

⁸⁷ Ivi, p. 165.

⁸⁸ Spaventa scrive: «Posto, che sia una la sostanza di tutte le cose e niente si genera secondo sostanza ... conseguita necessariamente, che la sostanza è ciò che è in sé ed è concepito per se medesimo; ...». Ivi, p. 166.

⁸⁹ Spaventa continua: «Che essa si esplica con lo stesso movimento dialettico ne' due ordini della natura e del pensiero, che tutte le cose, che noi chiamiamo sostanze particolari, non sono vere sostanze, non sono enti, ma sostanza nel particolare e nelle differenze, *circostanze* e modificazioni di ente, ... che in essa bisogna distinguere gli *attributi*, i quali costituiscono ed esprimono la sua *essenza* (estensione, pensiero), da' *modi*, i quali sono le sue affezioni, e sono

dole, le protende in una necessità che è la stessa dell'unità indifferenziata, pur valendo poi come molteplicità che si differenzia e si sviluppa, senza mai però distaccarsi da se stessa⁹⁰.

In questo modo Spaventa può sostenere che l'essere bruniano e spinoziano si diversifica in se stesso, mantenendo sempre cogente per la propria presenza e per il proprio sviluppo un termine assoluto di riferimento: la presenza di una certa rigidità strutturale, per la quale la forma di Dio si dà nella realtà conclusa dell'universo, senza alcun movimento desiderativo e senza alcun, connesso, tentativo di proporzionamento, fa sì che l'apparire dell'essere si determini come atto di posizione immediata e totale. Per questo l'Universo, senza relazione e dunque senza consapevolezza d'essere soggetto, vale solamente come essere illimitato in maniera indeterminata, secondo una produzione che si esprime infinitamente ed ha un contenuto esso stesso infinito:

Dio è causa infinita, l'universo è effetto infinito; in questa determinazione dell'infinità e della necessità della produzione consiste l'unità di Dio e dell'universo, della causa e dell'effetto; Dio è l'infinito implicato nel semplicissimo ed individuo primo principio, l'universo è l'infinito esplicito infinitamente, per modo che, salvo la differenza della esplicazione, l'universo ha le stesse determinazioni di Dio, e però è uno, immobile; non si genera, perché non è altro essere, che egli possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto l'essere; non si corrompe, perché non è altra cosa in cui si cangi, atteso che egli sia ogni cosa; non può né sminuire né crescere, perché come infinito non ha parti proporzionabili; non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno, da cui patisca e per cui venga in qualche affezione; non può essere soggetto di mutazione secondo qualità alcuna; non è misurabile, né misura; non si agguaglia, perché non è altro ed altro, ma uno e medesimo; ed essendo medesimo ed uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e perciò che non ha parte e parte, non è composto; è termine, di sorta che non è termine; è talmente forma che non è forma; è tal-

ciò che è in *altro*, e viene concepito per cotest'altro (non sono ente, ma *circostanze* di ente, e però non vengono concepiti in se stessi); ...». *Ibidem*.

⁹⁰ Spaventa procede e conclude: «Per modo che l'ente è *complicatamente* uno, immenso, infinito e comprende tutto l'essere ed è *esplicatamente* nelle cose; che "voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas" (*De Innumerab.* 189), per modo che dalla necessità del principio procede la necessità di tutte le sorti e disposizioni nell'ordine del mondo (*Spaccio* 124 e seg.); che, siccome in Dio volontà e necessità non sono distinte, così il moto fisico e il moto volontario nell'uomo hanno lo stesso significato, ... ; che è essere libero quello, che opera *ex sola suae naturae necessitate*, e per contrario non è libero, ma *costretto*, quello che è determinato da altro ad operare; quindi l'essere veramente libero è Dio e noi non siamo liberi, che quando conosciamo ed amiamo Dio, non già negli atti dell'arbitrio». Ivi, pag. 166-167.

mente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima, perché è il tutto indifferentemente, e però è uno; perché comprende tutto e non patisce altro ed altro essere e non comporta seco e in sé mutazione alcuna, è tutto quello che può essere, e in lui non è differente l'atto dalla potenza.⁹¹

Ciò che Spaventa compie nella sua interpretazione della speculazione bruniana, a proposito dell'unità di Dio e dell'Universo, mi sembra che sia piuttosto l'affermazione dell'universale come forma univoca, che offre unica realtà. Per questo, essendo assoluta, non ha limitazione, né determinazione o movimento: trattiene e tocca ogni cosa, mantenendola all'interno dell'ordine assoluto che è, e manifesta. E che dunque riproduce eternamente. Volendo essere potenza di comprensione totale, è l'atto, in questa stessa volontà, di tale potenza.

Così la distinzione di Dio avviene all'interno dell'Universo, come scomparire alla vista del termine ultimo di quest'ultimo possibile movimento (il movimento della volontà):

E nondimeno l'universo si distingue da Dio: perché Dio è complicatamente e totalmente infinito, l'universo esplicitamente e non totalmente, per modo che l'uno ha ragione di termine, l'altro di terminato, non per differenza di finito ed infinito, ma perché l'uno è infinito, e l'altro è infinito e finiente; onde Dio è termine interminato di cosa interminata (*Dell'Infinito etc.; Della Causa, etc.*).⁹²

Infinito dunque il movimento della volontà in se stesso, esso può sempre ricostituirsi come processo che si offre, ed offrendosi rientra in se stesso: appunto nella possibilità di darsi sempre di nuovo. Spaventa scrive: «Così Dio esplicandosi nell'universo, è termine interminato a se medesimo interminato; ...»⁹³.

Qui il finito compare come ciò che è posto all'interno dell'ordine relativo dell'opposizione – che sarebbe la sua possibilità d'essere infinito (indefinito) – dunque, per ciò stesso, all'interno dell'ordine assoluto della necessaria autonegazione: solo in questo modo esso si trasforma e si capovolge nell'assoluto positivo del principio⁹⁴.

⁹¹ Ivi, pag. 168-169.

⁹² Ivi, p. 169.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Spaventa scrive: «Quindi in Dio vi ha il momento della negazione, il finito è nell'infinito, non è separato da esso, ma una cosa con esso. In questo limite Dio è *altro* da sé e nondimeno uno, e così esiste realmente». *Ibidem*.

È verso dunque un'affermazione dell'identico, che sempre ed assolutamente si fa, che sembra essere orientata l'interpretazione spaventiana della speculazione bruniana e spinoziana, senza consapevolezza ma con ferrea direzione:

Ma a che esplicazione o separazione del *totalmente* infinito, se non per ritornare in se stesso e comprendersi come *soggetto*, come spirito, negando la negazione? Ma tanto in Bruno che in Spinoza, ... , manca l'idea dello spirito; non vi ha che Dio, Uno, causa e principio, da una parte e dall'altra l'universo come simulacro ed esplicazione infinita di lui. Si può domandare: a che questo *abbassamento*, questa *caduta* di Dio? Non si può rispondere, che con lo *spirito*.⁹⁵

In Bruno e Spinoza, secondo Spaventa, sembra dunque mancare il concetto dell'opposizione: unico concetto a poter giustificare consapevolmente, sempre secondo l'interpretazione dello storiografo napoletano, la predetta affermazione dell'identico.

Ora, sarà invece mio compito mostrare l'evenienza nella speculazione bruniana dell'eticità dell'opposizione, dimostrando così l'assunto generale relativo alla presenza nei testi bruniani dell'allegoria di un'intenzionalità desiderativa universale, capace di dare espressione al principio, non solamente antropico ma anche naturale, dell'eguale ed amorosa libertà. Per condurre a termine questo scopo cercherò di trovare come l'intento bruniano – l'anima della sua speculazione – risieda nell'affermazione del generale infinire⁹⁶.

La soppressione dello spazio e del tempo della opposizione – e dunque di questo generale infinire – è attribuito da Spaventa alle definizioni spinoziane e bruniane di sostanza come, rispettivamente, «ciò che è in sé ed è *concepito per se* medesimo», e «primo principio, ... sostanza assoluta, *possibilità e realtà* [che] sono una cosa medesima, perché egli solo è tutto quel che può essere»⁹⁷. Tramite queste definizioni, infatti, Spaventa crede di poter qualificare come presente in

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Importante è poi definire verso quali caratteristiche questo generale in-finire spinge la considerazione dell'essere.

⁹⁷ *Ibidem*.

Spinoza e Bruno – insieme – il concetto dell'idea di una determinazione universale univoca e realista, tutta quanta in una volontà che è potenza autorealizzativa. Una potenza autorealizzativa che impedisce la considerazione dello spirito come latenza, che nella sua creatività ideale sembra apparentemente ed immediatamente improduttivo, essendo invece fonte, energia e luogo di ogni futura realizzazione.

Ciò che è nascosto diventa termine a se stesso, e così si trasforma, stabilendo immediatamente la correlazione fra termine ed identità: la produttività che si realizza fa emergere il pensiero come atto pensante, per ed a quella collettività di soggetti che vi si riconosce. In questo modo il Dio che Spaventa intravede nella speculazione spinoziana e bruniana sembra essere la trasposizione all'infinito – e così il capovolgimento – della possibilità negata a ciò che è “particolare” ed “isolato”: il pensiero produttivo è quello che stabilisce quell'idea che unisce la collettività al suo esclusivo riconoscimento. Qui “possibilità”, come movimento verso qualcosa – movimento che costituisce la propria identità ed esistenza – e “realtà”, come realizzazione sociale, tendono a coincidere immediatamente e senza residui. Soprattutto senza spazi di mediazione, che non siano “in principio” già inclusi nella medesima tensione.

La tensione verso il coerire in un medesimo “luogo” generativo caratterizza, secondo Spaventa, sia la definizione spinoziana dell'infinito – «*affermazione assoluta* della esistenza d'una qualche natura» –, sia la corrispondente determinazione bruniana: «In Dio (nell'infinito), ... , il poter essere coincide con l'essere»⁹⁸.

Quella “trasposizione”, con il suo connesso “capovolgimento”, rendono infatti cogentemente prioritaria la forma del “possibile”, e, tramite ciò, l'immagine dell'immediatezza della sua realizzazione. In questo modo l'infinito spinoziano viene visto come l'illimitato che non ha determinazione, essendo che questa rende ragione del finito, illimitato, ma appunto determinato. Quanto il primo ha in sé tutte le determinazioni – e l'identificazione spaventiana dell'infinito spinoziano con il “rapporto di sé con se stesso”⁹⁹ non fa altro che ripetere, a

⁹⁸ Ivi, pag. 169-170.

⁹⁹ Ivi, p. 170.

mio avviso, il movimento, già indicato, del diventare termine a se stesso – altrettanto il secondo ha tutte le determinazioni, ma non all'interno di se stesso, bensì “fuori”, nell'apparenza del distacco di sé dall'origine, che gli impone la negazione del proprio considerarsi particolare ed isolato. Apparenza la cui consapevolezza Spaventa non attribuisce alla posizione spinoziana, che in tal modo viene da lui qualificata come irriflessa¹⁰⁰.

Contro un originarsi infinito, che si sottrae alla necessità dell'affermazione, ma si apre, proprio per questo, illimitatamente, Spaventa assegna anche all'intento bruniano la volontà di puntualizzare in una convergenza assoluta, impartibile, l'unico modo dell'apparente molteplicità: «Dio dunque è insieme individuo e tutto»¹⁰¹.

La trasformazione dell'origine in ragione determinante stabilisce universalmente un unico movimento d'identificazione etica e conoscitiva. Puntualizzando una convergenza assoluta per la totalità dell'apparire – totalità ed apparire che non sarebbero senza questa convergenza – l'interpretazione spaventiana toglie però, a mio avviso, ciò che costituisce il motore profondo della dialettica bruniana: l'idea e l'ideale della possibilità denominata “alterazione”. Toglie la “diversità” come potenza attuosa – la “attitudine” degli *Eroici Furori* – dell'essere-diverso.

Questa potenza attuosa lascia essere i “contrari”, perché di essi è costituita senza esserne esaurita: superante, da sempre, la loro tensione dialettica, essa afferma il comparire dell'infinita della “variazione”. La presenza, consapevole, del soggetto come non-universale. E quindi, all'opposto, il distacco e la priorità dell'oggetto come universale. E, finalmente, il divenire dell'organo, come unità di quella presenza e di questo distacco e priorità.

Distacco, priorità e presenza, in questo modo – il modo dell'organo – non hanno bisogno d'essere duplicemente riferiti: non hanno bisogno e non sopportano la necessità d'essere separati, per essere poi ri-congiunti nell'affermazione che vuole che l'apparenza del distacco – come della riunificazione – stiano nella stessa origine, come sua stessa

¹⁰⁰ *Ibidem*: «In Spinoza la *sostanza* ha la forma di una unità immobile, che non si è riconciliata con se stessa, e nella quale non si trova ancora il concetto dell'unità negativa dell'*Io*, cioè la soggettività».

¹⁰¹ *Ivi*, p. 171.

volontà ed intendimento.

Non hanno bisogno, soprattutto, di una mediazione assoluta, che si divida in se stessa per capi opposti, per iniziare e dunque distinguersi e distinguere; per differenziare, infine, il fine e lo scopo della propria necessaria e necessitante ripresa.

L'unità dell'organo bruniano è dunque l'unità che non ha bisogno di negarsi come unità semplice ed immediata (spontanea), per assurgere ad una distinzione che è capace di superare tutte le pretese del formalismo. Spaventa, invece, sembra fare del termine costituito da questa distinzione il principio per far retroagire il possesso individuale in quello assoluto, e così giustificarlo. Giustificando infine in tal modo entrambi, attraverso la forma di un'unità interna, che non necessita per esprimersi di alcuna forzatura¹⁰².

Non necessita, per esprimersi, di alcuna forzatura: tranne quella del riconoscimento della sua necessità! Ovvero del riconoscimento che la forma interna mediante venga accolta, non come alienazione, ma come invero e stabilità della propria identità. A Bruno sembra mancare, secondo Spaventa, «la determinazione del movimento dialettico, per cui la possibilità pura, ponendosi come disuguale a se stessa nel particolare, ritorna eguale a sé come attualità vera, come totalità concreta, nell'individuo»¹⁰³. Io credo che questa interpretazione colga nel segno, ma in un senso opposto a quello qualificato dallo storiografo napoletano: l'assenza della struttura della doppia negazione ha infatti in Bruno il valore della negazione consapevole e voluta della sua pretesa d'univocità. Una pretesa tutta e solamente "sociale" e "volgare". Una pretesa per la quale non possono non venir giustificati tutti gli usi strumentali ed assolutistici delle religioni positive, e dove non v'è – nell'abbraccio reciproco e mortifero del potere laico e di quello ecclesiastico – alcuno spazio per una religiosità e per una politica veramente e benignamente universali¹⁰⁴.

¹⁰² Spaventa scrive: «L'individuo è l'essere in sé e per sé, è l'essere ritornato in se stesso dalla divisione e dal movimento dialettico de' contrari; quindi è insieme la negazione dell'immediato originario o la sua divisione ne' contrari e la negazione di questa opposizione, cioè la negazione della negazione». *Ibidem*. E Spaventa identifica successivamente l'individuo, così strutturato nella sua assoluta positività, con lo *spirito*. Ivi, p. 172.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ La comune tendenza all'egemonico, presente nel XVI secolo sia nell'ordine legislativo imperiale che in quello ecclesiastico, è sottolineato dalla relazione tenuta da Mario Sbriccoli (*L'Inquisizione come apparato giuridico nella storia della criminalità e della giustizia penale*), durante il Convegno Internazionale svoltosi a Montereale Valcellina (Pordenone):

A ragione e coerentemente nella speculazione bruniana non c'è traccia di uno *spirito* siffatto!

Spaventa riporta poi questa unità interna mediante alle espressioni spinoziane e bruniane che considera più vicine al suo assunto principale: la necessaria ed insita presenza dell'essenziale, che raccoglie tutti i soggetti e ne costituisce il termine di sopravvivenza.

Per questo, di Spinoza, riferisce la distinzione fra l'infinito colto dall'immaginazione e l'infinito inteso dall'intelletto: quanto il primo sembra rappresentare la diffusione e la dispersione della consapevole capacità soggettiva, altrettanto il secondo invece vuole al contrario ricostituire quell'apertura capace di comprendere ognuno e di riportarlo, nella sua individualità, all'identità che gli compete¹⁰⁵.

Una distinzione che, del resto, Spaventa di nuovo ripercorre utilizzando un esempio geometrico portato dal filosofo olandese. Dopo aver dato due cerchi non concentrici, di cui uno interno all'altro, l'interprete di Spinoza rileva come l'autore dell'*Ethica* intendesse far rappresentare il vero infinito dallo spazio compreso fra di essi. Questo, infatti, riempie perfettamente lo spazio della mediazione, nel passaggio che intende conseguire il suo termine e la sua identità assoluta, la sua determinazione compiuta e presente¹⁰⁶.

Perciò esso sta bene a rappresentare il rapporto fra l'individuale e l'identico. È questo rapporto dunque a costituire il massimo intento della speculazione sia spinoziana che bruniana. In Bruno, osserva Spaventa, v'è l'affermazione equivalente dell'impossibilità della divisione infinita della materialità corporea, motivata dalla considerazione, insieme, dell'unicità della sostanza e della sua unità interna.

Da ciò si può comprendere come il senso estensivo usato da Spaventa, nella sua interpretazione sia di Bruno che di Spinoza, comporti

L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale (23-24 settembre 1999). Né c'è motivo di dimenticare, relativamente al medesimo argomento, l'abbondante letteratura libertina.

¹⁰⁵ È la nota n. IV, contenente la lettera n. XXIX di Spinoza. P. 172.

¹⁰⁶ Ivi, p. 173.

una sorta di fisicizzazione immediata della loro intenzione speculativa, che toglie – altrettanto immediatamente – qualsiasi spazio per una loro valutazione e considerazione, invece, dialettica. Per questo motivo tutto ciò che non sembra rientrare entro il canone di una presentazione immediata, totale ed assoluta, prende le caratteristiche negative dell'apparente, illusorio e contraddittorio, temporale e corrompibile¹⁰⁷.

Per quanto riguarda Bruno, in particolare, Spaventa riafferma l'assoluto come forma e materia del possesso, trasformando da un lato il possibile – da lui stesso qualificato come puro – e dall'altro il realmente determinato, tramite il concetto dell'immagine identica dell'individuale. Se la processualità in capo ed in principio indeterminata (l'infinito per via immaginativa) lascia campo libero – spazio e tempo – ad un accumulo di parti in ricomposizione continua, la processualità che ha invece cominciamento e fine assolutamente determinato si scandisce come limitazione assoluta, che non può mai fuoriuscire da se stessa. Tanto la prima immette, nella libertà, diversità impredefinite, altrettanto la seconda tende a riprendere e ripetere, senza mai potersene distaccare (se non per l'apparenza che si fa valere), una forma inamovibile.

Questa forma inamovibile è la concentrazione *in unum* della potenza di tutte le forme: quella considerazione della loro genesi infinitamente unitaria che presuppone la necessità della loro identità assoluta. Quella considerazione che apre poi la consapevolezza della necessaria adeguatezza fra fine e priorità.

L'identificazione che Spaventa ad un certo punto opera fra la “sostanza” e la “materia corporea” – e la loro collisione – non sarebbero altro che il segno e la prova della necessità di trasferire la sua interpretazione – per comprenderla nella sua strutturazione e nelle sue motivazioni – dal piano meramente fisicista a quello costituito dal rapporto istituzionale.

Per effetto di questa nascosta relazionalità – che trasforma ai nostri occhi il “fisico” in “sociale” – la considerazione che Spaventa opera nei confronti del molteplice “naturale” bruniano deve essere riportata alla sua matrice etico-politica. Compiutamente illimitato, il molteplice

¹⁰⁷ Ivi, p. 174.

“naturale” bruniano sembra impossibilitato a rendersi totalmente diverso da quello che è: considerato nella propria “interezza” (integrità), esso è complessivamente “ingenerabile” (intrasformabile). In questa concezione sembra quasi agire, in trasparenza, la considerazione – per noi “sociale” – di un principio di conservazione della “massa” (materia delle azioni umane), principio che poi si articola e si esprime in una sorta di riduzione puntiforme dei “corpi” (intenzionalità), all’interno di una sapiente dinamica delle “forze” (ragioni, passioni ed ideali).

Proprio la definizione spaventiana del “corpo” come espressione del “minimo”, e come soggetto al “minimo”¹⁰⁸, rende edotti del carattere disposizionale dell’assoluto posto in opera all’interno della speculazione bruniana dallo storiografo napoletano: «Che cosa è quello, che ha l’essere di nuovo? Il *composto*, e non la materia, perch’essa è sempre quella, non si rinnova né si muta. La materia è sempre medesima ed immutabile; non è quella che si muta, ma *circa* la quale e *nella* quale è la mutazione; non la materia, ma il *composto* si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si *corrompe*»¹⁰⁹.

Per questo carattere disposizionale il processo di apparente generazione separa movimenti soggettivi e movimenti oggettivi: determinazioni che possiedono internamente l’istanza della libertà e movenze tratte da ragioni che sono loro apparentemente estrinseche: «Nulla si genera secondo sostanza, la sostanza è una; in essa si trova la moltitudine, il numero, ma come *modo* e moltiformità dell’ente; il quale perciò non è più che uno, ma moltimodo, moltiforme e multfigurato; tutto ciò che fa differenza e numero è puro accidente, è pura figura, è pura complessione»¹¹⁰.

Questa separazione divide e distingue soggetti ed oggetti, senza che il passaggio dall’uno all’altro possa essere esperito: nello stesso tempo, però, non viene meno il passaggio all’unità, anche se questo è opposto alla prima diversificazione¹¹¹. In questo modo la ragione dell’unità materia questa separazione in generale, presentandosi come

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ivi, pag. 174-175.

¹¹⁰ Ivi, p. 175.

¹¹¹ *Ibidem*. È il punto 2.: «La *materia finita* non è divisibile all’infinito; ... Aggiungendo monade a monade, atomo ad atomo, tu non avrai mai una grandezza continua; questa è la esplicazione dell’atomo. Onde segue, che la risoluzione della grandezza continua non è della stessa natura che la moltiplicazione della quantità discreta, ...».

indissolubilità: assenza di ciò che, essendo dissolubile, si scioglie in tutti i composti.

Questa è la radice della negazione nella speculazione bruniana dell'immagine della pluralità e dell'affermazione dell'immagine dell'identità.

Soggetto ad ordine ed organizzazione, l'universo bruniano secondo l'interpretazione spaventiana – in controcanto si potrebbe dire: la realtà dell'apparenza che cerca ragione – espunge da sé l'aggiunta continua di ragioni, che moltiplica lo spazio ed il tempo della loro presenza ed operatività, per credere di ritrovare in sé la fede e la grazia di un'unica sussistenza, così determinazione infinita. Cioè: determinazione dell'infinito stesso¹¹².

Così ogni determinazione è determinazione d'infinito, per l'infinito e nell'infinito, senza però che la distanza del “minimo” si ripercuota in una moltiplicazione di soggetti e di fini. Anzi, al contrario, la concezione spaventiana vede in questo infinito determinarsi dell'infinito il sottrarsi di un ente, che fonda l'indifferenza totale al proprio rispetto. Di un ente per il quale si può e si deve affermare che ogni cosa (soggetto e fine) è nulla di fronte a se stesso (come Dio), essendo meramente apparenza.

Contro tale concezione sta invece il giudizio personale, che vede nella dialettica bruniana del “minimo” e “massimo” quella relazione organica che unisce assenza (dell'Uno) e presenza (dei Molti), in una comprensione illimitata, capace di includere la doppia molteplicità dei soggetti e dei fini, e di mantenerla a propria volta sempre aperta, creativa. Qui infatti compare l'idea bruniana dell'arte: quell'infinita creazione del tempo, senza separazione dell'origine, che è immediatamente animazione universale. Movimento (trasformazione) di tutti i corpi celesti, Terra compresa¹¹³.

L'interpretazione di Spaventa invece, essendo difettiva e mancante

¹¹² Ivi; pag. 176-177.

¹¹³ L. FIRPO. *Il processo di Giordano Bruno*; Roma, Salerno Editrice, 1993. P. 109.

della considerazione di questa relazione organica, presuppone la necessità di un passaggio e di un distacco, che annulla ogni facoltà creativa, ogni dialetticità e moltiplicazione che sia presente in essa.

Questo passaggio e questo distacco impediscono l'esercitarsi dell'universalità dell'immaginazione, sostituendole un rapporto diretto ed immediato con l'assoluto, che così diventa "cosa" suprema, "cosa di tutte le cose". Spaventa infatti scrive: «Il concetto della infinità spinoziana è espresso più perspicuamente da Bruno nella definizione di Dio come *termine interminato di cosa interminata*, come infinito *finiente*, non già una cosa finita, ma una cosa infinita (l'universo, cioè Dio stesso come *altro* di se medesimo)»¹¹⁴.

In questo modo l'Universo bruniano non si apre alle sue parti, essendo prioritaria l'operazione di chiusura e di complicazione di Dio in se stesso: «L'universo è tutto infinito, come Dio; ma Dio è totalmente infinito, perché tutto Dio è in tutto il mondo e in ciascuna parte di esso infinitamente e totalmente; la infinità dell'universo è totalmente in tutto e non nelle parti che sono finite»¹¹⁵. Ed ancora:

Dio, l'infinito, è in ciascuna parte di esso [l'universo] totalmente e infinitamente; esso [l'universo] è *Uno* e come esplicazione infinita si fa eguale all'infinità del principio, nel quale è complicato; non è il falso infinito, come la serie alla quale si può sempre aggiungere qualche cosa, ma sebbene interminato è però *compiuto* e quindi eguale al principio, perché ha un *termine* nel principio stesso che è Dio.¹¹⁶

Questa terminazione assoluta, che nasce dalla considerazione statica dell'immagine divina, determina il fatto che ogni fine (morte) sia lo scopo voluto dal Dio (*finiente*), e realizzato dallo stesso nell'universo, per la sua eterna riproducibilità interna: «Il termine infinito costituisce l'attualità dell'universo come infinito»¹¹⁷.

Così la riproducibilità interna di Dio a partire dall'universo diventa il concretizzarsi dell'immagine divina, dell'immagine che Dio sembra poter avere di se stesso. Certamente in questa maniera è Dio stesso ad essere trovato tramite l'immagine che sorge dall'universo, facendo mancare – ed anzi negando – il suo stesso essere Uno soprasostanzia-

¹¹⁴ M. RASCAGLIA, *Appendice, cit.*, p. 177.

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem.*

le.

L'affermazione dell'universalità dell'immaginazione vuole invece ricordare, da un lato la sua apertura pluriversa, dall'altro l'in-finire che tale apertura porta con sé: la creatività continua, che si esplica in virtù dello slancio infinito dell'immaginazione stessa e del suo desiderio infinito. Desiderio d'infinito che tocca l'infinito e lo realizza, protendendolo così di nuovo all'infinito.

Questa sempre nuova idealità è di per se stessa molteplice: impedisce che la relazione organica si stabilisca e fossilizzi come ordine univoco. Al contrario, l'impostazione spaventiana decide proprio quest'ordine univoco, ponendo in essere un finito in movimento interno alla relazione che fa comparire come suoi propri capi Dio e l'universo: rendendo da una lato Dio come causa infinita e dall'altro l'universo come effetto infinito, ricongiungendoli nella coincidenza che si genera tra la determinazione del primo e l'ordine del secondo. Scrive infatti Spaventa, concludendo momentaneamente la sua argomentazione: «A dir meglio, secondo Bruno, il vero infinito non è Dio senza l'universo, né l'universo senza Dio; ma Dio come causa dell'universo e termine interminato dell'universo interminato, cioè Dio con l'universo, nel quale egli è e il quale è in lui»¹¹⁸.

Questa relazione, che fa comparire come suoi propri capi Dio da un lato e l'universo dall'altro, resterebbe apparentemente infinita in virtù di quella "grazia" determinativa che si slancia come fede nel principio d'ordine e fa essere la totalità come infinito formale e reale della determinazione, mostrandone così la sua interna compiutezza e perfezione.

La sfericità di questa totalità, il suo chiudersi in se stessa, rappresenterebbe poi, agli occhi di Spaventa, l'aderenza del "massimo" al "minimo": «L'universo senza Dio, secondo Bruno, non è che una esplicazione infinita, separata dal principio che si esplica, e però

¹¹⁸ *Ibidem*. Ricorda l'interesse manifestato da Spaventa stesso per la logica complementare delle filosofie orientali.

un'astrazione senza attualità, come il massimo senza il minimo non è reale; la realtà vera è la unità del minimo e del massimo». Ed ancora: «Adunque il massimo è attuale, in quanto consiste ed ha termine nel minimo»¹¹⁹.

In questa visione lo “spirito” è la tensione che sempre si riapre fra quell'essere formale ed il suo stesso essere reale, fra la perfezione che chiama a sé come identità e la compiutezza, che così si realizza come unità. Questa “tensione” è, esplicitamente, il carattere mancante, secondo Spaventa, sia della speculazione bruniana che di quella spinoziana:

Bruno non avea compreso, che l'universo infinito e in quanto ha termine in Dio, non è più la semplice immensità dello spazio, la quantità illimitata delle cose, il numero de' mondi senza fine; ma è più che la *natura naturata*, più che la stessa *natura naturans*, cioè Dio nelle cose, ma senza coscienza; questo universo è Dio stesso che ha la coscienza infinita di se stesso nella sua attività ed esplicazione infinita, è la natura che diventa spirito.¹²⁰

Volendo ricapitolare lo svolgersi dell'argomentazione bruniana, così come mi sembra intesa dall'interpretazione di Bertrando Spaventa, credo si debba osservare, a proposito della relazione che lega “minimo” e “massimo”, che il primo sia affermato come semplice, dunque come “Uno”, quando è affermato assolutamente, come termine che si sottrae infinitamente; il secondo è invece “molti”, quando si esplica e si pone in una doppia possibile relazione, che, per versi opposti, indica da un lato l'alta, invisibile ed indivisibile molteplicità dei soggetti (“idee”), dall'altro l'apparente, inferiore e diversificata molteplicità dei fini (“nature”).

Tra il sottrarsi come “Uno” ed il suo stesso mostrarsi come “molti”, per effetto del suo stesso porsi ed imporsi, si apre la spazio in cui il “minimo” è in relazione con se stesso: un essere in relazione con se stesso che è l'atemporale, immediato essere se stesso. Un essere che però è senza tensione – ed è la critica che Spaventa indirizza alla speculazione bruniana – visto che il fatto immediato dell'infinitezza dell'identità è immediatamente l'infinitezza della sua attuazione, oltretutto l'infinitezza dell'universo. Un essere che dunque si pone immediatamente, senza la necessità di porsi, senza un interno motore di-

¹¹⁹ Ivi, p. 178.

¹²⁰ Ivi, pag. 178-179.

spositivo che voglia ed intenda avere in se stesso l'alterità ("soggetto").

Se dunque il "minimo" bruniano è, secondo l'interpretazione di Bertrando Spaventa, immediatamente "massimo", la separabilità interna della materia non si distacca, ma si appoggia invece sempre ad una forma necessaria e prioritaria: in altre parole non sembra mai poter emergere il distacco di un termine che si avvalori come possibilità universale distinta, e perciò stesso, comporti un movimento di trazione generale, ad individuazione perfetta dell'esistente. Se dal punto di vista spaventiano questa tensione, come sopra si è detto, non sembra essere presente, quale motore etico, nella speculazione bruniana, dal punto di vista personale vorrei invece affermare, non solo che questa stessa tensione è ben presente ed operante nel movimento universale bruniano, ma che essa è bensì supportata da una concezione dialettica che vede e pone l'opposizione e l'unità fra l'Uno ed i suoi "contrari". È questa concezione che permette, del resto, a Bruno di distinguere fra la "volgar significazione" del mondo e quella filosofica¹²¹.

Ma questa concezione, che vede e pone appunto l'opposizione e l'unità fra l'Uno ed i suoi "contrari", è quella concezione che, da un lato mostra l'aperta unità dei soggetti naturali, dall'altro il loro provenire da un principio unificante, animante e vivificante (comprensivo), situato appena al di là dell'orizzonte creaturale, e dunque creativo.

Perciò questa concezione è dialettica: perché riconosce la sussistenza di un'entità plurale che si muove e si ricrea di per se stessa. Se invece l'Universo non verrà considerato come entità plurale che si

¹²¹ G. BRUNO, *De gli Eroici furori*, (Firenze, Sansoni Editore, 1958) p. 1026. «*Tansillo*. Se tu dimandi del mondo secondo la volgar significazione, cioè in quanto significa l'universo, dico che quello, per essere infinito e senza dimensione o misura, viene a essere immobile ed inanimato ed informe, quantunque sia luogo de mondi infiniti mobili in esso, ed abbia spacio infinito, dove son tanti animali grandi, che son chiamati astri. Se dimandi secondo la significazione che tiene appresso gli veri filosofi, cioè in quanto significa ogni globo, ogni astro, come è questa terra, il corpo del sole, luna ed altri, dico che tal anima non ascende né discende, ma si volta in circolo. Cossi essendo composta de potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual vien da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione de le cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere».

muove di per se stessa, allora ricadrà nella “volgar significazione”, che lo pretende senza movimento proprio ed indefinito, in quanto lo pensa riferito ad un dio autore (presupposto) che realizza completamente la propria volontà cognitiva e di possesso.

La creazione di sempre nuove (innumerabili) “specie” e di sempre nuove “determinazioni” mostrerà allora l’infinita apertura nella quale queste compaiono e vivono, costituendo così quel “ricordo” dell’Uno che, per quanto si faccia sforzo e tensione d’adeguazione (secondo quell’ideale di comune ed indifferenziata eguaglianza che vive nell’universalità dell’Amore), in virtù del medesimo spirito ed intenzione che l’alimenta, riesce a trasformarlo nella possibilità d’un mondo nuovo: “massimo”, a fianco del suo stesso scomparire come “minimo”.

Ecco così capovolta l’interpretazione spaventiana: invece che il “minimo” ad inglobare il “massimo”, io credo che debba essere quest’ultimo ad avvolgere il proprio presentarsi, nel problema che il soggetto prova nel tentativo di definirsi in un’apertura infinita. Un’apertura infinita che è invero la sua stessa apertura, e nella quale egli tenta di ritrovare se stesso ed ogni altro.

Lo spirito bruniano, anziché il soggetto assoluto intravisto come mancante da Spaventa, dovrebbe consistere in quella apertura consapevole d’infinito, che nell’incomprensibilità trova e distende la ragione d’una produzione infinita, imprevedibile ed imprevedeterminabile. Una ragione di libertà ed eguaglianza, che ravvisa l’amore e lo rende “sostanza” del vivere e desiderare comune.

È questa ragione la vera e reale determinazione ideale bruniana, non la specificazione statica dell’attributo, quale *in primis* Spaventa richiama dall’opera di Spinoza¹²².

¹²² M. RASCAGLIA. *Appendice, II. Dell’Attributo*, p. 179: «L’attributo, secondo Spinoza, è ciò che esprime la essenza infinita della sostanza. Da ciò segue, che l’attributo è veramente una *determinazione*, ... come determinazione egli è anche *totalità*, perché comprende tutto il contenuto della sostanza, ed è attributo in quanto lo esprime in una sola forma, la quale è appresa dall’intelletto».

Questa ragione è dunque vita e desiderio, multiformità della prima nell'intenzionalità universale del secondo. La specificazione spaventiana, richiamando invece le note caratteristiche della doppia ed opposta movenza del pensiero e dell'estensione, riduce l'unità a fattore ideologicamente predisposto¹²³. Dunque, fattore ideologicamente predisposto diventa anche l'unità di forma e materia che Spaventa riconosce alla sostanza bruniana: la materia diventa il soggetto infinito sottoposto a ragionamento ("natura"), dotato di una certa inerzia e resistenza al movimento (autonomia apparente), e perciò caratterizzato da una certa "indifferenza" allo stabilirsi del principio. Esso si dimostra in tal modo indeducibile: non può essere determinato *a priori*, secondo principi prestabiliti, né compreso nella sua globalità. Può semplicemente essere colto ed inteso come il presupposto che si orienta, ed orientandosi permette la trasformazione¹²⁴.

La direzione della trasformazione indica l'eminenza e l'egemonia della forma. Essa si impone come ciò che non ha grado, essendo ciò che si contiene in se stessa. Ciò che non cade mai fuori di sé: «È *uno intelletto*, che dà l'essere ad ogni cosa: anima e principio formale, che si fa ed informa ogni cosa; ed *una materia*, dalla quale vien fatta e formata ogni cosa»¹²⁵.

Essendo ciò che contiene se stesso, vale come impressionato; essendo ciò che è contenuto in se stesso vale come impressionante.

È la direzione dell'impressione ad indicare quindi la radice ideologica, e ad aprirne nel contempo la sua applicazione. Questa applicazione deve combinare in sé l'aspetto "sensibile" e quello "insensibile", scambiandolo poi di posto: se la materia è inizialmente insensibile e la forma è invece presenza della sensibilità, successivamente è la stabilità di quest'ultima – la sua "indifferenza" – a permettere di considerare mosso ed in movimento ciò che prima presentava, come si diceva con la sua tendenza all'autonomia, una certa tendenza all'inamovibilità¹²⁶.

¹²³ La relazione di doppia e reciproca determinazione, dell'estensione – comunque la si voglia chiamare: sociale, economica, od altro – da parte del pensiero, e del pensiero, che viene pensato in relazione ad una estensione, da parte dell'estensione, lascia essere solamente l'apparenza di un passaggio dal pensiero astratto al pensiero concreto; apparenza che trova poi riflesso nella corrispondente apparenza di un passaggio da una materialità informe ad una materialità formata.

¹²⁴ M. RASCAGLIA. *Appendice, II. Dell'Attributo*, pag. 179-180.

¹²⁵ Ivi, p. 180.

¹²⁶ Scrive Spaventa: «Come nelle sostanze corporee si trova un certo che di *formale e divino*, così nelle divine conviene che sia un che di *materiale*, affinché le cose inferiori si acco-

Combinando in sé questi due aspetti, e scambiandoli di posto, questa applicazione rende evidente e manifesto il “fatto ideologico” dello sdoppiarsi in sé della “sostanza”, nel verso opposto, appunto, del principio sussistente ed illimitato (“interno”) e della forma assunta (“esterno”)¹²⁷.

Il “fatto ideologico” non è dunque assenza di determinazione, bensì solo sua nascosta e non pienamente evidente intenzionalità:

La sostanza, come estensione o come pensiero, non è un essere indeterminato, astratto, informe, ma è determinata come *natura*, come sostanza corporea, o come cosa *intelligibile*, come sostanza incorporea, spirituale. Quindi nell’una vi ha qualche cosa anche dell’altra; nella corporea un certo che di divino ed intelligibile, nelle divine e spirituali un che di materiale. Così nel mondo intelligibile vi è materia (come moltitudine e pluralità); cioè la natura intelligibile è semplice e nondimeno vi è materia.¹²⁸

È subito da notare come l’affermazione della infinita molteplicità ideale venga subito richiusa da Spaventa nella relazione autoproduttiva. In base ad essa il principio che si rispecchia nella propria produzione infinita (il “mondo intelligibile”) assume per sé la durata e la consistenza dell’eternità, mentre invece il suo stesso divenire come apparire fuori di sé (la natura come altro di sé) lascia essere il tempo come possibile dispersione delle forme.

Qui nasce la differenza di grado fra ciò che è superiore, e dunque sempre si salva, e ciò che invece, potendosi perdere, risulta inferiore. E qui, ancora, nasce l’ulteriore critica spaventiana alla mancata chiusura della speculazione bruniana: mancando Bruno, secondo Spaventa, di riunire ciò che “risulta” con ciò che “principia”, in unità, non può sussistere nella sua speculazione alcuna consapevolezza e traduzione filosofica del concetto teologico della Trinità. Quindi, piuttosto che antitrinitario, come vuole Michele Ciliberto¹²⁹, Bruno si dimosterebbe a-trinitario.

Ma questa ricongiunzione, sottolinea e ripete Spaventa, è stata tentata dal Bruno proprio attraverso il concetto della materia come “po-

modino alle superiori e l’ordine delle une dipenda dall’ordine delle altre. (Qui la dipendenza non è che apparente, perché è *reciproca*; non è una connessione *causale*, ma per così dire originaria, *di fondo*; è identità nella sostanza assoluta)». P. 181.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ M. CILIBERTO. *Giordano Bruno*; Roma-Bari, Laterza, 1990. P. 9.

tenza attuosa": è in questo modo che il pensatore nolano avrebbe per lo meno indicato la necessità di stabilire, nella riflessione che torna a se stessa, il principio della negazione di una ulteriore riferibilità, ammettendo con ciò l'assolutezza¹³⁰.

L'ulteriore riferibilità è infatti, nella lettura spinoziana che Spaventa compie della speculazione bruniana, il *modo* con il quale l'apparenza si presenta scissa dal suo principio, ed oppostamente unita ad esso. È tramite tale *modo* che si offre l'intensione della totalità che si sviluppa infinitamente in se stessa: ovvero che se ne mostra la autoaffettività¹³¹.

Questa intensione esprime il senso ed il significato della presenza ed operatività ideologica delle cose (illimitata "varietà").

Esposizione critica del sistema spinoziano e dello sviluppo delle argomentazioni bruniane. Proposta integrativa e critica della stessa.

Come conclusione e sintesi riassuntiva della propria trattazione sul principio, l'attributo ed il modo spinoziano-bruniano, Spaventa presenta la struttura globale della riflessione dell'assoluto¹³².

Perciò, per primo, ripropone il cardine speculativo: «L'assoluto è la unità della essenza e della esistenza (...); la identità dell'interno e dell'esterno (...)»¹³³. Quest'unità e l'identità che la sorregge fanno poi sì che il taglio distintivo che determina l'essere sia da sempre realizza-

¹³⁰ M. RASCAGLIA. *Appendice, II. Dell'Attributo*, p. 182.

¹³¹ Id. *Appendice, III. Del modo*, pag. 182-183: «Il modo è l'affezione della sostanza; è cioè, direbbe Bruno, che non è sostanza, ma per la sostanza, nella sostanza, circa la sostanza, della sostanza. L'attributo è veramente determinazione, ma come diversità indeterminata; ogni attributo deve esprimere la totalità della sostanza e però si concepisce per sé; il modo al contrario è, per così dire, la determinazione determinata, la vera determinazione dell'attributo, o ciò che determina la diversità indeterminata dell'attributo; e però non può essere concepito come essenza, come totalità, non in sé e per sé, ma in un altro e per altro, come determinazione d'una totalità indeterminata. – Il modo è un momento essenziale dell'assoluto spinoziano (la sostanza); senza di esso sarebbe inesplicabile la varietà delle cose».

¹³² Ivi, pag. 183-186.

¹³³ Ivi, p. 183.

to nell'essere, che nella sua totalità richiude e comprende questa medesima distinzione. Perciò l'intento totalitario è immediatamente totalità applicata¹³⁴.

Dopo aver dunque assunto quale criterio uniforme un operare nascosto e sottratto, e dopo averlo applicato indifferentemente alla natura, all'uomo ed alla stessa provvidenza divina, Spaventa determina che tale criterio costituisca l'indifferenza necessaria dei contesti operativi, senza alcuno sviluppo e passaggio (progresso) dall'uno all'altro.

Un'identità pura, senza variazione che non sia che apparente, e sia negata nella sua autonomia dalla stessa, è dunque il caposaldo di una virtù identificativa totale, ovvero di un movimento determinativo complessivo, di già compreso nei propri diversi scopi¹³⁵.

Diversità di scopi che però non può frangere l'unità dell'assoluto, che in tal modo si presenta come limite onnicomprensivo, che annulla qualsiasi fuoriuscita del proprio contenuto come altro da sé¹³⁶.

In questo modo identità ed unità emergono insieme – anzi, si potrebbe meglio dire che sono tratte insieme – come rapporto della riflessione all'assoluto. Rapporto che non può porre realmente l'identità fuori da questa unità, ma solamente questa unità apparentemente (tendenzialmente) fuori da quella: di modo che la distinzione determinativa appaia essere scissa in ragione del suo essere indivisa¹³⁷.

Opposto come infinito, l'assoluto è unito, come negazione del finito: «ciò che si manifesta ed apparisce veramente nel finito è l'assoluto; come espressione ed immagine il finito è qualcosa e resiste all'annichilamento; e nondimeno sparisce interamente, in quanto che in esso non vi ha nulla che come determinazione stabile lo preservi a

¹³⁴ Riguardo a Bruno, Spaventa così si esprime, influenzato dalle pressoché identiche affermazioni hegeliane: «Il pensiero è l'*arte*, con la quale lo spirito rappresenta nel suo interno e mediante una scrittura interna ciò che la natura gli presenta con una specie di scrittura esterna, e con la quale egli non solo viene a ricevere in se stesso la scrittura esterna della natura, ma ancora a realizzare e figurare la scrittura interna nella esterna. Quest'*arte* di pensare interiormente e di formare esteriormente è in una connessione intima con l'*arte* della natura e del principio dell'universo, che ha dato la forma al tutto. Uno e medesimo è il principio, che forma nei metalli, pensa nell'uomo, organizza fuori di lui, etc.» *Ibidem*.

¹³⁵ Ivi, pag. 183-184.

¹³⁶ Ivi, p. 184: «La *determinazione* dell'assoluto consiste in ciò: che in lui sia annullata ogni varietà, così del mondo in sé, come del mondo fenomenale (mondo intelligibile, mondo corporeo) così nella totalità interna, come nella esterna».

¹³⁷ *Ibidem*: «Così l'assoluto è ad un tempo il principio dell'essere e del non-essere del finito».

fronte dell'assoluto; esso non è che un *mezzo*, il quale si risolve in quello che lo fa apparire»¹³⁸.

Così lo spazio di quella opposizione si riduce sino ad annullarsi, nella generalizzata strumentalizzazione: «La vera esposizione dell'assoluto non deve solamente finire in lui, ma cominciare anche da lui; essa deve essere il movimento stesso dell'assoluto»¹³⁹.

Nel movimento che impone che tutto sia strumento, per l'affermazione dell'unica individualità degna di questo nome, compare una necessità tutta interna, che trae a se stessa il processo di determinazione, ricordando come esso debba nascere dallo stesso principio e non mai distaccarsi da esso, a meno di non perdere l'identità che lo regge. In questo modo il processo di determinazione si mostrerà inteso ad un contenuto assoluto, apparentemente oltre la propria stessa forma di totalità¹⁴⁰.

Questa apparenza di ulteriorità, come si diceva, pone un assoluto astratto, separandolo da quella totalità che invece gli è propria: essa distingue l'identità del principio nell'apparenza di una sua dualità, come principio ponente e principiato posto. Essendo che per tale apparenza quest'ultimo deve estendersi illimitatamente, esso non potrà non assumere la qualità dell'onnicomprendente, e dunque rideterminarsi come completa molteplicità.

Ma questa apparenza scompare in virtù di quella stessa necessità interna che, negando l'estensione, riafferma il tutto immediato di quel principio¹⁴¹. Scompare come ritraendosi in se stessa e su se stessa, non scomparendo quindi totalmente: quella necessità, tutta interna e rivolta al principio, è infatti la forma e la realtà di questa scomparsa (il "modo").

Solamente in virtù di questa forma e di questa realtà il principio, nella sua totalità ed immediatezza, viene di nuovo toccato: «Il modo non è solamente la esteriorità dell'assoluto, ma sibbene l'esteriorità posta come esteriorità, e però l'apparenza come apparenza; cioè la riflessione della forma in se stessa, quindi la identità con se stesso, la quale è l'assoluto. Laonde l'assoluto non è realmente identità assoluta

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, Pag. 184-185.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 185: «La totalità è posta come totalità assoluta; il contenuto e l'essere dell'attributo è l'assoluto, e la determinazione formale, per cui egli è attributo, è posta immediatamente come pura apparenza: il negativo come negativo».

che nel *modo*»¹⁴².

Ma il principio viene toccato tramite quell'unità che elimina l'iniziale opposizione, riducendola sino a farla scomparire. Si deve dunque dire che è in virtù dell'identificazione fra esteriorità ed apparire che il principio appare di nuovo essere toccato: «Questa esposizione dell'assoluto, come identità, attributo e modo, è il movimento stesso dell'assoluto, e soltanto come tale, come riflessione in se stesso, egli è veramente la identità assoluta»¹⁴³.

Perciò solamente la riduzione totale dello spazio dell'opposizione, in virtù del capovolgimento di quella che non può essere definita altrimenti che una sorta di trasposizione della totalità immediata del principio nel principio di una totalità immediata – con una sorta dunque di capovolgimento del capovolgimento – potrà definire l'imporsi del principio. Perciò la riflessione non può, come invece scrive Spaventa, annullare se stessa, a pena del decadere del principio stesso in imposizione: infatti l'identità, distinta ma non separata, che caratterizza il principio è, utilizzando la stessa terminologia spaventiana, attributo in virtù del modo.

La riflessione che ulteriormente si ponesse non vuole far altro che saltare in un contenuto assoluto prioritario, in una sorta di essere primordiale che deve necessariamente essere esplicitato, a pena della sua inerzia mortale. Così il suo “porsi eguale a se stesso”¹⁴⁴ non è altro che una infinita ridondanza, necessaria¹⁴⁵ per togliere l'enigma generato dalla costante presenza della opposizione. L'opposizione fra l'Uno ed i suoi “contrari”.

Quindi “il vero significato del modo” non «è di essere il movimento proprio e riflesso dell'assoluto», a meno di non far precipitare il mondo – e si badi bene: qui neppure si tratta né si considera la brunianna molteplicità dei mondi – nella dissoluzione, per la “affermazione assoluta” del dio ideologico¹⁴⁶.

Il “modo” definito da Spaventa è invece tale per cui il negativo

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ Ivi, p. 186.

¹⁴⁵ Scrive Spaventa: «Consèguita da tutto ciò, che alla quistione: quale è il contenuto della esposizione dell'assoluto? che cosa egli manifesta? bisogna rispondere: nell'assoluto sparisce ogni differenza di *forma* e di *contenuto*; cioè l'assoluto non ha altro contenuto che quello di *manifestarsi*».

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem.*

(che la divisione sia principio) è necessario per l'affermazione del medesimo (che il principio sia l'identità della divisione) come positivo:

L'assoluto è la forma assoluta, la quale come divisione di sé è identica assolutamente a se stessa, cioè il negativo come negativo; egli coincide con se stesso e solamente a questo modo è la identità assoluta con se medesimo, la quale è egualmente indifferente verso le sue differenze, o è contenuto assoluto; laonde il contenuto non è altro che questa stessa esposizione. – L'assoluto, come esposizione di se medesimo, come *modo*, il quale è la identità assoluta dell'assoluto con se stesso, - è *manifestazione*: non di un interno, né in opposizione ad un altro, ma è manifestazione assoluta di sé da se stesso e per se stesso.¹⁴⁷

Senza unità, né opposizione, l'assoluto spaventiano non fa altro che riempire lo spazio del nulla che ha creato: ed ha creato come totalità della propria presenza. Se questa totalità è manifestazione dello *spirito*, orbene di questo *spirito* non v'è traccia nella speculazione bruniana. Così, ciò che pare a Spaventa un difetto delle posizioni spinoziana e bruniana, è in realtà e verità il loro pregio maggiore. Essi infatti riconoscono l'impossibilità di negare la riflessione, a motivo della dialetticità presente fra l'opposizione e l'unità che porta¹⁴⁸.

È questa dialetticità a stabilire l'eticità dell'Essere bruniano, insieme alla sua apertura creativa, scambiata per "formalismo astratto e vuoto" da parte di una posizione – quale quella spaventiana – forse troppo concentrata, in Bruno, al problema del divenire del particolare. Problema al quale Bruno non era invece rivolto, perché – al contrario di quanto sostiene lo storiografo napoletano – interessato proprio alla considerazione di come l'esplicazione desiderativa infinita fosse il momento intrinseco dell'universale¹⁴⁹.

Così l'identità bruniana non è l'assoluto degli opposti, ma la presenza nell'opposizione della loro unità. E questo è prima di tutto ragione aperta: quel sensibile che accosta a sé la possibilità di comprendere ciò che altrimenti resterebbe escluso, disgregato ed inerte, morto

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Scrive Spaventa, a proposito del comune difetto bruniano e spinoziano: «Il difetto consiste generalmente in ciò: che la riflessione, la quale determina i momenti dell'assoluto, è esterna all'assoluto medesimo; incomincia fuori dell'assoluto e non è il movimento stesso dell'assoluto, che si sviluppa e si manifesta da sé e per sé». *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ivi, pag. 186-187.

alla conoscenza ed al generale movimento etico. Questo generale movimento etico, per il quale la materia non perde il desiderio del bene e l'anima il bene del desiderio, accosta e fa coerire in uno – ed è perciò “intelletto” – la molteplicità dei fini e dei soggetti. Che sono innumerevoli, perché infiniti, nella infinita creatività della “mente”¹⁵⁰.

Senza contrasti così esso può qualificarsi come pace universale, senza essere e presentarsi come indifferenza. Anzi, esso è invece azione universale non disgiunta dal suo stesso essere passione, che nulla esclude o lascia intoccato. Non è dunque soggetto che debba essere provato – come vuole Spaventa, più per togliere alla propria dottrina, che a quella bruniana, il dubbio della forzata presupposizione – proprio non potendo, esso, essere provato. Che provarlo, sarebbe far valere qualche cosa d'altro da tale azione-passione, togliendole così immediatamente la sua universalità. Del resto solamente in questo modo «la filosofia non può essere un oracolo, a cui bisogna credere, perché bisogna credere, ma una realtà vivente, la quale ha ed esprime in se stessa la prova della verità e necessità del suo contenuto»¹⁵¹.

L'improvabile, che costituisce prova filosofica, sarebbe dunque, nella speculazione bruniana, il manifestarsi dell'incomprensibilità dell'Uno come infinito plurale (creativo): apertura infinita che si concretizza come finire del desiderio, sostanza continuamente smaterializzata, per l'effetto etico che costantemente la trapassa.

In questo modo le “variazioni” dell'infinito plurale intenderebbero negare l'opposizione come fonte di riduzione univoca, per affermarne invece la vocazione ad una libera e diversa eguaglianza, che rompa il suo uso in senso assoluto ed astratto, per ricordarne la vicendevole ed amorosa determinazione.

Senza la caduta ideologica di una ragione assoluta che si presenta come unità totalizzante, e che proietta su di sé una pluralità di tensioni tutte convergenti ad includere ogni possibile trasformazione – credendo di negare in tal modo il principio, che è alterativo – la bruniana consapevolezza dell'infinito differire è subito il farsi del soggetto plurale, ed in relazione ad esso la fede nell'artisticità che gli è immanente. Così il soggetto diventa oggetto di una variazione possibilmente infinita, l'organo rappresentando l'ideale unità oltre le apparenti diversificazioni.

¹⁵⁰ Ivi, p. 187. Cfr. la nota n. 80.

¹⁵¹ Ivi, p. 188.

L'interpretazione di Bertrando Spaventa sembra invece far valere proprio il modo ed il contesto operativo di quella trasformazione, con la conseguenza che la speculazione bruniana, privata dell'opposizione, perde l'oggetto e l'apertura onnicomprensiva e massima dell'organo. Per lo storiografo napoletano Bruno cerca infatti di esplicitare, intrinsecamente al "punto dell'unione", il "contrario": affermando che bisognava differenziare l'indifferenza assoluta, egli avrebbe inteso mostrare quella necessità interna, che si staglia ed impone quale unica possibilità per l'instaurazione di uno sviluppo dell'identità in fine identico a se stessa. Sarebbe però stato capace solamente di affermare «la necessità di cadere negli opposti. Ma questa distinzione non è che la condizione preliminare della dialettica; bisogna anche mostrare che gli opposti si trasformano l'uno nell'altro, e così sono un *terzo* che è l'uno e l'altro, o il movimento stesso di questa trasformazione»¹⁵².

Bruno avrebbe dovuto dunque integrare le proprie argomentazioni con una sorta di inclusione divina, che si pratica quando Dio stesso possiede l'idea di sé. Questa inclusione divina avrebbe dato vita e movimento, infine potenza all'unità di forma e materia bruniana, riconnettendola con la necessità di una ragione e coscienza universali¹⁵³.

Ma questa inclusione, rigidamente fondata sull'idea di un possesso e di un possessore assoluto, può indurre solamente quel movimento che è la riduzione della propria aperta e viva possibilità alla necessità di finire, per osservare la stabilità di un dogmatismo assoluto. In questo modo la potenza del particolare verrebbe a giustificarsi nell'inamovibilità ed immodificabilità di una ragione che della propria astrazione fa il vanto per la propria applicazione totale e totalitaria.

Al contrario la vera ed effettiva Possibilità universale bruniana si apre infinitamente a raccogliere il particolare come "ombra" inscindibile dell'infinita produzione creativa del desiderio, ampio e disteso, nell'idea di una libertà piena ed eguale.

La concezione della vita che emerge nell'intento bruniano è dunque quella che fa dell'infinità dell'amore l'ideale e l'immagine di una ricchezza e di una compartecipazione vitale e diffusa, feconda di ogni cosa buona e reale.

¹⁵² Ivi, p. 189.

¹⁵³ Ivi, pag. 189-190.

L'interpretazione di Giovanni Gentile

Nel saggio intitolato a *Giordano Bruno*¹ Giovanni Gentile delinea un breve quadro della figura e del carattere del filosofo nolano, rilevandone innanzitutto la tensione ideale ed idealistica, poco o per nulla attenta ai rapporti con i poteri effettivamente esistenti (siano essi stati laici od ecclesiastici) e con le loro intenzioni di dominio sociale e tutta rivolta alla verità e bontà della riflessione teoretica, capace di innalzare lo spirito umano verso obiettivi speciali e preziosi, diffamati e perseguitati da coloro che ne temono l'esito e l'effetto². Amante del vero e buono, eterno e divino, egli prepara un nuovo misticismo intellettuale, così diverso dallo slancio per la separazione caro ai neoplatonici, perché tutto intriso del movimento stesso della ragione, che distingue ma per ricongiungere, e ricongiungersi. Per poter riapparire signora di ogni apparenza e determinazione attraverso il desiderio, il divino e l'immaginazione nascente.

Una ragione, dunque, completamente produttiva, che si insedia come intelletto non arreso alle determinazioni provvidenziali, nell'amore che non si fa tutto il divino, perché mantiene la capacità distintiva. Una capacità distintiva che trasforma, dunque, il divino in se stessa, modulandone l'applicazione ed il riferimento.

Se, dunque, in questo modo la ragione diviene strumento del rapporto con il divino e realizzazione umana dei suoi effetti, la speculazione bruniana eccelle proprio per la formazione della mentalità religiosa, attenta al riconoscimento dell'Altro e protesa a quel ricongiun-

¹ G. GENTILE. *Giordano Bruno*. In: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze, Le Lettere, 1991, 1920¹). Pag. 60-120.

² Ivi, p. 71.

gimento che ne rende effettiva la presenza ideale. Così la riflessione bruniana riesce ad integrare in se stessa tutte le sollecitazioni di pensiero provenienti dalla tradizione platonica ed aristotelica, facendo valere quella negazione di sé come alienazione, che ne costituisce il motore più profondo e segreto. Questo processo di alienazione consente, così, al filosofo di ergersi al di sopra dell'attribuzione di valore offerta e resa al particolare, empirico e contingente, in tal modo inoltrandosi nel cammino e lungo la traccia di ciò che mantiene ferma la stabilità dell'universale: quel necessario che si diffonde come unità inevitabile³.

Così di contro alla frammentazione di questa unità, portata dalle guerre di religione instaurate dal reciproco scontro fra cattolici e riformati, la speculazione bruniana non poteva non riaffermare il senso di una giustificazione collettiva, che allontanasse e condannasse il frazionamento della coesione sociale e politica. Questo senso poteva venire rieretto, non appena si fosse ritrovato il valore di quell'infinito che si comunicava indifferentemente ed immediatamente a tutti gli uomini, senza esclusioni o differenze di sorta. Questo infinito non poteva non unire le volontà, annullando ogni loro pretesa diversificazione, e realizzandone il pieno ed inarrestabile dispiegamento, attraverso quell'immagine di sé nella giustizia che non poteva non fondare la legittimità della scelta e dell'operazione. Allora questo senso religioso della giustizia avrebbe potuto garantire ogni istituzione legislativa, allontanando da sé quella propria contraffazione che lo trasfigura in ossequio ed obbedienza ad una volontà e determinazione estrinseca (fatto).

Se l'istituzione ecclesiastica tradizionalmente diffonde e difende quest'ultimo atteggiamento, è invece compito del filosofo ritrovarne l'apparente falsità ed il motivo della falsificazione: il mantenimento e la conservazione dell'ordinamento sociale. Se l'ordinamento sociale, pertanto, impone una verità dogmatica ed universalmente indiscutibile, il filosofo – attento al medesimo scopo – non può non ritrarre la propria capacità ed intenzione critica razionale ad un piano di discorso diverso e sopraelevato, dove deve poter indagare liberamente la natura di tutte le deposizioni spirituali, sia che queste riguardino la natura comunemente intesa, sia che invece si rivolgano all'elaborazione dei medesimi dogmi religiosi.

³ Ivi, pag. 72-74.

Questo spazio astratto, pertanto, consente al filosofo di giudicare, anche acconsentendo bonariamente agli intenti moralizzatori dei pedagoghi religiosi, ma distaccandosi dalla necessità di rivoluzionare e rovesciare, insieme alla loro dottrina anche la propria. Nella polemica diretta contro la divulgazione e l'uso della filosofia bruniana da parte degli intellettuali socialisti ed anarchici di fine ed inizio secolo, Giovanni Gentile ritrova così il senso della funzione sociale di quello spazio d'astrazione, ribadendo l'alleanza fra studio accademico ed erudito ed immodificabilità delle strutture sociali. In questa prospettiva prende risalto la stessa utilizzazione della figura bruniana quale giudice negativo e persecutore dei luterani – trasfigurazione degli anarchici e socialisti – quali affossatori in nome della ragione e della stessa giustizia delle buone leggi, della imprescindibile fede e della necessaria religione⁴. Solo la collettività degli scienziati – trasfigurazione degli accademici eruditi – può dunque dibattere e giustificare, attraverso i temi da loro stessi proposti, la problematizzazione che questi paiono offrire: così la figura di Bruno si trasforma in quella del garante della reciproca legittimazione fra dogmatici e ricercatori. Nel mantenimento dell'immodificabilità del potere i primi, allora, concedono ai secondi la ricerca della fondatezza dei propri assunti, certi della comunanza nella fede alla necessaria subordinazione. Al Dio che si fa legge ed imposizione (sostanza etica quale intima essenza della volontà stessa), invece che – ecco, di nuovo, la diretta polemica con i socialisti e gli anarchici – eguale libertà (dissoluzione dello Stato e libera passionalità religiosa).

Ma il vero obiettivo della polemica gentiliana è la contraddizione fra il mantenimento del concetto di Stato, di *res publica*, e la sua depurazione dalla propria intrinseca natura dispotica e tirannica: l'universale, che si impone da sé all'interno della coscienza individuale e collettiva, non consente mediazioni o diversificazioni. Esso è tutto, insieme, ed immediatamente: senza resistenze, che non abbiano quale proprio destino d'essere infrante, e neutralità che non si tolgano spontaneamente di mezzo, essendo il mezzo stesso occupato e riempito dalla sua avocazione. In questo contesto l'atteggiamento speculativo bruniano viene trasfigurato in strumento d'affermazione, mantenimento e conservazione di una monarchia assoluta – esattamente allo stesso modo in cui il fascismo dell'Uomo della provvidenza garantirà

⁴ Ivi, pag. 74-75.

il mantenimento della monarchia sabauda e del relativo ordinamento economico-sociale – proprio attraverso la sua capacità di incarnare l'individuo universale: quel grado dell'essere che riesce a contenere e comporre in sé la forma ed il fine, l'estetico e l'etico, così manifestando l'assoluto di ciò che è produttivo. La fusione fra religione e stato nella trasformazione in legge della provvidenza (teocrazia politica)⁵.

Allora il mantenimento del concetto di Stato, attraverso lo stesso cambiamento repubblicano, lascerebbe intoccato il principio della determinazione politica, nella sua univocità dichiarata ed inamovibile: una fusione fra necessità ed unità che, però, avrebbe il difetto, di fronte agli occhi di Bruno, di non poter rappresentare la distinzione fra la libertà del saggio (identica alla necessità divina) e la costrizione dell'ignorante (identica all'imposizione della legge)⁶.

Lo spazio astratto della verità è dunque, per il Bruno gentiliano, lo stesso spazio della bontà trasecolata, dove l'intellettuale crea a se stesso l'immagine alla quale poi liberamente aderisce: questa determinazione diventa poi il fondamento del riconoscimento altrui, sia dell'uomo di religione che dell'uomo minore, soggetto a quest'ultima (al suo mistero ed alla sua imponenza). La divinizzazione dell'intellettuale, operata dall'interpretazione gentiliana, diventa allora la sacralizzazione di quella forma di vita che rivolge continuamente al proprio ideale la necessità della propria manifestazione e realizzazione, in un'infinita potenzialità⁷.

Negando allo *Spirito* la propria generalità, l'interpretazione gentiliana spinge la filosofia bruniana verso la necessaria affermazione della forza della penetrazione dell'assoluto nella storia attraverso uno strumento egualmente assoluto – il Cristo della comune religione o qualsiasi altro mediatore assoluto – in tal modo statuendo la presenza di un'unica religione naturale, capace di rendere distintivo il termine di riferimento assoluto attraverso la distinzione in se stessa⁸. Con questo concetto Giordano Bruno poteva dunque passare per ogni contesto religioso: riconoscerlo nella sua funzione di ordinamento sociale ed esserne a sua volta riconosciuto, proprio nella valenza della disposizione religiosa che albergava nella sua riflessione e che lo portava a

⁵ Ivi, p. 76.

⁶ Ivi, pag. 76-77.

⁷ Ivi, pag. 77-78.

⁸ Ivi, pag. 79-80.

considerare bene intangibile la sacra unità ed il sacro ordine sociale. Di qui la critica al disordine politico provocato dai Riformatori, prima che alla loro negazione del libero arbitrio e del valore delle opere⁹. Ma, di qui, ancora ed in modo solo apparentemente contraddittorio, l'elogio della capacità del luteranesimo di accostarsi al proprio amore disinteressato per l'umanità intiera e, così, di garantirne la libertà d'espressione e di pensiero¹⁰.

In tal modo, egualmente, solo la povera e concreta umanità di Bruno doveva assoggettarsi ai decreti dell'Inquisizione, perché i suoi propositi filosofici rimangono invece intatti: così, se da un lato egli chiederà perdono per il disordine disciplinare realizzato, manterrà fermo il valore probante della propria speculazione, per la quale chiederà, anzi, la stessa approvazione papale¹¹. Il suo stesso desiderio di pentimento, del resto, consapevolmente preparato in anticipo rispetto allo stesso processo inquisitorio, si congiungeva con il medesimo atteggiamento di critica indifferenza nei confronti degli apparati delle religioni positive¹². Così superiore a tutto parve essere solo il suo giustificato e legittimo desiderio di una sistemazione pratica (in Roma, nel clero secolare), che gli permettesse l'esercizio fruttuoso di quella riflessione che già aveva esercitato nel decennio precedente il suo arresto da parte degli emissari veneti dell'Inquisitore. A questo fine l'adesione ai dogmi della Chiesa romana non poteva non sembrare se non una reciproca forma di legittimazione: del richiedente e della Chiesa che gliela offriva. Oltre l'apparenza di ogni possibile contrasto¹³.

Riconoscendo il passato contrasto teologico e non mutando il contenuto del diverso e distaccato discorso filosofico, Giordano Bruno allora non fa altro che chiedere, secondo Gentile, il riconoscimento, insieme, delle proprie colpe e dei propri meriti: con autenticità ed apertura d'animo – quindi senza nascosta dissimulazione – attende la punizione misericordiosa per le prime ed il premio glorioso per i secondi. Aspettandosi quella comunanza nella difesa del principio dell'unità e dell'ordine sociale (il comune interesse pratico), che invece non troverà purtroppo riconoscimento ed alleanza.

⁹ Ivi, pag. 81-82.

¹⁰ Ivi, pag. 83-87.

¹¹ Ivi, p. 88.

¹² Ivi, p. 89.

¹³ Ivi, p. 90.

Non troverà riconoscimento ed alleanza, sebbene non avesse inteso contendere filosoficamente con gli insegnamenti dogmatici della Chiesa romana e cattolica, non essendo mosso da alcun intento riformatore¹⁴. Dunque, pur non volendo rovesciare il mondo nel suo ordinamento terreno, Giordano Bruno venne comunque condannato: perché? Giovanni Gentile risponde a questa domanda, ritenendo che l'Inquisizione romana volesse richiamare e dissolvere i presupposti della filosofia nolana, per quanto questi mettessero in dubbio, con le loro implicazioni, alcuni dei dogmi centrali della dottrina cristiana. Allora la sfiducia bruniana si realizza e conferma nel deciso rigetto delle richieste di abiura, non solo per nulla attente all'impossibile passaggio fra le disquisizioni razionali e le affermazioni di fede (doppia verità), ma soprattutto intese alla demolizione stessa dello spazio della ricerca naturale. È questo spazio che Bruno ha voluto salvare, in tal modo decretando la propria inevitabile condanna¹⁵.

Il contenuto, la spiegazione e la giustificazione della condanna, poi, viene riportato da Giovanni Gentile nella parzialità di una supposta denegata fede nel miracolo e nella sacralità della transustanziazione: il corpo ed il sangue del Cristo non potevano, per il filosofo nolano, non identificarsi con l'immagine divina dell'intero Universo, così rigettando dalla generale approvazione qualsiasi superstiziosa credenza nelle particolari e speciali virtù taumaturgiche di particolari e speciali sostanze¹⁶. Giordano Bruno, dunque, allontanò giustamente da se stesso e dalla propria riflessione l'accusa di eresia, intendendo con ciò ribadire l'agibilità di quello spazio di ricerca e di definizione che non contrasta con il dogma religioso, ma anzi ne giustifica la presenza e ne conforta le disposizioni: lo spazio della ricerca razionale e naturale. Lo spazio della ricerca filosofica.

Questo spazio non viene dismesso od occultato dalla rivelazione religiosa, né viene semplicemente concesso da questa: esso, infatti, rimane libero. Libero di quella stessa libertà che alberga naturalmente nella ragione umana: tanto più se essa è ad immagine di Dio stesso. La funzione pratica della rivelazione religiosa infatti non può non lasciare libera la ricerca intorno alla natura delle cose: la prima è infatti rivolta alla regolazione delle passioni ed azioni degli individui subordinati,

¹⁴ Ivi, pag. 90-92.

¹⁵ Ivi, pag. 92-96.

¹⁶ Ivi, pag. 96-97.

mentre la seconda semplicemente si rivolge alla superiorità intellettuale degli individui contemplativi, che possono e debbono realizzare compiutamente la loro umanità per realizzare l'umanità stessa in generale. Con questo concetto e con questa distinzione la speculazione bruniana, secondo il giudizio di Giovanni Gentile, apre il cammino della modernità come processo infinito di immanentizzazione dell'uomo e delle proprie opere, riducendo vieppiù gli spazi per ogni procedimento di eterodeterminazione¹⁷.

Allora sarà proprio in virtù di questa distinzione di spazi che la ragione stessa riconoscerà la propria limitazione non al di sotto di se stessa, nel puro irrazionale, ma al di sopra di se stessa, nell'infinito sovrarazionale. In questo modo la filosofia stessa riconoscerà la religione, il suo mistero e la sua imponenza, lasciando a se stessa lo spazio per la propria sussistenza. Questo spazio è, di nuovo, lo spazio della Natura: il concetto della presenza di Dio nelle cose come spirito che le vivifica e le comprende.

La mentalità che in tal modo pare distaccarsi costituisce l'immagine di una necessità insuperabile: il vero e proprio fine intrinseco ad ogni esistente, se è esistente, che lo pone e lo realizza. Una mente che, dunque, non può e non deve essere distaccata dalla mente che è sopra ogni cosa, ed è la mente della religione. L'unità assoluta che fonda la sua stessa apparenza di distinzione (negazione dell'opposizione estrinseca).

Ma Giordano Bruno, pur legittimando la parte più profonda ed alta della mente, guarda esclusivamente, con la sua indagine, alla parte apparente: alla sua unità apparente. All'immagine dell'infinita potenza: immagine che scalza qualsiasi residuo fossile di immobilizzazione. Così tutto l'universo bruniano, infinito, diventa mobile e mobilizzante: si dissolve lo spazio di giustificazione del dogma cristiano-aristotelico, per l'apertura dello spazio della totale trasformabilità. Fatto salvo il tempo della salvezza ed il suo intervento soprannaturale, si dissolve la struttura cosmologica aristotelica per la sostituzione di una possibilità di generazione, nell'immanenza del divino, eguale ed egualmente diffusa. Una trasformazione unitaria e, nello stesso tempo, paritariamente distribuita fra i suoi termini allora sostituisce il mondo della generazione preclusa della tradizione aristotelica: Giordano Bruno apre al nuovo e moderno concetto borghese, che concede il pari

¹⁷ Ivi, pag. 98-100.

sviluppo e progresso dello spirito operoso e fabrile, garantendo nel medesimo tempo – il nuovo tempo – la molteplicità dei fini e la loro coesione organizzativa. In questo modo la speculazione bruniana riesce a superare, secondo l'interpretazione di Giovanni Gentile, la contrapposizione medievale fra piano dell'unità e livello della molteplicità, accostando la prima alla seconda e facendola diventare motore del proprio mantenimento, della propria continua ripresa.

In questo modo le ritrattazioni bruniane riguarderebbero qualcosa che si sta dissolvendo sotto ai propri occhi e che è già stato neutralizzato dalla propria ricomposizione universale, capace di riunire in un formato diverso piano ideale e piano reale: infinito creativo ed infinito positivo. Dio ed universale¹⁸.

Infinito creativo ed infinito positivo – Dio ed universale – non vengono allora scissi dall'interpretazione bruniana della ragione naturale: l'identità divina impedisce non solo qualsiasi estrinsecità d'opposizione, ma pure qualunque sua intrinsecità. Senza procedere attraverso rivoluzioni e contese il progresso dell'umanità si dispiega nello sviluppo dell'immanenza. Nella fede della presenza interiore dello spirito all'opera dell'uomo. Ancora all'inizio di questo passaggio fra mondo antico e mondo moderno Giordano Bruno richiede il rispetto momentaneo di quella distinzione che avrebbe distrutto la vecchia disposizione del mondo in nome di un nuovo Dio.

Un rispetto che il vecchio mondo non poteva assolutamente accordargli¹⁹. Del resto, se l'ordine stesso del mondo si incardinava nella posizione assoluta decretata dalla fede religiosa, non vi poteva essere alcuno spazio per la libertà del filosofo. Di più: se il filosofo stesso riconosceva questo principio, allora esso stesso non poteva non abdicare alla portata assoluta della determinazione dogmatica e scomparire sotto il suo peso totale. Distinto il Dio della religione da quello dei filosofi, Giordano Bruno non sarebbe stato più capace di ricongiungerli: egli, infatti, teorizzò la presenza e l'azione di un principio di produzione non separato, pur riconoscendo insieme il distacco della forma creatrice originaria; introdusse una forma matematica per la spiegazione del reale, attraverso l'adesione al copernicanesimo, e nel contempo decise per la realtà oggettiva del principio supremo; criticò l'infinito astratto ed oppositivo della concezione aristotelica, ma in-

¹⁸ Ivi, pag. 100-107.

¹⁹ Ivi, pag. 108-109.

sieme non ne sottrasse il suo scopo finale, anzi allargandolo all'intera creazione. Costruito con ciò il concetto di Stato come luogo della libera espressione umana, egli non poté più resuscitare il Dio imperiale – il vecchio Dio trascendente – e piegò verso la necessaria affermazione della forza naturale, intrinseca ad ogni manifestazione del reale ed alla sua stessa esistenza ed attività razionale. Attività non disgiunta dalla sensibilità e dal sentimento che la accompagna, che dissolvono la fede nella separatezza dell'intelletto e nella sua opposizione alla costituzione materiale, proponendo invece un nuovo concetto vivente di materia, intrinsecamente abitato da un principio intelligente inseparato²⁰.

Ricomposto l'essere al pensiero che gli è interno, Giordano Bruno non farà altro che rovesciarlo ulteriormente ad un ente che ne sia Signore distaccato, padrone delle sue effettive espressioni e manifestazioni: senza però l'antica e fervida fede e con uno spirito tutto compreso nell'adeguazione compiuta²¹. Spirito senza fede, egli avrebbe potuto rinvigorire l'una e rianimare l'altro, solamente nel caso in cui avesse deciso di abbandonare il Dio astratto e separato dell'antica tradizione platonica ed aristotelica, pensandone il superamento proprio attraverso la propria fede nella forza immanente dello Spirito. Dello Spirito che fonda se stesso, per poi autoesplicarsi. Lo spirito bruniano invece pare ancora distinguere fra il Dio-*noumeno* della fede ed il Dio presente quale natura: il Dio che legittima l'intervento dogmatico, ordinativo e censorio dell'istituzione ecclesiastica ed il Dio che invece apre la ragione alla ricerca di sé. Il Dio veramente universale del cattolicesimo ed il principio del mondo moderno. Allora la condanna bruniana non può non restare inevitabilmente inscritta nella stessa distinzione bruniana, fra uso pratico della ragione e suo libero uso teoretico²².

Inconsapevole della negazione del vecchio Dio per il tramite della sua affermazione dell'infinito, Giordano Bruno non avrebbe potuto far altro, allora, che impetrare la misericordiosa pietà di quell'istituzione della quale riconosceva il valore di conservazione pratica dell'umano consesso, perdendo però di vista quell'alto e nuovo Spirito che aveva invece contribuito così fortemente a fondare, svolgere e sviluppare

²⁰ Ivi, p. 110.

²¹ Ivi, pag. 110-111.

²² Ivi, pag. 114-115.

(cosmologicamente ed eticamente, quale opera universale)²³.

²³ Ivi, pag. 118-120.

L'interpretazione di Nicola Badaloni

Nel capitolo dedicato a *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno*¹ Nicola Badaloni indica in primo luogo la trasformazione operata dalla speculazione bruniana della critica razionale e pratica erasmiana attraverso la proposta di un nuovo assetto fisico ed etico-politico ad impronta e tendenza fortemente materialistica. Ormai decaduto lo spazio di separabilità dell'antico Dio di tradizione platonica, il rapporto istitutivo con il fondamento trovava espressione nel mantenimento eterno del suo oggetto (il mondo). In questo contesto potevano così manifestarsi delle pratiche di riflessione oggettiva di tipo magico-profetico, che diffondevano egualmente la giustificazione dell'intero esistente, in tal modo contrastando la centralizzazione ed il controllo gerarchico istituzionale operanti sullo sviluppo e sulle procedure della determinazione generale e particolare. L'apertura di un universo infinito, contro il mondo chiuso della tradizione aristotelica, portava con sé la giustificazione di una soggettività emotiva e razionale priva di limitazioni e di confini, capace di rovesciare la chiusura predeterminativa tradizionale in un'aperta e libera ricerca delle migliori disposizioni naturali. Contro l'accettazione acritica delle dogmatiche determinazioni (asinità) la libera ricerca razionale si eleva ad un mondo più vero e più buono, non distaccato dalla stessa fonte miracolosa di queste categorizzazioni generali: pur nascendo dalla sensibilità, la conoscenza riesce perciò a ritrovare quel principio determinante, che trasforma l'immediato e concreto del particolare nell'universale della sua possi-

¹ N. BADALONI. *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno*. In: N. BADALONI, R. BARILLI, Walter MORETTI. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma* (Roma-Bari, Laterza, 1973). Pag. 56-78.

bile applicazione. In questo modo l'apparente provvidenzialità superiore dei contributi determinativi si salda, in Bruno, con la disposizione pratica della naturalità, ingenerando la comparsa di un'espressività comune (ambito della rivelazione naturale) e di un ideale regolativo fondato sul concetto della presenza di una ragione universalmente diffusa. Nasce così il medio riduttivo ed esplicativo².

Così, mentre la separazione di Dio decade, sembra istituirsi una nuova distinzione, attraverso la quale la speculazione bruniana riesce sia a rifondare e a riesprimere il distacco dell'immaginazione dall'intelletto, sia a trovare per essi un nuovo tratto d'unione nell'infinitezza del principio creativo (moltiplicazione dei mondi). In altre parole: Giordano Bruno salverebbe ancora la distinzione fra intellegibile e sensibile, però attuando una sorta di regresso all'essenziale, capace di ridurre sino ad annullarlo quel portato di differenza naturale che non può non essere affermato, stante la vigenza della disposizione.

La negazione della differenza, l'indifferenza razionale, fonda perciò sia la differenza apparente come natura, che la differenza comparente quale umanità. Nello stesso tempo essa pare costituire il principio motore della circolarità dell'essere: del necessario ritorno dell'esistente particolare alle ricche e feconde condizioni nascenti.

La contemperanza e compossibilità fra eguaglianza e differenza pone, così, la concezione politica bruniana ancora all'interno della sistemazione borghese del mondo, con in più però la spinta e l'innovazione decretata da quell'intimo processo di ragguagliamento, che può in tal modo esprimere un generale impulso alla liberazione dell'intero essere esistente (naturale ed umano)³. È in tal modo che il soggetto rivoluzionario dello Spirito bruniano trapassa ogni condizione, rigettandone e superandone la fissità determinativa (anche quella, futura, che si costituirà come scienza moderna)⁴.

Espressione immediata di questo predominio del liberamente e paritariamente creativo potrebbero essere lo stile e la stessa espressione linguistica presenti nelle sue opere: la continua plasticità dell'espressione rivelerebbe infatti la natura rivoluzionaria del suo pensiero, mentre la stessa forma dialogica attraverso la quale esso si esprime non riuscirebbe a dimenticare mai il fine del proprio raggiun-

² Ivi, p. 57.

³ Ivi, p. 58.

⁴ *Ibidem*.

gimento, in tal modo velocizzando e dinamizzando la serie e la successione dei rapporti e dei contrasti superabili, disposti quali architettura della dimostrazione progressiva. Nicola Badaloni preferisce invece riportare il rilievo critico della varietà e della possibile contraddizione degli innumerevoli materiali discorsivi portati ed esibiti dall'argomentazione bruniana, imputando alla stessa la mancanza di una linea di coesione fra direzione dell'intenzione ed apporto materiale. Priva di un saldo luogo d'appoggio, la riflessione bruniana resterebbe dunque sempre sbalestrata dal suo stesso doppio impulso, unitario e diversificativo⁵.

Nel primo dei suoi *Dialoghi Metafisico-cosmologici*, la *Cena de le Ceneri*, Giordano Bruno attesterebbe sì i progressi conoscitivi della concezione copernicana – soprattutto per quanto riguarda la mobilità della Terra – ma, nel contempo, indicherebbe la necessità di un rovesciamento dei presupposti ancora platonico-aristotelici vigenti nell'opera di spiegazione dell'astronomo polacco. Lo spazio della nuova concezione naturale deve infatti essere esteso all'infinito, per poter raccogliere l'innumerevole pluralità dei corpi celesti, individui razionali posti a rappresentanza della infinita potenza e gloria divina. Così, dissolto il limite, viene distrutta la stessa centralizzazione dell'universo, che viene in tal modo lasciato libero di esistere e trasformarsi. La disposizione prende allora un valore solamente relativo: sole e pianeti terrestri possono accentrarsi per godere reciprocamente della diffusione ed espressione del principio vitale, che si manifesta nella reciproca connessione fra le opposte proporzioni di elementi qualitativi (fuoco per il sole, acqua per i pianeti terrestri) e fra i relativi, opposti, fenomeni dell'irraggiamento (di luce e calore) ed assorbimento (dei medesimi, presso le terre). Questa disposizione diventa anche il motore del movimento generale, come movimento di conservazione fra gli opposti termini del rapporto cosmologico: la Terra – e tutti i pianeti terrestri – ruota, rivoluziona e si trasforma per conservare il proprio essere. Così la materia stessa in generale non può non trasformarsi intieramente, senza poter mai cadere nel nulla: ciò, pertanto, definisce il permanere e l'eternità dello Spirito che ne alberga l'interno⁶.

Nel secondo dei suoi *Dialoghi Metafisico-cosmologici* – il *De la*

⁵ Ivi, p. 59.

⁶ Ivi, p.60.

Causa, Principio e Uno – Giordano Bruno allora tematizzerebbe proprio l'unità di questo Spirito ed il suo movimento. Attraverso le definizioni di principio, come permanenza nell'effetto, e di causa, come distinzione da esso, egli riuscirebbe pertanto a mostrare quell'unità come un'unità dialettica, un'unità in movimento: dunque come una relazione di ascesa e di discesa. Materia e forma si incontrerebbero allora, di nuovo, dando luogo ad un sinolo universale, ad una corporeità nella quale rimarrebbe tutta distesa la capacità vivificatrice universale (anima del mondo), per la sussistenza distinta di un atto intelligente di determinazione (intelletto universale) che depona la materia della propria immagine vivente, reale e realizzata. Attraverso la diversità e la diversificazione. Nella rappresentazione della differenza dei termini ideali nella composizione di tutti gli esseri esistenti ed apparenti, la speculazione bruniana pare dunque allargare l'orizzonte d'unità della tradizione atomistica, fondendolo con l'aspetto determinativo della impostazione platonica. Materialisticamente Bruno utilizzerebbe il concetto dell'etere infinito per rendere sia l'unità che la differenza di raggruppamento dei singoli corpi celesti: spazio e termine creativo ed accentratore, esso guadagnerebbe nello stesso tempo la duplice funzione di luogo e causa principale. Determinerebbe, conseguentemente, l'accentramento o l'allontanamento relativo delle parti di materia di un medesimo corpo celeste (gravità relativa) e la totale parificazione dei centri planetari nel contesto della vita trasformativa generale (possibilità di dissoluzione). Il movimento atomico (influsso, efflusso) è così – come Giordano Bruno stesso spiega nel suo terzo e conclusivo *Dialogo metafisico-cosmologico: il De l'Infinito, Universo e mondi* – la raffigurazione completa di questo contesto operativo⁷. Contesto operativo al di fuori del quale null'altro sussiste: esso, infatti, vale quale congiunzione strettissima e reciproca fra Spirito e materia. Congiunzione che ritrova, per l'appunto, nell'etere la propria forza penetrativa, immanente ed universale (Giove): il proprio essere unico soggetto realizzante, che riunisce le potenze superiori a quelle inferiori, portando l'identità identificante⁸.

Ma, come unisce le potenze superiori a quelle inferiori, così riunifica quelle inferiori a quelle superiori, dando completezza e compiutezza al circolo metafisico bruniano (vicissitudine). La prima estensione,

⁷ Ivi, p. 61.

⁸ *Ibidem*.

perciò, non può non trovare riflesso nella seconda intensione, atta a definire lo spazio stesso dell'interiorità a se stessa della materia. Fuori e prima di sé e dopo ed in sé, la materia bruniana riesce in questo modo ad esprimere il movimento compositivo dell'etere: movimento capace di annullare, di parificare e tenere insieme (per sé) ogni successiva ed apparente determinazione (ogni sviluppo e ramificazione). L'etere bruniano acquista in tal modo una funzione d'indirizzo e di ambientazione: mantiene la costanza riproduttiva delle specie, permettendo la reciproca coesistenza delle differenze. Con il primo mantenimento realizza, pertanto, la funzione del medio centralizzante, mentre tramite la seconda concessione di possibilità organizza la funzione del medio diversificante, del medio che è fonte del reciproco formarsi ed isolarsi dei soggetti (reciprocità d'aggregazione)⁹.

Quell'identità fra estensione ed intensione realizza, pertanto, lo spazio naturale della disposizione intellettuale: premette l'intelletto quale capo determinativo e risolutore delle diversità apparenti, dunque quale termine e inizio di ogni espressione. Come inizio nascosto esso riesce a comporre in sé gli opposti, che vengono mantenuti divaricati per la continuazione eterna del loro rapporto costitutivo (generazione e dissoluzione), ma vengono anche mantenuti in irremovibile continuità per garantire la permanenza univoca del soggetto diveniente¹⁰. Allora soggetto e termine non possono essere divaricati: anzi, devono essere identificati. E la materia bruniana, come potenza ed insieme soggetto, è proprio questa identità: l'unità profonda degli opposti.

Quest'unità mantiene in se stessa la predetta circolarità ed il suo movimento, garantendo in questo modo la presenza di una differenza che si ripropone continuamente. La differenza che si ripropone continuamente è la distinzione fra l'infinità di Dio e l'infinità dell'Universo, la materia immobile e superiore e la materia mobile ed in sé diversificabile (acquisisce dimensione nella reciprocità che forma l'aggregazione dei soggetti). Se la prima materia (immobile) accompagna la prima infinità (semplice), la seconda materia evolve accanto alle determinazioni che si vengono formando: così se il primo essere è uno e tutto immediatamente e totalmente, il secondo essere è uno e tutto in maniera discreta. Così mentre il primo essere include in se stesso ogni cosa (*complicatio*) – è il loro movimento istantaneo, pa-

⁹ Ivi, p. 62.

¹⁰ *Ibidem*.

ri all'inalienabilità – il secondo essere si apre a comprendere il movimento come differenza che si costruisce fra enti differenti, con l'espressione di una direzionalità di moto. Solo in Dio, dunque, l'Universo può dare di sé l'immagine dell'ente immobile ed inamovibile, nella propria funzione di comprensione. Nello stesso tempo, questa linea di comprensione si estrinseca e penetra nella materia apparente, dimensionata e differenziata, in movimento pure apparente, dando luogo alla formazione vivente generalizzata (*explicatio* come *anima*), dove ogni esistente si connette all'altro nel processo di costituzione e di dissoluzione (opera universale)¹¹.

Così l'*anima* è una ed, insieme, tutte le determinazioni che possono essere distaccate nell'opera universale: questo è il suo moto infinito, che non perde mai di vista la propria conformazione pur nella diversificazione illimitata delle proprie formazioni concrete. Nicola Badaloni preferisce però non riconoscere la presenza di questo movimento sulla e nella medesima identità, divaricando la terminazione degli impulsi determinativi inferiori verso la superiorità di entità completamente conoscenti e potenti (demoni), in un riflesso continuo e privo di fine¹².

La funzione svolta dall'etere – essere medio centralizzatore e diversificativo – diviene, nell'ambito della conoscibilità umana (ragione), la produzione di un'immagine che riesce, insieme, a garantire l'unità di luogo e la molteplicità di contenuto (*inventio*). Contro la moltiplicazione creativa resta l'impulso determinativo che fissa e mantiene univocamente la figura di riconoscimento (*instinctus*)¹³.

Ora, dunque, la funzione svolta dall'etere può essere giustificata solamente da un'attività di posizione assoluta, che raffiguri e renda concreta un'immagine dell'Uno come scopo da perseguirsi nella sua forma riduttiva e d'ordine, semplificante e compositiva. Allora la realizzazione delle perfezioni – la materia degli angeli – troverà corrispondenza ed esplicazione nel mondo della sensibilità attraverso la pluralità ideale dei termini genetici (i soggetti intellettuali ed animati dei mondi), riorientando lo sguardo della determinazione verso una potenza primigenia capace di contenere in se stessa ogni futura possibilità reale, ogni distinzione animata. In conclusione: la materia stessa non può non essere realizzazione. Prima nelle sostanze invisibili, poi

¹¹ Ivi, p. 63.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

nelle visibili principali (gli astri viventi). Così l'immaginazione razionale si fa perfezione e luogo di raccolta, nei diversi centri mondiali, delle parti aggregabili dei corpi celesti¹⁴.

La ragione intellettuale, potenza e materia che si autodetermina, apre, estende e nello stesso tempo intende (immagina) la partecipazione (il proprio soggetto) sino all'ultimo e terminale grado dell'essere. Questa prospettiva univocizzante costituisce l'ambito dell'unità d'immagine delle determinazioni naturali: i *Dialoghi Morali* – lo *Spaccio de la Bestia trionfante*, la *Cabala del Cavallo pegaseo*, gli *Eroici furori* – cercheranno di tematizzare, svolgere e spiegare (articolare) proprio il contenuto di questa prospettiva e di queste determinazioni¹⁵.

Per primo, lo *Spaccio de la Bestia trionfante* allora propone una moralità naturale: la necessità univocizzante che fonda il movimento determinativo naturale lo accorpa in un universale che pare valere come associazione e tendenza comune. Riformare il mondo è allora riscoprire l'ordine di questa tendenza: porre di nuovo in evidenza quella giustizia che distribuisce equanimente le sorti singole, senza squilibrare responsabilità e partecipazione. In questo modo la giustizia diviene il fondamento stesso della possibilità di ciascuno: il modo attraverso il quale tutte le distinzioni animate possono esprimere la propria essenza ed il proprio movimento, la propria opera e riconoscimento.

Allora, mentre l'opera realizza il proprio riconoscimento, il proprio riconoscimento sopravanza l'opera come motore produttivo di questa: pertanto la giustizia vive nella differenza. Di sé a se stesso e nei confronti dell'altro. Nicola Badaloni concretizza immediatamente questa differenza in una supposta fede bruniana nella distinzione di classe medievale e primo-borghese, che separa la condizione determinante dalla situazione determinata. Per poi addirittura identificarla con lo stesso stato di natura. Allora l'ordinamento politico (la suddivisione della società in classi) non può non fondare e dare espressione all'ordine morale. L'ordine morale rimarrebbe superiore all'ordinamento politico, ma solamente quest'ultimo riuscirebbe a darne rappresentazione completa e compiuta, soprattutto nelle intenzioni di significato. Il teologo, nella costituzione dei dogmi (ad ampia valenza politico-sociale), deve dunque tenere presenti queste intenzio-

¹⁴ Ivi, pag. 63-65.

¹⁵ Ivi, p. 65.

ni di significato, dando concretezza a ciò che pare procedere in modo separato ed astratto. Il filosofo, invece, può muovere il proprio intelletto e la propria ragione immaginativa in questo stesso spazio separato, senza però mettere in discussione quanto stabilito dogmaticamente. Questo accordo fra filosofi e teologi riguarda dunque il mantenimento inalterato della responsabilità sociale individuale, la difesa del movimento determinativo attraverso l'opera determinata da altro (il provvidenziale insegnamento divino) ed attraverso altri (i rappresentanti della divina potenza). Di fronte a questa assunzione di responsabilità il movimento protestante rischierebbe, invece, di porre in questione – attraverso la libertà della grazia ed il proprio essere svincolata dalle opere predeterminate – quella eterodeterminazione che risulta invece fondamentale per la conservazione dell'ordine morale, politico e sociale¹⁶.

In questa interpretazione reazionaria dell'intento morale bruniano non può allora non svanire alla vista ed all'azione qualsiasi concetto di libertà, che non si identifichi con la volontà del principe, mediata attraverso i suoi ministri. In questa forma di immanentizzazione dell'assoluto la predeterminazione totale della possibilità (così resa reale) toglie a questo concetto la sua valenza eversiva: dispone un orientamento preventivo entro il quale solamente può darsi l'azione effettivamente riconosciuta e legittimata. Così la divisione sociale non rientra tra il novero dei problemi, perché anzi essa è garantita proprio da questa distinzione fra superiore movimento realizzativo ed emergente possibilità. L'incontro fra reale e possibile diventa allora in Bruno, almeno secondo l'interpretazione di Nicola Badaloni, un evento di fortuna: un sopraggiungere provvidenziale della grazia completamente indifferente alla questione dei meriti eventualmente accumulati nel riscontro e nella riscossione del giudizio morale. Così il potere sembra accumularsi da una medesima parte senza risposta alcuna alla richiesta di razionalità e bontà, ma unicamente seguendo delle finalità ad esso intrinseche (machiavellismo bruniano). Queste finalità intrinseche rappresentano in tal modo la chiamata univoca alla fortuna stessa: la sua sacralizzazione e deificazione.

In questa illimitata forza evocativa del potere la legge (politica e religiosa) diviene una limitazione fraposta alla disintegrazione dell'ordine sociale, alla sua sovversione dall'alto. In questo modo

¹⁶ Ivi, p. 66.

quella indifferenza, comunque inarrestabile, viene come moderata da un'eguaglianza apparente, tesa a assicurare il mantenimento dell'equilibrio sociale ed il suo interno ordinamento. Ma, fra quella sostanza e questa apparenza resta, nascosto, un disequilibrio: questa apparenza, infatti, non garantisce il mantenimento di quell'ordine che quella sostanza ha tutto l'interesse e l'intenzione a modificare continuamente. Allora quella sostanza non può non mettere ciclicamente in crisi quell'apparenza della quale si serve per conservarsi intatta dagli impulsi maggiormente pericolosi ed eversivi: quelli che mettono in questione l'apparenza della contraddizione fra sostanza ed apparenza, identificandone la motivazione e la natura nella tendenza al dominio.

Inserirsi nell'immagine del potere attraverso il reciproco riconoscimento diventa allora l'unico modo per ricongiungere questo strappo di contraddizione: la legge della natura umana diventa allora l'accettazione di un rapido ed immediato rapporto e relazione di dipendenza. Di reciproca dipendenza: dell'intellettuale di fronte al potere e del potere nei confronti dell'intellettuale, che non potrà non svolgere una funzione repressiva e preventivamente censoria di tutti quegli impulsi e determinazioni portate alla chiarificazione di quella finalità ed alla sua sostituzione con il concetto e la pratica della libera possibilità, creativa ed effettivamente eguale. Il sistema delle virtù bruniane parrebbe così dare, seguendo il filo dei ragionamenti di Nicola Badaloni, alla sostanza di quella struttura la patina di una certa apparente (e nello stesso tempo reale) bontà. Solo in questo modo il discorso bruniano sull'età dell'oro, ironico e sarcastico – a doppia faccia e lettura – nei confronti sia degli umanisti letterati, di tradizione ed intento platonizzante, che degli aristotelici naturalisti, tutti avvinti nella propria mania per l'attività, può essere ridotto all'esaltazione di un inevitabile stato comune di azione, per il quale e nel quale l'uomo non può non riconoscersi simile e, nello stesso tempo, diverso dall'uomo, in una generalizzata tensione per la differenziazione che lo precipita direttamente verso il modello borghese. L'immediata, immobile universalità allora si trasforma e capovolge nel mondo precostruito della mediazione continua (il mondo dell'artefatto), dove la rete dei rapporti individuali viene sempre ritessuta da ed attraverso nuove invenzioni, che impongono un movimento inarrestabile al complesso delle determinazioni¹⁷.

¹⁷ Ivi, p. 67.

In questo modo tutte le principali condizioni determinanti, poste inizialmente come elemento negativo (la distrazione reciproca delle umanità di fronte all'universalità) possono venire superate e rovesciate dal loro opposto (la convergenza civile dell'umanità attraverso le leggi, in una nuova natura). Ci si può a questo punto domandare se quell'elemento negativo non risulti realmente fondante anche del proprio apparente superamento, e se questo non possa stare senza quello, in una diuturna contesa fra barbarie e civiltà, che ripropone però solamente la civiltà della barbarie (la separazione nell'astratto). La risposta di Nicola Badaloni a questo proposito pare essere chiara: per la speculazione bruniana l'artificialità imposta dal desiderio umano di dominio e conservazione può trovare temperamento al proprio istinto distruttivo alla separazione attraverso la trasformazione della tendenza alla diversificazione in una determinazione comune, che generi la prospettiva di un'apparente e sostanziale eguaglianza, non perdendo nello stesso tempo quella virtù mobilizzante che ne può invece fare il motore principale: la libera, pari e reciproca creatività. In questo contesto la divisione sociale è semplicemente la separazione e la subordinazione degli elementi passivi a quelli attivi¹⁸.

La separazione dalla natura e tra sé ritrova, allora, la propria ricomposizione universale nell'accettazione della divisione dei compiti e delle funzioni sociali, con una trasposizione di piano che trasferisce nell'astratto ogni rapporto esistenziale. Il passaggio, pertanto, diviene alla potenza che tutto ingloba in se stessa e tutto trasforma: non più ad un mondo trascendente, che legittimi e renda merito alla separazione mondana effettuata (neutralizzazione della libertà del desiderio). Questa potenza, nella sua assolutezza e nella nostra presenza ad essa ed in essa, assicura la stabilità di ogni movimento e di ogni apparente passaggio: così, insieme a questo effettivo ed immediato richiamo (filosofico), la sua reale applicazione e realizzazione (religiosa) non può sfuggire ad una graduazione di autodeterminazione che dà tutto il campo della propria esplicazione, sviluppo e distinzione. Utilizzando l'opposizione funzionale fra cielo e terra, il movimento religioso di determinazione ordina i riti e le immagini del sacro, contribuendo al continuo mantenimento della separazione¹⁹.

L'alienazione che viene in tal modo compiuta realizza il senso del

¹⁸ Ivi, pag. 67-68.

¹⁹ Ivi, p. 68.

magico: la ricomposizione con quell'unità superiore che, sola, può garantire il pieno, fecondo e senza resistenze, sviluppo vitale. Perciò, di fronte alla rivalutazione della religione egizia nella sua apertura intellettuale, la speculazione bruniana risolve in una critica totale la chiusura razionale e la denegazione rappresentata dall'impostazione rivelativa della religione cristiana, che separa l'azione provvidenziale dall'azione naturale, per di più contrapponendole²⁰.

Solamente l'apertura intellettuale decretata da una potenza che è assoluta – ragione invisibile – può fondare quell'ascesa, insieme della volontà e dell'intelletto, che fa apparentemente fuoriuscire la disposizione umana dalla naturalità, inverandone una portata superiore. Allora la negazione (il furore eroico) del negativo (il furore bestiale) offre spazio ad un positivo assoluto che, quale sovranatura, costituisce tutto l'ambito di vita e d'esercizio della ragione creativa umana (*ingenium*)²¹.

Come si vede, dovrebbe cominciare allora a prendere piede e ad imporsi attraverso la speculazione bruniana stessa – secondo l'opinione di Nicola Badaloni – proprio il tema dell'autonoma produzione intellettuale, che fa termine a se stessa ogni azione di comprensione. Espressione di questa terminazione diventerebbe, poi, l'esibizione della differenza come luogo della molteplicità dei soggetti. Il contatto con la divina natura – la sopranatura nella sua effettività – diventerebbe, allora, il modo attraverso il quale il soggetto in generale si fa oggetto a se stesso e si tramuta nell'oggetto stesso, per poi esplicitarsi e svilupparsi come unità non interrompibile. Questo sguardo totale è, allora, capacità pratica totale: deposizione di un principio unificante che contenga in anticipo tutte le possibili differenze e tutte le possibili relazioni, ingenerando la fede (e la passione) in un tutto assolutamente sacro nel proprio inscindibile sviluppo e realizzazione. Solo con questo intendimento – tematizzato da Giordano Bruno, secondo Nicola Badaloni, soprattutto nella *Cabala del Cavallo pegaseo* – l'intelletto rigenerato dell'uomo potrà essere considerato lo strumento di ogni realizzazione. Solamente questa differenza potrà elevare l'uomo progressivamente dall'indifferenza che lo accomuna all'essere animato, rendendolo sempre più consapevole delle finalità della propria azione e dei mezzi costruiti per adempierle. In questo contesto po-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, pag. 68-69.

trà prendere rilievo, allora, anche il modo attraverso il quale questo progresso e questa consapevolezza effettivamente si realizzano e si distribuiscono all'intera umanità: il modo del reciproco contatto e scambio.

Il modo del reciproco contatto e scambio, se attuato all'interno di una socialità la cui indivisibilità mantenga il carattere della sacralità, riesce a capitalizzare e rilanciare ulteriormente la possibilità e la necessità di altri ed ulteriori contatti e scambi, approfondendo la fusione fra gli elementi costitutivi dell'insieme. Qui nasce la razionalità dell'istituzione provvidente della cultura e delle convenzioni politiche, in un progetto architettonico che non demorde mai dal rappresentare l'alta dignità umana²².

Esaltato in questo progetto e, nello stesso tempo, neutralizzato, l'uomo depone la propria aspettativa ai piedi di un Dio che sembra restare sempre frammezzo a luce ed ombra, costituendo l'ideale dell'atto più puro e della potenza più elevata e sottile. Allora lo stesso uscire dall'ambito della pura naturalità, per entrare in quello di una soprannatura totalmente efficiente, costituirà solamente il modo di una riassicurazione umana: il modo in cui l'idolo è sperato essere veramente ed autenticamente un dio. E il tema dell'immagine verrà proposto all'analisi teoretica dalla speculazione bruniana proprio nell'ultimo dei *Dialoghi Morali*: la corposa e complicatissima serie argomentativa dei dieci dialoghi costituenti la silloge degli *Eroici furori*.

Senza un esplicito resoconto del processo argomentativo presente in questo testo, Nicola Badaloni però ricorda sommariamente che l'immediatezza universale dell'illuminazione pare non avere bisogno o necessità di alcuna mediazione: non certamente corporea, ma nemmeno apparentemente incorporea. L'etere vede svanire la sua funzione, mentre la stessa distinzione intellettuale pare vacillare, quando il termine stesso sembra sottrarsi a visibilità. Che cosa rimane allora, quale criterio d'identificazione della determinazione? L'effetto prodotto potrà essere riconosciuto nella sua bontà, ma non potrà essere rimandato ad altro che ad una disposizione di potenza provvidenziale, nel saper cogliere l'universalità del bene nell'immediatezza di una forma espressiva che garantisce la spontaneità, e nel saperla conservare attraverso gli atti di una vita esemplare (umanità eroica)²³.

²² Ivi, p. 70.

²³ Ivi, p. 71.

Questa sapienza pratica costituisce, in ultima analisi, l'indicazione più profonda ed il monito più alto prodotti dalla speculazione bruniana. Essa, pertanto, pretende sì di separare l'umanità fra le proprie disposizioni superiori e divine e quelle inferiori e bestiali, ma in un gioco della vicissitudine che alterna le sorti ed i destini di realizzazione di queste disposizioni in maniera quasi predeterminata ed indifferente, dipendente da una volontà che pare non considerare in modo alcuno la presenza autonoma e libera dei soggetti. Questi, allora, sembrano portati a realizzare quelle complessioni da una necessità interiore della quale non possono disporre il controllo: soggetti al fato, possono solamente cercare di costruire quelle più o meno solide basi economico-sociali e culturali (in senso lato) attraverso le quali elevarsi al dominio ed al governo degli avvenimenti. In questa fusione fra spirito assolutistico e tensione borghese, il merito può venire assorbito dalla predestinazione, in tal modo garantendo quella pace sociale che il rigetto dell'iniziativa individuale avrebbe invece rischiato di frantumare. Perciò diventava eminentemente necessario, nel progetto etico-politico bruniano, dissolvere quella limitazione rappresentata dalla generale impostazione aristotelica, per lasciare che la stessa natura assolutistico-borghese differenziasse dall'interno il corpo sociale, graduando opportunamente compiti e funzioni²⁴.

In questa organizzazione completa del corpo sociale il predominio culturale non veniva dunque più lasciato a quelle figure intellettuali che nel mondo precedente – il mondo della tradizione platonico-aristotelica – stabilivano nella loro persona il contatto immediato e predeterminato con il divino (i profeti ed i poeti-letterati), ma invece a quegli operatori delle virtù intellettuali che riuscivano a comporre insieme la spontaneità individualmente e generalmente produttiva con l'accentramento e la concentrazione di un potere continuamente in crescita. Ammassando insieme e capitalizzando le nascoste energie della natura, le disposizioni pratiche dell'umanità (suddivisa in classi non più rigidamente separate) e l'organizzazione della trasformazione del naturale (distrazione dei beni ai potenti) in culturale (dominio ed egemonia nel riconoscimento della graduazione dei beni). Allora l'innovazione bruniana non poteva non scontrarsi, in fondo, con quel meccanismo di cooptazione di cui egli stesso pareva riconoscere la bontà, nella volontà di associare le virtù dell'antico con le mobilità of-

²⁴ Ivi, pag. 71-72.

ferte dal presente²⁵.

Motivo di questa definitiva rottura pare essere, nell'analisi proposta da Nicola Badaloni, lo scontro fra la visione pratica bruniana, che prospetta l'insuperabilità di quell'eguaglianza che sta di fronte ad una necessità che unifica strettamente ed assolutamente a se stessa, e la tradizionale classica visione, che invece presuppone un'alterità originaria (Dio), fonte di quell'alienazione che a sua volta fa procedere, mantenere e conservare come valore, la differenza (la divisione e la separazione del corpo sociale). Allora l'unità della *res publica* bruniana non può non essere fondata sul rigetto di quell'alterità e di questa separazione: nel mantenimento e nella conservazione dell'inalienabilità dell'operare umano. Solo questa condizione può garantire che l'inevitabile presenza dell'ordine ed ordinamento sociale non si riduca alla spoliazione completa dell'essere umano, rimanendo invece la funzione necessaria per la conservazione generale del Bene. Allora la potenza assoluta che viene riconosciuta all'apparente separatezza dello Stato, quale garanzia della conservazione intatta ed integra della fruizione di quel Bene, può fondarsi solamente sul mantenimento alto e costante della sopranatura, come superamento continuo del limite naturale (sollecitudine borghese). Questo superamento continuo del limite naturale diventa allora l'ideale operativo di una prassi alienativa, nella quale la spontaneità della profusione del lavoro diviene la felicità tutta terrena di un dominio desiderato, totale e globale.

Allora, nella visione pratica bruniana l'unità che si fonde con la necessità (Natura) stabilisce un'eguaglianza insuperabile, che realizza l'ordine sociale senza interporre alcuno spazio per la differenza e la separazione: ogni funzione istituzionale, dunque, pare essere assegnata non sulla base di un merito individuale legittimato da un potere astratto e superiore, che ne determini oggettivamente ed obiettivamente il contenuto ed i modi di acquisizione, quanto piuttosto da una ricerca e concorrenza senza alcuna certezza. Solamente l'acquisizione diretta del potere può allora legittimare *a posteriori* la differenza che si instaura nel corpo sociale: allora il movimento che questo pare subire ha come termine solamente l'instaurazione effettiva del principe. La sua egemonia diventa, allora, valore per tutti: soggetto assoluto capace di annullare ogni differenza presente e futura, qualsiasi distrazione e contrarietà. La materia dell'immaginazione politica di tradizione ari-

²⁵ Ivi, p. 72.

stotelica invece, pare proprio essere distesa ed operante fra due opposti e distanziati (separati) termini, senza che per essa vi sia mai unità e ricomposizione con la potenza originaria: per questo la differenza e la separazione sembrano prendere il sopravvento, dilaniando qualsiasi possibilità di un pacifico, ordinato e fecondo ordinamento sociale. La stessa distinzione della scuola aristotelica fra l'infinito possibile ed il finito reale semplicemente pone la sproporzione fra l'astratto del principio (un'eguaglianza solo potenziale) ed il concreto della sua opera (l'atto della differenza da quella imposto, il fine decretato), senza riuscire a dare dunque composizione lineare fra loro. Una composizione che ricongiungesse la volontà fantastica di una potenza illimitata con la naturalità limitata dell'atto sottoposto all'umano riconoscimento.

Allora l'eguaglianza ideale non riesce a comporre in unità lo sforzo comune dell'opera sociale: solo il principe – la sua volontà assoluta – riesce a far sì che l'intendimento realizzativo (l'insieme organizzato e coordinato delle finalità particolari) possa essere e fattualmente sia recepito ed applicato, senza limiti o resistenze che ne disattendano l'effettiva presenza. Allora solamente la molteplicità che si lascia plasmare entro questa coordinazione ed organizzazione potrà valere quale termine di legittimazione di un potere che si fa effettivo e non lascia spazio a diversificazioni e mobilità ulteriori²⁶.

Se il principe, dunque, realizza la fusione fra spirito assolutistico e tensione borghese – e se questo è propriamente, secondo quanto pare essere sottinteso dall'interpretazione di Nicola Badaloni, l'obiettivo pratico della speculazione bruniana – allora anche la preparazione teorica a quest'investitura dovrebbe poter essere rintracciata nelle opere latine posteriori ai *Dialoghi Italiani*. In queste opere pare infatti realizzarsi un richiamo deciso alla forza determinativa dell'Uno infinito, caposaldo del nuovo ordine bruniano. La molteplicità degli enti resta rinchiusa nel movimento di distensione ed elevazione materiale, che non può fuoriuscire dalla specificità della posizione provvidenziale e naturale. La forza attrattiva dell'Uno mette in movimento, allora, la materia assegnandole il compito esistenziale: lo spirito procede alla posizione dell'ente in se stesso, senza alcuna resistenza od opposizione. In virtù dell'eternità creatività dello spirito l'ente posto si moltiplica continuamente, ingenerando l'apparenza della molteplicità e della processione. Il movimento dei mondi è sempre causato dalla propria

²⁶ Ivi, pag. 72-76.

interna virtù conservativa, senza obbedienza a criteri estrinseci ed astratti di determinazione e raffigurazione. L'infinito creativo dello spirito si esprime, poi, nella relazione di opposizione reciproca che si sviluppa fra astri solari e pianeti terrestri, come fenomeno generale di mantenimento della vita attraverso la contrarietà caldo-freddo (emissione di luce e calore, loro assorbimento e riflessione)²⁷.

Solo l'infinito universale dello spirito si mantiene eternamente, eternamente mantenendo l'effetto della sua opera di ingenerazione e trasformazione. Così l'ordine vigente nell'esistenza materiale ha come principio una capacità diversificativa illimitata. Questa capacità viene presa gnoseologicamente come termine della produzione fantastica delle immagini della mente umana (escogitazione ed invenzione), tesa al raccoglimento della portata provvidenziale delle stesse. Le immagini prodotte devono, così, essere ricoordinate verso un comune termine di perfezione, che rappresenti la finalità dell'azione evocativa dell'ingegno umano. In questo termine della soprannatura può realizzarsi la potenza umana, come fluidificazione comune e generale delle forme, capace di assicurare, attraverso la propria espressione legislativa ed istituzionale un comune ideale regolativo, un'eguale convivenza²⁸. Allora la forma prevalente della distinzione (potenza divina) sembra dare spazio limitatissimo ed evanescente, sospeso, ad una immagine autonoma (potenza umana) capace di trasformare la differenza e la separazione sociale nel corpo astratto di una convivenza civile maturata dalla virtù capace di eguagliare i destini e le sorti delle esistenze umane: l'opera di trasformazione delle proprie condizioni iniziali per la loro trasposizione in un piano di realizzazione apparentemente libero ed autonomo nei fini, in realtà comunque regolato attraverso uno scopo generale che ne garantisce, da un lato, la sostanziale predeterminazione gerarchica, dall'altro l'apparente libero movimento determinativo. In questo modo sia l'infinitismo che il naturalismo bruniani rischiano di rimanere elementi sovrapposti, posticci, astratti: pure parvenze giustificative di una necessità che comunque si impone, neutralizzandone il fecondo e sovversivo incontro e fusione²⁹. L'infinito della natura e l'unità della materia ricordano allora il monito dell'inalienabilità dell'opera universale, che nel desiderio esprime e

²⁷ Ivi, p. 76.

²⁸ Ivi, pag. 76-77.

²⁹ Ivi, p. 78.

diffonde il Bene universale della libertà, senza poterne distaccare sia l'apparenza eguale, che l'interno motore amoroso. Questo è il vero ed autentico terrore, il vero e proprio fantasma che terrorizza l'ordinamento feudale della società, il quale utilizza lo strumento ecclesiastico per la neutralizzazione forzata di ogni consapevolezza d'autonomia³⁰.

³⁰ *Ibidem.*

Conclusioni

Nella decisa e coraggiosa opposizione che l'intera speculazione bruniana, lungo tutta la sua evoluzione e sviluppo, mantiene apertamente nei confronti della posizione aristotelica è possibile inserire una problematizzazione di carattere generale: in altri termini, ci si può chiedere – non tanto se – ma in quale misura ed in quale direzione la critica bruniana alla dimensione speculativa aristotelica non si prolunghi anche alla possibile composizione di questa con la preesistente teorizzazione neoplatonica ed all'utilizzazione che di quest'ultimo complesso teorico si era data realizzazione lungo l'intero tragitto storico-filosofico medievale, umanistico e rinascimentale. Non è forse vero che è possibile identificare – oltre l'apparente esplicito contrasto con la posizione aristotelica dei Padri conciliaristi - le specie determinative (forme) della tradizione aristotelica con quella particolare definizione conciliare cristiana (Vienne, 1312) per la quale le anime degli uomini dovevano essere dogmaticamente ed ortodossamente considerate come separabili *per se et essentialiter* dai corpi, e che questo intero complesso animato dovesse essere poi integrato con quella particolare prospettiva teoretica cristiana che faceva dell'eguaglianza creatrice la figura teologica ideale del *Figlio*, a sua volta ben uniformabile con quell'Idea platonica che si forgiava come fondamento della totalità della determinazione? Se questo è vero e possibile, allora la speculazione bruniana assume per se stessa un compito immane: deve essere capace di scardinare non solo la limitatezza dell'atto di sensibilità aristotelico, ma deve bensì anche espungerne i fondamenti alienativi, rimobilizzando e ridialettizzando ciò che pareva immobile ed immodificabile. L'astrazione della potenza e della volontà creativa, con la sua conseguente ed opposta riassegnazione come spirito interno alla materia. Qui, allora, l'estrinsecazione apparente come variazione reale,

mossa dall'ideale amoroso d'eguaglianza, sostituisce la limitazione predeterminata e la gabbia all'interno della quale si muove e si determina per opposizione l'esistente aristotelicamente definito: la libertà dell'impulso creativo associa ad un medesimo livello la molteplicità delle finalità e dei movimenti naturali, senza che si possa istituire alcuna gerarchizzazione e concentrazione operativa o produttiva. Cade così in anticipo la possibilità – o la necessità storica – di procedere ad una assolutizzazione dell'immanenza, che tolga progressivamente spazio all'azione della libertà attraverso l'assegnazione del necessitarismo all'espressione della potenza infinita, nuova e più pericolosa – che concentra tutta la violenza dell'alienazione sul piano immanente – forma astratta di antropomorfismo, che trasferisce la discriminazione e l'ordinamento gerarchico concentrandolo esclusivamente a livello naturale e sociale.

Il concetto bruniano dell'opposizione infinita è forse, allora, la critica più intransigente e la dissoluzione operativa, positiva, di questa forma di immanentizzazione dell'assoluto trasformato in produzione, che accumula feticisticamente i risultati della medesima quale patrimonio separato dell'opera. L'opposizione infinita bruniana è, infatti, proprio la negazione della possibilità e della sventura etica generale di questa separazione: è il ristabilimento dell'apertura eguale del creativo, della sua inalienabilità e libertà. È il ricordo che il concetto dell'amore universale non si esprime tramite una forma neutrale di pacificazione, che toglierebbe libertà operativa ai soggetti in nome di un astratta necessità collettiva, quanto piuttosto attraverso la consapevolezza che l'infinità richiamata dal desiderio non permette separazioni, esclusioni e subordinazioni strumentali.

In questo modo il Dio bruniano non si scinde dalla sua opera, per diventare la cassa di risonanza della sacralizzazione terrena del merito umano, ma resta vivo ed operante nel modo umano in cui la sua immagine porta alla negazione positiva della fratturazione, dispersione e strumentalizzazione esistenziale dei "molti" nel processo apparentemente inevitabile della civilizzazione. Senza strumentalizzazione assoluta, allora, l'infinito dell'eguaglianza bruniano resta l'infinito in movimento dell'unità: il modo in cui l'unità che offre lo spazio non si distacca mai dalla propria capacità creativo-dialettica, dunque dal tempo. Al contrario, l'assolutizzazione dell'immanente nel principio di una produzione infinita, che ritorna sempre su se stessa, per far progredire i patrimoni di civiltà accumulati – il processo attraverso il qua-

le si è progressivamente costituita la modernità e la contemporaneità – non può non oscurare ed eliminare la temporalità creativa, lasciando al solo quantitativo l’egemonia del governo e della direzione dello sviluppo. Così, mentre la temporalità creativa ricorda la funzione e l’operatività profonda, spontanea e dialettica della pluralità, lo spazio temporalizzato dell’esistente occidentale stringe e frantuma la creatività della pluralità, capovolgendola nella direzione univoca ed immutabile del tempo, nella massa di riconoscimento del potere. Alla libertà ed alla creativa eguaglianza della prima posizione subentra, conseguentemente, il totalitarismo materiale, apparente e superficiale, della seconda. Qui, infatti, la forma pretende di riassumere la libertà e la purezza di una disincarnazione feconda e radicale, utile alla prosecuzione dello sviluppo ed al mantenimento della tradizione, con una elitaria sradicazione ed espunzione della giustificazione democratica e la sua sostituzione con una difficilmente pacificabile globalità, nuova forma astratta d’integrazione della materialità, che si realizza e si instaura attraverso gli strumenti di una completa deprivazione naturale e della mortificazione delle coscienze. Di fronte, perciò, alla negazione della spontaneità ed all’annichilimento del contenuto del suo diritto, la nuova tendenza tecnologizzante dispone la nuova rappresentazione, astratta ed assoluta, del molteplice che si fonde in un’unità superiore, nuovo contenuto astratto della potenza, privo questa volta della volontà. O, più semplicemente, oscurato nella propria determinazione originaria.

In questa pacificazione, ottenuta con la sottrazione totale del diritto, la predeterminazione storica delle istanze di civiltà e la conseguente riaffermazione della necessità della medesima civilizzazione riassumeranno una propria posizione egemone, all’interno dell’annichilimento preventivo degli spazi di libertà creativa e responsabile, apparendo nel frattempo quale giustificazione delle proprie funzioni neocortigiane e neoideologiche. Nel contesto della costruzione ed elaborazione delle nuove gerarchie del nuovo Impero la funzione intellettuale riassumerà, così, su di sé le capacità erudite, per poterne espellere quelle veramente e propriamente artistiche, obbedendo a e garantendo un orizzonte economicistico che distingue, separa e conserva i “mondi” nell’essenzialità dei propri relativi riferimenti, e quindi nelle proprie strutture storicamente determinatesi, per quanto questi si decidano a perdere volontariamente la propria autonomia, dunque la propria libertà e la propria pari potenza creativa.

Di nuovo la legge dell'Uno, contro la giustizia dei molti, oscurerà con la propria assoluta disincarnazione, ottenuta attraverso la morte per annichilazione del soggetto e dell'oggetto, come luce vera e buona, l'Essere stesso ed il suo Pensiero. Dopo Socrate e Giordano Bruno, altri percorreranno, fermi alla concezione creativa e dialettica dell'Essere-Pensiero – in questa stessa contemporaneità, così simile a quell'antichità e quella modernità – le buie strade dell'irricoscimento e della persecuzione.

Bibliografia

Testi di riferimento

BRUNO, Giordano. *De umbris idearum*. A cura di Rita Sturlese. Premessa di Eugenio Garin. Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1991.

-----, *Dialoghi Italiani. I. Dialoghi Metafisici. II. Dialoghi Morali*. «Classici della filosofia» Firenze, Sansoni, 1958.

-----, *Dialoghi filosofici italiani*. A cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto. Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000.

-----, *Le ombre delle idee*. «Come pensare, 9» A cura di Antonio Caiazza. Presentazione di Carlo Sini. Milano, Spirali Edizioni, 1988.

-----, *Le ombre delle idee. Il Canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*. Introduzione di Michele Ciliberto, traduzione e note di Nicoletta Tirinnanzi. Milano, Rizzoli, 1997.

-----, *Œuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

-----, *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*. Recensebat F.Fiorentino. Deinde recensebant V.Imbriani et C.Tallarico.

Tom.I, Vol. I, Pars 1[^]: 1. *Oratio valedictoria*. 2. *Oratio consolatoria*. 3. *Acrotismus Camoeracensis*. 4. *De Immenso et innumerabilibus* (lib. 1,2,3).

Tom. I, Vol. II, Pars 2[^]: 1. *De Immenso et innumerabilibus* (lib. 4, 5, 6, 7, 8).

Tom. I, Vol. III, Pars 3[^]: 1. *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. 2. *De triplici minimo et mensura*. Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. I, Vol. IV, Pars 4[^]: 1. *Summa terminorum metaphysicorum*. 2. *Figuratio Aristotelici Physici auditus*. 3. *Mordentius et de Mordentii circino*. Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. V, Pars 1[^]: 1. *De umbris idearum*. 2. *Ars memoriae*. 3. *Cantus Circaeus*.

Tom. II, Vol. VI, Pars 2[^]: 1. *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*. 2. *Ars reminescendi. Explicatio triginta sigillorum. Sigillus sigillorum*. 3. *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*. Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. II, Vol. VII, Pars 3[^]: 1. *De progressu et lampade venatoria logicorum*. 2. *De imaginum, signorum et idearum compositione*. 3. *Artificium perorandi*. Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Tom. III, Vol. VIII: 1. *Lampas triginta statuarum*. 2. *Libri physicorum Aristotelis explanati*. 3. *De magia. Theses de magia*. 4. *De magia mathematica*. 5. *De rerum principiis et elementis et causis*. 6. *Medicina lulliana*. 7. *De vinculis in genere*. Curantibus F.Tocco et H.Vitelli.

Neapoli deinde Florentiae, apud Domenico Morano deinde Typis Successorum Le Monnier, 1879-1891. Voll. I-VIII.

— — — —, *Opere latine di Giordano Bruno. I. Il triplice minimo e la misura. II. La monade, il numero e la figura. III. L'immenso e gli innumerevoli*. «Classici della filosofia, 23». A cura di Carlo Monti. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.

— — — —, *Opere Magiche*. Sotto la direzione di Michele Ciliberto. A cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scaparrone, Nicoletta Tirinnanzi. Milano, Adelphi, 2000.

CILIBERTO, Michele. *Lessico di Giordano Bruno*. «Lessico Intellettuale Europeo, XVI, XVII». Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.

SALVESTRINI, Virgilio. *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*. Seconda edizione postuma a cura di Luigi Firpo. Firenze, Sansoni Antiquariato, 1958.

SPAMPANATO, Vincenzo. *Documenti della vita di Giordano Bruno*. Firenze, Leo S.Olschki, 1933.

— — — — —, *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi ed inediti*. Messina, Casa editrice Giuseppe Principato, 1921. Ristampa anastatica con Postfazione di Nuccio Ordine. Roma, Gela Reprint, 1988.

Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico

BOMBACIGNO, Roberto; MANCINI, Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del processo. Studi di Felice Tocco sul pensiero bruniano. Vita di Giordano Bruno, di Vincenzo Spampinato*. Milano, Biblia, 1999.

ORDINE, Nuccio. *Opere complete. Biografia. Documenti. Bibliografia (1800-1998)*. «Classici del pensiero europeo». Roma, Nino Aragno Editore, 1999.

Alcune opere singole, volumi, saggi consultabili sull'argomento

AHLBERG, Alfred. *Materieproblemet i platonismen. Platon, Aristoteles, Plotinos, Bruno*. Lund, Lindstedt, 1917.

AQUILECCHIA, Giovanni. *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*. Napoli, Bibliopolis, 1991.

BADALONI, Nicola; BARILLI, Renato; MORETTI, Walter. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*. Roma-Bari, Laterza, 1973.

BADALONI, Nicola. *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*. Bari-Roma, De Donato, 1988.

BÁRBERI SQUAROTTI, Giorgio. *Giordano Bruno: l'utopia del cielo liberato dai mostri*. In: *I mondi impossibili: l'utopia*. Torino, Tirrenia Stampatori, 1990. Pag. 139-164.

BEIERWALTES, Werner. *Identità e differenza*. Introduzione di Adriano Bausola. Traduzione di Salvatore Saini. Milano, Vita e Pensiero, 1989. Titolo dell'edizione originale: *Identität und Differenz*. Frankfurt

am Main, Klostermann, 1980.

BLOCH, Ernst. *Giordano Bruno*. In: *La filosofia del Rinascimento*. Bologna, Il Mulino, 1981. Pag. 39-58.

BLUM, Paul Richard. *Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur philosophischen Rezeption*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1980.

BLUMENBERG, Hans. *Il Nolano: il mondo come autoesaurimento di Dio*. In: *La legittimità dell'età moderna*. Traduzione italiana di Cesare Marelli. Genova, Marietti, 1992. Pag. 591-644.

BÖNKER-VALLON, Angelika. *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*. Berlin, Akademie Verlag, 1995.

BROCKMEIER, Jens. *Die Naturtheorie Giordano Brunos. Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus*. Frankfurt-New York, Campus, 1980.

CILIBERTO, Michele. *Giordano Bruno*. «Collezione storica». Roma-Bari, Laterza, 1990.

DE BERNART, Luciana. *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza*. Pisa, ETS, 1986.

DEREGIBUS, Arturo. *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità*. Torino, Giappichelli Editore, 1981.

EUSTERSCHULTE, Anne. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno*. «Profili, 15» Introduzione di Diego Quagliani. Roma, Salerno, 1993 (1948).

GARIN, Eugenio. *Bruno*. Milano, Compagnia Edizioni Internazionali, 1966.

GATTI, Hilary. *Giordano Bruno and Renaissance Science*. Ithaca and

London, Cornell University Press, 1999.

GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Firenze, Le Lettere, 1991 (1920).

GRANADA, Miguel Angel. *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'«antiqua vera filosofia»*. In: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Milano, 18-20 novembre 1991; Parigi, 6-8 dicembre 1991). Milano, FrancoAngeli, 1993. Pag. 59-82.

GUZZO, Augusto. *Giordano Bruno*. Torino, Edizioni di «Filosofia», 1960.

HENTSCHEL, Beate. *Die Philosophie Giordano Brunos. Chaos oder Kosmos? Eine Untersuchung zur strukturalen Logizität und Systematizität des nolanischen Werkes*. Frankfurt am Main-Bern-New York, Lang, 1988.

HOUSSEAU, Agnes. *Unity and the Kabbalistic Hierarchy in Giordano Bruno*. In: *Jacob's Ladder and the Tree of Life*. New York, Lang, 1987. Pag. 231-218.

HUBNER, K. *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*. Wintherthur, 1965.

INGEGNO, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze, La Nuova Italia, 1978.

— — — —, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*. Napoli, Bibliopolis, 1985.

KLEIN, Robert. *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*. In: *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*. Prefazione di André Chastel, traduzione italiana di Renzo Federici. Torino, Einaudi, 1975. Pag. 45-74.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renais-*

sance. California, Stanford, 1964.

MICHEL, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris, Hermann, 1962.

NAMER, Émile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Paris, Félix Alcan, 1926.

-----, *Dialectique de l'infini et du fin chez Giordano Bruno*. In: *La Dialectique*. Actes du XIV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Nice, 1969.

-----, *Giordano Bruno*. Paris, 1966.

-----, *Giordano Bruno, ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*. Paris, 1966.

NEUSER, Wolfgang. *A infinitude do mundo. Notas ricerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinita, o universo e os mundos*. Porto Alegre, Edipuers, 1995.

NOWICKI, Andrzej. *La natura nella filosofia di Giordano Bruno*. In: «Bollettino di storia della filosofia» dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973. Pag. 70-87.

-

RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*. Prefazione di Eugenio Garin. Firenze, Le Lettere, 1990.

SCHMIDT, Heinz Ulrich. *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*. Bonn, 1968.

SEIDENGART, Jean. *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno*. In: *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*. Paris, Belin, 1992. Pag. 59-82.

SOTO BRUNA, María Jesús. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.

-----, *La relación Dios-Mundo en los orígenes del panteísmo mo-*

derno. *Giordano Bruno*. In: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

SPRUIT, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*. Napoli, Bibliopolis, 1988.

TOCCO, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Firenze, Le Monnier, 1889.

VEDRINE, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris, 1967.

VERRECCHIA, Anacleto. *Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes*. Wien, Böhlau, 1999.

YATES, Amelia Frances. *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*. Introduzione di Eugenio Garin, traduzione italiana di Mariella De Martini Griffin e Ales Rojec. Roma-Bari, Laterza, 1995 (1988).

-----, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964. Traduzione italiana di Renzo Pecchioli. Roma-Bari, Laterza, 1969.

Articoli tratti da Riviste

ALBANESE, Luciano. *Bruno, Ficino e la Trinità di Zoroastro*. In: «Bruniana & Campanelliana», V, 1, 1999. Pag. 157-164.

-----, *Bruno e gli Oracoli dei Caldei*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 2, 2000. Pag. 539-546.

-----, *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 1, 2000. Pag. 181-188.

AQUILECCHIA, Giovanni. *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*. In: «Bruniana & Campanelliana», I, 1/2, 1995. Pag. 21-42.

BADALONI, Nicola. *Sulla struttura del tempo in Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», III, 1, 1997. Pag. 11-45.

BLUM, Paul Richard. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998/1. Pag. 107-121.

BÖNKER-VALLON, Angelika. *L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'Infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 1, 2000. Pag. 35-56.

CAMPANINI, Massimo. *L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno*. In: «ACME», XXXIII, 3, 1980. Pag. 339-369.

CASTRO CUADRA, Antonio. *Bruno e l'Amor Eroico*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 1, 1991. Pag. 18-21.

— — — —, *Platone e Giordano Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XVIII, 3/4, 1990. Pag. 16-17.

CILIBERTO, Michele. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i «Puritani»*. In: «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1, 1998. Pag. 5-44.

— — — —, *Giordano Bruno 1582-1583. Da Parigi a Oxford*. In: «Studi storici», XXVI, 1, 1985. Pag. 127-160.

D'ASCIA, Luca. *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998. Pag. 255-272.

DE GIOVANNI, Biagio. *L'infinito di Bruno*. In: «Il Centauro», 16, 1986. Pag. 3-21.

DI IASIO, Biagio. *Il rivoluzionario della conoscenza*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991. Pag. 14-17.

FELDHAY, Rivka; OPHIR, Adi. *Heresy and Hierarchy. The Authoriza-*

tion of Giordano Bruno. In: «Stanford Humanities Review», I, 1, 1989. Pag. 118-138.

GAROFALO, Lydia. *Il problema dell'infinito dal Rinascimento a Kant*. In: «Logos», XIV, 1931. Pag. 1-23 e 93-132.

GATTI, Hilary. *L'idea di riforma nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno*. In: «Nouvelles de la République des Lettres», 2, 1996. Pag. 61-81.

-----, *Minimum and Maximum, Finite and Infinite: Bruno and the Northumberland Circle*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLVIII, 1985. Pag. 144-163.

GHIO, Michelangelo. *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*. In: «Filosofia», n.s., XXX, 1979 (4). Pag. 529-554.

GRANADA, Miguel Angel. *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'Universo infinito*. In: «Rivista di storia della filosofia», n.s., XLVII, 1, 1992. Pag. 47-73.

-----, *L'infinité de l'Univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*. In: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XXXII, 1998. Pag. 243-275.

GRANADA, Miguel Angel. *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998. Pag. 343-368.

-----, *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito*. In: «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 3. Pag. 495-532.

INGEGNO, Alfonso. *Il perfetto e il furioso*. In: «Il piccolo Hans», XIX-XX, 75-76, 1992-1993. Pag. 11-32.

LOVEJOY, Arthur Oncken. *The Dialectic of Bruno and Spinoza*. In: «Philosophy», I, n. 8, 1904. Pag. 141-174.

MAIORINO, Giancarlo. *The Breaking of the Circle: Giordano Bruno and the Poetics of Immeasurable Abundance*. In: «Journal of the History of Ideas», XXXVIII, 2, 1977. Pag. 317-327.

MICHEL, Paul-Henri. *Renaissance Cosmologies. 1. «Natura artifex»: Marsilio Ficino and Giordano Bruno. 2. The Reign of Unity: Bruno and Campanella*. In: «Diogenes», 18, 1957. Pag. 93-107.

MIGNINI, Filippo. *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 2, 2000. Pag. 325-349.

NOWICKI, Andrzej. *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura*. In: «Misure critiche», VI, 1976. Pag. 57-72.

PAPI, Fulvio. *Bruno, o dell'infinita e vana nostalgia*. In: «Il piccolo Hans», XIX-XX, 75-76, 1992-1993. Pag. 86-104.

PAPULI, Giovanni. *Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo*. In: «Quaderno filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce», IX, 10-11, 1984. Pag. 201-228.

POULAIN, Julie Rebecca. *Giordano Bruno. Une éthique de l'infini*. In: «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIX, 2, 1997. Pag. 305-320.

RAIMONDI, Fabio. *L'immaginazione politica di Giordano Bruno*. In: «Filosofia politica», XI, 2, 1997. Pag. 239-259.

RICCI, Saverio. *Rivoluzione del cielo fisico, riforma del cielo morale. Scienza e vita civile da Giordano Bruno ai Lincei*. In: «Studi filosofici», XII-XIII, 1989-1990. Pag. 245-296.

SCARPA, Riccardo. *Il pensiero creatore e Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991. Pag. 18-21.

SINGER, Dorothea Waley. *The Cosmology of Giordano Bruno*. In: «Isis», XXXIII, 1941. Pag. 187-196.

SPAVENTA, Bertrando. *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*. In: «Rivista Enciclopedica Italiana», I, 1855. Pag. 44-58.

— — — — —, *Il concetto dell'infinità in Bruno*. In: «Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», V, 1866. Pag. 155-164.

— — — — —, *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*. In: «Atti della Regia Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», II (1865). Pag. 293-348.

— — — — —, *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*. In: «Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia di filosofia italiana», I, 1851. Pag. 440-470.

SPRUIT, Leen. *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei Dialoghi Italiani*. In: «Verifiche», XVIII, 4, 1989. Pag. 367-399.

STADLER, Michael. *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewusstsein. Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos*. In: «Philosophisches Jahrbuch», XCIII, 1, 1986. Pag. 39-60.

VENTURA, Tommaso. *Giordano Bruno, singrafo sommo di un Vangelo naturale*. In: «La Ragione», 37, 3, 1955. Pag. 2-7.

YATES, Amelia Frances. *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», II, 1938-1939. Pag. 227-242.

— — — — —, *The religious Policy of Giordano Bruno*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», III, 1939-1940. Pag. 181-207.