

[EVENTUALE COLLANA]

[EVENTUALE FINANZIAMENTO O SOSTEGNO]

*A tutti gli alunni delle scuole
nelle quali ho insegnato ed
insegnerò*

Un oggetto riguardo;
Chi la mente m'ingombra, è un sol viso.
Ad una beltà sola io resto affiso,
Chi si m'ha punto il cor, è un sol dardo,
Per un sol fuoco m'ardo,
E non conosco più ch'un paradiso.

Giordano Bruno, *De gli Eroici furori*

Indice

11	<i>Presentazione</i>
15	<i>Prefazione</i>
21	<i>Introduzione</i>
31	Capitolo I <i>L'interpretazione di Miguel Angel Granada</i>
63	Capitolo II <i>L'interpretazione di Michele Ciliberto</i>
107	Capitolo III <i>L'interpretazione di Michelangelo Ghio</i>
121	Capitolo IV <i>L'interpretazione di Alfonso Ingegno</i>
185	Capitolo V <i>L'interpretazione di Werner Beierwaltes</i>
197	<i>Conclusioni</i> 6.1. Per una critica dell'interpretazione di Miguel Angel Granada, 197 – 6.2. Per una critica dell'interpretazione di Michele Ciliberto, 202 – 6.3. Per una critica dell'interpretazione di Michelangelo Ghio, 219 – 6.4. Per una critica dell'interpretazione di Alfonso Ingegno, 229 – 6.5. Per una critica dell'interpretazione di Werner Beierwaltes, 266 – 6.6. Conclusioni genera- li, 275.
279	<i>Bibliografia</i>

Presentazione di Fabrizio Lomonaco

Queste dense pagine che Stefano Ulliana dedica ad «alcune interpretazioni della filosofia di Giordano Bruno» vengono da lontano, proposte, come sono, sulla base di un'elaborazione teoretica personale che, partita dall'*Ars memoriae* del *De umbris*, è giunta ai *Dialoghi italiani* (ripubblicati nel 2006 per le edizioni Mimesis), per ricostruire il confronto tra la filosofia del nolano e la tradizione neoplatonico-aristotelica (*Giordano Bruno vs Aristotele* del 2004 per l'editore Armando). Ad essere privilegiato è il filo conduttore teologico-politico con ricadute di impegno storiografico che hanno già conosciuto prove assai significative in precedenti pagine (*Alcune interpretazioni della filosofia di Giordano Bruno. Ottocento e primo Novecento* del 2015 per le edizioni Aracne), dedicate alla cultura tedesca e italiana (da Hegel a Spaventa, da Gentile a Badaloni) che di queste «considerazioni» rappresentano il «termine dialettico», come l'Autore annuncia in sede di presentazione delle interpretazioni delle tesi di Michel Angel Granada, Michele Ciliberto, Michelangelo Ghio, Alfonso Ingegno e Werner Beierwaltes, tutte assistite da analitiche pagine di esercizio critico. Il lettore è, così, posto dinanzi a temi e snodi fondamentali della filosofia bruniana, dalla questione del rapporto con Aristotele e l'aristotelismo (quello di ritorno nella «posizione necessitarista» del Granada, pp. 193, 194) al tema del dinamismo dell'universo proposto dalla lettura del Ciliberto in una chiave riduttiva a giudizio di Ulliana che vede negata l'apertura al possibile e alla diversità in una natura chiusa in sé, tesa a «riprodurre l'eguale presenza determinativa di specie assolute», p. 202) e con il rischio di trasfigurare la pur privilegiata dimensione etico-politica in una «filosofia oziosa, inutile e nociva» (p.

213). La questione dell'universale e del suo «reintegro» nel tomismo (p. 214) è punto di riferimento dialettico delle tesi di Ghio, interessate alla costruzione del «rapporto assoluto d'immanenza», utilizzando la tradizione neoplatonica in contrasto con il concetto cristiano di creazione (p. 218). E qui si apre un altro decisivo fronte teorico alimentato dalla relazione uno-molteplice, dalla presenza trasformata del «concetto trascendente» nell'«immagine immanente» che è rappresentazione dell'esigenza di una scienza universale dei segni (pp. 223, 224). Il tema è centrale anche nell'originale ermeneutica di Ingegno che declina come astrazione il congiungimento bruniano della trascendenza all'immanenza, preferendo valorizzare la molteplicità libera e identificando in Dio l'immediatezza dei mondi e, insieme, la possibilità di astrarsi da ognuno di essi (p. 229), di rimanerne fuori eternamente in una differenza tra relativo ed assoluto che diventa il luogo di espressione di una materia sempre attiva nel trasfigurare le momentanee espressioni (p. 230). Così dall'infinito dell'amore universale all'infinito astratto della materia come condizione di perenne e universale riproduzione secondo un'evoluzione del pensiero bruniano da una fase di influenza platonico-ficiniana a un momento di consolidata razionalità, identificata dalla separazione astratta dell'*Anima mundi*, «riassorbita nella globalità universale del principio materiale». È un passaggio assai problematico a giudizio dell'Autore che non condivide alcuna supposta "separazione" nelle prime opere (p. 233 e si veda il precedente studio *Per lo spirito della rivoluzione. Il concetto di infinito di Giordano Bruno* del 2003 per le Edizioni Scientifiche Italiane) e nota nella lettura di Ingegno la messa in crisi dello stesso concetto di materia, del suo principio d'essere autonoma e libera potenza e soggetto (p. 235). L'idea di *anima mundi* è al fondo anche dei conclusivi sondaggi dell'interpretazione di Bierwaltes, sensibile a una tendenza che riduce la separazione estrinseca della differenza, riportandola nell'essere astratto, luogo di unità e di necessità delle quali l'universo bruniano non sarebbe consapevole (pp. 263, 266). Anche in proposito e in termini più generali gli interventi ermeneutici di Ulliana ricompongono il quadro tematico in esame non senza incoraggiare una tendenziale lettura unitaria della filosofia bruniana, interessante quando, nelle *Conclusioni generali*, ritorna sul confronto con la posizione aristotelica e gli originali punti di sviluppo, chiamati a infrangere la «limitatezza dell'atto di sensibilità aristote-

lico» e, insieme, a valorizzare tutti quei motivi in grado di rimobilizzare l'immobile e l'immodificabile (p. 270). Da qui, allora, la messa in discussione delle letture tese all'«assolutizzazione dell'immanenza» e a inibire la libertà, a mortificare quel concetto dell'«opposizione infinita», cardine della lettura di Ulliana che vede nella filosofia del nolano il ristabilimento dell'«apertura eguale» del creativo nella sua libertà. Il che conferma la relazione operante tra l'uno e il molteplice, tra Dio e il suo mondo, perché l'unità non si distacca mai dalla sua capacità creativa, dalla temporalità essa stessa creativa e costitutiva del moderno essere-esistere (p. 271).

Prefazione

Lo sviluppo delle argomentazioni presentate in questo lavoro di ricerca su alcune delle più recenti interpretazioni della filosofia di Giordano Bruno deve essere collocato all'interno della personale dissertazione di dottorato in filosofia, svolta presso l'Università di Padova all'inizio del 2002. Quest'ultima deve, a sua volta, essere considerata il risultato di un più che decennale lavoro di ricerca ed investigazione sui testi filosofici di Giordano Bruno: esso iniziò con l'elaborazione della tesi di laurea, dedicata alla definizione della struttura portante dell'*Ars memoriae* accluso al *De umbris idearum* (*La meta-logicità dell'Ars memoriae bruniano*); è poi proseguito, attraverso la ridefinizione del significato complessivo del *De umbris idearum* stesso e la prosecuzione dell'analisi e commento del testo successivo, il *Cantus Circaeus*, con l'intenzione di raccogliere in un commento analitico unitario la prima triade delle opere bruniane (il *De umbris idearum*, il *Cantus Circaeus* e la commedia filosofica *Candelaio*); per approdare finalmente all'analisi dei testi che costituiscono la silloge dei *Dialoghi Italiani*. Qui il lavoro di ricerca e di investigazione delle strutture portanti dell'argomentazione razionale bruniana si è lasciato guidare, inizialmente e solamente per un brevissimo tratto di strada, dal saggio di Nicola Badaloni, intitolato *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno* (Nicola Badaloni, Renato Barilli, Walter Moretti. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*), per poi iniziare un autonomo, puntuale e rigoroso commento analitico scritto dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroi furori*) e dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*).

La conclusione del lavoro analitico sui testi morali ha potuto mostrare ed indicare la presenza di un'articolazione razionale di tipo teo-

logico-politico, fondamentale per la strutturazione dell'intera riflessione bruniana. Perciò la prosecuzione dell'indagine esplorativa sui testi metafisico-cosmologici si è potuta avvalere di una guida certa e sicura, che è stata ulteriormente confermata dal prosieguo dell'analisi sui testi stessi.

L'idea di costituire un progetto di rielaborazione e spiegazione della filosofia italiana di Giordano Bruno, basato sull'applicazione generale della struttura teologico-politica in tal modo reperita, diventa in questo momento così prevalente, con la subitanea disposizione di un piano di svolgimento del materiale analitico già raccolto, che ha previsto in primo luogo la concentrazione dell'attenzione interpretativa sulle conclusioni metafisico-cosmologiche bruniane, nel confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica – conclusioni presenti nel testo bruniano *De l'Infinito, Universo e mondi* – quindi la possibile retrocessione alle premesse delle medesime conclusioni bruniane – presenti nei testi bruniani *Cena de le Ceneri* e *De la Causa, Principio e Uno* – e la finale e conclusiva verifica e conferma della presenza del medesimo schema teologico-politico nei testi morali – *Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo; De gli Eroici furori*.

Obbedendo a questo piano di svolgimento, chi scrive ha deciso di realizzare nella propria dissertazione di dottorato in filosofia il primo passo dell'intero risvolgimento della filosofia italiana di Giordano Bruno: ricostruire il confronto fra la posizione bruniana e la tradizione speculativa neoplatonico-aristotelica, quale si veniva precisando – in maniera conclusiva sul piano metafisico-cosmologico (ma con evidenti anticipazioni interne delle successive tematiche religiose, etiche e politiche) – nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Così nasce questa dissertazione, che viene intitolata (rinnovando l'importanza di quello schema teologico-politico): *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno. Confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica: il testo bruniano De l'Infinito, Universo e mondi*.

Il piano di svolgimento interno del contenuto di questa tesi utilizza una breve premessa di carattere storico, mentre nella successiva introduzione dispone una prima traccia dell'elaborazione teoretica personale, per allargare subito la riflessione alla considerazione di una particolare linea di tendenza interpretativa, 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. Compito di questa dissertazione diviene, allora, la definizione di una nuova ed originale interpretazione della riflessione bruniana, che consideri quella tradizione come proprio termine dialettico. Nasce in questo modo l'argomentazione vera e propria della tesi.

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 riconoscente 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'alterna 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 imm modificabile dottrinarietà, 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 ricomponde 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 immodificabile, 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 ineccezione 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 necessarista, che spinge la speculazione bruniana sin alle soglie del primo materialismo borghese.

Tenuta, quindi, come termine dialettico, la linea interpretativa Hegel-Spaventa-Gentile-Badaloni, ed abbandonato momentaneamente l'intento di confrontarsi con l'altra tradizione interpretativa – Schelling-Tocco-Fiorentino-Guzzo-Garin-Ingegno – la personale dissertazione di dottorato inizia la propria procedura argomentativa ponendo in stretto confronto tre testi basilari aristotelici, richiamati dallo stesso testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi* – la *Metafisica*, la *Fisica* ed il *De caelo* – e la posizione bruniana stessa, quale viene emergendo dal medesimo testo (ma non solo).

Dopo aver disposto una triplice serie di prime conclusioni, quali

premesse e presupposti per il successivo lavoro investigativo, l'argomentazione di questa dissertazione prosegue materializzandosi nella corposa analisi e commento puntuale e rigoroso dell'intero testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Dopo una breve ricapitolazione, dispone in rapida serie due ricche conclusioni, relative al rapporto di opposizione maturato fra la posizione bruniana e la tradizione neoplatonico-aristotelica, confrontate ulteriormente in nota con il materiale desumibile dal libro di Luigi Firpo sul processo inquisitoriale veneto e romano (Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*). Infine, questa medesima dissertazione utilizza gli apporti critici così sviluppati e maturati, per operare – in doppia battuta – un confronto a largo raggio con gli interpreti più recenti e significativi della filosofia nolana: Miguel Angel Granada, Michele Ciliberto, Michelangelo Ghio, Alfonso Ingegno e Werner Beierwaltes. Disponendo, alla fine, una rapidissima conclusione generale e la bibliografia finale.

Giunto al termine di tutto questo enorme lavoro, il progetto personale di investigazione resta orientato alla possibilità di ricomporre buona parte degli esiti di questa ricerca in un progetto editoriale più ampio, che sia capace prima di tutto di integrare l'analisi della linea e tradizione interpretativa bruniana immanentista con quella trascendentista, in tal modo costituendo un primo volume introduttivo di natura storiografica. Quindi esso potrebbe procedere, prevedendo la disposizione del gigantesco materiale analitico accumulato sui tre testi metafisico-cosmologici, per realizzare un secondo volume dedicato alla disposizione naturale bruniana. Infine, anche il materiale analitico ottenuto dall'investigazione dei tre testi morali potrebbe trovare collocazione in un terzo e conclusivo volume, rivolto alla delineazione dei tratti religiosi ed etico-politici della riflessione bruniana¹.

¹ Queste due ultime parti di tale progetto editoriale trovano realizzazione in S. ULLIANA. *Giordano Bruno. Epistole Italiane*. Milano, Mimesis, 2006.

Introduzione

Un tema importante e fondamentale – direi quasi genetico – della speculazione bruniana sembra costituirsi per il tramite delle indicazioni provenienti dal dubbio – espresso da Bruno stesso agli Inquisitori veneti nel 1592 – «circa il nome di persona del Figliuolo et del Spirito santo»¹.

Questi indicazioni hanno portato Michele Ciliberto² a definire il nucleo speculativo bruniano nella sua determinazione essenziale ariana ed antitrinitaria. In questo modo, lasciando alla sola figura del *Padre* l'attributo personale, lo storico della filosofia napoletano risolve in modo impersonale il rapporto dell'esistente con l'Anima Universale. La bruniana anima del mondo – la neoplatonica *Anima mundi* – acquisterebbe così i caratteri di una Potenza assolutamente impersonale: un'eguaglianza indifferente ai destini dei viventi, capace unicamente di determinarli a percorrere le finalità eternamente stabilite (in questo senso fatali), in un ciclo vicissitudinario, dove positività e negatività – vita e morte, felicità e sofferenza, destino individuale e collettivo – vengono necessariamente assegnate dal e nel movimento eterno dell'infinita ed omogenea sostanza materiale, e dove il saggio, contemplando l'eguale ricircolo degli esseri, limita le proprie passioni e riconosce la bontà civile dell'uso strumentale delle religioni positive, atte a frenare gli impulsi distruttivi predominanti nella maggior parte dell'umanità.

In questo modo, certo, l'interpretazione della speculazione bruniana rende conto della continua critica rivolta dal pensatore nolano nei confronti degli umanisti, tesi a prestabilire un'eccellenza ed una supe-

¹ L. FIRPO. *Il processo di Giordano Bruno. Documenti*. Terzo costituito del Bruno (Venezia, 2 giugno 1592). Roma, Salerno Editrice, 1993. P. 170.

² M. CILIBERTO. *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990. Pp. 9-10.

riorità – quando non un’egemonia – della specie umana su tutte le altre specie naturali eccessiva e fuorviante; ma, a mio parere, manca di sottolineare la complessità della giunzione dialettica profonda presente nella speculazione bruniana, risolvendo in un modo puramente deterministico e lineare – secondo la concezione moderna del rapporto fra causa ed effetto – il rapporto fra Dio ed Universo.

Se, invece, le figure trinitarie del *Figlio* e dello *Spirito* potessero essere lette ed interpretate, spiegate e chiarificate nell’opera bruniana, alla luce – sempre umbratile nel caso di Bruno – della presenza, più che alta ed elevata, abissale della divinità – il tema tanto caro alla speculazione bruniana della sproporzione – allora forse quel rapporto dei viventi con l’universalità dell’Anima potrebbe essere determinato nel senso della presenza di una relazione sempre mobile, fra l’Amore e la sua idea d’Eguaglianza: un movimento universale del desiderio che ha la Libertà quale proprio motore genetico e traente.

In questo modo sarebbe proprio lo scomparire dell’Uno ed il suo presentarsi come molteplicità che sempre si dà e si riprende, in una danza vorticoso e creatrice lungo la direzione offerta dalla dialetticità della Natura, ad offrire l’immagine di quella sapienza della profondità infinita che compare come pluralità dei soggetti (“ombre ideali”).

Una pluralità che è in se stessa benignamente e fecondamente dinamica, quando lasci spazio e tempo al ricordo della superiorità celeste del “vincolo” che comprende ed indirizza ogni cosa, nella bellezza e bontà dell’amore e della verità.

La relazione con l’originario³ sembra dunque costituire la possibilità di un rapporto creativo, non solamente per la specie umana, ma per tutte le specie: un rapporto paritariamente (egualmente) e diversamente creativo. Egualmente per l’eguaglianza del principio, diversamente per la diversità delle sue “esplicazioni” naturali (“complexioni”), morali e religiose.

Un rapporto creativo continuo – nell’orizzonte dell’innumerabilità dei mondi e delle forme – che per la specie umana acquista i caratteri meravigliosi dell’emergere ideale di una possibilità – e dunque di una realtà – di differenza e di opposizione rispetto all’apparenza di un fluire vitale meccanico ed indifferente, quasi inerte. Di fronte

³ P. R. BLUM. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: «Bruniana e Campanelliana», anno IV, 1998/1. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. Pp. 107-121.

all'apparente ed immediata necessitazione, che coinvolge – quasi fosse la punizione che segue immediatamente ad un peccato – anche l'uso strumentale e assolutistico delle religioni, l'uomo ha per Bruno la possibilità e, direi anzi soprattutto, la necessità di riscoprire la ragione, nella sua essenza universale di eguale ed amorosa libertà. L'uomo ha per Bruno la possibilità di riavere il senso dell'universalità dell'intelligenza, e dunque della sua capacità generativa e salvatrice, nel raggiungimento della consapevolezza del motivo della scomparsa e trasformazione del proprio desiderio di possesso in apertura che si fa desiderio di libertà comune⁴.

Per questo il desiderio resta per Bruno un *primum*, che ci avverte proprio dell'universale, della sua apertura infinita. Anzi, si deve dire di più: è esso stesso a presentarsi come apertura: nell'infinito e dell'infinito, per l'infinito stesso.

Importante diventa dunque, per la precisazione dell'articolazione concettuale bruniana, riuscire a rintracciare e definire nei testi bruniani oggetto di questa ricerca (la silloge dei *Dialoghi Italiani*) questo movimento d'infinito – l'essere “termine interminato”, come forse direbbe Bertrando Spaventa – e riuscire ad identificarlo tramite le diverse figure del desiderio stesso. Certamente nella determinazione dell'articolazione organica di queste figure resteranno poi compresi il senso ed il significato di altri termini bruniani, quali appunto quelli di: senso, ragione, immaginazione ed intelletto.

*

L'analisi compiuta su testi bruniani quali il *De umbris idearum* (1582) e la *Cabala del Cavallo Pegaseo* (con l'*Aggiunta dell'Asino Cillenico*) (1585) ha portato all'indicazione della presenza fondamentale di un concetto, nello stesso tempo duplice ed unitario, capace di costituire la rappresentazione etica ed intellettuale di quel movimento d'infinito: il concetto dell'Amor-Idea d'Eguaglianza.

Nella tradizione filosofica rinascimentale esso riprende e perfeziona il tentativo compiuto da Marsilio Ficino di congiungere tradizione platonica e neoplatonica con i fondamenti della fede cristiana e, suc-

⁴ La figura di Circe nel *Cantus Circaeus* e la trasformazione dello spirito nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Ma anche la cattura del cacciatore *Atteone* ed il farsi occhio a l'intero orizzonte.

cessivamente, l'azione pedagogica di riforma della chiesa, svolta in senso irenistico da Erasmo da Rotterdam.

Questo concetto inserisce e determina nella speculazione bruniana un motore dialettico.

*

Fra il darsi dello “aggetto” razionale ed il pervenire del “soggetto” intellettuale, il rapporto congiuntivo centrale che media fra di essi si costituisce come “organo”. Esso sta in qualità di relazione profondamente unitaria, mobile e svincolante: oppositiva in se stessa (e perciò capace di rappresentare la bruniana “ombra universale”), determina l'accostamento del perfetto alla perfezione e la continua e creativa ripresa del loro rapporto.

Questa opposizione interna, che caratterizza in modo molto particolare l'organo bruniano, costituisce l'estremo monito etico ed intellettuale del pensatore nolano: il dio interno (Natura) e quello apparentemente esterno (grazia) non devono essere separati. In ciò vale l'apertura che l'Universo rivolge verso l'Uno e la comprensione che l'Uno comunica e trasmette all'Universo. Un'apertura illimitata ed una comprensione infinita, che mantiene per sé le caratteristiche etiche sovrumane dell'eguaglianza e della libertà, così come i sigilli della pace e della giustizia.

Quest'apertura e comprensione è “primo principio” ed “ombra” di Dio⁵: è l'amore che si realizza (come idea eguale) e che realizza (come materia sempre diversa)⁶, che congiunge il tutto in se stesso, real-

⁵ Nella sua unità è principio per noi, essendo causa. Nel manoscritto di Bertrando Spaventa (XVI. C. 3. 6. 4. / 3. B., cc. 45r – 76v) riportato da Maria Rascaglia in *Appendice* al suo saggio relativo all'interpretazione della speculazione bruniana da parte del filosofo napoletano (*Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in: *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*. «Bruniana & Campanelliana», Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, Supplementi – Studi (I), 1998) sono degni di nota i riferimenti al concetto spinoziano di *causa sui*. Nel caso bruniano si potrebbe dire che: Dio, essendo Causa (“sproporzione”), è Principio per noi (“proporzione”). In ciò esso sta come Unità, in se stessa in movimento.

⁶ G. BRUNO. *De gli Eroi furori*. Firenze, Sansoni, 1958. Pp. 1106-1111. L'Amore, universalità dell'Anima, è dunque la Ragione che muove e fa essere le cose, senza che vi siano specie separate, supposte ed ipostatizzate quali immobili ed oscure radici di una ragione assolutamente tirannica, che media a sé attraverso la loro separazione, inducendo una differenza ineliminabile. Se dunque la Materia è inseparabile dal suo termine, l'Anima è inscindibile dall'idea che la genera: si distende e dà l'apparenza, non della separazione, ma della di-

mente ed idealmente. Questa è la luce reale – l’illimitato infinito che, desiderando se stesso, illumina – che si diffonde per ogni dove, appunto distinguendosi e rideterminando a nuova vita.

Questa luce reale, luce di libertà, apre in se stessa quella comprensione della totalità delle forme che scompare all’orizzonte, valendo – oltre ed oppositivamente alle sue parti momentanee – quale Ragione universale.

*

Lo spazio ed il tempo della creatività, dove vengono salvati nella loro universalità pensiero affetto ed azione, non può non ergersi ad ideale unitario sovraliminale, quando la ragione universale tende a scomparire vincolandosi alla luce della libertà.

Esplicandosi come apertura desiderativa (desiderio che si fa “mondi”), l’infinito dunque implica di sé la sostanza onnigenerativa dell’Amore: indica e mostra quella possibilità che si erge universalmente e che rappresenta l’immagine aperta di Dio come Ragione infinita.

Qui l’“ombra” universale, che così sembra trasparire attraverso la diffusione (comunicazione), rende circolare ogni discorrere, in quanto il campo delle determinazioni viene sempre riportato necessariamente

stinzione. È questo il modo nel quale il desiderio della potenza non è senza la sua unità: un’unità che, anzi, deve precedere questo desiderio per inverarne la bontà. È dunque l’idea di quest’unità, come ideale ed eguaglianza universale (lo spazio ed il tempo dell’umanamente creativo), che impedisce che la spiritualità cercata possa essere intesa ed utilizzata quale fattore di separazione e subordinazione dell’intera manifestazione del creato: anzi, al contrario, l’intera manifestazione del creato può rimanere umanamente presente ed operante quando sussista tale concetto, che del creabile fa, unitariamente, possibilità e necessità: appunto, distinzione etica ed intellettuale.

Solamente in un mondo nel quale non sia più possibile mostrare, attraverso la distinzione e la sua unitaria perfezione, quel rapporto creativo che stabilisce, insieme, l’intrinseca intelligenza del bene e la volontà, la fede si annichilirà di fronte all’emergere minaccioso e preponderante di un’assolutezza, che si fa e si autocostruisce continuamente sulla separazione e sulla differenza, da quella proiettata ed indotta, e che questa determina e fa valere. Affondando le esistenze nell’oceano della vita, ne determina la salvezza in un finire tutto funzionale. Rinchiudendone lo spirito vitale nei limiti di un possesso totale ed esclusivo, capace di spezzare tutta quella riflessività che invece sola può salvare, insieme, pensiero affetto ed azione, nella loro universalità. E spezzando questa universalità, proprio impedendo l’agio ed il respiro della possibilità, quella libertà che da sé si impone come unica e reale grandezza, portando in sé – con il desiderio soggettivo e l’amore oggettivo – l’universalità dei frutti della creazione (naturale ed umana).

ad un'origine comune ed unitaria. Questa rappresentazione del movimento e della generazione è l'unità-molteplicità del soggetto nell'unità-infinità della ragione, per il tramite di quella libertà e parità creativa che è offerta dall'idea di possibilità.

È in virtù di questa relazione fra apertura infinita e molteplicità illimitata che si dà il comparire della dualità Essere-Manifestazione, e che in essa si affaccia quella virtù che genera quegli elementi determinativi che poi vengono raccolti ed unificati da uno slancio e da una immagine universali.

Essenza, slancio ed immagine così definiscono la triangolazione all'interno della quale si dà la sostanza dell'amore: come Ragione, desiderio intrinseco alla materia ed, infine, come sua intelligenza (nello *Spirito* naturale), oppure come diversità e fecondità infinita della dialettica fra libertà ed eguaglianza (nello *Spirito* morale e religioso), l'amore offre sempre di sé l'immagine di ciò che è capace di ridepositare presso di sé tutti i semi futuri della propria ripresa e del proprio ricominciamento, della propria, sempre nuova e sempre antica, esplosione e fioritura.

Stimolo ed energia, nello *Spirito* naturale, di questa circolarità continua ed infinita è il desiderio stesso (*appetitus*), che anima dall'interno la materia e che la spinge a fuoriuscire dalle proprie momentanee determinazioni, per ritornare a quell'indistinto originario ("Universo") che possiede in se stesso l'ideale perfetto di ogni operazione (il "termine"). Prosecuzione e continuità di questo desiderio, fuori delle proprie determinazioni materiali, nello *Spirito* morale e religioso, è l'immaginazione aperta, che lascia campo libero alla diversificazione delle culture e delle religioni, nella consapevolezza della loro comune origine e destinazione.

*

Unità mobile del *desiderium sui* dell'infinito, l'Amore (*Spirito*) congiunge dunque le due specificazioni divine bruniane del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus*: nel suo momento naturale attraverso la durata infinita e lo scambio reciproco che si instaurano nella polarità fra astri solari e pianeti terrestri; nel suo momento morale e religioso, quando per esso si può dire che bontà e verità, affetto ed intelletto

– o, teologicamente – *Padre e Figlio* siano Uno⁷.

Ora, l'esser-uno, per amore, di affetto ed intelletto determina, nell'umano, l'apparire di uno scostamento: esso vale la tensione che caratterizza la ricerca dell'universalità dell'Anima e la sua applicazione. Questa tensione è il movimento di perfezionamento che sta in virtù del perfetto: il Dio bruniano tocca con l'affetto, diffondendo l'intelligenza e la prassi di sé.

Accostando Bruno alla tradizione dei testi biblici veterotestamentari, si può dire che in questo modo il Dio bruniano provoca e riproduce come ideale quella stessa facoltà creativa che gli viene sommamente e realmente attribuita e riconosciuta: racchiude ciò che potrà costituire la materia dell'intervento umano all'interno della propria universalità e fa del rapporto d'azione un termine a se stesso.

In ciò la materia divinamente agita diventa soggetto e potenza: animata dall'impulso alla libertà (proprio ed apertamente immaginato), essa ottiene e riempie i due lati dell'universale potenza attiva e passiva.

*

⁷ G. BRUNO. *De gli Eroici furori*, cit. pp. 1100 - 1101: «Nella qual disposizione il presente furioso mostra aver durato sei lustri, nel discorso de quali non era venuto a quella purità di concetto, che potesse farsi capace abitazione delle specie peregrine, che offrendosi a tutte ugualmente battono sempre alla porta de l'intelligenza. Al fine l'amore che da diverse parti ed in diverse volte l'avea assaltato come in vano (qualmente il sole in vano se dice lucere e scaldare a quelli che son nelle viscere de la terra ed opaco profondo), per essersi accampato in quelle luci sante, cioè per aver mostrato per due specie intelligibili la divina bellezza, la quale con la ragione di verità gli legò l'intelletto e con la ragione di bontà scaldogli l'affetto, vennero superati gli studi materiali e sensitivi che altre volte soleano come trionfare, rimanendo (a mal grado de l'eccellenza de l'anima) intatti; perché quelle luci che faceva presente l'intelletto agente illuminatore e sole d'intelligenza, ebbero facile entrata per le sue luci: quella della verità per la porta de la potenza intellettiva; quella della bontà per la porta della potenza appetitiva al core, cioè alla sustanza del generale affetto. Questo fu quel doppio strale che venne come da man de guerriero irato; cioè più pronto, più efficace, più ardito, che per tanto tempo innanzi s'era dimostrato come più debole o negligente. Allora quando primieramente fu sì scaldato ed illuminato nel concetto, fu quello vittorioso punto e momento, per cui è detto: *Vicit instans*. Indi possete intendere il senso della proposta figura, motto ed articolo che dice: Forte a' colpi d'Amor feci riparo / Quando assalti da parti varie e tante / Sofferse il cor smaltato di diamante; / Ond'i miei studi de' suoi trionfaro. // Al fin (come gli cieli destinaro) / Un di accampossi in quelle luci sante, / Che per le mie, sole tra tutte quante, / Facil entrata al cor mio ritrovaro. // Indi mi s'avventò quel doppio strale, / Che da man di guerriero irato venne, / Qual sei lustri assalir mi seppe male. // Notò quel luogo, e forte vi si tenne, / Piantò 'l trofeo di me là d'onde vale / Tener ristrette mie fugaci penne. // Indi con più solenne / Apparecchio, mai cessano ferire / Mio cor del mio dolce nemico l'ire».

La congiunzione delle due specificazioni divine bruniane del *Deus super omnia* e del *Deus in omnibus* non avviene però senza la consapevolezza della insuperabilità dell'opposizione fra compreso ed incomprendibile ("sproporzione"). In ciò il sapiente scopre la apparente scindibilità dell'universale: tra l'assenza dell'Uno come infinitezza di ogni possibile attributo e la sua presenza come tutto dotato di parti in relazione ed in movimento reciproco. Come tutto momentaneo ed apparente, in fluttuazione continua, e come tutto in cui l'identità di ogni determinazione sta in quella doppia "alterazione" dell'infinito immobile e dell'infinito mobile, che fa valere quella perfezione creatrice che li compone.

In questo modo il sapiente riesce a «trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»⁸.

*

L'apparente scindibilità dell'universale non si traduce però, per il sapiente bruniano, nella separazione: anzi, attraverso l'"eroico furore", il sapiente bruniano supera la considerazione della apparente opponibilità fra Bene e relazione, movendo la seconda nel campo infinito di un primo che si sdoppia e si alterna continuamente ("vicissitudine").

*

L'unità, l'opposizione e la sintesi sono dunque i tre momenti che permettono di definire una tesi argomentativa ed interpretativa complessiva, che delimiti il proprio campo d'indagine ai *Dialoghi Italiani*, tentando nel contempo una dimostrazione, che mostri ed evidenzi:

1. per primo, il desiderio bruniano come movimento d'infinito, che ha nell'infinito il luogo, l'origine e la ragione di se stesso. Con ciò dimostri la creatività dello *Spirito* naturale.

⁸ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Firenze, Sansoni, 1958. P. 340: «In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non possen attualmente convenire in soggetto medesimo».

2. Secondariamente, ne enuclei l'origine ed il principio dialettico: l'Amore ed il rapporto fra libertà ed eguaglianza (*Spirito morale*).

3. Conclusivamente, ne indichi l'apertura e la variabilità infinita (*Spirito religioso*).

Questa tesi potrebbe allora venire riassunta da un titolo, quale il seguente: *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno*.

Qui deve però essere apposta una particolare osservazione. La concezione che unisce profondamente l'aspetto per il quale l'eguaglianza apparente ha come propria fonte abissale la diversificazione e l'amore muove ad un principio apparentemente estrinseco, sembra realizzare questa fusione e compenetrazione reciproca di elementi attraverso il concetto del desiderio come immagine di se stesso. Solamente attraverso questo concetto è infatti possibile realizzare quella sottrazione dell'agente che unifica a se stesso, per la quale la pluralità del creato resta preliminarmente compresa, e perciò immodificabile. Contro la moltiplicazione infinita dei "mondi" bruniana, già consentita dall'identità di atto e potenza del *De la Causa* (creatività dello *Spirito*) e dalla sotterranea e sottesa presenza, con funzione creativa, del concetto di pluralità atomica del *De l'Infinito*.

Una controprova della critica bruniana a questo concetto sta, del resto, nella costruzione del fallimento mostrato nel Dialogo IV della Seconda Parte degli *Eroici furori*: solamente la possibilità dell'in-finire, escogitata nel Dialogo conclusivo, potrà salvare dall'annichilimento del soggetto e della sua ragione portatrice.

A conclusione, quindi, di questa breve delineazione ed abbozzo della personale interpretazione di una notevole parte della riflessione bruniana⁹, è possibile procedere alla presentazione di un confronto a largo raggio con gli interpreti più recenti e significativi della filosofia nolana: Miguel Angel Granada, Michele Ciliberto, Michelangelo Ghio, Alfonso Ingegno e Werner Beierwaltes.

⁹ S. ULLIANA. *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno*. Tesi di dottorato di ricerca in filosofia, disponibile presso: <http://www.ultimabooks.it/il-concepto-creativo-e-dialettico-dello-spirito-nei-dialoghi-italiani-di-giordano-bruno>, <https://www.smashwords.com/books/view/211998>.

L'interpretazione di Miguel Angel Granada

Nell'Introduzione alla recente edizione critica francese del *De l'Infinito, Universo e mondi*¹ Miguel Angel Granada, dopo aver brevemente ricordato le difficoltà di ricezione che le opere londinesi bruniane precedenti il *De l'Infinito* stesso (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*) e il *De l'Infinito* medesimo avevano dovuto subire per l'ostilità del contesto culturale, politico e religioso inglese, sembra motivarne la ragione con lo spirito polemico suscitato dalle opere stesse (per il loro contenuto ed il modo espositivo dell'autore), prima nell'ambiente accademico oxoniense, poi tra la «nuova élite culturale londinese, borghese ed appassionata di cosmologia e di scienze in generale»².

Quindi, riportata la duplice possibilità di lettura del titolo stesso dell'opera bruniana – con il termine infinito quale semplice aggettivo del termine universo, ovvero termine dotato di una propria autonoma consistenza speculativa – lo storiografo spagnolo dimostra la validità della seconda prospettiva, capace a suo parere di fondare l'affermazione conseguente dell'infinitezza dell'universo e dell'innumerabilità dei mondi. Per questo procede ad una prima indicazione dell'opposizione bruniana fondamentale alla tesi finitista esposta nel Libro I del *De caelo* aristotelico: dove il testo aristotelico

¹ G. BRUNO, *Œuvres Complètes: IV, De L'Infini, de l'Univers et des mondes*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Jean Seidengart, introduction de Miguel Angel Granada, traduction de Jean-Pierre Cavaillé. Paris, Les Belles Lettres, 1995. D'ora in avanti indicato con l'espressione: *Œuvres: IV*.

² *Œuvres: IV*, introduction de Miguel Angel Granada, p. X. Osserva anche: G. AQUILECCHIA, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*. Napoli, Bibliopolis, 1991. P. 91.

afferitava la finitezza e l'unicità del mondo-universo, la speculazione bruniana afferma prima di tutto l'infinitezza, quindi l'innumerabilità dei mondi. Rompendo l'identificazione aristotelica fra cielo e mondo, Bruno inserisce la distinzione fra universo e pluralità dei mondi³. Così l'infinitezza affermata da Bruno, di contro alla finitezza aristotelica, permette la salvaguardia e la conservazione della «filosofia, la religione e lo stesso ordine e la legge naturali»⁴.

L'affermazione del valore sostantivale del termine infinito permette inoltre a Miguel Angel Granada di rilevare lo sviluppo strutturale dell'intera opera bruniana: divisa in due parti, nella prima (Dialoghi I-II) essa affronta la dimostrazione della possibilità e necessità dell'infinito, confutando i contrari argomenti aristotelici esposti nel *De caelo* (I, 5-7); nella seconda (Dialoghi III-V) dispone la convenienza e la necessità dei mondi infiniti, sempre distruggendo l'opposta posizione aristotelica, espressa nel medesimo testo (I, 8-9). Nella struttura completa dell'opera, poi, l'ultimo Dialogo (V) presenta un riassunto delle posizioni aristoteliche sulla finitezza ed unicità del mondo e le relative risposte confutative bruniane, tese all'affermazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi.

L'impresa di costruire una nuova filosofia, attraverso la dimostrazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi, fa sostenere a Miguel Angel Granada che la speculazione bruniana intendeva sostenere un progetto di rinnovamento totale e radicale della cultura in funzione antiperipatetica, un "nuovo Evangelo a carattere antiaristotelico"⁵, capace di rovesciare la sua negazione dell'infinito e gli effetti perniciosi da essa apportati alla filosofia ed alla stessa considerazione religiosa e morale della collettività umana lungo i secoli della sua storica incivilizzazione. La negazione aristotelica dell'infinito, infatti, aveva comportato il depotenziamento della concezione della Natura e la sua perversione, operando progressivamente un rovesciamento e una progressiva distruzione del valore positivo della stessa e della sua funzione di fondamento per la stessa civiltà umana. Allora il ripristino bruniano del concetto dell'infinito avrà come immediata conseguenza il ristabilimento del valore, alto e positivo, della Natura con il conseguente effetto di rinnovare e rinvigorire quello slancio ed impulso mo-

³ *Œuvres: IV, cit.*, introduction de Miguel Angel Granada, pp. XIX-XXI.

⁴ Ivi, p. XXI.

⁵ Ivi, p. XXIII.

rale, che invece era decaduto e si era annichilito e pervertito sotto i colpi della negazione aristotelica.

Miguel Angel Granada identifica allora la strutturazione naturale, cosmologica ed etico-religiosa del mondo, operata da Aristotele con la dottrina dogmatica cristiana, che sembra riempire di contenuti dogmatici lo spazio razionale ed intellettuale aperto da quella articolazione speculativa. Bruno, secondo lo storiografo spagnolo, si dispone allora a rifiutare, insieme, la strutturazione aristotelica del mondo ed il suo contenuto cristiano, restando bene attento a non suscitare la reazione violenta ed annichilatrice delle componenti protestanti più radicali e degli aristotelici stessi⁶.

Mi sembra a questo punto invece importante sottolineare, sulla base delle argomentazioni e delle conclusioni alle quali questa dissertazione è pervenuta, come Bruno intenda distinguere il concetto e l'immagine teologica del *Figlio* da quella del Gesù storico, certamente supportata dalle definizioni dogmatiche operate dalla tradizione dei Padri e dei Dottori della Chiesa, e variamente rimodulata secondo i canoni prevalentemente etico-estetici della corrente umanista, ma interpretabile anche quale figura storica di un profetismo millenario, che affonda le proprie radici nella sapienza ermetica degli antichi egizi, nella capacità speculativa dei pensatori che precedono Socrate, Platone ed Aristotele (Talete, Anassimene, Anassimandro, Parmenide, Eracrito, Pitagora, Empedocle, Anassagora) e nell'ambiente ebraico radicale (cabala). Così certamente Bruno rigetta la reciproca compenetrazione fra strutturazione aristotelica del mondo e definizione dottrinale della fede cristiana, ma nello stesso tempo vuole ricordare che, negato questo complesso, non è vero che non rimanga nulla della fede cristiana: anzi, al contrario, proprio negando questa compenetrazione e reciproco, mortifero, abbraccio ridiventa possibile riscoprire lo spirito autentico del cristianesimo, la sua perfetta aderenza con la fede religiosa e filosofica universale. La fede nel Dio che è libertà, eguaglianza ed amore.

Solo questa fede consente a Bruno di sgretolare dall'interno le incrostazioni della figura del Cristo presentate nello *Spaccio de la Bestia trionfante* e di riaprire il corso – anzi, si dovrebbe dire: il volo pegaseo – dell'eroico furore. Così è bensì vero che Bruno neghi valore alla “mediazione universale del Cristo”, a favore della “contemplazione

⁶ Ivi, pp. XXIII-XXIV.

filosofica della natura infinita”⁷, ma è proprio perché la figura bruniana del *Figlio* ammette in sé la molteplicità, secondo la linea di tendenza della tolleranza cristiana fondata sul non-sapere socratico esposto nella *Cabala del Cavallo pegaseo*, che l’aspetto liberamente creativo e diversificativo della natura infinita riflette – con implicazioni e conseguenze etico-politiche, oltre che semplicemente naturali – l’infinità incomprendibile dell’Uno.

Così, ancora, è solo quella fede religiosa e filosofica – alla quale può aderire perfettamente un cristianesimo rinnovato e ripristinato nel suo spirito originario libertario ed egualitario (amoroso) – che può identificare quella “restaurazione”⁸ tentata dal Bruno, tesa a ristabilire il “vero” e “buono” sia nell’ambito della conoscenza naturale, sia in quello della prassi etico-politico-religiosa. Di modo che questa restaurazione può ricapovolgere il processo lineare ed imm modificabile della storia cristiana, dogmaticamente fondata, rivelata, applicata e perseguita, solamente suturando l’abisso impreveduto aperto dall’amplesso terribile fra concezione neoplatonico-aristotelica e dottrina cristiana con la riapertura e la rievazione – un vero e proprio risorgimento – dello slancio dello spirito nel desiderio dell’infinito, luogo culturale nel quale si possono facilmente ritrovare le argomentazioni delle correnti sapienziali antiche precedentemente nominate.

È in questo modo, tramite la ricongiunzione con l’immagine riflessa e riflettente dell’infinito originario, che la ricomposizione universale bruniana potrà offrire la grandezza e la profondità attive della pace nella giustizia, rilanciando un’opera divina perfetta per essere perseguita ed adeguata dall’animo umano. Nessuna pace senza giustizia – e dunque nessuna religiosa salvezza – può invece essere di nuovo attinta, qualora la “conversione”⁹ bruniana sia impedita ed oscurata dalla limitatezza della determinazione univoca ed assoluta, dal modo determinativo – naturale ed etico – della tradizione neoplatonico-aristotelica.

È dunque il pari illimitato, nel senso dell’impredeterminatamente ed egualmente libero, ciò che garantisce l’effettiva realizzazione del ricongiungimento con il divino, non certo la pretesa selezione operata da una salvezza dottrinarica e settaria. Questo doveva far scontrare

⁷ Ivi, p. XXIV.

⁸ Ivi, p. XXV.

⁹ Ivi, p. XXVII.

Bruno con le correnti più radicali del protestantesimo (soprattutto le comunità calviniste), ma certamente anche con quelle più rigidamente ed intransigentemente cattoliche (come quelle francesi) – non certamente con quelle più libertarie ed egualitarie, che animavano settori limitatissimi di entrambi i campi, protestante e cattolico – le quali rigettavano, parimenti, il suo discorso ed il suo intento antielitario e non discriminante. Per questo motivo l'identificazione della speculazione bruniana con la ripresa rinascimentale del pitagorismo determina un gravissimo errore di prospettiva – probabilmente generato da un misconoscimento del piani e livelli di lettura della *Cabala del Cavallo pegaseo* e dal mancato riconoscimento del rigetto sarcastico (se non del vero e proprio livore) con il quale Bruno stesso ridicolizza le posizioni neopitagoriche colà espresse, oltre che dalla accettazione acritica delle accuse contro di lui emesse durante il processo inquisitoriale e da lui stesso utilizzate per finalità dissimulatrici – visto soprattutto che questa ripresa si inseriva proprio all'interno di quella strutturazione gerarchica e gradualista del mondo di matrice aristotelica (l'essere da e per altro, la differenza per la differenza) che Bruno, per unanime riconoscimento, continuamente ed alacramente criticava e combatteva.

Anche la posizione di Miguel Angel Granada sembra, invero, prospettare un certo intento elitario alla dottrina bruniana, rivolta ai pochi uomini intellettuali contro la gran massa degli individui totalmente presi dalle necessità della vita quotidiana e dalle sue esigenze di potenza e di riconoscimento: per questi ultimi varrebbe la piena identificazione della potenza assoluta sacra e profana, spirituale e temporale. Allora il cristianesimo verrebbe di nuovo rivitalizzato e riutilizzato per la sua valenza di *instrumentum regni*, capace di fondare il governo e la regolazione dell'intera collettività umana, mantenendone l'ordine e l'unità. Bruno si appresterebbe conseguentemente, dopo la stesura del *De l'Infinito*, con l'elaborazione dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, ad una riforma di questa Legge sovrana, depurandone tutti i tratti e le caratteristiche fantasiose ed infondate, scientificamente inattendibili¹⁰.

Questa dissertazione ha invece dimostrato che l'assunto che identifica nella speculazione bruniana il cristianesimo quale *instrumentum regni*, valido per la maggior parte degli uomini, può al massimo essere valutato come una forma di punizione immediata per la colpa del distacco dalla divinità – una sorta di ripresentazione del concetto di pu-

¹⁰ *Ibidem*.

nizione origeniano – quando per l'appunto la ricongiunzione con essa può, secondo la speculazione bruniana, essere riattinta comunemente, qualora si rovesci appunto il distacco operato dalla tradizione neoplatonico-aristotelica, che propone la sussistenza di una potenza astratta e subordinata ad un atto preesistente di limitazione, ordinamento ed unificazione (la potenza che è da altro e per altro). In questo modo si può sia superare una corrente interpretativa storiografica oramai datata (fondata su quella, oramai lontana ed ideologicamente predisposta, di Giovanni Gentile), sia sciogliere la contraddizione insuperabile che altrimenti verrebbe ad insediarsi nel cuore della speculazione bruniana, attraverso l'apparenza (infondata) di una distrazione fra gli opposti termini di una religione rivelativamente assoluta e di una filosofia naturalmente libera¹¹.

Inoltre, la discriminazione fra i pochi che sono capaci di astrarsi ed elevarsi alla piena e totale comprensione e contemplazione intellettuale e la gran massa popolare degli individui che sono invece preda della sensibilità imporrebbe, quale struttura importante della speculazione bruniana, la distinzione, la separazione e financo l'opposizione

¹¹ La tesi di una supposta contraddizione fra religione e filosofia nella riflessione bruniana può essere stata favorita, oltre che dall'egemonia che la filosofia gentiliana è riuscita ad assumere nelle università italiane nella prima metà del XX secolo, anche dall'accettazione acritica di una sua immediata conseguenza (tra l'altro utilissima al progetto di una ricomposizione della modernità laica e secolare, tutta orientata secondo il principio immanente della produzione, con la ripresa, in ambito ecclesiastico, di un forte progetto antimodernista e neotomista): la distinzione e separazione fra teologia e filosofia. Inavvertito intento dissimulativo bruniano durante tutte le fasi del processo inquisitorio – tranne quello finale, nel quale Bruno svela le radici della propria riflessione, per porre gli accusatori dinanzi alla responsabilità di dichiararsi unici ed assoluti portatori della verità dello *Spirito* – esso permette l'inserimento – l'inserzione forzata, si potrebbe quasi dire – dell'assunto neopitagorico. Così la speculazione bruniana può ridursi, di fronte alle affermazioni dei suoi accusatori ed alle escogitazioni parziali bruniane, ad una forma di necessitarismo e di predeterminazione, per l'appunto elitario, teso a richiedere per il proprio limitato esercizio naturale un formale riconoscimento alle autorità teologiche costituite (quasi che Bruno volesse tramutarsi in un novello Averroè). Diverso, ed anzi opposto, è il quadro effettivo della speculazione bruniana, che ha addirittura apertamente tematizzato l'identità fra teologia e filosofia (e cabala) nella *Epistola dedicata alla Cabala del Cavallo pegaseo*, dove l'ignoranza asinina – come in un gioco di specchi e in un rovesciamento chiasmatico (secondo il modello erasmiano dell'*Elogio della Follia*) – si rovescia, dalla presunta sapienza dogmatica dei letterati ed eruditi ecclesiastici, alla sapienza vera e profonda dell'unità ed eguaglianza infinita nell'amore divino, secondo l'esempio del buon cristiano Don Sapatino. Qui, allora, non v'è più spazio per alcuna ripresa del pitagorismo elitario e gerarchico – che viene infatti mostrato in tutta la sua perversa potenza nel testo bruniano sopraddetto – né tanto meno per alcuna impostazione speculativa necessarista e predeterminista, tale da soppiantare la (da Bruno) sempre affermata Provvidenza divina tramite una sorta di Fato imperscrutabile ed indifferente.

dell'intelletto alla sensibilità, quando invece l'intera speculazione bruniana punta costantemente alla sottolineatura della loro unità dialettica (come azione e passione di un soggetto che diviene senza staccarsi dall'originario). Così la compattezza, la coesione, l'ordine e l'unità gerarchica degli uomini inferiori non trova contrappunto nella libera e superiore diversità d'opinione dei sapienti: vero è invece che la dannazione della Legge può essere superata e capovolta – e qui prende corpo una possibile vicinanza strutturale della speculazione bruniana alla posizione luterana – da una possibile comune conversione alla libertà dell'eguaglianza nell'amore universale (con accenti, ancora una volta, che richiamano l'origeniana primitiva comunità degli uomini, prima del peccato d'origine: l'appropriazione e la guerra). Per questo motivo, piuttosto che alle correnti più elitarie di un cattolicesimo erudito, la posizione bruniana sembra essere maggiormente affine alle correnti del protestantesimo libertario ed egualitario (come, per esempio, il comunitarismo spiritualista di Thomas Müntzer, il pacifismo ed il comunitarismo degli anabattisti, l'egualitarismo dei *Livellers* nel futuro *New Model Army* inglese, oppure quello dei *Diggers* e dei Quacqueri).

Se, al contrario, si fa valere quella separazione e contrapposizione, si procede inevitabilmente all'identificazione della posizione bruniana con un cattolicesimo erudito ed elitario, che non disprezza l'uso della forza e della violenza preventiva – perché giustificata dottrinalmente ed assolutamente – verso tutto ciò che mette in questione l'ordine costituito, nella sua composizione assolutistica di interessi monarchici, aristocratici ed altoborghesi, sia esso espresso attraverso il radicalismo religioso oppure quello politico (al tempo di Bruno comunque fusi insieme)¹².

Allora particolare attenzione deve essere rivolta al concetto di infinito, proposto da Miguel Angel Granada quale categoria fondante della nuova proposta speculativa bruniana: esso non può risultare confinato alla sola dimensione naturale (se a naturale si dà il significato classico e moderno della materia sensibile). Deve invece recuperare una dimensione etica, tale da permettergli – per l'appunto come sostiene lo stesso storiografo spagnolo – di elevarsi al ruolo ed alla fun-

¹² Questa è, per esempio, la più recente posizione espressa da Saverio Ricci.

zione di un “nuovo Evangelo”¹³.

Rispetto alla teorizzazione aristotelica Miguel Angel Granada rileva subito il caposaldo della differenziazione bruniana: di contro all’affermata immobilità e centralità del pianeta Terra, l’innovazione bruniana definisce il suo movimento (rotatorio e rivoluzionario) ed il suo scardinamento dalla funzione centrale¹⁴. Però, mancando nella sua prospettiva la possibilità di congiungere l’aspetto etico dell’*infinire* a quello naturale, lo storiografo spagnolo si impedisce la visione di una funzione rappresentativa di questo movimento: questo movimento infatti segna la presenza di un’apertura immaginativa razionale, fondante la dimostrazione filosofica stessa del movimento e dell’acentralità del pianeta terrestre. Quest’apertura altro non è infatti che quell’*infinire* del desiderio¹⁵, che rammenta l’infinita e paritaria diversificazione naturale, in tal modo ricongiungendosi con la sua impreveduta e libera creatività.

Così, certamente, l’opposizione bruniana al movimento coordinato dei cieli aristotelico¹⁶ non si ferma all’affermazione semplice e semplificata dell’immobilità dell’universo, quasi fosse una necessità immediata e materiale, ma procede alla sua profonda significazione nella inamovibilità, inalienabilità e presenza totale e paritaria di quella creatività. Il movimento coordinato dei cieli aristotelico e la sua dipendenza dal presupposto dell’immobilità e centralità della Terra vengono riportati da Miguel Angel Granada alla fede, semplice e credula, nell’apparenza sensibile, e nel suo presupposto dell’atto di limitazione e determinazione, che si rapprenderebbe immediatamente nella limitazione eterea del primo cielo, inaffetto da modificazione alcuna e puro, di contro alla corruzione operante nel mondo sublunare. Così, bene rileva lo stesso storiografo spagnolo che la limitazione così costruita costituisce «una prigione cosmica che opprime l’anima, rinchiusa

¹³ Per questo è opportuno riprendere in considerazione la posizione espressa da Nicola Badaloni.

¹⁴ *Œuvres: IV, cit.*, introduction de Miguel Angel Granada, pp. XXVII-XXVIII.

¹⁵ È quel *desiderium sui* dell’infinito, che lo qualifica immediatamente nella sua sua composizione fra l’aspetto dialettico e quello creativo. Così il platonismo bruniano può riattingere, tramite l’eraclitismo e il pitagorismo, la propria fonte parmenidea, ripristinando la possibilità di considerare e valutare l’interpretazione di questa corrente filosofica in modo possibilista e creativo (un modo più vicino alla radicalità del pensiero ebraico-cristiano), contro l’interposizione delle lenti di lettura necessitariste aristoteliche, forse deformate dall’opera critica ed antiparmenidea di Gorgia da Leontini.

¹⁶ *Œuvres: IV, cit.*, introduction de Miguel Angel Granada, p. XXVIII.

nell'inferno della regione sublunare della morte»¹⁷. Ancora meglio, nella sua nota relativa¹⁸, riconosce la compresenza della liberazione morale accanto a quella conoscitiva: ma, nel contempo, guarda all'infinito dell'immaginazione (la "fantasia") come ad una rottura e sovversione della supposta sua regolazione, limitazione e determinazione razionale ed intellettuale, facendo incamminare la gnoseologia bruniana verso una adesione acritica alla posizione aristotelica e tomista. In questo modo il libero disancoraggio della fantasia porterebbe la facoltà immaginativa stessa ad un servaggio nei confronti del dato sensibile immediato e della strutturazione vincolatrice e limitativa in esso implicita. Un servaggio pericoloso, in quanto foriero della limitazione sino all'annichilimento della libertà inventiva, escogitativa e pratica umana¹⁹.

Il parere di chi ha composto questa dissertazione è invece quello per il quale si può dichiarare che l'infinito dell'immaginazione (la bruniana "fantasia") sia la ragione incomprendibile dell'unità irriducibile ed infinita dell'opera creativa dimorante come Universo: una sorta di rappresentazione divina della libertà del desiderio, come umana viene intesa, esperita e naturalmente diffusa, senza alcuna previa esclusione. Allora è proprio questa infinitezza dell'immaginazione a costituirsi come ragione di una libertà eguale, prova e segno (se riconosciuta) di un amore illimitato.

Questa libertà, allora, non è la libertà che semplicemente nega il vincolo limitativo, opprimente e repressivo dell'autorità che si è impadronita del dato sensoriale, ma è piuttosto la presenza superiore e già attiva del superamento che l'abbraccio all'eterna ed eguale creatività del *Figlio* può rendere possibile, nella comunanza e partecipazione piena dello *Spirito* creato a quello Increato.

Allora il riferimento operato da Miguel Angel Granada, dopo Buridano, Oresme e Cusano, a Copernico²⁰ – quale primo ed efficace sostenitore del movimento della Terra e del rigetto del geocentrismo – coglie il solo lato empirico, tralasciando quello teologico, invece fondamentale nella costituzione ed elaborazione del pensiero teoretico e pratico bruniano. Restando su questo piano empirico, Miguel Angel

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, nota n. 30, pp. XXVIII-XXIX.

¹⁹ Ivi, p. XXIX.

²⁰ Ivi, pp. XXIX-XXX.

Granada dichiara la dipendenza di Bruno dall'astronomo polacco²¹, dimenticandosi però che Bruno stesso si considerava superiore a quest'ultimo, proprio perché affermava, non con semplici ragioni matematiche, ma con una ragione particolare – quella, universale, appena indicata – il movimento della Terra ed il rigetto dell'idea stessa dell'esistenza o della sussistenza di un centro nell'Universo infinito. Lo storiografo spagnolo ricorda come Copernico, per primo, nel suo *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) riconobbe – pur mantenendo l'esistenza e la funzionalità del cielo delle stelle fisse – la verità fisica del movimento di rotazione, rivoluzione e declinazione dell'asse terrestre²², in tal modo ricomponendo l'aspetto matematico e quello fisico, reale, così contribuendo a rigenerare l'antica sapienza naturale, negata dalla medievale concezione convenzionalista e strumentale delle scienze geometriche ed astronomiche²³. Viene così egualmente superato lo scetticismo epistemologico dominante nella ricerca scientifica del XIV secolo, a causa della condanna parigina formulata dal Vescovo Tempier nei riguardi di 219 tesi di matrice aristotelica (1277)²⁴. Miguel Angel Granada sottolinea quindi l'intenzione realista (non convenzionalista) della lettura bruniana dell'opera copernicana²⁵, soprattutto nella sua critica di eccessivo ed esclusivo matematismo nella definizione dei movimenti dei corpi celesti (l'uso di cerchi perfetti, di epicicli ed eccentrici)²⁶. Ma l'aspetto principale della critica bruniana alle intenzioni naturalistico-matematiche di Copernico risiede, secondo quanto ravvisa lo storiografo spagnolo, nella decisione di quest'ultimo – contraddittoria rispetto all'affermazione del movimento della Terra – di mantenere un universo finito e limitato entro il cielo delle stelle fisse e così immobilizzato²⁷. La costruzione di questo spazio astratto, immobilizzato ed oscurato nel suo spessore di posizione infinita, doveva infatti rendere la presenza dell'azione creativa divina come un mistero, con effetti però limitati²⁸: per questo l'infinito bru-

²¹ Ivi, p. XXXI.

²² Ivi, p. XXXII.

²³ Ivi, pp. XXXII-XXXIII.

²⁴ Ivi, p. XXXIII.

²⁵ Ivi, pp. XXXIII-XXXIV.

²⁶ Ivi, p. XXXIV.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Lo scetticismo epistemologico copernicano, ma soprattutto la sua composizione fra l'aspetto infinito dell'atto di posizione divina e quello finito del movimento universale, dove-

niano non può, secondo le argomentazioni presentate in questa dissertazione, prevedere la possibilità di una spinta od impulso – che sarebbe sempre esteriore²⁹ – ma deve invece identificarsi con la potenza creativa della stessa divinità; una potenza non estrinseca al movimento universale, quanto invece identica con esso, con il suo movimento di “conversione”³⁰, che trasforma ogni materia in un’immagine di desiderio, in una forma libera, capace di porsi dialetticamente e con pari dignità esistenziale (soggetto naturale).

Miguel Angel Granada rileva poi, nel processo di determinazioni successive che avrebbe dovuto portare alle argomentazioni bruniane, le aggiunte significative al sistema copernicano effettuate da Thomas Digges, con la sua *A perfit description of the caelestiall orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved* (1576). In quest’opera lo storiografo spagnolo ravvisa una aggiunta ed una modificazione importante rispetto alle teorizzazioni copernicane: la sfera delle stelle fisse viene infatti approfondita ed espansa in modo tale da poter inserire una variazione nelle distanze stellari dall’astro solare e dunque dallo stesso pianeta terrestre. Una variazione che permette all’autore inglese di considerare la possibilità fisica (e non solo matematica) che le stelle fisse possano distribuirsi all’interno e, progressivamente, all’esterno del campo visivo ed immaginativo umano, obbedendo alla statuizione di una infinita potenza divina, che decreta un infinito spazio³¹. In questo modo questo spazio infinito comincia ad integrare a sé la precedente, tradizionale, disposizione spirituale delle intelligenze angeliche, trasformando ed identificando queste ultime, tendenzialmente, con gli stessi astri stellari superiori: «L’empireo divenne estensione tridimensionale e la sua luce visibile e

vano aprire la via alle concezioni proposte da Retico e M. Palingenio Stellato. Cfr. *ivi*, nota n. 43, p. XXXV.

²⁹ Lo stesso Aristotele del Libro I del *De caelo* e il *De revolutionibus* copernicano fanno valere il criterio fondamentale che afferma l’intrinsecità del principio e la sua non-separabilità, dunque l’impossibilità di decretare la sussistenza di un’azione impulsiva estrinseca: l’assegnazione del movimento attraverso la forma naturale della limitatezza. Secondo una richiesta razionale, argomentata (e ripresa ed accettata dallo stesso Bruno nel testo del *De l’Infinito*), presente nella speculazione aristotelica, il movimento può darsi e si dà solamente nella finitezza: l’infinito infatti non permette la chiusura spazio-temporale dell’azione lineare.

³⁰ È il “voltarsi in circolo” bruniano.

³¹ *Ivi*, pp. XXXVI-XXXVII.

corporea, la *sfera delle fisse*, divenne la dimora di Dio, degli angeli e degli eletti, reame superiore ai livelli cosmo-ontologici del mondo sublunare e d'un mondo sopralunare che si terminò d'ora innanzi con la sfera di Saturno»³². Però la tendenza all'omogeneizzazione dell'essere, che Miguel Angel Granada vede compiersi solo nella speculazione bruniana (con l'identificazione piena degli angeli con gli astri celesti)³³, trova ancora in Digges una resistenza ed un ostacolo: una limitazione. L'infinito divino ancora fonda una gradualità ed un passaggio: una eterogeneità. Mentre il mondo stello-angelico e sopralunare mantiene intatta la propria purezza ed incorruttibilità, aristotelicamente il mondo sublunare resta il mondo della corruzione e della morte³⁴. Vista così l'uniformità di struttura fra questa concezione eterogenea dell'essere e quella presentata da Marcello Palingenio Stellato nel suo *Zodiacus Vitae* (1537)³⁵, Miguel Angel Granada ritiene che la critica che Bruno rivolge all'autore "cristiano" nel suo *De Immenso* (1591) non possa non coinvolgere anche l'autore inglese³⁶. Secondo l'interpretazione dello storiografo spagnolo, infatti, l'estensione bruniana della variabilità delle distanze intra-stellari all'infinito, senza alcun centro ed alcun riferimento visibile od immaginativo, scioglie il principio riduttivo comunemente adottato dalla scolastica tradizionale, per disporre, graduare ed ordinare tutti gli elementi ontologici e cosmologici³⁷. Così Miguel Angel Granada pare sottintendere dialetticamente la posizione bruniana, attraverso la sua affermazione immediata dell'infinito, omogeneo e perciò impossibilitato a fondare una visione ed una prassi gerarchica e subordinante: «In Bruno, l'affermazione del movimento della Terra implica anche l'allargamento infinito della regione stellare e la distribuzione delle stelle a delle distanze arbitrarie»³⁸.

Ma, in questo caso, l'immediatezza di questa affermazione sembra

³² Ivi, p. XXXVIII.

³³ *Ibidem*, nota n. 48.

³⁴ Ivi, p. XXXIX.

³⁵ Secondo la concezione di Marcello Palingenio Stellato la creazione divina infinita trova immediato riscontro nell'infinito spirituale degli angeli e dei santi, una luce che a sua volta trova riflesso limitato nella sfera delle stelle fisse, superiore ad ogni cielo fisico. Ivi, pp. XXXVIII-XXXIX.

³⁶ Ivi, pp. XXXIX-XL.

³⁷ Ivi, nota n. 52, p. XL.

³⁸ *Ibidem*.

implicare l'asserzione contemporanea dell'immobilità dell'infinito medesimo: come si può allora giustificare il fatto che «il Nolano rifiuti apertamente come pura apparenza l'immobilità delle stelle»³⁹, se non pensando che l'infinito bruniano sia tutto movimento, luogo inamovibile – invisibile in quanto incomprendibile, ovvero illimitato – della presenza, egualmente diffusa, della creatività? Se, dunque, l'universo bruniano è un “universo senza gerarchia, omogeneo”⁴⁰, come può presentare una variabilità imprevedibile ed irripetibile di movimenti, senza l'espressione di una certa libertà creativa? Solo il movimento libero del tutto – di ciascuna parte che il tutto costituisce (ogni corpo celeste) – potrà infatti comportare, non solo l'eliminazione della sfera delle stelle fisse, ma il rigetto completo di tutte le sfere planetarie⁴¹.

Forse che l'infinito, la cui necessità sembra essere immediata, ed è perciò affermato come immobile, desume la sua giustificazione storica dall'interpretazione che lo vuole dipendente dall'immobilità dell'essere presocratico, dalla verità dell'antica sapienza preplatonica e prearistotelica? Ma non è forse vero che si dovrebbe reinterpretare, non solo l'infinito bruniano secondo le suggestioni evocate in questa dissertazione, ma – proprio attraverso la linea di dipendenza assicurata dallo stesso Bruno all'antica e vera sapienza – la stessa concezione dell'essere presocratico, oltre le lenti deformanti (antidialettiche) aristoteliche, che lo vorrebbero appunto decretato di una necessità immobile ed immutabile, immediata⁴²? È il libero movimento della Terra, nella sua relazione dialettica con l'astro solare, a costituire il principio dello scioglimento delle sfere celesti: è il segno della presenza in quella relazione di una apertura immaginativa e di desiderio infinita a togliere la radice malevola e riduttiva dell'ordinamento gerarchico e differenziale⁴³. Invece Miguel Angel Granada preferisce pensare all'infinito bruniano come una sorta di compimento e moltiplicazione illimitata su larga scala del sistema solare strutturato dalla riorganizzazione copernicana: appunto «una realtà necessaria, e non più –

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. XLI.

⁴¹ Ivi, p. XLII.

⁴² Che cosa ci potrebbe dire, a questo proposito, una rilettura in senso creativo e dialettico dell'ultimo Platone, per esempio in relazione al testo del *Parmenide*?

⁴³ Com'è nella citazione dal *De l'Infinito*, riportata da Miguel Angel Granada a p. XLII: «s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali, et a gran passi potremo discorrere per il camino della verità».

almeno in ciò che concerne lo spazio, poiché la tradizione cristiana rifiuta l'eternità come modo univoco – come una possibilità aperta dalla “*potentia absoluta*” divina, che la “*divina voluntas*” non avrebbe più voluto attualizzare»⁴⁴. Perciò l'infinito bruniano, nell'interpretazione di Granada, sembra caratterizzarsi come una estensione immodificabile, che prescinde dalla temporalità e dal problema della creazione: una sorta di necessità di tipo averroistico, che si pone immediatamente e senza possibilità di modificazione e variazione, ovvero movimento. Non è, per l'appunto, una possibilità aperta ad una libera volontà creatrice e trasformativa.

In questo modo lo storiografo spagnolo pone consapevolmente Bruno nella corrente speculativa che sembra prendere le proprie mosse prima e dopo la dichiarazione d'eresia delle 219 tesi di matrice aristotelica ed averroista del 1277 da parte del Vescovo parigino Tempier. Egli, infatti, riporta la critica bruniana del concetto aristotelico di “luogo” – limite del corpo contenente – alla combinazione ed alla congiunzione strettissima (sino all'identificazione) della disposizione passiva dello spazio con quella attiva dell'efficiente (intelletto divino), così come sono concepiti – secondo Granada – nella speculazione bruniana stessa. Lo spazio bruniano è ora «ricettacolo generale omogeneo ed indifferente, che permette l'applicazione del principio di ragion sufficiente»⁴⁵, mentre la disposizione attiva dell'intelletto divino è tale per cui tutto ciò che esiste non può non esistere al suo interno, secondo la negazione della sovrapposizione di una volontà divina che intervenga a limitare la propria stessa potenza assoluta, appunto risultando finalmente e compendosi in una potenza ordinata limitata (l'universo platonico-aristotelico). Bruno così rigetterebbe la distinzione – elaborata da Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum*) – fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, considerando la volontà divina creatrice immediatamente presente e coincidente in modo puntuale con la potenza e l'azione divina stessa⁴⁶.

Ora è proprio questa puntualità a decretare la fine della libertà bruniana, se la libertà bruniana riemerge invece nella sua alta idealità e realtà proprio oltre e contro il finire necessario decretato dalla negazione della creazione continua, infinita: della creazione aperta ed im-

⁴⁴ Ivi, pp. XLII-XLIII.

⁴⁵ Ivi, p. XLIV.

⁴⁶ *Ibidem*.

predeterminata, egualmente diffusa nell'universo attraverso – non un principio di ragion sufficiente – ma quell'idealità reale che risveglia lo *Spirito del Figlio*, l'amore eguale e creativo⁴⁷. Allora contro questa puntualità di deve parlare piuttosto di una apertura: di una apertura a raggiera, che rappresenti la possibilità illimitata dell'essere-diverso, la potenza del creativo nella sua infinitezza⁴⁸. L'inserzione invece di un principio di ragion sufficiente sarebbe sufficiente unicamente a mantenere quella struttura alienativa – un intelletto astratto proprio di natura aristotelica – che dispone, conserva e mantiene la distinzione fra principialità necessaria ed effetto contingente. Senza movimento e dialetticità, ma con l'ipostasi di un principio d'identità sostanziale.

Così quella puntualità sottintende proprio quest'ultimo principio, quale fondamento dell'affermazione dell'indifferenza del tutto.

Ma procediamo per gradi. Miguel Angel Granada ricorda la definizione aristotelica di luogo – per l'appunto: limite del corpo contenente – per poter rammentare, prima di tutto la distinzione aristotelica fra luogo materiale incorruttibile e luogo materiale corruttibile, quindi l'esclusione portata dallo stesso pensatore stagirita della possibilità di un corpo infinito, che non potendo identificarsi né con il primo tipo di essere materiale, né con il secondo, non trovava spazio per esistere (come del resto Dio e le intelligenze celesti che, non avendo corpo, non avevano spazio). Solo un corpo finito poteva avere lo spazio per esistere e questo spazio era, nell'universo aristotelico, lo spazio dell'unico mondo esistente, racchiuso dal luogo del cielo delle stelle fisse⁴⁹.

Ora questa considerazione avrebbe potuto portare un pensatore formatosi nel tomismo tradizionale della scuola domenicana, quale era Bruno, a pensare che l'infinito, qualora potesse essere affermato, avrebbe dovuto essere considerato non sotto la specificazione corporea ma, cristianamente, sotto quella spirituale. Ma Miguel Angel Granada invece sostiene che Bruno combatté il principio aristotelico con l'argomento dell'illimitatezza materiale, con il concetto

⁴⁷ Se la speculazione bruniana puntasse veramente a questa puntualità, allora lo scacco decretato alla fine del IX *Dialogo* degli *Eroici furori* sarebbe insuperabile, e non troverebbe posto il superamento e la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* della medesima opera.

⁴⁸ È, per l'appunto, l'immagine dell'universo indistaccato dall'Uno: la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* degli *Eroici furori*.

⁴⁹ Ivi, pp. XLIV-XLV.

dell'autoposizione della materia, che riesce così sempre a presentare solamente il proprio contenuto, non il proprio contenente⁵⁰. Ora, mi sembra piuttosto vero che, per le argomentazioni analitiche sostenute in questa dissertazione, l'illimitato bruniano sia piuttosto da intendere come una spiritualità non distaccata e scissa dalla materia, che procede secondo una tensione ed una attività inalienabile e perfetta, in un movimento di ricomposizione con l'originario inteso a volere rappresentare ed agire l'unità divina, l'unità dell'amore universale, nell'identità ed inscindibilità di libertà ed eguaglianza.

Miguel Angel Granada sostiene poi che Bruno combatté la concezione aristotelica dialetticamente, mostrando le difficoltà alle quali non poteva non pervenire la sistemazione del mondo del pensatore stagirita: prima di tutto, l'universo aristotelico stesso dovrebbe addirittura non potersi porre, visto che esso si trova «privo di corpi che lo contengano»⁵¹, di modo che si dovrebbe ammettere anzi che esso è come contenuto in se stesso. Ma è solamente l'infinito bruniano, secondo Granada, a potersi fregiare di questo titolo, non avendo altro in cui tramutarsi. Ma, in questo caso, l'infinito bruniano non diventerebbe una controfigura, semplicemente illimitata nello spazio, dell'unicità mondiale aristotelica? Altra dev'essere la considerazione – credo – dell'infinito bruniano, che dovrebbe piuttosto essere considerato, per la sua precedente tensioattività, come l'essere che fuoriesce continuamente ed apparentemente da se stesso, così andando più in profondità verso quella radicale ricomposizione con l'originario, che si è vista essere la sua più propria caratteristica fondante. È solamente questo fuoriuscire apparentemente da se stesso, per andare più in profondità verso se stesso, che permette il superamento del nulla oltremondano ed il rigetto del vuoto intramondano aristotelico⁵², sostituendoli con il pieno creativo dello *Spirito* della materia.

Prende così rilievo la necessità di identificare lo spazio del movimento di oltrepassamento di se stesso, da parte dello *Spirito* universale della materia, con la sua temporalità creativa, con il tempo di una creatività continua ed infinita. Miguel Angel Granada, invece, considera questo spazio con una certa immobilità: per lui, infatti, lo spazio bruniano è «spazio completamente spogliato di qualità, eccetto

⁵⁰ Ivi, p. XLV.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Ivi, p. XLVI.

l'estensione tridimensionale omogenea, identico ed indifferente in tutte le sue regioni e per conseguenza infinito»⁵³. Ma allora lo spazio bruniano, nell'interpretazione dello storiografo spagnolo, viene considerato semplicemente sotto l'aspetto indefinito e determinativo della quantità, perdendo così la capacità e la necessità di essere ancorato alle diversificazioni qualitative presenti nell'universo bruniano. La speculazione bruniana, però, rimane sempre attenta a non disgiungere e separare, come avviene invece in questo caso, le determinazioni della qualità e della quantità, assegnando alla prima la caratteristica fondamentale della creatività ed alla seconda quella della regolazione del movimento (campo gravitazionale). Lo spazio bruniano, definito dall'interpretazione di Granada, invece sembra portare dentro di sé l'impossibilità di fuoriuscire dalla necessità di una determinazione assoluta, in un rifiuto totale della possibilità dell'applicazione del concetto di libertà al cosmo bruniano. Libertà che, invece, deve essere garantita all'universo bruniano, da una concezione diversa del complesso qualità-quantità, così come emerge e viene descritta dalle argomentazioni di questa dissertazione.

Come può, allora, inserirsi nella definizione dello spazio bruniano portata da Miguel Angel Granada la possibilità di una "conversione", di un rovesciamento dell'aspetto totalmente determinativo presente nel cosmo aristotelico, del ristabilimento – per tale via – della vera ed antica sapienza (immaginativamente infinitistica), capovolgendo il capovolgimento operato da Aristotele con la deprivazione ed abbassamento della potenza, tramite la sua determinazione e direzione eterogenea (potenza da e per altro)? Lo spazio bruniano definito da Miguel Angel Granada diventa, infatti, il contenitore equanime e stabile dei diversi mondi, senza alcun aspetto produttivo o continuamente ed apertamente creativo⁵⁴: la sua pienezza, pertanto, avrà una dimensione semplicemente statica e non certo dinamica, né dunque permetterà alcuna apparenza di trasformazione⁵⁵. Ma, in questo modo, come potrà la materia, perdendo il suo aspetto attivo, mantenere quello ad esso collegato ed inscindibile, passivo (che Granada afferma essere la caratteristica fondamentale dello spazio-materia bruniano)? Lo storiografo spagnolo, infatti, considera lo spazio dell'universo bruniano

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, pp. XLVI-XLVII.

⁵⁵ Ivi, pp. XLVII-XLVIII.

identico ad una materia possibile, distinta ma non scissa dall'ente che conserva per sé la totalità della potenza attiva: l'intelletto divino. Allora l'attività dell'intelletto divino si espanderebbe totalmente nella materia, senza resistenze ed ostacoli che non dipendano dalla natura della materia stessa, attuandola e così attualizzando la diffusione illimitata del Bene, principio supremo. Ma, allora, la materia bruniana potrebbe venire identificata, secondo la stessa tradizione neoplatonica, quale ente estrinseco: un ente non totalmente posto e governabile dall'intelletto divino. Qui, dunque, interverrebbe un principio platonico, che contrasterebbe decisamente con quello cristiano di creazione, che prevede la creazione dal nulla e la presenza della materia nello ed allo spirito divino⁵⁶.

Ma Miguel Angel Granada deduce l'infinito dalla materia possibile, così tramutandolo in indefinito: perciò non può non considerare l'intelletto divino come atto di realizzazione, definizione e determinazione completa dell'ente⁵⁷. Giudica quindi la materia, non come ente fuori posizione, definizione e controllo da parte dell'efficiente infinito, divino, ma come ente totalmente trasparente all'azione di quest'ultimo. Così riesce a determinare, quale principio affermativo dell'infinito bruniano, la piena identità di accostamento fra l'*infinita potentia divina (potentia absoluta)* e la sua realizzazione ed ordinamento, la sua *potentia ordinata*: la materia è entità totalmente adeguata e proporzionata all'intelletto divino.

Questa piena identità di accostamento, che parifica (pur distinguendoli) causa ed effetto, pur non diminuendone l'attuazione subordinante, viene riportata dallo storiografo spagnolo alla tradizione speculativa che, iniziata dal *Timeo* platonico e proseguita alla fine dell'età classica da Dionigi l'Areopagita, viene sviluppata nel Medioevo da Pietro Abelardo, per essere contrastata dalla tradizione scolastica che fa invece capo a Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum* I, 42-44)⁵⁸. Contro la necessità positiva, eticamente fondata ed orientata, della volontà e dell'azione divina, Pietro Lombardo infatti decreta la sussistenza di una distinzione fra la volontà divina, infinitamente e liberamente creatrice, e l'effettiva comparsa degli effetti della sua azione,

⁵⁶ Ivi, pp. XLVIII-XLIX.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. L.

volutamente limitata ad un cosmo finito⁵⁹. Così, di contro ad una determinazione finale assoluta, l'eccedenza potenziale decretata da quest'ultima tradizione scolastica permette la costituzione della possibilità dell'essere-diverso⁶⁰.

Con la distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, dunque, si garantisce da un lato la libertà e la possibilità divina di costituire un mondo diverso da quello che è stato creato, dall'altra si giustifica la volontaria autolimitazione della medesima al mondo creato, rigettando la possibilità reale di altri mondi, che restano però come effettive possibilità all'interno della mente divina⁶¹. Così

la concezione bruniana della potenza attiva dell'efficiente divino si caratterizza per l'adozione della posizione di Pietro Abelardo (principio di pienezza; necessità e piena attualizzazione della potenza divina; necessitarismo nella struttura e legalità cosmica) e per il rifiuto della distinzione anti-abelardiana fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* (la volontà divina essendo coestensiva al suo potere, Dio vuole tutto quello che può e lo fa necessariamente e liberamente).⁶²

Ora, per le argomentazioni espresse in questa dissertazione, ad una posizione che sembra garantire l'eticità del riconoscimento della libertà – se di libertà si può ancora parlare in questa concezione – nella necessità si deve piuttosto preferire un'interpretazione che ravvisa la stessa necessità etica nel riconoscimento fontale, creativo e salvifico, della libertà e che guarda alla sua diffusione come ad un'opera di quello stesso *Spirito* che procede ad un proprio autoriconoscimento, attraverso la statuizione dell'ideale reale dell'amorosa eguaglianza, creativa e naturale (il *Figlio*). Mentre questa posizione tende a mantenere aperta la possibilità di una pluralità potenziale, che si identifica con la volontà ideale di conservare l'apertura della diffusione universale del Bene attraverso il libero ed eguale desiderio, dialetticamente operante, l'orientamento interpretativo escogitato da Miguel Angel Granada pare voler sottolineare la necessità di chiudere in anticipo la possibilità della diversificazione eterna, attraverso il richiamo – come si osservava precedentemente – ad una esecuzione puntuale della po-

⁵⁹ Ivi, pp. L-LI.

⁶⁰ Ivi, p. LI.

⁶¹ Ivi, pp. LI-LII.

⁶² Ivi, p. LII.

tenza-volontà divina, libera di creare secondo una finalità interna inobliabile ed imm modificabile, che stabilisce la linea direttiva della stessa legalità naturale⁶³. È questo il punto che meno convince nell'interpretazione dello storiografo spagnolo: secondo questo principio d'identificazione totale, infatti, la natura stessa dovrebbe essere inclusa – e solo così venire giustificata – in un orizzonte di legalizzazione che non può non determinarne l'eteronomia. Al contrario, le argomentazioni di questa dissertazione hanno dimostrato come l'intento speculativo bruniano riesca ad emergere dalla contrapposizione aristotelica proprio rivalutando la potenza infinita ed autonoma della Natura, nella coscienza universale che il divino ha di Dio stesso.

Secondo Miguel Angel Granada «Bruno rifiuta la distinzione fra *potentia absoluta* e *ordinata* perché serve a stabilire una limitazione della volontà divina, la quale sarebbe allora più angusta o più scarsa della sua potenza, questo introducendo la negazione dell'identità degli attributi divini e della semplicità divina»⁶⁴: tutto però dipende dal modo in cui si considererà, allora, questa stessa potenza e volontà. Se astratta, non si allontanerà dalla comune trattazione aristotelica (la potenza da e per altro); se invece sarà valutata nella propria virtù e capacità autopositiva – come del resto giudica lo stesso Granada la materia dell'infinito universo bruniano – allora essa manterrà la propria fondamentale caratteristica creativo-dialettica. La stessa immobilità, unità e semplicità dell'atto-potenza bruniano – ricordato da Granada nel *De Immenso* – si definisce come inalienabilità dell'azione creativa, nella propria stessa opera inscindibile, capace di non dividere libertà ed eguaglianza nel prospetto e nell'ordine dell'amore universale. Altrimenti non potrebbe sussistere alcuna presenza interna della capacità principale, ma essa dovrebbe comparire solamente ed unicamente come determinazione finalistica, insieme interna ed esterna, ripristinando la potenza astratta in volontà della tradizione aristotelica⁶⁵. Allora il tipo di rapporto fra causa ed effetto nella speculazione bruniana non è lineare e deterministico⁶⁶, ma dialettico in modo tale da far ri-

⁶³ Ivi, pp. LII-LIII.

⁶⁴ Ivi, p. LIII.

⁶⁵ Ivi, p. LIV.

⁶⁶ Bruno del resto, non solo riporta, ma anche accetta la critica logica aristotelica sulla impossibilità di due infiniti in un medesimo luogo. Perciò accetterebbe anche la critica dell'*anonimo postillatore napoletano*, che giudica impossibile la presenza immediata ed infinita dei mondi e la infinita potenza divina (*ibidem*, nota n. 77), proprio perché conside-

sorgere l'ideale creativo, non astratto e perciò inalienabile (reale). Per questo motivo, ancora, la coincidenza bruniana di libertà e necessità non è l'universo come contenuto di Dio⁶⁷, bensì l'etica umana imprescindibile per ritrovare l'eguaglianza amorosa e libera dello *Spirito del Padre* nella sua immagine vivente: il *Figlio*. O non vi sarebbe affatto il ricordo dell'opera universale ed, attraverso questo ricordo, la salvezza⁶⁸.

Così, di fronte all'opera viva bruniana, creativo-dialettica, l'estensione infinita della riflessione di tradizione neoplatonica ed aristotelica nell'innumerabilità materiale immediata dei mondi – sostenuta da Miguel Angel Granada come modificazione bruniana essenziale del necessitarismo antico e medievale⁶⁹ – lascia immutate le strutture portanti della speculazione tradizionale e dominante, non intaccando né l'eteronomia e l'eterodirezionalità della potenza (la sua astrazione necessaria e volontaria), né tanto meno la connessa inertizzazione della vitalità materiale interna, attraverso la determinazione assoluta delle finalità naturali. Perciò la stessa definizione dell'universo infinito bruniano come «immagine, specchio, vestigio e simulacro della divinità»⁷⁰ mantiene, nel senso decretato dallo storiografo spagnolo, una propria intrinseca assenza di dinamicità: l'universo bruniano non è allora immagine viva e mobile, operante, della divinità⁷¹, ma involucro all'interno del quale le finalità naturali convergono ad esprimere l'unità spazio-temporale delle operazioni del divino astratto, dell'umano divinizzato. Così, mentre il primo significato di universo mantiene in sé l'immagine di una aperta molteplicità, di una diversificazione insuperabile, il secondo fa dell'adequazione e della conformità il principio della naturalità. Negando, infatti, il permanere eterno e

rebbe questa critica assolutamente non rivolta alla propria argomentazione e struttura razionale, che invece può di tanto superare le contraddizioni segnalate da Aristotele, di quanto prevede un infinito che non si scinde od aliena, ma semplicemente si diffonde attraverso l'immagine libera ed eguale dell'amoroso desiderio.

⁶⁷ Ivi, p. LIV-LV.

⁶⁸ Nota la differenza fra l'esemplificazione immediatamente materiale dell'etere bruniano, secondo l'interpretazione dello storiografo spagnolo (ivi, nota n. 78, p. LV), e la sua funzione reale di mezzo per il mantenimento dell'unità nel processo creativo circolare sussistente fra astri solari e pianeti terrestri, quale è invece scoperta dalle argomentazioni di questa dissertazione.

⁶⁹ Ivi, p. LV.

⁷⁰ Ivi, p. LVI.

⁷¹ Come appare chiaramente nell'ultimo *Dialogo* (il X) degli *Eroici furori*.

continuo della capacità e della potenza creativa⁷², Miguel Angel Granada giunge ad annullare questo principio bruniano nella fissazione eterna ed imm modificabile delle specie determinative (generazione), così rendendo necessaria pure l'eliminazione dello spazio astratto delle relazioni trinitarie e la conseguente affermazione dell'Incarnazione del Cristo in Gesù⁷³. Allora, per lo storiografo spagnolo,

l'universo omogeneo, la natura infinita, diviene il Verbo di Dio e per conseguenza l'unico mediatore fra il soggetto umano e la divinità, mediazione che si compie ad un grado superiore per la contemplazione della gloria di Dio nell'universo infinito, e dunque per la *filosofia*, rifiutando la fantastica ed illusoria mediazione offerta dal Cristo e dal suo inutile sacrificio redentore: l'autentica eucarestia ovvero cena, l'autentica *comunione* con la divinità, è la contemplazione dell'universo infinito, e colui il quale distribuisce questa comunione non è altri che il Nolano, attraverso la pubblicazione della sua opera filosofica.⁷⁴

Ora, certamente non volendo salvare l'interpretazione dottrinarina e tradizionale dei dogmi della religione cristiano-cattolica, soprattutto per quanto riguarda la loro natura astratta, quanto piuttosto desiderando mostrare – secondo le risultanze emerse in questa stessa dissertazione – come e quanto le radici più vive del pensiero trinitario volessero essere rivisitate e rivitalizzate – proprio contro la loro precipitazione astratta, decretata dall'inserimento e dall'applicazione della tradizione neoplatonico-aristotelica – da un'autentica e buona concezione dell'infinito – quale quella, a questa intenzione, proposta dal pensatore nolano – si rende necessario affermare che l'infinito bruniano può dissolvere l'astrazione di una vita oltremondana – nelle sue relazioni fossilizzate – solamente qualora possa essere inteso nella sua opera creativa e dialettica: solamente, dunque, qualora mantenga il principio del ritorno e della ricomposizione con l'originario (il *Padre*), attraverso quell'immagine viva ed operante di se stesso che è lo *Spirito* amoroso del *Figlio*. Quell'eguale libertà creativa che mantiene l'unità dell'Essere apparente nel movimento plurale decretato dalla generazione continua dei mondi.

⁷² Ivi, pp. LVI-LVII: «Ma se l'universo necessario, infinito ed eterno è l'*explicatio* completa e senza restrizioni della potenza divina, tutta la produzione della divinità si è esaurita – se è lecito impiegare questa espressione a proposito dell'infinito –, vale a dire che ...».

⁷³ Ivi, p. LVII.

⁷⁴ Ivi, pp. LVII-LIX.

In questo modo nuova è la proposta interpretativa bruniana del dogma cristiano dell'Incarnazione: nuova e capace di superare le forzose e forzate ristrettezze dell'obbedienza necessaria ed assoluta ad un apparato istituzionale (ecclesiastico o profanizzato), attraverso la liberazione eguale del desiderio, indotta dall'amore universale. Quest'opera di salvezza, sempre faticosa per l'opposizione e l'avversione annichilatrice e repressiva dell'astratto che si rende potere, ricorda e riconosce l'azione liberamente ed egualmente creativa quale principio della effettiva mediazione e ricongiungimento con la causa – allora sì sufficiente – attraverso il suo ideale. Senza il ricordo ed il riconoscimento di questa azione – nella pura ed inerte contemplazione dell'indefinitezza dell'universo – viene a decadere l'interesse e l'integralità dello slancio etico umano⁷⁵, non più trasformativo, ma più banalmente ridotto alla mera spettacolarizzazione degli eventi naturali.

È dunque contraddittorio decretare l'abbattimento dello spazio astratto generato dalla credenza in una vita oltremondana – spazio riempito di contenuti oggettivi ed immutabili dall'interpretazione dogmatica prestata dalla speculazione neoplatonico-aristotelica alla giustificazione della mediazione ecclesiastica – e nello stesso tempo mantenere quell'orizzonte di specie determinative immutabili ed immutabili, che non fanno altro che trasferire in un'immanenza altrettanto astratta la medesima conformità e cogenza. Forse che Bruno allora, nella visione di Miguel Angel Granada, occupa il posto dello scopritore, inventore ed iniziatore della modernità, con il trasferimento della necessità della legge dal piano sovraempirico della Rivelazione a quello prettamente umano del dominio e controllo della potenza naturale? Bruno, al contrario, mette piuttosto in questione questo trasferimento, utilizzando il proprio concetto d'infinito proprio per dissolvere, da un lato, sia quello spazio astratto che, dall'altro, questo tempo ordinato. Pertanto le considerazioni che lo storiografo spagnolo svolge a proposito della materialità immediata ed immutabile dei mondi bruniani devono essere capovolte, proprio dissolvendo qualsiasi progetto immanente di dominio e controllo egemonico della potenza na-

⁷⁵ Quello subito espresso ed argomentato da Bruno nei testi immediatamente successivi al *De l'Infinito, Universo e mondi (Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaso)*, con *l'Aggiunta dell'Asino cillenico; De gli Eroici furori*, che così appare in tutta la sua grandiosa funzione di *ouverture* dialettica (antiaristotelica) della nuova posizione bruniana.

turale, che riproporrebbe la medesima – se non più forte (perché più vicina) – neutralizzazione della vitalità materiale, della sua libera proiezione e slancio, della sua continua ed inesaurita, insuperabile, diversificazione nella conservazione della sua unità dialettica. Introducendo così di nuovo una nuova forma di personalizzazione astratta, questa volta unicamente orientata alla definizione, determinazione ed organizzazione del fattore immanentemente produttivo.

Allora i mondi bruniani non possono “esaurire” Dio, che non resta *Persona* oltre gli stessi, ma semplicemente radice dell’opera attraverso la quale Egli si ricongiunge con se stesso.

Miguel Angel Granada ricorda che la speculazione bruniana – quale è presente nel *De l’Infinito, Universo e mondi* – dopo aver affermato l’infinitezza dell’universo sulla scorta del riflesso immediato e necessario della infinita potenza e volontà divine e dopo aver rigettato le obiezioni aristoteliche a tale raggiungimento, dimostra la molteplicità infinita dei mondi, rigettando subito dopo le confutazioni – sempre della scuola peripatetica – che pretendono di demolirne la consistenza. Lo storiografo spagnolo riporta poi la discussione intorno alla pluralità dei mondi alla propria genesi storica, ricordando l’evento-limite della condanna parigina del 1277 e confrontando brevemente le posizioni antecedentemente espresse dalla speculazione naturale (Michele Scotto, Guglielmo d’Auvergne, Ruggero Bacone e Tommaso d’Aquino) con quelle che successivamente si sarebbero espresse alla fine del Medioevo (Guglielmo d’Ockham, Giovanni Buridano, Nicola Oresme). Di fronte alla possibilità ipotetica della pluralità dei mondi, per l’eccesso della libera volontà creatrice divina, pienamente identica con la sua potenza assoluta, l’affermazione reale dell’unico mondo segue le teorizzazioni aristoteliche, «in virtù dell’impossibilità obiettiva e materiale della pluralità: sia in ragione della limitazione della materia, del vuoto che sarebbe sorto fra i mondi, sia in virtù della sua incompatibilità con la teoria del movimento naturale degli elementi verso i propri luoghi naturali singolari»⁷⁶. Così la condanna parigina del 1277 mantiene aperta quella possibilità ipotetica, rigettando invece la possibilità della necessitazione ad operare da parte della potenza divina stessa, sulla base della eternizzazione della sua potenza ordinata: «Lo scopo ricercato è di stabilire la contingenza dell’universo e la sua dipendenza radicale dalla volontà e dalla potenza divine, contro il ne-

⁷⁶ Ivi, pp. LX.

cessitarismo aristotelico (e platonico)»⁷⁷. Pertanto tutte le possibili modificazioni speculative della Scolastica tardiva agiranno nell'ambito della sistemazione di quella possibilità ipotetica, mantenendo inalterata l'assunzione fisica aristotelica dell'unico mondo e della sua struttura⁷⁸.

Queste modificazioni però mantenevano come base le assunzioni fondamentali presenti nella definizione del mondo unico aristotelico: «Ciascun mondo sarebbe stato formato da un insieme di sfere planetarie attorno ad una terra centrale, e si sarebbe trovato limitato, ovvero fissato, da una sfera o cielo delle stelle fisse, come quella che chiude il nostro mondo»⁷⁹. Ma Bruno rigetta questa indefinita replicazione delle strutture logico-ontologiche del mondo aristotelico: dissolta la sfera delle stelle fisse, egli fa svaporare tutte le sfere, sia stellari che planetarie, che si ritiene debbano fissare ed organizzare la rete strutturale di un ipotetico universo dai molteplici mondi. Così sorge il concetto del firmamento, luogo etereo infinito – non limitato come nel caso aristotelico – dove i corpi celesti – ora i veri e propri mondi – possono divagare secondo un principio intrinseco di movimento (la propria anima), rompendo la gabbia e la limitazione del doppio e separato termine aristotelico (espresso tramite l'opposizione leggerezza-pesantezza). L'universo bruniano così non è il mondo unico aristotelico, né la molteplicità semplicemente possibile dei mondi nella mente divina: è «la realtà di una pluralità infinita di sistemi solari o planetari, a partire dall'abbandono della gerarchia cosmo-ontologica e della sua conseguenza, l'apprensione del sole come di una stella e della Terra come di un pianeta in movimento»⁸⁰.

Miguel Angel Granada moltiplica così indefinitamente l'immagine del sistema solare, per riempire totalmente lo spazio infinito dell'universo bruniano con una miriade di pianeti ruotanti attorno alle proprie stelle-soli. Utilizzando la combinazione dei principi d'omogeneità e di pienezza, non riconosce pertanto la presenza di un fattore rappresentativo nel movimento comune delle Terre e dei Soli, l'azione di un principio creativo e dialettico insieme. Attesta però la determinazione e la definizione della connessione fra astri solari e

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, pp. LX-LXI.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. LXIII.

pianeti terrestri come una «struttura vivente (una costruzione materiale dotata di un'anima ovvero di un principio interiore di movimento), equilibrata interiormente dall'armonia o concordia dei contrari che la compongono, i soli e le terre acquose»⁸¹. Così lo storiografo spagnolo può procedere nella descrizione della struttura dell'universo bruniano, rammentando l'equipresenza dei quattro elementi di tradizione aristotelica, distribuiti con diverse ed opposte prevalenze quantitative e qualitative negli astri solari e nei pianeti terrestri. I Soli, con prevalenza dell'elemento fuoco, producono ed emettono luce e calore, mentre le Terre, con prevalenza dell'elemento acqua, assorbono quella luce e quel calore, permettendo il mantenimento dell'equilibrio dinamico degli innumerevoli sistemi solari. L'acqua, inoltre, assume nel contesto dei pianeti terrestri la funzione importantissima e decisiva, per la stessa esistenza dei medesimi, di fattore coagulante e sintetico, compositivo. Pertanto, mentre i Soli si identificano con i «Padri della vita»⁸², restando come centri del movimento planetario, le Terre divengono «Madri della generazione»⁸³, ruotando giornalmente attorno al proprio asse ed annualmente attorno ai Soli medesimi. L'unione amorosa dei primi alle seconde produce tutte le forme vitali primordiali, riconoscibili nella loro presenza in tutti i corpi celesti.

Miguel Angel Granada pone, pertanto, in connessione diretta e causale⁸⁴ l'azione dei Soli sui pianeti terrestri – non dimenticando però l'azione reciproca di questi ultimi verso i primi – in tal modo oscurando quella duplicazione dei rapporti dialettici – prima fra Soli e Terre, poi all'interno degli stessi orizzonti mondiali – che, invece, sembra essere una delle prime definizioni della struttura del cosmo bruniano, raccolte per il tramite delle argomentazioni presentate in questa dissertazione. Seguendo questa relazione di tipo diretto e causale, lo storiografo spagnolo pare poter eliminare la considerazione che vede invece presente l'aspetto reciprocamente creativo attraverso il rapporto dialettico che si instaura fra i due poli della relazione cosmologica (Soli e pianeti terrestri), per sostituirla con l'affermazione della sussistenza di una generazione spontanea primitiva ed universalmente diffusa⁸⁵.

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ivi*, p. LXIV.

⁸³ *Ivi*, p. LXV.

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

L'equiparazione, poi, della vita dei corpi celesti alla vita degli animali che vivono su di essi pretende di ridurre immediatamente la potenza creativa insita negli stessi fenomeni cosmologici ad una semplice manifestazione di movimento, dunque quantitativo (in senso lato) piuttosto che qualitativo. Certamente questa è la prima conseguenza della negazione dell'eccedenza eterna della potenza creatrice, effettuata per il tramite dell'affermazione necessaria e totale dell'immagine-universo. Ma allora lo stesso "vincolo" amoroso non può esimersi dal venire schiacciato e ridotto a forma immediata (ed assoluta) di composizione dei "contrari", perdendo così la propria interna dinamicità (e facendo perdere l'attività reciproca dei contrapposti poli cosmologici che, in questo modo, vengono semplicemente inertizzati). Allora non si comprende come i "contrari" bruniani, nell'interpretazione stessa di Granada, possano mantenere una certa attività: ma questo può essere spiegato dall'immagine utilizzata dallo storiografo spagnolo. L'immagine, infatti, del mutuo e reciproco scambio di beni (ad opportuna ed adeguata distanza)⁸⁶ occlude la visione della profonda (creativa) attività sussistente fra i poli cosmologici del cosmo bruniano: essa, infatti, parla di una "riproduzione della vita" e non di una sempre presente e profonda capacità o potenza creatrice, vero e proprio fondamento unitario della possibilità diversificativa e modificatrice (alteratrice). Certo, in questo caso, subentra la considerazione che la speculazione bruniana aveva formulato a proposito del concetto di Provvidenza: ma questa entità non può essere vista – nel contesto bruniano (che non è semplicemente e solamente cosmologico, immediatamente e materialmente fisico, ma anche etico-politico) – come una funzione di semplice trattenimento e di limitazione, nei giochi compositivi e distintivi presenti nel cosmo (o nella società) bruniani. Meno che mai, poi, la Provvidenza divina bruniana manteneva quale propria giustificazione l'azione separatrice⁸⁷: al contrario, essa stabiliva l'unità eguale infinita, all'interno della quale poteva esprimersi sia il libero e spontaneo processo reciprocamente diversificativo, che il comune ricordo e la pratica accomunante, religiosamente unitaria ed unificatrice.

Ma Miguel Angel Granada insiste su questa funzione separatrice della divina Provvidenza, per poter affermare conseguentemente la

⁸⁶ Ivi, pp. LXV-LXVI.

⁸⁷ Ivi, pp. LXVI-LXVII.

diffusione omogenea della libera e diversificata generazione spontanea (nell'autonoma composizione dei raggi e del calore solare con la materialità acquosa della terra), che non abbisogna in nulla di alcun momento mediativo e ricompositivo. Ciò viene affermato per escludere la possibilità – e tanto più la necessità – dell'intervento di una visione e di una pratica religiosa ritenuta arbitrariamente e violentemente riduttrice delle differenze: quell'ideologia cristiana che, fondando *a priori* la comune derivazione dell'intero genere umano dalla figura mitologica di Adamo, pretende di accomunarlo nella medesima colpevolezza e, successivamente, di salvarlo per il tramite dell'unica mediazione possibile, quella del Cristo incarnato e della Chiesa che se ne fa unica ed esclusiva portatrice⁸⁸. Allora la combinazione dei due fattori che si compongono per determinare la forza e la direttrice della Provvidenza divina così tratteggiata, quello verticale – che limita e trattiene la capacità disgregativa apportata dagli atomi bruniani all'intero universo apparente – e quello orizzontale – che diversifica le potenzialità generative (poligenismo), stabilizzandole attraverso la reciprocità della separazione – non può non rigettare quell'aspetto creativo universale, aperto attraverso la dialetticità delle produzioni e delle manifestazioni (sin dal livello speculativo cosmologico), che invece costituisce l'indicazione più profonda, emersa dall'analisi puntuale ed argomentata di questa dissertazione. Insieme a quest'aspetto, ed alla sua nota dialettica, la funzione egemonica che la generazione spontanea svolge nell'intero universo bruniano – oramai divenuto una indefinita ed illimitata estensione del mondo aristotelico sublunare della generazione e della corruzione – fa decadere la visione interna e la prassi aperta proposte dal principio intrinseco del desiderio universale e dalla sua esplicazione come amore dialettico. Ben altra, allora, dev'essere invece l'unità della molteplicità bruniana: essa non può essere ridotta ad una convergenza forzata da un aspetto ed una determinazione assoluta – una grazia di tipo veramente ed esclusivamente ideologico – ma deve, al contrario, essere riconosciuta nell'opera alla quale dà luogo e che rammenta: l'ideale dell'unità infinita che, nella libertà, lascia essere l'eguaglianza delle pulsioni del desiderio intrinseco, rammentandone la fonte comune ed accomunante dell'amore universale. Solamente questa unità, anziché consentire una pluralità neutralizzata, si esprimerà come molteplicità in sé dinamica (molteplicità di potenze), capace

⁸⁸ *Ibidem*. Soprattutto le note n. 108, 109, 110.

di connettere insieme – senza eliminarli, ma con perfetto equilibrio ed armonia – gli opposti termini della diversificazione e della comunanza.

La Provvidenza divina bruniana viene invece valutata da Miguel Angel Granada come una forza od una capacità coesiva estrinseca od intrinseca, che conserva e mantiene in esistenza casualmente od ingegnosamente (comunque non arbitrariamente) la pluralità innumerevole dei mondi, altrimenti destinati alla disintegrazione atomica⁸⁹. In questo modo essa fornisce la giustificazione e la spiegazione ultima dell'intero movimento presente nel cosmo bruniano che, in tale maniera, può essere considerato come un organismo pieno e completo, dove i movimenti di afflusso ed efflusso atomico fra le diverse parti sono relativi e controbilanciati, a garanzia di un universo coeso ed indistruttibile. Nell'ambito di questa teorica biologica del movimento lo storiografo spagnolo distingue, poi, fra due diverse specie o forme di movimento: il movimento circolare, proprio dell'interezza degli esseri animati, e che consente a questi ultimi la conservazione (esempio ne sono i movimenti di rotazione e rivoluzione di tutti i pianeti terrestri); ed il movimento rettilineo, proprio invece delle parti dei corpi, attraverso il quale esse pure riescono a conservarsi (esempio ne è la gravitazione)⁹⁰.

Questa distinzione fra i moti consente a Miguel Angel Granada di rilevare la critica bruniana alla determinazione e definizione aristotelica della naturalità dei medesimi, che così non possono identificare univocamente alcun corpo esistente. La possibile pluralità dei movimenti che viene perciò assegnata indifferentemente ad ogni ente esistente dell'universo bruniano cozza però con la rigida e reciproca determinazione, attraverso la quale gli scambi atomici realizzano o meno l'equilibrio – e dunque la conservazione – dei corpi viventi. Compare così il problema se il semplice desiderio alla autoconservazione possa ritenersi principio sufficiente per la realizzazione positiva del movimento stesso, oppure se esso non debba avere bisogno di una causa estrinseca. Il concetto di questa causalità estrinseca si trasformerà, dunque, nel suo sviluppo storico, dalla posizione platonica ed aristotelizzante a quella premoderna, per giungere infine alla determinazione

⁸⁹ Ivi, pp. LXVIII-LXIX.

⁹⁰ Ivi, p. LXX.

delle famose leggi di natura del secolo XVII⁹¹.

La speculazione bruniana, invece, pare rifuggire – per quanto sembrano dimostrare le argomentazioni scoperte durante lo svolgimento di questa dissertazione – il fondamento che sostiene tutta questa trasformazione e sviluppo, negando in via di principio e di fatto la possibilità e la necessità della separazione della Causa: ciò infatti determinerebbe la caduta della possibilità (e della necessità) di ergere quella visione e quella prassi dell'Unità che, non essendo mai dimentica della sua infinitezza, consente sempre la riproposizione interna di un Principio creativo appropriato (non conforme, né adeguato).

Per questo motivo si può criticare l'interpretazione che della filosofia bruniana vuole dare Miguel Angel Granada per un difetto di profondità e di radicalità: le osservazioni sul poligenismo, infatti, devono essere innalzate e rifuse nella prospettiva multivoca dell'infinito che si esprime attraverso una molteplicità di potenze, dell'Unità aperta e libertaria. Altrimenti la stessa conferma bruniana della criticata negazione dell'ordine riconosciuta da Melantone quale criterio fondamentale della sua futura posizione filosofica⁹² rischierebbe di decadere ad una forma ristretta e neutralizzata di strumento moderato per la governabilità della massa infinita dei fenomeni universali apparenti (naturali e, soprattutto, umani). Così pure la negazione apportata alla molteplicità dei mondi da parte dello stesso Melantone, sulla base dell'altrimenti impossibile od inutile Incarnazione e sacrificio del Cristo⁹³, può essere superata – senza un'ipocrita considerazione per l'immodificabilità della tradizione del dogma interpretativo cristiano – solamente se il movimento reale ed universale della salvezza si attua all'interno di una tensione per la ricomposizione all'originario che garantisce la diversità e, nel contempo, l'unità. In questo modo l'unità superiore del *Figlio* increato può consentire la giustificazione della presenza attiva di una molteplicità di religioni positive, ognuna animata dalla fede portata dal proprio profeta originario, e ciascuna connessa alle altre dalla possibilità (e, soprattutto, dalla necessità) di un reciproco e paritario, mutuo riconoscimento, nella libera volontà creativa del *Padre* comune. In caso contrario si rischia di leggere ed intendere la speculazione bruniana con gli occhiali deformanti dei propri Inquisito-

⁹¹ Ivi, pp. LXXI-LXXII.

⁹² Ivi, p. LXXII.

⁹³ Ivi, pp. LXXII-LXXIII.

ri, quando non di lasciarsi coinvolgere e travolgere totalmente dal suo stesso intento difensivo dissimulatorio.

Perché farsi coinvolgere e travolgere dall'intento degli Inquisitori di mostrare e perseguitare la speculazione bruniana come una forma grezza di immediato materialismo, negatrice della forma assoluta della Trinità e dell'Incarnazione divina⁹⁴, quando Bruno stesso difende le strutture fondamentali della fede proprio prospettandone un approfondimento – per lui un ristabilimento – radicale? Le sue tesi filosofiche erano immediatamente religiose e teologiche e non si lasciavano ingabbiare nemmeno dal suo intento dissimulatorio, almeno sino a quando questo tentativo ha potuto mantenersi in piedi e non soccombere alle pretese di verità degli Inquisitori. Dopo, nella parte finale e conclusiva del suo processo, sarà lo stesso Bruno a sfidare su questo stesso terreno i suoi stessi accusatori, sino al martirio – perché di martirio (e di martirio accettato per la vera fede, nel pensiero e nell'opera) si è trattato – finale.

Perché, dunque, non riconoscere che la battaglia combattuta dal Nolano – soprattutto durante la fase romana del suo processo – si svolge sul terreno di questa imprescindibile identificazione ed identità? Lo stesso Miguel Angel Granada, del resto, lo riconosce, quando – relativamente alla fase romana del processo – sottolinea da parte degli Inquisitori «la minuziosa attenzione portata alla cosmologia ed alla ontologia bruniane»⁹⁵. Ma la contrapposizione fra i dogmi naturali e teologici degli Inquisitori e la cosmo-ontologia bruniana deve allora svolgersi secondo il punto di vista degli accusatori, che rivolgono alla speculazione del Nolano le censure del rapporto necessario fra effetto universale e potenza divina, del movimento della Terra, dell'identificazione degli astri con gli angeli, dell'attribuzione alla Terra di un'anima razionale, della pluralità dei mondi abitati dalla presenza di altri esseri umani⁹⁶, secondo una prospettiva critica e repressiva di un supposto materialismo, o non si deve, invece, riconoscere che le affermazioni relative all'unità della sostanza, all'unità dell'anima universale, alla trasmigrazione ed all'attribuzione di un grado non-sostanziale agli individui particolari⁹⁷, non rivelano un con-

⁹⁴ Ivi, p. LXXIV.

⁹⁵ Ivi, p. LXXV.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

cetto di tutto-potenza immediatamente e totalmente riduttivo ed adeguante, ma bensì il concetto di una possibilità universale che riapre in se stessa il respiro ed il battito della libera e paritaria diversificazione, nel “vincolo” (non costrittivo, ma salvifico e liberatore) dell’amore universale?

Così Bruno non può, ne vuole (se non in un iniziale intento dissimulatorio), distinguere fra religione e sua “nova filosofia”, per salvare la seconda dall’abiura della prima⁹⁸, come dimostra la sua finale, dimostrata impossibilità a riconoscere nelle proprie posizioni alcunché di erroneo o di fuorviante, rispetto alla profondità e grandezza della vera fede, insieme religiosa e filosofica. Così Bruno non «adatta la sua dottrina dell’anima alle esigenze della fede cristiana e degli inquisitori», quanto – piuttosto ed all’opposto – fa riemergere e rinnovare la fede nell’unità fra *Spirito* e *Figlio* dai gorgi nei quali l’aveva fatta precipitare la tradizione interpretativa neoplatonico-aristotelica, proprio utilizzando il senso religioso e filosofico delle sue affermazioni relative «al movimento della Terra, l’universo infinito ed i mondi innumerabili»⁹⁹. Allora è proprio questo legame indissolubile fra cosmologia infinitista e nuova (antica, rinnovata) religione a costituire – come riconosce lo stesso Miguel Angel Granada nella conclusione del suo saggio introduttivo – il motivo della sua condanna ed, all’opposto, della sua conferma in esso. Come pure il motivo, egualmente rinnovato e ripetuto, della condanna *in toto* della posizione copernicana e delle future argomentazioni galileiane¹⁰⁰.

⁹⁸ Ivi, p. LXXXVI.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, pp. LXXXVI-LXXXVII.

L'interpretazione di Michele Ciliberto

Michele Ciliberto, nel suo *Giordano Bruno* (1990)¹, pare invece discostarsi ed opporsi alla struttura interpretativa di Miguel Angel Granada: dove lo storiografo spagnolo propone la valenza assoluta dell'identità divina e naturale, lasciando alla differenza il compito di esercitare lo spazio di divergenza e di diversità dei mondi e della vita che abita in essi (poligenismo), in tal modo instillando l'immagine generale di una speculazione bruniana sostanzialmente manierista, lo storiografo napoletano invece ripropone il senso ed il valore profondo della differenza, della "sproporzione" dell'infinito divino, lasciando alla natura il compito di ripetere circolarmente ed egualmente la presentazione di specie determinative fisse ed immobilizzate, vere e proprie forme aristoteliche del divenire esistenziale, così definendo al contrario per il pensatore nolano una figura piuttosto naturalista ed espressionista.

Nel capitolo dedicato agli anni della formazione ed ai primi scritti del Nolano², Michele Ciliberto sottolinea come la speculazione bruniana si sia sviluppata sin dall'inizio con una forte attenzione alla *praxis*, all'azione, venendo permeata da un intento di restaurazione culturale, dalla crisi del mondo civile e scientifico a lui contemporaneo, profondissimo e radicale³. Questo intento, lungi dall'isolarlo dalle correnti speculative più vive e vivaci del suo tempo, lo ha portato ad interloquire con tutte quelle istanze capaci di rinnovare il rapporto sussistente fra teoria e prassi, scienza ed azione civile, in tal modo ricono-

¹ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990.

² Ivi, I. *Gli anni della formazione ed i primi scritti*. Pp. 3-28.

³ Ivi, p. 4.

scendo la provenienza di utili contributi argomentativi e pratici in ogni tradizione filosofica ed etico-politica.

Ma, in ogni modo, le tradizioni speculative dalle quali il filosofo di Nola pare essere maggiormente influenzato, sin dalla sua iniziale formazione intellettuale e razionale giovanile, sono quella platonica (Teofilo da Vairano) e quella aristotelica (Giovan Vincenzo Colle, detto il Sarnese). Soprattutto quella di derivazione aristotelica, vista la sua successiva professione di fede nel Convento domenicano di san Domenico Maggiore. Qui Michele Ciliberto situa il presunto e fondamentale antitrinitarismo in stile ariano di Giordano Bruno: scelta di natura eminentemente e squisitamente filosofica, essa intenderebbe dissolvere il portato umanistico dall'interpretazione delle Sacre Scritture, rinvigorendo possibili dettami interpretativi antichi e sapienziali.

Il richiamo all'opera critica di Erasmo, in questo contesto, ci può spingere verso la riscoperta e l'approvazione di un'intenzione rivoluzionaria⁴, che restaurasse il vero, autentico e positivo, messaggio cristiano di liberazione, nell'eguaglianza di quella fede che è libertà e non subordinazione e costrizione ai dettami convenzionali o politici del tempo. Michele Ciliberto, invece, preferisce scindere improvvisamente Bruno da questa prospettiva, deputandolo al contrario ad una missione di dissolvimento dello spirito del cristianesimo originario, forse identificandolo con quello – storicamente realizzatosi – del paolinismo⁵. Per quanto il paolinismo (soprattutto protestante) fondi la ripresa di un certo necessitarismo religioso di stampo medievale, esso è certamente rigettato da Bruno: ma proprio in virtù di una concezione della fede che riduca, sino a farlo svanire, qualsiasi spazio per l'alienazione e l'estraneità, ripristinando il senso antico dell'identità fra libertà ed eguaglianza nella giustizia dell'amore desiderante, creativo e dialettico. Solamente in questo modo la speculazione bruniana riuscirà ad inglobare in se stessa, come semi fecondi, i contributi filosofici di Parmenide, Empedocle, Eraclito, Pitagora stesso, ed a congiungerli con la tradizione mosaica e sapienziale (cabala), come pure con quella – per lui apparentemente originaria – dell'ermetismo egiziano. In questa stessa tradizione riuscirà poi ad immettere sia il richiamo alla religione civile della repubblica romana classica, che lo spirito appunto originario delle prime comunità cristiane, comunitariste e li-

⁴ Ivi, p. 11.

⁵ *Ibidem*.

bertarie. Sarà in fondo proprio sulla ripresa di questa medesima tradizione che Bruno stesso fonderà il famoso movimento religioso ed etico-politico dei Giordanisti, così pericolosamente vicino ai movimenti ereticali di terra germanica (Müntzer e gli anabattisti) o ai fermenti rinnovatori e rivoluzionari che si esprimeranno di lì a poco in terra inglese (*Livellers, Quakers*).

È, del resto, questa intenzione rivoluzionaria, con questa precisa veste e determinazione religiosa, che allontana subito Giordano Bruno dalla possibilità di un'adesione piena e convinta con la comunità ecclesiale calvinista di Ginevra. Tanto quanto, infatti, questa fondava il proprio potere dogmatico, politico-civile e sociale intorno ad una concezione necessitarista della grazia e della completa dannazione dell'ordinamento mondiale laico, per salvaguardare la cogenza degli strumenti salvifici e governativi, altrettanto ed all'opposto la determinazione religiosa bruniana intendeva far valere quella dimensione radicale della libertà della e nella fede che le migliori spinte riformatrici protestanti avevano cercato di proporre e rendere effettive⁶.

Michele Ciliberto, invece, vede nell'opposizione di Bruno al calvinismo ginevrino – già *in nuce* – la critica che Bruno rivolgerà in tempi successivi alle diverse Chiese protestanti, nella loro esemplarità di condizione negativa a pervertitrice della vera ed autentica religiosità. Con una sorta di fatale consequenzialità storica, maturata sin dai primi germi della stessa fede cristiana (S. Paolo)⁷.

In terra francese (prima a Tolosa, poi a Parigi) il pensiero di Giordano Bruno godrebbe invece – secondo lo storiografo napoletano – di quella libertà speculativa che gli permetterebbe di riconoscere la necessità della presenza di strutture di conoscenza e di rappresentazione della realtà immodificabili ed universali, capaci di fondare un'etica comune ed una espressione religiosa e politica capace della tolleranza e della diversità di posizioni. Opere strettamente filosofiche come il *De umbris idearum* (1582), il *Cantus Circaeus* (1582) e la commedia *Candelaio* (1582)⁸ condurrebbero pertanto l'intelletto bruniano verso il riconoscimento dell'immagine presente e formatasi all'interno della mente umana come immagine necessaria dell'assoluto, in una forma di sensibilità consona alla limitatezza delle capacità intellettive umane,

⁶ Ivi, pp. 13-14.

⁷ Ivi, p. 14.

⁸ Le analisi di questi tre testi sono poste fra le pp. 15 e 28.

ma nello stesso tempo adeguata alle sue necessità ed urgenze d'unità e d'organizzazione. In questo modo tutto l'apparente assume su di sé il valore e la funzionalità del riferimento nello stesso tempo ideale e reale, senza fratturazioni e graduazioni ontologiche⁹. Solo il richiamo superiore al principio divino può allora presentare una fuoriuscita parziale e limitata – un “eroico furore” totalmente soggettivo ed individuale – alla serie inevitabile, necessaria ed indefinita di ripresentazioni dell'eguale, nel continuo ricircolo naturale delle esistenze e dei destini e delle fortune individuali. Per la saggezza comunemente intesa il riconoscimento della presenza di una struttura universale reale comporta unicamente la virtù dell'indifferenza. Solamente il mago potrà far valere l'eguale, all'interno di una decisa propensione trasformativa e persuasiva, tesa alla risoluzione della crisi del mondo.

Anche la sottolineatura del tema della crisi mondiale, della decadenza delle scienze e dei costumi, vuole portare in evidenza – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – la necessità di una riadeguazione alla struttura del reale, sia pensato che costruito¹⁰. Altrimenti, senza termine di giustizia e virtù, l'operare umano stesso rischia di rimanere intrappolato in quelle stesse gabbie dogmatiche ed interpretative che lo stanno portando a fondo, nell'abissalità del male e dell'ignoranza. Queste gabbie consistono – nell'interpretazione del pensiero bruniano offerta dallo storiografo napoletano – nella cattiva (irreale e negativa) progettazione ed agibilità dello strumento espressivo, sia di quello interiore (la lingua) che di quello esteriore (la mano).

Nella separazione fra Dio ed Universo e nella negazione che si interpone fra di essi, la civiltà umana decade nella barbarie, nella violenza e nella distruzione. L'immaginazione e il desiderio si corrompono nei loro contrari, l'accademismo e la castrazione emotiva e sociale. L'attagliarsi alla sostanza che permane una, immutabile ed eterna oltre il circolo apparente ed indifferente degli esseri potrebbe in questo caso non essere la posizione della sapienza bruniana, quanto piuttosto ed al contrario la derisione sardonica del saggio, apparentemente indifferente, di matrice aristotelico-stoica, che utilizza per finalità autoglorificatrici una concezione dell'essere gradualista (neopitagorica) che sia capace di giustificare le proprie pretese illusorie di dominio

⁹ Ivi, p. 16.

¹⁰ Ivi, p. 19.

(anche linguistico) e di utile trasformazione della realtà (alchimia)¹¹.

La vita, allora, che si prende gioco del potere attraverso chi ne è apparentemente soggetto, diviene l'allegoria dello stesso spirito rivoluzionario bruniano, della sua critica esacerbata al predominio del denaro e di tutto ciò che sembra rotolare insieme ad esso: reputazione (non virtù), fama (non onore ed onestà) e dimostrazione di potere (non di amore e di reciproco riconoscimento). Così solamente per contrapposizione dialettica riescono ad emergere i valori intesi dalla speculazione bruniana, piuttosto che per una semplice riadeguazione dell'apparente al reale, che riproporrebbe impregiudicata ed infondata (inalterata) la sua ipostatica necessità¹².

Secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, è proprio con il *Candelaio* che Bruno si allontana dalla necessità di riforma del mondo, avviandosi verso un realismo pragmatico capace di congiungere, in unità strettissima, l'estrinsecità del giudizio e l'individuale capacità di dominio e di scelta, che del resto garantiscono il mantenimento dell'ordine tradizionale attraverso l'avvaloramento dei dati del negativo¹³. La supposta fondazione divina della legge – che Bruno svilupperebbe successivamente in opere quali lo *Spaccio de la Bestia trionfante* – dovrebbe poi intervenire per garantire la propria funzione di negazione del negativo apparente, in tal modo salvaguardando l'astrazione dell'ordine costituito tradizionale¹⁴.

Nel lungo capitolo successivo, dedicato agli anni trascorsi da Bruno in Inghilterra¹⁵, Michele Ciliberto comincia a tratteggiare la figura di un pensatore particolarmente attento alle questioni filosofiche fondamentali, di principio. Sia durante il primo scontro con l'ambiente aristotelico e puritano oxoniense – rappresentato dalla figura del teologo John Underhill – che durante la seconda, conflittuale, esperienza con i rappresentanti del medesimo contesto culturale la speculazione bru-

¹¹ Confronta, invece, quanto sostenuto da Michele Ciliberto, a p. 21: «la decadenza è un destino in cui l'uomo incorre per uscirne necessariamente, in un ritmo senza fine di ascese e di cadute. Allo stesso modo in cui al giorno segue la notte e alla notte segue il giorno, la crisi si scioglie nel ritmo universale della vita, e in essa si risolve».

¹² Confronta, invece, quanto sostenuto da Michele Ciliberto, a p. 23: «il disordine del mondo scaturisce dall'asimmetria tra apparenza e realtà».

¹³ Ivi, pp. 23-24.

¹⁴ Ivi, p. 24.

¹⁵ Ivi, II. *L'esperienza inglese*. Pp. 29-195.

niana si presenta nella sua profondissima valenza innovativa, unendo all'aspetto filosofico (onto-cosmologico) importantissime implicazioni e variazioni di carattere teologico-religioso. Le lezioni sull'immortalità dell'anima e sulla quintuplice sfera paiono veramente presentare la figura di un filosofo impegnato nella risoluzione dei problemi speculativi essenziali: il movimento universale (l'ipotesi copernicana) e quello dello spirito (la negazione del rigetto della funzione ricreativa dell'opera umana), la sistemazione teoretica e quella pratica¹⁶.

La prima opera in terra inglese – il *Sigillus sigillorum* (1583) – rivela il duplice interesse speculativo bruniano, sia teoretico che pratico e religioso. Ciò sarebbe dimostrato dall'interesse e dalla concentrazione analiticamente predisposta alla trattazione ed allo svolgimento del problema della forma. Qui la riflessione analitica bruniana – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – predispose una struttura del reale e del pensato fortemente simbolica: l'universo molteplice delle forme sensibili viene riferito attraverso l'atto conoscitivo alla molteplicità fortissimamente unitaria delle forme d'immagine, riflesso dell'idea nella sua opera determinatrice. Qui, allora, l'aspetto unitariamente creativo si lega, combina e congiunge strettamente con la materia da esso portata, che assume la nota dominante di un'apparenza eguale all'interno della quale le determinazioni vengono ridotte e connesse attraverso un processo che si sviluppa attraverso le fasi dell'accorpamento, del confronto e della rammentazione dell'ordine unitario.

Balza così in tutta evidenza l'essenzialità del tema del ritorno e della sua continuità eterna, che impedisce la frapposizione di un medio sospeso ed astratto, che fossilizzi e riduca a sé il movimento¹⁷. Allora l'intelletto universale bruniano, che fungerà nei *Dialoghi Italiani* – soprattutto nel secondo dialogo del *De la Causa, Principio e Uno* – da opera e mediazione, non dovrà perdere le caratteristiche che combinano in lui l'aspetto dell'ordine e quello della creatività, accostando a sé l'immagine di una materia che è piena e ricca di semi operativi ordinati e connessi. Come “artefice interno”, esso viene dunque prefigurato

¹⁶ Ivi, pp. 33-34: «In entrambe le occasioni, lo scontro fra Bruno e i teologi puritani riguarda, obiettivamente, un nodo di problemi in cui s'intrecciano motivi religiosi, scientifici, e anche politici».

¹⁷ Ivi, p. 35.

dalla nozione di mente profonda e creativa, che convoglia a sé l'interezza e l'unitarietà dell'immaginazione¹⁸.

Ora, però, l'immaginazione deve essere vista unicamente come un fattore determinativo, o non piuttosto nella sua ragione dialettica di mantenimento della molteplicità nell'unità¹⁹? Michele Ciliberto sembra spingere la sua interpretazione del testo bruniano verso la considerazione di una visibile identità ed unicità assoluta, capace di convogliare in sé come forma ogni espressione, con ciò respingendo l'ipotesi dialettica. Ma la forma bruniana contiene in sé la molteplicità, divenendo unità invisibile: non la espunge hegelianamente come altro da se stessa, che debba essere ricondotto a se stessa, per poter essere inteso e dominato. Solo l'ipotesi dialettica riesce a salvaguardare l'aspetto creativo e la nota dialettica presenti ed operanti nella materia (così come affermato nel *De l'Infinito, Universo e mondi*). L'ipotesi cilibertiana, invece, tende a voler identificare, in questa fase del pensiero bruniano²⁰, l'Uno attraverso la sua potenza produttiva, sia razionale che sensibile, cogliendone quindi il lato eminentemente determinativo (inerzia della materia)²¹.

In questo contesto l'universo bruniano pare venire irreggimentato nella funzione di immagine stabile ed immodificabile della potenza divina attuosa, con all'interno di se stesso una capacità razionale, che si mantiene nel riflesso costante con un intelletto, che concentra sempre la propria azione determinativa, e che riesce a raccogliere ogni connessione e giustificazione²². Bruno, in realtà, procede unicamente alla identificazione fra ragione pratica ed intelletto teoretico, intendendo disporre una relazione dinamica fra causa e principio, che li raccolga insieme in un movimento infinito, impregiudicato, aperto: «Unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum virtuale principium recognoscit»²³. L'apertura che allora vige

¹⁸ Ivi, p. 37.

¹⁹ Ciliberto scrive: «Situato nel ritmo dell'ascenso e del descenso, *eadem virtus et cognoscendi principium idem, a diversis functionum et mediorum differentiis, diversas recipiat nomenclaturas*». *Ibidem*.

²⁰ Diversa sarà la situazione maturata nel momento in cui Giordano Bruno – secondo Michele Ciliberto – attende nel *De la Causa, Principio e Uno* ad una ridefinizione delle capacità autodeterminative della materia in generale. *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 38.

²² Ivi, p. 39.

²³ Ivi, p. 40.

nell'Universo, tra movimento discendente e movimento ascendente, consente – come potenza creativa e dialettica – di fondare l'atto e l'azione eternamente creativi, presenti ed operanti nell'Universo stesso. La lettura cilibertiana, invece, preferisce considerare, da un punto di vista analogico ed ordinato, la presenza razionale dell'intelletto come duplice e riflessa necessità (legge). Ecco, allora, che l'Uno stesso bruniano – insieme a quello parmenideo, da Bruno citato – diventa l'Essere che è sostanza attiva nella regolazione assoluta. Sostanza che trova necessario riflesso nell'universo sensibile, nel corpo che può essere raccolto, connesso ed ordinato²⁴.

Ma, allora, secondo questo punto di vista, come può giustificarsi la composizione fra potenza artistica ed intelletto universale, che Michele Ciliberto indica come uno degli elementi più fecondi nello sviluppo speculativo successivo dell'opera bruniana (*anima mundi*)²⁵? E, come può giustificarsi, ancora, il perseguimento infinito e continuo (*appetitus*) di quell'unità infinita, che rende manifesta l'apparenza eguale di ogni parte universale come parte dell'infinito (*sensus e vita*)²⁶? Allora, quale concezione dei mondi innumerabili può presentare Bruno durante le sue lezioni oxoniensi dell'agosto del 1583? Una concezione di tipo ordinatista, od una invece che rammenti l'inscindibilità fra elemento creativo e parte dialettica?

Il problema della *fides* sembra ricalcare nelle sue strutture la soluzione e la risposta che può essere fornita a queste domande ed a questi interrogativi. Lo spazio per il prorompere dell'affetto e dell'effetto ricercato deve essere svuotato di ogni movimento interiore già in atto, perché questo occlude la potenza creativa dell'immaginazione. Ciò non toglie, però, che la predeterminazione nella e della scelta – con la giustificazione divina del fine utilitaristico – conduca l'immaginazione stessa ad alienare la propria capacità positiva ed universale, non selettiva, in un mondo grezzo e ristretto, dove la precostruzione della salvezza rinnega la necessità dell'opera²⁷. Allora l'elemento creativo compare come termine necessario sia della visione teoretica, che di quella pratica, bruniana, mentre l'aspetto dialettico insorge a rappresentare la possibilità di una distinzione aperta, eguale

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, pp. 42-43.

²⁶ Ivi, pp. 43-45.

²⁷ Ivi, pp. 45-47.

ed amorosa, sia dal punto di vista naturale che etico (religioso e politico).

L'elemento creativo e la parte dialettica costituiscono il principio costitutivo ed espressivo dell'opera successiva bruniana. Sin dalla *Cena de le Ceneri* (1584) la speculazione bruniana intende infatti fondare la visione dell'infinitezza dell'universo non su altro se non il modo attraverso il quale l'infinito stesso si dimostra: la negazione dell'univocità e della composizione fra finitezza e limitazione. In altri termini: la riflessione bruniana si scontra immediatamente con il caposaldo della tradizione aristotelica, quale era stato acquisito nel testo della *Metafisica* (Libro IX): la distinzione e la priorità dell'atto sulla potenza. Procedendo lungo questa linea di direzione criticherà prima di tutto il prospettivismo di matrice tardomedievale, che mantiene una concezione dell'essere gradualista attraverso la composizione fra volontà divina e necessità naturale. Contro il legalismo dell'ordine egli farà al contrario valere un principio creativo che apre a dismisura l'azione naturale, giustificando tale apertura con la stessa, indistaccata, relazione che abita l'infinito stesso: lo *Spirito* nella sua veste desiderante. In questo modo la fondazione cosmologica bruniana veste subito i panni della manifestazione teologica. Al contrario l'interpretazione di Michele Ciliberto pretende di far valere una separazione fra ambito positivo della religione e purezza della ricerca filosofica, che intende riproporre una concezione di legalità ed ordine di matrice averroista. Giordano Bruno, in effetti, non disancora il testo scritturale dalla propria fondazione cosmologica, come se fosse un anticipatore della linea galileiana: egli semplicemente reinterpretava alcuni passi testamentari per avvalorare le proprie tesi cosmologiche. La necessità che viene convogliata agli uomini dalla Rivelazione non può essere scissa nelle sue intenzioni dal contenuto etico (non semplicemente e banalmente fisico) proposto dalla concezione dell'infinito bruniano: non v'è, allora, contrapposizione fra religione e filosofia. L'infinito dell'infinito bruniano – lo *Spirito* nella sua veste desiderante – è, infatti, determinato da una qualità etico-religiosa prima di esserlo dal punto di vista della relazione d'apparenza (essa stessa, del resto – come si vedrà nel *De l'Infinito, Universo e mondi* – creativa e dialettica). È solo nel contesto determinato dalla finitezza e dalla limitazione – il contesto aristotelico, che Bruno vuol fare saltare – che la filosofia può trovarsi in contrapposizione con le determinazioni dogmatiche della Rivelazione. Ma in questo contesto, essa non avrebbe

alcuno scampo (che non sia, appunto, l'avvaloramento della prospettiva legalistica). Bruno vuole, invece, far valere un contesto esattamente, specularmente, opposto a quello decretato dalla tradizione neoplatonico-aristotelica: è l'infinito della libertà naturale a costituirsi come immagine dell'infinito che è Dio. Perciò la molteplicità della potenza creativa resta aperta, per garantire la libera ed eguale (amorosa) presenza dialettica delle parti (esseri della creazione). Altrimenti – come vuole Ciliberto – la filosofia non sarebbe altro che l'infinito che si contrappone al finito: l'infinito che si accosta a questo per negarlo e nello stesso tempo per confermarlo, nella sua funzione di negativo. Allora l'infinito bruniano diventerebbe un infinito positivo, relativo e ristretto. Con i termini aristotelici: un infinito potenziale, non un infinito in atto.

Così l'intento etico della Sacra Scrittura non falsifica l'intento naturale bruniano: solo un pedante considererebbe di proprio esclusivo possesso la cognizione e l'attuazione della bontà, in una civilizzazione la cui forma verrebbe pretesa uniforme e cogente²⁸; l'infinito bruniano, al contrario, si qualifica eticamente e religiosamente proprio in quanto discioglie questa pretesa di possesso, attraverso l'infinita libertà del Bene (è, questa, la ragione dell'ignoranza abissale umana, indicata da Bruno nella *Cabala del Cavallo pegaseo*). La sproporzione, allora non risiede nel semplice linguaggio filosofico, come se esso fosse uno strumento illimitato, rispetto alla predefinizione e precodificazione degli strumenti destinati all'applicazione di una necessità considerata intangibile ed immodificabile (la necessità della legge)²⁹: la sproporzione sta nella natura delle cose, direbbe Bruno. Sta nell'infinito che si fa pensiero ed azione, essi stessi infiniti. Opera dello *Spirito del Padre*, attraverso il *Figlio*.

L'unità proiettiva ed aperta che in tal modo emerge sostituisce qualsiasi distinzione e separazione: dissolve la possibilità che la relazione sia muta e continua ripetizione di una necessità inspiegata, perché esercitata e sviluppata con l'assoluto della forza. Come pure l'idea che la controrelazione possa essere solamente l'arroccamento di una verità che si sottrae a discussione, per salvaguardare la propria esi-

²⁸ Confronta, invece, l'opinione di Michele Ciliberto, che identifica la figura intellettuale bruniana e le sue intenzioni speculative con quelle di un pensatore aristocratico ed elitario. P. 50.

²⁹ Ivi, p. 51.

stenza. La prima, infatti, in tal modo avrebbe di già comunque vinto sulla seconda, costringendola all'astrazione. L'intento metaforico bruniano è invece veritiero e concreto (in questo senso, immediatamente etico), non per quanto ricordi una possibile eteronomia – il mondo dei saggi – quanto piuttosto dimostri l'infondatezza razionale dell'eteronomia stessa, che separando non è più capace di congiungere e di farsi valere come eteronomia. Solamente l'autodeterminazione materiale, infatti, può conservare quella relazione d'apparenza che fa valere continuamente l'alterità e l'alterazione, come orizzonte etico universale (infinito dell'opposizione).

L'universalità indicata dall'interpretazione cilibertiana, invece, rischia di arrestarsi subitaneamente a quella immediatezza di posizione che caratterizza il riconoscimento del potere, che successivamente utilizza sia il decreto religioso che quello filosofico per le proprie finalità comunicative³⁰. In quale riconoscimento dell'opera, allora, si dispone Bruno? Non certo dell'opera che riduce in anticipo, e così neutralizza, la possibilità della diversità, che anzi questa resta quale realtà metafisica del discorso bruniano. Oppure questa deve essere concessa e permessa – da chi, perché? – solamente al livello dell'interpretazione allegorica dei testi sacri, mentre al livello – superiore – della verità scientifica non vi sarebbe posto che per una feroce convergenza ed uniformità?

Michele Ciliberto pare voler fare in modo che Giordano Bruno voglia riferire l'intento etico-religioso delle scritture sacre e delle loro interpretazioni ad una comunanza ed universalità di sentimento, che possa essere riconosciuta egualmente da tutti i soggetti umani: l'interpretazione letterale adottata invece dai Riformati spezzerebbe al contrario questa possibilità, dando luogo alla duplicazione, moltiplicazione, infinita delle sette religiose, in continua e feroce lotta reciproca. Ma il principio bruniano è veramente, effettivamente e semplicemente naturale³¹? Deve essere considerato come una caratteristica specifica dell'uomo, o non deve invece trascendere qualsiasi possibilità di antropomorfismo, per poter effettivamente essere anche umano? Non deve forse, allora, proprio trascendere e mettere in discussione l'atteggiamento immediatamente realistico, che non può non far valere la penetrazione totale e totalizzante dell'azione determinatrice sul-

³⁰ Ivi, pp. 52-53.

³¹ Ivi, p. 54.

la libertà stessa del principio, che è – vuole e dev'essere – infinita? Qui, allora, non può non rispuntare il concetto dell'infinito dell'eguaglianza (non del suo essere finito).

E sarà proprio con il concetto dell'infinito dell'eguaglianza che Giordano Bruno inizierà il proprio argomentare nel testo della *Cena de le Ceneri*, così dissolvendo il prospettivismo neoplatonico-aristotelico tardomedievale. Solo con il concetto dell'infinito dell'eguaglianza, infatti, Giordano Bruno riesce a fondare l'estensione in atto – non semplicemente in potenza – dello spazio copernicano. Così facendo, riassumerà la funzione temporale dell'universo nella sua stessa creatività. Nella creatività che l'universo stesso manifesta. Ma questo concetto creativo dissolve – non: supporta – qualsiasi contrapposizione fra civiltà e culture, fra protestantesimo e cattolicesimo o fra cristianesimo *tout court* e l'ipotetico necessitarismo bruniano³². Michele Ciliberto preferisce, invece, considerare l'atteggiamento bruniano come qualificato da una doppia intenzione realista e positiva: Giordano Bruno sarebbe realista nel momento in cui assegna un valore positivo all'allegorismo dell'interpretazione scritturale – esso avrebbe una funzione positiva di rappresentazione delle finalità civilizzatrici dell'intento religioso – e nel momento in cui, in ambito scientifico e naturale, propende per un'interpretazione realista e positiva (anticonvenzionale) della concezione copernicana³³. Come un edificatore di una nuova concezione del mondo, in ambito naturale e morale, Copernico diventa il precursore della “nova filosofia” nolana. Questa richiede riconoscimento agli ambienti di corte protestanti (Dudley, Walsingham), che potevano meglio rappresentare le aperture verso un futuro diverso, desiderate e perseguite dalla speculazione bruniana contro le chiusure di ogni fondamentalismo religioso, calvinista come cattolico.

Così l'esaltazione della figura di Copernico si inserisce in quella atmosfera di vasta e profonda grandezza che i raggiungimenti della speculazione bruniana consentivano, sia nella forma di una sua affermazione, come in quella che ne ravvisava criticamente i limiti e le deficienze. Il Copernico bruniano diventa così mezzo iniziale per l'affermazione della filosofia nolana, in quella sua profondità ed altezza che consente pure una revisione totale dei presupposti, ancora platonico-aristotelizzanti, di quella concezione. Ed il primo punto, che

³² *Ibidem.*

³³ Ivi, p. 55.

qualifica la ripresa della “antiqua vera filosofia”, dopo i secoli di tenebrosa ignoranza, è proprio l’affermazione creativo-dialettica dell’infinito: l’infinito dell’eguaglianza, nella sua intenzione di ricomposizione con l’originario, dunque con il ricordo della sua potenza artistica, libera ed unitariamente dispiegata e diffusa, ripropone la naturalità della diffusione originaria del principio, la sua apertura ed il suo “vincolo” amoroso, che mantiene inscindibili libertà ed eguaglianza di distinzione³⁴.

L’infinito bruniano non può, allora, essere un infinito univocizzante: al contrario, esso riesce ad emergere sopra ed oltre la concezione ancora finitista e limitante copernicana, solamente per quanto intenda e proponga una naturalità infinita, capace di conservare nel ricordo dell’infinità dell’Uno la ricchezza, libera ed autonomamente diversificantesi, della sua apparenza materiale. Così l’ordine delle stesse sfere concentriche copernicane viene dissolto dal libero ed eguale desiderio intrinseco degli esseri creati, che ne determina il movimento in modo non eteronomo e lineare. Solamente in questo modo l’universo bruniano può essere e risultare infinitamente – e non finitamente – infinito³⁵. È, dunque, proprio la concezione della fissità che viene dissolta da Bruno, insieme al concetto aristotelico di sostrato: la posizione dell’infinito bruniano è, allora, contemporanea all’affermazione del movimento della Terra e di ogni altro corpo celeste dell’universo. Anzi: la mobilità necessaria di qualsiasi corpo celeste nell’universo bruniano consente il dispiegamento e la costruzione dell’ambito dimostrativo capace di mostrare all’immaginazione umana il movimento di corpi enormemente più distanti dei corpi più vicini alla Terra ed al Sole: gli astri brillanti della volta celeste. Questa enormità nelle distanze diventa poi, a sua volta, un fattore confermativo della tesi dell’infinità dell’universo stesso.

L’apertura plurale dell’infinito bruniano viene riconosciuta da Michele Ciliberto, che propone l’identificazione del principio bruniano con un «principio della Vita come prodursi infinito e della Vita come infinita produzione di innumerabili forme finite, in eterno movimento di scomposizione e di composizione, tutte omogenee dal punto di vista della struttura materiale e spirituale, né gravi né lievi nei loro luoghi

³⁴ Quelle “ragioni naturali”, che sono “le principali”. Ivi, p. 59.

³⁵ Ivi, p. 60.

naturali»³⁶. L'interpretazione dello storiografo napoletano pare, però, sin dall'inizio piegarsi ad una forma di determinismo immediato, che accentua il mero fattore produttivo dello scambio materiale, in tal modo favorendo una nuova concezione d'ordine e di necessità, piuttosto che di effettiva ed aperta liberazione naturale. Senza questa effettiva ed aperta prospettiva di liberazione naturale, come possono trovare spazio il vivo senso e la ragione, che offrono certezza all'argomentare bruniano? Senza un infinito dell'affetto, che ci faccia riscoprire l'infinito della ragione, come resta possibile mantenere l'intento civilizzatore della speculazione bruniana?

Michele Ciliberto inserisce l'intento civilizzatore della speculazione bruniana nella presa d'atto, da parte del filosofo nolano, di una crisi universale che chiede, dal suo interno, una rapida e decisa risoluzione: il tempo delle tenebre della concezione che compone aristotelismo e cristianesimo – il tempo della finitezza e della limitazione – deve essere rimpiazzato dal tempo della luce, dove l'infinito ed illimitato della antica concezione ermetica può essere riscoperto ed applicato, in tutte le sue benefiche conseguenze. Ma Bruno resta dolorosamente consapevole della possibilità d'essere solamente l'ultimo fra gli epigoni della antica e vera filosofia, piuttosto che l'araldo di tempi nuovi, dove questa sia riconosciuta e ristabilita, sia nelle scienze che nei costumi³⁷.

L'universo aristotelico-cristiano è certamente massimamente composto ed ordinato: quello bruniano, al contrario, pare assumere su di sé i caratteri della scomposizione e della sovversione. Esso è infatti sovversivo nella potenza che di nuovo riscopre e rivitalizza, assegnandola parimenti alla interezza degli esseri esistenti. In questa rivoluzione dalla passività del creato tradizionale Copernico diventa allora il primo studioso e matematico che riapre alla concezione della mobilità del tutto, pur di nuovo ordinandola – attraverso la figura solare – alla tradizionale centralità del Cristo dogmatico. Bruno, secondo l'interpretazione dello storiografo napoletano, imporrebbe allora, insieme al superamento della concezione fisica aristotelica, la necessaria (preavvertita) dissoluzione della concezione religiosa cristiana. Nel mutamento da una civiltà all'altra la diversità degli organi costruiti per finalità diverse può non coordinarsi in una luce ed ordinamento comuni, può perdere la finalità universale dello scopo rivoluzionario. Esso

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

resta, ma può non essere accolto: fondamentale dunque rimane la capacità di riconoscere tutti coloro che si oppongono al cambiamento come strumenti diabolici di negazione, in tal modo predisponendo le necessarie misure per la loro eliminazione. Nel mondo aristotelico-cristiano questi strumenti sono al contrario strumenti positivi: strumenti dell'affermazione dei valori dogmatici della fede e della conseguente e necessaria obbedienza. Un ordine nuovo, vero, reale e positivo, può invece essere ristabilito quando le imposture degli umanisti o dei riformati potranno essere spazzate via dalla dispersione della confusione indotta dalla concezione chiusa e sospesa dell'unità del molteplice proposta dalla tradizione neoplatonico-aristotelica³⁸.

La battaglia bruniana per questo ordine nuovo deve allora – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – rinnovare la consapevolezza della comune appartenenza ad una possibilità di apertura e trasformazione generale tanto collettiva, quanto inevitabile. Il rigetto dimostrato dall'ambiente cortigiano inglese verso questa chiamata alle armi ideologica viene motivato dallo storiografo napoletano sulla base delle progressive restrizioni, che le dispute religiose avevano determinato all'interno della necessaria utilizzazione politica dello strumento religioso³⁹.

L'intransigenza bruniana verrebbe del resto confermata proprio dalla rivoluzionarietà della propria speculazione onto-cosmologica. La distinzione dialettica fra astri solari e pianeti terrestri, la generalità del movimento che sembra prendere tutti i corpi celesti dell'universo, per esprimere l'inscindibilità fra spirito e materia: tutte queste determinazioni si oppongono chiaramente e decisamente al concetto della separazione ed eterogeneità dei corpi celesti di matrice aristotelica, alla distinzione dei tipi di movimento ed alla separazione delle specie dei corpi. Ma, così come questa concezione esprime con un travestimento naturalistico intenti e motivazioni profonde di carattere etico-politico, così pure la rivoluzione bruniana, in realtà, ha un proprio motore religioso ed etico-politico, che non vuole scindere e separare l'aspetto teoretico da quello pratico⁴⁰.

Quell'ordine nuovo ed antico, vero, reale e positivo, dell'infinito potrebbe – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – essere

³⁸ Ivi, pp. 63-64.

³⁹ Ivi, p. 65.

⁴⁰ Confronta, all'opposto, l'opinione di Michele Ciliberto. P. 66.

dunque compiutamente descritto da un intento completamente ed esaustivamente autorappresentativo: sarebbe il senso stesso del vitale, nella sua capacità di fondere e livellare ogni intento produttivo ed alterativo in un progetto comune ed ordinato, a manifestarsi come produzione ideologica, completa ed esaustiva. Atta a penetrare ed innalzare ogni aspetto esistenziale⁴¹. Ma, in questo modo, è lo stesso concetto di vita a farsi ideologico, mentre la vita stessa sembra diventare il fondamento oggettivo della propria autorappresentazione, nella giustificazione economica (organizzata e selettiva) di tutte le proprie negazioni⁴².

Invece l'inseparabilità del filosofo dal quadro che raffigura⁴³ non è altro che l'impossibilità di una separazione, che resterebbe in vita unicamente nella sua funzione astratta di autorappresentazione di un potere già distaccatosi dall'infinito della naturalità, per precipitare nel finito drammatico della limitazione violenta ed autodistruttiva. Nello stesso tempo, sottrarre la radice ed il principio del movimento condurrebbe inevitabilmente ad obliarne la consistenza e la necessità⁴⁴.

La volontà rappresentativa, che animerebbe la speculazione bruniana, spingerebbe, dunque, il filosofo di Nola a distinguere e separare l'ambito del divino ed invisibile da quello del naturale e visibile, dissolvendo la possibilità di una visione geometrizzante, che riporti ad un punto unitario tutte le sue ordinate manifestazioni. Una dialettica di disvelamento e rivelamento ricoprirebbe allora una sostanza che, mentre si manifesta (nella molteplicità e nel movimento), anche si oscura (nell'unità e nell'immobilità). In questo modo tutto diverrebbe visibile, tranne l'essenzialità della sostanza medesima, che perderebbe però potenza ed intelligenza. Questa potenza e questa intelligenza vengono però restaurate non appena le minime determinazioni vitali sono intese come segno di un'eguale ed altamente dignitosa operatività: l'operatività della natura artefice, dello spirito che è nelle cose ed opera intelligentemente e positivamente. Imponendo il proprio ordine⁴⁵. Allora sostanza ed ordine si congiungono di nuovo, elevando, nel senso universale di chi ne riconosce il potere, tutte le determinazioni co-

⁴¹ Ivi, p. 68.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, pp. 68-69.

⁴⁴ Ivi, p. 69.

⁴⁵ Ivi, p. 70: «Osservata con occhio silenico la Vita universale consuma opinioni e costumi consolidati; spezza antiche gerarchie sia sul piano cosmologico che su quello etico-politico».

me significati dell'essere⁴⁶.

In questa estensione onniversa e paritaria dell'impostazione aristotelica, Michele Ciliberto ridefinisce il principio bruniano come Vita e pienezza infinita, luogo della coscienza divina che conserva nel movimento – movimento che è, esso stesso, in se stessa – ogni esistenza:

Nei dialoghi cosmologici la concezione della vita eterna e universale è il fondamento «metafisico» della visione dell'universo infinito e dei mondi innumerevoli, ed è la ragione costitutiva del moto della terra e di tutti gli astri simili alla terra per struttura e composizione. Sta qui il «nocciolo» della cosmologia bruniana. E qui si alimentano le radici teoriche sia della dissoluzione dell'universo tolemaico e aristotelico, sia della radicalizzazione in senso infinitistico della concezione copernicana.⁴⁷

Così la conservazione nel movimento universale della totalità delle parti offrirà il senso ed il segno (il simbolo) della salvezza: quell'Anima che raccoglie ogni cosa per deporla ai piedi del proprio Signore e Salvatore, unico ed assoluto attore dell'intervento provvidenziale. In questa parificazione di ogni materia all'atto supremo tutto può essere considerato non solo esistente, ma sussistente come assoluta passività⁴⁸. Il primo effetto dell'assoluta attività, allora, l'universo, contempla in sé la semplice riflessione della potenza divina: «effetto necessario dell'infinita potenza, la vita infinita produce necessariamente un universo infinito»⁴⁹.

Michele Ciliberto, pertanto, inserisce nella speculazione bruniana un intermediario eterno fra Dio e l'Universo, destinato alla semplice trasmissione della necessità del primo a quella del secondo: con in più, però, la funzione di esercitare una variazione infinita. Una variazione che pare esplicitarsi in un doppio senso: come velo frapposto fra la sostanza e l'apparenza, la vita bruniana dovrebbe, insieme e contemporaneamente, trasformare intieramente la prima nella seconda – facendone perdere la visibilità e la comprensibilità – e riportare la seconda alla prima – riacquistandone il senso nell'ordine necessario. Un velo che, dunque, finalmente pare materiarsi come univocità.

Questo richiamo all'univocità fonda la considerazione umana sulla

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 71.

⁴⁸ *Ivi*, p. 72.

⁴⁹ *Ibidem*.

ragione di un'assoluta, e perciò distaccata, produttività: «la vita è dunque produzione materiale infinita di astri innumerabili»⁵⁰. In questo modo da un seno materiale abissale (materia infinita) sgorgerebbe una innumerabilità di esseri generati (generazione spontanea), proiettati nello spazio dell'esistenza senza mai perdere il ricordo della loro comune origine. Liberi di muoversi per un principio di movimento intrinseco⁵¹, essi non perderebbero però mai il contatto con l'unità generale. Come corpi celesti principali, essi nutrono ed accolgono, in un ciclo continuo gli esseri particolari, che vivono nella loro sfera esistenziale (razionale). Dotati di volontà ed intelletto, dispongono poi le proprie relazioni con tutti gli altri corpi celesti, secondo l'opportunità e la convenienza della reciproca sussistenza e sopravvivenza⁵².

Il contatto con l'unità generale e la mutua e reciproca disposizione di relazioni razionali costituiscono l'ambito d'esistenza ed esercizio di un'attività intellettuale e razionale che è capace di dispiegare ogni potenzialità di movimento e di determinazione. Questa attività viene qualificata, nella speculazione bruniana, dalla nozione di un'Anima, che è nel contempo universale e particolare, senza distacco e separazione. Ogni parte perciò continua a sussistere nell'anima universale, senza però mai esaurire con la propria esistenza circolare (genesì, accrescimento, diminuzione, dissolvimento atomico) la possibilità generale, che rimane principio e fondamento del movimento circonvolutorio di tutti gli esseri e di ogni loro determinazione⁵³.

Se la parte resta dunque eterna in questo movimento, essa si trasmuta continuamente di determinazione (disposizione): «Stanno qui le ragioni effettive, e inconfutabili, del moto terrestre: solo movendosi successiva e vicissitudinalmente la terra può realmente rinnovarsi e rinascere, cambiando perpetuamente volto e disposizione»⁵⁴. Occupando il posto e la collocazione di quella possibilità generale, l'astro solare diventa poi il centro elargitore della vita, attraverso il movimento ad esso stesso coordinato⁵⁵.

Sistemando, pertanto, una concezione razionale e deterministica,

⁵⁰ Ivi, p. 73.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Ivi, pp. 74-75.

⁵⁴ Ivi, p. 75.

⁵⁵ *Ibidem.*

l'interpretazione di Michele Ciliberto rimuove quella possibilità creativa che si apre solamente attraverso la dimensione dialettica. Ad essa sostituisce la centralità della potenza vitale, che mantiene e conserva l'esistenza delle parti dell'universo infinito solamente all'interno di un coordinato movimento di cessione ed attribuzione, teso a riprodurre il processo assoluto della disposizione. In questo modo, toglie la dialetticità creativa sussistente fra i principi e gli elementi del cosmo bruniano, l'unica apparente dialetticità rimane quella della sostituzione per opposti, nella conservazione eterna dei luoghi (i corpi celesti, soprattutto terrestri) che offrono campo libero a tale movimento⁵⁶. In questo modo viene sottratta ogni possibilità d'intervento alla provvidenza divina, che pare qui essere considerata un ente inutile, vista la necessità con la quale a disposizione segue disposizione. Michele Ciliberto tende però a distanziare gli effetti particolari di questa generale azione di disposizione, decretando per ciascuno di essi la piena e totale contingenza⁵⁷. In questo modo inserisce all'interno della speculazione bruniana una contraddizione, fra la determinazione di durata illimitata dei corpi celesti ed il movimento generale di trasformazione che pare dominare l'intero cosmo bruniano.

Questa contraddizione, nata secondo lo storiografo napoletano dalla volontà bruniana di preservare l'unicità di ogni pur piccola esistenza individuale, viene risolta solamente nel *De Immenso et innumerabilibus*, dove la trasformazione e la dissoluzione intaccherà gli stessi corpi celesti, a favore di un generale ed universale movimento di scomposizione e ricomposizione atomica⁵⁸. Allora tutto diventerà egualmente contingente, di fronte alla necessità indifferente ed immutabile della Vita. Al contrario, l'ipotesi interpretativa creativo-dialettica non perverrà mai a questo esito nihilista, né proporrà mai alcuna contraddizione all'interno della speculazione bruniana: essa, infatti, riuscirà sin dalle prime opere bruniane in lingua volgare a ricordare l'intervento necessario della provvidenza divina, quale unità nell'amore eguale (e dunque nella libertà) di tutti gli esseri che la potenza divina e naturale riconosce come propri, eterni nel gesto creativo ed in quello reciprocamente distintivo. L'ipotesi razionale e deterministica, invece, non può non annullare quello spazio di profondità che

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 76.

⁵⁸ Ivi, pp. 76-77.

si rivela come alto tempo della ininterrotta rivoluzione: quella consapevolezza dell'infinito del desiderio, che rovescia con il suo concetto dell'infinitezza dell'opposizione qualsiasi concezione dell'Essere finita e limitata.

L'ipotesi interpretativa razionale e deterministica, invece, non può non sostituire al principio della libera creatività la necessità di una unità che nega qualsiasi possibilità alla diversità, sostituendone la radicale movenza con il discorrere superficiale ed apparentemente disorganico delle disposizioni⁵⁹. Allora lo stesso concetto di universalità si identificherà con quello del termine sottratto a completa apparenza: del termine che funge ed ha valore come agente di una riduzione e di una comprensione imprecisabile ed immisurabile, assolutamente libera⁶⁰. Qui si situa, secondo Michele Ciliberto, la giustificazione della critica bruniana alla concezione geometrizzante dei prospettici tardo-medievali⁶¹.

Il principio bruniano si appalesa dunque, secondo quest'ultima interpretazione, come una libera ed infinita potenza. Sarà allora attorno a questo concetto – di una libera ed infinita potenza – che la ricerca dimostrativa razionale bruniana eserciterà – nel testo immediatamente successivo del *De la Causa, Principio e Uno* (1584) – il proprio ingegno e la propria capacità intellettuale.

Dopo la difesa dalle critiche di provenienza essenzialmente accademica e cortigiana al suo testo della *Cena de le Ceneri*, quando Bruno pare rammentare e descrivere la ragione negativa e perversa delle medesime identificandola con il capovolgimento del vero, reale e positivo (il concetto dell'infinito) in falso, irreal e negativo (la composizione aristotelico-cristiana) – capovolgimento effettuato dai sostenitori inglesi di una visione geometrizzante e grammaticale dell'Essere, che propone la sostituzione dell'essere (concetto del divino) con l'apparenza (dispiegamento del potere determinativo)⁶² – Bruno stesso

⁵⁹ Ivi, p. 77: «La vita universale pone, strutturalmente, un universo uno, infinito, omogeneo. E pone la vicissitudine come principio della realtà a tutti i livelli – dei minimi e dei massimi, dei grandi e dei piccoli animali, dei corpi celesti e delle parti di cui essi sono costituiti –. Alla radice, il pensiero bruniano tende necessariamente all'unità, attraverso una complessa, intricata, eliminazione di elementi tradizionalmente dualistici, qualunque ne sia la fonte e l'ispirazione».

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 78.

⁶² Ivi, pp. 79-82.

pare avviare la propria argomentazione verso la tematizzazione della possibilità di fondazione metafisica di un universo infinito⁶³. Per fare questo, dispone subito in ordine gli elementi della propria costruzione razionale: la forma, la materia e l'Uno.

Non è un Dio separato, come causa e fine di ogni determinazione e movimento, l'Uno bruniano, al modo della tradizionale trattazione neoplatonico-aristotelica (sostegno speculativo all'intervento dottrinario cristiano): esso è, al contrario, proprio ciò che offre ragione visibile ma infinita all'opposizione apparente fra forma e materia, riconducendoci dunque alla loro profondissima ed altissima unità. Michele Ciliberto pare, invece, considerare come effettivamente esistente ciò che Bruno intende negare, e negare dimostrativamente e positivamente, dissolvendolo proprio in virtù della sua pretesa separatezza: l'idolo divino costruito come immagine di una potenza assoluta. È, al contrario, proprio perché la ragione umana presuppone la necessità di una libera volontà che si esplica, diffonde e fa partecipare liberamente (nell'amore eguale), che l'immagine indistaccata dell'universo può rappresentare il termine ed il campo d'esercizio del nostro pensiero e della nostra azione: con ciò rinnovando e rinvigorendo quell'infinito dell'eguaglianza, che già era stato posto quale motore dialettico e creativo dell'essere esistente bruniano (*Cena de le Ceneri*)⁶⁴. Separando invece Dio, si dà atto al dissolvimento dello stesso universo, che perde la sua caratteristica fondante: appunto l'infinito dell'eguaglianza, il suo essere moto metafisico. L'universo bruniano, nella visione proposta da Michele Ciliberto, pare invece essere confinato alla materialità rappresentativa: materialità, per l'appunto, scissa e separata dal suo autore divino⁶⁵. Allora certamente il Dio bruniano proposto dallo storiografo napoletano – l'identità assoluta di atto e potenza, considerati nella loro valenza e significato aristotelico – annulla qualsiasi supposta contraddizione fra necessità e contingenza dell'essere, disponendo ogni esistente nella più completa delle necessità (non delle possibilitazioni)⁶⁶. Solamente qualora l'identità di atto e potenza sia considerata, non come stabilità che nega il movimento, ma anzi al contrario come stabilità che lo fonda, è possibile

⁶³ Ivi, p. 84.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, pp. 85.

mantenere la razionalità della ricerca bruniana, sia in ambito cosmologico che etico. Questo è il suo vero significato di unità dell'opposizione: altrimenti, come fa Ciliberto, il moto viene ridotto alla sua semplice dimensione quantitativa, di determinazione non completamente definita⁶⁷.

Intendendo la "vicissitudine", non come moto metafisico, ma come successione ordinata di disposizioni, lo storiografo napoletano vincola l'infinito della possibilità bruniana alle sue realizzazioni riconosciute. Al contrario, è il rovesciamento della causa nel principio, operante attraverso l'infinito del possibile, che costituisce il termine e la perfezione dell'universo. Altrimenti non vi potrebbe essere realizzazione: realizzazione del possibile. Michele Ciliberto, però, preferisce considerare la realizzazione in modo statico e formale, come applicazione imm modificabile di forme preesistenti, che operano la propria esplicazione in modo ordinato, con una successione che le distacca e le dispone⁶⁸. Come invece sostiene lo stesso Bruno, la diversità si esercita nell'esplicazione del creativo stesso, che offre l'apparenza del dialettico:

Teofilo. Dice molto bene. Oltre che è consueto modo di parlare di peripatetici ancora, che dicono tutto l'atto dimensionale e tutte forme uscire e venir fuori dalla potenza de la materia. Questo intende in parte Averroè, il qual, quantunque arabo e ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto; e avrebbe più inteso, se non fusse stato cossì additto al suo nume Aristotele. Dice lui che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni interminate; volendo accennare che quelle pervengono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra, quelle e quell'altri, secondo il cangiar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la materia le manda come da sé e non le riceve come di fuori. Questo in parte intese ancor Plotino, prencipe nella setta di Platone. Costui, facendo differenza tra la materia di cose superiori e inferiori, dice che quella è insieme tutto, ed essendo che possiede tutto, non ha in che mutarsi; ma questa, con certa vicissitudine per le parti, si fa tutto, e a tempi e tempi si fa cosa e cosa: però sempre sotto diversità, alterazione e moto. Cossì dunque mai è informe quella materia, come né anco questa, benché differentemente quella e questa; quella ne l'istante de l'eternità, questa negl'istanti del tempo; quella insieme, questa successivamente; quella esplicitamente, questa complicatamente; quella come molti, questa come uno; quella per ciascuno e

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

cosa per cosa, questa come tutto e ogni cosa.⁶⁹

Il fondamento ontologico dell'universo bruniano starebbe, dunque, per Michele Ciliberto nella differenza fra ambito nel quale sussiste e può essere fatta valere la piena identità fra atto e potenza (Dio) ed ambito nel quale non sussiste questa piena identità e coincidenza, perché l'atto di una potenza infinita sopravanza sempre il divenire della sua realizzazione (Universo). Ma in questo modo, come può realizzarsi l'universo, come entità del possibile? L'universo non si realizzerebbe mai, perché tenderebbe sempre a realizzarsi. Seguendo quindi una freccia di direzionalità cara alla nozione aristotelica di infinito potenziale.

Per il testo bruniano sopra citato pare invece che la non-informità, sia della materia "superiore" che della materia "inferiore", stia a significare l'essere una della materia stessa, nella realizzazione del possibile. Dunque nel permanere operante dell'idealità. Nel caso invece di una riduzione applicativa del possibile, la materia molteplice (in movimento) fonderebbe – attraverso una richiesta che si fa supposizione e presupposizione – la materia che è una.

Così – sempre nell'interpretazione di Michele Ciliberto – mentre la coincidenza divina di atto e potenza fonderebbe la non-azione dell'indifferenza, la differenza ipotizzata per e nell'universo aprirebbe la via per un'azione sempre difettiva⁷⁰: in entrambi i casi con pesantissime e gravissime conseguenze per la fondazione e lo svolgimento delle argomentazioni morali bruniane, che perderebbero il principio provvidenziale per acquisire l'insuperabilità della potenza alienatrice.

Ma l'ambito delimitato da quella che precedentemente era stata definita come la freccia di direzionalità cara alla nozione aristotelica di infinito potenziale sembra essere l'ambito esclusivo dell'interesse bruniano, almeno secondo quanto riporta lo storiografo napoletano: come infinito attuale, Dio diventa dunque il relativo ed opposto all'universo⁷¹. Ma allora come può, nel contesto razionale così definito, la materia essere potenza e soggetto? Solamente, appunto, come potenza alienatrice.

La sostanza universale diviene il termine di riduzione e di aliena-

⁶⁹ G. BRUNO. *De la Causa, Principio e Uno*. Firenze, Sansoni, 1958. P. 307.

⁷⁰ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno, cit.* Pp. 85-86.

⁷¹ *Ivi*, p. 86.

zione della potenza naturale della materia, che si predispone al riconoscimento di quella forma che le consente il superamento continuo della determinazione attuale. L'indissolubilità della forma e della materia bruniane vengono così viste, non secondo quella prospettiva etico-metafisica per la quale la potenza molteplice della prima si riflette nella libertà della seconda, ma piuttosto nell'avvaloramento di una concezione riduttiva dell'Anima, come ed in quanto possibilità e necessità di convergenza che elimina preventivamente la diversità, avendola definita quale immagine della morte. Per produrre un'immagine della vita che è morte (ripetizione e conferma indefessa dell'eguale)⁷². Solo l'ipotesi di lettura creativo-dialettica consente, allora, di mantenere viva l'immagine della vita stessa, con la sua diversità e libertà; l'interpretazione, che potremmo chiamare assolutamente ipotetico-deduttiva, sostituisce invece a quell'immagine viva la forma più completa e più chiusa dell'antropomorfismo umano: l'isolamento del potere e la sua salvaguardia.

Ecco allora che l'evento che non può non manifestarsi all'interno dello spettacolo della speculazione bruniana non può essere altro che la riproduzione infinita dell'identico, ad opera di una materia animata e soggetta, secondo un ordine che emette e conserva tutti i "grandi animali intellettuali", come organi di rappresentazione di un potere assoluto⁷³. In questo modo l'identificazione fra vita e materia assume su di sé la qualificazione sociologica e collettiva del farsi dell'operazione creativa, priva di separazioni e di residui inattaccabili, fautori di resistenze ed opposizioni⁷⁴.

Nel contesto così definito le forme bruniane assumono il valore ed il significato dell'operato dall'intelletto universale, che resta apparentemente fuori da ogni modificazione ed alterazione: causa che produce e muove a sé ogni determinazione. Nell'intelletto universale bruniano la nozione di principio si fonderebbe così con quella di causa, procurando alla speculazione bruniana la qualificazione di un immanentismo assoluto, centrato proprio sulla nozione di produzione⁷⁵. Il modo allora della produzione delle forme bruniane assomiglia moltissimo ad

⁷² Ivi, p. 87: «Un principio sostanziale eterno e immutabile, soggetto unitario di vita permanente ed inesauribile».

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 88: «Causa è dunque l'Intelletto, che è, appunto, l'efficiente fisico universale».

uno sviluppo ininterrotto, che non perde mai di vista la necessità dell'unità attraverso la sua manifestazione d'ordine. E d'ordine assoluto.

Ora, l'intelletto bruniano può restare, anche solo apparentemente, "fuori" della materia? Il suo essere "dentro" si identifica con l'applicazione illimitata di un principio indiscutibile, formale⁷⁶? Secondo Ciliberto: sì. Così questo principio diviene «l'anima del mondo come causa formale universale, principio formale e natura efficiente, principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono»⁷⁷. Ma l'Anima bruniana deve essere considerata del mondo, o non piuttosto universale? Deve valere come relativo fondante, o non piuttosto essere considerata come apertura d'infinito? Solamente in questo secondo caso essa renderà possibile l'essere ed il divenire delle cose: nel primo, essa costituirà la contraffazione del proprio movimento. Sostituirà al dialettico che è creativo, l'unità necessaria ed ordinata del molteplice. Alla duplice molteplicità (formale e materiale), l'assolutezza di un'organicità sempre da perseguirsi⁷⁸.

È in tal modo che la molteplicità da potenziale, si riduce a formale; mentre la materia viene spossessata della propria capacità di andare apparentemente oltre se stessa, rimanendo in realtà in se stessa, essendo l'ideale dell'idea, l'Intelletto della Mente, il *Figlio* del *Padre*. Lo *Spirito* ordinato ed ordinante. La vita e l'anima dell'Universo. Nella forma rappresentativa ed antropomorfica nella quale viene invece ridotta dall'interpretazione di Michele Ciliberto, l'anima bruniana consente la vita e l'animazione solamente al proprio subordinato, in maniera indifferente, purché esso a propria volta acconsenta ad una piena compenetrazione del principio che la regge e la governa. Così la disposizione formale diventerà immediatamente disposizione materiale, trasferendo la propria unità del molteplice nella differenziazione degli strumenti corporali⁷⁹. Come si potrà, però, allora garantire l'inesauribilità continua del processo di determinazione? Solamente supponendo una materia nascosta, antro energetico di tutte le possibili trasformazioni e contenitore di tutte le possibili determinazioni (in modo apparentemente opposto alla definizione aristotelica di materia

⁷⁶ Ivi, p. 89.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*: «Il principio è risucchiato, in questo caso, nella causa».

⁷⁹ *Ibidem*.

come *prope nihil*). Una materia che ha dunque l'immagine dell'in-corporeo⁸⁰.

L'in-corporeità della materia è allora, prima di tutto, la sua potenza assoluta: la possibilità di scindere se stessa da ogni suo prodotto, come la potenza attiva dalla potenza passiva. Così la prima conterrà tutti i "semi" delle cose (facoltà dell'intelletto universale, divino), che troveranno rispondenza attiva nelle disposizioni della materia (natura). In questo modo, nel e per l'universo, all'atto primigenio succederà la potenza primigenia, appunto la natura. Così la determinazione divina è immediatamente tutto quello che può essere, mentre la natura realizza attraverso il proprio essere ordinato quell'essere che può essere. Qui allora una potenza limitata realizza un atto definito, senza però alcun movimento possibile di trasformazione e di passaggio da forma a forma. Aristotelicamente la forma deve rientrare nella potenza generale della corruzione per poter riprendere quella nuova forma che è stabilita *a priori* attraverso l'essere ordinato della natura. Allora sia il movimento che la vicissitudine delle forme restano un ordinato divino.

Mentre Dio, dunque, resta quale grandezza fuori dalla comprensione (nemmeno atto, né potenza), l'universo diviene la grandezza che vale come comprensione, assoluta ed unica: in questo modo, però, l'interpretazione di Michele Ciliberto sembra far emergere il poter-essere divino sulla sua realizzazione, o – come direbbe Miguel Angel Granada – la divina *potentia absoluta* da quella sua *ordinata*. Ciò dipende – come è già stato inizialmente rilevato – dalla differente impostazione strutturale che anima le interpretazioni dei due storiografi. La prima rammenta la differenza primigenia, la sproporzione di Dio, e ad essa accosta la circolarità dell'esistente; la seconda pare invece applicare in modo assoluto una forma di necessitarismo immediato, che svuota la differenza proposta dal primo interprete nella pluralità libera ed indeterminata dei mondi del secondo. Nonostante la reciproca opposizione, però, le due interpretazioni sono accomunate da un criterio esplicativo assolutista: che si affermi la differenza o che la si neghi, entrambi gli studiosi paiono essere associati – forse dalla loro comune formazione intellettuale neoplatonico-aristotelica – dalla negazione del concetto della diversità, dalla sua chiusura ed annichilazione, volendo in tal modo far valere comunque un essere ordinato, piuttosto che profondamente ed apertamente libero, com'è invece inteso e di-

⁸⁰ Ivi, p. 90.

spiegato razionalmente dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica.

In particolar modo l'interpretazione di Michele Ciliberto pare confermare questo criterio esplicativo assolutista, nel momento in cui afferma la distinzione e la priorità dell'essere indifferente (Dio) rispetto all'essere estrinseco, diverso ma ordinato (universo)⁸¹. Allora quella stessa materia nascosta diventa un essere vitale nel momento in cui si identifichi pienamente appunto con un'esplicazione potenziale assoluta: unica, vera e propria, materia di ogni cosa apparente e comparente⁸². Così in modo deduttivo e necessario – oltre che sostanzialmente grammaticale – ogni termine sarà accompagnato da una significazione: ogni finalità intellettuale avrà come proprio corpo una determinazione piena e completa, autonoma.

Questa corrispondenza, secondo Michele Ciliberto, costituirà il senso ed il significato della bruniana qualificazione della materia come soggetto. In relazione all'essere-uno dell'universale, pertanto, potrà stabilirsi la perfetta aderenza dell'essere-comune (necessariamente ordinato), insieme inscindibile di forma (attività superiore) e materia (passività inferiore). Allora nell'essere necessariamente ordinato (esser-comune) la pluralità grammaticale dei soggetti (sostanze individuali o *qualitates*) trova congruenza nella concezione della Vita come organo di parti materiali, determinazioni che trovano collocazione all'interno di uno spazio centrale, che è spazio di una ragione unica ed universale⁸³. Di una ragione assolutamente produttiva: «La materia come soggetto coincide con l'efficiente (in certo modo); fonda l'unità dell'essere; produce, come cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, forme infinite, cacciandole da sé incessantemente. E pone, al tempo stesso, le basi della celebrazione bruniana dell'Uno»⁸⁴.

Allora la concezione dell'Uno-Tutto vivente, con la sua coincidenza di materia, vita ed anima (determinazione, senso e significato del movimento), impone la necessità dell'indifferenza come negazione, chiusura ed annichilimento della superiore e precedente apertura di diversità. Una causa principiale (radice) che toglie la causa vera e reale,

⁸¹ Ivi, p. 91.

⁸² Ivi, p. 92.

⁸³ Ivi, pp. 92-93.

⁸⁴ Ivi, p. 93.

dunque il principio stesso (l'ideale dell'idea)⁸⁵. Diviene così evidente come e quanto l'interpretazione di Michele Ciliberto occluda in anticipo la possibilità di sviluppare un'ipotesi di lettura del testo bruniano che sia, nel contempo, creativa e dialettica. La causalità finale che viene imposta trasforma la propria oggettività in una necessità sbaragliante, in una subordinazione inamovibile (unità necessaria) che stacca la dimensione e la misura d'esistenza d'ogni essere numerale. L'individuazione che viene in tal modo compiuta accoglie ogni determinazione nell'universale determinante quantitativo⁸⁶. Ma il testo bruniano non si abbandona alla semplice e pura dimensione quantitativa: la scala di unità posta fra natura, intelletto e divinità intende infatti – al contrario – dimostrare la profondità e l'altezza della potenza infinita nella negazione della sua concezione astratta. L'ideale dell'idea non è fisso ed imm modificabile: al contrario, essendo infinito movimento, esso offre la dimensione del dialettico nel creativo. La dimensionabilità del sostrato comune dell'essere cilibertiano invece addossa ad un puro ed esclusivo fattore estensivo – con negazione totale di quello intensivo – la totalità delle determinazioni dell'essere bruniano (comprensione quantitativa)⁸⁷. Allora la materia bruniana può essere la negazione dell'aristotelico *prope nihil* proprio in quanto conserva in sé il principio creativo, non semplicemente perché è la potenza che contiene tutte le forme (magari astrattamente distinte in intellettuali e sensibili)⁸⁸.

L'assenza della dimensione razionale intensiva – oltre a porre drammaticamente in dubbio la possibilità di una fondazione metafisica dell'etica e della politica bruniana e ad annullare la loro profonda dimensione religiosa – riduce la determinazione della stessa unità naturale ad un fattore proporzionale ed analogico⁸⁹: la materia bruniana naturale non resta più una, ma sembra digradare verso una graduazione di potenza sempre più bassa ed infima. Come può, allora, la parte più piccola d'esistenza conservare in sé la potenza delle cose più grandi, così come sostiene invece lo stesso Ciliberto? Così la stessa coincidenza fra materia "alterabile" e materia "inalterabile" accetta

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, pp. 93-94.

⁸⁷ Ivi, p. 94.

⁸⁸ Ivi, p. 95.

⁸⁹ *Ibidem*.

una distinzione aristotelica che Bruno in realtà non accetta: e può non accettare, proprio in virtù della dimensione razionale intensiva della sua materia. Al contrario, la sola dimensione estensiva riduce l'anima del mondo (l'atto di tutto e la potenza di tutto) ad un mero fattore produttivo (piuttosto che creativo), per il quale rimane il bisogno di una materia estrinseca. Ma in questo modo si nega proprio ciò che caratterizza l'anima del mondo: essere tutta in tutto, di modo che ogni cosa possa essere e sia uno. Nell'universale potenza creativa. La coincidenza cilibertiana, invece, mantiene inspiegata ed occultata questa universale potenza creativa, fornendo un concetto in realtà inintelligibile (una globale ed oscura capacità produttiva)⁹⁰.

La distorsione dimensionale e quantitativa della speculazione bruniana operata da Michele Ciliberto diventa particolarmente evidente nella ricapitolazione generale delle strutture argomentative che costituiscono lo scheletro del *De la Causa, Principio e Uno*. Qui la distinzione fra Dio ed universo è funzionale alla loro coincidenza nel concetto formale di materia: una potenza che contiene tutto l'atto possibile e gli dà espressione intellettuale, in tal modo richiamando prima la sua virtù terminale, successivamente e conseguentemente tutta la sua esplicazione determinante⁹¹. Il soggetto vitale bruniano resta in tal modo completamente determinato, mentre invece esso, proprio in virtù del creativo al quale interamente partecipa, non esprime se non il suo stesso ordinamento: è solamente in questo modo infatti che può – non, rimanere distaccato e separato in una sua proporzionata potenza – quanto invece essere identico, indistaccato, con la stessa potenza creativa universale⁹². E rimanere, pertanto, libero.

Allora non vi è alcuno spazio per alcuna corrispondenza fra un ente relativo ed un ente dipendente, totalmente necessitato e non più ed in alcun modo accidentale, se non nella sua parvenza di continua alterazione e passaggio⁹³. Viene a decadere, pertanto, la contrapposizione fra *ens implicatum* ed *ens explicatum*⁹⁴: questa separazione infatti, facendo decadere l'essere, immediatamente fa scomparire lo stesso poter-essere. Rendendo tutto l'universo transeunte, nella sua corporeità,

⁹⁰ Ivi, p. 96.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 97.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, p. 98.

ne dissolve anche la materia interna: l'intelletto che è volontà creativa. Allora, solamente il poter-essere dell'essere nella sua virtù creativa impedirà di scindere Dio ed Universo, evitandone il reciproco deperimento (il primo ad un concetto astratto ed inerte, il secondo ad una limitazione attiva). Piuttosto si deve sostenere che l'*ens explicatum* è l'apparenza d'essere dell'*ens complicatum*: mentre questo pare chiudere in una medesima unità d'infinito tutte le determinazioni, quello le apre e le esprime, mostrando l'unità dialettica del creativo. Pertanto, mentre nella concezione cilibertiana l'*ens explicatum* pare salvarsi solamente per quanto riesce a valutare la propria funzione d'essere per altro ed in virtù di altro (alienazione), l'*ens explicatum* nella corretta versione bruniana sussiste proprio in quanto nega precisamente questa funzione (universale per sé, la libertà diffusa ed interamente partecipata).

Così è proprio la linearità determinativa della forma deduttiva ad essere messa in questione dalla speculazione bruniana, per quanto essa separi e distingua un atto prioritario ed una potenza successiva ma ordinata: questa, infatti, lascia inattuale – alienandolo – l'atto unitario d'essere. La libertà. Quella libertà che rimane sempre, nell'Universo intero bruniano, la potenza che deve sempre essere attuata. Questa è infatti la distinzione etica (non fisica) bruniana fra la potenza e l'atto.

Inoltre: come può la materia cilibertiana acquisire una valenza infinita, senza la dimensione razionale dell'intensione? Essa resterà sempre occlusa e limitata, quasi fosse una nuova materia celeste aristotelica. Solo questa valenza infinita, infatti, permette e consente quello che Ciliberto stesso qualifica come lo «sforzo costante di sollevare le cose inferiori verso le superiori, il minimo verso il massimo, l'universo verso Dio»⁹⁵. Solo se la materia bruniana rimane infatti intensionalmente infinita, l'Anima potrà essere considerata universale ed unica, invisibile anziché evidente, mentre l'intelletto potrà identificarsi con l'estensione illimitata della medesima e lo spirito emergere ad invitare il tutto.

La materia cilibertiana rimane invece occlusa e limitata: vale come espressione forzosa di un'attività superiore. Non porta con sé il rovesciamento del concetto della finitezza determinata in quello della infinitezza libera: essa, piuttosto, vale lo schiacciamento della possibilità sulla necessità: la fusione e la trasformazione di quella a questa. So-

⁹⁵ *Ibidem*. Nota il taglio quantitativo del discorso.

lamente in questo modo la pluralità dei modi dell'essere e la totalità dello stesso diventano preda esclusiva di un oggetto di necessità, che esclude ciascuna parte finale come contingenza superficiale, esterna. Variabile e transeunte⁹⁶.

In questo caso, allora, l'Uno bruniano diventa il risultato di questo schiacciamento: mentre la materia diventa tutta evidente (corporeità), la forma si assottiglia a costituire un fronte unico di determinazione (incorporeità)⁹⁷. Al contrario, il vero, reale e buono Uno bruniano mantiene l'infinità dell'unità come slancio creativo, all'interno del quale la pluralità illimitata delle potenze garantisce l'espressione vitale della diversità, come luogo ed apparenza dialettica.

Il fronte unico di determinazione cilibertiano, invece, chiude, appiattisce ed elimina la diversità, facendone valere l'immagine astratta della molteplicità. Quell'immagine che, appunto, innalza la causa attraverso il principio che la pone: la ragione intellettuale.

La ragione intellettuale, infatti, non pone l'infinito, ma l'unità: l'unità di una scienza divina e naturale. Così l'Uno e l'Essere bruniani diventerebbero l'assoluto che si fa immanenza determinante⁹⁸. Michele Ciliberto scrive: «Quello che a Bruno interessa, dall'inizio alla fine, è la fondazione dell'universo infinito e animato, dell'Uno-Tutto vivente»⁹⁹. Ma è caratteristico della fondazione considerare inerte il fondato, per valorizzare l'attività di quell'agente separato che la inizia e la porta a compimento: in questo modo sia il Dio che l'Universo bruniano non si allontanerebbero, strutturalmente, dagli omonimi appartenenti alla tradizione aristotelica. In che cosa, allora, la speculazione bruniana si distinguerebbe ed opporrebbe a quella aristotelica, se non nella struttura del pensato? Solo la considerazione creativa e dialettica dell'Uno infinito garantirebbe quella distinzione ed opposizione, aprendo alla diversità il cielo immaginativo nella coscienza della necessità del dialettico (necessità naturale, etica, politica e religiosa).

L'Uno cilibertiano pare invece essere vita, che non si fa vita, se non come obbedienza ed immedesimazione superiore. Al contrario – così come sostiene lo stesso Bruno – è l'universo ad essere compreso in ciascuno dei mondi innumerabili, come l'anima tutta da ciascuna parte

⁹⁶ Ivi, p. 99.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 100.

⁹⁹ *Ibidem*.

del medesimo¹⁰⁰.

Allora l'immedesimazione avviene al modo contrario e con una struttura di significato opposta: non è la necessità che si determina necessariamente, ma la libertà che si fa liberamente. Apprendo l'eguaglianza attraverso la diversità, e mantenendo perciò il vincolo amoroso. Allora l'infinito dell'eguaglianza – ciò che pone il vincolo amoroso – dimostrerà l'infinitezza del movimento come opposizione. L'unità cilibertiana non fa altro, invece, che contenere in sé quella contrarietà, che si fissa come contrapposizione di termini, entro i quali far fluire e rifluire l'esistente (ancora una volta in modo precisamente aristotelico). Così mentre la contrarietà aristotelica separa, l'opposizione bruniana unisce: rammenta l'unità infinita nella quale vive ed opera come ricordo della reciprocità dell'alterazione.

Questa profonda magia creativa porta allora con sé il dialettico, senza poterlo separare. Separata è invece la materia di tradizione aristotelica: distratta logicamente dai due termini opposti, che garantiscono l'invariabilità delle qualità determinative. Il massimo ed il minimo cilibertiani paiono, allora, proprio occupare gli stessi luoghi razionali, nella medesima successione fra complicato ed esplicito, mentre lo spazio ed il tempo frapposto fra i termini stessi assume la cangiante e rutilante colorazione della trasmutazione¹⁰¹.

Ma, allora, se tutto l'essere sembra essere compreso fra questi due termini, perché – si chiede Ciliberto – viene dichiarato da Bruno in realtà inesistente (vanità è ciò che fa numero e differenza)¹⁰²? Ora: ad essere dichiarato in realtà inesistente non è tanto l'essere che pare compreso entro gli opposti termini, quanto piuttosto la stessa struttura che pare accoglierli: come, del resto, sosteneva già dal *De umbris idearum*, uno è il termine. Così è su questa base che il tutto, che viene da esso raccolto, viene piuttosto valorizzato, anche se relativizzato. Bruno si preoccupa, soprattutto, che esso non sia, infatti, ipostatizzato: è la libertà del primo (Dio) che traluce, come opera amorosa, nel secondo (l'Universo). Esso, allora, non può essere un ente che produca per riflesso proprio l'immagine di un Dio distinto, come vorrebbe in-

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ivi*, p. 101.

vece Ciliberto¹⁰³, per giustificare ciò che Bruno invece dissolve: quella struttura aristotelica di opposizione fra necessario e contingente, che si fonda sul presupposto del mondo ordinato.

Così l'Uno bruniano è infinito perché non ha nulla fuori di sé, nulla che possa essere decretato come assolutamente contingente: è solo in questo modo che può garantire ogni volto, ogni aspetto, come proprio, portando una sapienza ed una verità anesclusiva ed ingraduabile (l'essere bruniano)¹⁰⁴. La necessità e l'ordinamento del grado producono, invece, nella interpretazione di Michele Ciliberto la costruzione e l'elevazione di un'architettura della ragione intellettuale, che dispone in successione una serie sempre più profonda ed estesa di generazione specifica, capace di coordinare tutte le principali determinazioni, sino all'ultima e conclusiva, quella dell'essere stesso (senza differenze)¹⁰⁵. Rispetto a quest'ultimo e conclusivo ente – astrattissimo – ogni altra cosa resta espunta come contingenza e vanità.

Resta dunque irrisolto, nella prospettiva decretata dall'interpretazione dello storiografo napoletano, il problema della contraddizione fra la consistenza e la superfluità dell'essere compreso nell'universo bruniano¹⁰⁶. Ma questo è solo un riflesso del mantenimento della distinzione aristotelica fra ente necessario ed ente contingente, che sbilancia continuamente l'ordine intellettuale fra il fondamento (la radice unitaria) ed il fondato (il molteplice ordinato).

Proprio la dissoluzione bruniana di questa distinzione – operata attraverso il concetto creativo e dialettico dell'Essere – permetterà la risoluzione di tale contraddizione, consentendo alla ragione di raggiungere un livello superiore, nel quale questa contraddizione non si forma, né si può formare. Sarà, allora, verso la riscoperta del concetto creativo e dialettico dell'Essere che la speculazione bruniana orienterà il proprio sviluppo razionale, nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*.

Il *De l'Infinito, Universo e mondi* (1584) si apre, infatti, con la risurrezione dello spazio-tempo creativo, con la rivoluzione permessa dalla possibilità interna alla materia, che apre a dismisura la libertà del

¹⁰³ *Ibidem*: «La Vita-materia ... è un ente che si tende, oltrepassandola, al di là della materia».

¹⁰⁴ Confronta, invece, la posizione di Michele Ciliberto, che dispone la necessità e l'ordinamento del grado. *Ivi*, pp. 101-102.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 102.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 102-103.

desiderio: quella libera diffusione del Bene, intieramente partecipata, che fa del desiderio stesso, della sua eguale presenza nella diversità dei fini naturali, il modo genetico e di conservazione della totalità degli astri celesti e degli esseri che su di essi vivono e prosperano. Ferma, invece, ad una concezione immobilista e gradualista, l'interpretazione di Michele Ciliberto preferisce concentrare l'attenzione bruniana al non-ente: a tutto ciò che si distingue dall'essere stringentemente unitario per la sua dispersa molteplicità¹⁰⁷. In tal modo ciò che in Bruno mantiene la caratterizzazione fondamentale dell'impulso positivo, viene invece rovesciato nell'opinione dello storiografo napoletano come impulso negativo: riconoscimento della alterità superiore di un'operatività infinita completamente indifferente ai termini ed ai modi di qualsiasi realizzazione¹⁰⁸. Annichilendo l'impulso d'essere nel suo valore e nella sua consistenza reale, l'interpretazione cilibertiana non può, implicitamente, non farne decadere l'aspetto e la nota ideale, scambiando l'unità infinita del movimento materiale per una congruenza necessaria di partizioni intellettuali determinanti, stabilite estrinsecamente¹⁰⁹.

In tal modo l'universo bruniano rimane costretto entro la figura di una nuova limitazione (della quale lo storiografo napoletano pare inconsapevole): esso sarebbe l'alterità dell'alterità. L'alterità inferiore dell'alterità superiore: ciò che resta compreso tutto in quella funzione di negazione che le viene attribuita estrinsecamente. Di negazione positiva dell'assoluto. È, infatti, come riflesso della assoluta potenza divina che l'universo bruniano attingerebbe – secondo Michele Ciliberto – la propria giustificazione esistenziale e fattiva: stante l'infinita potenza positiva divina l'universo intiero dovrebbe limitarsi a rinnovare l'immagine della propria dipendenza e subordinazione nell'infinito disperso, per poter confermare tutta la relazione che lo instaura e lo ordina. Allora, come immagine di un infinito preventivamente finito, esso continuerebbe a rivelare una funzione per l'appunto negativa: negativa della propria libera autodeterminazione. In realtà è l'universo intiero bruniano che – come immagine della libertà che non si scinde, né

¹⁰⁷ Ivi, p. 103.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ivi, p. 104: «In effetti è il modello biologico-vitale dell'Uno che, innestandosi nel nesso ombra-luce, pone – ed esplica – la Vita infinita, quell'eterno prodursi che è radice, e struttura, dell'infinito universo e dei mondi infiniti».

si aliena dalla sua fonte – si pone come libera autodeterminazione: altrimenti come si potrebbe rendere intellegibile la critica bruniana alla concezione aristotelica del luogo, così imperniata sul concetto di limitazione assoluta¹¹⁰?

È proprio lo slancio della libera autodeterminazione materiale che costituisce quello spazio creativo, apparentemente oltre il limite del mondo, che rinnova il tempo della moltiplicazione e diffusione, provvidenziale e paritaria, del Bene: altrimenti come si potrebbe riconoscere la presenza eguale della infinita bontà divina nella innumerabilità dei mondi? In caso contrario – ed è l'interpretazione che sembra essere fatta valere da Michele Ciliberto – non si assisterebbe altro che ad una reduplicazione illimitata ed analogica del concetto aristotelico di luogo: come nell'uno spazio è contenuto questo mondo finito, così sono contenuti innumerabili altri, negli innumerabili e possibili altri spazi (luoghi), che vengono proiettati e svolti nell'universo ordinato.

Così la pienezza dello spazio non è la pienezza estensiva: è, invece, la pienezza intensiva. Quell'eguale ed universale potenza creativa, che non si distacca e che non distacca alcuno degli esseri che di essa ed in essa vivono. Questa è la presenza dell'universo in Dio, così come viene rammentata e sollecitata dalla speculazione bruniana: altrimenti si assisterebbe semplicemente – come sembra suggerire l'interpretazione di Michele Ciliberto¹¹¹ – alla estrinsecazione di un animale subordinato, completamente distaccato da un divino agente, che riattingerebbe le altissime vette dell'astrazione ed alienazione aristoteliche.

Concentrandosi su termini isolati dal loro contesto argomentativo e razionale – come “individuo” e “necessità” – l'interpretazione dello storiografo napoletano pretende di rinnovare nella speculazione bruniana una sua supposta propensione per la riflessione oggettiva ed assoluta, in realtà proponendo una visione spaziale dei problemi (essenzialmente del rapporto Dio-Universo). Come si salvaguarderebbe, altrimenti, la dignità delle nature¹¹²? Non certo in virtù di una loro supposta flussione uniforme da una inerte fonte comune – come pare sottintendere la posizione cilibertiana – come se la natura di Dio si rispecchiasse immediatamente nella pluralità delle nature alle quali la sua infinita potenza da luogo. Questo sarebbe, infatti e contradditto-

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ivi*, p. 105.

¹¹² *Ibidem.*

riamente, un essere relativo ed assoluto. Solamente un Dio che è potenza creativa infinita, libera ed eguale nella propria automanifestazione universale, può rendere di sé l'immagine di una diffusione partecipata, amorosa, nella quale le capacità naturali possano rispecchiare effettivamente la divina congiunzione fra libertà, eguaglianza ed amore, così permettendo la ricomposizione con l'originario. Senza questa potenza creativa infinita le "circostanze dell'efficiente" fanno scomparire il Bene nella sua libera ed eguale diffusione – come bene libero ed eguale della libertà ed eguaglianza – come pure nella sua intera partecipazione, sostituendo il concetto e la prassi dell'amore universale con la sua riduzione, trasfigurazione e capovolgimento idolatrico: l'organizzazione imperiale delle potenze.

Allora l'ordine della necessità sarà completamente e compiutamente compenetrato dalla necessità dell'ordine, con una effettiva e totale scomparsa della divina bontà, della sua azione riliberatrice: il danno della impossibile fondazione religiosa, etica e politica si accompagnerebbe pertanto, necessariamente, alla voluta negazione dell'infinito come principio creativo, e dunque dialettico¹¹³. Allora non sarebbe l'unità necessaria l'ideale al quale punta la speculazione bruniana, quanto piuttosto – ed al contrario – l'infinita unità possibile. Secondo la combinazione fra l'impianto ideologico neoplatonico-aristotelico e l'intenzione assolutistica dell'istituzione cristiana l'universo deve infatti restare finito, proprio a garanzia e conferma della necessità (dogmaticità e rivelazione) delle leggi assolute, che vengono generalmente comminate all'esistente, naturale od umano che sia. Il senso e significato, per il quale l'universo bruniano è invece infinito, è quello per il quale l'infinitezza dell'universo è l'infinitezza della libertà dimorante in esso.

Come immagine viva di libertà, dunque, vale l'universo bruniano, e non di potenza. Solo come immagine siffatta, infatti, esso conserva e non mantiene separate libertà, volontà e necessità dell'opera¹¹⁴: altrimenti, una potenza sì necessariamente ridotta organizzerebbe la totale e globale, presunta, oscurazione dell'universale tramite l'unicità, la finitezza e la limitatezza necessarie del mondo. La soppressione tentata dell'infinito movimento e dell'infinita unità dell'universale bruniano viene infatti portata a termine tramite la convergenza e la combinazio-

¹¹³ Ivi, p. 106.

¹¹⁴ Ivi, p. 107.

ne dei capisaldi della concezione metafisica aristotelica: l'alterità dell'atto rispetto alla potenza e l'alienazione che questa alterità fonda e porta a compimento: perfeziona, manifestandola come perfezione soggettiva stessa. Ora, l'interpretazione che Michele Ciliberto pare sviluppare dalla speculazione bruniana stessa sembra proprio utilizzare, in modo paradossale e drammatico, proprio questa composizione strutturale, capace di giustificare ed articolare la presenza e la manifestazione di un potere assoluto. Tanto infinito, quanto illimitato è il termine ed il risultato della sua azione. Tanto infinito, allora, quanto immodificabilmente ordinato sarà il proprio accessorio contingente (l'universo in tutte le sue parti, o mondi). Allora – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – l'universo sarà nel contempo considerato come un nulla rispetto all'Uno, ma come un tutto per la sua presenza ed azione ordinata attraverso i mondi. Così l'immagine dell'universo stesso tenderebbe a scindersi da quella di Dio; o, viceversa: quella di Dio tenderebbe ad astrarsi rispetto a quella, concreta ed ordinata, dell'universo. Allora, la concretezza ed ordine dell'universo stesso consisterebbe nella moltiplicazione indefinita ed analogica (neutrale e neutralizzante) dei mondi, mentre l'unità dello stesso verrebbe rappresentata da una materia omogenea, capace di ogni forma e produzione¹¹⁵. Avendo, in tal modo, assunto l'universo sotto l'aspetto della produzione ed avendolo relativamente distinto rispetto alla immobile ed immodificabile necessità dell'Uno, l'universo bruniano nella prospettiva cilibertiana riuscirebbe ad acquisire per sé una relativa libertà: la libertà di nascondere una materia sottratta, deputata alla riproduzione delle forme, rispetto alla materia evidente, invece destinata alla loro manifestazione. Quanto la prima materia rappresenta la distinzione dell'operante dall'operato, la seconda invece ricostituisce la loro unità nel finire effettivo dell'azione terminale divina presso i mondi e nei mondi. In questo modo i fini naturali, oggettivamente ed obiettivamente presenti come mondi, diventano il luogo nel quale la libertà divina riassume in sé la necessità naturale, ricongiungendola con quella necessità che costituisce il suo cuore ed intelletto più profondo. Ricomponendo in tal modo la necessità naturale alla necessità divina, l'unità profonda della speculazione bruniana manifesterebbe il proprio dovere d'infinito: il proprio continuo impulso per la trasfigurazione delle forme allora configurerebbe il modo at-

¹¹⁵ Ivi, pp. 107-109.

traverso il quale, per ciascuna delle parti, la necessità si trasforma in libertà.

In questa visione stoicizzante della speculazione bruniana allora Dio non comprenderebbe superiormente l'universo, nella libertà, quanto bensì lo spingerebbe ed attrarrebbe ad essere semplicemente un'unità indifferenziata, all'interno della quale le parti sono finite, non già perché sono inserite nel gioco dialettico operato dal complesso ideale-reale (l'infinito dell'eguaglianza), quanto piuttosto perché riescono e devono differenziarsi le une dalle altre e dal tutto indifferenziato che le ha fatte nascere (e nel quale ritorneranno con la corruzione), per poter dar luogo all'esplicazione della vita stessa¹¹⁶. In questo modo l'interpretazione cilibertiana riesce a fornire la controfigura dell'intensione bruniana (che è, veramente e realmente, universale), distaccandola dal pericolo rappresentato dalla coincidenza fra Dio e finitezza: come proiezione di una possibilità d'individuazione distinta e separata, ciascuna parte acquisirebbe per sé quella libertà, che all'inizio ed alla fine del processo vitale non le è invece o più consentita¹¹⁷. In questa rescissione degli estremi pare, dunque, giocare la totalità del movimento dialettico materiale bruniano, almeno secondo l'opinione di Michele Ciliberto: ma, allora, come diviene possibile attuare il movimento di ricomposizione universale con l'originario, salvaguardando al tempo stesso la diversità¹¹⁸? La definizione della "vicissitudine universale" come continuità di transmutazioni di forme e di luoghi, nell'incessante moto atomico, che si aggregano e si disgregano secondo una pluralità infinita di combinazioni¹¹⁹, tende infatti a presupporre una concezione atomistica (immediatamente e concretamente materiale) che deve ancora essere chiarificata e giustificata, alla luce delle strutture più profonde ed importanti della speculazione bruniana. Inoltre la riduzione della diversità alla dimensione quantitativa e rappresentativa delle forme, pare bloccare il movimento dialettico bruniano sul piano immediato del riconoscimento elementare e delle loro innumerabili combinazioni ipotetiche e casuali¹²⁰.

Invece il piano provvidenziale divino, nell'interpretazione di Gior-

¹¹⁶ Ivi, pp. 109-110.

¹¹⁷ Ivi, p. 110.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, pp. 110-111.

¹²⁰ Ivi, p. 111.

dano Bruno, rovescia continuamente attraverso il gesto creativo degli esseri ogni disposizione manifesta, che pretenda di mantenersi assolutamente. Soprattutto quella disposizione alla distinzione che separi ragioni astratte ed immodificabili per corpi e volontà soggetti e subordinate. Così il movimento atomico bruniano resta aperto, proprio perché intende significare l'impossibilità di una riduzione di movimento che, come prestabilisce finalità predeterminate, così costruisce corpi e volontà predefiniti, in un'organicità assoluta. L'impulso genetico e conservativo del desiderio è l'essenza sufficiente sia per il dispiegarsi libero dello scopo, che per l'individuarsi autonomo e dialettico della determinazione. La materia così che poi si muove trascorre fra i corpi, che in tal modo vengono formandosi, senza perdere il vincolo generale dell'unità¹²¹.

Così, per Giordano Bruno, è l'infinito ad essere principio del movimento (l'infinito del desiderio), essendo quest'ultimo inscindibilmente qualitativo e quantitativo: Michele Ciliberto invece – annullando e trasfigurando in forma ridotta e capovolta la ragione dell'intensione – afferma che «la finitezza è il fondamento del moto universale, della mutazione vicissitudinale di ogni cosa»¹²². Ma la proiezione d'individuazione alla quale l'interpretazione dello storiografo napoletano riduce l'intensione bruniana pare distinguere e separare le parti d'infinito (i mondi), piuttosto che considerarle nell'universalità che le comprende ed unisce. Sullo sfondo di questo movimento di reciproca divaricazione e trasformazione, poi, Michele Ciliberto pone la corrispondente immobilità dell'universo e di Dio: mentre l'universo mantiene l'immobilità dell'intrasformabile, Dio acquisisce la forma del principio fondamentale dell'unità fra il tutto e le parti¹²³. Assume la funzione di principe organico delle determinazioni, di causa terminale di ogni esistenza. In questo modo, però, l'universo nella sua globalità non fa altro che riassumere su di sé il significato del luogo aristotelico, mentre la stessa concezione di Dio non si allontana da quella nozione aristotelico-cristiana che compone la principialità finale con la causa efficiente.

In che cosa, allora e di nuovo, la struttura speculativa bruniana si opporrebbe a quella aristotelico-cristiana? Questa opposizione si man-

¹²¹ Ivi, p. 112.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Ivi, p. 113.

tiene solamente qualora l'intensione bruniana venga riconosciuta nella sua universalità, e questa – a propria volta – sia riscoperta nel proprio fattore dialettico-creativo. Il primo elemento costituisce l'inalienabilità della potenza creativa, il secondo stabilisce l'essenza di questa nel principio di libertà ed amorosa eguaglianza. L'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, tende a costituire degli assiomi di ragionamento opposti a questi: propone, infatti, la sussistenza di un principio vitale al quale debba essere assegnata l'interezza della potenza determinativa, sulla base della negazione della diversità e dell'apertura operata dal radicamento della visione di un assoluto dell'identità.

Nell'assoluto dell'identità, allora, la coincidenza di libertà e necessità si tramuta in quella di volontà e potenza, con l'estensione totalitaria del dominio. Conseguentemente, nell'immagine universale della coincidenza fra essere, potere e fare l'azione determinante balena come manifestazione divina, pieno ed esclusivo atto di libertà umana. Come Dio domina, dunque, così pure l'uomo potrà dominare, nel momento in cui porrà l'assoluta necessità dell'unità dell'azione determinante: nel momento in cui riuscirà a farne una figura perfetta tramite una causa ed un principio uniforme e totalizzante. Questa analogia costituisce il senso ed il significato profondo delle affermazioni cilibertiane circa la relazione che si instaura fra Dio e l'uomo, come fra ciò che dà la potenza di muoversi restando immobile e ciò che invece si muove¹²⁴. Rinnovando, dunque, l'uso di categorie aristoteliche per un pensiero ed una speculazione che le rigetta, l'interpretazione cilibertiana, osservata in profondità, propone una concezione etico-politica mascherata da onto-cosmologia, né più né meno di quanto tentava lo stesso Aristotele con le proprie argomentazioni metafisiche.

Così al posto della virtù dell'infinito del desiderio, che fa muovere, sentire, vivere ed operare, l'interpretazione di Michele Ciliberto pone quale fattore congiuntivo l'immodificabilità e l'inaimovibilità superiore di un intervento provvidenziale divino in realtà già tutto antropizzato nelle sue finalità e contenuti¹²⁵. Quindi è proprio sullo sfondo di un'unità necessaria dal punto di vista intersoggettivo che la relatività reciproca dei movimenti umani finiti (le libertà pratiche) può, secondo lo storiografo napoletano, emergere e definirsi, in un modo analogo al

¹²⁴ Ivi, p. 114.

¹²⁵ *Ibidem*.

modo cosmologico con il quale i singoli corpi celesti possono differenziarsi, vivere ed operare. Così all'identificazione di Dio tramite la negazione del creativo e della sua apertura dialettica fa da contraltare la positività assoluta dell'atto discriminante razionale, naturale od umano¹²⁶. Solamente attraverso l'atto discriminante assegnato alla ragione l'uomo potrà, secondo Ciliberto, prendere in mano il proprio destino e riabilitare, riorientandole, tutte le condizioni determinanti estrinseche nelle quali è stato posto a vivere ed operare. È in quest'azione di riabilitazione, ma soprattutto di riorientamento, delle forze naturali, che verrebbe a definirsi lo sforzo magico bruniano.

Riassumendo la posizione cilibertiana, si può dunque asserire che nel contesto ipotetico-deduttivo dell'unità della Vita, come luce ed ombra, Dio ed Universo, l'immagine assoluta di una comunicazione totale fra le parti o mondi consente di riappropriarsi dello stesso intento determinativo attraverso l'inclusione nello sforzo ordinante, razionalmente discriminatorio e distintivo. La magia diviene così lo strumento principe – direi quasi egemonico – di questo sforzo ordinante e discriminatorio, di questo “eroico furore” teso a ripresentare nella forma della elezione divina l'altissima e geniale specificità dell'intelletto dominatore, della ragione che non si separa fondando l'opposizione, ma che invece resta interiormente quale criterio e misura del successo umano nell'opera di controllo e determinazione dell'esistenza mondiale¹²⁷.

Identificando in tal modo dover-essere ed essere, l'articolazione argomentativa cilibertiana non può non collocare la differenza, dopo aver annullato *ab initio* la possibilità della diversità, nello spazio neutro e neutrale di una necessaria ed asettica omogeneità strutturale, che elimini la possibilità e la realtà di un'opposizione ideale e costantemente trasformativa. Così il principio dialettico, estromesso dalla propria essenziale caratteristica di motore metafisico, trova la propria relativa e ridotta calibratura nella distinzione formale fra astri solari e pianeti terrestri: persa la funzione di indicazione dell'espressività creativa, questa distinzione mantiene astrattamente la separazione fra i due tipi di corpi, con ciò annullando anche la continuità di trasformazione e di relazione dialettica di tipo oppositivo, che si situa fra gli estremi del rapporto cosmologico bruniano (soli-terre).

¹²⁶ Ivi, pp. 114-115.

¹²⁷ Ivi, pp. 115-116.

La rilevazione del rigetto bruniano nei confronti del mondo fantastico, gradualmente ordinato, aristotelico consente, infatti, a Michele Ciliberto di affermare una indifferenza sostanziale e materiale¹²⁸, all'interno della quale ogni altro tipo di distinzione perde il proprio carattere qualitativo, per acquisirne uno semplicemente quantitativo e proporzionale: acqua, aria, terra e fuoco sono elementi atomici concentrati e distribuiti in proporzioni diverse nei diversi corpi celesti. Mentre gli astri solari godranno della maggioranza e del predominio numerico dell'elemento fuoco, che darà origine alla produzione sensibile prevalente di luce e calore, i pianeti terrestri avranno per se stessi una maggioranza quantitativa di elemento acquoso, che consentirà loro di contemperare e limitare gli effetti di calore provenienti dai rispettivi soli, per generare e conservare tutti gli effetti vitali. Lo stesso movimento assiale e rivoluzionario delle terre è finalizzato a questa generazione e conservazione. La generazione vitale, in tal modo, pare svilupparsi spontaneamente sia sulle terre che sui soli, con animali diversi. Insieme al movimento principale, poi, le parti di ciascun corpo si muoveranno in senso verticale – in allontanamento (leggerezza) od in avvicinamento (gravità) al centro del corpo in questione – per confermare in questo modo lo scopo generale conservatorio.

Nel contesto estensivo, quantitativo e materiale così definito l'infinita potenzialità del movimento atomico – per l'aggregazione o la disintegrazione progressiva dei corpi dell'universo – pare allora sostituire l'interiore ed intimo principio della filosofia bruniana: l'intensione creativa universale. In questo modo l'universo bruniano perde ogni possibilità di rivolgimento, ogni possibilità di ricomposizione con l'originario che non sia la disposizione assoluta del suo feticcio idolatrico: la riduzione univoca – come negazione dell'apertura creativa – e la concentrazione – come annichilimento tentato della eguale ed amorosa libertà. Allora, il processo di massificazione, verso il quale sembra procedere il criterio interpretativo cilibertiano dell'universo bruniano, non può considerare l'anima naturale se non come uno spirito interno capace di accorpore a sé la pluralità dei propri stessi effetti di vita¹²⁹. Non sarà invece uno spirito di oltrepassamento, che mostri in se stesso sia il proprio principio creativo che la propria apparenza dialettica. Uno spirito che dimostri in se stesso la

¹²⁸ Ivi, p. 118.

¹²⁹ Ivi, pp. 119-120.

dimensione sacra e religiosa dell'inconoscibile e nel contempo la necessità del conoscibile, senza separazione o distinzione. Nella piena e libera (eguale) universalità dei soggetti amorosi che vi vengono inclusi.

Nella concezione cilibertiana la forza e la virtù della natura consistono allora letteralmente della forza espressiva di un ente, che viene giustificato solamente dalla sua capacità e potenza a convogliare e ridurre¹³⁰. All'opposto, nella vera e reale concezione bruniana, la forza e la virtù della natura consistono nella libera potenza creativa, aperta illimitatamente ed espressa liberamente ed egualmente dal desiderio e nel desiderio. Nella posizione cilibertiana pertanto non può non risultare evidente l'intento di comporre la necessità uniformemente legalistica – la vera moralità nella forza della legge – con l'apporto totale di nuove teorizzazioni materialistiche – la nuova cosmologia e la teoria degli scambi atomici¹³¹. La concezione bruniana, invece, proprio dissolvendo quella necessità proporrà un'etica dell'infinito e dell'infinito, utilizzando a questo conforto il precedentemente scoperto complesso dialettico e creativo, ideal-reale, dell'infinito dell'eguaglianza. Solamente in questo modo «la via vera alla vera moralità» potrà proporsi nella sostanza della libertà e dell'amore, unico e vero termine positivo (Bene) della riflessione e dell'azione religiosa e politica. In caso contrario, il termine che verrebbe ad essere posto rischierebbe di annullare il sentimento nell'uniformità cogente di uno spirito, che rende come nulla la diversità possibile, preparando il terreno per l'accettazione fatale del potere incombente.

Per quest'ultima strada è la stessa interpretazione proposta da Michele Ciliberto che rischia allora di trasfigurare la speculazione etico-teoretica bruniana in una filosofia oziosa, inutile e nociva. Utile alla morte che è propria dell'impotenza, salubre e fruttuosa per la negazione del concetto e della prassi della libera ed eguale creatività. Solo nell'interpretazione dello storiografo napoletano può infatti sussistere uno slittamento fra la prospettiva di libertà delle parti nel *De l'Infinito* e quella della più rigida ed assoluta necessitazione della legge nello *Spaccio de la Bestia trionfante*¹³². Nell'interpretazione creativo-dialettica la libertà e l'amore attinti nelle opere metafisico-

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ivi*, pp. 120-121.

¹³² *Ivi*, p. 121.

cosmologiche proseguono integri ed integerrimi nell'Amore-Idea d'Eguaglianza, presente ed operante in tutte le successive opere morali.

La contraddizione fra individuo e comunità sarà allora consentita solo da quella interpretazione, non da questa. Allo stesso tempo, la stessa presunta ripulsa di Bruno per Lutero ed i Riformati dovrà e potrà essere riassorbita ed annullata dalla considerazione di una ricerca di libertà e liberazione che accomuna il teologo di Eisleben ed il filosofo nolano. La *renovatio* e la trasformazione dell'uomo del fedele nella grazia luterano non si discosta, infatti, dalla conversione bruniana, tutta incentrata nella forza vera e reale del sentimento amoroso, che porta all'estremo sia la critica alla concezione antropocentrica e gradualista della tradizione umanista e di quella neopitagorica rinascimentale, sia il concetto della liberazione vincolata alle determinazioni religiose positive (corpo salvifico)¹³³.

¹³³ Ivi, pp. 121-122.

L'interpretazione di Michelangelo Ghio

Michelangelo Ghio, nel suo saggio *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*¹, pare veramente investire l'interpretazione della speculazione bruniana di un criterio investigativo che trasfigura la libera possibilità creativa bruniana con l'assoluto immanentista della produzione di matrice assolutistico-borghese.

Il termine dialettico della chiarificazione della speculazione bruniana è costituito dalla riflessione di Tommaso d'Aquino sul concetto di causa emanativa. Nel riprendere lo sviluppo del concetto di espressione nella sua storia evolutiva, Michelangelo Ghio concentra la propria attenzione teoretica sull'identificazione tomista del concetto cristiano di creazione con quello neoplatonico di emanazione, dove l'azione del principio ottiene la propria terminazione attraverso l'essenza². Fondando in questo modo lo spazio distinto dello *Spirito* e la sua valenza strettamente unitaria, la riflessione tomista sulla causa procede alla consapevole utilizzazione dei risultati più alti della tradizione neoplatonica (Proclo, *Institutio Theologica*; Boezio, *De Trinitate*; Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus*; Ps-Aristotele, *Liber de causis*), con piena adesione alla conciliazione effettuata nella tarda antichità fra la filosofia platonica e quella aristotelica. L'assunto principale di questa adesione sembra essere la disposizione della fede filosofica e religiosa nei confronti dell'Uno, della sua emanazione e del necessario ritorno ad esso dell'effetto attraverso le opere dell'uomo³. In

¹ M. GHIO, *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*. In: «Filosofia», n.s., XXX, 1979 (4). Torino, Mursia, 1979. Pp. 529-554.

² Ivi, p. 529.

³ Ivi, p. 530.

questo modo la serie ipostatica neoplatonica si definisce e concretizza nella graduazione dell'ente, nella sua effettiva materializzazione in sostanza (Padre), immagine (Figlio) e figura (universale o spirito dell'uomo: tensione in sé presente nell'altro, che esce dall'altro, per ricongiungersi al precedente)⁴. Con la reidentificazione della volontà all'intelletto, tramite l'immagine unica della causa unica (il *Cristo* del *Padre*), la posizione cristiana di Tommaso riesce a ripresentare l'elevazione platonica sotto le vesti dell'asceti cattolica, fondata nell'universalità assoluta del *Cristo* ed a rendere, del pari, assolutamente trascendente e prima la causa divina⁵.

La conciliazione fra la filosofia platonica e quella aristotelica avviene, in Tommaso, proprio utilizzando questa identificazione fra unità e necessità, nel concetto dell'atto incorporeo che è fine distaccato (scopo) dell'essere nel suo complesso. Tramite questo concetto Tommaso riesce a far coincidere la visione interiore della provvidenza divina con l'affermazione della grazia, rendendo evidente la diffusione della causa attraverso la sua stessa presenza formale (la separazione e la distinzione dell'atto rispetto alla sua stessa potenza)⁶. Se la partecipazione, in questo contesto, veniva identificata attraverso l'assunzione nella medesima immagine dell'unità necessaria, la sua traduzione in ambito cristiano non poteva non comportare una consapevole, fortissima, valenza riduttiva ed addensante (concentrativa) attorno all'immutabilità delle strutture istituzionali gerarchiche della Chiesa cattolica: l'atto della grazia si sarebbe potuto diffondere – e, nello stesso tempo, avrebbe potuto attrarre – solamente qualora l'eminente rappresentante in Terra di esso avesse potuto e dovuto rendere conto della bontà effettivamente sussistente nelle fila dell'organizzazione temporale allo stesso principe divino. Così il riconoscimento della *Sapienza* del *Verbo* diventava essenziale per il mantenimento della continuità della intera struttura gerarchica cattolica.

Ed a questo riconoscimento punta l'azione speculativa di Tommaso, con una traduzione agostiniana della forma aristotelica. Forma d'essere e di verità, il principe tomistico viene prima e sta oltre la loro stessa apparenza: precostituito, esso muove desiderio ed impegno,

⁴ Ivi, pp. 530-531.

⁵ Ivi, p. 531.

⁶ Ivi, pp. 531-532.

azione e conoscenza⁷. Il giudizio umano può così esprimersi nell'ambito di ciò che è altro da Dio, pur potendo e dovendo, anzi, riportare le caratterizzazioni lì presenti all'azione ed alla volontà prioritarie del principio divino. In questo modo si potrà e dovrà dire che ogni determinazione positiva ha in Dio stesso la propria origine oscura⁸. Rinasce, in tal modo, il pensiero dell'essenza soprannaturale di Dio, che per tanto procede nella creazione all'evidenza, per altrettanto recede nell'invisibilità per i fini che la costituiscono. La nostra ragione di Dio non può, allora, non qualificarlo come l'ente per il quale (causa efficiente) la materia (causa materiale) è nascosta in Lui stesso, prima di venire espressa attraverso la propria stessa forma finale (causa formale e causa finale)⁹. Allora la causa efficiente dà forma e contiene la causa finale (causa esemplare), che rimane l'identità in sé della propria stessa apparenza come altro da sé. Allora, solo lo sguardo all'identità in sé – al punto di congiunzione fra *Padre* e *Figlio* – può fondare l'illuminazione totale, il movimento di ristabilimento della creazione attraverso l'incarnazione. E l'incarnazione del Cristo precede l'incarnazione successiva di tutte le opere dell'uomo, come termine universale: distaccato per se stesso e da comunicare¹⁰.

Per noi illuminazione e per sé comunicazione, il Cristo sembra rappresentare il veicolo neutro e neutrale dell'azione originaria: tutto in essa, nulla solo per se stesso, esso diviene l'apparenza stessa del *Padre* come fine della realtà, nella sua interezza. È in questo concetto totale che il *Figlio* può diventare strumento privilegiato nelle mani del *Padre*, realizzandosi come immagine unica, pienezza assoluta in alto trattenuta per garantire l'estroffessione della partecipazione unica ed universale. Della potenza assoluta capace di realizzare nella fede la presenza totale del divino. Questa presenza totale del divino garantisce la conoscibilità spirituale del reale, che in tal modo può essere assunto nell'immagine interiore del soggetto conoscente, formata all'interno del supremo intellegibile, che in tal modo diventa il principio espressivo non solo dell'esistenza e della realtà del conoscibile, ma anche la sua stessa essenza (*species intellegibiles*). L'essenza che pone le cose,

⁷ Ivi, pp. 532-533.

⁸ Ivi, p. 533.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 533-534.

pensandole (*intentio*)¹¹.

Così, se l'intenzione tomista è creativa, il rapporto che istituisce fra l'interno di sé (l'intelletto in Dio) ed il suo esterno (cosa conosciuta, reale ed esistente) resta tutto in un'immaginazione che produce una parvenza di singolarità superiore (*similitudo*): un individuo che viene poi tematizzato ed espresso logicamente e linguisticamente¹².

Il valore di questa immaginazione riporta il soggetto conoscente umano al riconoscimento della priorità intellettuale divina nella formazione di ciò che si svilupperà poi in determinazione, quasi come fosse un suo riflesso (l'oscura *Sapienza* increata)¹³. La presenza sottratta della *Sapienza* increata ed il suo valore finale e realmente costitutivo di tutto l'insieme delle conoscenze umane, crea lo spazio ed il tempo del procedere e dello sforzo dell'umano conoscere: la via tortuosa ed apparentemente circolare della sua realizzazione spirituale, civile (*unum bonum est*), sempre messa in pericolo dalla diversione rappresentata dalle forze della rappresentazione fantastica¹⁴.

In tal modo il contenuto vero e reale non si modifica, nonostante l'apparenza del suo movimento di estrinsecazione: non si modifica, per l'appunto, sulla base della considerazione della finalità univoca che la determinazione si porta appresso: la stretta unità della necessitazione non può non far convogliare l'immaginazione umana in un portato obiettivo ed oggettivo che, a sua volta, non può non rammentare la dipendenza dalla distinzione e dalla sua struttura unitaria (causale). Per questo solamente Dio stesso può comprendere e dimostrare, nello stesso momento in cui pare svilupparsi: l'uomo resta avvinto alle parvenze singolari d'immaginazione ed agli assiomi e postulati con i quali cerca di definirle e spiegarle. La ragione umana compara, confronta e dispone in relazione reciproca gli enti, in tal modo correndo dall'uno agli altri (*discurrere*), sempre intendendo e mai uscendo dalla medesima verità intellegibile, che scopre la propria forza immediata nelle verità di per sé evidenti (assiomi)¹⁵.

Espressione immediata e totale della forza e del valore della verità è la forma esemplare: il Cristo, quale fine d'intendimento e

¹¹ Ivi, p. 534.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, pp. 534-535.

¹⁵ Ivi, p. 535.

d'intellegibilità. Verità delle verità ed esistenza delle esistenze, il Cristo apre il luogo della possibilità di comprensione dell'Essere, delle sue molteplicità (reali ed immaginate). Perciò l'azione d'intendimento umana (l'intelletto) trova il proprio limite nella natura che lo costituisce come espressione in immagine: espressione distinta fra oggetto e spiegazione¹⁶.

L'azione d'intendimento umana è atto, quando l'oggetto fondi la spiegazione e ne risulti perfettamente espresso, dando così perfezione allo strumento stesso. Il giudizio allora apposto all'oggetto sarà vero, verificando lo strumento dell'apposizione stessa. Se il verbo divino accoglie immediatamente in se stesso ogni cosa, il verbo umano non può non discorrere nella molteplicità, utilizzando reciprocità di somiglianze e di differenze. Somiglianze e differenze che vengono espresse attraverso concetti, che possono essere organizzati in un unico organismo e sono dotati di capacità individuante generalizzata. Se il verbo divino esprime così una potenza immediatamente reale, il verbo umano esprime il distacco da questo ideale¹⁷.

Questo distacco viene qualificato da una distinzione ontologica: mentre tutta l'anima (*cogitatio*) e tutto l'intelletto divino (*verbum*) sono uno, senza distinzioni, e così una è pure tutta l'espressione (il *Padre* e le creature), l'espressione umana viene distesa attraverso il grado superiore della ragione ponente, della tesi e della sintesi, in tal modo rendendo il giudizio umano una forma di congiunzione e di aggiunta. Se, dunque, l'unità divina è *persona* distaccata, tutta intera in se stessa, l'unità umana risente della differenza e del processo di riunificazione¹⁸.

Ora, la differenza costituisce il fondo oscuro dell'Essere, mentre il processo di riunificazione offre l'apparenza ed il contatto con il divino: così, mentre la differenza è oltre l'apparenza, l'unità la fonda. Si può dire, allora, che nell'opposizione di verso fra la profondità indicata dalla differenza e la terminalità dell'apparenza si situi quella negazione che riavvicina i due termini nel luogo genetico del loro reciproco slancio: luogo che, da un lato, è l'unità dell'apparenza, dall'altro l'affermazione del negativo (*ordo ad unum*). L'affermazione del negativo è così corrispettiva, ma più profonda, della posizione dell'unità

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 536.

¹⁸ *Ibidem*.

dell'apparenza, che in tal modo risulta differente dal negativo e differente in se stessa. In questo modo il negativo diventa la fonte dell'affermazione dei predicati che costituiscono apparenza (ed apparenza diversa: analogia di attribuzione o *secundum intentionem tantum*) e del loro stesso essere come soggetti unificabili (analogia di proporzionalità o *secundum esse et intentionem*)¹⁹.

Questo tipo di posizione di predicati o determinazioni prende il nome di analogia, risultando essere una particolare composizione e superamento della contrapposizione sussistente fra predicazione totalmente dell'essenziale (predicazione univoca) e predicazione dell'apparente (predicazione equivoca). La relazione con la fonte infinita allora istituirà una processualità e gradualità di attribuzione che prevede, all'origine, un contenuto illimitato e, via via, un contenuto sempre più ristretto, dal punto di vista della potenza e della grandezza. Così, mentre l'analogia di proporzionalità pare occupare lo spazio occupato in astratto dalla stessa prima causa e principio, dove una sostanza comune viene come distribuita in modo diverso a due od a più soggetti, l'analogia di attribuzione sembra disporsi nel campo d'azione dell'unità dell'apparenza, dove la molteplicità dei termini viene fatta convergere verso la natura (qualità) che può distribuirsi ad essi in modo diverso²⁰. Quello spazio astratto è lo stesso spazio nel quale compare la generazione del Verbo divino (il rapporto *Padre-Figlio*), a sua volta fondamento della processione dell'identico come immagine unica per l'uomo, il suo operare ed il suo conoscere. Allora l'immagine è l'immagine del distaccato²¹. E la sua espressione non può non risultare egualmente distinta: ordinata e posta in un grado discendente per potenza e grandezza. Al sommo grado, infatti, sussiste l'infinita potenza divina, termine regolativo per sé stante del processo di determinazione come autodeterminazione del divino stesso (*habitudinis* ed espressione)²².

Qui, ora, l'autodeterminazione del divino stesso costituisce il modo della espressione stessa della *Sapientia Dei*: il modo in cui la teologia si fa filosofia della storia. Per Tommaso l'immagine resta infatti unica e non si sdoppia, se non apparentemente: essa pertanto non consente

¹⁹ Ivi, p. 537.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 538.

alcuna moltiplicazione di mondi, ma importa un concetto ed una prassi unica e riduttiva, di convergenza assoluta²³.

L'unicità dell'immagine nella speculazione di Tommaso d'Aquino è, infatti, il modo eterno attraverso il quale il *Padre* si presenta attraverso il *Figlio*, senza che questo possa essere distaccato da Lui stesso, rappresentando propriamente il termine regolativo di ogni determinazione comparente ed inclusa nell'orizzonte dell'Essere (creazione). Anche dunque di quella apparente ulteriore determinazione (opera esteriore) costituita dalla ragione umana, che pertanto diviene apparenza interna al modo stesso in cui il divino si esplica e si autodistingue²⁴.

La distinzione divina (trascendenza) apre allora la propria stessa apparenza come espressione identica (appunto "forma esemplare" o Verbo divino): la differenza pone l'identità, statuendo l'indifferenza nella differenza. L'unità nell'apparente contrapposizione fra origine e termine. Nicolò Cusano forse sosterebbe che il *non-aliud* pone l'*idem* che esprime il *possess*. Cosa, invece, sostiene Giordano Bruno?

Giordano Bruno pare avviarsi, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, lungo la strada della costruzione del rapporto assoluto d'immanenza, per questo utilizzando concetti ed orientamenti della tradizione neoplatonica, secondo una tendenza negatrice del concetto cristiano di creazione²⁵. Il soggetto divino si identificherebbe con la tendenza delle determinazioni esistenti, deponendo un concetto assoluto di Natura che parifica ad un intero ed eguale orizzonte di com-

²³ Certamente questa formazione potrà anche diventare il fondamento di una concezione panteistica quando la materia non avrà differenza dall'unico mondo espresso: quando si sommergerà il mondo delle creature rispetto alla superiorità di una mente distaccata e personale, che in tal modo rende superflua, ed anzi dannosa, quella mediazione a sé che genera il richiamo continuo all'opera eterna. Allora questo panteismo annullerà propriamente lo stesso concetto dell'eternità della creazione. Ma questa negazione non è forse preparata dall'annullamento dello spazio e del tempo di essa? Dall'immodificabilità ed eternità delle specie determinative? Ovvero dallo stesso platonismo assunto dall'orizzonte di spiegazione della filosofia tomista? L'alterità (e l'alterazione), dunque il mistero, paiono essere occlusi proprio dalla stretta congiunzione apparente fra il *Padre* ed il *Figlio*, nella statuizione dell'immagine unica effettuata dalla riflessione teologica di Tommaso d'Aquino. L'immagine ed il simbolo che brilla nell'essere (cfr. p. 539) verrebbe, dunque, semplicemente trasformato (materializzato in modo univoco) nell'assoluto immanente della produzione, che distoglie e distacca le proprie ragioni dall'apparenza dei propri risultati, per riproporsi immodificato ed alto, quale ideale esistenziale.

²⁴ Ivi, pp. 538-540.

²⁵ Ivi, p. 540.

preensione l'esistente in quanto espressione materiale²⁶.

Non sussisterebbe pertanto più alcuno spazio per la differenza e per la fonte negativa, l'universale trasformandosi nella piena evidenza dell'unità espressiva ed apparente. La stessa identità, precedentemente portata dall'apertura della differenza (l'immagine unica della forma esemplare), non sarebbe più trattenuta e compresa attraverso la relazione che lega la causa finale alla causa efficiente (con una materia inclusa), ma si aprirebbe immediatamente in e ad una materia totalmente visibile. Dissolto il concetto che tratteneva nell'unità dello *Spirito* il *Figlio* al *Padre* (la definizione dogmatica di Trinità), il *Figlio* pare ora libero di muoversi ed esprimersi interamente come Universo: immagine vivente e reale dell'infinito divino²⁷.

In tal modo l'intelletto e la mente paiono disporsi in modo traslato, con la seconda a costituire, ancora, la causalità finale della prima, ora totalmente efficiente nel senso di produttiva. Pertanto l'anima che è nello spirito compirà la necessità da lui posta secondo un'intenzione di libertà insuperabile, che depone la particolarità intoccabile degli enti singolari. Per ogni essere ed in ogni essere lo *Spirito* vive, si muove e fa esistere²⁸.

In questo modo, universale, la speculazione bruniana stabilirebbe l'inalienabilità dello *Spirito* stesso: la sua presenza, la sua attività e l'idealità realizzante che riesce a trasfondere, manifestare ed attuare all'interno di ogni essere esistente. Così la necessità della natura naturante si trasformerebbe effettivamente nella forma interiore della libertà: la liberazione attraverso l'eguale amore. Michelangelo Ghio non si accorge – non può, non vuole? – della presenza di questa struttura – che precipiterebbe immediatamente l'ortodossia cattolica in una falsificazione – e preferisce addossare la speculazione bruniana ad un destino fatale, costituito di materializzazione ed univocità, senza libertà alcuna (un egualmente falso spinozismo)²⁹.

Nel contesto così costruito, l'interprete italiano depone quello che pare costituire il caposaldo della negazione bruniana della libertà: la fusione fra unità e necessità apparentemente esplicita dall'eroico furore. Se il movimento interno all'essere riporta l'essere stesso ad un

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, pp. 540-541.

²⁸ Ivi, p. 541.

²⁹ Ivi, pp. 541-542.

punto per il quale non v'è più bisogno di conversione e rivolgimento, allora tutta la sua espressione resterà vincolata ad un principio di stabilità immodificabile, che non può non predicare una medesima e speculare immodificabilità. Qui, allora, le specie determinative assumerebbero la funzione di espressione di un'essenziale visione necessitante: la convergenza e la fusione in uno degli impulsi alla determinazione comporrebbe quel corpo universale dell'opera umana, che lascia sullo sfondo, come semplice ideale per il suo mantenimento e prosecuzione, la figura divina (l'infinito della potenza e dell'atto)³⁰. In questo slancio autodeterminativo verrebbe pertanto occultato e sostituito l'autodifferenziarsi del principio divino: un soggetto assoluto prenderebbe il posto dell'oggetto ed obiettivo assoluto della tradizione neoplatonico-cristiana³¹.

Allora l'infinito perseguimento dell'infinito resterebbe a qualificare nient'altro che l'umano istinto alla potenza totale ed immediata: quell'istinto che pochi uomini di genio riuscirebbero a realizzare per il tramite della propria disposizione intellettuale e delle proprie capacità razionali, in quella fusione immaginifica fra potenza ed atto che riesce a superare la semplice ed umile passività della muta e silente credenza dogmatica³². Non è difficile affermare che il movimento metafisico bruniano è ben altra cosa, rispetto a questa voluta contraffazione. Soprattutto, Bruno utilizzerebbe un linguaggio platonico – quasi naturalmente deputato a portare la rivelazione cristiana – in un senso pervertitore della sua valenza differenziante, cercando di costruire un suo significato immanente, che impedirebbe in realtà qualsiasi movimento e qualsiasi effettiva scoperta³³. In più, Bruno cercherebbe di piegare a questa perversione persino l'interpretazione del testo sacro, formulando una proposta fortemente sovversiva attraverso la dichiarata fede nella pienezza e totale comprensività del desiderio: qui la speculazione bruniana sostituirebbe la valenza reale e concreta della ragione intellettuale con un sensismo e sensualismo totalmente alieni dalla tradizione comportamentale dogmatica cristiana. Dio non sarebbe più presente alla coscienza umana attraverso il monito interiore della sua propria eminenza e superiorità, giustificando in tal modo il pensiero e

³⁰ Ivi, p. 542.

³¹ Ivi, pp. 542-543.

³² Ivi, p. 543.

³³ Ivi, pp. 543-544.

la prassi della determinazione e della dipendenza, ma resterebbe interno, anzi intimo e vicinissimo, ad ogni essere come vita inalienabile, ideale realizzante. Ma questo ideale resterebbe confinato, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, appunto in un naturalismo che non differenzia lo spirito dell'uomo dall'anima sussistente in ogni essere³⁴.

L'indifferentismo bruniano allora proporrebbe la fede in un'immagine di sostanza immediatamente eguale, senza grado, distinzione, differenza e nemmeno diversità: un universale totalitario che non può non offrire, quale senso della partecipazione, la più aderente e stringente delle necessità. Dio stesso, di fronte a quest'universale, potrebbe scomparire come l'assoluto totalmente negativo, oppure presentarsi a condividere la gloria di quest'unità apparentemente infrangibile (perché insuperabile), dichiarandosi come l'unico ente legittimato a chiamarsi essere, in quanto autore, insieme, della distensione e conservazione dell'esistente (che in lui esisterebbe effettivamente, mentre fuori di lui troverebbe solamente il nulla ad aspettarlo). In questo panorama esso sarebbe l'ordine semplice e comprensivo: l'ordine che, annullando la diversità, vivifica³⁵.

Vita dell'invariabile, l'essere bruniano allora accoglierebbe in sé preventivamente ogni possibile distinzione, quale possibilità legittimata: non più espressione particolare nella più generale e somma espressione universale (la creazione, nel suo concetto determinante neoplatonico), essa dovrebbe consistere come negazione dell'altro, per quanto l'altro comporti alterazione. Negazione che non trova spazio proprio, ma resta inclusa nell'universale affermativo³⁶.

In questo modo sorgerebbe la possibilità di un'unica passione – una passione necessaria, dunque – che vivificherebbe la comune partecipazione nell'eguale riflesso determinativo³⁷. Allora l'universalità della sostanza non potrebbe permanere in sé, ma dovrebbe fuoriuscire apparentemente ed apparentemente non incontrare ostacoli e resistenze al suo interno dispiegamento, per potersi confermare come principio di ciò che da essa è contenuto e causa di se stessa. Pertanto solo il necessario riconoscimento renderà evidente, insieme, la necessità ed il rico-

³⁴ Ivi, p. 544.

³⁵ Ivi, pp. 544-545.

³⁶ Ivi, p. 545.

³⁷ *Ibidem*.

noscimento stesso, fondendo e compenetrando reciprocamente l'aspetto oggettivo e quello soggettivo, così distendendo il luogo del divino come potere assoluto. Ma allora non sarà più l'oggetto a fondare il soggetto, quanto invece quest'ultimo a rappresentarselo in una totalità propria e nello stesso tempo universale³⁸.

Così, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio (sempre nascostamente sostenuta dall'assunto della fusione bruniana fra unità e necessità), la riflessione con valenza teo-politica bruniana condurrebbe il pensatore nolano a negare la precedenza e la priorità non solo formale, ma anche contenutistica, dell'atto di determinazione divino: caduta la creazione nella sua apparenza di riflesso della divina generazione, decadrebbe in fatale conseguenza la fede nella distinta posizione dell'intelletto generale. L'intelletto si frantumerebbe nella diversità delle disposizioni soggettive e nella relatività delle condizioni determinanti. Nuovi centri di aggregazione di massa allora sorgerebbero in una pluralità certamente non ulteriormente riducibile (l'innumerabilità bruniana dei mondi), così decretando la dissoluzione di qualsiasi spazio comune e di qualsiasi determinazione universale³⁹. Allora la tradizione del rapporto cusaniaco fra *complicatio* ed *explicatio* si immiserirebbe in uno squilibrio totale fra due termini, dei quali: il primo resterebbe quasi senza funzione (se non quella della semplicità annichilente), perché il secondo possa assumersi l'intera responsabilità e pienezza della determinazione (la grandezza della potenza negata a Dio). Allora la "sproporzione" cusaniaca in Bruno parrebbe addirittura capovolgersi: l'Uno superiore, come nulla per sé, si rappresenterebbe nel tutto d'evidenza di un'unica potenza e grandezza, che raccoglie in sé (comprende) ogni possibile distinzione prima di esplicitarla, svilupparla e manifestarla nella sua interezza ed integralità, nel suo ordine e grado⁴⁰.

Conseguentemente la comprensione si esprimerebbe attraverso l'incontro fra l'ordine ed il grado che, stabilendo la necessità del fine e della fine determinata delle creature, legittimerebbe una concezione religiosa ed onto-politica di chiaro stampo assolutista. In questo contesto, infatti, la provvidenza divina porterebbe con sé tutte quelle determinazioni *a priori* che lo sviluppo e la manifestazione di sé come vita

³⁸ Ivi, pp. 545-546.

³⁹ Ivi, p. 546.

⁴⁰ Ivi, pp. 546-547.

necessariamente unitaria contribuirebbe a formare, radicare e perseguire⁴¹. Allora la concezione bruniana si appaleserebbe sempre più come una trasformazione in senso immanentista delle strutture di senso e di significato della precedente tradizione filosofica tomistico-cusana: in altri termini, Giordano Bruno sostituirebbe – senza che Michelangelo Ghio se ne avveda interamente – la funzione mediativa del Cristo con quella di una vita in evoluzione circolare, che imporrebbe se stessa nella sua caratterizzazione infinita.

Michelangelo Ghio preferisce invece caratterizzare questa formazione universale sotto l'aspetto intellettualistico e grammaticale dell'immagine declinata. Allora l'infinito dell'immagine diviene la sua incomprendibilità, senza apparenza d'alterità di determinazione (il mito di Atteone)⁴², mentre la procedura di questo riconoscimento diviene l'attestazione e l'affermazione di una positività assoluta dell'intelletto, nel suo movimento di estrinsecazione ed intrinsecazione, nella sua formazione della molteplicità e nella sua opposta riduzione *ad unum* (slancio naturale non creativo)⁴³. Annullata la separazione e la relativa conversione, la partecipazione divina diventa solamente l'atto del riconoscimento (e la relativa prassi) di un superiore potere determinativo: non più la comunanza fra Dio ed uomo nell'atto espressivo del creativo, né la sua rappresentazione nell'ideale stato della libertà⁴⁴.

Allora la stessa manifestazione della creazione – l'espressività del Verbo divino – non può più sussistere come immagine ed ordine di un'eguale liberazione attraverso lo *Spirito* dell'amore, da attuarsi nell'opera umana attraverso la fede nel dogma dell'Incarnazione, ma deve invece essere riassorbita e modificata nelle sue ragioni e funzioni dalla posizione unitaria di un materialismo formale, che si esprime quale radice egualitaria del corpo universale. Se la forma si esprime nella materia, allora l'unità di espressione e determinazione non può più essere alienata, ma persiste immobile quale motore universale ed immediato di ogni apparenza e realtà di trasformazione. In questo modo l'istinto interno all'esistente sostituirebbe qualsiasi distinzione e contrapposizione artificiosa fra soprannatura determinante (Signore) e

⁴¹ Ivi, p. 547.

⁴² Ivi, p. 548.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, pp. 548-549.

soggetto naturale (evidenza e sensibilità). L'intelligenza stessa verrebbe così ridotta ad intelletto: uno in ogni cosa e di ogni cosa uno, esso costituirebbe quella identità identificante che non può non imporsi se non come diffusione della necessità. Senso dell'universale riflessione come materia (moltiplicazione irriducibile)⁴⁵.

Lo *Spirito* bruniano, in realtà e nonostante le intenzioni deformanti presenti nell'interpretazione di Michelangelo Ghio, non perde mai la caratteristica essenziale di mezzo di diffusione della libertà: in modo eguale e creativo. Facendo valere quell'apertura e diversificazione insita nell'immaginazione del desiderio universale, il corpo amoroso della materia bruniana lascia per se stesso, quale ideale realizzante, una molteplicità di potenze irriducibile, che impedisce la formazione di un termine regolativo e predeterminante (la tradizionale *Sapientia*), irradiando al suo posto un in-sé creativo che si esprime dialetticamente: dialetticamente prima – ricordando l'infinito che l'identità fra libertà, amore ed eguaglianza non può non richiedere – e dialetticamente dopo – quando l'unità stessa dell'infinito si manifesta e si concretizza nella reciprocità della determinazione⁴⁶. È in questo modo che la speculazione religiosa, etica e politica bruniana, nonché la sua immediata espressione cosmologica, riesce a salvaguardare sia il concetto trascendente che l'immagine immanente⁴⁷.

L'interpretazione di Michelangelo Ghio non riesce, invece, a ravvisare la presenza trasformata del primo nel secondo attraverso l'apertura moltiplicativa: l'insuperabilità e l'irriducibilità della molteplicità, quando questa già rappresenti il modo stesso del superamento. Il modo in cui l'infinito che è *Padre* ridiviene presente attraverso l'infinito che è lui stesso (il *Figlio* dell'eguaglianza), nel creare egualmente e liberamente attraverso il desiderio (lo *Spirito* dell'amore)⁴⁸. Michelangelo Ghio non riesce, dunque, a ritrovare la presenza dell'Uno in una moltiplicazione inesausta ed irriducibile, che sola lascia campo espressivo alla libertà: egli infatti si lascia irretire – forse per un naturale (o corporativo) istinto di autodifesa – dalla riduzione in sedicesimo del pensiero bruniano precedente e seguente al rogo, quando la sua riflessione, per essere effettivamente abiurata o

⁴⁵ Ivi, pp. 549-550.

⁴⁶ Ivi, p. 550.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

condannata, è stata piegata ad un mistificante aristocraticismo elitario, proprio attraverso la contraffazione del suo autentico richiamo alla speculazione presocratica ed allo spirito del cristianesimo stesso: la trasformazione ed il capovolgimento della sua parmenidea possibilità infinita, che garantiva la riapplicazione del *Logos* unitario ed oppositivo eracliteo, con la fusione fra unità e necessità, nel pervertimento del lascito autentico della filosofia parmenidea (mediato dalle interpretazioni di Gorgia da Lentini e da Aristotele) e nella più completa disutilità intellettuale, morale e religiosa della sua intenzione filosofica.

Puntando conseguentemente all'univocità dell'essere, l'interpretazione di Michelangelo Ghio non può dare spiegazione del mantenimento bruniano – alto ed ideale – della molteplicità, ravvisando in questo una contraddizione insuperabile con l'intento apparente di ricerca di una scienza suprema ed universale dei segni della medesima manifestazione: lo spirito nella materia (come congiunzione astrale, forma di separazione e distinzione, finalità interna)⁴⁹. L'unità espressiva mancante sarebbe, allora, escogitata da Bruno attraverso una particolarissima e specialissima sostanzializzazione dello strumento linguistico, che approvi inizialmente la disposizione del termine (sia dal punto di vista della forma, che del contenuto), per poi ritrovare nella costellazione dei significati costituenti l'oggetto le forme culturali del soggetto creativo⁵⁰.

⁴⁹ Ivi, p. 551.

⁵⁰ *Ibidem*.

L'interpretazione di Alfonso Ingegno

Se l'interpretazione di Michele Ciliberto, quella di Miguel Angel Granada e quella di Michelangelo Ghio paiono progressivamente e definitivamente chiudere alla speculazione bruniana la possibilità dell'apertura e della valenza creativa, l'interpretazione di Alfonso Ingegno, nei saggi che compongono il suo *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*¹, pare riprendere e fare riemergere l'ipotesi di lettura creativa, assegnando nel contempo al criterio dialettico una significativa importanza.

Nel primo capitolo del suo volume di saggi² la riesumazione dell'aspetto creativo nella speculazione bruniana (*De Immenso*) viene preparata dalla concentrazione dell'attenzione storiografica sull'influenza astrologica in autori filosofici, cosmologici ed escatologico-religiosi coevi a Bruno quali Cornelio Gemma, Guillaume Postel, Helisaeus Röslin, Thaddeus Hagecius, pronti a far convergere in modo perfettamente aristotelico l'interpretazione delle diversità celesti (stella nova del 1572 e cometa del 1577) alla connessione fra diretta emanazione fenomenica della potenza divina ed influenza rivoluzionaria ed escatologica di un nuovo avvento del Signore Salvatore Gesù Cristo, inteso alla restaurazione dell'ordine religioso e naturale divino, contro la crisi e la degenerazione idolatrica e disordinata operanti nel consesso umano e nello stesso ambiente naturale. Così la richiesta di un nuovo Impero, veramente e positivamente cristiano, investiva il

¹ A. INGEGNO. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze, La Nuova Italia, 1978.

² Si tratta del saggio *Stelle e comete*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pp. 1-25.

senso ed il significato autenticamente religioso della fede in quel Signore, che è fondamento stabile ed indiscutibile di unità e di rigetto delle divisioni, delle diversità. In questo modo le stesse nuove argomentazioni astronomiche di Tycho Brahe potevano assumere, con una conferma delle sue opinioni precedenti o con una trasvalutazione delle sue stesse intenzioni più recenti, quale proprio senso e significato più profondo il richiamo alle giustificazioni astrologiche dell'incombente rivoluzione restaurativa (restitutiva) cattolica, sia in ambito strettamente religioso-politico che naturale. Il mondo avrebbe incontrato, prima della sua fine e del relativo giudizio divino, una gigantesca catastrofe cosmica ed un profondo rivolgimento politico e religioso, decisi e perfettamente compresi dalla sola mente misericordiosa di Dio.

Nel permanere di un contesto intellettuale ed emotivo tutto agitato ed inteso alla lettura simbolica ed apocalittica degli avvenimenti celesti e di quelli terrestri (le nuove scoperte geografiche), la stessa prima opera bruniana (*De' segni de' tempi*, 1578) rischiava di essere inglobata nell'aspettativa generale di rinnovazione del mondo, dal suo stato di vecchiaia e degenerazione. Ora, però, la posizione che Giordano Bruno esprime nel suo *De Immenso* pare discostarsi dal significato cristiano delle innovazioni celesti e terrestri, nel momento in cui – e qui l'apporto dialettico si congiunge con l'aspetto creativo – la speculazione bruniana intende far rin vigorire, in opposizione alla tradizione neoplatonico-aristotelica, le argomentazioni naturali ed etico-politiche della sapienza antica, presocratica (prevalentemente, ma non esclusivamente, pitagorica). Qui, allora, il creativo – ciò che è predisposto dalla divina provvidenza come natura attiva (anima) – si congiunge con una circolarità necessaria, di fonte astrologica e stoicizzante, che pare ricomporre il destino generale dell'universo intiero alla rinnovazione dei propri contenuti più profondi e più veri, occultati dal periodo tenebroso storicamente determinatosi con l'alleanza di quella tradizione con la religione istituzionale cristiana. L'infinito espressivo che in tal modo si viene ricostituendo pare allora sia confermare le verità metafisiche e teologiche dell'identità in Dio fra potenza, essere ed operare, sia annullare qualsiasi differenza fra materia celeste e materia elementare (comete, pianeti e terre sono astri dotati degli stessi elementi).

Nel secondo capitolo del suo volume di saggi³ Alfonso Ingegno

³ Si tratta del saggio *Copernico come segno divino*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pp. 26-63.

cerca di dare legittimazione e spiegazione sia al distacco del realismo fisico bruniano intorno alla costituzione dell'universo rispetto al matematismo copernicano, sia al loro punto di congiunzione iniziale. La restituzione dell'immagine reale dell'universo pare avvenire infatti attraverso un rivolgimento apocalittico della visione umana, che avvicina l'opera di Bruno a quella, precedente, di Copernico. La letteratura astronomica che circonda l'operato di questi due giganti del pensiero e della sistemazione astronomica del mondo era infatti permeata dall'aspettativa e dal timore di un fatale rivolgimento mondiale, previsto dal dettato astrologico come soluzione alla crisi ed alla vecchiaia del mondo. La discussione intorno alle opere di Cornelio Gemma e di Eliseo Röslin prelude, nel *De Immenso*, alla trattazione del significato profondo dell'opera di Copernico: l'indicazione astrologica proveniente dalle ed attraverso le trattazioni astronomiche di questi autori conduce Bruno a rigettare il timore di una rottura generalizzata nel piano dell'universo. Le apparizioni cometarie mantenevano uno stretto carattere di naturalità, sia nella loro visione che nella loro stessa costituzione (simile ai pianeti terrestri), decostruendo quindi la possibilità stessa che esse rappresentassero il segno di un rivolgimento nell'ordine naturale (aristotelico) e la dimostrazione del nuovo, assoluto, intervento della volontà e potenza divine.

Nell'indicazione di questa piana e regolare naturalità e nel rigetto della commistione fra aspettative apocalittiche ed indicazioni astrologiche (la previsione della nuova, grande, congiunzione degli anni 1584-1585) l'opera di Copernico fa da battistrada a quella di Bruno stesso, animata unicamente da una tranquilla revisione razionale e portatrice di una naturalità in nulla straordinaria (anche se capace, dialetticamente, di rovesciare la limitata naturalità aristotelica). Nel contempo, l'opera di Copernico – nel passaggio dalla *Cena de le Ceneri*, attraverso il *De la Causa, Principio e Uno*, al *De Immenso* – viene collocata nel ristretto computo di coloro che ancora geometrizzano l'apparire dell'esistenza, distogliendosi quindi dai fondamenti reali dell'esistenza medesima. Questi fondamenti sono la necessaria espressione fisica della infinita potenza divina nell'innumerabilità irriducibile dei mondi e la successiva e conseguente mobilità interna (conservativa) di questi. La mancanza di questi fondamenti nell'opera copernicana non poteva dunque non avere, secondo il giudizio di Bruno, un effetto sulla considerazione della realtà stessa del cosmo, ancora limitato nella concezione dell'astronomo polacco ed invece illimitato nel

prospetto metafisico del filosofo nolano. Allora la differenza essenziale fra le due posizioni dovrebbe esprimersi a livello cosmologico nella eliminazione bruniana del cielo del primo mobile, che invece pare rimanere come in posizione infinitizzata e sospesa nella concezione copernicana: Alfonso Ingegno, al contrario, pare ritenere che questa concezione e quella bruniana siano in posizione di continuità. Che l'infinitizzazione potenziale copernicana sia stata poi resa in atto da Bruno stesso, con l'applicazione di un principio fisico di movimento generale. Che sarebbe, in realtà, il mantenimento, ancora, del cielo e della mobilità che esso comprende. Al contrario, si deve credere che l'infinito bruniano sia, per l'appunto, la molteplicità di nuovi cieli e di nuove terre: il prorompere ed emergere del principio creativo e della sua valenza dialettica. La ricomparsa del concetto della libertà – contro quello della necessaria violenza – nella sua necessaria espressione amorosa ed egualitaria. Questo giustifica la critica bruniana alla prospettiva reazionaria (la valenza distruttiva del segno celeste nuovo ed improvviso) ed al mantenimento del suo necessario sviluppo (la colonizzazione delle nuove terre geografiche)⁴.

Alfonso Ingegno preferisce invece distinguere momentaneamente il piano immediatamente naturale della speculazione bruniana da quello dialetticamente inteso alla restituzione di un mondo migliore, compiutamente agganciato e compenetrato alla e dalla valenza religiosa reale della nuova filosofia bruniana⁵. Pur ravvisando, poi, l'indisgiungibilità fra la dissoluzione bruniana del cielo del primo mobile, la mobilità della terra ed il nuovo avvento della vera ed antica sapienza, con tutti i suoi effetti religiosi ed etico-politici⁶. Solamente la rimobilizzazione della terra poteva assicurare il rovesciamento della concezione aristotelica, con tutte le sue implicazioni di ordine pratico: così l'opera stessa di Copernico viene vista come il segno necessario di una necessaria prosecuzione e di un approfondimento che, solamente ed unicamente, potevano portare a compimento il piano divino di restituzione religiosa collettiva⁷. In questa opera di trasformazione viene allora ad occupare una funzione simbolica privilegiata la centralità del Sole: l'eliocentrismo copernicano consente l'identificazione del prospetto di

⁴ Ivi, p. 33.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, pp. 33-34.

⁷ Ivi, p. 34.

definizione matematico con il progetto divino di determinazione fisica. Ma la determinazione fisica bruniana non consente questa centralizzazione: o l'infinito bruniano non si pone⁸.

Allora pare che nella concezione di Alfonso Ingegno Copernico rappresenti per Bruno una tappa necessaria: il segno, appunto, che indirizza la necessaria e successiva (bruniana) realizzazione della volontà divina di ristabilimento della verità e della bontà⁹. Pertanto la stessa, difettiva, concezione copernicana assume il significato di ciò che deve essere completamente superato, per essere inverato come momento del processo stesso della verità razionale: la speculazione metafisico-fisica bruniana si allontana del tutto dai presupposti fatti valere dall'astronomo polacco, dalla sua naturalità ancora limitata, tutta compresa nell'evoluzione di una tradizione astronomica di matrice postsocratica (neoplatonico-aristotelica). Così la speculazione bruniana assume per se stessa il valore di un salto e di una scissione: di una scissione dall'evoluzione di quella tradizione e di un salto all'indietro verso quella posizione originaria dell'infinito, che era invece proposta e consentita dal pensiero presocratico¹⁰.

Questa posizione originaria dell'infinito costituisce, agli occhi di Alfonso Ingegno, la possibilità di determinare e definire la speculazione bruniana come una filosofia dell'esperienza integrale, che rigetta sia la dipendenza immediata del visibile dal divino, che la costruzione storica umana delle somiglianze, più o meno rivelate. La filosofia bruniana si staglia, allora, come una scienza razionale. Che però, per fondarsi come tale, deve richiedere l'intervento e l'assunzione della propria ragione speculativa nel cielo legittimatore e provvidenziale della ragione divina: è la ragione divina che avvalora come propria dimostrazione la stessa proposta metafisico-fisica bruniana, inverando con essa il messaggio rappresentato dalla concezione copernicana¹¹. L'evoluzione naturale e finalisticamente preorientata delle concezioni naturali diventerà poi la premessa per l'evoluzione storica dei modi del rapporto interumano (etico, politico e sociale)¹². Per questo motivo il riferimento ficiniano della speculazione bruniana è, per Alfonso In-

⁸ Ivi, p. 35.

⁹ Ivi, pp. 35-36.

¹⁰ Ivi, p. 36.

¹¹ Ivi, p. 37.

¹² Ivi, pp. 37-38.

gegno, molto stretto e stringente: esso viene sì utilizzato, ma per essere privato del suo contenuto cristianizzante. La realizzazione provvidenziale divina punta infatti al ristabilimento della antica sapienza, proprio superando e rovesciando l'ostacolo della oscura e perfida storia cristiana, che ha come propria ultima manifestazione e realizzazione la colonizzazione delle nuove regioni geografiche d'oriente e d'occidente¹³. La necessità fatale allora porterà a compimento una finalità che è, nel contempo, interna e decretata superiormente, visibile ed imperscrutabile: visibile nella aperta naturalità della ragione fisica antica, imperscrutabile nell'insuperabilità di quella religiosità pratica (magia) che ne prescrive l'unità e la necessità¹⁴.

L'unità e la necessità del campo razionale naturale esprimerà allora uno strettissimo vincolo direttivo, regolativo: rispetto ad esso è così possibile stabilire la logicità sia delle degenerazioni intellettuali e morali della vecchia concezione aristotelico-cristiana, che il modo del processo attraverso il quale il vero ed il buono ritornano in auge. Se in quella trasformazione la visione geometrizzante è stata ridotta a fisicità immanente, a natura imm modificabile ed orientante, in questa restituzione la mobilità e la a-centralità dei rapporti esistenziali definirà una nuova proposta osservativa¹⁵. La relatività dei sistemi di definizione e determinazione del movimento toglierà allora la necessità di una comune e stringente regolazione, permettendo perciò la libera diffusione della ragione naturale alla genesi e conservazione individuale. I mondi allora ritroveranno la propria libertà: di determinazione, nel movimento che li collega e li vivifica. In questa visione complessiva la restituzione dell'antico vero e buono rovescerà il termine universale, la presenza di un agente totalitario superiore e di tutte le sue conseguenze in affetti e regolazioni: il Cristo della Chiesa cristiana¹⁶.

Se questo agente separa e contrappone grazia e natura, la visione bruniana le ricompon; se quello divide ed isola la propria libertà dalla necessitazione della seconda, questa le ricongiunge, distribuendo alla natura stessa quella libertà che non può essere alienata e negata; se quello fonda – come vera e propria, apocalittica, *Bestia trionfante* – la discriminazione e la violenza, questo risolve e discioglie – dà *Spaccio*

¹³ Ivi, p. 38.

¹⁴ Ivi, p. 39.

¹⁵ Ivi, p. 40.

¹⁶ Ivi, p. 42.

ad – entrambe attraverso la magia ed il miracolo dell'amore egualmente diffuso e partecipato¹⁷. Così la propria visione e la prassi alla quale offre spazio diventano la resuscitazione di un nuovo Cristo, di un nuovo Salvatore, posto in antitesi al falso e cattivo Cristo e Salvatore della Chiesa cristiana: un vero e proprio Anticristo¹⁸, che raccoglie su di sé tutti i segni e le caratteristiche della negazione, rovesciata però di segno, della negazione positiva. Della negazione della vera ed effettiva negazione: dunque della negazione che ristabilisce e restituisce ciò che era stato sottratto ed occultato, vilipeso ed annichilito, offeso e perseguitato: l'antico volto, vero e buono, dell'infinito sapienziale, dell'infinito come indeterminato (libero ed illimitato). In questo senso la strettissima congiunzione fra Dio ed Universo manterrà l'impossibile distruzione di entrambi, la loro comune eternità, dissolvendo i timori stessi per una qualsiasi fine del mondo e giudizio universale¹⁹. Il termine universale parrebbe pertanto venire dissolto – *spacciato* – per dare adito di nuovo all'interminato, vero e reale, sia nella sua opera naturale – l'universo – che in quella morale, religiosa – la Chiesa invisibile dei riformati ed illuminati, che sanno riconoscere la magia, il miracolo e la salvezza dell'universale (la libertà dell'amore eguale)²⁰.

Come con l'appello al principio dell'amore eguale potrebbe risolversi la dialettica relativa alla persona ed al valore della figura del Cristo nella speculazione bruniana – con la separazione della effettiva storia ecclesiastica (subito alle prese con la strumentalizzazione ideologica neoplatonico-aristotelica, con il vincolo costantiniano) dalle intenzioni del suo fondatore (il principio di salvezza in una libera ed amorosa eguaglianza) – così lo stesso problema della composizione fra rilettura bruniana del testo del *Genesi* (l'originarietà del Verbo e dell'azione divine) e ricostituzione della dimensione vera e reale dell'universo (infinito ed illimitato) potrebbe trovare soluzione nella compostibilità reciproca fra volontà divina e potenza naturale²¹. Alfonso Ingegno pare riconoscere questa possibilità creativo-dialettica, quando ripercorre lo sviluppo progressivamente erroneo

¹⁷ Ivi, pp. 42-43.

¹⁸ Ivi, p. 43.

¹⁹ Ivi, p. 44.

²⁰ Ivi, p. 46.

²¹ *Ibidem*.

dell'astronomia classica, aristotelica, ed il taglio operato in esso dalla lezione della teorizzazione matematico-fisica copernicana: il rovesciamento del presupposto aristotelico dell'immobilità della terra indicava nella prosecuzione filosofica bruniana la fine di un processo di restituzione dell'antico vero, prearistotelico, che dava termine ad ogni progetto di evoluzione culturale²².

L'evoluzione del sapere astronomico, allora, sino alla rivoluzione copernicana non può non essere riconosciuta sotto la forma di un processo, la cui necessità, per realizzarsi compiutamente, doveva richiedere una diversa piattaforma di realismo fisico: quella piattaforma che, appunto, la filosofia bruniana offriva e giustificava, metafisicamente. Generando, nel contempo, un generale rivolgimento delle strutture morali e religiose. La concezione del mondo finito e limitato di matrice aristotelica veniva allora assunta dalla critica bruniana in un orizzonte culturale generale, non solamente quindi dal punto di vista strettamente astronomico, ma pure morale, religioso e politico-civile. Perciò la figura di Copernico viene valorizzata da Bruno come figura di rottura dell'ordine tradizionale, sia naturale che pratico in senso generale. Come figura di rovesciamento e di ricomposizione²³.

Se la tradizione filosofica aristotelica (in composizione con il cristianesimo) aveva comportato tante e così diverse e molteplici conseguenze negative, la restaurazione dell'antico volto della sapienza presocratica poteva ristabilire tutti quei frutti positivi già allora operanti e subito dopo occlusi, negati ed annichiliti, per così tanti secoli dalla protervia dell'ignoranza e dalla sua cattiva fede. Il copernicanesimo, pertanto, aveva contribuito a mettere in prima, parziale, evidenza le motivazioni della decadenza operata dalla concezione avversaria, aristotelica, indicando all'opposto la necessità e la bontà della riscoperta dell'antica sapienza²⁴. La mediazione bruniana a questa riscoperta ed alla sua compiuta valorizzazione ed esplicazione è però essenziale: solo le teorizzazioni naturali e morali delle sue opere possono costituire il progresso definitivo della cultura umana verso una piena coincidenza con la stessa divina sapienza²⁵. Allora le teorizzazioni naturali della speculazione bruniana invero erano la stessa necessità intrinseca nel

²² Ivi, pp. 47-48.

²³ Ivi, p. 49.

²⁴ Ivi, pp. 49-50.

²⁵ Ivi, pp. 50-51.

messaggio copernicano: così le disposizioni naturali della riflessione copernicana riescono a possedere al proprio interno le condizioni del proprio stesso superamento, attuato dalle argomentazioni filosofiche bruniane. Infatti il naturalismo copernicano non riesce ancora a superare totalmente lo scarto esistente fra costruzione ipotetica della realtà e realtà stessa nella propria autodeterminazione fisica: esso riesce semplicemente a risolvere gli innumerevoli e sempre maggiori problemi di calcolo e di disposizione calibrata dei fenomeni celesti, dovuti alla scelta pratica aristotelica dell'immobilità della terra. La differenza e lo scarto aristotelico fra statuizione fisica e costruzione matematica, vieppiù ingigantiti da una moltiplicazione paradossale di enti fittizi, non vengono ancora risolti dalle teorizzazioni copernicane: solamente la fissazione matematica bruniana nel cuore della propria proposta fisica riuscirà a colmare questo iato. Solamente la matematica fisicizzata bruniana potrà portare a compimento la rivoluzione restauratrice iniziata dalle riflessioni copernicane. Perciò solamente una concezione che non distingua la potenza dall'atto riuscirà a dar conto della realtà del discreto, del procedere organico della stessa determinazione. Il modello ipotetico-deduttivo adottato, invece, dalla tradizione aristotelica moltiplica la differenza fra potenza ed atto, non riuscendo così più a ricongiungere la prima al secondo.

Pertanto, ricongiungere la potenza all'atto significa, per la speculazione bruniana, ricomporre la natura a Dio: se la fisica aristotelica non riusciva più a seguire tutti i procedimenti matematico-geometrici di una descrizione astronomica del mondo che aveva pur indotto, essa era pur costretta a moltiplicare le ipotesi di enti fittizi, atti a spiegare i fenomeni intercorrenti. In questo modo, però, essa dava corso ulteriore all'errore. Copernico stava nel mezzo della tensione costante per la ricucitura delle descrizioni matematico-geometriche del cosmo apparente ai postulati di movimento della fisica aristotelica: punto di arrivo dello sviluppo osservativo e sistematorio della astronomia tradizionale, egli coglie il dissidio ultimo fra descrizione matematica del fatto empirico e sua spiegazione fisica, passando in tal modo a mettere in questione i presupposti fondamentali del sistema, per cercare di ricomporre finalmente strumento matematico e dato fisico²⁶.

Questa ricomposizione viene attuata da Bruno attraverso una matematica fisicizzata, fondata appunto sull'identità di potenza ed atto,

²⁶ Ivi, p. 53.

visto che la distinzione classica (aristotelica) di potenza ed atto aveva comportato quella differenza per la quale si era venuto perdendo – attraverso la moltiplicazione degli enti fittizi – il suo stesso valore riordinante²⁷. La matematica fisicizzata bruniana riassume, allora, in se stessa un valore riordinante assoluto? La sua politica della discrezione riesce a contenere in se stessa tutta la esplosiva materialità vitale costituente l'universo, fino nella sua più piccola e minuta particolarità? La tradizione materialista antica (Lucrezio) viene di fatto riassunta dalla speculazione bruniana, secondo quanto pare sottintendere l'interpretazione di Alfonso Ingegno, in un'ottica tesa a far prevalere la molteplicità determinativa ed intenzionale, in un panorama allargato di potenze e di finalità naturali, che sembrano rivitalizzare e trasformare l'antico impianto platonico²⁸.

Il valore riordinante della proposta fisica e metafisica bruniana coinvolge la significazione della posizione copernicana in un piano di discorso immediatamente religioso ed etico-politico. La centralità solare copernicana diventa il simbolo di un nuovo rapporto con la divinità, l'indicazione allegorica del sorgere di una nuova forma di necessità, di una nuova chiamata divina. Per Bruno questa nuova elezione stabilirà la fine della religiosità cristiana, attraverso un'attenta lettura dei segni che la crisi del proprio tempo storico lascia sul terreno dell'indagine, oltre che naturale, etica e civile²⁹. La via della nuova ed antica salvezza viene, infatti, declinata in senso anticristiano, attraverso la negazione della civiltà classica: la negazione della presenza reale dello *Spirito* del Cristo nella composizione limitata e predeterminata (aristotelica) del mondo. Dunque la coesistente affermazione della presenza reale dello *Spirito* del vero Dio nel corpo illimitato dello stesso universo. Nella potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e fa³⁰.

Cattolici e luterani (o calvinisti), invece, avrebbero continuato a deporre la sacralità della salvezza in uno strumento limitato, contraddittoriamente ricordando la presenza assoluta dello stesso principio

²⁷ *Ibidem*: «Copernico illumina contemporaneamente quella che per il Bruno è la svolta fondamentale della cultura degli antichi nel momento in cui rivela la vacuità del fondamento su cui tale svolta ha finito per poggiare».

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 54-55.

³⁰ *Ivi*, pp. 55-56.

salvifico divino³¹. La comunicazione nella determinazione universale – il modo luterano della presenza *definitive*³² – potrebbe rappresentare la risoluzione del problema della composizione fra presenza e strumento, ma questa risoluzione richiamerebbe una difficoltà forse ancora maggiore: dove scompare, o viene assunta, la libertà della coscienza dell'uomo nella realtà di questa composizione? Che tipo di congiunzione poteva salvaguardare la libertà e la discrezione dell'attore divino e la scelta umana? La decisione di Bruno, in questo caso, era semplicemente quella di eliminare la determinazione: la potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e tutto fa, non lascia spazio residuale ad alcun intervento soprannaturale. Il divino stesso si presenta nella forma dell'intensione e dell'estensione, del movimento inalienabile di superamento ed autodeterminazione della materia, del desiderio e della libertà (del soggetto e dell'oggetto, avrebbe potuto sostenere, secondo una terminologia presente sin dal *De umbris idearum*)³³. Questa forma di trasfigurazione corporea e di ascesa è molto simile a quella adottata come soluzione da Lutero, per lo meno nella sua struttura³⁴: Alfonso Ingegno, però, preferisce opporre la soluzione luterana a quella bruniana. Se Lutero continua a garantire la presenza e la sussistenza (il valore) dello strumento eucaristico, Bruno ne avrebbe invece dissolto la necessità e la legittimità, la stessa giustificazione religiosa³⁵. Infatti solo una concezione, che componga la nozione del mondo finito (aristotelismo) con il dogma della sua limitatezza (determinazione) soprannaturale (cristianesimo), può continuare ad utilizzare uno strumento univocamente prescelto come salvezza universale. Il Dio bruniano, in tutto presente ed in nulla concentrato, non impone alcuna univocità come universalità di salvezza: non predispone alcuna natura superiore, che stia come effetto divino di distinzione e di separazione. Questo è il senso profondo – religioso, con effetti etico-politici, prima che semplicemente cosmologico – del rigetto bruniano della presenza e della funzione del cielo etereo aristotelico e del corpo particolare sacramentale cristiano. Con la dissoluzione della fisica aristotelica scompariva così anche la metafisica che vi era costruita sopra e che la

³¹ Ivi, p.56.

³² Ivi, pp. 56-57.

³³ Ivi, nota n. 26, pp. 57-58.

³⁴ Ivi, p. 58.

³⁵ *Ibidem*.

giustificava: il movimento relativo al primo motore, immobile e trascendente, la distinzione ed ordinamento della potenza all'atto. Nel contempo scompariva l'adattamento ideologico cristiano a questo quadro intellettuale³⁶.

Insieme al rigetto del combinato-disposto aristotelismo-cristianesimo Bruno dissolve pure la radice di questo errore (teologico, naturale e morale): la separazione platonica di un mondo intellegibile costituito da una molteplicità di principi determinanti (le idee), superiori ed opposti alle determinazioni alle quali essi danno pure luogo e presenza. Allora la speculazione bruniana non tanto restaurerà il rapporto originario fra intellegibile e sensibile, come se il secondo non possa e non debba essere altro che una copia uniforme ed indiscutibile del primo, quanto piuttosto dissolverà proprio il progetto e le motivazioni, la legittimità e la giustificazione, di questa illusione. L'infinito dell'universo bruniano è infatti l'invisibilità della sua unità: la sua presenza come moltiplicazione inesausta, inalienabile e totalmente partecipata. Solo in questo modo può trovare valore l'ipotesi immanentistica e l'affermazione della sua indissolubilità con la trascendenza stessa: è la libertà di Dio che si fa creativo liberamente partecipato, attivo. Eguale nella diversità ed amoroso, senza modelli e termini separati³⁷.

Così gli elementi platonici ed aristotelici che Bruno utilizza sono in realtà radicati dal proprio contesto operativo: essi vengono trasformati, si direbbe quasi trasfigurati, dal concetto e dall'immagine dell'infinito bruniano³⁸. L'indissolubilità del concetto e dell'immagine, allora, doveva portare a soluzione l'insuperabile difficoltà della concezione filosofica classica, neoplatonico-aristotelica, dell'accostamento ed insieme opposizione fra infinito e finito. La separazione della divina molteplicità poteva essere riassunta entro l'orizzonte della infinita potenza naturale, mentre la sua genesi di un movimento terminale univoco (l'ordine e la gerarchia del mondo) po-

³⁶ Ivi, p. 59.

³⁷ Ivi, pp. 59-60. Alfonso Ingegno correttamente scrive: «Egli [Bruno] può accogliere, ad esempio – per riassumere alcuni sviluppi del suo pensiero su cui occorrerà ritornare –, la tesi che il mondo è nell'anima, è da essa contenuto, ma non quella secondo cui è necessario che l'*efficiens* dei processi naturali debba attingere dal cielo i modelli del suo operare. Ecco perché centrale diveniva nella riflessione del Bruno non il problema dell'immanenza del divino in quanto tale, ma quello del rapporto corretto tra immanenza e trascendenza, che dovevano essere pensate nella loro relazione di nesso indissolubile e di inscindibile reciproca complementarità».

³⁸ Ivi, p. 60.

teva essere dissolta e capovolta nella libera, eguale ed amorosa, apertura delle finalità naturali e morali³⁹. Così il congiungimento bruniano dell'immanenza alla trascendenza poteva finire per delinearsi come l'inalienabilità della potenza creativa, che dimostrava l'unità nella molteplicità (l'ordinamento amoroso dell'eguaglianza) e la molteplicità nell'unità (l'infinita libertà di essa): Marsilio Ficino riusciva ad intravedere in questa struttura la presenza della Trinità cristiana; Giordano Bruno, secondo la valutazione di Alfonso Ingegno, invece declinerebbe come ancora astratta questa figurazione razionale, preferendo ad essa la molteplicità libera e svincolata degli innumerabili principi intrinseci di generazione, sostentamento e conservazione dei mondi. In questo modo Dio diventerebbe immediatamente mondi, senza più la preoccupazione di alcun rapporto astratto. Nello stesso tempo, manterrebbe la possibilità di astrarsi da ognuno di essi, per conservare la capacità di generarli. Questo sarebbe, per Alfonso Ingegno, il corretto rapporto bruniano fra intellegibile e sensibile, che distrugge la possibilità della mediazione personale di Cristo in quanto forma riduttiva dell'infinita creatività – essa infatti farebbe decadere a finito l'intellegibile (anche identificandolo con una potenza naturale trasvalutata e trasposta), che resta invece infinito proprio perché eternamente creativo, oltre che fratturare la stessa persona del *Figlio* in un'insanabile contraddizione fra la sua infinitezza e finitezza – come dissolve nell'idolatria il convincimento luterano della presenza reale di Dio nel pane sacramentale.⁴⁰

Se, dunque, il movimento protestante luterano pare racchiudere il senso della presenza divina negli strumenti per eccellenza dell'intenzione linguistica ed espressiva umana (la Scrittura ed il corpo ecclesiastico), la speculazione bruniana riattingerà e riutilizzerà tutti quegli strumenti che invece permetteranno il ricordo del valore della trascendenza. In primo luogo gli strumenti offerti dal platonismo. Nello stesso tempo però la speculazione bruniana starà bene attenta a distaccare da questi strumenti tutti quei residui di separatezza mitologica, che erano tradizionalmente funzionali al mantenimento ideologico della fede cristiana. Soprattutto la concezione astratta della sussistenza di un mondo separato di essenze formali pure, fungenti da modello per ogni operazione (divina, naturale ed umana). Qui interviene, infatti, il

³⁹ Ivi, pp. 60-61.

⁴⁰ Ivi, p. 61.

senso bruniano per il quale l'opera è indistaccata ed inalienabile, potenza creativa continua (naturale) ed eterna (divina). La composizione del platonismo astratto con il cristianesimo, invece, assicurava la negazione, il distacco e la separazione (il capovolgimento) di tale opera, sostituendo ad essa il sostrato intellegibile di una sensibilità astratta, il movimento astratto operato in virtù di un termine distaccato ed isolato. La neutralizzazione della libertà ed eguaglianza del fattore affettivo viene, invece, rovesciata dall'universalità bruniana del desiderio, che costituisce proprio l'affermazione della infinitezza spaziale e temporale (impredeterminatezza ed inordinabilità) dell'ente esplicito bruniano.

Alfonso Ingegno pare invece sostenere l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile, per la quale tutto il primo penetra nel secondo essendo e dimostrando in tal modo la propria capacità di rimanerne fuori eternamente, in una differenziazione che diventa il luogo di comparsa di una materia costantemente attiva al superamento delle proprie condizioni momentanee di espressione⁴¹. Allora, sempre secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, la struttura tradizionalmente platonica dei primi testi bruniani in latino (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*) verrebbe sgretolata proprio dall'irrompere di questa concezione della materia. Lo stesso grado ed ordinamento dell'essere neoplatonico rinascimentale e ficiniano entrava così in crisi, venendo sostituito dall'allargamento illimitato della sfera dell'*Anima mundi*, che rompeva il carattere intenzionale della limitazione fisica del cielo delle stelle fisse⁴².

Così platonismo e copernicanesimo diventavano due momenti necessari nell'evoluzione e trasformazione del pensiero bruniano stesso, verso un'assunzione piena e completa del concetto di un infinito creativo: di una vita che, attraverso una materialità infinita, esprime e riassume costantemente i portati della propria esplicazione, in una ciclicità continua ed inarrestabile⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 62.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 63. Nota quanto la posizione di Alfonso Ingegno prepari il terreno speculativo per l'intervento razionale, interpretativo ed argomentativo di Michele Ciliberto. Alfonso Ingegno scrive, alla fine del suo saggio: «Da questo punto di vista il *De causa* può essere considerato come l'opera in cui si dispiega il tentativo di una riforma della metafisica che trovi il suo fondamento nelle sostanziali novità introdotte sul piano cosmologico, ma essa può costituire insieme una prima guida per comprendere la profondità del rinnovamento in atto [nel pensiero

Contro l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile che ne fossilizzi l'accostamento ed il rapporto secondo un ordine produttivo assoluto, si deve invece sostenere la piena e totale linearità e coerenza del pensiero bruniano, che si sviluppa sin dalle sue prime opere (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Candelaio*, *Sigillus sigillorum*) attraversando i testi metafisico-cosmologici (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*) per approdare alle argomentazioni morali, etico-politiche e religiose (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroi furori*), senza alcun limite o difficoltà, che successivamente si possa o debba riverberare in contraddizione o separazione: sin dall'inizio l'unità di soggetto ed oggetto (intensione ed estensione, intenzione e legge) rimane invisibile nella propria infinità. È nello spazio creativo, che così si apre, che l'apparenza e la realtà dialettica dell'opera conserva l'infinire della materia (l'infinire dell'eguaglianza) nell'infinito dell'intelletto (infinito della libertà). Qui l'infinito dell'immagine non si distacca dall'infinito del concetto: materia ed intelletto, eguaglianza e libertà coincidono – sono uno – nel dispiegamento interno dell'infinito amore universale. Nello *Spirito* che, attraverso la diversità del desiderio, riordina l'immagine del *Figlio* nel *Padre*.

La posizione di Alfonso Ingegno, invece, non pare assegnare alla speculazione bruniana questa virtù riordinante e ricomponente, questa nuova, vera ed efficace, età dell'oro: preferisce considerare il rapporto che sussiste fra Dio e l'universo nella sua intrezza come un rapporto, ancora, di dominanza e di determinazione, piuttosto che di libertà e liberazione.

Dopo l'*Appendice* dedicata a *Bruno, Copernico e i moti della Terra*⁴⁴, Alfonso Ingegno affronta, nel suo terzo saggio *Per una interpretazione del «De la Causa»*⁴⁵, il problema bruniano della costruzione ed elaborazione di una metafisica adeguata alla nozione cosmologica dell'infinito, attinta e sviluppata nella *Cena de le Ceneri*. Capovol-

bruniano stesso] non meno che alcuni dei limiti e delle difficoltà che tale rinnovamento era destinato a presentare. La possibilità di ritrovare una corrispondenza tra questi limiti e queste difficoltà con altri aspetti della sua opera dovrebbe costituire una verifica della validità della prospettiva secondo cui ci muoviamo».

⁴⁴ Ivi, pp. 63-70.

⁴⁵ Si tratta del saggio *Per una interpretazione del «De la Causa»*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pp. 70-97.

gendo l'ordine teologico delle argomentazioni bruniane – che la metafisica bruniana fonda la propria espressione ad un tempo etica e cosmologica (non viceversa) – e riducendo Bruno quasi ad un novello Aristotele, Alfonso Ingegno ritiene che l'infinito bruniano si radichi (e così si giustifichi) immediatamente in un'apertura illimitata di tipo esclusivamente spaziale, a forgiare un'innumerabilità di mondi quali individui di una medesima specie materiale. In questo modo l'infinito bruniano diventa il riflesso immediato della circolarità esistenziale di tutte le forme naturali, disposte tra gli estremi della generazione e corruzione. Qui, allora, gli apporti speculativi della tradizione platonica, aristotelica e generalmente materialista possono fondersi generando una nuova prospettiva filosofica, capace di portare a superamento le singole determinazioni speculative in una congiunzione e sincretismo superiore⁴⁶. Il collante ideologico di questa fusione risulta dalla combinazione della disposizione cusaniiana con l'intenzione plotiniana, così risultando in una filosofia religiosamente naturale che salvaguarda la separazione astratta della materia universale, secondo il tradizionale dettato tomistico⁴⁷. Qui, allora, l'intenzione universale platonica ed il suo movimento rivoluzionario – il capovolgimento religioso operato dal cristianesimo – non riescono più a trovare strada, né spazio, per la dichiarazione che ne qualifica la pura mitologicità, in ottemperanza ad un realismo immediato di valenza assoluta⁴⁸.

La separazione e l'astrazione dell'intelletto rispetto all'anima ed alla materia – nel macrocosmo universale e nel microcosmo umano – risponderrebbe a questo realismo immediato con valenza assoluta: in questo modo intelletto, anima e materia ricostruirebbero quel grado dell'Essere che, nella sua intima necessità, vede il fondamento dell'apparire e del movimento di ogni determinazione. A questo punto la separazione ideologica dei contenuti dell'affezione oggettiva fonda e rende stabile l'autonomia intenzionale umana: la possibile indipendenza della parte più intima e profonda dell'anima individuale. La parte intellettuale, intesa come forma necessaria originale, non relativa, non astratta per naturalità evidenti⁴⁹.

La speculazione bruniana rigetterebbe, allora, la definizione tradi-

⁴⁶ Ivi, p. 71.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, pp. 71-72.

⁴⁹ Ivi, pp. 72-73.

zionale di anima (*per se et essenzialiter*), proprio rivalutando la funzione astrattamente universale della materia e il fattore determinante dell'anima stessa⁵⁰. Così mentre il divino manterrebbe la propria posizione di agente egemone – principio e fine di ogni operazione – la materia verrebbe ad acquisire la posizione e qualificazione subordinata e subordinante dell'essere soggetto. Dell'essere che comprende l'apparenza del divenire. Quindi la sua sostanziale realtà: la congiunzione fra eterodeterminazione ed alienazione (venire ad essere)⁵¹.

Pertanto la posizione bruniana verrebbe a qualificarsi ed identificarsi pienamente e totalmente con la ripresa del rapporto aristotelico fra atto e potenza, con la sostituzione dell'ordine cristiano, animato da un'intenzionalità mitologica che trasforma l'immagine in realtà separata, con quello razionale e naturale, che invece mantiene l'immagine reale inscindibile dalla sua autonoma positività. In realtà la posizione bruniana si caratterizza proprio per la messa in questione dell'astrattezza di questa autonoma positività: l'infinitezza dell'Uno sta infatti a dimostrare che l'identità bruniana di atto e potenza sta a significare il senso liberamente ed egualmente creativo dell'infinito amore universale, che divide la sostanza dell'Essere in se stessa, senza grado, né subordinazione, ma con pari diversificazione. Appunto, senza ordinamento della potenza ad un atto primigenio e separato. Per questa ragione la posizione bruniana è piuttosto il rovesciamento della congiunzione fra eterodeterminazione ed alienazione: la materia, l'anima, l'intelletto bruniani sono uno, proprio in quanto l'assoluto determinante viene rovesciato nell'autodeterminazione di ciò che non si scinde mai da se stesso. Lo *Spirito* della libertà e dell'eguaglianza.

Secondo il giudizio di Alfonso Ingegno lo stesso pensiero bruniano sottolineerebbe ai propri inizi (le prime opere latine) il modo (magico) della relazione fra spirito che si fa materia e spirito che rimane distaccato, per orientarne la via ed il cammino, nella propria opera di trasformazione inesausta, così conciliando la struttura cusaniiana degli opposti con l'apporto vitalistico di matrice ficiniana. Dall'alto punto di unione della determinazione universale (ombra) proromperebbero e sarebbero nel contempo comprese le immagini reali di quelle essenze conoscitive (le idee), che non possono non produrre retrospettivamen-

⁵⁰ Ivi, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*.

te l'ipostatizzazione dell'Anima⁵². Conseguentemente quel "saper trar il contrario" dopo aver trovato il punto dell'unione, che sta a conclusione e, si direbbe quasi, ad epigrafe del *De la Causa, Principio e Uno*, non potrebbe svincolarsi dalla qualificazione come punto più basso ed estremo, materiale, nell'organigramma delle figure esistenziali dello spirito bruniano: al contrario, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica fa di questa "contrarietà" il senso ed il significato della vera e propria opposizione infinita bruniana, sulle orme dell'opposizione cusana. È l'alta idealità della sostanza reale dell'amore universale bruniano che fa sgorgare da se stessa il senso magico della profondità abissale del principio: che non è determinazione univoca, ma sua negazione. Libertà eguale.

Ma la riflessione di Giordano Bruno dovrebbe invece, secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, maturare progressivamente una posizione infinitista, rigettando quella ipostatizzazione attraverso una concezione immediatamente materialista del cosmo, in una direzione quindi completamente opposta alla precedente. Una concezione capace di fondere insieme il realismo fisico copernicano con la vorticosità dello scambio atomico propugnato dai pensatori materialisti presocratici. La concezione bruniana così passerebbe dalla distinzione ontologica del *De umbris idearum* all'indifferentismo dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici*, grazie alla scoperta del copernicanesimo ed alla necessità di dover elaborare una metafisica completamente nuova e diversa⁵³.

Allora, la combinazione del principio d'indifferenza con la sua aperta esplicazione materiale permetterebbe l'inserzione di una trasposizione in senso assolutista del platonismo – offrendo, tra l'altro, concretezza al rapporto fra infinita potenza divina ed infinito effetto – visto che il criterio dell'unità potrebbe esprimere in se stesso una molteplicità di determinazioni potenziali (non attuali) attualmente comprendenti ogni possibile trasformazione. Conseguentemente la distinzione fra principio e fine dell'opera (fra forma e materia) non imporrebbe una separazione e contrapposizione reciproca fra termine dell'attività e termine della passività, come invece dispone l'interpretazione di Alfonso Ingegno, che costituisce un luogo astratto per l'universo brunia-

⁵² Ivi, p. 74.

⁵³ Ivi, p. 75.

no⁵⁴, ritrovando poi la sua unità superiore nella direzione stabilita dall'immagine reale dell'infinito realizzarsi della infinita potenza divina. Lo spazio di questa immagine reale e della realtà che ipostatizza connetterebbe e darebbe direzione (intenzione individualizzante) alla realizzazione dell'unità fra potenza ed atto. Così l'immagine sarebbe, insieme ma nei due mondi diversi dell'intellegibile e del sensibile, soggetta ed attiva nella formazione della funzione mediatrice⁵⁵.

Come opposta al Primo (passiva) e prima dell'opposto successivo (attiva), l'immagine diviene una realtà distinta che, rispettivamente, spiritualizza e naturalizza il movimento: nel contempo la loro fusione nel corpo celeste animato porta a fusione le due specie di movimento, spiritualizzando le finalità che stabiliscono il divenire⁵⁶.

L'unità nella distinzione che in tal modo si realizza pare astrarsi dalla reciproca concretezza, per elevare una funzionalità che permette il sottrarsi del termine dal terminato (*spiritus*). Questa sottrazione crea lo spazio dell'atto potenziale, della materia che può essere tutto (intellegibile) e che diviene tutto (sensibile)⁵⁷. Ma così la materia sensibile crea un'immagine sulla realtà superiore: la materia intellegibile non è potenza dell'atto primo, ma potenza dell'atto successivo. L'identità d'essere bruniana esposta nel *De la Causa fra anima mundi* e materia corrisponderebbe, secondo Alfonso Ingegno, alla negazione di questa trasvalutazione? Dunque alla negazione della distinzione astratta fra intellegibile e sensibile? Alfonso Ingegno preferisce conservare e rendere reale la distinzione razionale bruniana fra *anima mundi* e materia, separando per capi opposti la caratterizzazione della seconda attraverso un sostrato comune e della prima attraverso l'agente separato operante la trasformazione attraverso il medesimo sostrato comune⁵⁸. Allora Bruno con la propria elaborazione della materia come potenza intenderebbe porre le basi per l'attualizzazione assoluta del sostrato comune: sul piano universale atto e potenza si distinguono solo in modo

⁵⁴ Ivi, p. 77: «Sarà possibile prendere come punto di partenza la opposizione, all'interno di un universo infinito, di due contrari, il principio animatore e il principio passivo e ricettivo».

⁵⁵ Ivi, p. 78.

⁵⁶ Ivi, pp. 78-79.

⁵⁷ Ivi, p. 79: «In conclusione il rapporto che si viene a stabilire è dunque quello per cui la funzione formatrice ed in ultima analisi divina, viene assunta nel mondo corporeo dai cieli solo a patto che questi ultimi si uniscano a ciò che nel mondo intellegibile ha una funzione puramente ricettiva, analoga a quella della materia».

⁵⁸ Ivi, pp. 79-80.

razionale. Così la forma che attuerebbe questa attualizzazione potrebbe identificare la realtà e l'azione dell'intelletto universale.

La realtà e l'azione dell'intelletto universale compongono il riorientamento generale di tutte le finalità naturali, facendole coincidere in un plesso originario che ne stabilisce, per tutte, l'univocità. L'undeterminazione sarà allora, per Alfonso Ingegno, il raggiungimento più alto della speculazione bruniana⁵⁹. Mentre allora Marsilio Ficino avrebbe lasciato ai cieli – al dio aristotelico dei cieli, al magico punto dell'unione – la funzione esclusiva della mediazione, la speculazione bruniana avrebbe creato un mediatore superiore, che doveva essere inserito – astrattamente – nella relazione che univa la potenza prima all'atto primo. Uno spirito universale distaccato dal mondo sensibile che poteva e doveva fungere da Natura, con tutta la propria estrinsecazione di potenza. In altre parole: Bruno, non solo non avrebbe dissolto l'astratto – di derivazione neoplatonico-aristotelica – ma lo avrebbe bensì raddoppiato, innalzandolo in una posizione inattaccabile, assoluta. Di opposto⁶⁰.

L'infinitizzazione portata dalla riflessione bruniana avrebbe successivamente comportato la separazione dell'infinito in effetto dall'infinito principale, portando nell'invisibilità il medio unitario. Così scompare l'immediatezza della vivificazione ficiniana, per assurgere a scopo totale un'*anima mundi* completamente distaccata, tutta materiale nella sua potenza⁶¹. Così la materia stessa pare perdere le proprie distinte connotazioni di materia sensibile e materia celeste, per assumere l'unica denotazione di materia universale. In questa mitizzazione (trasposizione) della natura umana la precedente volontà ficiniana si tramuta nell'assoluto della potenza, nella predisposizione della distinzione fra atto e potenza, in un luogo astratto: l'universo. Scompare l'oggetto, per fare posto ad un soggetto assoluto che ha nella conversione l'espressione del suo fare totale, ulteriormente non astraiabile⁶².

L'orizzonte di comprensione di questo fare realizza, in tal modo, una materializzazione omogenea: una terminazione assoluta, che pone in capo a se stessa un principio determinante. La relazione fra incono-

⁵⁹ Ivi, p. 80.

⁶⁰ Ivi, pp. 80-81.

⁶¹ Ivi, pp. 81-82.

⁶² Ivi, p. 82.

scibile ed identico allora completava lo stesso piano provvidenziale divino, ingenerando quella fede nell'attiva disposizione naturale del fine (possesso della forma) che salvaguarda il progetto conservativo dell'esistente. Allora la materia deve apparire come negazione, per far valere l'assoluto positivo al quale offre atto. Allora il sensibile, per continuare a sussistere deve agganciarsi a questa negazione, permettendo in tal modo la propria penetrazione da parte dell'intelligibile. Utilizzando la forma celeste plotiniana, Bruno riuscirebbe così a trasvalutare e trasporre una potenza apparentemente neutrale della natura, priva di possibile diversificazione. La soppressione del terzo termine, in quanto astratto, permetterebbe, allora, una forma di univocizzazione assoluta: l'indistinto metafisico, allora, fonderebbe la sua stessa necessaria esplicazione fisica come termine e terminato. Appunto: *anima mundi* e materia⁶³.

Se il tutto dell'inconoscibile si fa il nulla della materia, allora la stessa immagine reale sprofonda nell'annichilimento da esplosione: le nature "seconde" continuano a sussistere nel riflesso positivo della propria negazione, nell'accumulazione separata delle proprie forme principali (modelli). Nella materializzazione dell'atto primo⁶⁴.

La materializzazione dell'atto primo forgia il riferimento alle ragioni naturali intrinseche, vera e propria perfezione dell'atto di realizzazione: sia per l'universo nella sua totalità, che per ogni singolo e distinto individuo. L'estensione d'atto d'esistenza non mostra più un medio isolato, ma rimanda costantemente ad un principio sottratto ad evidenza. Così la materia in universale risulta definita come un astratto, mentre la stessa sensibilità rischia di scomparire e di inabissarsi nel ruolo di negazione del movimento di alterazione: gli opposti termini ficiniani vengono riassunti nell'unità terminale nascosta, che offre di sé identificazione quale principio di diversificazione⁶⁵. Allora l'unità del termine e dell'identificazione offrirà la visione della totalità dell'universo, mentre il processo di differenziazione assumerà la funzione ed il ruolo del divenire complesso delle determinazioni potenziali, reali in sé, ma apparenti fuori di sé, nel momento in cui la forma si congiunge – o si disgiunge – accidentalmente alla – dalla – materia. Bruno giungerebbe così alla dichiarazione legittimata della contingen-

⁶³ Ivi, pp. 83-84.

⁶⁴ Ivi, p. 84.

⁶⁵ Ivi, pp. 84-85.

za di tutti i composti e del divenire – come generazione e corruzione – in generale⁶⁶.

Allora, secondo la visione di Alfonso Ingegno, l'infinità dell'Uno impone il necessario finire di ciò che è altro dall'Uno stesso: la miriade innumerabile degli enti che occupano lo spazio ed hanno perciò estensione e quantità. L'Uno non ha quantità, perciò non ha nemmeno estensione: è dunque pari all'incorporeo aristotelico, che assomma su di sé le caratteristiche della necessità e dell'inscindibilità. Lo stesso sembra valere per l'Uno bruniano, almeno secondo il giudizio di Alfonso Ingegno: esso, infatti, come ragione del tutto universale non ha luogo, mentre essendo inscindibile da questo non può non possedere ogni luogo. In questo modo ogni "numero" resta assolutamente predisposto, in una necessitazione che Alfonso Ingegno paragona ad una legge assoluta⁶⁷. È il riferimento al termine nascosto e sottratto (*anima mundi* e materia) che costituisce l'apparire del fondamento di questa necessitazione (*implicatio*), che proprio in quanto necessitazione deve occupare ogni luogo, quale natura intrinseca al medesimo, offrendo così apparenza alla molteplicità dei fini che sono altrettante forme (*explicatio*): alla «totalità in atto di tutte le forme a cui [l'Uno stesso] dà luogo spazialmente ad un livello secondario»⁶⁸.

L'infinito intellegibile offre, quindi, spazio e manifesta un infinito sensibile la cui terminalità costituisce semplicemente la conformazione ad un sostrato determinante, che non può essere diviso dalla determinazione alla quale dà luogo, pur essendo indipendente da essa nell'immagine reale alla quale quella terminalità offre indicazione. Emerge così l'oggetto di una potenza creativa illimitata: una ragione che comprende e determina ogni intenzione di verità e necessaria esistenza. Una ragione che sostituisce la molteplicità delle ipostasi platoniche, come la molteplicità delle intelligenze angeliche⁶⁹. Una ragione non separata, che fa della inclusione il senso della propria presenza assoluta e della negazione dell'alterità il significato della propria totale traducibilità fisica. Una ragione, però, distinta, perché indicata e fissata da quel senso e da questo significato. Che impediscono che vi sia un modo diverso di esistere, che non sia la medesima univoca determina-

⁶⁶ Ivi, p. 85.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 86.

⁶⁹ *Ibidem*.

zione (l'essere uno)⁷⁰.

La direzione imposta da questa medesima univoca determinazione definisce il senso ed il significato, secondo Alfonso Ingegno, della riforma religiosa bruniana: l'Uno è il negativo che offre posizione ad ogni apparenza determinativa, ritraendosi perciò nell'in-de-terminato. Nell'aperta possibilità di ogni atto realizzativo⁷¹.

Così la potenza dell'atto primo è l'idea creativa (materia produttiva in riflesso universale): ciò che diventa natura intrinseca per l'atto secondo, nella sua totalità ed in ciascuno singolarmente dei suoi composti⁷². Il tutto resta così uno, come sfondo unitario di comprensione della molteplicità innumerabile degli accostamenti fra forma e materia (composti).

L'alterità (separazione) plotiniana viene pertanto annullata, per essere sostituita dalla distinzione delle forme (l'atto primo e la totalità degli atti secondi), mentre l'atto di produzione eterno (emanazione) viene materializzato in quella potenza unica che è il riflesso della realizzazione dell'unico atto primo⁷³. Così questa potenza unica diventa il fine della riproposizione della causa efficiente, nella sua materializzazione globale: l'universale che accoglie la corporeità evidente, facendola divenire⁷⁴.

L'universale che accoglie la corporeità evidente, facendola divenire, è lo *spiritus*: in questo modo corporeità contiene in se stessa una capacità viva ed attiva all'automovimento ed alla trasformazione, che pare realizzarsi attraverso lo scambio atomico. Pertanto, sembra suggerire l'indicazione offerta da Alfonso Ingegno, la riflessione bruniana sarà capace di comporre insieme sia l'impianto generale animistico che la componente materialistica⁷⁵. In tal modo la causalità efficiente pare diramarsi e moltiplicarsi nel mondo, senza perdere mai il contatto determinativo con l'universalità creativa dell'unica potenza: Dio resta quale scopo generale di ogni movimento e di ogni trasformazione. Al contrario, il male offre di sé consistenza non appena la differenziazione si scinda dal principio e si assolutizzi, mostrandosi

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 87.

⁷² Ivi, pp. 87-88.

⁷³ Ivi, pp. 88-89.

⁷⁴ Ivi, p. 89.

⁷⁵ Ivi, p. 90.

come necessitazione oscura ed indecidibile.

Così è proprio l'identità creativa di materia ed atto, potenza e forma a costituire la soluzione del problema evidenziato dalla lettura ed interpretazione di Alfonso Ingegno⁷⁶: la rescissione da questo principio, pur essendo impossibile, può generare un'apparenza continuamente ridondante, dove la necessitazione finale dei composti si ribalta continuamente nella legittimazione di un potere distinto, assoluto. In questo caso il rovesciamento religioso paventato da Bruno consisterebbe nel monito tradizionale – si pensi alle impostazioni mosaica ed origeniana – relativo al ribaltamento idolatrico di Dio, alla sua sostituzione con un feticcio ed un idolo che ne contraffaccia le caratteristiche. Questa soluzione, come bene si può vedere, apporterebbe un importante significato rivoluzionario alla definizione del senso religioso della riflessione bruniana, come pure una sua immediata identificazione con un portato etico-politico e sociale di chiara impronta libertaria ed egualitaria. Solamente chi resti prigioniero, inconsapevolmente o consapevolmente, nel mondo limitato ed oscuro della necessitazione fatale ed oscura, continuerebbe a subire quella assolutezza della legge (dottrina e differenziazione sociale) che è già punizione per il rovesciamento della prospettiva religiosa comunitaria. In tal caso l'origenismo bruniano riconoscerebbe in quel principio – l'identità creativa universale – proprio quell'identificazione con Dio che combatte la relazione limitata, alienante ed annichilatrice richiesta dal potere assolutistico-borghese. Allora la materia, non solo come potenza, ma anche come soggetto è Dio stesso, senza distinzioni che non stiano nel movimento razionale⁷⁷. Solo in questo modo si realizzerebbe, del resto, quell'indarsi che caratterizza il movimento dell'eroico furore, che capovolge la relazione di dipendenza in relazione di libertà e liberazione.

Separare, anche momentaneamente (come fa Alfonso Ingegno), la dimostrazione della presenza in Dio della materia in quanto potenza da quella in quanto soggetto, non fa altro che legittimare quella tradizionale (tomistica) posizione sull'astrattezza della materia universale, che impedisce poi l'effettivo realizzarsi della seconda dimostrazione, a meno di non trasfigurare anche il soggetto in un astratto: un sostrato intellegibile animante, che garantisca l'isolamento (non diffusione) dell'universale. Questa separazione del "proprio" da parte di un Dio

⁷⁶ Ivi, pp. 90-91.

⁷⁷ Ivi, p. 91.

creatore astratto (“modo” divino) non farebbe altro che garantire la reciproca distinzione del “modo” terreno, disperso e contingente⁷⁸. Così Alfonso Ingegno è costretto a riconoscere che la dimostrazione della materia come soggetto divino rivoluziona tutta questa struttura, dissolvendo quella reduplicazione dell’astratto che la separazione reale degli opposti aveva imposto⁷⁹.

Alfonso Ingegno però preferisce mantenere la distinzione fra intellegibile e sensibile, ammonendo circa l’intento bruniano di trasformare l’intellegibile platonico in immagine reale e viva di una ragione distinta, così dando concretezza all’opposizione cusaniiana, disponendo in relazione lineare e successiva Dio ed Universo. Secondo questa interpretazione il modo infinito dell’universo bruniano spingerebbe la speculazione del filosofo nolano a rielaborare la stessa concezione dell’infinito divino: mentre il primo restava tutto in tutto, ma non tutto in ciascuna parte, il secondo restava tutto in tutto ed in ciascuna parte. Come soggetto assoluto che comprende in sé la forma totale della sensibilità⁸⁰. In questo modo un’*Anima mundi* distinta diffonderebbe l’universale come naturalità della dipendenza e dell’eteronomia, dove l’infinito numerico trova collocazione all’interno dell’infinito dell’unità numerante, dell’unità continuamente misurante (la materia intellegibile che è divenuta la totalità degli atti secondi)⁸¹. Conseguentemente in questa operazione di esplicazione gli scopi e le determinazioni devono essere intesi come azioni divine, che posseggono in loro stesse il criterio del loro autonomo sviluppo⁸².

L’unità continuamente misurante (natura) diviene allora, nella prospettiva interpretativa di Alfonso Ingegno, il termine di possibilità di ogni esistente, in quanto esistente, contro la mediazione artificiale offerta dall’atto aristotelico e la fantastica molteplicità separata delle idee platoniche⁸³. Questo termine di possibilità, infatti, nega il presupposto oggettivo aristotelico, che distrae potenza ed atto sulla base dell’esistente⁸⁴. Riconquista la completezza e la compiutezza della soggettività, la sua perfezione obiettiva, esautorando quelle aperture

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, pp. 91-92.

⁸⁰ Ivi, p. 92.

⁸¹ Ivi, p. 93.

⁸² Ivi, pp. 93-94.

⁸³ Ivi, pp. 94-95.

⁸⁴ Ivi, p. 95.

creative – la molteplicità ideale platonica – che rischierebbero di porre in campo un concetto astratto di determinazione e di principio. Questo termine di possibilità, quindi, non può non essere visto se non come inscindibile rispetto al principio stesso, l'atto materiale: in questo modo l'*implicatio* coinciderà con l'*explicatio*, con ciò esprimendosi la stessa unità divina. In questo modo, pare suggerire Alfonso Ingegno, la speculazione bruniana riesce a virare da una possibile, iniziale, considerazione astratta dell'opposizione ad una concreta, dove – attraverso l'individuazione dell'*Anima mundi* – si ottiene la fusione fra intellegibile e sensibile nell'unità divina del soggetto: nel rapporto di determinazione sussistente fra termine e terminato universale. Così il significato fisico dell'essere-soggetto bruniano assume su di sé il senso universale per il quale ogni nuovo procedere della forma avvenga nella materia, quando questa resti il termine alto e stabile, onnicomprensivo, della molteplicità apparente, del suo divenire e della reciprocità orizzontale della trasformazione che pare abitarla (scambio atomico)⁸⁵. Così, nella prospettiva di Alfonso Ingegno, gli atomi bruniani diventano il puntello della negazione della possibilità creativa, se non nella forma della combinazione e ricombinazione inesausta ed intenzionale. Ma così al limite spaziale della tradizione aristotelica, rigidamente denotante un'intenzionalità universale immodificabile e necessaria, pare subentrare una non meno ferrea eternizzazione: il portato eterno degli atomi bruniani si accosta e congiunge con una volontà di potenza che è tutta potenza nella volontà di determinazione assoluta: in tal modo l'assolutismo di apparente natura oggettiva aristotelico si tramuta in un assolutismo della prassi, egualmente separato dalle condizioni che lo hanno fatto emergere. Così l'*Anima mundi* bruniana, nella prospettiva di Alfonso Ingegno, pare occupare proprio il posto, il luogo e la funzione, di quest'assoluto della prassi.

Precisa nella sua totalizzazione, l'*Anima mundi* bruniana allora offrirebbe di sé l'immagine e la realtà di un principio assoluto: completamente separato, appunto, dalle condizioni rispetto alle quali essa stessa si vede emergere. E così, forse, intatto ed integro, sarebbe capace di accogliere in sé ogni esistenza, così resa astratta. Così sia la logica combinatoria degli atomi – presente nelle opere bruniane più tarde

⁸⁵ Ivi, pp. 95-96: «Sussiste sempre, quale fonte della loro separazione, la materia intesa come ciò da cui vengono prodotte, fuoriescono le forme, mentre l'anima è ciò che opera tale produzione».

– che la fisica elementare delle qualità aristoteliche – presente nei primi *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (per esempio nel *De l'Infinito, Universo e mondi*) – non fanno altro che rilevare la doppia dimensione dello spazio bruniano: quella orizzontale dello scambio e quella verticale dell'ordinamento⁸⁶.

Piuttosto è il problema della sostituzione dell'ordinamento aristotelico a mobilitare le risorse argomentative bruniane, che riescono ad utilizzare le indicazioni provenienti dal Cusano, solamente però attraverso un processo di infinitizzazione: l'infinito dell'eguaglianza rammenta l'infinito dell'opposizione e l'unità, essa stessa infinita, originaria. Così l'infinito dell'eguaglianza staglia il concetto e l'immagine dell'universale “vincolo” amoroso, liberamente e paritariamente creativo, atomicamente diversificativo. In questo contesto interpretativo il concetto e l'immagine dell'infinito universale dell'amore sia dissolve per la sua astrattezza l'assoluto della prassi, sia rimodula la definizione dell'atomo, che perde la concretezza immediata della materialità corporea, per assumere il senso ed il significato del termine genetico e conservativo (attraverso il desiderio).

L'assoluto della prassi viene invece ribadito da Alfonso Ingegno, nel momento in cui fonde assoluto e determinazione in una materia sensibile astratta, da un lato geometrizzata dalla potenza, dall'altro penetrata dal suo atto realizzante. In tal modo riportando la speculazione bruniana ad un tentativo di riaristotelizzazione di un impianto platonizzante⁸⁷.

Nel suo quarto saggio, *Cosmologia e filosofia*⁸⁸, Alfonso Ingegno rileva inizialmente come la negazione bruniana del limite fisico e metafisico del cosmo aristotelico comporti il problema della rimodulazione del tema del divenire all'interno della prospettiva decretata dall'infinitizzazione dell'universo. Oltre gli stimoli provenienti dagli avvenimenti cosmologici del 1572 (stella *nova*) e del 1577 (cometa), la riflessione bruniana doveva essere sollecitata dalla necessità di fornire all'intero universo una giustificazione reale e non solamente matematica, tesa a ipostatizzare le astrazioni compiute⁸⁹. Questa ricerca

⁸⁶ Ivi, pp. 96-97.

⁸⁷ Ivi, p. 97.

⁸⁸ Si tratta del saggio *Cosmologia e filosofia*. In: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Pp. 98-169.

⁸⁹ Ivi, pp. 98-99.

bruniana si doveva saldare, poi, con il tentativo di praticare una nuova fondazione, una nuova espressione ed identificazione dell'intelligibile, a partire dalle nuove teorizzazioni cosmologiche, insieme animistiche e materialiste⁹⁰. Dall'incontro fra movimento razionale della giustificazione reale e movimento ideale che intende fornire un termine regolativo all'intera manifestazione dei fenomeni nell'universo doveva nascere la nuova proposta metafisica e fisica bruniana, tesa al riconoscimento della presenza divina nell'universo attraverso la forma rappresentativa assoluta della necessitazione obiettiva, capace di fondere in un'inscindibilità intoccabile – contro la separazione imposta dalla tradizione neoplatonico-aristotelica – opera divina ed azione naturale⁹¹.

Ma come congiungere reale ed ideale, dopo averli distinti, si chiede – correttamente – Alfonso Ingegno? L'uno tende a contraddire ed a sopprimere le soluzioni imposte dall'altro: il finalismo teologico del secondo, con la sua implicita distinzione fra intelligibile e sensibile, tende a negare l'immediatezza del primo, mentre questa non riesce a dare senso e significato ad entità pur necessarie alla propria spiegazione della realtà dei fenomeni (per esempio lo *spiritus*). La difficoltà principale era, a questo proposito, rappresentata proprio dalla soluzione apportata: la penetrazione dell'intelligibile nel sensibile, che toglieva la caratterizzazione ineliminabile dell'ascesa all'elemento spirituale. La generalizzazione del movimento e della correlata trasformazione all'intero, infinito, universo rischiava in tal modo di restare inspiegata, infondata. A meno, appunto, di non far coincidere in Dio stesso movimento e trasformazione. Soggetto e procedura naturale di esplicazione della positività provvidenziale.

È questa coincidenza che riesce a dare perfetta composizione al problema, sollevato da Alfonso Ingegno, di una doppia dimostrazione nel *De Immenso* dell'infinità dell'universo: una di natura intensionale, teologica, ed una di natura estensionale, fisica⁹². Allora la procedura dimostrativa estensionale riuscirà a riassumere in sé quella intensionale, non appena spiritualizzi e riesca a svolgere, in sé, la materia, secondo un prospetto ed una direzione ideale.

Così, contrariamente al succedersi ed allo sviluppo reale

⁹⁰ Ivi, p. 99.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 100.

dell'argomentazione di Alfonso Ingegno, i problemi da lui stesso evocati potrebbero trovare soluzione non appena il riferimento bruniano all'universo elementare lucreziano, con il suo vuoto ed i suoi atomi, venga visto proprio come un'utilizzazione perfettamente identica della struttura speculativa lucreziana, tesa a spiritualizzare l'universo piuttosto che a materializzarlo con un'immediatezza pesante, ingestibile ed ingiustificabile. Pertanto la finalità della dimostrazione dell'infinito attuale, attraverso l'affermazione della potenza della materia e di quella generativa del *Padre*, resta l'architrave dell'impegno speculativo sia lucreziano che bruniano: Giordano Bruno, in altre parole, non tendeva ad utilizzare un'immagine materialistica della speculazione di Lucrezio (immagine così tutta moderna), potendo così certamente risolvere il problema, per lui non sussistente, della necessità di separare l'azione del *Padre* da quella della materia. Entrambe, insieme, costituiscono infatti la naturalità spirituale bruniana, l'artefice interno (non l'agente separato). Così gli atomi bruniani, identici nella loro funzione moltiplicativa agli atomi lucreziani, non perdono mai la propria caratteristica creativa, proprio mantenendo la determinazione della materia nella mobilità e nell'unità, piuttosto che in quella della immobilità ed eterodeterminazione. Solo in questo modo può infatti risolversi, non potendosi nemmeno generare, il problema della necessità di unire ciò che viene disgiunto (forma e materia)⁹³.

Alfonso Ingegno investe, poi, con la sua analisi il procedimento cosmogonico e fisiologico dell'universo bruniano, continuando nel suo confronto con le similari affermazioni lucreziane. Giordano Bruno attenderebbe innanzitutto nel *De Immenso* alla sradicazione del cardine cosmologico presentato nel *De l'Infinito, Universo e mondi*: il fuoco come elemento principale degli astri solari, potenza della generazione dei fenomeni della luce e del calore. Esso verrebbe infatti sostituito dalla predominanza della luce, dell'onda e dell'ombra⁹⁴. Gli astri solari verrebbero così composti dalla luce, dall'acqua, dall'aria e dalla terra. Le terre, a propria volta, riceverebbero – poste ad adeguata distanza dai soli ed in opportuno movimento di rotazione e rivoluzione – gli effetti benefici e generativi della luce e del calore, così sviluppando il generale fenomeno della vita. I soli, correlativamente, farebbero corrispondere ai movimenti terrestri i propri movimenti, per conservare la

⁹³ Ivi, p. 102.

⁹⁴ *Ibidem*.

capacità emissiva di luce e calore⁹⁵.

La composizione degli elementi nel pianeta terrestre pare disporre in serie la capacità penetrativa dell'aria, la potenza condensativa dell'acqua e la virtù materiale della terra, disponendo una stratificazione che vede alla superficie gli elementi sferici e leggeri della terra. Contro la tendenza centrale definita nel *De rerum natura* lucreziano dagli atomi della terra, il processo costruttivo e fisiologico dell'astro terrestre prevede, nella sistemazione bruniana, per gli atomi della terra una caratterizzazione opposta: tanto quanto gli atomi lucreziani della terra erano pesanti, mobili per accentramento ed aggregabili, altrettanto ed all'opposto gli atomi della terra bruniani sono leggeri ed in movimento di dispersione, secondo quanto dispone il movimento circolare della vita⁹⁶. Così mantenendo il senso dialettico e creativo della propria spiegazione fisica, Giordano Bruno rifugge da una spiegazione completamente ed esclusivamente fondata sul rapporto e l'interrelazione di proporzioni quantitative. Le posizioni immaginative allora assunte dagli elementi nella contestualizzazione cosmogonica e fisiologica dell'universo bruniano tendono proprio ad assicurare la possibilità dello svolgimento di tale circolo dialettico-creativo. Alfonso Ingegno non riesce a vedere come questa circolarità dialettico-creativa sia capace di fondere insieme la caratterizzazione qualitativa (legata alla profondità) e quella quantitativa (espressa attraverso il movimento): distinguendo ed opponendo qualitativo e quantitativo, preferisce asserire la presenza di un'oscillazione e di un'ambiguità nella riflessione cosmologica bruniana, segnalata dalla incomposizione dell'elemento atomizzato terra nel generale movimento, realmente dialettico-creativo, degli altri elementi (aria, fuoco, acqua)⁹⁷.

La coesività e la sinteticità delle particelle di terra deve essere riconosciuta, poi, all'elemento dell'acqua, che riunisce i liberi movimenti atomici della terra dando loro pesantezza e materia, con una composizione però verticale. Su questa preesistente direzionalità interverrà poi l'azione dell'aria, che trasferisce e movimenta dall'esterno verso l'interno e la profondità, per far riemergere poi di nuovo verso l'esterno, la luce ed il calore, nel fenomeno generale della vita. Così l'elemento dell'acqua pone già la condizione della rivoluzione dialet-

⁹⁵ Ivi, pp. 102-103.

⁹⁶ Ivi, p. 104.

⁹⁷ Ivi, pp. 104-105.

tica: crea già quell'*opposto* che sfocerà poi in quel *contrario*, che permetterà la ricomposizione con l'agente ed il soggetto principale: l'etere spirituale. Alfonso Ingegno non vede questa funzione dialettica dell'acqua, pur osservando la sua connessione con il fattore più propriamente creativo: l'aria ed il calore che, reinnalzati, producono l'effetto generale della vita, anche nella figura generale dei movimenti di rivolgimento delle parti del pianeta terrestre fra gli opposti termini (il moto di trepidazione)⁹⁸. L'accostamento e la ricomposizione fra *opposto* e *contrario* viene invece risolto dalla distinzione astratta fra materia come sostrato comune e materia come motore principale, dissolvendo in tal modo sia la caratterizzazione dialettica del vivente, che la sua portata creativa⁹⁹.

Caratterizzazione dialettica e portata creativa che costituiscono il senso (ideale) ed il significato (reale) della triade bruniana luce, onda e ombra. Se l'elemento aria raffigura allegoricamente l'apertura e la libertà del movimento, è in questo spazio temporale (creativo), che consente la distinzione dialettica degli elementi e dei corpi dell'universo (soli-terre), che viene ad operare l'azione combinata della luce e dell'ombra, nell'infinito dell'elemento acqua (onda). Tra i principi della luce e dell'ombra, pertanto, si distenderebbe un sostrato comune – l'onda, per l'appunto – che non potrebbe essere visto quale entità vivente, se non fosse ambientato nella dialettica operante fra l'aria come estensione (apertura) e l'aria come intensione (libertà di movimento). Per questo lo *spiritus*, o fuoco animale etereo, che ne contraddistingue l'unità può a buon diritto e convenienza rappresentare il principio immanente di ogni corpo celeste, soli o terre che siano. Questo alto principio immanente è dunque presente come centro dell'espressione vitale di tutti gli astri, indifferentemente, essendo la ragione della loro sensazione, conservazione e movimento¹⁰⁰.

Nel movimento di graduazione e di ricomposizione con se stesso di questo principio si attua tutta la rivoluzione dell'universo bruniano, tutto il movimento razionale della sua materia. Non vi è dunque bisogno, come sostiene Alfonso Ingegno, di una distinzione fra macrocosmo e microcosmo, che poi richieda la propria unità nello schema astratto particolare dell'organismo: il movimento ed il respiro è

⁹⁸ Ivi, p. 105.

⁹⁹ Ivi, pp. 105-106.

¹⁰⁰ Ivi, p. 106.

dell'intero cosmo bruniano, nel momento in cui si valuti la presenza di una funzione dialettica (in principio creativa)¹⁰¹. La reciprocità delle trasformazioni svolgentesi nei soli e nelle terre – già decretata e definita nel *De l'Infinito, Universo e mondi* – assicura questa espressione di un dialettico che è in capo a se stesso un creativo, come del resto riconosce lo stesso Alfonso Ingegno, quando identifica lo *spiritus* con la stessa luce del primo giorno della creazione¹⁰². Allora, nel contesto così definito, ciò che viene dissolta è proprio la distinzione e separazione astratta – l'opposizione – fra la dimensione temporale e la dimensione dell'eterno: lo spazio temporale eterno della creazione rimane sempre aperto e vivo nella relazione che ricompone ogni movimento apparente al principio di libertà divino, con eguaglianza ed amore universali. Questa è la ragione che permette a Bruno di sottoporre a critica l'astrattezza della luce metafisica proposta da Palingeonio Stellato¹⁰³.

L'elemento dell'aria bruniano viene rapportato nel suo significato da Alfonso Ingegno ad una nozione di spazio come immobile ed imm modificabile unità di forma e materia, come soggetto fisso e stabile della determinazione¹⁰⁴. In questo modo viene sì presentata una espressione dell'unità come duplice convergenza, superiore ed inferiore, ma nel contempo se ne dissolve la libertà ed il vero e reale movimento (alterazione). Questo non capita quando si rapporti l'elemento dell'aria bruniano alla nozione di apertura, che invece salvaguarda, nel movimento della diffusione, la distinzione fra capo eguale ed effetto molteplice. Solo in questo modo il riferimento all'etere bruniano manterrebbe la caratterizzazione vitale (l'ardere) e lo scorrimento individuale (il movimento dei mondi). In più: solo nell'ipotesi creativa esso manterrebbe in ogni suo grado e punto la qualità e quantità di una materia vivente; senza di essa il creativo si assommerebbe in un Dio di nuovo separato, lasciando vuoto lo spazio di qualsiasi attività reale. Ad un'attività solo potenziale invece ritiene demandato l'etere bruniano l'interpretazione di Alfonso Ingegno: lo storiografo svizzero-italiano infatti ritiene che l'etere non sia un troppo moderno concetto di campo, quanto piuttosto esprima la puntuale funzione di trasmissio-

¹⁰¹ Ivi, pp. 106-107.

¹⁰² Ivi, p. 107.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

ne del calore solare. Allora l'etere bruniano non è più il soggetto delle trasformazioni, presente in ogni luogo, quanto piuttosto il semplice medio astratto e neutrale di esse: non altera, quindi non muove, né opera; esso semplicemente veicola trasparentemente azioni attuate altrove per luoghi situati altrimenti. Ma allora come può accogliere gli effetti delle potenze divine? Come può materializzarle e realizzarle? Come può, in altri termini, restare congiunto ad esse e distenderne l'azione nell'intero universo? Per Alfonso Ingegno questa funzione verrebbe svolta dallo spirito animato dell'ombra: il procedere in ogni luogo della determinazione, con la modulazione dello *spiritus* stesso ad identità variabile a seconda delle azioni elementari alle quali si accompagna e che giustifica¹⁰⁵.

Lo spazio fisico e reale bruniano resterebbe, pertanto, attivo nel processo neutrale di trasmissione di un'uni-determinazione globale, che aliena generiche fonti principali per rappresentarne l'applicazione concreta nella variabilità dei composti¹⁰⁶. Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, lo spazio fisico reale bruniano resta continuamente attivo in una determinazione che congiunge l'aspetto libero della finalità con quello eguale (reciprocamente distintivo) del movimento: ancora una volta l'inscindibilità fra libertà ed eguaglianza comporta la visione e la prassi di un'opera infinitamente unitaria, egualmente e liberamente creativa.

La genericità del campo della variabilità dei soggetti reali bruniani, nella visione proposta da Alfonso Ingegno, invece, non può che proporre un'unità indeterminata (l'immagine uniforme della sostanza umida spirituale), positivamente estesa senza differenze (movimenti ed alterazioni). Dunque senza possibilità di disgregazione. Quest'unità che trattiene in sé ogni determinazione particolare viene identificata con l'anima interna, comprensione ineliminabile ed intoccabile¹⁰⁷. Ma allora il vuoto diviene l'esteriorità apparente ed opposta a questa interiorità: la condizione medesima per la posizione di essa. Dunque solo la negazione assoluta permette la posizione assoluta di un fattore che sussiste solo per l'eliminazione delle caratteristiche di libertà ed eguaglianza della determinazione. Come disporre allora la compossibilità, reciproca ed opposta, degli astri solari e dei pianeti terrestri?

¹⁰⁵ Ivi, p. 108.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 108-109.

¹⁰⁷ Ivi, p. 109.

Astri solari e pianeti terrestri troverebbero la propria legittimazione reciproca solo nella differenziazione inspiegata dei rispettivi centri gravitazionali. Non solo: i centri gravitazionali realizzerebbero quel passaggio dall'infinito al finito che toglie definitivamente qualsiasi possibilità all'espressione creativa. Ma in questo modo si sradica dall'interno dei corpi stessi il motore desiderativo, quella vera e propria anima (virtù) interna, che rimane segno costante dell'infinito. Allora la conservazione abdica alla propria dimensione qualitativa, per assurgere a quella esclusivamente quantitativa: i moti centripeti e centrifughi delle parti dei corpi celesti tendono allora alla semplice conservazione della massa indifferente del corpo in questione. Ma, allora, come possono i corpi celesti dissolversi e morire? Solo con un estremo sbilanciamento degli scambi atomici? L'ipotesi di lettura creativo-dialettica mantiene in intensione infinito ogni moto, così concedendo che la limitatezza del movimento genetico e conservativo di ciascun corpo celeste realizzi un ideale affatto separato: l'ideale che compone insieme libertà ed eguaglianza, distinzione finale e parità degli elementi nella conservazione dei corpi celesti. Solo questa composizione può realizzare lo sguardo infinito degli elementi bruniano, portando quella immagine dell'eterno che esprime la creatività nel tempo, con il possibile mantenimento dei termini momentaneamente apparenti entro l'orizzonte del creato. In tal modo i mondi bruniani rimangono solo in quella creatività, alla quale comunque obbediscono per la propria determinazione¹⁰⁸. L'interpretazione di Alfonso Ingegno, invece, pone gli elementi in uno spazio astratto, precedente i mondi stessi, secondo una consequenzialità puramente materialistica ed artificiale, in fondo aristotelizzante: così l'indifferenza dello spazio rispetto ai mondi risolve la contraddizione di una loro necessaria conservazione, mentre la diversità dei luoghi di materializzazione dei mondi stessi dovrebbe garantire la loro risposta al tentativo di una loro massificazione completa, alla loro riduzione a mondo unico¹⁰⁹.

Tutte conseguenze della sottrazione dell'aspetto intensivo: sottrazione che comporta la negazione dell'ideale per il finito ed il suo schiacciamento entro una dimensione puramente quantitativa, che deve utilizzare la funzione organica per rappresentare, insieme, la separazione del principio egemonico (l'*aer*) e la sua applicazione senza

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Ivi, p. 110.

ostacoli e resistenze (lo *spiritus-anima*). Ma, allora, dove si riduce lo spazio di movimento, reciproco, fra gli enti creati? Esso, forse, non si annulla? La soluzione dell'ordine assoluto non è in realtà una soluzione: essa non fa altro, infatti, che nascondere e sottrarre la ragione del movimento, separandola da tutti i corpi celesti. Allora non si farebbe altro che costruire un ente astratto, quale direzione eteronoma: a ciò funge infatti il concetto della cosiddetta regolarità della natura. Con questo spazio astratto viene semplicemente sostituito quell'altro spazio astratto, che si identificava come la libera possibilità creativa di Dio, capace di operare fuori e contro la natura¹¹⁰. Ma questo spazio astratto non può non comportare l'immobilizzazione relativa di tutti i corpi celesti, dunque anche della Terra¹¹¹: si vede così che anche questa è un'ulteriore conseguenza paradossale della sottrazione di quell'aspetto intensivo infinito, che dev'essere invece riscoperto e rivalorizzato da un'interpretazione autentica della riflessione bruniana, soprattutto nei suoi intendimenti religiosi concreti.

Solo la qualità dell'infinito intensivo può dare origine a quel rovesciamento della spazialità inerte in temporalità creativa, che è capace di accogliere in se stessa ogni nascente differenziazione, non come distinzione isolata e separazione, ma come segno dell'allargamento illimitato della vita universale. In questo senso perde valore il problema sollevato da Alfonso Ingegno, relativo alla chiarificazione della modalità di connessione delle parti nell'universale¹¹²: la connessione delle parti nell'universale resta invisibile, ma si fa concreta, nella reciprocità della relazione. Così la possibilità della diversità resta garantita dalla partecipazione attiva di ogni parte all'universale e nell'universale, nell'allargamento illimitato dell'universale sulla base della sua interna potenza creativa (intelletto). Prestabilire un ordine finale globale – tra l'altro pure interiorizzato dalle singole parti – significherebbe, invece, ristabilire quella predeterminatezza nella collocazione dei corpi celesti (e dei loro movimenti) che Bruno critica proprio come impostazione ontologica aristotelica. Alfonso Ingegno, al contrario, preferisce concepire l'universo bruniano in una veste necessitarista ed ordinata, dove ciascun corpo occupa la collocazione che è stata decisa altrimenti, da una provvidenza divina totalmente astratta, che predispone la recipro-

¹¹⁰ Ivi, p. 111.

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

ca estraneità dei corpi celesti medesimi ed il grado correlativo della propria posizione nella disposizione integrale ed organica dell'universo¹¹³. Come poteva, allora, Bruno allontanarsi dall'impostazione neoplatonico-aristotelica? Egli avrebbe continuato ad utilizzare un modello interpretativo, che non poteva se non inibire la libertà di movimento delle singole parti dell'universo, dei singoli corpi celesti. Indicare, poi, nella sola gravità il principio differenziante (individuante) i corpi celesti stessi nella regione dello spazio universale – come sembra fare Alfonso Ingegno per la speculazione cosmologica bruniana – produce (come si è già sottolineato) l'eradicazione della dimensione intensiva, con la conseguente scomparsa del vero e positivo fattore differenziante, capace di legare in una relazione di reciprocità i movimenti dei corpi celesti intesi nella loro individualità, e quindi di fondare – solo in un secondo momento – tutti gli apparenti fenomeni gravitativi relativi ai diversi centri astrali o planetari¹¹⁴.

È solo all'interno di questa relazione di reciprocità che possono, infine, prendere rilievo e forza le opposte determinazioni creative dei principi del calore e del raffreddamento, senza che così si possa scindere l'inscindibile: l'unità e l'unicità dell'idea e della mente nell'universo. È sulla base di questa inscindibilità che il principio vitale e generativo del calore trapassa in quello del raffreddamento, per rovesciarlo di nuovo a se stesso e comportare, in tal modo, la genesi di un movimento oppositivo e di distinzione, capace di ricomporsi con la totalità dei movimenti simili e con la fonte principale di essi¹¹⁵. Senza imporre alcun riconoscimento univoco, che non sia quello della reciproca e relativa libera ed eguale creatività, il movimento vitale e generativo bruniano diffonde senza alcuna dispersione e frammentazione la potenza universale, che non diminuisce e non decresce proprio per la reciprocità d'azione e reazione sussistente fra gli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre)¹¹⁶.

Così le azioni che procedono dall'interno dei corpi celesti (movimenti in qualità e quantità, dunque relazione) si incontrano e si alimentano vicendevolmente. La coincidenza eterica (creativa), che porta gli estremi cosmologici (soli, terre) ad incontrarsi e svilupparsi reci-

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 112.

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

procamente, esprime la duplicità delle manifestazioni vitali attraverso un opposto movimento distintivo: il raffreddamento solare trova corrispondenza nel riscaldamento terrestre, che porta a compimento l'azione sintetica dell'acqua e quella di elevazione dell'aria. Nello spazio di questa elevazione vive, così, il pianeta terrestre, conservando il proprio *spiritus* attraverso la forza di trazione dell'aria sull'acqua¹¹⁷. In tal modo si svolge il movimento di rotazione del principio a se stesso, coinvolgendo la totalità della materia terrestre¹¹⁸. Gli elementi e gli atomi non hanno in tal modo alcuna possibilità di disperdersi, né possono separarsi astrattamente da tale moto circolare: per questo motivo un medesimo corpo celeste non viene mai intaccato nella propria identità, stante che le relazioni fra elementi ed atomi non possono oltrepassare il limite costituito dalla provvidenziale conservazione reciproca dei corpi celesti. Non sussistendo alcuno spazio ulteriore od inferiore, perde significato il problema suscitato da Alfonso Ingegno, relativo alla cronologia della nascita e della dissoluzione dei mondi; problema che, infatti, veniva suscitato proprio da una considerazione astratta sia dello spazio come indifferenza, che degli elementi come molteplicità isolata. Il cosmo bruniano è eternamente nella creazione provvidenziale, che lascia essere la libera ed eguale molteplicità dei termini finiti in un orizzonte aperto, riflesso ed immagine viva (non distaccata) di liberazione della originaria e divina libertà. Reale non è dunque l'immagine di un'unità necessaria della forma che si fa atto – che questa sarebbe la trasformazione dello *spiritus* in tenebra, ed in tenebra profondissima (la separazione dell'assoluto come negativo) – quanto piuttosto quella rivoluzione che ricompone l'immagine viva dell'eguale libertà all'originario infinito amore universale (la presenza infinita del positivo)¹¹⁹.

Gli elementi non possono, dunque, essere separati dagli astri, né hanno quindi bisogno di una reciproca ricomposizione¹²⁰. Altrimenti si costruirebbe quella disposizione astratta che Alfonso Ingegno utilizza e fa valere come principio di spiegazione della molteplicità degli impulsi determinativi, portando il vuoto anziché la libertà come possibilità e luogo del movimento. Ma lo spazio è, per diretta ammissione

¹¹⁷ Ivi, pp. 112-113.

¹¹⁸ Ivi, p. 113.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Ivi, p. 114.

dello storiografo svizzero-italiano, tutto riempito dallo *spiritus-aer*: come può trovare posto allora il vuoto? Il vuoto sarebbe la libertà d'individuazione delle nature dei corpi celesti, per effetto del movimento concentrativo della forza di gravità, che addensa gli atomi, nei pianeti terrestri, a partire da quelli dell'acqua, contro il fattore estrattivo opposto che sarà invece garantito dall'elevazione calorica dell'aria. Così l'aria deve farsi penetrare dall'azione concentrativa, per potersi poi opporre attraverso la virtù dell'anima distintiva del pianeta, innalzata tramite la forza del fuoco solare¹²¹.

Così, mentre l'*aer* superiore mantiene questa forza di apparente separazione, l'*aer* inferiore entra come elemento neutrale nella composizione del corpo celeste della Terra e di tutti gli altri corpi che vivono in essa: esso diviene il medio passivo delle trasformazioni che danno origine e luogo al complesso delle determinazioni, all'organismo terrestre. Il grado di concentrazione conserva dunque l'individualità del corpo celeste dalla possibilità di una trasformazione generalizzata, vieppiù accentuata invece dalla disgregazione apparente (porosità) fra le parti del complesso organico in questione. L'interstizialità dell'*aer*, dunque, consente l'afflusso di una nuova forma, sotto la raffigurazione di una variata preponderanza nella proporzione atomica complessiva, mentre il rivolgimento al quale offre luogo diviene la semplice e continua comparsa e generazione di sempre nuove forme¹²².

Questo rivolgimento potrebbe trovare un limite stabilizzato da un intervento provvidenziale apparentemente estrinseco, qualora si impiantasse una disposizione relativa di gravità, per la quale si potesse innescare un circolo di formazione e trasformazione elementare stratificato, obbediente al grado di concentrazione materica degli atomi degli elementi, sotto la spinta e l'azione dei due principi opposti del raffreddamento e del riscaldamento. Ma l'*aer* bruniano ha una caratteristica di immobilizzabile rivolgimento che non può essere trascurato: l'*aer* inferiore – quello che precipita al centro della Terra – non è distaccato da quello superiore, al quale al contrario tende. È per questa ragione che si attua quel movimento tra gli opposti (moto di trepidazione) che trasforma *in toto* la massa del pianeta terrestre, portando acqua laddove si trovava della terra, e viceversa.

Nel contempo quel limite e questa rivoluzione irrefrenabile posso-

¹²¹ Ivi, pp. 114-115.

¹²² Ivi, p. 115.

no trovare composizione non appena ogni corpo celeste terrestre sia inserito in un'opera di determinazione universale, che mantenga l'espressione del fuoco solare come termine essenziale ed irrinunciabile. Allora la natura che in tal modo si viene costituendo vede nella relazione riscaldamento-raffreddamento il principio dello scambio energetico reciproco fra i termini della relazione cosmologica (soli-terre). Così la collocazione dei mondi nelle reciproche zone d'influenza dei principi opposti del calore e del raffreddamento può rendere ragione della distribuzione sensata e provvidenziale dei corpi celesti nel cosmo bruniano. La distribuzione avvertita da Alfonso Ingegno, invece, elimina questo rapporto di tipo oppositivo, preferendo assegnare la formazione ed il mantenimento degli astri ad una generica ed astratta diversità di collocazione per preponderanza quantitativa di un elemento (il fuoco per i Soli, l'acqua per le Terre). Così la stessa gravità relativa scompare, per lasciare il posto ad un processo di determinazione quantitativa dei moti elementari di composizione. Non solo: questa assenza di direzionalità prefissata si riverbera pure sulla regolazione dei movimenti degli astri stessi nelle loro relazioni reciproche, che non può ottenere alcuna forma di necessitazione univoca. Ma allora non può non decadere la stessa spiegazione e giustificazione organicistica del cosmo bruniano: un'intima e limitata potenza di moto per ciascuno degli astri, che fosse desunta da una legge superiore assoluta, al contrario, tenderebbe a ripristinarla. Per contrappunto, gli elementi rimangono mobili nel momento astratto in cui sono disancorati da una direzionalità prefissata¹²³.

La relazione che si instaura allora fra le parti interne ai corpi celesti bruniani e quella che si realizza fra gli astri bruniani stessi viene attuata obbedendo al criterio dell'unità necessaria di movimento (regione): allora nessuna parte o corpo celeste è mobile secondo una finalità oggettiva, prefissata e separata, ma al contrario attraverso una finalità soggettiva ed inseparata, determinata dalla prevalenza (con la relativa organizzazione) dell'elemento caratteristico¹²⁴. Così certamente si può avere una visione organicistica della composizione dei moti all'interno di una medesima sfera celeste, ponendo lo *spiritus-anima* mobile quale motore di tutte le trasformazioni: ma si può ancora porre questo tipo di concezione per spiegare e giustificare le relazioni di movimento e di

¹²³ Ivi, p. 117.

¹²⁴ Ivi, pp. 117-118.

scambio (se vi sono) intercorrenti fra i globi celesti stessi? Se lo *spiritus-anima* si identifica con l'*aer*, esso certamente si diffonde in ogni parte portando la propria virtù vivificatrice senza differenze e discriminazioni, ma qual è il principio che unisce fra di loro i diversi mondi? Se la diffusione compositiva dello *spiritus* tocca ogni parte di ogni singolo corpo celeste con movimento di determinazione (generazione) eguale, continuo ed interno, unità ed immodificabilità saranno caratteristiche che si riverbereranno anche a livello della composizione fra forma e materia universali? O questo livello è astratto ed insussistente? Rimane, però, il problema della relazione fra corpi celesti di differente proporzione compositiva (soli e terre)¹²⁵.

La relazione soli-terre viene affrontata da Alfonso Ingegno sotto la forma del reciproco movimento di generazione: come il sole genera quella disposizione in elevazione che trascina con sé l'*aer* superiore, dando vita per riscaldamento al composto acqueo terrestre (*renovatio*), così il raffreddamento operato dal globo terrestre sull'astro solare indurrà sulla sua superficie il coagularsi dell'elemento acqueo (macchie solari)¹²⁶. Questa reciprocità di generazione e di movimento (rotatorio, rivoluzionario e di trepidazione per la Terra) predispone una distinzione fra l'inerzia circolare del moto terrestre e la stabile fissità del globo solare. Allora movimento e generazione continua delle forme nel globo terrestre non potranno che essere identificati nel motore intrinseco del movimento e del rinnovamento delle parti: lo *spiritus-anima*, indipendente e separabile, finalità interna di ogni parte e di ogni determinazione ad essa connessa¹²⁷. Alfonso Ingegno fa, però, poi trapassare questo finalismo oltre la sfera della conservazione reciproca sussistente fra pianeti terrestri ed astri solari, in una sorta di finalismo obiettivo, valido per l'universo in generale: così, attraverso la distinzione fra celeste e terrestre, riesce a confermare la distinzione metafisica fra intellegibile e sensibile, da lui verificata nel testo del *De la Causa, Principio e Uno*¹²⁸. Mentre la realtà razionale della disposizione necessariamente unitaria dei moti e dei mondi rende la eguale e provvidenziale coestensione delle finalità naturali intrinseche ai diversi corpi celesti, l'espressione apparente di tale eguaglianza determina-

¹²⁵ Ivi, pp. 118-119.

¹²⁶ Ivi, p. 120.

¹²⁷ Ivi, pp. 120-121.

¹²⁸ Ivi, p. 121.

tiva offre luogo ad uno spazio unitario, nel quale elementi e movimenti celesti costruiscono insieme una corrispondenza d'azione: così il movimento diviene lo strumento assoluto della generazione delle forme, per ogni corpo celeste subordinato¹²⁹. La rotazione-rivoluzione terrestre diventa, conseguentemente, il motore della realizzazione delle modificazioni formali necessarie del pianeta, in una fluidificazione continua che mantiene inseparato ed immanente il principio generatore, impedendo l'utilizzazione di una misurazione di tipo geometrico-matematico, che aprirebbe la considerazione all'interposizione di uno spazio astratto con valore assoluto, di tipo ipotetico-deduttivo¹³⁰. Nel caso generale, pertanto, il mantenimento della distinzione fra celeste e terrestre, intellegibile e sensibile, comporta la conservazione della distinzione fra la forma efficiente della materia e la pluralità delle forme apparenti in essa, secondo uno sviluppo che riesce a trattenere in sé i diversi gradi dell'organizzazione dell'essere (fuoco, aria, acqua e terra) e le diverse forme viventi (animale, vegetale, minerale)¹³¹.

Attraverso la combinazione dei criteri della libertà di movimento singolare e della universale loro organizzazione il piano del progetto vitale complessivo dell'esistente bruniano può dispiegarsi naturalmente, con un intervento provvidenziale che non risulta mai estrinseco alle finalità che si vengono attuando nel cosmo bruniano. Finalità e Provvidenza sono allora un medesimo fenomeno, la manifestazione di un'identica ragione.¹³² Ciò, evidentemente, comporta la caduta della separazione astratta della determinazione: la libertà di movimento non ha necessità nella quale muoversi ed orientarsi. La necessità compare solamente all'interno del movimento stesso della libertà. Così l'apertura di determinazione resta infinita¹³³.

Alfonso Ingegno, però, preferisce negare l'illimitatezza di questa positività, per concentrarla solamente all'interno dell'ordine attuale dei mondi: la vita non può attuarsi liberamente in ogni spazio, proprio perché si realizza secondo una forma interna necessaria nei mondi. Una relazione di gravità celeste o di concentrazione organica degli elementi – un impulso – deve allora innestarsi nel cuore intellettuale

¹²⁹ Ivi, p. 122.

¹³⁰ Ivi, pp. 122-123.

¹³¹ Ivi, p. 123.

¹³² Ivi, pp. 123-124.

¹³³ Ivi, p. 124.

dell'esistente per poterlo generare e conservare. Secondo il principio di quest'impulso possono allora realizzarsi sia gli scambi atomici fra i corpi celesti, sia l'ordinamento regolare dei moti dei medesimi, senza che possa attuarsi quindi alcuna loro distruzione. Quindi, in questa prospettiva, diventa legittimo che atomi di *arida* si scambino fra i pianeti senza che questo preluda ad una loro scomparsa, mentre il medesimo calore e la medesima luce si diffondono in uno spazio egualmente ricettivo¹³⁴.

Questo impulso consente che la problematizzazione indicata da Alfonso Ingegno non si instauri, garantendo nel contempo la linearità e la coerenza (non contraddizione) della riflessione bruniana – nelle medesime strutture delineate dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – permettendo di pensare che l'immagine della libertà attraverso la pluralità fondi e sia da principio alla necessitazione ordinata del movimento, in ogni spazio che risultasse in tal modo compreso. Dunque per ogni esistenza che venisse avocata da questa necessitazione, in tutte le forme possibili del suo sviluppo e rigenerazione¹³⁵. Questo impulso costituirebbe, del resto, proprio il contenuto e la motivazione reale di quella infinitizzazione della cosmologia ficiniana, che Alfonso Ingegno vede quale soluzione al problema della connessione fra divinità e natura nella riflessione bruniana.

La cosmologia ficiniana, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, produrrebbe una distinzione fra spirito celeste e mondo sublunare che lascerebbe il primo quale limite comprensivo ed indirizzante del secondo, così costruendo uno spazio d'organicità reale teso a materializzare e vivificare di nuovo la struttura astratta del cosmo aristotelico. Così vivi e vitali ridiventano tutti i messaggeri e medi divini: le stelle ruotanti attorno al proprio centro, i demoni. La triade Sole-Mercurio-Venere pare iniziare a riprendere una propria autonomia, centrata sulla figura allegorica del pianeta sapienziale, mentre lo stesso elemento terrestre manifesta in se stesso una tendenzialità superiore che contrasta con la teorizzazione tradizionale della gravità aristotelica¹³⁶.

Questa verticalità, questo slancio e questa proiezione, rinnovano, contro l'impianto ontologico aristotelico, una spinta platonizzante, capace di coordinare l'unità di ragione e l'unità di spazio, in uno *spiritus*

¹³⁴ Ivi, p. 125.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Ivi, pp. 126-127.

che raccoglie in se stesso tutte le determinazioni di formazione e di movimento. Uno *spiritus* che allora diventa l'*anima* vivificatrice di ogni ente (celeste o terrestre) nella apprensione della propria forma e nel movimento che gli è deputato. L'attribuzione dell'autonomia di movimento ai corpi celesti non si scontrerebbe allora con l'assunto fondamentale della loro composizione organica universale, la quale strapperebbe la stessa centralità della terra dalla propria ultima e definitiva posizione. La terra celeste tende così a sostituire la terra terrena, con un rivolgimento che non è solo cosmologico, ma bensì anche religioso e politico. Ciò che viene infatti a decadere è proprio la posizione ultima e definitiva e la sua funzione assoluta – significato della definizione della terra come feccia del mondo e dell'asserzione aristotelica dell'unicità predelimitata del mondo – con una rivoluzione che rinnova non solo l'effettivo principio cosmologico (il fuoco celeste) ma anche compone e realizza una ben precisa trasvalutazione religiosa (il fuoco del battesimo cristiano) e politica (il rovesciamento del mondo feudale)¹³⁷.

Il processo di rinnovamento e di ragguagliamento ideale così iniziato non può non comportare l'apparenza di un movimento di opposizione: opposizione alla posizione ultima e definitiva, per la ricomposizione con l'originarietà dell'effettivo creativo (lo *spiritus*) e della sua espressione distinta e distintiva (l'*anima*). Così la presenza diffusa del primo verrà realizzandosi attraverso la circolarità continua delle forme apparenti nel ciclo universale delle generazioni e riassunzioni e dei movimenti dei corpi celesti. Fra le forme apparenti devono, quindi, essere collocate soprattutto le anime individuali umane che, generate, venivano poi riassunte e richiamate al loro destino celeste cristianizzato, distaccandole dalla loro passata vita terrena¹³⁸. In questo modo lo spazio oppositivo occupato dall'*anima* impedisce qualsiasi oscillazione ed incertezza, come invece ritiene Alfonso Ingegno, forse sulla base di un'applicazione materialistica e corpuscolare, astratta, degli elementi. È attraverso questa oppositività che diviene allora evidente e giustificata la distinzione fra il termine calorico mobile del fuoco e quello immobile della terra, con l'aria e l'acqua a rappresentare il fattore mediano e concreto della separazione, realizzata nell'etere¹³⁹.

¹³⁷ Ivi, pp. 127-128.

¹³⁸ Ivi, pp. 128-129.

¹³⁹ Ivi, pp. 129-130.

La riflessione bruniana pare effettivamente utilizzare questo significato oppositivo dell'*anima* ficiniana, ma per procedere nello stesso tempo ad una sua infinitizzazione – così superando l'impostazione plotiniana, cusaniana e ficiniana – che rammenti l'infinito vero e reale del movimento di ricomposizione con l'unità originaria: l'infinito dell'eguaglianza. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica riesce in tal modo a rendere ragione di fenomeni, che nell'interpretazione di Alfonso Ingegno parrebbero mantenere unicamente il significato di apparenze contraddittorie: la presenza in ogni luogo dello *spiritus* e la sua materializzazione, l'unità del finalismo organico e la molteplicità innumerabile dei mondi. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica risolve infatti la prima, ricordando il valore infinito della materia come immaginazione, e la seconda, ravvisando nell'unità finale il luogo della creazione eterna ed universale.

La separazione effettuata dall'*anima* consente in Ficino il superamento dell'aristotelica, brutta, necessitazione ordinata degli elementi – così come, poi, in Bruno la concezione dell'anima come *nauta in navi* riprenderà la medesima possibilità di liberazione – mantenendo per essi una libera potenza naturale di movimento: solo in questo modo il moto circolarmente diffusivo del fuoco poteva trasmettersi attraverso quello dell'aria all'acqua, che così poteva ritornare al punto, elevato ed ideale, dal quale fluisce (si ricordino le corrispettive affermazioni bruniane, circa le “acqui superiori”). La terra stessa, per effetto di questa specie di trascinamento vorticoso, rotatorio-rivoluzionario, si sarebbe potuta trasformare totalmente, alla fine dei tempi e dopo il giudizio universale, in terra celeste reale e luogo di tutti i viventi eterni, mentre ora si limiterebbe a ruotare attorno al proprio asse centrale¹⁴⁰. In tal modo l'ascesa degli elementi corrisponde nel punto più elevato alla loro proflusione, alla loro discesa divina: così si genera quella direzionalità verticale rettilinea che fa da forma per la comprensione ed apertura diversificativa mondiale¹⁴¹.

Questo punto più elevato e questa forma che comprende e diversifica costituiscono, insieme, l'operato divino e naturale: il modo in cui il movimento oppositivo dell'*anima* realizza quella separazione che è la ricongiunzione con l'originario. Allora l'*aer* ficiniano si ricompone nell'etere con il fuoco, ripristinando l'alta scintilla universale dello

¹⁴⁰ Ivi, pp. 130-131.

¹⁴¹ Ivi, p. 131.

*spiritus*¹⁴². Così lo *spiritus* è dentro ogni determinazione, essendone prima e fuori, quale dono divino e principio separato d'azione. La lettura creativo-dialettica dell'opera speculativa bruniana deve, a questo punto, invece sottolineare che il concetto e l'immagine dello *Spirito* bruniano conserva in sé i caratteri sia dell'opposizione infinita, che dell'unità infinita. Della libertà e dell'eguaglianza illimitate ed impre-regolate, nel "vincolo" inscindibile dell'infinito amore universale. Questa lettura riesce in tal modo a superare l'accostamento di Bruno a quella medesima tradizione ermetica o cabalistica, che poteva soddisfare le impostazioni sincretistiche e cristianizzanti di Marsilio Ficino o di Pico della Mirandola¹⁴³.

Principio d'azione e di comprensione, lo *spiritus* ficiniano combina in sé l'aspetto separato della forma (il *lumen* invisibile) e quello astratto della materia (il corpo celeste), trasformando l'intenzione ideale nella disposizione assoluta di una realtà oggettiva, che ha la totalità quale proprio criterio uniformante. Così di fronte alla totalità potenziale delle forme nascoste dovrà stare la totalità attuale dei corpi evidenti, in una considerazione che garantisce l'eternità di entrambi i lati dell'essere. La realtà del divenire riguarderà allora semplicemente il distacco e la separazione delle parti dell'universo, nel processo ordinato che separa ed oppone il principio separato (*l'anima mundi*) ed il suo effetto individuato (la forma nella materia), in continuo movimento di diversificazione¹⁴⁴. In questo continuo movimento di diversificazione l'accesso superiore delle forme non risparmiava alcun corpo, che in tal modo andava incontro fatalmente alla corruzione ed alla dissoluzione. Solo l'intervento della divina provvidenza avrebbe potuto sottrarre i corpi celesti da questo amaro destino, qualora la fissazione del loro fine non venga inteso come separato dalla stessa presenza divina. Ovvero, qualora la loro forma coincidesse con la materia totale, ed essi si rendessero in tal modo dei perfetti intellegibili. Enti astratti nell'intellegibile, senza essere e poter essere separati. Quasi atomi ideali: collezione totale delle ragioni determinanti.

Pertanto, come la ricongiunzione del sensibile all'intellettuale (con un apparente movimento di ricomposizione) ed alla sua potenza na-

¹⁴² Ivi, pp. 131-132. Si tratta dell'accostamento dei versi del poeta pitagorico e del versetto mosaico.

¹⁴³ Ivi, p. 132.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 132-133.

scosta (*anima*, nella sua funzione realizzante) poteva dare espressione all'atto completo e perfetto, così lo *humor* ficiniano poteva riagganciare, attraverso il *calor*, il *lumen* e dare espressione al fuoco celeste, vero, proprio ed unico centro universale. Conseguentemente, come la forma (la sfera celeste) poteva comprendere e disporre da se stessa l'espressione vitale, così lo *humor* poteva esprimere in se stesso tutte le formazioni esistenziali, dimostrando il passaggio e l'attraversamento della determinazione (l'allontanamento del moto celeste dalla propria origine). Al di là del passaggio e dell'attraversamento si dispone così lo spazio mitologico del principio dell'azione (l'*anima* intellettuale ed il *lumen*, il cielo empireo), mentre al di qua del passaggio e dell'attraversamento si prepara il campo della sua esplicitazione sensibile (il cielo cristallino, lo *humor*)¹⁴⁵.

Nel rapporto fra *lumen* e fuoco celeste si instaura, dunque, la comparsa dell'ente universale: ma, mentre Marsilio Ficino congiunge acque sopracelesti ed acque del firmamento in un'unica soluzione determinativa, Giordano Bruno pare scindere e dissolvere, proprio con la sua combinazione fra unità ed opposizione nell'infinito, questa concentrazione. Mentre per il filosofo fiorentino non poteva non darsi una linearità d'azione immodificabile e globale, per il filosofo nolano, al contrario, l'apertura diversificativa permessa dall'eternità e continuità della creazione si fondeva con la parità degli slanci determinativi, con la loro libera ed amorosa eguaglianza¹⁴⁶.

La linearità d'azione immodificabile e globale (cielo) concentrava, nella riflessione ficiniana, l'apparire delle forme in una circolarità puntuale: l'organismo così decretato trasferisce sul piano della visibilità la relazione determinativa sussistente a livello invisibile, dando così espressione alla formazione naturale (riflesso ed immagine della molteplicità ideale determinante). In questo modo l'organismo così stabilito pone in contatto l'azione determinativa dell'*anima mundi* con la sua espressione corporea: l'universo concreto delle forme nella materia. Allora una materia astratta si innalza a collezionare la possibile diversità, raccogliendo in se stessa tutti i gradi del ritorno dell'anima discesa a se stessa (affezione, vegetazione, animalità ed intelletto)¹⁴⁷. Questa collezione non è altro che il riflesso di quell'anima formatrice,

¹⁴⁵ Ivi, pp. 133-134.

¹⁴⁶ Ivi, p. 134.

¹⁴⁷ Ivi, p. 135.

che contiene i semi di tutte le cose, e che sta in mano alla mente artefice universale, la quale dispone la sua realizzazione come produzione interna e non distaccata dalla materia che essa stessa possiede (la materia di poter immaginare senza errore e variazione il fine definitivo dell'operazione)¹⁴⁸. In questo rivolgimento che è necessitazione ogni forma suscitata è determinazione: riflesso ed immagine di una ragione superiore. In questa composizione di esterno ed interno (*anima mundi* separata e forma intrinseca) l'organo universale risulta affetto, sente e vive secondo una piena e completa eterodeterminazione. È lo spazio di questa eterodeterminazione, infine, ad individuare la separatezza dell'Uno, di contro alla separazione opposta del mondo (parimenti uno, che la sua materia è tutta dell'artefice intellettuale)¹⁴⁹.

Nella speculazione di Giordano Bruno, al contrario, e sin dalle iniziali opere in latino (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*), l'organo ricorda l'infinitezza dell'Uno: contro il vincolo della necessitazione questa infinitezza, infatti, nega e dissolve – nega in quanto dissolve – proprio quella riduzione necessitante che la ragione intellettuale astratta depone come immagine dell'ordine assoluto. Questa infinitezza sostituisce una nuova immagine, viva e reale (in movimento e molteplice): all'immagine dell'ordine dell'assoluto risponde con l'apertura illimitata dell'Essere, con quel ricordo della creazione eterna e continua, che si presenta attraverso una diversificazione impreregolata, impredeeterminata. Autonoma nello slancio amoroso, diffuso in ogni determinazione reciproca, che si fonda sull'inscindibilità di libertà ed eguaglianza. Solo in questo modo soggetto ed oggetto, natura e grazia, si fonderanno non per schiacciarsi ed annichilirsi nel portato di una determinazione univoca ed assoluta, ma per diffondersi liberamente ed egualmente a tutti quei termini ideali che, quali soggetti della liberazione, opereranno il desiderio e l'immaginazione quali motori dell'aperta comunione universale. Se l'immagine dell'ordine dell'assoluto non può non comportare per sé la posizione di un oggetto totalizzante, dove ogni determinazione non può non essere il precipitato concreto di un'individuazione astratta, sottratta alle condizioni che l'hanno generata e capovolta nella propria supposta assunzione d'autonomia, l'infinire dell'immagine bruniana utilizza il concetto dell'opposizione per divaricare una doppia condizione di apertura e

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 136.

manifestarne l'insuperabile presenza: la molteplicità delle potenze divine (la libertà della grazia e la grazia della libertà) e l'unità molteplice della diversificazione naturale (l'eguaglianza dell'amore e l'amore per l'eguaglianza). È in questo modo che si viene costruendo ed immaginando il monte insuperabile – e che chiama sempre al superamento – del termine ideale, dove libertà, amore ed eguaglianza possono comporre la via diretta ed immediata alla vita ed alla salvezza (opera universale).

L'opera ficiniana, invece, è immediata nella forma di quella necessità che fa la materia possesso indiscutibile dell'agente separato, in una completa trasfigurazione antropomorfica di speciale caratterizzazione sociale e politica (l'alienazione del potere nel principe), attraverso il possesso immodificabile dello strumento, che siede su se stesso nell'attesa di essere adoperato e realizzato. Per realizzare. A questa realizzazione non v'è scampo: la materia in sé e per sé viene depotenziata, dall'alienazione che compie della propria formazione nell'unità necessaria dello strumento e dell'agente che lo possiede e solo lo utilizza. La mente divina allora può prolungarsi in quello stesso movimento che allontana la potenza della materia ad una forma che può sussistere solo come stabile determinazione: limite capace di dividere e congiungere le forme nel potere dell'assoluto. Potere che si distingue e, così, si diffonde, realizzando per quanto riesce a rimuovere a se stesso. Per questo la potenza vegetale – la prima forma del movimento di ritorno, dopo la semplice ed immobile subordinazione degli affetti – deve ricongiungersi alla potenza intellettuale per realizzare: e questa necessità è l'instaurazione di una efficace potenza immaginativa. Dello strumento ineliminabile che parifica l'effetto vivo con il principio.

Così, mentre l'immaginazione ficiniana rimane strumento d'eteronomia, l'immaginazione bruniana, al contrario, è fattore d'autonomia: quale azione insuperabile di superamento mantiene in se stessa quella potenza creativa (il desiderio) che è segno della presenza del divino. Ideale (libertà) che si realizza (e realizza) attraverso l'amorosa eguaglianza, mantiene alto il fattore diversificativo e la molteplicità, così attuando il movimento reciprocamente determinativo.

Così, ancora, mentre la posizione ficiniana separa immaginazione e corporeità, per aprire la prima all'azione del possesso e chiudere la seconda nella passività del posseduto, l'aperta relazione bruniana disperde l'immaginazione nei corpi stessi, quali termini dell'opera del

desiderio. Se nella prima determinazione e movimento restano coesi nella forma del possesso, nella seconda entrambi si aprono e si realizzano proprio dissolvendola¹⁵⁰.

Ora l'unità necessaria dello strumento all'agente è, in Ficino, intuizione: intellettuale nella forma divina della coincidenza fra atto e potenza; sensibile nella forma naturale della diffusione eguale del principio generatore (pianta universale). Il medio tra l'una e l'altra forma è la ragione seminale, il riferimento superiore della sua stessa sapienza operativa¹⁵¹. Così l'immaginazione pare scindersi fra ciò che è tutto in quell'identità fra potenza ed atto (parte superiore dell'immaginazione, genetica), e ciò che invece pare restare concluso nel movimento stesso di riattigliamento (parte inferiore dell'immaginazione, determinativa). L'unità delle due parti dell'immaginazione è l'effetto. Ma esso è tale solo se è affetto, affezione, immagine presente della ragione: ecco dunque che la posizione ficiniana ha bisogno di coinvolgere nel rivolgimento celeste l'ultimo ed infimo grado della realtà. Ciò che diviene con reciprocità di determinazione ed individuazione e lascia intravedere l'opposizione fra specie e numero. Attraverso questa opposizione fra termini (universale il primo, singolare il secondo) si attua, perciò, il distacco delle forme: la loro nascita¹⁵².

Ma questo distacco e questa separazione è il riflesso e l'immagine di un altro distacco e separazione: quello per il quale la ragione in sé (natura) si divide apparentemente dalla ragione fuori di sé (Dio). È in questo modo che può risolversi il problema che agita l'interpretazione di Alfonso Ingegno: lo storiografo svizzero-italiano, infatti, dopo aver distinto due specie di immaginazione – l'una superiore, l'altra inferiore al mondo seminale – non riesce a ricomporre l'opera e l'effetto, separando ed astraendo lo *spiritus* da una forma ristretta di immaginazione, non più qualitativa ma quantitativa, determinativa attraverso l'apparire del movimento¹⁵³.

Se l'individuazione è il modo attraverso il quale il movimento generativo si fa e ritorna egemonico, allora la superiorità dello *spiritus* ed il suo relativo isolamento restano assicurati solamente dall'apertura totalitaria: solamente se l'apertura totalitaria si fa comprensione effet-

¹⁵⁰ Ivi, pp. 136-137.

¹⁵¹ Ivi, p. 137.

¹⁵² Ivi, pp. 137-138.

¹⁵³ Ivi, p. 138.

tiva delle intenzioni di movimento singolari, allora l'universalità della determinazione, che fa dello *spiritus* stesso lo strumento dell'*anima*, potrà comporsi in organo unitario, in organismo (dove il corpo del cielo sta a fianco del suo intelletto). Allora la totalità racchiusa del tutto si dimostra come senso globale, luogo dell'alimentazione e del sostentamento generale¹⁵⁴.

È in questo modo che, nella speculazione di Marsilio Ficino, nasce il piano astratto del generale sostentamento: il luogo in cui vita, azione e movimento sono tutt'uno, senza distinzioni fra enti apparentemente necessitati ed enti interiormente animati. In questo piano possono allora distinguersi, ancora una volta astrattamente, il livello o grado per il quale possono sussistere delle ragioni separate, quali principi dell'azione (azione di ricongiungimento), e quello nel quale queste ragioni si esplicano ed operano effettivamente (*l'implicatus* e *l'explicatus*)¹⁵⁵. Se, dunque, lo *spiritus* genera e muove, distacca e ricongiunge, allora esso può svolgere la funzione veramente e positivamente globale della natura naturante: della natura che mantiene alta e separata la vita, per conservarne l'universale applicazione. In ciò risiede l'unità immaginativa, che invece Alfonso Ingegno preferisce discriminare secondo l'operatività vigente nell'apparato etico e conoscitivo umano: prima sussisterebbe un impulso apparentemente privo di ragione (un'immagine priva di senso), un istinto intellettuale che possiede il corpo; poi, questo impulso ritrova consapevolezza (quell'immagine e quel possesso un senso ed una motivazione) quando la sua ragione riappare oltre l'orizzonte della distinzione, a rappresentarne l'elevazione astratta (*raptus* paolino)¹⁵⁶.

In questo modo fusione ed opposta identificazione aprirebbero però una lacerazione nel tessuto dell'Essere: materia e forma verrebbero separati ed organizzati gerarchicamente, con il predominio della seconda sulla prima. Predominio che sarebbe esercitato con la stabilità della penetrazione e del ritorno della materia stessa nella medesima condizione di subordinazione ed eterodeterminazione, attraverso un grado progressivo di depotenziamento (nel testo ficiniano: di purificazione). Predominio che godrebbe del contenuto di una materia proiettata atta a gonfiarsi in un riflesso di potenza e di fecondità. Così

¹⁵⁴ Ivi, pp. 138-139.

¹⁵⁵ Ivi, p. 139.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

l'azione dell'uomo tenderebbe a vivificare la propria potenza, muovendo tutto lo spazio creativo alle dipendenze della propria ragione, così subordinando la realizzazione al proprio desiderio¹⁵⁷.

Potenza, ragione e desiderio rappresenterebbero, pertanto, nella loro coincidenza astratta, la struttura nascosta dell'anima ficiniana che ritorna a se stessa, quando il desiderio ricompatta la ragione sulla potenza, e fa essere l'espressione più alta del potere (i demoni eterei del testo ficiniano, che vivono, sentono e muovono senza limiti). Espressione di questo potere risulterebbe allora l'immaginazione determinativa: la facoltà che è capace di unire e di distinguere (*expressio formae et impressio in materia*)¹⁵⁸.

All'immaginazione che è nell'*anima* (vita assoluta) corrisponde dunque la sua deposizione unitaria e diversificativa, l'immaginazione sostanziale. All'intelletto supremo, l'intelletto che è insito nell'intero universo¹⁵⁹. Così l'aggetto, la provenienza esterna dell'intelletto, si fonde con il soggetto, la presenza dello stesso nell'intero esistente: l'intelletto astratto, immaginato come fonte, diviene ed appare nella propria immagine concreta, di fattore di movimento (immaginazione), di generazione (*ratio seminaria*) e di salvezza (*spiritus*).

In questo processo di distinzioni razionali – processo che qualifica le fasi dell'immaginazione umana – il movimento di discesa ridiventa di ascesa, comportando la fissazione di un punto di congiunzione per quei tre momenti (*seminalis spiritus vel calor*), rispetto al quale solo l'intervento di un'ulteriore disposizione e distinzione astratta può far profluire il corpo del cielo dallo *spiritus* e questo dalle *rationes seminales*. *Natura, mundum seminalis e lumen* sarebbero stati comunque uno. Un uno che retrocede dalla propria condizione di determinazione a quella di libertà¹⁶⁰.

In che senso, allora, Giordano Bruno sostiene che materia, anima ed intelletto sono uno? Al modo ficiniano? O in un altro modo? Alfonso Ingegno reputa che l'identificazione bruniana utilizzi la scansione razionale ficiniana, però necessariamente modificandola sulla base delle richieste imposte dalla sua nuova cosmologia. Egli avrebbe, infatti, ricompattato l'anima sull'intelletto, così togliendo qualsiasi

¹⁵⁷ Ivi, pp. 139-140.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 140-141.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 141-142.

spazio per qualunque processo di graduazione: unitariamente, immediatamente e necessariamente le intenzioni creative dell'intelletto si sarebbero materializzate nella dinamicità delle reciproche distinzioni fra gli opposti termini cosmologici (soli e terre), così mostrando, insieme ed in un unico plesso immaginativo, sia il movimento che la generazione. Allora la stessa mente divina avrebbe potuto mostrare di sé l'immagine creativa di ogni determinazione (l'universo). L'infinito nell'infinito¹⁶¹. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, sottolinea l'iniziale opposizione infinita vigente fra l'*implicatus* e l'*explicatus*: in modo tale da garantirne l'immagine di un'unità essa stessa infinita. La possibilità che il movimento, la generazione e la salvezza restino idealmente e realmente infiniti, quando la sussistenza della molteplicità delle potenze ricordi l'imprerogatezza e l'impredeterminazione della creatività, ed in questa il disporsi reciproco delle eguali ed amoroze libertà. Così l'uno dell'intelletto (l'infinito della libertà) si fa uno dell'anima (infinito dell'eguaglianza) ed uno della materia (infinito dell'amore).

Alfonso Ingegno, diversamente, preferisce considerare la speculazione bruniana come uno sviluppo ulteriore della tendenza materialistica e cristianizzante ficiniana, centrata sulla identificazione dell'atto del sacrificio (la proiezione del sangue) come atto genetico¹⁶². Bruno avrebbe fatta propria questa tendenza, trasformandola e purificandola in un generale e neutrale movimento universale della vita: le specie che danno movimento e generazione sono i principi materiali (le speciali virtù occulte nelle cose) della diversità, immodificabile, delle sostanze¹⁶³. In questo modo la teologia astrale di derivazione plotiniana si trasformerebbe nella scienza materiale dei principi, nell'alchimia. Bruno resterebbe però paralizzato, come Ficino del resto, dalla fede nella distinzione fra celeste e terrestre, intellegibile e sensibile: Alfonso Ingegno non si avvede che, per questa strada, questa paralisi può essere dissolta non appena il sensibile venga considerato immagine razionale dell'intellegibile. Qui, allora, si può fondare una congiunzione d'apertura che disponga e nello stesso tempo esprima la scansione dei gradi dell'Essere e la loro unità operativa nell'identità del movimento generativo (divenire). È allora in virtù di questa identità

¹⁶¹ Ivi, p. 142.

¹⁶² Ivi, p. 143.

¹⁶³ *Ibidem*.

che Bruno può accostare *spiritus* celeste e *ignis* terrestre, mostrando così l'immagine globale del primo nella differenza (una delle innumerevoli) del secondo¹⁶⁴.

Nel contesto così definito, se la determinazione numerica può trovare luogo unitario nello spirito generativo, allora il singolo destino delle anime in Ficino e delle nature in Bruno può trovare fine comune in una salvezza, od in una realizzazione, ottenute rispettivamente con la purificazione od il depotenziamento delle tendenze alla diversificazione od alla continua ed inesaurita, variabilissima, creatività. Marsilio Ficino manterrebbe, però, conclusione e compiutezza alla circolarità esistenziale, portando a fine ultimo e definitivo (anno grande del mondo), ad esaurimento, il processo di derivazione e realizzazione delle forme, così completando la totalità ideale nel mondo: od, in altri termini, realizzando quella potenzialità ideale che resterebbe altrimenti racchiusa nel limite celeste. Alla fine, dunque potenza ed atto si reincontrerebbero e si rifonderebbero, annullando qualsiasi limitazione, che avrebbe un doppio significato, sia nei confronti dell'intelligibile (mantenimento della distinzione fra atto e potenza), che del sensibile (insuperabilità della determinazione): qui, allora, si attuerebbe la *parusia* ed il giudizio divino, con la salvezza dell'intero creato. Si realizzerebbe la resurrezione di tutti i corpi naturali nella totalità delle *rationes seminales*, investendo l'unità del perfetto intelligibile con la trasparenza completa del movimento (etere). In altri termini: ogni determinazione potrebbe raccogliere nella ritrovata identificazione delle *rationes seminales* con le idee divine la libertà del proprio superamento. La salvezza nell'universalità di un corpo celeste oramai indipendente e totalmente autonomo (*terra viventium*)¹⁶⁵.

La salvezza dell'intero creato, con la scomparsa del cielo e dell'opposta sede infernale, sembra così diventare lo scopo, il termine ideale del divenire ficiniano, del movimento e della generazione delle forme nella materia, che alla fine verrà rovesciata in una libera potenza. Utilizzando una struttura speculativa pagana – trattenere le sedi astrali – Marsilio Ficino allora conferma un dogma della rivelazione cristiana – la profonda ed abissale sussistenza della sede infernale – in tal modo servendosi di una sorta di limitazione già ben presente ed espressa nella tradizione neoplatonica. Nel resoconto di Agostino

¹⁶⁴ Ivi, p. 144.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 145-146.

Steuco la sapienza antica della sussistenza di un principio divino dell'azione, isolato ed oggettivo, si esprime nei lasciti di quella tradizione filosofico-religiosa che da Mosè procede ad Ermete, ai Greci, che ne oscurarono e deturparono il volto con le loro favole mitologiche e magiche, sino alle rivelazioni dogmatiche dell'istituzione cristiana (unicità e Trinità di Dio, creazione e tempo, eterno e contingente). *Genesis* e testi ermetici documentavano l'immodificabile struttura dell'Essere e del reale, attestando la sussistenza e la fede in un principio ed in una sua espressione immutabile. Mosè ed Ermete coincidevano nella spiegazione del divino e del cosmo attraverso il concetto della separazione e dell'intervento provvidenziale (*spiritus*), che avevano creato il centro ed il fulcro universale (il fuoco puro celeste), per poi diffonderlo in ogni luogo (luce sensibile), riempito di aria sino al suo livello più basso (quello dell'acqua). La luce aveva mantenuto la separazione, innalzando l'aria e scoprendo la terra, poi ulteriormente fissandola per poter far nascere su di essa le forme vitali. L'unità del movimento celeste aveva, infine, creato e disposto la serie stratificata e gerarchica degli esseri viventi¹⁶⁶.

Nella narrazione argomentativa di Agostino Steuco sapienza mosaica, ermetica e pagana concordavano nella definizione e determinazione del modo oppositivo con il quale la separazione dello spirito celeste allontanava da sé l'oscuro infinito infernale, permettendo l'interposizione da un lato dello stabile elemento terrestre, dall'altro del mobile elemento aereo. Aria e terra riempivano così il limite entro il quale la vita esercitava il proprio dominio attraverso la proiezione universale della materia celeste. Nello stesso tempo questa proiezione aveva con sé una funzione circolare: doveva riportare all'origine divina ogni movimento e divenire apparente, ravvisando in ogni operazione sensibile un'imitazione dell'attività del superiore mondo intellegibile, della potenza dello stesso principe divino¹⁶⁷. La teologia greca, in particolare, procedeva – con Orfeo, Omero, Esiodo, Talete, Empedocle, Anassagora, Platone stesso – ad una materializzazione progressiva di quella struttura che sarebbe poi diventata lo schema stabile della Trinità cristiana (l'identità di *amor*, *sapientia* e *mens*) e della sua espressione unitaria e necessaria (la separazione del composto iniziale, dovuta ad una finalità intrinseca di vita e di ricomposizione con

¹⁶⁶ Ivi, pp. 147-148.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 148-149.

l'originario)¹⁶⁸. Così, nel momento in cui Aristotele procedeva, conclusivamente, a dare sostanza separata all'etere ed al mondo sublunare, non faceva altro che portare alle estreme conseguenze questo processo di separazione, rompendo però la possibilità di una ricomposizione e la sua necessaria espressione vitale (negazione della creazione come potenza del molteplice)¹⁶⁹.

La stessa divinizzazione platonica degli astri doveva corrispondere, allora, a questo processo di materializzazione dell'espressione unitaria e necessaria del principio, sempre vicina, nella sua mobilità ed estensione, al principio stesso. Potevano così sorgere gli astratti dei concetti di fuoco puro e di acque celesti: l'Intelletto universale e l'*Anima mundi*. In particolare, pur se la separazione aristotelica fra etere e sostanza sublunare aveva annientato la ricomposizione vitale universale su base materiale (*aer*), concentrando il fattore determinativo nel principio celeste (etere) la speculazione dello Stagirita aveva dato espressione all'eternità ed all'autonomia dell'incorporeo (negazione dell'*aer*), permettendo il successivo inserimento della teologia paolina, che avrebbe identificato il regno dell'incorporeo con il dominio del *Padre* e della sua luce eterna (empireo)¹⁷⁰. Di contro al procedere della materializzazione della relazione vitale (unità e necessità) si assiste, pertanto, ad un corrispettivo processo di astrazione: in questo contesto di civiltà e di cultura la funzione astratta degli dei e degli astri pagani può, allora, essere sostituita da quella degli angeli della tradizione ebraica, per costruire quello spazio determinativo univoco che nella successiva teologia cristiana avrebbe costituito il luogo della manifestazione della volontà e dell'intelletto divino, dello *spirito* che tutto comprende, tocca, e tutto spiega, rivolge, finalizzando. Dello *spirito* che proviene dall'esteriorità eterna per divenire e trasformare: spirito globalizzante, *gloria dei* nella grazia esterna e natura insita in ogni ente creato¹⁷¹.

Alfonso Ingegno ritiene che questa composizione fra un impianto d'ordine pitagorico-platonico ed una strutturazione dell'alienato di matrice aristotelica possa costituire l'utile termine di riferimento per la spiegazione del senso e significato della speculazione cosmoteologica

¹⁶⁸ Ivi, pp. 149-150.

¹⁶⁹ Ivi, p. 150.

¹⁷⁰ Ivi, p. 151.

¹⁷¹ Ivi, pp. 151-152.

bruniana¹⁷². L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dimostra prima di tutto che la strutturazione teologica precede quella cosmologica; quindi che, proprio contro quel bilanciamento fra materializzazione della relazione vitale ed astrazione, la speculazione bruniana non perde mai di vista il concreto materiale, nella sua apertura infinita, nella sua infinita diffusione e nella sua illimitata partecipazione (l'amore nell'infinito della libertà e dell'eguaglianza). Quel bilanciamento, infatti, sconfiggerebbe quella sconfitta che Bruno prepara con assidua continuità e coerenza nello sviluppo di quasi tutti i *Dialoghi* dell'opera intitolata *De gli Eroici furori*, insieme al filo altrettanto continuo, coerente ma profondo delle opposte risoluzioni: qui la conclusione del IX *Dialogo* ed il contenuto del X e conclusivo costituiscono la manifestazione voluta ed attentamente preparata di una sconfitta – la sconfitta della visione che presuppone l'assolutezza dell'identità fra unità e necessità – e l'opposta sua risoluzione. Ma questa sconfitta viene, per l'appunto, abilmente confezionata dal rigore argomentativo bifronte della speculazione bruniana: che, insieme alla fatalità di essa, presenta il suo possibile evitamento. In caso contrario tale sconfitta rimarrebbe insuperabile (l'ultimo *Dialogo* diventando inutile ed inintelligibile): non solo, essa rimarrebbe per di più persino inavvertita, lasciando sullo sfondo ed alla conclusione dell'opera stessa un *Dialogo* (il X) di cui si decreterebbe l'ardua, se non impossibile, decifrabilità.

Ma Alfonso Ingegno procede, invece, proprio nella direzione stabilita dal presupposto dell'identità assoluta fra unità e necessità. Nel capitolo conclusivo del suo saggio lo storiografo svizzero-italiano, infatti, cuce Bruno alla tradizione neoplatonico-aristotelica attraverso una sua supposta manifestazione cosmologica di quella materializzazione della relazione vitale che viene apportata dal rapporto di dipendenza. L'immediatezza di questo rapporto toglierebbe spazio a qualsiasi mediazione astratta, dissolvendo quella stessa struttura che la predispone (l'astratto mitologico del mondo ultraterreno). In fondo Bruno dissolverebbe e renderebbe inutile, da un punto di vista ancora più materialistico, l'impulso estatico della filosofia ficiniana, annullando lo spazio celeste ed eterico e sostituendolo con la coincidenza moltiplicata della potenza e dell'atto nella miriade delle sostanze create. Allora l'ordine esistenziale dell'infinito coinciderebbe con presenza stabile di

¹⁷² Ivi, p. 152.

un infinito creativo: la duplicazione del modo platonico-aristotelico fra necessario e contingente ritroverebbe la propria ricucitura ed unità nell'unico modo fisico pitagorico, mentre l'astrazione e la separazione del primo immobile si ritrasformerebbe nella presenza mobilissima in ogni luogo dell'azione infinita (identità di *essentia* ed *esse*). Questa presenza dissolve così la funzione astratta del mondo archetipo (l'empireo dei cristiani), giustificato unicamente dalla separazione ed eternizzazione delle specie, rispetto al divenire delle forme nel numero, e la sua concretizzazione materiale nella distinzione fra mondo celeste e mondo terrestre¹⁷³. Ora, questa concretizzazione materiale possedeva in se stessa una funzione d'ordine, tale che, dissolta quella, dovesse venire distrutta anche questa? Sembra di sì, visto che la distruzione del medio astratto (il veicolo etereo) diventava anche la dissoluzione dell'escatologia di tipo platonico¹⁷⁴. Tutto ciò non poteva non comportare, secondo le linee guida dell'interpretazione di Alfonso Ingegno, il radicamento dell'immagine di una centralità immediata dell'essere che, nella coincidenza puntuale fra scopo ed immediatezza creativa di posizione, determinasse l'annullamento dell'opposta pericolosità drammatica della sede infernale: essa veniva infatti superata attraverso una sensibilità ed una consapevolezza diffuse intimamente in ogni essere vivente, quale potenza naturale insuperabile ed inalienabile. Vero ed unico principio motore¹⁷⁵.

Il principio motore dell'azione infinita, insieme al suo accompagnamento materiale, riesce, pertanto, secondo le intenzioni bruniane a dare interpretazione vera ed autentica del testo mosaico del *Genesi*, quando nell'atto della creazione dal nulla di determinato del composto iniziale si erge la stessa determinazione operante, quella potenza insita nella materia che forma dall'interno ogni generazione ed ogni movimento nell'ordine e nella stabilità¹⁷⁶. Così le acque sopracelesti e gli angeli dovevano identificarsi con gli elementi portanti degli astri e con gli astri medesimi, nella loro funzione rappresentativa della gloria divina¹⁷⁷, mentre la stessa luce eterea prendeva il nuovo significato dell'estensione attiva della materia stessa nell'universo (*aer*), nello

¹⁷³ Ivi, pp. 153-155.

¹⁷⁴ Ivi, p. 155.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 155-156.

¹⁷⁶ Ivi, p. 156.

¹⁷⁷ Ivi, pp. 156-157.

stesso tempo, appunto, stabilissima e mobilissima (*spiritus* ed *anima*). Vitale e capace di comporre – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno – la doppia relazione cosmologica sussistente fra soli e terre, nella trasmissione della luce e del calore e nel loro assorbimento e riflessione¹⁷⁸. In questo modo scompare la possibilità stessa di identificare un luogo per l'intellegibile: esso, infatti, si trasfonde interamente nella vitalità creativa espressa da quella relazione, e non rimane distaccato – come invece sostiene Alfonso Ingegno – quale *aer-aether*, che occulta in se stesso la luce inaccessa del *Padre* e le tenebre che la accompagnano¹⁷⁹.

Sostanzializzando lo spazio, Alfonso Ingegno offre in esso un'immagine astratta, che separa da un lato la forma del *Padre*, dall'altro la potenza della materia celeste, della materia superiore, della materia intellegibile. Allora l'ordine vigente in questa non avrebbe potuto non riverberarsi nella propria, ulteriore, immagine sensibile: nella connessione cosmologica fra soli e pianeti terrestri, portando i primi ad essere elementi dominanti, determinanti ed impressivi nei confronti dei secondi. Ma lo storiografo svizzero-italiano dimentica che Bruno dissolve proprio la funzione centrale e dominante, presente nella struttura del cielo di tradizione neoplatonico-aristotelica sino alle teorizzazioni di Copernico. Come potrebbe, altrimenti, Dio essere definito come pienezza (*plenitudo*) dell'universo¹⁸⁰? Solo una concezione sottrattiva dell'ineffabilità divina – quale quella proposta da Alfonso Ingegno – può rendere ragione della sua opposta presenza corporea distinta, come materia intellegibile, ordine d'univocità che ha quale propria immagine l'*anima* dotata di *aer*: «Il motore stesso dei processi fisici e delle trasformazioni che hanno luogo tra gli altri elementi»¹⁸¹.

È bensì vero che nella speculazione bruniana lo spazio permette il movimento ed il divenire, ma si deve ricordare che il suo concetto ed immagine è nel contempo dialettico e creativo: non offre l'apparenza del termine, proprio in quanto lo fa essere come presenza di superamento libera e comune (ideale-reale molteplice). Esso è infatti il luogo dell'*Anima*, come diversificazione e libertà di movimento. Così la negazione in serie delle sostanze separate platoniche, del motore immo-

¹⁷⁸ Ivi, p. 157.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Ivi, p. 158.

bile aristotelico e della luce metafisica di Palingenio Stellato non può ridursi ad accettare una loro ultima forma astratta, tutta ed immediatamente materiale nella terminalità dell'ideale (motore della volontà della potenza). L'interminabilità dell'ideale bruniano sta, al contrario, a significare la demolizione della presupposizione (astratta) dell'assoluta potenza del *Pater* e delle conseguenti subordinazioni del *Filius* (come intelletto increativo) e dello *Spiritus* (come volontà adeguata). Così nella speculazione bruniana la creatività dell'intelletto e l'infinito della volontà proiettano in modo impreregolato ed impreterminato la libertà, presentandola nel suo concetto ed immagine di eguaglianza motrice (amore).

Pare invece che l'ordine d'univocità assunto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, quale criterio della ricomposizione determinativa bruniana, accorpi unità (*caelum*) e necessità (*firmamentum*) in un medesimo organismo (*spiritus*), la cui presenza vige quale luogo di determinazione, del suo procedere e terminarsi (*aer-ignis animalis*)¹⁸². Allora l'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano punta all'individuazione di un elemento primo e distaccato (universale), capace di unire in sé le caratteristiche opposte del processo (*insitus*) e della stabile estraneità ad esso (*comprehendens*)¹⁸³. Per questa ragione esso diventa il contraddittorio vettore neutrale della determinazione: che la trasporta in ogni luogo (come luce e calore proveniente dai soli alle terre), pur rimanendo prima e fuori di essa (come vita che richiama a se stessa, rivolgendo la materia: facendo ruotare e rivoluzionare i pianeti terrestri)¹⁸⁴. Esso diventa così il cardine dell'ordinamento universale, simile nelle sue caratteristiche all'etere aristotelico. Il termine che ricomponete tutte le distinzioni singolari, che gli impulsi interni ai corpi celesti subordinati emettono quale spazio del proprio movimento, della propria continua generazione e conservazione¹⁸⁵.

Come termine assume, perciò, una ineliminabile caratteristica di elemento per-sé, mentre come effettiva presenza non riesce a non

¹⁸² Ivi, pp. 158-160.

¹⁸³ Ivi, p. 160.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Ivi, p. 161: «Sul piano cosmico aveva finito per ereditare le caratteristiche tradizionali dell'etere aristotelico, si presentava come ingenerabile, impassibile, incorruttibile, ecc. e proprio in quanto tale provvedeva negli spazi tra i mondi al perpetuarsi della vita su di essi; ora entrato in composizione all'interno di ciascun astro, riceveva la possibilità di agire sulla base dell'elemento con cui si univa».

svolgere la funzione dell'in-sé: espande la potenza vitale attraverso la virtù trasmessa attraverso il calore, attuandola attraverso la genesi propria e reciproca delle nature (soli e terre). Indeterminato, si determinava quando suscitava l'azione universale (ordinata) di tutti gli elementi. Passivo, si riscopriva sommatamente attivo nell'unità di movimento che riusciva a compiere¹⁸⁶. Allora l'azione universale astratta si specifica nel movimento e compimento puntuale delle nature: in questo modo la materia di Dio si fa Universo attraverso la realizzazione dei mondi. In questo senso, allora, i mondi non possono scomparire: essi devono, infatti, restare come prova dell'infinita potenza divina. In questo modo la questione dell'eternità o meno dei mondi non si pone affatto: gli astri bruniani sono – secondo la stessa via tracciata dall'interpretazione di Alfonso Ingegno – corpi composti dallo e nello spirito. Per questo non possono scomparire. Tutti gli astri vengono posti dall'atto creativo nella potenza che lo realizza. Lo storiografo svizzero-italiano preferisce, invece, abbandonare la possibilità dell'atto creativo permanente, per scindere la richiesta di giustificazione della presenza ed eternità dei mondi sulla base, ogni volta singolare e fratturata, di una potenza relativa e non assoluta (come invece dev'essere, per la natura della sua stessa struttura interpretativa). Nessuno degli astri si salva da solo: tutti si salvano, insieme.

Ma l'*aer-aether* bruniano, nella concezione di Alfonso Ingegno, assume una funzione distaccata, che separa di nuovo astrattamente la potenza divina, allontanandola dalle singole potenze individuali dei singoli corpi celesti. Perciò i singoli corpi celesti vengono osservati secondo una loro intrinseca e fatale dissoluzione, a meno di un intervento estrinseco provvidenziale, che consenta un equilibrio reciproco nello scambio atomico. Solamente secondo quest'ottica Bruno si servirebbe di una teologia separata, di una teologia astrale (la connessione dei movimenti celesti con la divinità, lo studio delle loro figure reciproche, per la decifrazione delle volontà provvidenziali), di impossibile composizione con la sua fisica universalmente distintiva¹⁸⁷. Ma, appunto, già la separazione della potenza divina dalle singole potenze degli astri individuali è la preconstituzione dello spazio di una teologia separata. In questo spazio, allora, possono trovare luogo le vere ed effettive fantasie circa la possibile corruzione dei mondi nell'eccesso

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 162.

dello scambio atomico: l'identità di potenza e provvidenza, invece, salvaguarda l'internità allo spirito di ogni determinazione e quindi l'impossibilità di una universale dissoluzione. All'opposto, l'universale ricomposizione con l'originario può mantenere la vita in ogni soggetto che vi si rivolga, permettendo nel contempo uno scambio atomico limitato (del solo elemento arido) che ne disgreghi parti di alcuni per generarne delle altre in altri, siano essi dei corpi celesti o dei corpi che vivano su di essi¹⁸⁸. In questa circolarità continua lo spirito che sempre diviene forma e riforma soggetti e materie individuali in un'innumerabilità che ha relazione solo con l'unità generante, che dunque dispone un ente indistinto ed ingraduato: un impulso generale all'interno del quale coesistono la parte superiore e la parte subalterna dell'anima, la sua forma e la sua materia, l'atto e la potenza. L'alta luce (*lumen, aether*) e la profonda ombra (demoni ed umanità)¹⁸⁹. Così l'invisibilità del primo *lumen* si trasfonde interamente nella visibilità della luce solare, nella sua potenza genetica ed orientativa¹⁹⁰. Dal punto di vista razionale questa direzionalità si trasforma nella posizione di una stretta unità immaginativa, che non lascia spazio ad un astratto movimento dialettico, che disponga in versi opposti l'ascesa e la fuoriuscita delle anime singolari e la loro deposizione terrena. Dissolta l'escatologia di tradizione platonica, Bruno tradurrà l'alterazione nel continuo ed inesausto scambio atomico, che mantiene ferma l'immanenza delle forme, nella variabilità dei loro contenuti reciproci (proporzioni collegate ed opposte nei componenti solari e terrestri)¹⁹¹.

Se l'ombra e la sua profondità nascono dalla luce e nella luce, per interposizione di un corpo e di un suo riflesso dall'origine luminosa (*De umbris idearum*), allora il veicolo etereo bruniano non si distacca dalla propria origine (lo *spiritus*), permanendo nella regione dello spazio che media fra l'origine stessa ed il suo termine, trapassando la corporeità stessa nel riportarla all'origine e rovesciandone il significato ed il senso della materia da passivo ad attivo, riguadagnante l'origine stessa. In questa passione per la ragione, originata dalla ragione stessa ed interna alla medesima, la ricomposizione universale delle immagini (ideali) assumerà il ruolo ed il valore della realizzazio-

¹⁸⁸ Ivi, pp. 162-163.

¹⁸⁹ Ivi, p. 163.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Ivi, pp. 163-164.

ne di una potenza illimitata (fantastica)¹⁹². Ma allora *anima* e *spiritus* non diventavano altro, rispettivamente, che *implicatus* ed *explicatus*: ritorno alla potenza originaria e sua espressione universale.

Se questo ritorno è necessario ma invisibile, la funzione dell'astrologia non può che decadere e dissolversi, mentre non può non distruggersi la stessa credenza in un anno grande del mondo: il rivolgimento bruniano è infatti sempre istantaneo, anche se realizza un tempo. Cade pertanto la prospettiva ficiniana della congiunzione fra fine del mondo e resurrezione dei corpi. La terra, moltiplicandosi nei mondi, si elevava alla condizione di luogo della diffusione e della reazione creativa, mentre i soli ne assumevano la funzione originaria. Soli e terre, insieme, davano rappresentazione dell'espressione della potenza creativa, nella sua forma dialettica, mentre l'etere semplicemente scompariva come medio isolabile. Il punto di congiunzione universale veniva diffuso in ogni entità creata, che in tal modo diventava luogo di per se stesso di salvezza. Un'unica proiezione d'immagine veniva innalzata per ciascuna delle anime che potevano essere manifestate all'interno del processo di individuazione della mente e dell'intelletto universali, quando l'amore liberasse la determinazione dal suo fattore riduttivo e reciprocamente negativo, per ampliarlo ad una relazione creativa di possibilità che instauri la libertà e l'eguaglianza d'individuazione (*contractio*). Libertà dell'intelletto ed eguaglianza della sensibilità allora si incontrerebbero nell'aperta distinzione degli individui, lasciando come astratta la loro reciproca separazione¹⁹³.

Questo incontro lascia sullo stesso piano l'universale e l'individuale, annullando la distinzione astratta fra *anima* e *spiritus*: è la loro identità, infatti, a costituirsi come relazione in movimento. Relazione che contiene e conserva in se stessa tutto l'universo, facendolo essere immagine e riflesso pieno dell'assoluta potenza divina¹⁹⁴.

Allora l'*anima* bruniana – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno – riacquisisce una materia assoluta come propria potenza: senza però trasformarsi nell'Essere astratto supremo¹⁹⁵. L'*anima* diventa, infatti, l'interno dello *spiritus*: la moltiplicazione fantastica

¹⁹² Ivi, p. 164.

¹⁹³ Ivi, pp. 165-166.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 166-167.

¹⁹⁵ Ivi, p. 167.

(continuamente creativa) delle forme e delle specie su base di reciprocità. Come la forma e la specie della luce e del calore solari deve trovare corrispettivo opposto nella forma e nella specie del principio di raffreddamento, così l'espressione creativa continua a riproporsi dialetticamente fra gli estremi del rapporto cosmologico, senza soluzione di continuità. In tal modo il rapporto fra *anima* e *spiritus* della tradizione neoplatonico-aristotelica viene di fatto rovesciato: è solo in questo modo che l'infinito può trovare collocazione reale, predisponendo la riflessione bruniana verso il necessario rivolgimento delle stesse strutture metafisiche tradizionali. Solo una soluzione creativa e dialettica avrebbe così annullato i problemi della eternità e della genesi dei mondi, consentendo lo scambio relativo delle particelle materiali e l'applicazione generalizzata del movimento, nel rivolgimento della passività in attività¹⁹⁶. Era allora la sostituzione della metafisica – in realtà metapolitica – dell'Uno con la metafisica – in realtà metaetica – dell'infinito che poteva risolvere, dissolvendoli, tutti gli apparenti problemi legati alla vecchia e tradizionale concezione limitata dell'Essere: proprio con la dissoluzione della distinzione privilegiata ed eminente fra mondo intellegibile e divinità – che Alfonso Ingegno vuole invece mantenere nella riflessione bruniana – la speculazione del filosofo nolano, infatti, doveva aprire la determinazione come libertà, assicurandone nel contempo l'eguale diffusione e partecipazione. Per questo, nella loro funzione di chiusura, nel X *Dialogo* degli *Eroici furori* scompaiono le stesse immagini ideali della tradizione platonica, per lasciare libero campo e spazio all'immagine unica ed illimitata dell'universo: l'amore diffuso, partecipato ed estremamente attivo. Questo poteva essere il “bisogno” divino del mondo: soluzione, anziché proposta di difficoltà e problemi¹⁹⁷.

Solo una nuova separazione astratta di Dio dal mondo poteva imporre la necessità di quest'ultimo, introducendo poi, quale instabilissima soluzione al problema della divinazione del rapporto fra di essi esistente, una teologia astrale che fungesse da forma impressiva dell'andamento e del divenire dell'intero cosmo, così animato e materializzato, indirizzato ordinatamente. Allora l'identificazione fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità (l'unità stabile ed immutabile, incorporea) doveva comportare il distacco di una relazione uni-

¹⁹⁶ Ivi, p. 168.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

voca, all'interno della quale l'universo non potesse essere concepito se non come stabile materia di una forma prefissata, in una linearità di determinazione che salvaguardasse, insieme, l'aspetto estrinseco (la causa) e quello intrinseco (il principio), non potendo però ritrovarne più il punto dell'unione. Questa impossibilità così diventa, per Alfonso Ingegno, l'emblema della difficoltà bruniana e la ragione sia della sua decisione di aprire la propria posizione fisica all'indifferenza delle soluzioni teoriche, sia del richiamo infondato alla concezione astrologica. Sia, infine, della sua indecisione al riguardo del problema della finalità (temporale od extratemporale) delle anime individuali umane¹⁹⁸.

Si deve, allora, dire conclusivamente che solo la sottrazione astratta del divino – operata dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – può comportare quella visione necessitarista che fossilizza l'immagine reale dell'universo in una posizione per la quale la globalità della sua materia riceve una forma totalmente estrinseca e, nello stesso tempo, si innalza in una relazione di alienazione totale, dove la pluralità discreta dei soggetti diviene il corollario del principio di determinazione assoluta.

¹⁹⁸ Ivi, p. 169.

L'interpretazione di Werner Beierwaltes

Se l'interpretazione precedente sembra fermarsi alle porte dell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, venendo arrestata nella sua penetrazione del contenuto della speculazione bruniana dall'assunzione – propria della tradizione neoplatonica – di una distinzione razionale fra intellegibile e sensibile, l'opera investigativa e di ricerca metafisica di Werner Beierwaltes, nel saggio *Identità senza differenza? Intorno alla cosmologia ed alla teologia di Giordano Bruno*¹, pur facendo permanere la riflessione del filosofo di Nola all'interno del contesto di quella tradizione, accentua il suo dispositivo creativo-dialettico, rilevando innanzitutto l'apparente difficoltà della distinzione fra il concetto della causa (trascendente) e quello del principio (immanente), qualora questa distinzione non esprima in se stessa la possibilità reale di una congiunzione universale obiettiva, che offra l'immagine di un passaggio e di una graduazione ontologica, la quale a sua volta mantenga la sussistenza dell'infinito².

Lo storiografo tedesco rileva innanzitutto la recezione riduttiva, in senso esclusivamente immanentistico, della filosofia bruniana, intendendo all'opposto riporre in luce ed evidenza la presenza della tematica della differenza nell'identità. Quindi, con riferimento al testo bruniano del *De la Causa, Principio e Uno*, rileva innanzitutto quanto la polemica antiaristotelica del Bruno utilizzi una forma dialettica basata su una particolare trasformazione e tradizione delle vere ed autentiche

¹ W. BEIERWALTES. *Identità senza differenza? Intorno alla cosmologia ed alla teologia di Giordano Bruno*. In: *Identità e differenza*. Introduzione di Adriano Bausola. Milano, Vita e Pensiero, 1989 (1980). Pp. 208-237.

² Ivi, p. 208.

dottrine peripatetiche, così giungendo inavvertitamente a riutilizzare strutture argomentative propriamente stabilite dalla medesima riflessione aristotelica³. Come nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, anche Werner Beierwaltes ritiene che l'innovazione metafisica bruniana si fondi su di un nuovo concetto della realtà fisica e cosmologica, desunto, ampliato ed approfondito dalla tradizione dei testi copernicani. In questo modo l'affermazione immediata e positiva dell'infinito dell'universo avrebbe rischiato, per lo storiografo tedesco, di occultare e di rendere persino inutile l'affermazione dell'infinito di Dio stesso. La nuova ed antica filosofia bruniana così potrebbe ripercorrere all'indietro tutto lo sviluppo storico della problematica neoplatonica (platonico-aristotelica e cristiana), per riapprodare ad una opposizione occultata da questo stesso sviluppo, ma lo storiografo tedesco preferisce invece sostenere l'inesistenza di questa opposizione, lasciando la speculazione bruniana all'interno della tradizione neoplatonica, con una particolarissima localizzazione⁴.

Giordano Bruno avrebbe cercato di riottenere una più alta e razionale possibilità oggettiva, piuttosto che rovesciarne interamente la giustificazione e l'esistenza attraverso, per esempio, un particolarissimo tentativo di ricongiunzione fra la speculazione parmenidea e quella eraclitea, che fosse capace di unire l'universalità della ragione del primo con la relazione d'apparente opposizione del secondo, attraverso il concetto di una materia in sé ricca e feconda di un'alta ed aperta molteplicità, capace di muovere e tirare a sé nell'unità creativa la relazione continua ed inesaurita della reciprocità della determinazione, connettendo in tal modo (il modo inalienabile ed insuperabile dell'amore universale) l'aspetto della libertà con quello dell'eguaglianza⁵. Se la speculazione cusana tendeva alla progres-

³ Ivi, p. 209.

⁴ Ivi, p. 210.

⁵ L'Essere parmenideo potrebbe essere qui inteso e definito dal concetto di una possibilità infinita. In questo modo l'unità di essere e pensiero risiederebbe in un'attività continua, creativa, interna e non distaccata, che impedisce l'obiettivazione e l'oggettivazione del primo e del secondo termine, che blocca qualsiasi sviluppo lineare e deterministico e, dunque, non richiede alcuna necessità di ritorno. Senza l'innalzamento di alcuna mediazione, senza dunque l'apparenza di alcuna differenza, separazione e distacco, non potrebbe instaurarsi alcuna subordinazione né successione. Non avrebbe modo di legittimarsi alcuna ipostatizzazione del vero e reale tramite alcun riflesso razionale. Senza il formarsi di un'opposizione di termini attraverso la reciprocità della negazione (essere e diverso), la ragione resterebbe illimitatamente aperta e libera, consentendo una molteplicità di espressioni egualmente libere. Qui allo-

siva erosione dell'immagine estrinseca della differenza, così costituendo la stabilità del movimento dell'unico mondo, la speculazione bruniana avrebbe inteso rispettare questa tensione, concentrando la propria attenzione metafisica sulla possibilità di fondare un organismo universalmente vitale attraverso il richiamo della molteplicità delle forze vigenti nell'unità di un intelletto attivo universalmente attraverso la donazione della forma, dello scopo finale che regge, governa e conserva ogni parte e corpo (celeste o vivente su di esso): *l'anima mundi*. In questo modo un in-sé universalmente diffuso in ogni determinazione come propria interiorità (la materia) avrebbe permesso la distinzione fra principio (divino presente come natura) e causa (divino fuori di sé). Riconoscendo in questa distinzione la propria unità: l'unità del principio alla causa, attraverso la deposizione della finalità globale, del termine che muove a sé ogni operazione e trasformazione vigente ed apparente nell'universo⁶.

L'analisi di Werner Beierwaltes incomincia dalla distinzione bruniana fra principio e causa. Se il principio si identifica con l'ente primo, la causa ne mostra la ragione capace di comprenderlo, dispiegando la differenza rispetto all'ente stesso. L'unità della causa principiale viene in tal modo, aristotelicamente e cusanianamente, già intesa e presupposta come fine immobile ed immodificabile⁷. Nell'apparenza dell'unica Natura principio e causa vengono però differenziati come identità interna e forza esterna. Nello stesso tempo questa differenziazione tende a mantenere una fortissima localizzazione unitaria: princi-

ra le conseguenze più estreme della speculazione parmenidea aprirebbero verso la possibilità dell'inserimento delle strutture argomentative proposte da Eraclito. Nell'apparenza d'opposizione del *Logos* si realizzerebbe quell'unità che ha come propria eminente ed alta potenzialità l'aperta molteplicità ed attualità dello scopo infinito, che riesce a riconnettere l'orizzontalità dell'eguaglianza con la verticalità della libertà, in tal modo realizzando e portando a compimento il corpo universale, diffuso e partecipato, attivo, dell'amore. In questo modo si otterrebbe, come è facile vedere, oltre ad una soluzione diversa rispetto ai problemi prospettati dalla riflessione platonica, una rivoluzione del concetto tradizionale (neoplatonico, aristotelico ed ebraico) dello *Spirito*, del *Figlio* e del *Padre*. La creatività illimitata ed impre-regolata (lo *Spirito*) – ciò che la speculazione bruniana dissolve è proprio il termine regolativo e determinante – riproporrebbe la realtà della libertà (il *Padre*) attraverso l'immagine infinita dell'eguaglianza (il *Figlio*). L'unità eternamente attiva di Parmenide si indirizzerebbe e si aprirebbe nelle sue realizzazioni libere ed eguali, rigettando da sé la maschera di ferro stabilita dalla fusione fra unità e necessitazione. Opererebbe la giustizia e l'amore attraverso il desiderio, portando con sé il *Logos* che non discrimina ed esclude, perché al contrario ricompona e salva.

⁶ Ivi, p. 211.

⁷ Ivi, pp. 211-212.

pio e causa, nell'apparenza dell'unica natura, sono la forma dell'*anima mundi*. Forma non scissa dalla sua materia. L'*anima mundi* è infatti causa efficiente (nell'intelletto) e materia che si sviluppa come vita. L'unità dell'essere causale e principiale sta, ancora una volta, nella finalità, che trapassa con una propria intenzionalità generativa la barriera apparente dell'opposizione fra esterno ed interno. Tutte le cause (efficiente, materiale, formale e finale), in questo contesto, possono diventare principio: principio unico, definitore, movente e generativo (attivo)⁸. Dando così luogo ad un Universo concluso e compiuto nell'anima intellettuale: qui forma finale ed efficiente possono coincidere nel riflesso di una materia creativa, diversificantesi ed autodeterminantesi con il rispetto e l'osservanza dell'unità e della necessità. Allora la causalità instaura la propria presenza attraverso l'essenzialità coordinata delle specie determinative: questa unità e questa necessità è la congiunzione della materia alla forma, in un sinolo universale che faccia apparire la molteplicità superiore dei principi generativi all'interno della comprensione generale di essi (astratto e materia)⁹.

La distinzione che in tal modo si viene operando, nello scomparire alla vista della ragione, crea la sfera di comprensione della materia come determinazione, contrapponendole lo spazio astratto dell'intelletto effettivamente e virtuosamente determinativo¹⁰. Così la forma avvolge e comprende la materia dall'alto, conformandola al fine interno a se stessa: qui si origina la congiunzione reale con il divino stesso, che in tal modo diventa fattore iniziale e finale di determinazione. Ricucita la separazione aristotelica fra forma e materia, l'unità necessaria bruniana rimane l'alto ideale della ricomposizione di ogni movimento e generazione, in tal modo diventando il principio di definizione universale¹¹.

Il passaggio della causa nella forma e la sua espressione nella apertura materiale mantiene in sé un aspetto intensivo ed uno estensivo: l'animazione intellettuale e la deposizione (diffusione) dell'Uno.

L'animazione intellettuale è il principio di movimento e vita dell'universo: è la trasmissione della virtù vitale depositata nella sua

⁸ Ivi, p. 213.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*: «Mediante la causa, che determina la *forma*, o la *figura*, interna di un ente come fine, viene attivata la causa *efficiente*. La forma di un ente è dunque il *fine* causato».

¹¹ Ivi, p. 214.

parte più intima e profonda (l'intelletto) attraverso una forma di comunicazione universale che riesce a trattenere insieme sia l'idea della propria presenza, che la ragione interna del proprio movimento e della propria riuscita in innumerabili singolarità. Questa connessione diramante si avvale della reciprocità, nel mentre che si avvita nella composizione generale delle parti in un unico organismo¹². Questa aspirazione vale come forza unificante: amor di sé che procede, fuori di sé, al rinnovamento dell'Essere, tramite il proprio ordine assoluto. Dissolta la consistenza ontologica del male, lo spirito bruniano vale come l'eterna rigenerazione del mondo, l'attiva sua presenza determinante (moltiplicante).

Questa inscindibilità resta allora quale fattore di convergenza e realizzazione del creato: l'atto che si materializza attraverso una potenza che non fa altro che trasferire in modo incorrotto la relazione di predominanza del termine¹³. Così costruito lo spazio astratto all'interno del quale depositare l'oggetto dell'azione, la speculazione bruniana potrebbe rapidamente intenderne tutte le innumerevoli conseguenze nella comparsa delle forme di speciazione: una finitezza che pare dividere in due parti l'infinito creante e l'infinito creato¹⁴. Diviene così evidente il limite dell'interpretazione di Werner Beierwaltes e, nel contempo, la necessità di un rovesciamento della medesima in un'opposta chiave di lettura creativo-dialettica: nell'ipotesi di lettura dello storiografo tedesco il termine, infatti, resterebbe terminato, ed i due infiniti – quello del creante e quello del creato – non sarebbero altro che la rappresentazione immediata dell'incomprensibilità della causa operante, pur nella sua presenza attiva e non distaccata. È in questo contesto, infatti, che prende rilievo l'interpretazione allegorica della struttura dell'emissione vocale, inizialmente incompresa, per essere poi presente in ogni luogo senza poterne comunque essere racchiusa¹⁵. Allora la continuità della pienezza – l'*amor sui* – si lega immediatamente con la forma precedente e prioritaria della creatività: lo spazio nel quale e per il quale la forma procede all'essere (al modo del Demiurgo platonico). Questo spazio diviene allora lo spazio di concordanza e di riflessione degli impulsi finali materiali, che possono es-

¹² Ivi, pp. 214-215.

¹³ Ivi, p. 215.

¹⁴ Ivi, pp. 215-216.

¹⁵ Ivi, p. 216.

sere trasposti e smaterializzati nelle forme intelleggibili¹⁶.

Contro l'ipostasi astratta che costruisce lo spazio dell'anima come centro di mediazione¹⁷, la lettura creativo-dialettica della speculazione bruniana dissolve qualsiasi idea e funzione, qualsiasi valore obiettivo per la centralità della mediazione, per mantenere invece l'apertura diversificativa del creativo e, in essa, il libero ed eguale movimento realizzativo. Werner Beierwaltes, invece, preferisce mantenere nella sua posizione astratta ed elevata la funzione di smaterializzazione: effettua la neutralizzazione degli impulsi alla diversità ed alla libertà del movimento tipici dell'animalità, per costringere quest'ultima entro una fredda e rigida cornice di contenzione, istituita per dimostrare un'unicità d'affetto e di determinazione¹⁸.

Lo storiografo tedesco, così, accosta il pensiero bruniano quale estrema propaggine ad un'evoluzione storica iniziata con il *Timeo* platonico (l'intelletto come rivolgimento materiale unitario), proseguita con l'*Anima mundi* plotiniana (il principio determinante inalienato, distinto e graduante, ordinante attraverso il tempo) e conclusasi, prima di Bruno, con l'*Anima mundi* ficiniana (l'intenzione universale, che rappresenta il ritorno della creazione divina a stessa, con l'introiezione della differenza). Vita immanente e movimento dell'universo la *copula mundi* ficiniana preparerebbe il cammino per la sostanzializzazione bruniana dell'*amor sui* nella forma materiale, nella forma che penetra il tutto e rimane quale principio distinto e comprendente¹⁹.

La materia bruniana sarebbe, infatti, definita come un salto nella forma, un passaggio ed un superamento dell'astratta materia originale aristotelica. La materia aristotelica era, infatti, il sostrato immobile e neutrale (indeterminato) di tutte le modificazioni qualitative e quantitative, introdotte dalle specie e dall'attività nella generale potenza. Esso, dunque, valeva come il presupposto negativo di ogni trasformazione, di ogni passaggio al determinato e concreto. La materia bruniana, al contrario, sviluppa tutte quelle caratterizzazioni che la oppongono a questo stato di inerzia ed indifferenza: essa è, infatti, prima di tutto mobile in sé. Possiede una tensione od intensione che la rende cosa viva (potenza attiva), che mostra la propria superiorità di principio de-

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, p. 217.

¹⁹ *Ivi*, pp. 217-219.

terminante (*mater formarum*). Essa dunque possiede in sé le forme, le esprime e da esse mai si distacca. Potenza unitaria delle forme, la materia bruniana diviene come pluralità delle forme e resta come unità da loro stesse non determinata, indipendente. Il termine della propria processualità, allora, non è fuori di se stessa, ma sempre in se stessa: il risultato momentaneo della sua azione è sempre ulteriormente trasformabile, sempre dunque in movimento²⁰. Esso può sempre essere tutto.

In questo modo l'universo bruniano diventa il luogo di questa eterna ed omniversa mobilità, che però presiede a tutte le possibili localizzazioni. Come possibilità di ogni loro realizzazione (*possest*). Possibilità, appunto, come principio di attività (*Logos*) che ha tutto in se stesso, non distaccando da sé alcuna forma. Risultando quindi quale spirito che procede nella materia apparente e materia che sta nello spirito²¹.

La distinzione fra spirito e materia che così sorge non impedisce che la materia non si distacchi mai dallo spirito, impedendo così la separazione di un'immagine astratta ed inerte di spirito. Lo spirito è la potenza attiva della materia: virtù meravigliosa che è dotata di mente. Capacità, dunque, creativa. Vivente: continuamente creativa.

Questo spirito può in tal modo identificarsi con l'*anima mundi*, proprio nella sua parte intellettuale: è per questa ragione che Bruno sosterrà che materia, anima ed intelletto saranno uno. Ma uno, senza centralizzazione: la centralizzazione sostenuta, infatti, da Werner Beierwaltes tende a riflettere un'immagine astratta di spirito e ad ipostatizzarla. Non v'è nella speculazione bruniana uno spirito mediante che non sia la materia stessa nella sua inscindibilità da se stessa, nella sua superiore attività. Werner Beierwaltes, invece, preferisce scandire l'essere bruniano secondo le distinzioni (astratte) di spirito, anima e materia: lo spirito riempirebbe l'anima provocandola alla generazione di tutte le forme ed al loro continuo movimento (conservazione e corruzione)²². L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dissolve, insieme alla centralizzazione, il riflesso dell'immagine astratta dello spirito, ravvisando un concetto diverso di *Logos*. Esso non è più l'elemento obiettivo ed oggettivo caro all'impostazione dello storiografo tedesco (tradizionale nell'evoluzione del pensiero neoplatonico):

²⁰ Ivi, p. 222.

²¹ Ivi, p. 223.

²² Ivi, p. 224.

piuttosto, il *Logos* bruniano pare sostanzarsi di una particolare visione materiale, quando riporta per se stesso quell'alta molteplicità di potenze che rimane quale ragione dell'unità creativa e dialettica delle determinazioni (con ciò seguendo piuttosto lo sviluppo eracliteo dell'apertura parmenidea).

Invece, proprio la credenza nel valore reale del riflesso di quell'immagine astratta – la credenza nell'*idolum* ficiniano – porta Werner Beierwaltes ad immaginare la natura stessa bruniana come un ente sospeso fra Dio ed il mondo: non essere attivo, né strumento d'uso dello spirito, la natura bruniana dovrebbe consistere in quella posizione mediana che, nello stesso tempo, unisce e disgiunge l'attività e la passività (quasi fosse un'anticipazione del relativo concetto kantiano). Forza nelle cose, ma distinta, per l'origine, da esse (alienazione), essa è lo strumento in mano a Dio²³.

Allora se la produzione e la proiezione di quell'immagine come astrazione dà luogo allo spazio di vita ed azione dello spirito (con una trasvalutazione dell'intenzione umana), la sua realizzazione perfetta e compiuta non potrà attuarsi se non attraverso la disposizione assoluta dell'alienato: la potenza della materia come strumento di dominio, di penetrazione e di orientamento di qualsiasi forma apparente²⁴. Per questa ragione l'immagine di Dio si qualifica come infinito potere effettivo (realizzazione intoccabile ed immodificabile di quella trasvalutazione), mentre l'attività pensante stessa (l'attività creatrice) viene identificata attraverso la potenza che riesce a mantenere insieme la visione dell'origine che si autodistingue e la sua apparenza nella totalità delle determinazioni.

Autodistinzione e totalità delle determinazioni definiscono in tal modo i termini della definizione di Dio, dell'Universo e della loro relazione²⁵. L'universo bruniano prende, infatti, subito – nell'interpretazione di Werner Beierwaltes – la qualificazione della totalità immobile, dell'ente che non ha altro al di fuori di sé che possa permetterne la divisione. Così la reciprocità d'individuazione che caratterizza il movimento delle singole parti, con la relativa e mutua differenziazione e separazione, non affligge e non tocca la permanenza unitaria dell'universo stesso, che rimane dunque eternamente insepa-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, pp. 224-225.

²⁵ *Ivi*, p. 225.

rabile (indifferente). Unito per virtù propria, esso rappresenta la perfezione dell'ordine assoluto nel quale le parti possono e di fatto vivono. Esso non si separa, così, rispetto al proprio di ciascuno: si eleva, perciò, a costituire lo spazio della superiore, necessaria, convergenza di ogni esistente. Come potere che li costituisce proprio nell'esistenza (spaziale e temporale)²⁶.

Eternamente indivisibile, l'universo bruniano accoglierebbe la molteplicità delle forme come apparente opposizione fra la determinatezza di sé come finalità esplicita e l'indeterminatezza di sé come origine e scopo di tutte quelle finalità esplicitate, dando così luogo ad un movimento in sé universale di ricomposizione, che offre l'apparenza della trazione a sé e della necessitazione. Allora l'identità diventa il grado ed il piano limitato del movimento generale, quando questo sia concepito comunque come un movimento che non esce mai da se stesso, ma resta come unità che abbraccia e trafigge l'esistente (come spazio e tempo)²⁷. È in relazione a questo piano limitato che la modificazione della differenza riflette l'essere distinto, puro ed assoluto di Dio, come identità prima del proprio stesso farsi termine a se stesso. Creazione che si compone finalmente nell'ordine indicato e realizzato dall'incarnazione.

In questa stretta ed univoca manifestazione di Dio ogni esistente resta tale non appena abbandoni la spontaneità inalienabile del proprio motore intrinseco (il desiderio), diversificante e mobilizzante (in qualità e quantità), per trasferire in un piano unitario ed astratto tutta la propria potenza, e così farla la potenza generale di un ente prioritario e distinto, che riesce a superare le contrapposizioni reciproche di potenza degli enti limitati. La finitezza viene in tal modo superata tramite l'alienazione. Ma l'alienazione stessa non è negazione, annichilimento, quanto piuttosto riconoscimento della bontà ed utilità della potenza collettiva stessa ed immedesimazione con essa: questo è l'essere-dentro del mondo nel divino e del divino nel mondo, il suo non essere distaccato da esso. Solo la concentrazione permette allora l'espressione e l'implicazione: la richiesta razionale della immodificabilità distinta del principio e della sua presenza variabilissima. Il rapporto fra questa distinzione e tutti i suoi effetti è l'intangibilità

²⁶ Ivi, p. 226.

²⁷ Ivi, p. 227.

dell'operare divino²⁸.

L'operare divino racchiude, allora, in un'unità precedente tutto ciò che, nella posizione di sé come apparenza d'altro, si svolgerà e si riapprenderà come identità: il sé come fuori, prima del sé come dentro. La speculazione bruniana avrebbe così proseguito nel processo di accostamento forte dell'Universo a Dio, secondo le linee di tendenza del Cusano, che di fatto sembrava aver introiettato la differenza entro Dio stesso. Nello stesso tempo però la riflessione bruniana avrebbe mantenuto una separazione sostanziale fra Dio ed Universo, avvalorando il senso reale di quel "fuori" e, all'opposto, di quel "dentro"²⁹. Giordano Bruno avrebbe, in particolare, dato significato a questa doppia realtà, utilizzando i concetti di infinità intensiva ed infinità estensiva: infinità causale ed infinità determinante. Quanto la prima è in se stessa assolutamente semplice, altrettanto la seconda è divisa fra condizione e realtà. Dove la condizione è lo stretto riflesso dell'unità superiore, incommensurabile e causale³⁰.

Così solo nell'identità creativa lo sviluppo di reciprocità dialettica fra i termini cosmologici (soli e terre) può risultare espressione indelebile del creativo stesso. Allora il mantenimento di Dio nel nulla di determinato garantirà il permanere della totalità dell'esistente come determinazione che si determina ed individua. In questo modo lo stesso individuale diviene lo specchio dell'immagine divina: dell'unità. L'unità sempre infinita di Dio diviene, allora, la traccia dell'individuazione universale, il dover-essere dell'essere del tutto³¹.

In questo modo il termine d'intellegibilità godrà delle medesime caratteristiche possedute dall'intelletto creatore: la sua apertura illimitata si identificherà con la potenza stessa che si genera e diffonde eternamente, producendo ogni determinazione. Senza una creazione dal nulla ed una fine del mondo, unita ad un giudizio universale, l'eterna potenza divina resta l'attuazione illimitata delle forme, un intellegibile infinito di un intelletto egualmente infinito³². Prende in tal modo forma la mente assoluta, identità di volontà ed intelletto nell'apparenza della genesi celeste, che riflette questa produzione nella molteplicità

²⁸ Ivi, p. 228.

²⁹ Ivi, pp. 228-229.

³⁰ Ivi, pp. 229-230.

³¹ Ivi, pp. 230-231.

³² Ivi, p. 231.

dei fini ricompositivi. In questa dialettica di *descensus* ed *ascensus* l'unità dell'universo resta sì attagliata a quella di Dio, ma questa, a sua volta, si erge prima ed al di sopra di quella, per poter finire infinitamente qualsiasi finito (sproporzione)³³.

Perciò, solamente la sradicazione della potenza dal finito e la sua alienazione nel piano unitario (astratto) dell'infinito – dell'infinito che finisce infinitamente (la materia intellegibile) – potrebbe comportare la realizzazione della stessa potenza divina, che altrimenti resterebbe inerte perché inespressa. Essendo invece espressa, essa resterebbe a fondamento della negazione dell'autosuperamento del finito come identità distinta. Allora la trascendenza divina fonda quella distinzione che non vale né come separazione, né come presenza totale ed indeterminata: ma, invece, quale apparenza di sé nell'altro, apparentemente tale³⁴.

Ma questo procedimento non è altro che l'assolutizzazione della ragione soggettiva finita, che in tal modo inicializza la propria fine, oltre l'apparenza del proprio stesso progresso. Nasce, così, l'ideale moderno dell'unità assoluta, prima cosmologica che etica, politica e religiosa. Quell'unità assoluta che, nella propria incomprendibilità, dimostra unicamente la propria necessaria intoccabilità ed immodificabilità, in ragione del mantenimento invariato della sua espressione qualitativa e quantitativa. Del suo ordinamento distintivo e della sua assoluta potenza³⁵.

Di fronte al fondamento costitutivo dell'interpretazione di Werner Beierwaltes – la negazione dell'autosuperamento del finito e l'infinito espressivo astratto – sta, nell'interpretazione creativo-dialettica della speculazione bruniana, proprio la negazione di questa negazione: il desiderio. È in virtù e tramite il desiderio che si attua il contatto con l'infinito: quell'essere operante nella sua stessa apertura creativa che indica ed esprime una modificabilità e variabilità illimitata (la molteplicità delle potenze della materia come in sé), l'apparenza oppositiva ed unitaria dove l'unità media egualmente la libertà, ricordando la correlazione amorosa, senza termine regolativo e determinante. In questo modo creativo e dialettico l'universo bruniano diventa un multiverso.

Nell'interpretazione dello storiografo tedesco l'universo bruniano

³³ Ivi, pp. 232-233.

³⁴ Ivi, pp. 233-234.

³⁵ Ivi, pp. 234-235.

invece accosta la propria infinità all'unità assoluta, rescindendo qualsiasi possibilità di uno spazio-tempo creativo e dialettico. Ora l'infinito dell'unità è immediatamente infinito dell'opposizione: riflesso di separazione di Dio dalla comprensione universale, luogo della presenza moltiplicativa del divino nei mondi³⁶. Quest'ultimo infinito attuale così importa un infinito di potenza effettiva, totalmente concentrato in se stesso e, così, oltre l'apparenza stessa, e nello stesso tempo totalmente dispiegato quale limite compiuto della stessa. Un'unica passione ed un unico atto, che revoca a se stesso la realizzazione totale, disponendo a se stesso come intensione ed estensione dell'unità assoluta il tempo e lo spazio: unici, oggettivi, ma sottratti e posti con sola evidenza razionale. Reso così invisibile, ma non inoperante, il centro universale si riverbera e si manifesta nella molteplicità organica dei centri relativi, luoghi dell'aggregazione di massa nell'unicità dello spazio immenso e del tempo senza fine. Elevata la Terra al rango comune di tutti gli astri e corpi celesti, la stessa potenza del finito viene elevata e neutralizzata, con l'annullamento del desiderio come qualità intrinseca di generazione e movimento e la sua sostituzione con il pensiero della quantità (il pensiero della condizione): la quantità predominante che organizza gli scambi atomici ed il movimento generale, la quantità egemone che relativizza a sé la costituzione delle diverse tipologie degli astri celesti (il fuoco per i soli, l'acqua per le terre), la quantità della massa per il movimento di aggregazione elementare (gravitazione)³⁷.

Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, il multiverso bruniano non disperde, né tanto meno annulla la capacità di apertura, di movimento e di geneticità del desiderio: esso infatti resta il motore intrinseco di quella mediazione d'unità che conserva la molteplicità (la libertà) e la sua apparenza di manifestazione eguale (l'amore correlativo, determinante e reciprocamente individuante).

³⁶ Quest'affermazione dissolve la difficoltà attribuita ai testi bruniani e la presunta aporeticità nella trattazione dei concetti di identità e differenza, seguendo la stessa struttura di argomentazione preparata da Werner Beierwaltes, pur criticata dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica. Ivi, p. 237.

³⁷ Ivi, pp. 235-237.

Conclusioni

Per una critica dell'interpretazione di Miguel Angel Granada

L'affermazione per la quale Miguel Angel Granada sembra valutare l'atteggiamento bruniano relativo alla composizione fra la dottrina dogmatica cristiana a livello teologico e la strutturazione del mondo aristotelico come una critica esplicita alla sua interna e nascosta motivazione antropologica – il concetto cristiano della libertà divina non sarebbe altro che un antropomorfismo spontaneo e primitivo¹ – non può farci dimenticare che tale prospettiva filosofica mantiene una forte caratterizzazione astratta e che il suo capovolgimento bruniano, secondo le linee di tendenza operate dall'interpretazione dello storiografo spagnolo, rischia di presentarne una versione semplicemente opposta, non trascendente ma immanente, appoggiando all'interno dell'orizzonte concettuale che definisce la presenza dell'universo bruniano una pluralità di specie determinative – di derivazione ancora aristotelica – che qualificano la posizione necessitarista come una forma di aristotelismo ripetuto e mascherato. Sembra infatti che l'interpretazione dello storiografo spagnolo prenda le mosse dalla funzione che definisce l'operatività del concetto del cielo nella fisica aristotelica: il cielo aristotelico è, infatti, illimitato, non avendo fuori di sé nulla che gli si possa opporre o fare resistenza. Perciò la diffusione della sua estensione in movimento circolare non ottiene negazioni od interruzioni, così presentando quelle medesime caratteristiche che identificano la sostanza non soggetta a generazione e corruzione. Ebbene, ora pare che proprio questo concetto di diffusione sia applicato da Miguel Angel Granada all'universo bruniano nella sua interezza,

¹ M. A. GRANADA. *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). Milano, Franco Angeli Editore, 1994. Pp. 519-524.

che diverrebbe in tal modo lo spazio di applicazione di un principio necessario immobile, immodificabile ed identico. Perciò totalmente adialettico, all'interno del quale possa prendere vita una molteplicità (i mondi) semplicemente formale.

Le indicazioni che sono, invece, emerse dallo sviluppo coerente delle argomentazioni presenti in questa dissertazione hanno mostrato una situazione affatto diversa: l'indistaccabilità e l'unicità dell'immagine-universo da Dio – la presenza dell'immagine che è l'universo bruniano stesso in Dio – è l'affermazione di un concetto di possibilità universale che vale come una relazione di apertura, all'interno della quale la molteplicità delle potenze lasciate essere dalla somma potenza creativa divina compie l'opera del ricordo (dunque della distinzione) ed insieme quella del ricongiungimento e della ricomposizione (dunque dell'opposizione infinita). Per questo l'universo bruniano consente l'inserzione di un principio che è, invece, totalmente dialettico: tale da distinguere nella posizione assolutamente creativa una Causa non separata, ma bensì riattinta attraverso la sua presenza operante, il Principio unitario dell'amore universale, liberamente e parimenti diffuso fra tutti gli esseri dell'universo apparente bruniano come ragione della loro esistenza, movimento, conservazione e salvezza. Riattinando, pertanto, una dimensione religiosa e sacrale del desiderio, della sua libertà ed eguaglianza, la speculazione bruniana può rendere un'immagine dell'infinito connotata da profondità e, nello stesso tempo, apertura, capace di tenere insieme – in modo creativo e non formale – unità e molteplicità: al contrario, l'interpretazione portata da Miguel Angel Granada sembra perdere questo movimento, che si svolge in duplice direzione (in intensione ed estensione), per presentare un viso (o volto) filosofico immobile ed immodificabile, persino imperturbabile ed indifferente allo scorrere e disperdersi della miriade di polverose contingenze alle quali fornisce luogo, possibilità e gioco. È in questo modo, allora, che la prospettiva ermeneutica dello storiografo spagnolo si appalesa come una sorta di aristotelismo ribadito, applicato a strutture di pensiero che in realtà lo rifiutano e diuturnamente lo combattono.

La conferma di questo fatto deriva dall'osservazione per la quale il suo necessitarismo pretende di fondarsi espungendo dall'orizzonte esistenziale quell'opposizione infinita che viene, invece, slanciata dall'utilizzazione del concetto aristotelico dell'infinito potenziale, in combinazione con la separazione platonica fra mondo ideale e mondo

sensibile e con la determinazione cristiana del termine quale potenza infinita della volontà divina. Qui il termine nella sua infinitezza viene mantenuto, ma nel contempo, viene tolta quella opposizione, per lasciar libero campo ad una forma di posizione assoluta e deterministica, tesa a costituire la conformità e la convergenza unitaria del fattore discriminativo, reciprocamente distintivo delle parti universali (mondi).

Certamente, come si è visto nelle pagine precedenti, l'opposizione infinita bruniana non si regge sul concetto dell'infinito potenziale aristotelico – o sulle forme classiche del movimento continuo escogitate dalla scuola epicurea o su quelle ontologiche della scuola stoica² – né ha come propria fonte l'infinito negativo della scolastica medievale³: non ha infatti come termine un infinito che stia come giustificazione della posizione e negazione del finito, quanto piuttosto è essa stessa la posizione dell'unità infinita, della sua funzione ed operatività non riduttrice ed aperta, tale da poter contenere in se stessa una molteplicità dinamica e di per se stessa in movimento⁴. È questo continuo movimento a costituire l'ambito profondo, abissale, dell'unità infinita dell'eguaglianza: la possibilità di conservare la necessità della diversificazione all'interno della virtù perfetta e perfettiva della comunanza. Solamente in questo modo può comparire un processo di estensione ed approfondimento della stessa che sia ed intenda essere infinito, illimitato, anesclusivo: così, portando l'unità infinita dell'Essere, l'eguaglianza pare sempre come ricadere su se stessa, convertirsi ad una posizione più profonda ed elevata, capace di superare le apparenti ristrettezze di ogni determinazione formale. È questa differenza a costituire lo spazio ed il tempo di esistenza e di movimento del particolare, che solamente con questa intenzionalità infinita non sarà separato e discreto, opposto con reciprocità a qualsiasi altro, ma godrà della felicità e della beatitudine di una partecipazione universale.

La posizione necessitarista sostenuta da Miguel Angel Granada, invece, consente che, al posto di questa infinitezza d'eguaglianza, sia operante una conformità ed una convergenza inamovibili ed immodi-

² Osserva le Note di J. SEIDENGART: *Œuvres: IV, cit.*, p. 384, p. 393.

³ Ivi, p. 389.

⁴ Confronta il duplice schema di accompagnamento che contraddistingue il nucleo fondamentale della *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587): Caos, Orco e Notte; Padre, Figlio e Spirito. Qui il concetto dell'unità non riduttrice ed aperta si identifica con la funzione semantica svolta dal termine della Notte.

ficabili: un assoluto disposizionale capace di garantire apparentemente la libera proiezione delle parti, nella materialità immediata della loro produzione. Così ad un infinito formale corrisponderebbe un infinito materiale, nella piena e totale determinazione universale ed individuale (struttura)⁵.

Se questa posizione consente l'unica presenza dello spazio – come identità data dall'infinito che si diffonde indefinitamente – espungendo il tempo come attività –riducendolo a cogitazione sul mantenimento della medesima diffusione – il vero spazio-tempo bruniano mantiene nello *Spirito* sia il movimento che l'unità dello stesso, attraverso tutte le modificazioni apparenti della materia (organi e corpi nei quali si costituisce e sviluppa). Così di fronte all'ordine ed alla gerarchia aristoteliche lo spazio-tempo bruniano risponde con l'aperta e profonda eguaglianza, con la spontaneità della libertà e del desiderio, capaci di creare e, nello stesso tempo, di mantenere l'unità in movimento del creato stesso, senza alcuna causalità estrinseca e senza le connesse limitazioni, ma con una causalità intrinseca che fa di ogni parte e di ogni soggetto un movimento dell'infinito.

Pertanto l'interpretazione necessitarista dello storiografo spagnolo adagia all'interno dell'orizzonte esistenziale un'eguaglianza formale, che fissa la relatività delle apparenze osservazionali dei movimenti associabili ai diversi soggetti naturali, però perdendo di vista la ragione della loro unità e reciprocità. Al contrario, la causalità intrinseca bruniana – che fa, come si diceva poco sopra, di ogni parte e di ogni soggetto un movimento dell'infinito – attesta la presenza e la profondità di un'eguaglianza creativa che lascia emergere da se stessa la fonte stessa della possibilità diversificativa e reciprocamente determinativa (dialettica). Solamente in questa contestualizzazione appare giustificata la presenza e l'azione – nello *Spirito* ed attraverso l'etere – dei due principi intrinseci ai corpi celesti (astri solari e pianeti terrestri): il principio che produce ed esprime luce e calore e quello che lo assorbe, utilizza e riflette. Al contrario, l'eguaglianza formale proposta da Miguel Angel Granada toglie il creativo ed il dialettico, neutralizzando l'azione dello *Spirito* ad una pura forma concentrativa (quantitativa) e gravitazionale, lasciando ai quattro elementi della tradizione aristotelica assunti da Bruno (fuoco, aria, acqua e terra) solamente una capacità combinatoria proporzionale (dunque, ancora, solamente e semplice-

⁵ Osserva le *Note* di J. SEIDENGART: *Œuvres: IV*, nota n. 36, pp. 395-396.

mente quantitativa).

Così la cosmologia bruniana sembra essere letta dallo storiografo spagnolo secondo una prospettiva meramente quantitativa, mentre – al contrario – la successione coerente delle argomentazioni presenti in questa dissertazione ha dimostrato l'intento bruniano di combinazione fra l'aspetto principale, creativo-dialettico (ed in questo senso qualitativo), e quello più propriamente legato alla quantificazione del movimento (particolarmente al fenomeno gravitativo). Così, ancora, mentre quella interpretazione non vede alcun movimento circolare e dialettico fra le funzioni svolte dagli elementi aristotelici, questa dissertazione ne ha provveduto a svelarne le strutture, i nodi e le articolazioni. Mentre la prima guarda all'estensione indefinita di uno spazio esistenziale uniforme, all'interno del quale siano come trattenute in equilibrio reciproco tutte le determinazioni individuali che identificano i corpi celesti, insieme a tutti i loro movimenti (compresi quelli atomici), l'altra considera attentamente la possibilità che ogni corpo ed ogni movimento si ponga e si conservi autonomamente, mantenendo la capacità di diversificazione e di contatto dialettico con ogni altro corpo o movimento.

Finalmente, la proposta interpretativa di Miguel Angel Granada pare far sorgere una nuova concezione dello spazio fisico dalle nuove proposte ontologico-cosmologiche bruniane, che così sembrano razionalmente ingiustificate nel loro complesso e nella loro connessione e svolgimento: al contrario, questa dissertazione ha cercato di dimostrare che lo spazio-tempo bruniano – non un mero, dispiegato, spazio immobile e fossile – è figura dell'apertura creativo-dialettica nella quale vive, sorge ed opera. Apertura che viene sì indicata e rammentata dal complesso dei movimenti del pianeta Terra, vincolati all'insieme dei movimenti e delle trasformazioni degli altri corpi celesti, del medesimo sistema solare e degli innumerevoli altri sistemi simili, ma che è, soprattutto, posta dalla ragione infinita del desiderio, che genera, si diffonde e correla, nella trasformazione generale, l'universalità degli impulsi creativi⁶. Così la relativizzazione delle

⁶ La «pluralità infinita dei tempi locali, che sono funzioni dei movimenti propri agli astri ai quali si rapportano», disintegra ulteriormente l'unità dell'universo bruniano proposta da Miguel Angel Granada tramite la sua definizione dello spazio bruniano. Osserva le Note di J. SEIDENGART: *Œuvres: IV*, nota n. 36, p. 412. Nelle note successive sembra di assistere ad un'estensione del procedimento avviato da Miguel Angel Granada: la moltiplicazione delle

medesime strutture di spazio e movimento care alla tradizione aristotelica ne è la conferma moltiplicata, piuttosto che la confutazione e dissolvimento: la stessa inordinabilità degli elementi secondo la tradizione aristotelica rischia di tramutare l'universo bruniano in un luogo di disgregazione e di depotenziamento, qualora non si ravvisi in esso la presenza e l'opera dell'immagine naturale ed etica dell'amore universale, che ordina, anche se non in modo aristotelico⁷. Né un luogo di mistura originario e primordiale, dal quale debbano dipendere tutte le possibili pluralità esistenti, può esimersi dal rappresentare semplicemente e banalmente il concetto di caoticità anassagoreo, togliendo la visione delle modalità di sviluppo ed articolazione dei rapporti ontocosmologici, per presentare un'immagine, grezza ed immediata, di organicità ed unità biologica delle parti⁸. Così l'etere non è semplicemente il luogo nel quale e per il quale si realizza il movimento⁹, ma bensì proprio la ragione dell'unità del movimento materiale, ricompositivo (circolare o vicissitudinale) e dialettico¹⁰. Altrimenti non vi potrebbe essere infinire delle parti, ma solo una loro connessione immediata e cogente, tutta necessaria ed assoluta. Di nuovo finita, in una limitatezza insuperabile ed indiscutibile: in una de-terminazione piena e completa, in un'economia locale della natura, globalmente giustificabile¹¹. In tal modo, definitivamente, la separazione dei luoghi mondiali può avvenire in quanto non mette in discussione la loro comune ed indistinta, misteriosa, subordinazione e depotenziamento.

Per una critica dell'interpretazione di Michele Ciliberto

L'interpretazione che Michele Ciliberto propone, invece, della speculazione bruniana ravviva il senso profondo della vitalità mondiale, in una più ampia e distesa potenza vitale assegnata all'universo nella sua interezza: «Ciò che può morire è il singolo corpo particolare, men-

strutture aristoteliche di spazio e di movimento, con la loro relativizzazione, piuttosto che alla loro bruniana confutazione e dissoluzione.

⁷ Ivi, nota n. 38, p. 413.

⁸ *Ibidem*, note n. 40, 41.

⁹ Ivi, nota n. 43.

¹⁰ Ivi, note n. 45 e segg. P. 414 e segg. L'asserita continuità dell'universo bruniano toglie proprio la sua caratteristica dialettica, che ne contraddistingue invece l'aspetto non volgare: non semplicemente ed immediatamente materiale.

¹¹ Ivi, nota n. 47, p. 415.

tre la Vita-materia infinita si riproduce in un ritmo senza fine, dando luogo a innumerabili composti»¹². Certamente il movimento dialettico del Dio bruniano, che è sia “in tutto” che “sopra tutto”¹³, dovrebbe mettere sull’avviso lo storiografo napoletano circa la possibilità che la speculazione bruniana si muova verso una critica dell’interpretazione dottrinarina classica della subordinazione neutra e neutrale – fondata sull’uniformità del concetto di *Persona* – del complesso vivente *Spirito-Figlio*, piuttosto che verso l’affermazione di un antitrinitarismo assolutamente identitario, che tolga spazio ad ogni operatività liberamente ed egualmente creativa per assegnarlo invece ad un necessitarismo elitario e gerarchico (vicino alla ripresa rinascimentale del pitagorismo), magari giustificato dalla fede tradizionale nella assoluta differenza del divino. Del resto la stessa dichiarazione di dipendenza del Bruno giovanile dall’opera di Erasmo¹⁴ dovrebbe poter aprire la considerazione verso un intento speculativo ed etico-politico piuttosto egualitario che differenziante. Così la stessa adesione bruniana alla fede cristiana non godrebbe delle caratteristiche di convenienza ed opportunità sollecitate da Michele Ciliberto¹⁵, ma costituirebbe l’anima immortale delle intenzioni speculative, filosofiche, bruniane, tese alla rivoluzione filosofica e civile sulla base della restaurazione del senso originario dello spirito e dei comportamenti della medesima fede cristiana, pervertitasi con l’acquisizione al suo interno delle strutture assolutamente determinanti ed alienative del mondo finito e limitato di matrice neoplatonico-aristotelica.

Così il problema della libertà della fede e nella fede pare accompagnare lo sviluppo sia teoretico che esistenziale del Nolano, nelle sue peregrinazioni, prima a Ginevra, poi in terra francese (Tolosa e Parigi). Che si tratti di leggere il *De anima* aristotelico (come a Tolosa) o di ricordare la necessità dell’*ars*, dell’operazione creativa ed apertamente dialettica della mente umana, come nel *De umbris idearum* (1582) o nel *Cantus Circaeus* (1582), oppure di ravvisare le infelici conseguenze di un mondo apparentemente e fatalmente proteso alla propria autodistruzione, come nella commedia *Candelaio* (1582), lo spirito speculativo bruniano non cessa di esercitarsi attorno alla neces-

¹² M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990. P. 6.

¹³ Ivi, pp. 9-10.

¹⁴ Ivi, pp. 10-12.

¹⁵ Ivi, p. 9.

sità di dimostrare l'importanza assoluta sia della trasformazione operata dalla universale virtù dialettica, sia della profondissima ed abissale apertura liberamente ed egualmente creativa, che sottomette alla considerazione intellettuale e razionale dell'uomo la necessità di un'unità naturale che salvaguardi, da un lato ogni possibile e feconda diversità, dall'altro il movimento infinito di una comune ricomposizione.

L'interpretazione di Michele Ciliberto, invece, preferisce assegnare alla speculazione bruniana iniziale, sia filosofica che letteraria, un intento legalistico fortemente accentuato: dalla volontà di costituire nella mente umana un sistema rappresentativo dell'intero universo esteriore, nella sua unità e nella sua organizzazione, alla decisione di indicare la risoluzione della decadenza culturale generale nella possibilità e necessità d'intervento di una nuova civilizzazione, che salvaguardi la regolazione dell'espressione vitalistica degli elementi ultimi dell'esistenza, l'opera bruniana sembra essere animata da un motore e da una finalità di regolazione, sia teoretica che pratica, esclusivi e totalizzanti. Le stesse, prime, esperienze in terra inglese, diventerebbero l'esibizione di uno scontro di civiltà, fra la tradizione aristotelizzante dell'ambiente oxoniense e l'innovazione idealistico-naturale e vitalistica bruniana.

Così sin dal *Sigillus sigillorum* (1583) balzerebbe in tutta evidenza l'essenzialità del tema del ritorno e della sua continuità eterna, che impedisca la frapposizione di un medio sospeso ed astratto, che fossilizzi e riduca a sé il movimento, sia teoretico che pratico. Questa tendenza, di rigetto della negazione e chiusura dell'apertura creativa, della sua profondità e del suo alto movimento, contraddistinguerà la prosecuzione e lo sviluppo ulteriore della speculazione bruniana, quando il pensatore nolano comincerà ad affrontare il senso razionale della presenza creativa del e nell'universo stesso.

E la *Cena de le Ceneri* (1584), primo fra i *Dialoghi Italiani* stampati in Inghilterra, confermerà, infatti, questa tendenza. Mentre l'interpretazione di Michele Ciliberto vuole avvalersi di un principio bruniano, che pare rincorrere la definizione della libera ed infinita potenza, nella sua capacità determinativa (intelletto) e nell'intera sua manifestazione di movimento e di disposizione (anima), l'ipotesi di lettura creativo-dialettica fa subito valere la dimensione oppositiva dell'infinito dell'eguaglianza. Qui, allora, la possibilità della diversità dimostra quella profondità ineliminabile che offre principio e fonda-

mento per l'unità infinita dell'Essere, per la sua apertura e per la sua manifestazione dialettica. Nel contesto razionale così aperto la distinzione fra intensione (essere) ed estensione (divenire) riesce a comprendere sia l'aspetto della pluralità genetica, sia quello della unità interna e vincolante: sia la determinazione della genesi nella libertà, sia il concetto dell'eguaglianza amorosa delle parti apparenti nell'infinito (mondi). L'ipotesi di lettura di Michele Ciliberto, invece, sostituisce al movimento dialettico e creativo dell'Essere bruniano, il fronte di una necessità univoca ed assoluta, completamente apparente come determinazione al movimento ordinato, manifestantesi in una coesione di intenti distintivi diversi ma tutti egualmente compresi in un'assolutezza di produzione, di disposizione e di variazione reciproca intangibile, indiscutibile ed immodificabile (fatale). Mentre, così, l'universale bruniano pare assumere le fattezze di una corporeità indissolubile nella sua interezza ed intrasformabile nella sua totalità, le parti di esso sembrano assumersi il compito reciproco della cessione e della nuova attribuzione, legittimando l'apparenza esistenziale della dissoluzione attraverso la generale trasformazione. Al contrario, l'irrinunciabile movimento rivoluzionario bruniano – il suo moto metafisico – non dimentica l'abissale profondità e l'altissima dignità e valore intesi e distesi da quella infinitezza (l'infinitezza dell'eguaglianza), aprendo verso una pluralità impredeeterminata di potenze che, nel comune principio creativo, distendono, diffondono e rendono partecipi tutti gli spontanei e liberi impulsi alla nascita ed alla conservazione esistenziale, consentendo un reciproco movimento distintivo che, a livello cosmologico (astri solari e pianeti terrestri), garantisce la perennità delle reciproche azioni e reazioni. Senza la ricostituzione e la raffigurazione simbolica di una posizione centrale di potere – alla terra ed al cielo aristotelici l'interpretazione cilibertiana sostituisce, con una forte accentuazione di stile copernicano, gli astri solari – la relazione dialettica e creativa che si instaura fra la causa ed il principio bruniani lascia nella libertà dell'universo l'immagine distaccata della libertà divina, riproponendo l'opera infinita, aperta, amorosa ed eguale, dello *Spirito* e della *Materia*.

Diversa è la raffigurazione che viene, invece, compiuta dall'ipotesi di lettura cilibertiana. Qui la negazione dello spazio-tempo creativo lascia sul terreno un'unità inerte: appunto necessitante nella propria continua ripresa, che tesse le fila di un voluto organo perfetto, determinante e mobilizzante. La coincidenza fra la causa ed il principio sa-

rà, allora, il modo attraverso il quale – secondo la ricostruzione di Michele Ciliberto – il Dio bruniano offrirà di sé apparenza – rendendo così visibilità all'Uno – attraverso il concetto di una libera ed infinita potenza.

La convergenza e l'identificazione della causa e del principio nell'identità assoluta dell'Uno vengono subito indicate, dall'interpretazione dello storiografo napoletano, quali senso e significato portante della ricerca razionale bruniana condotta nel testo *De la Causa, Principio e Uno* (1584). Qui l'autore nolano intenderebbe portare a compimento la fondazione metafisica della concezione dell'universo infinito, precedentemente indicata nel testo della *Cena de le Ceneri*. Per realizzare questa fondazione utilizzerebbe in modo diverso da quello aristotelico le determinazioni razionali della forma, della materia e dell'Uno.

Al Dio separato della tradizione aristotelica la speculazione bruniana sostituirebbe – secondo l'interpretazione di Michele Ciliberto – un Dio che è l'identità assoluta delle funzioni di causa (produttiva e finale) e di principio (essenzialmente materiale). Forma e materia verrebbero allora accorpate, sino all'identificazione piena e completa. Questa identificazione piena e completa determinerebbe allora il senso ed il significato dell'universo bruniano.

Costituito dunque nella sua funzione rappresentativa, l'universo bruniano proposto dalla visione cilibertiana, perderebbe in realtà il proprio motore intrinseco: quell'eguaglianza infinita che costituisce sia la forma dell'opposizione, che la materia della sua opera trasformativa, ricompositiva. È in questo modo, infatti, che la forma e la materia bruniane vengono distinte e ricomposte: nell'unità infinita che viene riattinta dal moto ricompositivo (ricompositivo con l'originario) della potenza materiale, che in tal modo riesce a riemergere come soggetto esso stesso unitario, universale. È in questo modo, ancora, che può esservi corrispondenza fra la molteplicità superiore delle potenze e la pluralità materiale e naturale dei soggetti medesimi: ovvero, che la libertà divina riesce a trasfondersi intieramente nell'universo. Quella è, dunque, la reale corrispondenza fra la potenza attiva e la potenza passiva che vige nel composto bruniano di forma e materia: nella concezione cilibertiana, invece, l'assoluto della necessità provoca l'instaurazione della de-terminazione: la caduta del movimento e dell'apparenza dialettica e la sua sostituzione con una cogenza d'uniformità. Rendendo inspiegata la dialetticità presente sia nella si-

stemazione cosmologica, che nella proposta etica, etico-politico e religiosa bruniana, l'interpretazione cilibertiana preclude ogni movimento di variazione, avendo dichiarato in anticipo chiusa e negata qualsiasi possibilità alla diversità creativa. Così il movimento nell'universo bruniano può trovare posto solo come perseguimento continuo di un fine ordinato e predisposto. E questo è il finire che origina dalla necessità: al contrario, nella concezione bruniana, il moto metafisico della "vicissitudine" – quell'infinita eguaglianza – opera il rovesciamento del principio sulla causa, traguardando nell'infinito dell'unità quella possibilità che è possibilità continua, eterna, della variazione. È questa variazione a costituire la realizzazione, non la muta e distaccata deposizione delle disposizioni decretate da un attore assoluto.

Compiuto ed incompiuto, sempre da compiersi secondo ciò che è e vuole il compiuto stesso, stanno allora – nella visione cilibertiana – al posto della raffigurazione del personaggio divino e di quello – da farsi – dell'universo. In questa commedia teatrale la materia non è mai, stranamente, in atto: non essendo veramente potenza, in senso bruniano, non è nemmeno soggetto. Spogliata ed alienata nelle proprie virtù determinative – dalla propria idealità operante – essa diviene il copione decretato dall'autore che è fuori campo e che interviene continuamente per direzionarla e governarla. Soprattutto per costituire i principi di un autogoverno maturo e responsabile, autonomamente riconoscente nei confronti delle necessità (ordini ed ordinamenti) imposte. L'indifferenza dell'autore e l'alienazione del personaggio universale provocano, però, la loro reciproca divaricazione, il loro mutuo allontanamento: come può, infatti, il primo continuare ad agire sul secondo, dopo averlo reso libero di seguire i propri comandamenti? Allora questi comandamenti diventeranno il modo – la legge – attraverso il quale la materia, ridotta a potenza alienatrice, rimarrà soggetto di subordinazione ed obbedienza.

L'idolo della libertà – la negazione del creativo attraverso l'annichilazione dell'apparenza del dialettico (la libertà oppositiva) – forgerà allora il termine di determinazione assoluto. La sostanza universale proposta dalla interpretazione di Michele Ciliberto pare compiere proprio questa identificazione: come *Anima* che nega preventivamente l'apertura del possibile e della diversità, per proporre l'immagine chiusa su se stessa di una natura costantemente all'opera, per riprodurre l'eguale presenza determinativa di specie assolute, lo *Spirito* bruniano pare valere unicamente come riconoscimento collet-

tivo e completo – senza separazioni od opposizioni – dell'autorità.

Così nell'insieme amorfo ed inerte costituito dal complesso Spirito-Anima l'intelletto universale bruniano viene trasfigurato e pervertito nell'accettazione assoluta e nella piena compenetrazione della determinazione, che in tal modo può svolgersi senza intralci ed interferenze, trasparentemente. Come continuità eterna ed imm modificabile di una autoproduzione. Di una autoproduzione consaputa: che manifesta se stessa nella medesima necessità dell'ordine apparente e comparente. E che in tal modo offre voce ed espressione univoca. La stessa diversità apparente viene allora organizzata in gradi: gradi nel perfezionamento del movimento e delle annesse facoltà e corpi.

La stratificazione dell'universo bruniano che viene in tal modo generata rompe definitivamente la concezione dello stesso come apertura d'infinito: così al dialettico che è creativo (essere come divenire) si sostituirà l'unità necessaria e cogente del molteplice nell'ordine della perfezione, avviando la costruzione di un'organicità che non può mai essere disattesa, essendo decretata assolutamente. Se, dunque, il complesso *Spirito-Figlio*, nella sua concretizzazione immediatamente cosmologica, sembra dare come propria totale manifestazione uno spazio razionale terminato e graduato (ordine della perfezione), il residuo potenziale del *Padre* assume la funzione della giustificazione legalistica e subordinante. La totalità dei corpi universali costituirà allora l'ambito d'esercizio di un potere simbolicamente allegorico di una potenza che racchiude in sé la totalità del possibile: in questo senso si è detto che l'intelletto, che viene in tal modo formandosi, vale come richiamo universale della natura, che – sempre in tal modo – si viene attivando nella sua completa disponibilità. Così il movimento e la vicissitudine delle forme resterebbero – nella concezione proposta da Michele Ciliberto – un esplicito ordine divino.

Viene così costituendosi – sempre nell'interpretazione cilibertiana – l'opposizione fra ente implicato ed ente esplicito, fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Fra ente necessario ed ente contingente. Solamente separando Dio come principio d'incorporeità è possibile scindere totalmente una materia unica, completamente ordinata. Con un insieme corrispondente e coordinato di finalità intellettive e determinazioni naturali.

Contro la concezione dell'organicità assoluta dell'Uno-Tutto cilibertiano, che impone l'oggettività e l'indifferenza di un movimento esclusivamente fisico, sta però la posizione bruniana di un movimento

meta-fisico: la causa vera e reale, creativa, involge in se stessa la potenza di un principio, che rammenta continuamente l'infinito della propria unità. Con un mirabile avvicinamento alla struttura razionale successivamente indicata da Spinoza, la speculazione bruniana prospetta che l'apertura d'infinito che la propria visione cosmologica predispone, si fonda proprio sull'oggettività di un pensiero creativo che, dalla libertà delle divine potenze, trasfonda la libertà dei soggetti naturali in un aperto campo dialettico, capace di dissolvere attraverso il vincolo amoroso d'eguaglianza quella impostazione necessitarista, geometrizzante e gradualista che stacca la dimensione e la misura d'esistenza d'ogni essere numerale.

Allora, contro l'universale determinante esclusivamente quantitativo l'universale diffusione e partecipazione del Bene bruniana muove l'individuazione verso l'aperta ed intrinseca libertà del desiderio.

La divaricazione e separazione (contrapposizione) fra ente implicato ed ente ordinatamente esplicito – proposta dall'interpretazione di Michele Ciliberto – richiama infatti a sé l'annullamento del fattore intensivo, a favore di un'esclusiva presenza di quello estensivo: la ricostituzione della struttura reale, vera e profonda, della speculazione bruniana deve allora – ed all'opposto – rinnovare, riscoprire e rinvigorire – così com'è necessario e conveniente – proprio l'aspetto e la dimensione attiva dell'intensione, prima in ambito cosmologico, per essere capace poi di ritrovarla in ambito etico, politico e religioso. Allora si riscoprirà la pari valenza della universale potenza creativa: l'intelligenza del desiderio nella posizione e conservazione reciproca dei corpi celesti e quella dell'amore libero ed eguale nella posizione e conservazione reciproca dei rapporti d'esistenza civili.

L'universale determinante quantitativo della visione cilibertiana, invece, riesce a fondare un'inintellegibile, globale ed oscura, capacità produttiva. Al contrario la piena, indistaccata, partecipazione del soggetto bruniano alla potenza creativa universale, attraverso l'atto d'ordinamento creativo, conserva una libertà che non è mai stata considerata distinta, né mai può essere alienata. Nella concezione cilibertiana, invece, la necessità della libertà solo del Primo pare imprimere la volontà di ogni successivo e subordinato al rispetto di ciò che quello impone come propria vitale rappresentanza: poter essere risarciti dalla potenza alienante nelle alterazioni e nei passaggi obbligati stabiliti come legge naturale (moralità per merito del sacrificio).

In una sorprendente anticipazione della critica stirneriana e nie-

tzschiana la speculazione bruniana rinnova la fede nel Dio che non è astratto ed inerte, funzionalmente scisso ed ucciso da quella legalità attiva che, come limitazione assoluta, ne vuole essere l'esclusiva rappresentante. La potenza creativa dell'essere viene allora aperta e diffusa liberamente – questo è l'*ens explicatum* bruniano – dando così espressione unitaria ad una partecipazione d'amorosa eguaglianza, totale non nella negazione ed alienazione, ma – all'opposto – nella viva ed unitaria posizione.

La separazione dell'atto unitario d'essere – implicita nella posizione interpretativa cilibertiana – consente invece la frantumazione e la discriminazione del soggetto: solamente un atto unitario d'essere attuale – politicamente, una forma di democrazia diretta – può invece conservare l'azione alla libertà, la consapevolezza della sua vitale necessità. Solo in questo modo, infatti, lo *Spirito* del desiderio può ricongiungersi alla libertà stessa, ricomponendo l'universale (il *Figlio*) con l'originario (il *Padre*).

Pertanto, solamente la considerazione del desiderio intrinseco alla materia (l'intensione) come segno dello *Spirito* infinito può riaprire l'illimitatezza della contemplazione naturale ed il concetto dell'azione nella libertà e nell'amorosa eguaglianza. La Vita estrema e vicina che così si compie – lo spazio razionale dell'eroico furore – dissolve la credenza in qualsiasi saggezza dell'indifferenza, demolendo la possibilità che la virtù bruniana possa essere intesa come uniforme applicazione di una legislatività universale.

Per questo la materia bruniana resta aperta ed illimitata: essa, infatti, è il segno della determinazione nella libertà e nell'eguaglianza. Il segno della diversità possibile, amorosamente unitaria. La materia cilibertiana, invece, vale come espressione nella forza di un'attività superiore, distinta. Funge come determinazione di una necessaria finitezza. Ecco allora che la materia stessa si trasforma nella condizione ineliminabile della finitezza: condizione che viene attuata attraverso la trascendenza della forma.

In questo modo l'Uno stesso si trasforma nell'unità astratta della molteplicità, negando quella espressione vitale della diversità – luogo ed apparenza del dialettico – che invece costituisce quello slancio creativo, quell'infinito dell'unità che apre (non: individua) l'universalità dell'Essere e dell'Uno bruniano. Così la speculazione bruniana si staglia con il suo infinire dell'unità in modo opposto rispetto al suo eterno e continuo finire, alla considerazione dell'assoluto

come immanenza determinante (individualità o fusione del principio alla causa). Pertanto alla necessità del fine individuale si sostituisce la necessità del dialettico: quella necessità del dialettico nel creativo, che porta la determinazione della libertà in ogni essere del creato.

Mentre, quindi, la necessità del sostrato (esser-comune) cilibertiano alimenta solamente e semplicemente la costrizione dell'Essere, che si vede limitato fra gli opposti termini del suo divenire (essere generato nella sua determinazione compiuta) e del suo scomparire (essere dissolto in quella), l'infinitezza del movimento metafisico bruniano – infinitezza imposta dall'infinitezza dell'unità – pone in un contesto unitario la visione di un'opposizione reciprocamente trasformativa. Di un'opposizione che mantiene l'unità come condizione, amorosa ed eguale, dello sviluppo di entrambi i termini della relazione (di qualsiasi relazione: cosmologica, etica, etico-politica o religiosa).

La magia creativa di una relazione aperta – all'interno della quale libertà ed eguaglianza siano resi inscindibili dalla reciprocità del vincolo amoroso – allora supera e dissolve l'opposta concezione necessitante e costringente, che dispone la realizzazione della medesima in un mondo preordinato. La parità dunque dissolve il grado, tramite quella possibilità interna alla stessa materia che, per Bruno, è la libertà. Il grado, al contrario, giustifica l'elezione assoluta in un Dio astratto (la generazione specifica), portando un essere altrettanto astratto: un essere deprivato di tutte quelle potenzialità naturali che fanno la sua fecondità e la sua ricchezza, perché alienato in quell'unità che è capace di coordinare tutte le determinazioni ed annullare tutte le differenze. In quel fondamento e radice unitaria che accorpa a sé – per necessità, per non restare scoperto e trafitto da quel continuo sbilanciamento che è opera della diversificazione – il molteplice ordinato.

La possibilità interna alla materia – la libertà stessa nel suo svolgersi – diviene pertanto il tema della successiva argomentazione razionale bruniana. Nel *De l'Infinito, Universo e mondi* (1584) il filosofo nolano, infatti, pone subito la questione della necessità di uno spazio (tempo) creativo, di una possibilità di oltrepassamento che contenga in sé i germi razionali di una comune e reciproca trasformazione. È in questo modo che compare il fondamento stabilito dall'infinito dell'eguaglianza, quel moto metafisico che, aprendo la diversità nell'unità e diffondendo l'unità nella diversità, realizza quella dialettica della creatività e dell'amore che riempie di sé, della propria opera, ogni creatura. Dissolvendo lo sviluppo deterministico dell'azione la

concezione bruniana rompe la struttura dell'alterità e della negazione: sconvolge la credenza nell'assoluto e nella sua indifferenza ai termini ed ai modi di qualsiasi realizzazione. Contro la concezione intellettualistica della determinazione – di lontana ascendenza plotiniana – propone l'aperta razionalità dell'impulso desiderante ed immaginativo, memoria dell'infinito dell'unità.

Superando, pertanto, il rischio e la trappola costituita dal riflesso del negativo in un positivo assoluto, il rapporto bruniano fra l'Universo e Dio perde lo schiacciamento nella visione di una sostanza necessariamente unitaria, la volontà monolitica di una potenza infinita, mentre l'apparente, tralasciando l'ordine alla dispersione, riattinge l'unità dell'inalienabile potenza creativa. Così, mentre l'universo-universale bruniano riacquisisce la profondità e l'altezza della dimensione della libera autodeterminazione, ogni parte indistaccabile (mondo) di esso, tramite la libertà del desiderio mantiene e conserva la propria esistenza, nell'eguaglianza dialettica ed amorosa con tutte le altre parti (mondi). Ciò che viene diffuso ed intieramente partecipato è infatti il Bene: il bene della libertà, attraverso il desiderio.

In questo modo viene annullata, semplicemente, la credenza nell'ordine d'assoluto: quella credenza che – anche in tempi relativamente moderni – dispone il contenimento assoluto ed illimitato delle potenze naturali, l'estrinsecazione delle loro volontà nel piano astratto della necessaria convergenza, la concentrazione e la puntualità dei loro intelletti nel lascito provvidenziale di una comunità inscindibile ed imm modificabile.

L'analisi teoretica bruniana riscopre, allora, il proprio punto di leva e cuore germinale politico: la sua critica al concetto ed alla prassi dell'alienazione punta infatti diritto alla negazione della cessione del diritto alla diversità ed all'opera della diversificazione. Contro l'idolatrizzazione dell'essere centrale – il relativo che si fa (o viene fatto) assoluto – il senso teologico delle proposte cosmologiche infinite bruniane vuole rammentare quell'apertura creativa che rende effettivamente capaci i soggetti, realizzando tutte le potenze naturali, di ricomporsi con l'originario, nel concetto e nella prassi di una libera ed amorosa eguaglianza. Senza questa apertura creativa (infinito naturale e razionale) le "circostanze dell'efficiente" farebbero infatti scomparire il Bene nella sua libera ed eguale diffusione (come bene libero ed eguale della libertà ed eguaglianza), come pure nella sua intera ed integrale partecipazione (come amore identitario), sostituendo appunto il

concetto e la prassi dell'amore universale con la sua riduzione, trasfigurazione e capovolgimento idolatrico: quell'organizzazione imperiale (ed imperiosa) delle potenze che salvaguarda la credenza e la realtà dell'assoluto d'ordine – vera e propria “Bestia trionfante” – tramite la cessione preliminare (alienazione) del diritto alla diversità ed all'opera di diversificazione.

Questo diritto e quest'opera, nel comune orientamento delle capacità naturali all'unità universale, paiono rinnovare il senso profondo e creativo – alto ed ideale – della molteplicità, così come sembra essere presente nel concetto di “ombra” delle prime opere bruniane (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Candelaio*). Nei *Dialoghi Italiani*, allora, ed in particolare nel *De l'Infinito, Universo e mondi*, questo concetto verrebbe travasato interamente in quello dell'infinita unità possibile: nel concetto e nell'immagine dell'infinito come apertura creativa e presenza operante dialettica. Pertanto, la speculazione bruniana non si dirigerebbe verso l'ideale cognitivo ed etico di un'unità necessaria, quanto piuttosto opererebbe attivamente per la sua dissoluzione superiore: è, ancora una volta, la presenza attiva dell'infinito d'eguaglianza a dissolvere dall'interno qualsiasi fissazione, immobilizzazione e riduzione della potenza naturale razionale. Se la finitezza dell'universo resta a garanzia e conferma, per quella concezione che compone l'impianto ideologico platonico-aristotelico con l'assolutezza istituzionale cristiana, della necessità delle leggi assolute che vengono generalmente comminate all'esistente (naturale od umano che sia), la sua infinitezza vale immediatamente, senza restrizioni od ostacoli, l'affermazione della sua immagine viva di libertà.

In questo modo, pertanto, la speculazione bruniana riesce a trasfigurare, insieme all'immagine viva dell'universo, la concezione teologica stessa di Dio: non più identità assoluta della potenza ad una volontà libera, ma principio e fondamento di un'opera creativo-dialettica che diffonde e rende integralmente partecipata la presenza dello *Spirito*, attraverso quell'Amor-Idea d'Eguaglianza che ricompone l'unità creativa con quella molteplicità che è l'espressione della medesima eguaglianza. Libertà nella diversità ed eguaglianza nell'unità esprimono allora, insieme, la coincidenza bruniana di volontà e necessità nell'opera divina. Opera divina che, allora, diventa diffusione della libertà stessa, tramite quello slancio d'amorosa eguaglianza (intensione) che rammenta eternamente, nell'infinito del movimento e dell'unità, l'impossibilità di ridurre ed oscurare l'universale nel presupposto as-

soluta di una potenza totale e globale, che manifesti la propria unicità attraverso la necessità di una limitata finitezza.

Ecco, dunque, la ragione per la quale la speculazione bruniana rigetta il caposaldo della edificazione metafisica aristotelica: quella distinzione e priorità dell'atto sulla potenza che, per l'appunto, fonda la concezione del mondo unico, finito e limitato. Quella concezione che, sulla base dell'assunto dell'alterità, fonda il richiamo all'alienazione come ricomposizione della pluralità dei soggetti con una natura astratta (la natura etico-politica aristotelica), capace di fornire opportuni sostrati alla sua operazione di discriminazione e distinzione, alla sua rete organica di esseri e funzioni.

Pertanto è proprio la concezione dell'assolutezza del potere che la speculazione bruniana combatte, proprio nella sua funzionale distinzione e separazione fra la necessità dell'ente e la contingenza del non-ente, l'unità convergente del termine e la molteplicità dispersa, superflua ed accessoria, delle parti distaccate (corpi). La scelta alternativa fra la presenza assoluta di Dio e la sua negazione nella pluralità dei mondi spacca il complesso vitale e speculativo bruniano: rescinde ed oscura proprio quell'infinito dell'unità che, al contrario, offre la possibilità dello spazio universale. In più: questo infinito dell'unità è tutto tranne una versione statica dell'Essere, un serbatoio sospeso che offra l'apparenza dell'omogeneità di ogni forma di produzione e di ogni disposizione e complesso finale. Quest'infinito dell'unità è, infatti, necessità creativa (temporalità): dunque rovesciamento, insieme alla disposizione, dell'apparenza dell'omogeneità; dissoluzione del riflesso obiettivo ed oggettivo di necessità.

In questo senso la materia bruniana è una, altamente una: perché non viene distinta fra una sua dimensione astratta ed un'altra, opposta ma riflessa a questa, concreta. La necessità, come cuore intellettuale, non si apre e non respira con lo stesso slancio e la medesima apertura ed elevatezza dello *Spirito*, come con terribile certezza dimostra la ben rappresentata sconfitta che accomuna "cuore" ed "occhi" alla fine del *Dialogo IX* degli *Eroici furori*. Ma quella sconfitta sarà preparata con cura dal filosofo nolano, insieme alla opposta e nascosta via di fuga e di salvezza, altrimenti inesigibile ed inesprimibile, che Bruno stesso invece presenta ed articola proprio nel conclusivo *Dialogo X* del medesimo testo.

Lì la soluzione sarà rappresentata dall'impossibilità di scindere l'immagine dell'Universo da Dio: qui lo stesso significato viene

espresso attraverso l'unità e l'inalienabilità della potenza creativa naturale, della sua libera ed unitaria capacità autodeterminativa. L'opinione cilibertiana, invece, pare propendere verso una proposta che, anziché essere una soluzione al problema prospettato (come tenere insieme l'unità nella diversità), ne è la causa scatenante e dirompente. Infatti che cos'è il trapasso della necessità in libertà, attuato attraverso la discriminazione reciproca degli esseri ed il loro sviluppo autonomo, se non l'atto di un'alienazione dalla vita e dalla morte? La costruzione astratta di uno spazio di finitezza nel quale rovesciare tutte le tensioni suscitate a causa della resecazione dalla fonte infinita vitale? L'edificazione di quello spazio ristretto dell'antropocentrismo artificiale, che scinde da sé qualsiasi rapporto con la natura aperta ed amicale? Che rigetta qualsiasi pensiero della diversità, preferendo chiudersi nell'orizzonte autolimitato di una saggezza che si esprime, prima, come resecazione ed annullamento degli opposti, poi, come gioco combinatorio di materiali ipotetici e casuali (atomi) attorno ad un'istanza d'equilibrio?

La profondità infinita dell'intensione bruniana e la sua aperta universalità certamente annullano quell'abbarbicarsi ad una limitazione astratta che, impiantando e radicando la distinzione fra intellegibile e sensibile, attua la disposizione assoluta dei corpi e delle volontà. È per questa profondità e per quest'apertura che il movimento atomico bruniano non si richiude mai su se stesso, non concedendo alcuna possibilità all'edificazione ed elevazione di un'organicità assoluta. L'impulso genetico e conservativo del desiderio è l'essenza sufficiente sia per il dispiegarsi libero dello scopo, che per l'individuarsi autonomo e dialettico della determinazione. La materia così che poi si muove trascorre fra i corpi, che in tal modo vengono formandosi, senza perdere il vincolo generale dell'unità. In più: l'infinitezza del movimento del desiderio annuncia la sua creatività, impedendo che la relazione fra corpi possa essere semplicemente di reciproca trasformazione.

Questo movimento mette in questione la possibilità che sia l'Universo che Dio possano essere considerati nella loro scansione reciproca di Essere immobile e di principio diveniente. L'Universo bruniano, piuttosto, acquisisce la dimensione stabile del Divenire, mentre il Dio bruniano riconquista la propria proiezione infinita d'Essere. Così l'Essere diveniente bruniano impedisce la fissazione e la radicazione di un assoluto dell'identità, che possa e debba esprimersi come una potenza determinativa separata. Facendo pertanto decadere qualsiasi

estensione totalitaria dell'ideale regolativo del dominio, il principio ed il movimento bruniano offrono la profondità vitale del sentire e dell'operare, superando e dissolvendo quella controfigura della ricomposizione con l'originario, che trasloca in un ambito astratto le pulsioni di regolazione di un particolare tipo di società civile umana: l'organizzazione socio-economica e politica assolutistico-borghese che, negata con la possibilità del creativo la profondità e l'apertura del dialettico, instaura la positività assoluta dell'atto discriminante e distintivo. Capovolta la vera e buona ragione bruniana nell'atto del separare e classificare, qui solo un'azione impositiva assoluta – un assoluto atto etico-estetico – potrà allora superare la condizione di determinazione estrinseca subita con quella decisione ideologica.

Ora, il criterio ed il giudizio di Michele Ciliberto paiono condurre la traccia dell'interpretazione della speculazione bruniana proprio verso questo tipo di rovesciamento e di trasfigurazione: ma, al contrario, la speculazione bruniana non ha come proprio termine ideale la riabilitazione ed il riorientamento delle condizioni determinanti, quanto piuttosto – ed all'opposto – lo scioglimento di queste nella rivoluzione operata tramite il principio creativo e la causa dialettica.

La posizione cilibertiana asserisce che nel contesto ipotetico-deduttivo dell'unità della Vita, come luce ed ombra, Dio ed Universo, l'immagine assoluta di una comunicazione totale fra le parti o mondi consente di riappropriarsi dello stesso intento determinativo attraverso l'inclusione nello sforzo ordinante, razionalmente discriminatorio e distintivo. La magia diviene così lo strumento principe – direi quasi egemonico – di questo sforzo ordinante e discriminatorio, di questo "eroico furore" teso a ripresentare nella forma della elezione divina l'altissima e geniale specificità dell'intelletto dominatore, della ragione che non si separa fondando l'opposizione, ma che invece resta interiormente quale criterio e misura del successo umano nell'opera di controllo e determinazione dell'esistenza mondiale. La vera e reale posizione bruniana – all'opposto di questa – propone una ragione infinita, capace di dissolvere l'atto discriminatorio e distintivo della prassi ordinante e dominatrice attraverso la messa in questione della richiesta di giustificazione divina (il merito) e di ogni pratica di radicamento e fondazione sociale di tale atto. Che cos'è il richiamo all'immagine divina dell'universale-universo, alla ricongiunzione con il principio di una libertà eguale ed amorosa, se non la dissoluzione aperta e chiara di questa volontà di potenza, di dominio e di possesso esclusivo dello

Spirito e della sua manifestazione?

Mentre la posizione cilibertiana trasferisce dal piano cosmologico a quello etico ed etico-politico il proprio proposito ideologico – nell'assoluta convergenza naturale, concessa e permessa dall'identità, la necessità dell'unità nella diversità inerte delle forme mondiali – la vera e reale posizione bruniana rammenta sempre l'eternità dell'opposizione – l'infinito dell'eguaglianza – e la sua libertà – l'infinito della sua unità – rinnovando costantemente la visione e la prassi rivoluzionaria. Non solo e non tanto in ambito strettamente umano, quanto generalmente nel contesto insuperabile metafisico. A questo livello si può quindi sostenere che il cosmo bruniano intravisto dal giudizio cilibertiano perde l'indicazione della necessità dell'espressione creativa, riducendo il dialettico ad una semplice separazione dei termini del rapporto esistenziale (astri solari, pianeti terrestri). Conseguentemente viene a perdere la visione dell'unità continuativa ed oppositiva che lega fra di loro gli elementi che Giordano Bruno desume dalla tradizione aristotelica (acqua, aria, terra e fuoco). Non è un caso, allora, che lo storiografo napoletano non tematizzi il senso e significato dell'etere bruniano, proprio non riuscendo ad evidenziare la sua funzione congiuntiva e ricompositiva, continuamente creativa e dialettica (in una vera e propria fenomenologia cosmologica dello spirito bruniano). Annullando – in realtà, oscurando – l'inscindibilità fra la categoria del qualitativo e quella del quantitativo, l'interpretazione cilibertiana si trova così costretta ad utilizzare in una forma autorappresentativa la continua produzione di vite diverse, nella gestione oculata del patrimonio e degli scambi atomici (il puro ed astratto quantitativo) fra gli innumerevoli corpi dell'universo bruniano. Nel contesto di questa gestione economica lo stesso movimento dei corpi pare assoggettarsi alla legge della conservazione e riproduzione.

L'assolutezza della forma autorappresentativa impedisce poi, nell'interpretazione di Michele Ciliberto, che qualsiasi movimento possa, nella sua generalità o particolarità, intaccare la struttura dell'universale ordinamento e subordinazione, penetrando attraverso il velo ed il limite ferreo – l'ideale comunemente regolativo – della espressione della forza. L'intensione creativa universale bruniana, invece, apre ed indirizza verso una concezione dello spirito come spirito di oltrepassamento, che mostri in se stesso sia il proprio principio creativo che la propria apparenza dialettica. Uno spirito che dimostri in se stesso la dimensione sacra e religiosa dell'inconoscibile e nel

contempo la necessità del conoscibile, senza separazione o distinzione. Nella piena e libera (eguale) universalità dei soggetti amorosi che vi vengono inclusi.

Nella concezione cilibertiana, infatti, la forza e la virtù della natura consistono letteralmente della forza espressiva di un ente, che viene giustificato solamente dalla sua capacità e potenza a convogliare e ridurre. All'opposto, nella vera e reale concezione bruniana, la forza e la virtù della natura consistono nella libera potenza creativa, aperta il-limitatamente ed espressa liberamente ed egualmente dal desiderio e nel desiderio. Nella posizione cilibertiana pertanto non può non risultare evidente l'intento di comporre la necessità uniformemente legalistica – la vera moralità nella forza della legge – con l'apporto totale di nuove teorizzazioni materialistiche – la nuova cosmologia e la teoria degli scambi atomici. La concezione bruniana, invece, proprio dissolvendo quella necessità proporrà un'etica dell'infinito e dell'infinito, utilizzando a questo conforto il precedentemente scoperto complesso dialettico e creativo, ideal-reale, dell'infinito dell'eguaglianza. Solamente in questo modo «la via vera alla vera moralità» potrà proporsi nella sostanza della libertà e dell'amore, unico e vero termine positivo (Bene) della riflessione e dell'azione religiosa e politica. In caso contrario, il termine che verrebbe ad essere posto rischierebbe di annullare il sentimento nell'uniformità cogente di uno spirito, che rende come nulla la diversità possibile, preparando il terreno per l'accettazione fatale del potere incombente.

Per quest'ultima strada è la stessa interpretazione proposta da Michele Ciliberto che rischia allora di trasfigurare la speculazione etico-teoretica bruniana in una filosofia oziosa, inutile e nociva. Utile alla morte che è propria dell'impotenza, salubre e fruttuosa per la negazione del concetto e della prassi della libera ed eguale creatività. Solo nell'interpretazione dello storiografo napoletano può infatti sussistere uno slittamento fra la prospettiva di libertà delle parti nel *De l'Infinito* e quella della più rigida ed assoluta necessitazione della legge nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Nell'interpretazione creativo-dialettica la libertà e l'amore attinti nelle opere metafisico-cosmologiche proseguono integri ed integerrimi nell'Amore-Idea d'Eguaglianza, presente ed operante in tutte le successive opere morali.

La contraddizione fra individuo e comunità sarà allora consentita solo da quella interpretazione, non da questa. Allo stesso tempo, la

stessa presunta ripulsa di Bruno per Lutero ed i Riformati dovrà e potrà essere riassorbita ed annullata dalla considerazione di una ricerca di libertà e liberazione che accomuna il teologo di Eisleben ed il filosofo nolano. La *renovatio* e la trasformazione dell'uomo del fedele nella grazia luterano non si discosta, infatti, dalla conversione bruniana, tutta incentrata nella forza vera e reale del sentimento amoroso, che porta all'estremo sia la critica alla concezione antropocentrica e gradualista della tradizione umanista e di quella neopitagorica rinascimentale, sia il concetto della liberazione vincolata alle determinazioni religiose positive (corpo salvifico).

Così la vera e reale, buona, concezione bruniana si allontana da quel progetto classista che predispone l'assolutezza di uno spazio astratto d'alienazione entro la stessa cornice naturale, prima di riconoscerla con la forza della moralità comune (costume) e della credenza (superstizione idolatrica), nella stessa edificazione della civiltà. E vi si allontana proprio con quell'intenzione eterna che, rammentando il proprio principio creativo, ricorda la necessità dell'apparenza e della realtà dialettica.

Per una critica dell'interpretazione di Michelangelo Ghio

Nell'interpretazione di Michelangelo Ghio il termine dialettico della chiarificazione della struttura argomentativa bruniana è la riflessione sviluppata da Tommaso d'Aquino a proposito del concetto neoplatonico di causa emanativa. Identificata la creazione cristiana con questa causa e così preparato lo spazio distinto e rigidamente unitario dello *Spirito*, la riflessione tomista riesce ad attuare un piano metastorico di sviluppo dell'immaginazione, dove la tensione estatica di ciò che è apparentemente altro riesce a ricongiungersi con la radice originaria del processo di posizione esistenziale e di reintegro universale, attraverso la deposizione iniziale della volontà.

Ricongiunto in tal modo l'universale alla trascendenza della causa, lo stato dell'unità necessaria diviene la forma sostanziale all'interno della quale la totalità dei fini può essere riportata all'originarietà distaccata della causa. In tal modo la visione razionale dell'atto creativo disporrà la successione ordinata dell'atto e della potenza come realizzazione della stessa grazia provvidenziale divina: realizzazione rivivificata e compiuta attraverso l'incarnazione del *Figlio*. L'immagine della partecipazione allora viene riassunta nel cielo dello stesso opera-

re divino, attraverso l'ipostasi pratica della *Sapientia* del *Verbo*: l'affermazione dogmatica dell'unità nella grazia per il tramite del riconoscimento del termine regolativo e determinante per la salvezza.

Principio e principe divino, il rapporto essenziale tomistico riesce a dare rappresentazione della volontà, dell'azione e dell'intendimento originario componendo in uno specialissimo plesso le quattro cause aristoteliche: il pensiero dell'essenza soprannaturale di Dio, che per tanto procede nella creazione all'evidenza, per altrettanto recede nell'invisibilità per i fini che la costituiscono, fa sì che la nostra ragione di Dio non possa, allora, non qualificarlo come l'ente per il quale (causa efficiente) la materia (causa materiale) è nascosta in Lui stesso, prima di venire espressa attraverso la propria stessa forma finale (causa formale e causa finale). Allora la causa efficiente dà forma e contiene la causa finale (causa esemplare), che rimane l'identità in sé della propria stessa apparenza come altro da sé.

Prende, in tal modo, rilevanza il termine intellettuale della mente separata: la causa esemplare. Il *Figlio* del *Padre*. Mediazione assoluta e centrale, per noi illuminazione e per sé comunicazione, il Cristo sembra rappresentare il veicolo neutro e neutrale dell'azione originaria: tutto in essa, nulla solo per se stesso, esso diviene l'apparenza stessa del *Padre* come fine della realtà, nella sua interezza. È in questo concetto totale che il *Figlio* può diventare strumento privilegiato nelle mani del *Padre*, realizzandosi come immagine unica, pienezza assoluta in alto trattenuta per garantire l'estroffessione della partecipazione unica ed universale.

Sostanza della realtà spirituale dell'apparente, il Cristo vale nella riflessione tomista come essenza di pensiero: intenzione intrinseca e natura naturante che trova espressione e manifestazione attraverso la molteplicità superiore di quelle parvenze che non possono non risultare unificate dalla sua stessa espressione (platonismo cristiano dell'immaginazione ideale). In tal modo il processo di fuoriuscita del divino diventa il modo dell'introiezione della conoscenza e dell'opera dell'uomo nell'azione stessa di ricomposizione divina, eseguita tramite l'incarnazione.

La conversione nell'*unum bonum est* garantisce allora il panorama universale della salvezza e della conoscenza, contro la rottura dell'ordine divino rappresentata dall'essere astratto della molteplicità, dalla presenza operante della moltiplicazione fantastica, continuamente reduplicativa e suddivisiva. L'identificazione portata fra estrinseca-

zione e interiorità allora genera la comune apparenza del contenuto vero e reale, unico e determinante: lo *Spirito*. L'immagine dello *Spirito* viene poi resa ulteriormente concreta dall'uso della sua evidenza razionale (assiomi) e dalla proporzione cercata fra gli elementi delle differenze, nella ricerca delle somiglianze e delle separazioni.

Se il verbo divino accoglie immediatamente in se stesso ogni cosa, il verbo umano non può non discorrere nella molteplicità, utilizzando reciprocità di somiglianze e di differenze. Somiglianze e differenze che vengono espresse attraverso concetti, che possono essere organizzati in un unico organismo e sono dotati di capacità individuante generalizzata. Se il verbo divino esprime così una potenza immediatamente reale perché immediatamente determinante, il verbo umano non può non esprimere il distacco da questo ideale, cercando di riempire questa separazione con la convergenza delle rappresentazioni dei singoli oggetti ordinati ed organizzati.

Questo distacco viene qualificato da una distinzione ontologica: mentre tutta l'anima (*cogitatio*) e tutto l'intelletto divino (*verbum*) sono uno, senza distinzioni, e così una è pure tutta l'espressione (il *Padre* e le creature), l'espressione umana viene distesa attraverso il grado superiore della ragione ponente, della tesi e della sintesi, in tal modo rendendo il giudizio umano una forma di congiunzione e di aggiunta. Se, dunque, l'unità divina è *persona* distaccata, tutta intera in se stessa, l'unità umana risente della differenza e del processo di riunificazione.

Ora, la differenza costituisce il fondo oscuro dell'Essere, mentre il processo di riunificazione offre l'apparenza ed il contatto con il divino: così, mentre la differenza è oltre l'apparenza, l'unità la fonda. Si può dire, allora, che nell'opposizione di verso fra la profondità indicata dalla differenza e la terminalità dell'apparenza si situò quella negazione che riavvicina i due termini nel luogo genetico del loro reciproco slancio: luogo che, da un lato, è l'unità dell'apparenza, dall'altro l'affermazione del negativo (*ordo ad unum*). L'affermazione del negativo è così corrispettiva, ma più profonda, della posizione dell'unità dell'apparenza, che in tal modo risulta differente dal negativo e differente in se stessa. In questo modo il negativo diventa la fonte dell'affermazione dei predicati che costituiscono apparenza (ed apparenza diversa: analogia di attribuzione o *secundum intentionem tantum*) e del loro stesso essere come soggetti unificabili (analogia di proporzionalità o *secundum esse et intentionem*).

Questo tipo di posizione di predicati o determinazioni prende il nome di analogia, risultando essere una particolare composizione e superamento della contrapposizione sussistente fra predicazione totalmente dell'essenziale (predicazione univoca) e predicazione dell'apparente (predicazione equivoca). La relazione con la fonte infinita allora istituirà una processualità e gradualità di attribuzione che prevede, all'origine, un contenuto illimitato e, via via, un contenuto sempre più ristretto, dal punto di vista della potenza e della grandezza. Così, mentre l'analogia di proporzionalità pare occupare lo spazio occupato in astratto dalla stessa prima causa e principio, dove una sostanza comune viene come distribuita in modo diverso a due od a più soggetti, l'analogia di attribuzione sembra disporsi nel campo d'azione dell'unità dell'apparenza, dove la molteplicità dei termini viene fatta convergere verso la natura (qualità) che può distribuirsi ad essi in modo diverso. Quello spazio astratto è lo stesso spazio nel quale compare la generazione del Verbo divino (il rapporto *Padre-Figlio*), a sua volta fondamento della processione dell'identico come immagine unica per l'uomo, il suo operare ed il suo conoscere. Allora l'immagine è l'immagine del distaccato. E la sua espressione non può non risultare egualmente distinta: ordinata e posta in un grado discendente per potenza e grandezza. Al sommo grado, infatti, sussiste l'infinita potenza divina, termine regolativo per sé stante del processo di determinazione come autodeterminazione del divino stesso (*habitu-do* ed espressione).

Qui, ora, l'autodeterminazione del divino stesso costituisce il modo della espressione stessa della *Sapientia Dei*: il modo in cui la teologia si fa filosofia della storia. Per Tommaso l'immagine resta infatti unica e non si sdoppia, se non apparentemente: essa pertanto non consente alcuna moltiplicazione di mondi, ma importa un concetto ed una prassi unica e riduttiva, di convergenza assoluta (il mondo unico della fede ordinata ed organizzata). L'unicità dell'immagine nella speculazione di Tommaso d'Aquino è, infatti, il modo eterno attraverso il quale il *Padre* si presenta attraverso il *Figlio*, senza che questo possa essere distaccato da Lui stesso, rappresentando propriamente il termine regolativo di ogni determinazione comparente ed inclusa nell'orizzonte dell'Essere (creazione). Anche dunque di quella apparente ulteriore determinazione (opera esteriore) costituita dalla ragione umana, che pertanto diviene apparenza interna al modo stesso in cui il divino si esplica e si autodistingue. L'autodeterminazione divina diventa, per-

tanto, il modo della stessa ragione umana.

La distinzione divina (trascendenza) apre allora la propria stessa apparenza come espressione identica (appunto “forma esemplare” o Verbo divino): la differenza pone l’identità, statuendo l’indifferenza nella differenza. L’unità nell’apparente contrapposizione fra origine e termine. Nicolò Cusano forse sosterebbe che il *non-aliud* pone l’*idem* che esprime il *possest*. Cosa, invece, sostiene Giordano Bruno (almeno secondo l’interpretazione di Michelangelo Ghio)?

Giordano Bruno pare avviarsi, secondo l’interpretazione di Michelangelo Ghio, lungo la strada della costruzione del rapporto assoluto d’immanenza, per questo utilizzando concetti ed orientamenti della tradizione neoplatonica, secondo una tendenza negatrice del concetto cristiano di creazione. Il soggetto divino si identificherebbe con la tendenza delle determinazioni esistenti, deponendo un concetto assoluto di Natura che parifica ad un intero ed eguale orizzonte di comprensione l’esistente in quanto espressione materiale.

Non sussisterebbe pertanto più alcuno spazio per la differenza e per la fonte negativa, l’universale trasformandosi nella piena evidenza dell’unità espressiva ed apparente. La stessa identità, precedentemente portata dall’apertura della differenza (l’immagine unica della forma esemplare), non sarebbe più trattenuta e compresa attraverso la relazione che lega la causa finale alla causa efficiente (con una materia inclusa), ma si aprirebbe immediatamente in e ad una materia totalmente visibile. Dissolto il concetto che tratteneva nell’unità dello *Spirito* il *Figlio al Padre* (la definizione dogmatica di Trinità), il *Figlio* pare ora libero di muoversi ed esprimersi interamente come Universo: immagine vivente e reale dell’infinito divino.

In tal modo l’intelletto e la mente paiono disporsi in modo traslato, con la seconda a costituire, ora, la causalità finale immediata della prima, ora totalmente efficiente nel senso di produttiva. Pertanto l’anima che è nello spirito compirà la necessità da lui posta secondo un’intenzione di libertà insuperabile, che depona la particolarità intoccabile degli enti singolari. Di modo che si può dire che per ogni essere ed in ogni essere lo *Spirito* vive, si muove e fa esistere.

In questo modo, universale, la speculazione bruniana stabilirebbe l’inalienabilità dello *Spirito* stesso: la sua presenza, la sua attività e l’idealità realizzante che riesce a trasfondere, manifestare ed attuare all’interno di ogni essere esistente. Così la necessità della natura naturante si trasformerebbe effettivamente nella forma interiore della liber-

tà: la liberazione attraverso l'eguale amore. Michelangelo Ghio non si accorge – non può, non vuole? – della presenza di questa struttura – che precipiterebbe immediatamente l'ortodossia cattolica in una falsificazione – e preferisce addossare la speculazione bruniana ad un destino fatale, costituito di materializzazione ed univocità, senza libertà alcuna (un egualmente falso spinozismo).

Nel contesto così costruito, l'interprete italiano depone quello che pare costituire il caposaldo della negazione bruniana della libertà: la fusione fra unità e necessità apparentemente esplicita dall'eroico furore. Se il movimento interno all'essere riporta l'essere stesso ad un punto per il quale non v'è più bisogno di conversione e rivolgimento, allora tutta la sua espressione resterà vincolata ad un principio di stabilità immodificabile, che non può non predicare una medesima e speculare immodificabilità. Qui, allora, le specie determinative assumerebbero la funzione di espressione di un'essenziale visione necessitante: la convergenza e la fusione in uno degli impulsi alla determinazione comporrebbe quel corpo universale dell'opera umana, che lascia sullo sfondo, come semplice ideale per il suo mantenimento e prosecuzione, la figura divina (l'infinito della potenza e dell'atto). In questo slancio autodeterminativo verrebbe pertanto occultato e sostituito l'autodifferenziarsi del principio divino: un soggetto assoluto prenderebbe il posto dell'oggetto ed obiettivo assoluto della tradizione neoplatonico-cristiana.

Allora l'infinito perseguimento dell'infinito (progresso infinito) resterebbe a qualificare nient'altro che l'umano istinto per la magia e la rivelazione di una potenza immediata e totale: quell'istinto che pochi uomini di genio riuscirebbero a realizzare per il tramite della propria disposizione intellettuale e delle proprie capacità razionali, in quella fusione immaginifica fra potenza ed atto che riesce a superare la semplice ed umile passività della muta e silente credenza dogmatica. Non è difficile affermare che il movimento metafisico bruniano è ben altra cosa, rispetto a questa voluta contraffazione. Soprattutto, sempre secondo Michelangelo Ghio, Bruno utilizzerebbe un linguaggio platonico – quasi naturalmente deputato a portare la rivelazione cristiana – in un senso pervertitore della sua valenza differenziante, cercando di costruire un suo significato immanente, che impedirebbe in realtà qualsiasi movimento e qualsiasi effettiva scoperta. In più, Bruno cercherebbe di piegare a questa perversione persino l'interpretazione del testo sacro, formulando una proposta fortemente sovversiva attraverso

la dichiarata fede nella pienezza e totale comprensività del desiderio: qui la speculazione bruniana sostituirebbe la valenza reale e concreta della ragione intellettuale con un sensismo e sensualismo totalmente alieni dalla tradizione comportamentale dogmatica cristiana. Dio non sarebbe più presente alla coscienza umana attraverso il monito interiore della sua propria eminenza e superiorità, giustificando in tal modo il pensiero e la prassi della determinazione e della dipendenza, ma resterebbe interno, anzi intimo e vicinissimo, ad ogni essere come vita inalienabile, ideale realizzante. Ma questo ideale resterebbe confinato, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio, appunto in un naturalismo che non differenzia lo spirito dell'uomo dall'anima sussistente in ogni essere.

L'indifferentismo bruniano allora proporrebbe la fede in un'immagine di sostanza immediatamente eguale, senza grado, distinzione, differenza e nemmeno diversità: un universale totalitario che non può non offrire, quale senso della partecipazione, la più aderente e stringente delle necessità. Dio stesso, di fronte a quest'universale, potrebbe scomparire come l'assoluto totalmente negativo, oppure presentarsi a condividere la gloria di quest'unità apparentemente infrangibile (perché insuperabile), dichiarandosi come l'unico ente legittimato a chiamarsi essere, in quanto autore, insieme, della distensione e conservazione dell'esistente (che in lui esisterebbe effettivamente, mentre fuori di lui troverebbe solamente il nulla ad aspettarlo). In questo panorama esso sarebbe l'ordine semplice e comprensivo: l'ordine che, annullando la diversità, vivifica.

Vita dell'invariabile, l'essere bruniano allora accoglierebbe in sé preventivamente ogni possibile distinzione, quale possibilità legittimata: non più espressione particolare nella più generale e somma espressione universale (la creazione, nel suo concetto determinante neoplatonico), essa dovrebbe consistere come negazione dell'altro, per quanto l'altro comporti alterazione. Negazione che non trova spazio proprio, ma resta inclusa nell'universale affermativo.

In questo modo sorgerebbe la possibilità di un'unica passione – una passione necessaria, dunque – che vivificherebbe la comune partecipazione nell'eguale riflesso determinativo. Allora l'universalità della sostanza non potrebbe permanere in sé, ma dovrebbe fuoriuscire apparentemente ed apparentemente non incontrare ostacoli e resistenze al suo interno dispiegamento, per potersi confermare come principio di ciò che da essa è contenuto e causa di se stessa. Pertanto solo il neces-

sario riconoscimento renderà evidente, insieme, la necessità ed il riconoscimento stesso, fondendo e compenetrando reciprocamente l'aspetto oggettivo e quello soggettivo, così distendendo il luogo del divino come potere assoluto. Ma allora non sarà più l'oggetto a fondare il soggetto, quanto invece quest'ultimo a rappresentarselo in una totalità propria e nello stesso tempo universale.

Così, secondo l'interpretazione di Michelangelo Ghio (sempre nascostamente sostenuta dall'assunto della fusione bruniana fra unità e necessità), la riflessione con valenza teo-politica bruniana condurrebbe il pensatore nolano a negare la precedenza e la priorità non solo formale, ma anche contenutistica, dell'atto di determinazione divino: caduta la creazione nella sua apparenza di riflesso della divina generazione, decadrebbe in fatale conseguenza la fede nella distinta posizione dell'intelletto generale. L'intelletto si frantumerebbe nella diversità delle disposizioni soggettive e nella relatività delle condizioni determinanti. Nuovi centri di aggregazione di massa allora sorgerebbero in una pluralità certamente non ulteriormente riducibile (l'innumerabilità bruniana dei mondi), così decretando la dissoluzione di qualsiasi spazio comune e di qualsiasi determinazione universale. Allora la tradizione del rapporto cusaniaco fra *complicatio* ed *explicatio* si immiserirebbe in uno squilibrio totale fra due termini, dei quali: il primo resterebbe quasi senza funzione (se non quella della semplicità annichilente), perché il secondo possa assumersi l'intera responsabilità e pienezza della determinazione (la grandezza della potenza negata a Dio). Allora la "sproporzione" cusaniaca in Bruno parrebbe addirittura capovolgersi: l'Uno superiore, come nulla per sé, si rappresenterebbe nel tutto d'evidenza di un'unica potenza e grandezza, che raccoglie in sé (comprende) ogni possibile distinzione prima di esplicitarla, svilupparla e manifestarla nella sua interezza ed integralità, nel suo ordine e grado.

Conseguentemente la comprensione si esprimerebbe attraverso l'incontro fra l'ordine ed il grado che, stabilendo la necessità del fine e della fine determinata delle creature, legittimerebbe una concezione religiosa ed onto-politica di chiaro stampo assolutista. In questo contesto, infatti, la provvidenza divina porterebbe con sé tutte quelle determinazioni *a priori* che lo sviluppo e la manifestazione di sé come vita necessariamente unitaria contribuirebbe a formare, radicare e perseguire. Allora la concezione bruniana si appaleserebbe sempre più come una trasformazione in senso immanentista delle strutture di senso e

di significato della precedente tradizione filosofica tomistico-cusana: in altri termini, Giordano Bruno sostituirebbe – senza che Michelangelo Ghio se ne avveda interamente – la funzione mediativa del Cristo con quella di una vita in evoluzione circolare, che imporrebbe se stessa nella sua caratterizzazione infinita.

Michelangelo Ghio preferisce invece caratterizzare questa formazione universale sotto l'aspetto intellettualistico e grammaticale dell'immagine declinata. Allora l'infinito dell'immagine diviene la sua incomprendibilità, senza apparenza d'alterità di determinazione (il mito di Atteone), mentre la procedura di questo riconoscimento diviene l'attestazione e l'affermazione di una positività assoluta dell'intelletto, nel suo movimento di estrinsecazione ed intrinsecazione, nella sua formazione della molteplicità e nella sua opposta riduzione *ad unum* (slancio naturale non creativo). Annullata la separazione e la relativa conversione, la partecipazione divina diventa solamente l'atto del riconoscimento (e la relativa prassi) di un superiore potere determinativo: non più la comunanza fra Dio ed uomo nell'atto espressivo del creativo, né la sua rappresentazione nell'ideale stato della libertà.

Allora la stessa manifestazione della creazione – l'espressività del Verbo divino – non può più sussistere come immagine ed ordine di un'eguale liberazione attraverso lo *Spirito* dell'amore, da attuarsi nell'opera umana attraverso la fede nel dogma dell'Incarnazione, ma deve invece essere riassorbita e modificata nelle sue ragioni e funzioni dalla posizione unitaria di un materialismo formale, che si esprime quale radice egualitaria del corpo universale. Se la forma si esprime nella materia, allora l'unità di espressione e determinazione non può più essere alienata, ma persiste immobile quale motore universale ed immediato di ogni apparenza e realtà di trasformazione. In questo modo l'istinto interno all'esistente sostituirebbe qualsiasi distinzione e contrapposizione artificiosa fra soprannatura determinante (Signore) e soggetto naturale (evidenza e sensibilità). L'intelligenza stessa verrebbe così ridotta ad intelletto: uno in ogni cosa e di ogni cosa uno, esso costituirebbe quella identità identificante che non può non imporsi se non come diffusione della necessità. Senso dell'universale riflessione come materia (moltiplicazione irriducibile).

Lo *Spirito* bruniano, in realtà e nonostante le intenzioni deformanti presenti nell'interpretazione di Michelangelo Ghio, non perde mai la caratteristica essenziale di mezzo di diffusione della libertà: in modo

eguale e creativo. Facendo valere quell'apertura e diversificazione insita nell'immaginazione del desiderio universale, il corpo amoroso della materia bruniana lascia per se stesso, quale ideale realizzante, una molteplicità di potenze irriducibile, che impedisce la formazione di un termine regolativo e predeterminante (la tradizionale *Sapientia*), irradicando al suo posto un in-sé creativo che si esprime dialetticamente: dialetticamente prima – ricordando l'infinito che l'identità fra libertà, amore ed eguaglianza non può non richiedere – e dialetticamente dopo – quando l'unità stessa dell'infinito si manifesta e si concretizza nella reciprocità della determinazione. È in questo modo che la speculazione religiosa, etica e politica bruniana, nonché la sua immediata espressione cosmologica, riesce a salvaguardare sia il concetto trascendente che l'immagine immanente.

L'interpretazione di Michelangelo Ghio non riesce, invece, a ravvisare la presenza trasformata del primo nel secondo attraverso l'apertura moltiplicativa: l'insuperabilità e l'irriducibilità della molteplicità, quando questa già rappresenti il modo stesso del superamento. Il modo in cui l'infinito che è *Padre* ridiviene presente attraverso l'infinito che è lui stesso (il *Figlio* dell'eguaglianza), nel creare egualmente e liberamente attraverso il desiderio (lo *Spirito* dell'amore). Michelangelo Ghio non riesce, dunque, a ritrovare la presenza dell'Uno in una moltiplicazione inesausta ed irriducibile, che sola lascia campo espressivo alla libertà: egli infatti si lascia irretire – forse per un naturale (o corporativo) istinto di autodifesa – dalla riduzione in sedicesimo del pensiero bruniano precedente e seguente al rogo, quando la sua riflessione, per essere effettivamente abiurata o condannata, è stata piegata ad un mistificante aristocraticismo elitario, proprio attraverso la contraffazione del suo autentico richiamo alla speculazione presocratica ed allo spirito del cristianesimo stesso: la trasformazione ed il capovolgimento della sua parmenidea possibilità infinita, che garantiva la riapplicazione del *Logos* unitario ed oppositivo eracliteo, con la fusione fra unità e necessità, nel pervertimento del lascito autentico della filosofia parmenidea (mediato dalle interpretazioni di Gorgia da Lentini e da Aristotele) e nella più completa disutilità intellettuale, morale e religiosa della sua intenzione filosofica.

Puntando conseguentemente all'univocità dell'essere, l'interpretazione di Michelangelo Ghio non può dare spiegazione del mantenimento bruniano – alto ed ideale – della molteplicità, ravvisando in questo una contraddizione insuperabile con l'intento apparente

di ricerca di una scienza suprema ed universale dei segni della medesima manifestazione: lo spirito nella materia (come congiunzione astrale, forma di separazione e distinzione, finalità interna). L'unità espressiva mancante sarebbe, allora, escogitata da Bruno attraverso una particolarissima e specialissima sostanzializzazione dello strumento linguistico, che approvi inizialmente la disposizione del termine (sia dal punto di vista della forma, che del contenuto), per poi ritrovare nella costellazione dei significati costituenti l'oggetto le forme culturali del soggetto creativo.

Per una critica dell'interpretazione di Alfonso Ingegno

L'interpretazione di Alfonso Ingegno pare inizialmente contrapporre due diverse concezioni di filosofia della storia (e storia della filosofia): la prima, di matrice ed origine apocalittica e con un contenuto ed una disposizione astrologica, che, nel tempo della crisi vissuta all'inizio della modernità, predispone il concetto della necessità di una restaurazione di tipo reazionario; la seconda, aliena da quella forma di composizione ideologica, tesa ad aprire il senso del progresso storico e culturale verso il ristabilimento di quelle condizioni d'esistenza, storicamente neglette ed offuscate, capaci di fondare positivamente la convivenza civile ed un fecondo processo conoscitivo. Mentre la prima utilizza la novità dei fenomeni celesti comparenti nella seconda metà del XVI secolo (stella *nova* del 1572 e cometa del 1577) come strumento per la riaffermazione dell'ordine miracoloso del soprannaturale e per la garanzia della tradizionalità dell'ordine naturale aristotelico, la seconda prende atto della naturalità dei fenomeni in questione per rovesciare i presupposti interpretativi tradizionali (aristotelismo e cristianesimo). In particolare, la posizione bruniana verrà arricchendo ed approfondendo quest'ultima disposizione culturale, portando alle estreme conseguenze le intenzioni della concezione copernicana, sia dal punto di vista naturalistico, che dal punto di vista metafisico, morale e religioso. Così la concezione ancora limitata dell'universo copernicano viene fatta progredire ed aprire verso un radicale naturalismo materialistico di matrice presocratica (pitagorica e lucreziana), capace di assorbire definizioni di carattere stoico-platonizzanti (la natura attiva dell'anima come predisposizione universale della provvidenza divina) e di restituire una piena, completa e pari ordinarietà alla totalità dei fenomeni celesti, con l'annullamento della distinzione fra

materie e la loro identificazione.

Il processo di restituzione del vero naturale, oltre e contro le fallacie fisiche e metafisiche della tradizione filosofica neoplatonico-aristotelica, trasfigura lo stesso apporto matematico copernicano verso una critica della stessa impostazione geometrizzante: senza la consapevolezza della necessaria espressione fisica della infinita potenza divina nell'innumerabilità irriducibile dei mondi e della successiva e conseguente mobilità interna (conservativa) di questi l'infinito bruniano ancora non poteva non essere occluso dalla presenza di un limite fisico ad un infinito che veniva posto accanto al finito in posizione oppositiva (astratta). Allora l'infinito bruniano si sarebbe staccato da questa propria definizione astratta, criticandola nella neutralizzazione che comportava, nella negazione della propria potenza moltiplicativa, continua ed eterna. Allora il movimento copernicano della Terra si inserisce in un contesto di significazione e giustificazione persino religioso, con effetti benefici e positivi non solo sul piano della restituzione obiettiva della realtà fisica, ma pure con implicazioni di natura morale ed etica generali, apertamente prospettate da una nuova fondazione metafisica. La distruzione dell'immobilità della Terra e la sua sostituzione con il coordinamento e la composizione dei movimenti di rotazione, rivoluzione e trepidazione (moto tra gli opposti) comportavano necessariamente l'eliminazione della funzione di concentrazione, limitazione e fissazione dell'azione universale rappresentata dalla combinazione fra cielo delle stelle fisse e distinzione separata di una materia celeste incorruttibile ed immodificabile nelle proprie tendenze. La stessa centralizzazione solare copernicana doveva allora, brunianamente, essere superata: e poteva esserlo solamente con una nuova fondazione metafisica, che Bruno stesso avrebbe approntato subito dopo la *Cena de le Ceneri*, con il *De la Causa, Principio e Uno*.

In questo processo necessario di restituzione dell'infinito originario, presocratico, la speculazione bruniana fa valere non solo l'aspetto naturalistico, ma pure le sue implicazioni strettamente morali e religiose: l'evoluzione naturale e finalisticamente preorientata delle concezioni naturali diventerà poi la premessa per l'evoluzione storica e la rivoluzione dei modi del rapporto interumano (etico, politico e sociale, religioso). La realizzazione provvidenziale divina punta infatti al ristabilimento della antica sapienza, proprio superando e rovesciando l'ostacolo della oscura e perfida storia cristiana, che ha come propria ultima manifestazione e realizzazione la colonizzazione delle nuove

regioni geografiche d'oriente e d'occidente. La necessità fatale allora porterà a compimento una finalità che è, nel contempo, interna e decretata superiormente, visibile ed imperscrutabile: visibile nella aperta naturalità della ragione fisica antica, imperscrutabile nell'insuperabilità di quella religiosità pratica (magia) che ne prescrive l'unità e la necessità.

In questo modo la combinazione e la composizione fra tradizione neoplatonico-aristotelica e cristianesimo viene superata e rovesciata da una visione e da una prassi infinitistica che, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, pare dare sostanza naturale alle caratteristiche sociali dell'intersoggettività. Se nella progressiva degenerazione intellettuale e morale della concezione aristotelica la visione geometrizzante è stata ridotta a fisicità immanente, a natura immodificabile ed orientante, nella nuova ed antica concezione bruniana la mobilità e la a-centralità dei rapporti esistenziali definirà una nuova proposta osservativa. La relatività dei sistemi di definizione e determinazione del movimento toglierà allora la necessità di una comune e stringente regolazione, permettendo perciò la libera diffusione della ragione naturale alla genesi e conservazione individuale. I mondi allora ritroveranno la propria libertà: di determinazione, nel movimento che comunque li collega e li vivifica. In questa visione complessiva la restituzione dell'antico vero e buono rovescerà il termine universale, la presenza di un agente totalitario superiore e di tutte le sue conseguenze in affetti e regolazioni: l'idolo del Cristo della Chiesa cristiana.

In questa riduzione razionalmente naturale i mondi sociali assumono per sé tutta la libertà: concentrando od allontanando le parti non trasferiscono la libertà ad esse, ma conservano semplicemente la propria identità. L'idolo del Cristo della Chiesa cristiana viene allora sostituito da una molteplicità di entità che non perdono affatto la funzione regolativa e determinante della terminalità universale. Invece la visione e la prassi bruniana dà infinitezza al termine universale: ricordando l'infinitezza dell'unità, riesprime la necessaria consapevolezza della libertà universale. Rammenta l'etica religiosa imprescindibile del creativo e la sua reale apparenza attraverso la libera, eguale ed amorosa diversificazione. Osserva il monito dell'antica sapienza: l'indeterminatezza dell'infinito come libertà ed illimitatezza. Come Dio ed Universo.

Il termine universale parrebbe pertanto venire dissolto – brunianamente *spacciato* – per dare adito di nuovo all'interminato, vero e rea-

le, sia nella sua opera naturale – l'universo – che in quella morale, religiosa – la Chiesa invisibile dei riformati ed illuminati, che sanno riconoscere la magia, il miracolo e la salvezza dell'universale (la libertà dell'amore eguale). Contro l'abissalità ed elevatezza di questa intenzione intellettuale e morale – vera e propria intenzione di verità e bontà – contro la diversificazione paritaria alla quale questa offre spazio e luogo, la ripresentazione moltiplicata del termine universale erode lo spazio del creativo, fossilizzando il luogo in una forma univoca di universalità: nella contraffazione e sostituzione del creativo con il meccanismo identico della riproduzione. Contro lo spazio infinito offerto all'unità dell'eguaglianza che intende ed esprime la sostanza dell'amore (lo *Spirito* che materia) nell'unità aperta della molteplicità, la disposizione sequenziale atto-potenza di tradizione aristotelica – fondamento e radice della finitezza e limitazione eteronoma dell'unico mondo – rischia di ripresentarsi nell'ordinamento univoco che pare penetrare l'universo bruniano costruito secondo le direttive di una stabile necessitazione (riproduttiva e ciclica). Allora anche la linea produttiva Copernico-Bruno rischia di chiudere l'elaborazione fisica entro una cornice di nuovo astratta, così come era accaduto nella metafisicizzazione della fisica aristotelica: una nuova sapienza divina avrebbe accolto e giustificato gli sforzi conoscitivi della disposizione morale dell'universo bruniano in una nuova autodeterminazione reale, capace di unire atto e potenza nell'unità determinativa (svolgentesi attraverso i due poli dell'identità e della differenza). Allora la relazione continua fra identità e differenza costruirebbe, senza soluzione di continuità, la rete organica degli esseri come scopi divini, maturando l'apparenza completa dell'Essere stesso, nella sua forma materiata.

Non può non rispuntare qui, allora, il problema dell'interna vitalità materiale bruniana, che pare contraddire frontalmente questa alienazione della potenza e dell'essere soggetto. La stessa tentata composizione fra materialismo lucreziano e molteplicità ideale platonica rischia di presentare una visione lineare di dipendenza, che annulla in anticipo qualsiasi proiezione autodeterminativa. La stessa definizione morale della linea di sviluppo copernicana rischia di trasfigurare l'intento bruniano in una nuova forma di elezione: di offerta e richiesta d'alienazione. La negazione della civiltà classica, la negazione della presenza reale dello *Spirito* del Cristo nella composizione limitata e predeterminata (aristotelica) del mondo, dunque la coesistente e contrapposta affermazione della presenza reale dello *Spirito* del vero Dio

nel corpo illimitato dello stesso universo, nella potenza dell'infinita natura, che tutto diviene e fa, rischia di trasformare e trasfigurare la natura infinita dell'universo – l'inalienabilità della potenza materiale e del suo essere soggetto, ovvero la stessa consapevolezza (l'ideale reale) – in una forma stabile e corporea anziché dialettica e creativa.

Allora la problematica teoretica del discreto si riverbera in quella pratica della discrezione e della scelta: qui un piano alienato – quello della comunicazione – riesce a comporre l'agente esclusivo con il fattore strumentale realizzante (univoco e predeterminato). Nella speculazione dialettico-creativa bruniana, invece, il distacco apparente dell'ideale-reale funge da fattore ed agente anesclusivo e diversificante. Il Dio bruniano, in tutto presente ed in nulla concentrato, non impone alcuna univocità come universalità di salvezza: non predispone alcuna natura superiore, che stia come effetto divino di distinzione e di separazione (ascesi ed elezione intellettuale). Questo è il senso profondo – religioso, con effetti etico-politici, prima che semplicemente cosmologico – del rigetto bruniano della presenza e della funzione del cielo etereo aristotelico e del corpo particolare sacramentale cristiano. Con la dissoluzione della fisica aristotelica scompariva così anche la metafisica che vi era costruita sopra e che la giustificava: il movimento relativo al primo motore, immobile e trascendente, la distinzione ed ordinamento della potenza all'atto: l'effettività alienante dell'intelletto di matrice plotiniana. Così poteva scomparire pure l'adattamento ideologico cristiano – la salvezza nell'opera predeterminata, con il relativo merito stabilito assolutamente – a questo quadro di razionalità intellettuale.

Pertanto la radice ed il principio della critica bruniana si forma proprio attorno alla messa in questione della distinzione e separazione fra intellegibile e sensibile. Qui la speculazione bruniana riesce a dissolvere sia la forma astratta del platonismo, che l'uso immanentistico che l'assunzione ad assoluto della produzione aveva comportato di esso nel nuovo mondo borghese aristotelico. Per la concezione bruniana l'intellegibile separato forma, infatti, il termine di suscitazione, definizione e determinazione del sensibile astratto; provoca la disposizione della pianura dell'assoluto. L'infinito dell'immagine razionale bruniana procede, al contrario, all'infinitizzazione dell'unità della manifestazione: alla sua presenza come moltiplicazione inesausta, inalienabile e totalmente partecipata (partecipante). Alla dimostrazione della libertà divina come creativo liberamente ed egualmente attivo: *Spirito* che si

sostanza come materia amorosa, capace di distinguersi in se stessa senza indurre alcuna alienazione, mantenendo come termine solamente la propria realtà.

È in questo modo che l'ideale reale bruniano, come infinire dell'infinito, risolve quella contraddizione insanabile che si forma non appena un infinito astratto – appunto, l'edificazione dell'intellegibile separato – sia accostato ed opposto al sensibile neutralizzato ed alienato. Mentre infatti quest'ultimo rimane scosso eternamente fra la necessità della sua relazione e la sua stessa libertà, l'infinire dell'infinito bruniano offre l'apparenza di una scissione, ma in se stesso, come realtà della ricomposizione con l'originario. Così gli stessi elementi platonici ed aristotelici che Bruno utilizza vengono trasformati, si direbbe quasi trasfigurati, dal concetto e dall'immagine dell'infinito bruniani: la separazione della divina molteplicità può essere riassunta entro l'orizzonte della infinita potenza naturale, mentre la sua genesi di un movimento terminale univoco (l'ordine e la gerarchia del mondo) viene dissolta e capovolta nella libera, eguale ed amorosa, apertura delle finalità naturali e morali.

Così il congiungimento bruniano dell'immanenza alla trascendenza poteva finire per delinarsi come l'inalienabilità della potenza creativa, che dimostrava l'unità nella molteplicità (l'ordinamento amoroso dell'eguaglianza) e la molteplicità nell'unità (l'infinita libertà di essa): Marsilio Ficino riusciva ad intravedere in questa struttura la presenza della Trinità cristiana; Giordano Bruno, secondo la valutazione di Alfonso Ingegno, invece declinerebbe come ancora astratta questa figurazione razionale, preferendo ad essa la molteplicità libera e svincolata degli innumerabili principi intrinseci di generazione, sostentamento e conservazione dei mondi. In questo modo Dio diventerebbe immediatamente mondi, senza più la preoccupazione di alcun rapporto astratto. Nello stesso tempo, manterrebbe la possibilità di astrarsi da ognuno di essi, per conservare la capacità di generarli. Questo sarebbe, per Alfonso Ingegno, il corretto rapporto bruniano fra intellegibile e sensibile, che distrugge la possibilità della mediazione personale di Cristo in quanto forma riduttiva dell'infinita creatività – essa infatti farebbe decadere a finito l'intellegibile (anche identificandolo con una potenza naturale trasvalutata e trasposta), che resta invece infinito proprio perché eternamente creativo, oltre che fratturare la stessa persona del *Figlio* in un'insanabile contraddizione fra la sua infinitezza e finitezza – come dissolve nell'idolatria il convincimento luterano della presenza

reale di Dio nel pane sacramentale.

Allora il Cristo come Persona rappresenterebbe, per Bruno, il Dio morto e deposto (neutralizzato ed annichilito), mentre il Dio vero ed eterno resterebbe nel Cristo che è eterna creazione, nel *Figlio* che si ricongiunge identicamente con il *Padre*. Così, nello stesso tempo, la credenza luterana nella presenza reale del Cristo nell'eucarestia costituirebbe la fede idolatrica nel Dio morto e deposto, piuttosto che la vera religione del Dio eterno creatore. Se, dunque, il movimento protestante luterano pare racchiudere il senso della presenza divina negli strumenti per eccellenza dell'intenzione linguistica ed espressiva umana (la Scrittura ed il corpo ecclesiastico), la speculazione bruniana riattinge e riutilizza tutti quegli strumenti che invece permettono il ricordo del valore della trascendenza. In primo luogo gli strumenti offerti dal platonismo. Nello stesso tempo però la speculazione bruniana starà bene attenta a distaccare da questi strumenti tutti quei residui di separatezza mitologica, che erano tradizionalmente funzionali al mantenimento ideologico della fede cristiana. Soprattutto la concezione astratta della sussistenza di un mondo separato di essenze formali pure, fungenti da modello per ogni operazione (divina od umana). Qui interviene, infatti, il senso bruniano per il quale l'opera è indistaccata ed inalienabile, potenza creativa continua (naturale) ed eterna (divina). La composizione del platonismo astratto con il cristianesimo, invece, assicurava la negazione, il distacco e la separazione (con il relativo capovolgimento) di tale opera, sostituendo ad essa il sostrato intellegibile di una sensibilità astratta, il movimento astratto operato in virtù di un termine distaccato ed isolato. La neutralizzazione della libertà ed eguaglianza del fattore affettivo viene, invece, rovesciata dall'universalità bruniana del desiderio, che costituisce proprio l'affermazione della infinitezza spaziale e temporale (impredeterminatezza ed inordinabilità) dell'ente esplicito bruniano.

Alfonso Ingegno pare invece sostenere l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile, per la quale tutto il primo penetra nel secondo essendo e dimostrando in tal modo la propria capacità di rimanerne fuori eternamente, in una differenziazione fra relativo ed assoluto che diventa il luogo di comparsa di una materia costantemente attiva al superamento delle proprie condizioni momentanee di espressione. Allora, sempre secondo l'opinione di Alfonso Ingegno, la struttura tradizionalmente platonica dei primi testi bruniani in latino (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*) verrebbe sgretolata

proprio dall'irrompere di questa concezione della materia. Lo stesso grado ed ordinamento dell'essere neoplatonico rinascimentale e ficiniano doveva entrare in tal modo in crisi, venendo sostituito dall'allargamento illimitato della sfera dell'*Anima mundi*, che rompeva il carattere intenzionale della limitazione fisica del cielo delle stelle fisse. Così platonismo e copernicanesimo diventavano due momenti necessari nell'evoluzione e trasformazione del pensiero bruniano stesso, verso un'assunzione piena e completa del concetto di un infinito immediatamente creativo in uno spazio apertamente illimitato: di una vita che, attraverso una materialità infinita, esprime e riassume costantemente i portati della propria esplicazione, in una ciclicità continua ed inarrestabile.

Contro l'affidamento bruniano ad una distinzione fra intellegibile e sensibile che ne fossilizzi l'accostamento ed il rapporto secondo un ordine produttivo assoluto, si deve invece sostenere la piena e totale linearità e coerenza del pensiero bruniano, che si sviluppa sin dalle sue prime opere (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Candelaio*, *Sigillus sigillorum*) attraversando i testi metafisico-cosmologici (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*) per approdare alle argomentazioni morali, etico-politiche e religiose (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroi furori*), senza alcun limite o difficoltà, che successivamente si possa o debba riverberare in contraddizione o separazione: sin dall'inizio l'unità di soggetto ed oggetto (intensione ed estensione, intenzione e legge) rimane invisibile nella propria infinità. È nello spazio creativo, che così si apre, che l'apparenza e la realtà dialettica dell'opera conserva l'infinire della materia (l'infinire dell'eguaglianza) nell'infinito dell'intelletto (infinito della libertà). Qui l'infinito dell'immagine non si distacca allora dall'infinito del concetto: materia ed intelletto, eguaglianza e libertà coincidono – sono uno – nel dispiegamento interno dell'infinito amore universale. Nello *Spirito* che, attraverso la diversità del desiderio, riordina l'immagine del *Figlio* nel *Padre*.

Così la posizione di Alfonso Ingegno sostituisce l'infinito dell'amore universale con l'infinito (astratto) di una materia costantemente tesa a costituirsi come condizione della riproduzione universale di formalità immanenti (esse pure astratte), continuamente deposte e riassunte dall'azione provvidenziale divina. È per questa ragione che l'interpretazione di Alfonso Ingegno non riesce e non vuole assegnare

alla speculazione bruniana alcuna virtù riordinante e ricomponente: preferisce così considerare il rapporto che sussiste fra Dio e l'universo nella sua interezza come un rapporto, ancora, di dominanza e di determinazione, piuttosto che di libertà e liberazione.

Nella propria proposta di una nuova struttura interpretativa per il *De la Causa, Principio e Uno* Alfonso Ingegno non si allontana dal punto così acquisito, intendendo soprattutto concentrare l'attenzione del lettore su quello che viene considerato l'architrave della riflessione metafisica bruniana: un fattore produttivo materiale assoluto ed astratto, teso a diventare il luogo giustificativo della circolarità continua delle forme nel mondo dell'apparente divenire sensibile. Fondendo l'impianto speculativo plotiniano con gli apporti argomentativi desunti dalla riflessione cusana, Alfonso Ingegno ritiene che l'iniziale movimento razionale bruniano sia teso a salvaguardare – o, perlomeno, a non combattere – il tradizionale dettato tomistico, relativo alla separazione astratta di una materia universale quale luogo intellegibile di provenienza della totalità delle forme (atti secondi) successivamente apparenti. Questo luogo intellegibile viene diviso nella sua parte formale – l'*Anima mundi* – e nella sua parte potenziale – la materia vera e propria – intendendo con ciò fornire l'apparenza ed il divenire del termine universale intellettuale, vero principio della filosofia nolana. Il processo dell'oggettiva affezione intellettuale rende così conto dell'unità divina con la materia apparente, sensibile, luogo delle forme apparenti: l'essere-soggetto pratica la congiunzione fra la componente eterodeterminazione divina ed il movimento in ascesa che porta alla generazione.

Annullando la rappresentazione mitologica, platonica e cristiana, dello spazio di questa separazione, la riflessione bruniana intenderebbe perciò proporre la naturalità di un movimento razionale che, solo per una propria autorappresentazione si distingue nei suoi due termini opposti e successivi della forma e della materia, dell'atto e della potenza. Questa unità divina allora si presenterebbe nella forma della totalità della determinazione: al contrario, l'infinitezza dell'Uno bruniano sta a dimostrare che l'identità bruniana di atto e potenza sta a significare il senso liberamente ed egualmente creativo dell'infinito amore universale, che divide la sostanza dell'Essere in se stessa, senza grado, né subordinazione, ma con pari diversificazione. Appunto, senza ordinamento della potenza ad un atto primigenio e separato. Per questa ragione la posizione bruniana è piuttosto il rovesciamento della con-

giunzione fra eterodeterminazione ed alienazione: la materia, l'anima, l'intelletto bruniani sono uno, proprio in quanto l'assoluto determinante viene rovesciato nell'autodeterminazione di ciò che non si scinde mai da se stesso: lo *Spirito* della libertà e dell'eguaglianza, che predispone lo spazio ed il tempo della propria unità nella diversità dei termini genetici e, attraverso il desiderio, conservativi (gli atomi minimali).

Mentre Alfonso Ingegno predispone un'evoluzione del pensiero bruniano, che sotto la spinta copernicana riattingerebbe la posizione presocratica dell'infinito reale, procedendo da una sua fase (o momento) platonico-ficiniano – nelle prime opere latine, precedenti i *Dialoghi Italiani* – ad una sua fase successiva, per l'appunto razionale e naturale, dove la separazione astratta dell'*Anima mundi* pare essere riasorbita nella globalità universale del principio materiale, il giudizio emerso dalle ricerche analitiche di questa dissertazione dimostra l'assoluta linearità e coerenza della riflessione bruniana che, come non ipostatizza alcuna separazione nelle proprie prime opere, così non la materializza, nelle successive, fondandosi su di un concetto astratto di *Spirito* (assoluto determinante). Per Alfonso Ingegno Bruno costruirebbe un universo astratto, dove il termine attivo sarebbe separato ed opposto a quello passivo, capace però di ritrovare la propria unità fisica e metafisica (superiore) nella direzione stabilita dall'immagine reale dell'infinito realizzarsi della infinita potenza divina: Bruno, in altri termini, ipostatizzerebbe un atto materiale infinito, capace di fondare il richiamo e l'allontanamento di tutte le forme apparenti, nella generazione e nella corruzione sensibili, così imponendo come propria natura intrinseca un'intenzionalità individualizzante (quale fattore mediativo) che annulla e rescinde in anticipo qualsiasi possibile diversità creativa. Allora una stretta e rigida necessità uniformante procederebbe alla costituzione, nella riflessione bruniana, di una nuova forma di definizione e limitazione, attraverso la spiritualizzazione delle finalità naturali evidenti.

Sarebbe questo, di nuovo, l'essere-soggetto bruniano, almeno secondo la prospettiva di Alfonso Ingegno: il modo unico attraverso il quale l'esistente riesce a trasvalutare la propria passività in attività, attraverso l'ipostasi della distinzione ed opposizione fra termine e terminato. Tanto quanto il terminato accoglie tutto l'apparente (molteplicità, determinazione, movimento, generazione e corruzione), il termine viene all'opposto a qualificarsi negativamente, quasi sottraendosi

(unità, indeterminazione, necessità ed eternità). Questa sottrazione crea lo spazio dell'atto potenziale, della materia che può essere tutto (intellegibile) e che diviene tutto (sensibile): crea, insomma, quella distinzione astratta che il procedere della riflessione bruniana si preoccuperà di recuperare e riassorbire. Per il momento, però, la speculazione bruniana manterrebbe, secondo il giudizio di Alfonso Ingegno, una distrazione fra l'agente superiore assoluto ed il sostrato comune, egualmente assoluto, della sua operazione (l'immagine razionale della materia intellegibile): l'identità, sul piano universale e metafisico, di atto e potenza diventerà ragione dell'identificazione comune dell'azione e della realtà separata dell'intelletto, ragione dunque del rovesciamento della determinazione sensibile (limite ed apparenza) in intenzionalità provvidenziale (accoglimento della determinazione, nella sua comune forma univocizzante, come libertà). Così, mentre l'interpretazione di Alfonso Ingegno sottolinea che il punto più alto della speculazione bruniana è proprio il raggiungimento di questo plesso uni-determinativo, e mentre la successiva considerazione sull'effettivo mediatore si concentra sull'astratto di uno spirito universale distaccato dal mondo sensibile, che poteva e doveva fungere da Natura, con tutta la propria estrinsecazione di potenza, in verità ed in realtà la riflessione bruniana si mobilita subito per il superamento e la dissoluzione di quella distrazione e per l'annullamento dell'astratto che comporta. L'infinito dell'unità è, in Bruno, libertà e, necessariamente, liberazione: immediatamente soggetto come consapevolezza dell'universalità, libera ed eguale (creativa) del desiderio. Universalità diffusa, partecipabile e partecipante, sommamente attiva.

Così la speculazione bruniana dissolve l'astratto di una concezione dello Spirito-Natura che è tutto potenza, potenza del tutto, attraverso la totalizzazione dell'intenzione determinativa. L'opposto e separato viene così dissolto: questo è il senso ed il significato etico, religioso, politico e perfino cosmologico dell'infinita unità bruniana. Nella considerazione di Alfonso Ingegno, invece, il soggetto viene fatto nella e dalla fede per la determinazione, quando la natura stessa si presenta ancora attraverso la propria azione terminativa. La conservazione non è più, allora, l'espressione del creativo, quanto piuttosto il piano provvidenziale del possesso della forma: la negazione della variabilità materiale autonoma e la sua riassunzione attraverso la propria autonoma negazione, quell'alienazione della propria potenza nel de-terminato che rappresenta la rescissione (neutralizzazione) della propria auto-

nomia creativa. Nel contempo l'alta e distinta forma potenziale dell'atto ideale – l'intelletto razionale – dispone il contenuto di quell'astratto – lo Spirito-Natura oggettivo – come base di un'eguale riduzione, di un'adequazione che possiede la medesima nota di necessità goduta dal principio stesso. Allora, la materializzazione dell'atto primo, il suo fondarsi ed esprimersi, avviene per volontaria cessione della potenza materiale e per il conseguente annullamento della soggettività materiale. Le ragioni naturali intrinseche, oggettive, diventano allora il motore della compiuta realizzazione: astratta l'opera stessa, la sensibilità diviene la negazione della libertà del movimento di alterazione. Una sensibilità reattiva portata a recidere il superamento e la possibilità dell'infinito dell'eguaglianza che, come vero ideale-reale bruniano (Amore-Idea d'Eguaglianza), ricomposizione nell'originario (*Padre*) del complesso *Spirito-Figlio*, costituisce il motore e l'opera veri, vivi e concreti della speculazione e della prassi bruniane.

Nella concezione proposta da Alfonso Ingegno, così, l'atto d'esistenza bruniano rimarrebbe esclusivamente estensione dell'assoluto, senza alcuno spazio e possibilità per una intensione universale, per una vera e propria materia, che sia autonomamente e liberamente potenza e soggetto. La materia bruniana resterebbe confinata, infatti, in una sua contraffazione astratta: essa diverrebbe, anziché unità rivoluzionaria, fonte lineare e progressiva di separazione e differenziazione. Mentre, allora, l'unità del termine e dell'identificazione offrirebbe la visione della totalità ancora ingraduata dell'universo, il processo di differenziazione assumerebbe la funzione ed il ruolo del divenire complesso delle determinazioni potenziali, reali in sé, ma apparenti fuori di sé, nel momento in cui la forma si congiunge – o si disgiunge – accidentalmente alla – dalla – materia del composto. Bruno giungerebbe così alla dichiarazione legittimata della contingenza di tutti i composti e del divenire – come generazione e corruzione – in generale. Non del divenire però nella sua legge: la finalità intrinseca che lo determina resterebbe, infatti, l'immodificabilità della concezione che vuole che l'esistenza sia determinazione dell'assoluto. In questo modo l'*implicatio* coinciderebbe con l'*explicatio*, senza opposizioni creative né riflessi naturali.

In realtà la distinzione razionale bruniana fra intensione ed estensione mantiene il senso ed il significato del permanere di un'opposizione infinita, che a sua volta garantisce il valore liberamente diffuso, partecipato ed attivo, del creativo: appunto, il vero e buono

infinito dell'unità. L'infinito dell'unità proposto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno rappresenta invece la mistificazione cattiva (prigioniera) di quello: tanto il primo resta infatti diffuso ed aperto, libero ed eguale, altrettanto il secondo rimane chiuso e costringente, necessitante e discriminante. Tanto il primo diffonde liberamente la potenza e la consapevolezza, quanto il secondo le occlude e le gerarchizza.

In quest'ultima trasvalutazione del terminale, pertanto, non può non comparire l'immagine di una ragione che comprende e determina ogni intenzione di verità e necessaria esistenza, in tal modo chiudendo il soggetto entro i rigidi baluardi della necessità. Al contrario, il vero ed autentico soggetto bruniano resta aperto nella ed alla libertà, considerando l'eguaglianza il modo illimitatamente diverso per realizzarla: esso non può, dunque, non presentare un'immagine di ragione che è essa stessa infinitezza, abissalità. Così, mentre quella controfigura del soggetto bruniano resta chiusa nell'univocità, la sua reale presenza si apre alla pluralità. Mentre l'attività eminente del primo resta la concentrazione e la giustificazione di ogni atto realizzativo, l'apertura del secondo esprime una possibilità infinita, non relativa e dipendente da alcun atto realizzativo, particolare o generale.

La concezione dell'Uno e del soggetto bruniani proposta da Alfonso Ingegno non può, pertanto, non proporre quale tema assoluto l'indicazione di una potenza unica quale fine universale di posizione di una causalità efficiente assoluta nella avocazione di ogni esistenza. Pertanto una definizione distinta – un'individuazione – dell'*Anima mundi* bruniana fonda la possibilità dell'applicazione combinata della nozione di scambio atomico fra le parti dell'universo, previamente indirizzata e regolata secondo l'idealità rappresentata da quella individuazione. In questa prospettiva il male acquista consistenza ontologica nella forma della rappresentazione chiusa e limitata, apparente e ridondante: qui, infatti, il male offre di sé consistenza non appena la differenziazione si scinda dal principio e si assolutizzi, mostrandosi come necessitazione oscura ed indecidibile. Il fine divino, che trapassa il potere e lo giustifica e garantisce nel proprio esercizio e nella propria forza, costituirebbe allora la soluzione unica al problema dell'identità del soggetto, che non verrebbe più scisso fra la propria appartenenza terrena e quella celeste.

Così Alfonso Ingegno mantiene quella distinzione fra intellegibile e sensibile che gli consente di rispettare questa inscindibilità, ma non certo di aprirla all'impredeterminato ed all'illimitato: mantiene quella

serialità e successività lineare fra Dio ed Universo che toglie valore e realtà al creativo ed al dialettico. Se Dio resta il soggetto assoluto che comprende in sé la forma totale della sensibilità, allora un'*Anima mundi* distinta diffonde l'universale come naturalità della dipendenza e dell'eteronomia, mentre l'infinito numerico trova collocazione all'interno dell'infinito dell'unità numerante, dell'unità continuamente misurante (la materia intellegibile che è divenuta la totalità degli atti secondi). Contro quest'unità continuamente misurante – e contro quel suo riflesso etico-politico e religioso, che è la credenza in un merito assoluto – la molteplicità bruniana, la pluralità (come diversità illimitata) vale l'apertura libertaria ed egualitaria degli enti della creazione. Così, mentre l'unità continuamente misurante (natura) diviene, nella prospettiva interpretativa di Alfonso Ingegno, il termine di possibilità di ogni esistente, in quanto esistente, contro la mediazione artificiale offerta dall'atto aristotelico e la fantastica molteplicità separata delle idee platoniche, la pluralità bruniana rammenta e risuscita l'intento creativo della molteplicità platonica, rivalorizzando l'identità presocratica fra potenza ed atto. Pertanto, contro questo termine di possibilità, la reale possibilità bruniana rievocherà la sua interminabilità, la sua infinitezza.

Così il rapporto di determinazione si rovescherà nella relazione di liberazione: non si assisterà alla verticalizzazione dello scambio atomico fra le parti dell'universo, alla necessaria regolazione della reciproca costituzione corporea e delle loro interrelazioni di movimento e di scambio, quanto piuttosto si dispiegherà un concetto ed un'immagine di un universale "vincolo" amoroso, liberamente e paritariamente creativo, atomicamente diversificativo. In questo contesto interpretativo il concetto e l'immagine dell'infinito universale dell'amore sia dissolve per la sua astrattezza l'assoluto della prassi, sia rimodula la definizione dell'atomo, che perde la concretezza immediata della materialità corporea, per assumere il senso ed il significato del termine genetico e conservativo (attraverso il desiderio).

In profondità alla proposta interpretativa di Alfonso Ingegno, in un modo però inconsapevole allo storico svizzero-italiano, il termine di possibilità e di necessità dell'universo bruniano, nella sua costituzione animata e nello stesso tempo materiale e nel suo intero ed integro movimento di trasformazione, pare imporre, dunque, l'oggettività assoluta di un soggetto insieme divino e naturale, determinante e riflettente. Questa soluzione porta a considerare la materia come contenuto dello

spirito, nel mentre che la sua intensione infinita viene considerata come fondamento della sua continua estasi, del suo continuo movimento di alienazione determinativa. In questo modo il riferimento alla potenza infinita della materia contenuta nell'attività generativa del principio divino (il *Padre*) consente l'affermazione dell'infinito vitale, del movimento eterno di quegli impulsi generativi che si trasformano in entità concrete. In questo modo, ancora, può balzare all'evidenza la soluzione bruniana dell'artefice interno: dell'intelletto, la cui apparenza interna all'anima ricongiunge e ricompone la determinazione all'originario, trasformandola in libertà ed eguaglianza generativa. In questo modo, finalmente, la forma apparirebbe nella sua funzione di universalità operante nella materia: unità capace di moltiplicarsi e moltiplicare, così apparentemente svanendo come positività.

Seguendo questa possibilità implicita nella strutturazione argomentativa proposta dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, non si porrebbe alcun problema relativo alla genesi ed alla costituzione dell'universo bruniano e delle sue parti o mondi. I molti che nascono insieme, infatti, potrebbero mantenere per se stessi una mobilitazione che viene fornita loro dall'elemento aereo che, penetrando e vivificando sino alle più intime radici le nature di questi corpi, riesce a rivolgerne la composizione (l'impasto acqua-terra) verso quella direzione ideale che ne organizza e stratifica le manifestazioni vitali: la luce ed il calore solare. Se si vuole, con un riferimento all'impostazione ficiniana: espressione prima della luce e del calore celeste. In questo modo, certamente, i molti mondi terrestri godrebbero della possibilità di rimanere costantemente entro quella prospettiva che li genera e nello stesso tempo li distingue, collegandoli però nel possibile scambio atomico degli elementi (particolarmente di quelli terreni). Allora questo movimento di riconversione alla luce ideale manterrebbe all'esistenza, insieme, i movimenti di rotazione-rivoluzione e quelli degli scambi atomici mondiali. Questo movimento di riconversione pare essere assicurato dall'elemento acquoso, che costituisce la condizione di possibilità di quel ricongiungimento con quell'alta espressione vitale che è rappresentata, ancora con un'espressione ficiniana, dall'etere spirituale. In Bruno: dalla luce e dal calore solare.

Alfonso Ingegno preferisce, invece, ridurre questa possibilità interpretativa – che mantiene il creativo attraverso il dialettico – attraverso l'obiettiva ricomposizione dell'unità espressiva materiale al contenuto predeterminato del principio formale. In questo modo lo *spiritus* (fu-

co animale etereo) diventa la caratteristica generale di ogni determinazione universale, di ogni mondo, come unità vincolante di ogni ambito necessario di movimento. Diventa il centro di ogni espressione determinativa solare, nella loro opera di suscitazione della vita e del loro relativo mantenimento: invece che essere diffuso – a pari livello e funzione – come elemento creativo in ogni corpo celeste, come anima intellettiva interna capace di sensazione ed autonomo movimento, esso si trasforma in un'entità astratta, in un termine regolativo assoluto. È in questo modo che la disposizione reale-cosmologica sviluppata dallo storiografo svizzero-italiano scandisce la successione creazione, soli, terre come forma attraverso la quale l'organismo universale bruniano non perde la vita e la realtà oggettiva dello *spiritus*, congiungendo la dimensione generale del tempo (fine delle forme) con quella, distinta, dell'eternità (forma dei fini). Allora forma comprendente (cielo) e necessità intrinseca come natura (firmamento) immobilizzeranno la creazione in uno spazio astratto (estrinseco), relativo all'immodificabilità delle specie determinative connesse al divenire del mondo creato. Un'ipotesi di lettura creativo-dialettica, che si muovesse entro le linee di movimento e di direzione decretate dal mantenimento dell'obiettività dello *spiritus*, potrebbe contestare proprio questa immobilizzazione ed alienazione: per essa lo spazio temporale eterno della creazione rimarrebbe sempre aperto e vivo nella relazione che ricompona ogni movimento apparente al principio di libertà divino, con eguaglianza ed amore universali. Questa sarebbe, allora, una luce metafisica non distaccata dalla relazione vigente nel mondo.

L'ordine invece stabilito dall'interpretazione di Alfonso Ingegno è puramente estensivo: lo spazio aereo come luogo passivo di ricezione delle forme determinative nega in radice ogni possibilità di rappresentare il movimento vitale universale come alterazione, come diversificazione naturale che, nel momento in cui compone le sostanze corporee, allontani sullo sfondo un proprio termine regolativo che le comprenda. Per presentare l'alterazione stessa come virtù di un Uno dirimente e distintivo. Invece, la concezione proposta dallo storiografo svizzero-italiano preferisce compattare immediatamente la virtù operativa in quella distintiva, assicurando appunto l'inalterabilità delle specie nella previa e predeterminata loro distinzione, in tal modo creando per l'*anima mundi* uno spazio astratto: lo spazio della riflessione intellettuale delle forme. In questo modo la vita stessa viene assunta in uno spazio razionale esso stesso astratto, contenente puntual-

mente i principi (i semi) di ogni successivo e dipendente, dirimente movimento. Lo sviluppo della materia e la sua interna diversificazione avrebbe così in capo a se stessa una potenzialità – l'etere: celeste, sia nella formulazione aristotelica che in quella ficiniana – che non si distacca dall'attività superiore, così partecipando pienamente di essa. L'etere bruniano avrebbe, infatti, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, la finalità neutra e neutrale e la funzione subordinata di trasmettere la luce ed il calore solare ai pianeti terrestri, senza in nulla alterare il tessuto connettivo e strutturale dell'universo nella sua interezza ed integralità. Esso, quindi, svolgerebbe l'azione subordinata dell'unità spirituale: plotinianamente, esso costituirebbe lo spazio d'azione ed esistenza della parte inferiore dell'anima. La *vis vegetativa* ficiniana, che concreosce su se stessa, disponendo l'ordine delle trasformazioni reciproche fra gli elementi.

Anche l'ipotesi di lettura creativo-dialettica qualifica l'etere bruniano nella propria determinazione di unità dello spirito: ma questo solamente per presentare la congiunzione creativa che le opposte determinazioni vigenti negli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre) operano e dinamizzano, in anime intellettive distinte ma coordinate (dall'identità fra finalità naturale e provvidenza divina). Di contro all'ordine della necessità, proposto dal piano di spiegazione intellettuale, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica riscopre l'intimo motore della diversificazione universale bruniana, quando propone che l'eguale movimento nella libertà comporti una reciprocità di determinazione che salvaguardi la volontà d'esistenza di entrambi i termini così individuatisi (cosmologicamente: soli e terre). Così l'opera bruniana non si distingue astrattamente, creando uno spazio nel quale la congiunzione di un atto prioritario realizzi una totalità di potenza altrimenti inerte ed indeterminata: l'identità bruniana è infatti creativa. Rende di nuovo inscindibili libertà ed eguaglianza nella diffusione e nella presenza universale del principio amoroso (il desiderio).

Nella concezione preparata da Alfonso Ingegno, invece, il rapporto fra atto e potenza si qualifica nella negazione assoluta dell'autonomia del determinato: la reciprocità di individuazione di cui paiono godere astri solari e pianeti terrestri sarebbe allora determinata unicamente dalla disposizione reciproca dei rispettivi centri gravitazionali, con la presenza di un fattore elettivo e concentrativo di tipo esclusivamente quantitativo. La scomparsa dell'interno fattore creativo e conservativo, di tipo qualitativo (il desiderio), lascia allora al criterio

dell'indifferenza la possibilità dello scambio atomico senza limite, in eccesso, sino alla scomparsa del corpo celeste in questione. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica mantiene invece in intensione infinito ogni moto, così concedendo che la limitatezza del movimento genetico e conservativo di ciascun corpo celeste realizzi un ideale affatto separato: l'ideale che compone insieme libertà ed eguaglianza, distinzione finale e parità degli elementi nella conservazione dei corpi celesti. Solo questa composizione può realizzare lo sguardo infinito degli elementi bruniano, portando quella immagine dell'eterno che esprime la creatività nel tempo, con il possibile mantenimento dei termini momentaneamente apparenti entro l'orizzonte del creato: i mondi bruniani rimangono solo in quella creatività, alla quale comunque obbediscono per la propria determinazione. Allora creatività e determinazione (movimento) non si distaccano: nella concezione di Alfonso Ingegno, invece, sussiste uno spazio ulteriore, di differenza, prioritario, in ragione del quale si possa predisporre un ordinamento materiale che componga nella vita i corpi, lasciando fuori di essi il vuoto della determinazione e della vita stessa. Allora la vita medesima si determina in corpi nello spazio, obbedendo ad un principio e ad uno sviluppo intrinseci, che valgono allo stesso modo di un ordine assoluto e di un'immobilizzazione apparente. Solo la riscoperta della qualità dell'infinito intensivo può dare origine a quel rovesciamento della spazialità inerte in temporalità creativa, che è capace di accogliere in se stessa ogni nascente differenziazione, non come distinzione isolata e separazione (molteplicità astratta), ma come segno dell'allargamento illimitato della vita universale. In questo senso perde valore il problema sollevato da Alfonso Ingegno, relativo alla chiarificazione della modalità di connessione delle parti nell'universale: la connessione delle parti nell'universale resta alta ed invisibile nell'identità fra libertà ed eguaglianza, ma si fa concreta, nella reciprocità della relazione. Così la possibilità della diversità resta garantita dalla partecipazione attiva di ogni parte all'universale e nell'universale, nell'allargamento illimitato dell'universale stesso sulla base della sua interna potenza creativa (intelletto). Prestabilire un ordine finale globale – tra l'altro pure interiorizzato dalle singole parti – significherebbe, invece, ristabilire quella predeterminatezza nella collocazione dei corpi celesti (e dei loro movimenti) che Bruno critica proprio come impostazione ontologica (metapolitica e sociale) aristotelica.

Solamente la congiunzione fra aspetto creativo e movimento de-

terminativo, senza alcun loro distacco, può aprire illimitatamente la potenza materiale dell'universo bruniano, mantenendo quella correlazione d'individuazione (eguale libertà) che è capace di fondare gli opposti fenomeni celesti (gli astri solari ed i pianeti terrestri, nella loro opposta costituzione) e tutti i successivi processi gravitativi. Nell'unità ed unicità dell'idea e della mente nell'universo, l'apertura diversificativa della vita unisce l'aspetto reciprocamente differenziante (oppositivo) con quello propriamente ed universalmente creativo, ingenerando quella verticalità che compone l'aspetto reale con quello ideale, diffondendo senza alcuna dispersione e frammentazione la potenza universale (l'eguale amore creativo, liberatorio e salvifico), che non diminuisce e non decresce proprio per la reciprocità d'azione e reazione sussistente fra gli estremi del rapporto cosmologico (soli e terre).

Nell'impossibilità bruniana di scindere spirito e materia l'elevazione ideale dello *spiritus* terrestre trova un corrispettivo materiale nella forza oppositiva dell'aria sull'acqua, che così procede, attraverso la trasmissione del calore, alla costituzione dello stesso spazio vitale terrestre. Elementi ed atomi vengono allora compattati nel medesimo processo vitale, senza possibilità di allontanamento e dispersione. Quindi, di disintegrazione del corpo celeste, che rimane nella medesima disposizione, grazie alla coincidenza fra grazia provvidenziale e natura interiore. Contro, dunque, la concezione astratta dello spazio e degli elementi – invece proposta da Alfonso Ingegno nella sua interpretazione – il cosmo bruniano rimane eternamente nella creazione provvidenziale, che lascia essere la libera ed eguale molteplicità dei termini finiti in un orizzonte aperto, riflesso ed immagine viva (non distaccata) di liberazione della originaria e divina libertà. Reale non è dunque l'immagine di un'unità necessaria della forma che si fa atto – che questa sarebbe la trasformazione dello *spiritus* in tenebra, ed in tenebra profondissima (la separazione dell'assoluto come negativo) – quanto piuttosto quella rivoluzione che ricompone l'immagine viva dell'eguale libertà all'originario infinito amore universale (la presenza infinita del positivo).

L'interpretazione proposta da Alfonso Ingegno pare invece introdurre nella disposizione razionale dell'essere bruniano una particolare riduzione materialistica, fondata su un criterio esclusivamente quantitativo, per la quale il processo concentrativo (addensante ed aggregativo) del composto terrestre (acqua e arida) troverebbe opposizione nel

corrispondente processo sottrattivo dell'aria soggetta alla virtù del flusso calorico. Questa separazione indicherebbe la forza distintiva dell'anima del corpo celeste, che tenderebbe a ricomporsi con le anime dei corpi celesti simili, in una soggezione comune alla capacità penetrativa, impressiva e rotatoria del fuoco solare, vera e propria azione generativa del movimento di trasformazione complessiva e particolare (attraverso il medio ed il fine aereo). Per la precisione, secondo questo criterio eminentemente quantitativo, l'afflusso di preponderanti nuove formazioni atomiche determinerebbe la variazione dell'equilibrio dinamico complessivo del corpo celeste considerato e la riorganizzazione, sotto una nuova qualità egemonica, dell'organismo planetario. Il rivolgimento operato, poi, dal fuoco celeste verrebbe stabilizzato e limitato da un intervento provvidenziale estrinseco, qualora si impiantasse una disposizione relativa di gravità, per la quale si potesse innescare un circolo di formazione e trasformazione elementare stratificato, obbediente al grado di concentrazione materica degli atomi degli elementi, sotto la spinta e l'azione dei due principi opposti del raffreddamento e del riscaldamento. Così, sotto l'azione di questi due principi l'aria che precipita al centro dei pianeti terrestri viene reinnalzata, portando al rivolgimento della dislocazione delle parti stesse della massa planetaria.

Senza la relazione oppositiva gli estremi del rapporto cosmologico (soli, terre) trovano sistemazione comune e diversa collocazione sulla base di una disposizione astratta, che rinuncia allo stesso concetto della gravità relativa per accentrare invece la formazione della massa del corpo celeste secondo un impulso meramente quantitativo (la preponderanza di un elemento sugli altri), che toglie spazio e valore al qualitativo, dissolvendo la medesima razionalità della relazione che connette univocamente i movimenti degli astri celesti. In questo contesto di reciproca separazione ed individuazione gli astri celesti possono allora manifestare una potenza relativa che non entra mai in reciproca composizione, a meno della violenza di un'estrinseca intromissione ed intrusione di un'operazione di congiunzione determinativa complessiva, che contrappunti la neutralizzazione delle tendenze naturali degli elementi. In questo modo prende forma il concetto di una regionalizzazione astratta dei corpi e delle parti corporee nei corpi, secondo il criterio organizzativo della preponderanza quantitativa dell'elemento particolare. Allora un'organizzazione successiva dei diversi centri d'egemonia può spiegare lo sviluppo dell'inezienza e dell'integralità

del cosmo bruniano, proponendo per esso una visione totalmente e totalitariamente organicistica: lo *spiritus* universale utilizzerebbe, allora, il movimento inferiore dell'*anima* per raccogliere e portare a compimento le diverse propensioni egemoniche, in tal modo regolando e terminando la totalità dei movimenti e delle generazioni comparenti, sia all'interno del singolo astro celeste, che nell'intero cosmo. Nel contesto così definito unità ed immodificabilità diventerebbero le caratteristiche precise e determinate che qualificerebbero, insieme, la stessa forma e materia universale: allora, le reciproche espressioni fenomeniche collegate alla diversità degli astri celesti (soli e terre) troverebbero spiegazione, anziché nella mutua e reciproca espressione creativa, nella possibilità di un loro temperamento originario, che ne distingua e separi la manifestazione, neutralizzandone i possibili effetti trasformativi. In questo temperamento la terminalità rappresentata dall'astro solare predispone il moto di gravitazione esistenziale dei pianeti terrestri, che vengono costretti dalla conservazione al moto di rotazione, rivoluzione e trepidazione. Questa necessitazione della potenza di movimento si manifesta in tal modo attraverso il modo intrinseco della natura, che genera sia il movimento generale che la sua realizzazione particolare e continua nella successione delle forme apparenti. Lo *spiritus*, allora, attraverso la parte inferiore (mobile) dell'*anima* si fa separabile: esso si distrae come spazio di immodificabile terminalità superiore, come scopo finale della totalità delle determinazioni (generazioni e movimenti). Questo spazio astratto superiore è lo spazio della parte superiore (immobile) dell'anima: l'intelletto. Il luogo nel quale deporre l'astrattezza determinante (l'essere causa) degli elementi, quali origini del movimento in generale, nel suo processo di generazione (apparenza determinativa) delle forme.

La rotazione-rivoluzione terrestre diventa, conseguentemente, il motore della realizzazione delle modificazioni formali necessarie del pianeta (la pluralità delle forme apparenti nella materia), in una fluidificazione continua che mantiene inseparato ed immanente (distinto) il principio generatore (la forma efficiente della materia), impedendo l'utilizzazione di una misurazione e sistemazione di tipo geometrico-matematico, che aprirebbe la considerazione all'interposizione di uno spazio semplicemente immaginativo ma con valore assoluto, di tipo ipotetico-deduttivo. Nello scarto della soluzione copernicana dalla realtà fisica immanente della spiegazione cosmologica bruniana si misura quindi tutto il distacco sussistente fra necessitazione reale ed ipo-

tetico-deduttiva. La necessitazione reale, in particolare, si mostra nel piano stesso di uno sviluppo che riesce a trattenere in sé i diversi gradi dell'organizzazione circolare dell'essere (fuoco, aria, acqua e terra) e le diverse forme viventi (minerale, vegetale, animale).

Nella necessitazione reale, perciò, finalità naturale e provvidenza divina non possono non incontrarsi e fondersi, dando luogo all'espressione di un piano interno nel quale possa manifestarsi l'unicità del processo di autoidentificazione razionale: l'ordinamento divino non può così se non identificarsi con l'ordine attuale dei mondi, presentando una forma di coincidenza necessaria fra la priorità dell'atto e la subalternità della potenza. L'atto di intellesione conseguentemente costituisce lo spazio vivente (l'impulso) che garantisce la necessaria generazione e conservazione delle forme nell'esistente. Secondo il principio di quest'impulso possono allora realizzarsi sia gli scambi atomici fra i corpi celesti, sia l'ordinamento regolare dei moti dei medesimi, senza che possa attuarsi quindi alcuna loro distruzione. Quindi, in questa prospettiva, diventa legittimo che atomi di *arida* si scambino fra i pianeti senza che questo preluda ad una loro scomparsa, mentre il medesimo calore e la medesima luce si diffondono in uno spazio egualmente ricettivo.

Ogni libertà d'individuazione a questo punto si intreccerebbe in un ordinamento necessario, che sarebbe la deposizione del piano divino e provvidenziale di determinazione universale in un'immagine di coesa subordinazione: di graduazione delle diverse forme di specificazione dell'esistente (semplicemente affettiva, vegetativa, animale ed intellettuale). In questo modo il processo di infinitizzazione cosmologica bruniana si ridurrebbe alla presa d'atto che i diversi livelli di manifestazione dell'unica ragione producono una moltiplicazione coordinata degli spazi di libertà (di movimento e di determinazione: d'individuazione) progressivamente sempre più estesi ed ampi. Così dall'indeterminato affettivo si procederebbe al determinato immanente, per risalire all'ente determinante stesso.

In questo contesto la ripresa e l'utilizzazione della sistemazione razionale ficiniana conduce verso la concentrazione e l'elevazione del fattore universale ed operativo e la sua immediata espressione reale (organica ed organizzata, fortemente tendenziale). Questa verticalità, questo slancio e questa proiezione, rinnovano, contro l'impianto ontologico aristotelico, una spinta platonizzante, capace di coordinare l'unità di ragione e l'unità di spazio, in uno *spiritus* che raccoglie in se

stesso tutte le determinazioni di formazione e di movimento. Uno *spiritus* che allora diventa l'*anima* vivificatrice di ogni ente (celeste o terrestre) nel momento dell'autoapprensione della propria forma (intuizione intellettuale) ed in quello del movimento che gli è deputato (intuizione sensibile). L'attribuzione dell'autonomia di movimento ai corpi celesti non si scontrerebbe allora con l'assunto fondamentale della loro composizione organica universale, la quale strapperebbe la stessa centralità della terra dalla propria ultima e definitiva posizione. La terra celeste tenderebbe in tal modo a sostituire la terra terrena, con un rivolgimento che non è solo cosmologico, ma bensì anche religioso e politico. Ciò che viene infatti a decadere, in questa composizione della filosofia cosmologica bruniana entro la sistemazione razionale offerta dalla speculazione ficiniana, è proprio la posizione ultima e definitiva e la sua funzione assoluta – significato della definizione della terra come feccia del mondo e dell'asserzione aristotelica dell'unicità predelimitata del mondo – con una rivoluzione che rinnova non solo l'effettivo principio cosmologico (il fuoco celeste) ma anche compone e realizza una ben precisa trasvalutazione religiosa (il fuoco del battesimo cristiano) e politica (il rovesciamento del mondo feudale).

Il movimento oppositivo, che la concezione ficiniana così delinea, non solo a livello cosmologico, ma anche sul piano della disposizione religiosa e delle relazioni politico-sociali, potrebbe essere riassunto entro le articolazioni razionali della riflessione bruniana, quando si valorizzi il loro intento di rinnovamento e di ragguagliamento ideale. Nello stesso tempo, però, lo spazio incavato ed astratto che si crea all'interno dello *spiritus* pare realizzare una chiusa circolarità ed una uniformità di determinazione: la permanenza inalterabile delle medesime specie determinative e dei medesimi comportamenti regolativi dei movimenti dei corpi celesti. Un intelletto celeste immobile allora assicurerebbe la legittimità e la ricorsività di tutte quelle determinazioni che accompagnano la vita e l'esistenza, il movimento e la conservazione dei corpi celesti (pianeti terrestri compresi). In quest'orizzonte comune per le forme naturali e per quelle umane le anime individuali vengono come estratte e ricomposte con il loro principio formatore e direttivo, così ingenerando l'apparenza reale di un comune spazio d'elevazione. Questo spazio è ciò che l'anima inferiore riempie con le nature progressivamente adeguate (minerale, vegetale, animale, intellettuale). L'anima inferiore non è però distaccata da quella superiore, proprio attraverso quella tendenza oppositiva che ri-

congiunge il processo generativo interno con la determinazione apparentemente esterna. Così, dal punto di vista cosmologico, il processo di separazione iniziato con l'acqua e proseguito con l'aria, si definisce e compie con l'etere, che porta in sé l'impressione universale del fuoco-*spiritus*.

Allora la riflessione bruniana pare effettivamente utilizzare questo significato oppositivo dell'*anima* ficiniana, ma per procedere nello stesso tempo ad una sua infinitizzazione – così superando l'impostazione plotiniana, cusana e ficiniana – che rammenti l'infinito vero e reale del movimento di ricomposizione con l'unità originaria: l'infinito dell'eguaglianza. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica riesce in tal modo a rendere ragione di fenomeni, che nell'interpretazione di Alfonso Ingegno parrebbero mantenere unicamente il significato di apparenze contraddittorie: la presenza in ogni luogo dello *spiritus* e la sua materializzazione, l'unità del finalismo organico e la molteplicità innumerabile dei mondi. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica risolve infatti la prima difficoltà, ricordando il valore infinito della materia come immaginazione, e la seconda, ravvisando nell'unità finale il luogo della creazione eterna ed universale: la presenza insuperabile ed inalienabile dell'eguale libertà nell'amore, senza termine riduttivo.

La posizione ficiniana resta, invece, tutta compresa dalla separazione effettuata e compiuta dall'etere: separazione che riporta in campo quell'alienazione della potenza materiale che costituiva il principio fisico e metafisico (metapolitico e sociale) della speculazione aristotelica. La posizione ficiniana, però, cristianizza e riplotonizza questa procedura d'alienazione, creando uno spazio di fuoriuscita mitologico dal circolo delle incarnazioni numeriche delle specie determinative: alla conclusione dei tempi e dopo il giudizio universale divino lo spazio paradisiaco viene destinato ad accogliere, rinnovandola completamente, la creazione iniziale che, così, si compie e completa. Si termina.

L'alta identità fra il punto iniziale ed il punto finale dell'espressione materica divina costituisce, allora, la causa ed il principio della comprensione intellettuale e razionale: la diversione iniziale delle forme si capovolge nella loro conversione finale, che viene destinata a realizzare lo spazio di retrazione dell'anima nello spirito. Contro l'altezza distinta dello spirito la lettura creativo-dialettica dell'opera bruniana invece rammenta la presenza attiva dello spirito

nell'immagine reale di libertà che l'infinito dell'eguaglianza tende a realizzare, attraverso quell'illimitata apertura diversificativa che la relazione d'infinito (l'amore universale) pone ed indica. Così, mentre la dialetticità dello *spiritus* ficiniano resta totalmente increativa, con quel divenire causa inseparata nella penetrazione della materia e quel restare principio separato, distinto, che attira e comprende, la vera ed autentica dialetticità dello spirito bruniano non può non essere interamente creativa, con quell'essere causa aperta di diversificazione nell'orizzonte di quella relazione d'infinito che esprime il valore del principio amoroso nella sua presenza inscindibile ed inalienabile, insuperabile (per quanto essa già sia superamento), di libertà ed eguaglianza. Così, ancora, mentre il distacco e la separazione reciproca delle parti nell'universo ficiniano assicurano un divenire increativo attraverso la traccia di un effetto individuato – i corpi celesti sono presenza divina, materia posta e terminata, non svincolata dalla ragione che la genera – la relazione di reciproca creatività espressa dalla mutua opposizione dei termini cosmologici bruniani (soli e terre) rammenta la loro unità di fusione nel principio della libera ed eguale espressione esistenziale. Quindi, se la centralizzazione ficiniana dell'espressione universale poteva dare luogo e realtà alla relazione ideale, ovvero al movimento vitale, mantenendo fissa una terminazione univoca, la doppia pluralità bruniana, della forma e della materia, impedisce la costituzione della chiusura determinativa: mentre per il filosofo fiorentino non poteva non darsi una linearità d'azione imm modificabile e globale, per il filosofo nolano, al contrario, l'apertura diversificativa permessa dall'eternità e continuità della creazione si fondeva con la parità degli slanci determinativi, con la loro libera ed amorosa eguaglianza.

Dopo essere stata depotenziata dalle proprie aperture creative, la materia ficiniana viene astratta in un riflesso ed immagine di potenza che sostituisce la relazione d'infinito con il rapporto della finitezza e determinazione. Essa così si trasforma nel luogo d'intervento e di manifestazione della produzione finale dell'artefice interno divino, l'ambito celeste di apparenza delle forme e la loro terminazione (il cielo intellettuale). Se, per questa definizione razionale, per questa sottrazione di possibilità e riduzione univoca che proietta un antefatto condizionante assoluto (*ratio seminalis*), l'organo universale risulta affetto, sente e vive secondo una piena e completa eterodeterminazione, la correlativa separatezza dell'Uno diventa la costruzione di uno

spazio prioritario in ragione del quale si può disporre l'opposizione che divarica possessore, possesso e posseduto.

La materia bruniana, invece, conserva la propria apertura di possibilità: l'apertura diversificativa che è in se stessa proietta l'immagine, non di un possesso (che sarebbe alienazione), ma di un infinire: non di un ordine assoluto, ma di una molteplicità viva e reale, di per se stessa in movimento. Il movimento di questa molteplicità non è passaggio ed inveroamento di uno stato ulteriore, quanto piuttosto eterna creatività che si esprime nell'inalienabilità dello slancio amoroso, identitario. Diffuso in ogni determinazione reciproca, e fondato sull'inscindibilità di libertà ed eguaglianza, esso diventa il generatore dell'aperta distribuzione dell'ideale e della sua aperta azione liberatrice. L'immagine di desiderio che viene in tal modo dischiusa sarà l'opera della comunione universale. Allora, contro il distacco della separatezza astratta dell'Uno, attuato attraverso il possesso ma nello stesso tempo il depotenziamento dello strumento naturale, l'insuperabile presenza dell'opposizione bruniana è la condizione di un'unità non distaccata e separata. Di un'unità diffusa e distribuita: attiva nella connessione e nella reciprocità della determinazione (cosmologicamente: l'etere, per l'opposizione sole-pianeti terrestri). Ecco, dunque, come il dialettico abbia in se stesso quel creativo che non può mai perdere l'espressione e l'ideale della reciprocità della determinazione, manifestando così un ulteriore momento dialettico, concreto.

Allora, la grazia della libertà opera nella fusione delle eguali determinazioni naturali, mantenendo quell'aperta molteplicità che sola può garantire la presenza indissociabile dell'amore (il corpo universale). L'opera ficiniana, invece, è immediata nella forma di quella necessitazione che fa la materia possesso indiscutibile dell'agente separato, in una completa trasfigurazione antropomorfa di speciale caratterizzazione sociale e politica (l'alienazione del potere nel principe), attraverso il possesso immodificabile dello strumento, che siede su se stesso nell'attesa di essere adoperato e realizzato. Per realizzare. A questa realizzazione non v'è scampo: la materia in sé e per sé viene depotenziata, dall'alienazione che compie della propria formazione nell'unità necessaria dello strumento e dell'agente che lo possiede e solo lo utilizza. La mente divina allora può prolungarsi in quello stesso movimento che allontana la potenza della materia ad una forma che può sussistere solo come stabile determinazione: limite capace di dividere e congiungere le forme nel potere dell'assoluto. Potere che si

distingue e, così, si diffonde, realizzando per quanto riesce a rimuovere a se stesso (fondamento). Per questo la potenza vegetale – la prima forma del movimento di ritorno, dopo la semplice ed immobile subordinazione degli affetti – deve ricongiungersi alla potenza intellettuale per realizzare: e questa necessità è l'instaurazione di una efficace potenza immaginativa, che sia capace di immobilizzare la mobilità stessa della potenza animale, introiettandola e così comprendendola in se stessa. In questo modo viene approntato uno strumento indispensabile, che parifica l'effetto vivo e l'anima stessa, con la sua mobilità, con il principio. La diversificazione e la libertà di movimento, che paiono caratterizzare le note principali dell'essere animale, vengono così riassunte entro un orizzonte di delimitazione preordinato, che proietta fuori di sé (aliena) il principio stesso dell'esistenza appropriata.

L'immaginazione ficiniana diviene, in tal modo, strumento d'alienazione attraverso l'archetipo ideale. L'immaginazione bruniana, al contrario, è fattore d'autonomia: quale azione insuperabile di superamento mantiene in se stessa quella potenza creativa (il desiderio) che è segno della presenza del divino. Ideale (libertà) che si realizza (e realizza) attraverso l'amorosa eguaglianza, mantiene alto il fattore diversificativo e la molteplicità, così attuando il movimento reciprocamente determinativo. Così, ancora, mentre la posizione ficiniana separa immaginazione e corporeità, per aprire la prima all'azione del possesso e chiudere la seconda nella passività del posseduto, intendendo in tal modo salvaguardare la strumentalità assoluta della prima e la subordinazione inerte, egualmente assolta, della seconda, l'aperta relazione bruniana disperde l'immaginazione nei corpi stessi, quali termini dell'opera del desiderio. Se nella prima determinazione e movimento restano coesi nella forma del possesso dell'assoluto – possesso dell'assoluto stesso, nella forma della sua negazione – nella seconda entrambi si aprono e si realizzano – è l'infinito che costituisce il dialettico della determinazione reciproca, usando proprio l'animalità (la diversificazione e la libertà di movimento) – proprio dissolvendone la struttura, univocizzante ed alienativa, forzante ed annichilatrice.

La finitezza e l'alienazione immaginativa nello spazio astratto di una ragione intellettuale, che esce apparentemente da sé per poter entrare quale determinazione assoluta nel corpo terminato universale, certamente abbisogna di un medio che si divida fra il raccoglimento nella totalità potenziale dei semi razionali e lo svolgimento della presenza della ragione stessa, in ogni punto del campo espressivo: ciò che

diviene con reciprocità di determinazione ed individuazione e lascia intravedere l'opposizione fra specie (unitaria) e numero (diverso e diviso) diventa quindi lo strumento essenziale per la ricomposizione nell'immagine imm modificabile della potenza dell'originario. La nascita alla comunicazione è dunque il fine principale del rivolgimento ficiniano delle forme: senza questa penetrazione nella materialità globale la ragione non riuscirebbe a farsi principio. Il distacco delle forme, allora, deve valere la distinzione delle specie, non la loro separazione. In questa ripresa della critica aristotelica all'impianto platonico, l'apparenza ed il movimento paiono costituire le due direzioni opposte della ragione sensibile. Se l'individuazione è il modo attraverso il quale però il movimento generativo resta egemonico, allora la superiorità dello *spiritus* ed il suo relativo isolamento dalla variazione (che opera ed alla quale, anche, partecipa) restano assicurati solamente dall'apertura totalitaria: solamente se l'apertura totalitaria si fa comprensione effettiva delle intenzioni di movimento singolari (intenzioni ideali), allora l'universalità della determinazione, che fa dello *spiritus* stesso lo strumento dell'*anima*, potrà comporsi in organo unitario, in organismo (dove il corpo del cielo stia a fianco del suo intelletto). Allora la totalità racchiusa del tutto si dimostra come senso globale, luogo dell'alimentazione e del sostentamento generale.

Vi è dunque un modo (il modo ficiniano) in cui le intenzioni ideali sono compattate in uno – l'uno dell'intelletto – come materia che alimenta e sostiene la vita dell'anima universale. Vita che pare esprimersi fra gli opposti termini dell'inapparente generazione materiale delle forme e la pluralità ben definita e distinta delle finalità di movimento. Questo è il modo attraverso il quale Marsilio Ficino accosta e fonde unità ed opposizione, lasciando costantemente in ombra il lato dell'implicazione materiale (*implicatum*) per consentirne la comprensione totalitaria (*explicatum*). Vi è un altro modo (il modo bruniano) nel quale le intenzioni ideali sono congiunte nell'uno di un intelletto creativo: esse sono, perciò, aperte nella determinazione della eguale ed amorosa libertà. Così, il piano dell'Essere ficiniano risulta sempre distratto fra fusione materiale e l'astratta molteplicità delle distinzioni, con una torsione della prima alla seconda, che rappresenta unicamente la presupposizione della prevalenza del desiderio univocizzante e determinante, che tenderebbe con l'azione a vivificare la potenza attraverso l'immagine di una fecondità realizzata per il tramite dell'ordinamento assoluto di tutto lo spazio creativo. Una ragione as-

soluta non può, allora, non emergere quale termine obiettivo di ogni azione, che riesce ad operare universalmente per quanto riesca ad unire nella distinzione. Al contrario, la proiezione dell'Essere bruniano non è l'atto di un desiderio che pretende la realizzazione di una potenza assoluta ed unica attraverso l'ordinamento assoluto dello spazio generativo, che nell'astrazione della distinzione salvaguardi l'unità comune: la proiezione dell'Essere bruniano è già moltiplicazione eterna, corpo universale di un desiderio che si dirama attraverso la diffusione libera dell'eguaglianza, senza termine regolativo e predeterminante. Senza l'immagine di una potenza che sia il riflesso di una ragione assoluta. Per questo la riflessione bruniana gode dell'apparenza dell'irrazionalità, presentando una ragione immanente inseparabile ed inalienabile: l'identità nell'amore universale di libertà ed eguaglianza.

Nella riflessione ficiniana, dunque, la finitezza e l'alienazione immaginativa nello spazio astratto di una ragione intellettuale, che esce apparentemente da sé per poter entrare quale determinazione assoluta nel corpo terminato universale, dà così luogo ad una possibile distinzione razionale astratta fra l'intelletto quale fattore di movimento (immaginazione determinativa), di generazione (*ratio seminaria*) e di salvezza (*spiritus*). Alfonso Ingegno ritiene che la riflessione bruniana abbia accolto questa scansione razionale, però riducendone il numero dei gradi: Giordano Bruno avrebbe compattato l'anima sull'intelletto, così mostrando l'immediatezza di un'immagine necessaria quale luogo delle comparsa della reciprocità delle manifestazioni proprie agli opposti termini cosmologici (soli e terre) e dei relativi movimenti. In questo modo la proiezione necessaria della mente divina avrebbe dimostrato la necessità del suo intelletto attraverso la regolazione costante dei fenomeni comparenti nell'universo bruniano, in tal modo garantendo l'unicità e l'immodificabilità della sua intera manifestazione attraverso un predeterminato numero di leggi naturali e provvidenziali. Allora l'infinito cosmologico starebbe nell'infinito della provenienza della legge.

Contro questa determinazione mosaica ed ancora aristotelizzante dell'universo bruniano, dove l'Uno accorpa a sé il plesso totale delle proprie determinazioni, l'ipotesi di lettura creativo-dialettica concepisce l'Uno come movimento di presenza e trasformazione: non come alterità che induca l'alterazione complessiva attraverso il modo della eterodeterminazione ed alienazione, ma come alta molteplicità di liberazione che induca un movimento che sia insieme di determinazione,

nella eguale reciprocità, e di salvezza, nell'amore unitario. In questo modo si può dare significato alla progressiva identificazione bruniana fra intelletto, anima e materia, ricordando come l'uno dell'intelletto (l'infinito della libertà) si faccia uno dell'anima (infinito dell'eguaglianza) ed uno della materia (infinito dell'amore).

Alfonso Ingegno preferisce invece considerare il movimento dell'Essere bruniano come raccolto ed agitato da un impulso d'alienazione in un generale e neutrale (neutralizzante) movimento universale della vita: solo l'atto d'alienazione praticerebbe l'atto genetico, che potrebbe dispiegarsi interamente e senza resistenze attraverso occulti principi, che della propria immanenza si servono per la collocazione immodificabile dei corpi nel piano provvidenziale dell'universo. In questo modo tutto ciò che rientra nella visibilità del sensibile sarebbe deposto come immagine immodificabile dell'operatività intellettuale, atta ad imporre un termine univoco alla trasformazione apparente. È in questa terminazione univoca che l'apparenza delle molteplici anime-numeri (differenze) potrebbe essere accorpata nell'immagine globale della sostanza animata: della sostanza che dirama da se stessa ed in se stessa le differenze, rappresentando compiutamente l'immagine razionale dell'intelligibile stesso. In questa progressiva e finalmente totale neutralizzazione degli autonomi impulsi alla diversificazione ed alla libertà del movimento l'immaginazione razionale compirebbe, così, la rettificazione e la necessità immediata di ogni determinazione, impiantando la concezione dell'Uno riduttivo e d'ordine. Dell'Uno obiettivo.

Seguendo questa traccia e questo sviluppo la speculazione bruniana verrebbe inserita nella grande tradizione neoplatonica, per essere successivamente – insieme a questa – riportata alle proprie fonti sapienziali preclassiche. Queste farebbero infatti valere l'iniziale distinzione del principio divino d'azione, per mostrare la sussistenza di un'opera vivente di separazione che, attraverso l'unità impartita dal movimento celeste, sia manteneva la disposizione stratificata e gerarchica degli enti creati e generati, sia conservava la limitazione oppositiva fra ascesi beatifica e dispersione terrena. In quest'opera di ricongiunzione di ogni operazione sensibile con l'operatività creativa e determinativa dell'intelletto si sarebbe, allora, finalmente stabilita una immodificabile tensione all'accorpamento: una conferma che il movimento di separazione vigente all'interno dell'universo elargisce alla presenza prioritaria ed orientante della forma divina. La materializzazione definitiva

di questa struttura, portata dalle estreme argomentazioni aristoteliche, rompeva – con la separazione e contrapposizione fra materiale etereo e mondo sublunare – la continuità e la fluidità del passaggio dall'ambito creativo e quello generativo, però fissando la visibilità superiore dell'atto unificante. In questa visione la stessa divinizzazione platonica degli astri celesti doveva rappresentare l'esibizione di una tendenza alla trasformazione culturale in senso materialistico: tendenza alla quale non pare essere estranea, secondo l'interpretazione di Alfonso Ingegno, la stessa filosofia bruniana.

La divinizzazione platonica degli astri doveva, infatti, corrispondere a questo processo di materializzazione dell'espressione unitaria e necessaria del principio, sempre vicina, nella sua mobilità ed estensione, al principio stesso. Potevano così sorgere i concetti astratti di fuoco puro e di acque celesti: l'Intelletto universale e l'*Anima mundi* avrebbero dato composizione all'immagine mobile e determinativa di un cosmo ordinato ed in divenire. In particolare, pur se la separazione aristotelica fra etere e sostanza sublunare aveva annientato la ricomposizione vitale universale su base materiale (*aer*), concentrando il fattore determinativo nel principio celeste (etere), la speculazione dello Stagirita aveva dato espressione all'eternità ed all'autonomia dell'incorporeo (sostituzione della materialità spirituale dell'*aer*), permettendo il successivo inserimento della teologia paolina, che avrebbe identificato il regno dell'incorporeo con il dominio del *Padre* e della sua luce eterna (empireo). Di contro al procedere della materializzazione della relazione vitale (unità e necessità) si assiste, pertanto, nel progresso della tradizione filosofica occidentale ad un corrispettivo processo di astrazione: in questo contesto unitario di civiltà e di cultura la funzione astratta degli dei e degli astri pagani può, allora, essere sostituita da quella degli angeli della tradizione ebraica, per costruire quello spazio determinativo univoco che nella successiva teologia cristiana avrebbe costituito il luogo della manifestazione della volontà e dell'intelletto divino, dello *spirito* che tutto comprende, tocca, e tutto spiega, rivolge, finalizzando. Dello *spirito* che proviene dall'esteriorità eterna per divenire e trasformare: spirito globalizzante, *gloria dei* nella grazia esterna e natura insita in ogni ente creato.

Alfonso Ingegno ritiene che questa composizione fra un impianto d'ordine pitagorico-platonico ed una strutturazione dell'alienato di matrice aristotelica possa costituire l'utile termine di riferimento per la spiegazione del senso e significato della speculazione cosmoteologica

bruniana. L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dimostra prima di tutto che la strutturazione teologica precede quella cosmologica; quindi che, proprio contro quel bilanciamento fra materializzazione della relazione vitale ed astrazione, la speculazione bruniana non perde mai di vista il concreto materiale, nella sua apertura infinita, nella sua infinita diffusione e nella sua illimitata partecipazione (l'amore nell'infinito della libertà e dell'eguaglianza). In definitiva la speculazione bruniana dissolve proprio quella concentrazione nella sostanza animata che prelude al riconoscimento di un superiore e distaccato, ma operante, Uno obiettivo. Perciò la speculazione bruniana rigetta la distinzione e l'unità astratta fra atto e potenza, di matrice aristotelica, proprio in quanto rompe e ridiscoglie il piano rigido della necessitazione unitaria.

Ma Alfonso Ingegno procede, invece, proprio nella direzione stabilita dal presupposto dell'identità assoluta fra unità e necessità. Nel capitolo conclusivo del suo saggio lo storiografo svizzero-italiano, infatti, cuce Bruno alla tradizione neoplatonico-aristotelica attraverso una sua supposta manifestazione cosmologica di quella materializzazione della relazione vitale che viene apportata dal rapporto di dipendenza. L'immediatezza di questo rapporto toglierebbe spazio a qualsiasi mediazione astratta, dissolvendo quella stessa struttura che la predispone (l'astratto mitologico del mondo ultraterreno). In fondo Bruno dissolverebbe e renderebbe inutile, da un punto di vista ancora più materialistico, l'impulso estatico della filosofia ficiniana, annullando lo spazio celeste ed eterico e sostituendolo con la coincidenza moltiplicata della potenza e dell'atto nella miriade delle sostanze create. Unità e necessitazione si fonderebbero, infatti, insieme come soggetto naturale ed oggetto provvidenziale, trasformando la creatività in generazione e la generazione in creatività. Allora l'ordine esistenziale dell'infinito coinciderebbe con presenza stabile di un infinito creativo: la duplicazione del modo platonico-aristotelico fra necessario e contingente ritroverebbe la propria ricucitura ed unità nell'unico modo fisico pitagorico, mentre l'astrazione e la separazione del primo immobile si trasformerebbe nella presenza mobilissima in ogni luogo dell'azione infinita (identità di *essentia* ed *esse*). Questa presenza dissolverebbe allora la funzione astratta del mondo archetipo (l'empireo dei cristiani), giustificato unicamente dalla separazione ed eternizzazione delle specie, rispetto al divenire delle forme nel numero, e la sua concretizzazione materiale nella distinzione fra mondo celeste e mondo terrestre.

Ora: questa concretizzazione materiale possedeva in se stessa una funzione d'ordine, possedeva dunque anche una valenza morale, tale che, dissolta quella, dovesse venire distrutta anche questa? Sembra di sì, visto che la distruzione del medio astratto (il veicolo etereo) diventava anche la dissoluzione dell'escatologia di tipo platonico. Tutto ciò non poteva non comportare, secondo le linee guida dell'interpretazione di Alfonso Ingegno, il radicamento dell'immagine di una centralità immediata dell'essere che, nella coincidenza puntuale fra scopo ed immediatezza creativa di posizione, determinasse l'annullamento dell'opposta pericolosità drammatica della sede infernale: essa veniva infatti superata attraverso una sensibilità ed una consapevolezza diffuse intimamente in ogni essere vivente, quale potenza naturale insuperabile ed inalienabile. Vero ed unico principio motore.

Nel passaggio dalla sensibilità al fine alla consapevolezza dello scopo si attuerebbe, dunque, quel riconoscimento prioritario e fondamentale del primato dell'atto determinante che costituisce il principio insieme etico, religioso e fisico della riflessione bruniana. Almeno secondo il parere di Alfonso Ingegno. In questo contesto viene allora letto ed interpretato il sorgere dell'opera determinante nel testo biblico del *Genesi*, come materializzazione dell'universale, nella sua funzione direttiva e nella sua presenza, cosmologicamente traducibile nella espressione che oppone, unendoli, il fuoco solare al raffreddamento terrestre. Alfonso Ingegno trasfonde e trasporta, poi, il senso ed il significato di questa opposizione, realizzando un oggetto astratto che permette la conservazione della distinzione fra intellegibile e sensibile: l'invisibilità dello *spiritus*, nella sua funzione nascosta di causa e principio. In questo modo egli dispone una successione lineare di causalità che centralizza, per l'appunto, l'espressione determinativa, così ordinando la relazione soli-pianeti terrestri in un modo non paritetico e subordinante. Ma lo storiografo svizzero-italiano non dimentica forse che Bruno dissolve proprio la funzione centrale e dominante, presente nella struttura del cielo di tradizione platonico-aristotelica sino alle teorizzazioni di Copernico?

È bensì vero che nella speculazione bruniana lo spazio permette il movimento ed il divenire, ma si deve ricordare che il suo concetto ed immagine è nel contempo dialettico e creativo: non offre l'apparenza del termine, proprio in quanto lo fa essere come presenza di superamento libera e comune (ideale-reale molteplice). Esso è infatti il luogo dell'Anima, come diversificazione e libertà di movimento. Così la ne-

gazione in serie delle sostanze separate platoniche, del motore immobile aristotelico e della luce metafisica di Palingenio Stellato non può ridursi ad accettare una loro ultima forma astratta, tutta ed immediatamente materiale nella terminalità dell'ideale (motore della volontà della potenza). L'interminabilità dell'ideale bruniano sta, al contrario, a significare la demolizione della presupposizione (astratta) dell'assoluta potenza del *Pater* e delle conseguenti subordinazioni del *Filius* (come intelletto increativo) e dello *Spiritus* (come volontà adeguata). Così nella speculazione bruniana la creatività dell'intelletto e l'infinito della volontà proiettano in modo impreregolato ed imprede-terminato la libertà, presentandola nel suo concetto ed immagine di eguaglianza motrice (amore).

Pare invece che l'ordine d'univocità assunto dall'interpretazione di Alfonso Ingegno, quale criterio della ricomposizione determinativa bruniana, accorpi unità (*caelum*) e necessità (*firmamentum*) in un medesimo organismo (*spiritus*), la cui presenza vige quale luogo di determinazione, del suo procedere e terminarsi (*aer-ignis animalis*). Allora l'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano punta all'individuazione di un elemento primo e distaccato (universale), capace di unire in sé le caratteristiche opposte del processo (*insitus*) e della stabile estraneità ad esso (*comprehendens*). Per questa ragione esso diventa il contraddittorio vettore neutrale della determinazione: che la trasporta in ogni luogo (come luce e calore proveniente dai soli alle terre), pur rimanendo prima e fuori di essa (come vita che richiama a se stessa, rivolgendo la materia: facendo ruotare e rivoluzionare i pianeti terrestri). Esso diventa così il cardine dell'ordinamento universale, simile nelle sue caratteristiche all'etere aristotelico. Il termine che ricomponete tutte le distinzioni singolari, che gli impulsi interni ai corpi celesti subordinati emettono quale spazio del proprio movimento, della propria continua generazione e conservazione.

Così lo spirito eterico bruniano diventa, nell'interpretazione di Alfonso Ingegno, la potenza che guida la mobilità generativa e conservativa: finalizzando (distinguendo) si determina come condizione dell'attuazione unitaria della relazione che pone la qualità e la quantità, la natura ed il movimento. Condizione dell'atto provvidenziale. Allora la realizzazione simultanea dei mondi è l'attuazione dell'universo nella sua forma materiale e finale. Pertanto, l'aspetto finale dell'attuazione dei mondi rende impossibile una loro comune disintegrazione: essi restano come prova imm modificabile dell'infinita potenza

divina. Prova soprattutto indistaccabile dalla infinita potenza divina. Composti dallo spirito e nello spirito, gli astri celesti bruniani rappresentano in immagine e realtà la tendenza ricompositiva con l'originario.

Ma il distacco dell'*aer-aether* bruniano, imposto dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano, separa l'atto immediato della potenza assoluta, così allontanando all'opposto gli stessi destini fatali degli astri verso una inevitabile, naturale, dissoluzione. L'atto provvidenziale, allora, non starebbe più nell'applicazione di quell'immediatezza, quanto solamente nella valutazione circa la possibilità, la necessità o l'opportunità del mantenimento in vita delle singole e distaccate (distinte) potenze naturali dei diversi corpi celesti. Dove il movimento celeste, la composizione dei loro moti, diviene la decifrazione della volontà e dell'effettiva presenza di tale intervento. L'identità di potenza e provvidenza, invece, salvaguarda l'internità allo spirito di ogni determinazione e quindi l'impossibilità di una universale dissoluzione. All'opposto, l'universale ricomposizione con l'originario può mantenere la vita in ogni soggetto che vi si rivolga, permettendo nel contempo uno scambio atomico limitato (del solo elemento arido) che ne disgreghi parti di alcuni per generarne delle altre in altri, siano essi dei corpi celesti o dei corpi che vivano su di essi.

Nella chiusura di questa circolarità tutto l'atto si farebbe determinazione ed ogni determinazione non potrebbe essere osservata se non come un impulso che è già interno alla propria effettiva realizzazione. Dal punto di vista cosmologico questa contestualizzazione razionale opererebbe a che l'invisibilità del primo *lumen* si trasfonda interamente nella visibilità della luce solare, nella sua potenza genetica ed orientativa. Dal punto di vista razionale questa direzionalità si trasformerebbe invece nella posizione di una stretta unità immaginativa, che non lascia spazio ad un astratto movimento dialettico, che disponga in versi opposti l'ascesa e la fuoriuscita delle anime singolari e la loro deposizione terrena. Dissolta l'escatologia di tradizione platonica, Bruno tradurrebbe l'alterazione nel continuo ed inesausto scambio atomico, che mantiene ferma l'immanenza e l'immodificabilità delle forme, pur nella variabilità dei loro contenuti reciproci (proporzioni collegate ed opposte nei componenti solari e terrestri).

Nello stesso tempo quella circolarità sarebbe, per il Bruno intravisto secondo le più profonde strutture argomentative indicate dalla riflessione di Alfonso Ingegno, immediata: l'azione sarebbe istantanea

nel suo presentarsi ed operare per il rovesciamento del determinato in indeterminato ed impreveduto. Allora il ritorno alla potenza originaria ricostituirebbe quella generale condizione materiale per la quale l'espressione resterebbe un universale che racchiude in sé la convergenza puntuale degli impulsi determinativi rovesciandoli in altrettante libertà incondizionate. Un'unica proiezione d'immagine verrebbe allora innalzata per ciascuna delle anime che possono essere manifestate all'interno del processo di individuazione della mente e dell'intelletto universali, quando l'amore liberasse la determinazione dal suo fattore riduttivo e reciprocamente negativo, per ampliarlo ad una relazione creativa di possibilità che instauri la libertà e l'eguaglianza d'individuazione (*contractio*). Libertà dell'intelletto ed eguaglianza della sensibilità allora si incontrerebbero nell'aperta distinzione degli individui, lasciando come astratta la loro reciproca separazione.

Questo incontro lascia sullo stesso piano l'universale e l'individuale, annullando la distinzione astratta fra *anima* e *spiritus*: è la loro identità, infatti, a costituirsi come relazione in movimento. Relazione che contiene e conserva in se stessa tutto l'universo, facendolo essere immagine e riflesso pieno dell'assoluta potenza divina.

Allora l'*anima* bruniana – contrariamente a quanto sostiene Alfonso Ingegno – riacquisisce una materia assoluta come propria potenza: senza però trasformarsi nell'Essere astratto supremo. L'*anima* diventa, infatti, l'interno dello *spiritus*: la moltiplicazione fantastica (continuamente creativa) delle forme e delle specie su base di reciprocità. Come la forma e la specie della luce e del calore solari deve trovare corrispettivo opposto nella forma e nella specie del principio di raffreddamento, così l'espressione creativa continua a riproporsi dialetticamente fra gli estremi del rapporto cosmologico, senza soluzione di continuità. In tal modo il rapporto fra *anima* e *spiritus* della tradizione neoplatonico-aristotelica viene di fatto rovesciato: è solo in questo modo che l'infinito può trovare collocazione reale, predisponendo la riflessione bruniana verso il necessario rivolgimento delle stesse strutture metafisiche tradizionali. Solo una soluzione creativa e dialettica avrebbe così annullato i problemi della eternità e della genesi dei mondi, consentendo lo scambio relativo delle particelle materiali e l'applicazione generalizzata del movimento, nel rivolgimento della passività in attività. Era allora la sostituzione della metafisica – in realtà metapolitica – dell'Uno con la metafisica – in realtà metaetica –

dell'infinito che poteva risolvere, dissolvendoli, tutti gli apparenti problemi legati alla vecchia e tradizionale concezione limitata dell'Essere: proprio con la dissoluzione della distinzione privilegiata ed eminente fra mondo intellegibile e divinità – che Alfonso Ingegno vuole invece mantenere nella riflessione bruniana – la speculazione del filosofo nolano, infatti, doveva aprire la determinazione come libertà, assicurandone nel contempo l'eguale diffusione e partecipazione. Per questo, nella loro funzione di chiusura, nel X *Dialogo* degli *Eroici furori* scompaiono le stesse immagini ideali della tradizione platonica, per lasciare libero campo e spazio all'immagine unica ed illimitata dell'universo: l'amore diffuso, partecipato ed estremamente attivo. L'amore, infatti, l'attività della materia come potenza creativa in sé, libera, mantenendo la reciprocità (quindi l'unità) della distinzione.

Solo una nuova separazione astratta di Dio dal mondo poteva imporre la necessità di quest'ultimo, introducendo poi, quale instabilissima soluzione al problema della divinazione del rapporto fra di essi esistente, una teologia astrale che fungesse da forma impressiva dell'andamento e del divenire dell'intero cosmo, così animato e materializzato, indirizzato ordinatamente. Allora l'identificazione fra la necessità dell'ordine e l'ordine della necessità (l'unità stabile ed immutabile, incorporea) doveva comportare il distacco di una relazione univoca, all'interno della quale l'universo non potesse essere concepito se non come stabile materia di una forma prefissata, in una linearità di determinazione che salvaguardasse, insieme, l'aspetto estrinseco (la causa) e quello intrinseco (il principio), non potendo però ritrovarne più il punto dell'unione. Questa impossibilità, decretata dal modo interpretativo dello storiografo svizzero-italiano, si trasforma nell'emblema di una supposta difficoltà bruniana e la ragione sia della sua decisione di aprire la propria posizione fisica all'indifferenza delle soluzioni teoriche, sia del richiamo infondato alla concezione astrologica. Sia, infine, della sua indecisione al riguardo del problema della finalità (temporale od extratemporale) delle anime individuali umane.

In realtà non v'è né quella indifferenza, né questo richiamo: né, tanto meno, il problema dell'estasi o della permanenza delle anime nella materia. Le anime restano eterne nella creazione rappresentata dall'atto inalienabile, indistaccabile, d'amore. Si deve, invece, dire conclusivamente che solo la sottrazione astratta del divino – operata dall'interpretazione dello storiografo svizzero-italiano – può compor-

tare quella visione necessitarista che fossilizza l'immagine reale dell'universo in una posizione per la quale la globalità della sua materia riceve una forma totalmente estrinseca e, nello stesso tempo, si innalza in una relazione di alienazione totale, dove la pluralità discreta dei soggetti diviene il corollario del principio di determinazione assoluta.

Per una critica dell'interpretazione di Werner Beierwaltes

La struttura argomentativa, ancora neoplatonizzante, dell'interpretazione di Werner Beierwaltes pare inizialmente concentrarsi sull'apparente distrazione fra la sussistenza incorporea della causa finale e la sua presenza come unità assoluta, principio produttivo obiettivo inseparato dalla totalità degli effetti e determinazioni comparenti. Seguendo questa apparente divaricazione lo storiografo tedesco contesta l'interpretazione esclusivamente immanentista della speculazione bruniana, rilevando per questa ragione i riferimenti e gli usi bruniani dei tradizionali concetti aristotelici, riorientati però all'affermazione della presenza e della distinzione dell'infinito. Sulla linea dell'erosione cusaniiana della differenza estrinseca e della sua introiezione all'interno della sostanza e manifestazione del divino stesso, la speculazione bruniana avrebbe inteso portare e dimostrare l'esistenza e la sussistenza di un corpo universale internamente animato da uno spirito che, insieme, poteva godere della massima virtù della presenza e della minima e nulla apparenza. Anima vivificante e termine intellettuale invisibile, lo spirito bruniano avrebbe così generato quello spazio d'opposizione che da un lato dispone la diffusione universale della virtù materiale (la natura), mentre dall'altro riconosce la sussistenza di una prima alienazione (l'immagine reale e concreta della creazione), percorrendo e tracciando questo spazio come spazio della propria esistenza. In questo modo l'unità dello spirito bruniano consisterebbe come unità di rivolgimento a quel termine che costituisce l'uno di tutto: l'unità immediatamente genetica delle determinazioni come principi delle apparenze di operazione (trasformazioni) vigenti nell'intero dell'universo.

Il fine immobile ed imm modificabile dell'unità del principio alla causa e della causa al principio forgia la duplice ed opposta apparenza, destinata a convergere, della forza esterna e dell'identità interna, della grazia e della natura. In questa composizione effettiva lo spirito è

anima mundi, forma materiale: causa efficiente (intelletto) e materia che si sviluppa come vita (universale). L'unità dell'*anima mundi* è, così, la finalità, che riesce a ricomporre strettamente a sé la visione di sé, il movimento e la generazione, in tal modo dimostrando la propria azione ed attività nella conclusione e compiutezza dell'Universo. Se dunque causa finale e causa efficiente coincidono nella perfezione formale dell'Universo, in questa si produce una diversificazione e terminazione delle forme che consente, insieme, sia l'unità che la necessità materiale delle stesse: la causalità instaura la propria presenza attraverso l'essenzialità coordinata delle specie determinative. Allora lo scopo astratto accoglie in sé l'espressione della materia estrinseca.

La distinzione fra termine immaginativamente creativo e luogo materiale instaura la visione del processo della determinazione, con il suo inizio e fine coincidenti attraverso l'opposizione decretata dall'attività dell'intelletto interno, che dispiega relazione (materia) e condizione principale (ragione separata). Nella separatezza della ragione allora compare l'altezza dell'ideale: il movimento diventa l'apparenza della necessità che ogni generazione debba essere rivista nello sguardo dell'originario, nell'immagine reale della creatività dello stesso. In questo modo la causa passa alla forma esprimendo un'apertura materiale che resta quale immagine concreta della ricongiunzione con l'aspetto creativo di Dio. Allora l'intensione di Dio offre la sua estensione: la rianimazione della terminazione intellettuale la sua libera donazione.

Allora il libero complesso organico universale dirama le proprie membra e parti riempiendo il proprio spazio vitale della presenza del principio e della distinzione regolativa e determinante della causa: mentre il primo svolge l'apparenza della mutua e reciproca individuazione, la seconda riporta questa apparenza entro il comune contesto razionale dell'appartenenza al divino. L'ordine dell'assoluto, nella sua apparente estrinsecazione, diviene la forma attraverso la quale il divino fuori di sé si riscopre come in sé: la generazione dell'Essere si riconosce come rigenerazione continua, presenza attiva della creazione (del rapporto amoroso di donazione). Il termine così innalzato diventa l'origine dell'apparenza della moltiplicazione e della molteplicità dei soggetti finalizzati (al riconoscimento di quella donazione).

Così prestabilita l'obiettività e l'oggettività dell'azione attraverso la partecipazione all'immagine del rapporto amoroso della donazione, il reale dell'infinito non può non coincidere con il suo ideale, non può

non risalire ad esso per consistere. Unità mediativa fra l'infinito creato e l'infinito creante resterebbe allora proprio il riflesso retrogrado dell'immagine: la finitezza della terminazione (l'essenza). Così ogni soggetto vedrebbe la propria determinazione nell'in-sé inamovibile e centrale della fonte originaria: per Bruno la materia stessa. Nello stesso tempo però considerando l'avvolgimento formale di questa fonte ed il distacco della sua ragione comprensiva. Se l'individuazione allora è il modo attraverso il quale l'estrinseco ritorna intrinseco, l'intrinseco stesso deve essere a sua volta rovesciato in ciò che lo comprende, senza esserne a sua volta compreso.

Non si può allora, finalmente, non rilevare che l'apparente divaricazione delle forme sensibili deve essere ricomposta nell'unità della loro forma intellegibile: nella comparsa di una terminazione superiore che comprende e movimenta a sé qualsiasi legittimazione d'esistenza. Contro l'ipostasi astratta che costruisce lo spazio dell'anima come centro di mediazione, la lettura creativo-dialettica della speculazione bruniana dissolve invece qualsiasi idea e funzione, qualsiasi valore obiettivo, per la centralità della mediazione, per mantenere invece l'apertura diversificativa del creativo e, in essa, il libero ed eguale movimento realizzativo. Werner Beierwaltes, invece, preferisce mantenere nella sua posizione astratta ed elevata la funzione di smaterializzazione: effettua la neutralizzazione degli impulsi alla diversità ed alla libertà del movimento tipici dell'animalità, per costringere quest'ultima entro una fredda e rigida cornice di contenzione, istituita per dimostrare un'unicità d'affetto e di determinazione. Implicitamente, così, la lettura creativo-dialettica dissolve, insieme alla credenza nella necessità di un unico centro mediativo, la fede nell'obiettività dell'azione ed oggettività del principio che ne deve stare a fondamento, per sviluppare, al contrario, la piena soggettività dello *Spirito*.

L'interpretazione di Werner Beierwaltes include la riflessione bruniana nello sviluppo storico dell'idea dell'*anima mundi*, secondo una linea di tendenza che, progressivamente, riduce la separazione estrinseca della differenza, per riportarla all'interno dell'essere astratto stesso. In particolare, Giordano Bruno renderebbe concretezza all'immagine della ricomposizione universale, instillando nello spazio dell'essere astratto la distinzione e l'unità fra l'essere-in e l'essere-prima. La forma materiale bruniana, che penetra il tutto e rimane quale principio distinto e comprendente, allora compierebbe finalmente il progetto aristotelico: renderebbe effettiva quell'alienazione – il rap-

porto di dominanza dell'atto sulla potenza – tramite la quale si realizza la trasfigurazione della materia platonica nella potenza determinante di una forma distinta se non distaccata, universale. Essa, attraverso la sua mobilità realizzerebbe ogni determinazione, portandola a compimento attraverso la propria potenza generale, consistente nel riflesso pieno e completo delle forme presenti nella mente divina. Inseparata dall'intelletto, l'anima materiante bruniana non fa altro che trasporre il tutto del principio primo nel tutto del suo effetto. In tal modo vivificando l'immagine dello spirito: per essa lo spirito è la potenza attiva della materia. Una virtù meravigliosa, dotata di mente, che esprime questa propria capacità intellettuale attraverso la produzione creativa. Dunque essa rappresenta l'immagine di una capacità vivente, continuamente creativa.

Pertanto, se l'interpretazione di Werner Beierwaltes tende a riprodurre un'immagine astratta dello spirito, come principio superiore e primo, generante, proprio attraverso la centralizzazione universale operata dalla funzione rianimante, la reale inscindibilità della materia bruniana, rilevata attraverso l'ipotesi di lettura creativo-dialettica, consiste nella considerazione che la superiore attività della materia sia identica all'in-sé della materia stessa, come molteplicità potenziale attuante. Unità dell'apparente opposizione infinita. Werner Beierwaltes, invece, preferisce scandire l'essere bruniano secondo le distinzioni (astratte) di spirito, anima e materia: lo spirito riempirebbe l'anima provocandola alla generazione di tutte le forme ed al loro continuo movimento (conservazione e corruzione). L'ipotesi di lettura creativo-dialettica invece dissolve, insieme alla centralizzazione, il riflesso dell'immagine astratta dello spirito, ravvisando un concetto diverso di *Logos*. Esso non sarebbe più l'elemento obiettivo ed oggettivo caro all'impostazione dello storiografo tedesco (tradizionale nell'evoluzione del pensiero neoplatonico): piuttosto, il *Logos* bruniano pare sostanzarsi di una particolare visione materiale (immagine di desiderio), quando riporta per se stesso quell'alta molteplicità di potenze che rimane quale ragione dell'unità creativa e dialettica delle determinazioni (con ciò seguendo piuttosto lo sviluppo eracliteo dell'apertura parmenidea)¹⁶. In questo contesto, in virtù ed all'interno

¹⁶ L'Essere parmenideo potrebbe essere qui inteso e definito dal concetto di una possibilità infinita. In questo modo l'unità di essere e pensiero risiederebbe in un'attività continua, creativa, interna e non distaccata, che impedisce l'obiettivazione e l'oggettivazione del primo e

di questo *Logos* nulla potrebbe andare disperso, essere perso o venire corrotto: l'immagine del desiderio godrebbe della vita eterna di quella creatività che, insieme, unisce e compone libertà ed eguaglianza, riscoprendo quella dialettica dell'amore che ha come proprio motore interno l'universale che non esclude, ma eternamente salva.

L'universale dell'amore, che unisce libertà ed eguaglianza, senza astrarre finalità strumentali, vive e composte in un termine regolativo e determinante assoluto (la tradizionale *Sapienza*), allora mette in questione – come vero e reale, autentico ed ideale, *Spirito* bruniano – proprio quella sospensione della natura strumentale nelle mani di Dio, che Werner Beierwaltes concepisce quale finalità pratica e riduttiva della speculazione bruniana. Se l'*idolum* dell'agente separato e dello strumento distinto compone un'espressione assoluta e totalitaria, l'ideale reale bruniano dissolve questa espressione, ricordando l'inalienabilità del desiderio e la sua virtù distintiva. Di fronte all'astratto che si fa immagine distinta imm modificabile ed intoccabile, per poter continuare ad essere produzione che esclude da se stessa ogni alterazione attraverso il domino della potenza della materia come strumento di penetrazione e di orientamento di qualsiasi forma apparente, sta la variabilissima partecipazione attiva dell'ente libero bru-

del secondo termine, che blocca qualsiasi sviluppo lineare e deterministico e, dunque, non richiede alcuna necessità di ritorno. Senza l'innalzamento di alcuna mediazione, senza dunque l'apparenza di alcuna differenza, separazione e distacco, non potrebbe instaurarsi alcuna subordinazione né successione. Non avrebbe modo di legittimarsi alcuna ipostatizzazione del vero e reale tramite alcun riflesso razionale. Senza il formarsi di un'opposizione di termini attraverso la reciprocità della negazione (essere e diverso), la ragione resterebbe illimitatamente aperta e libera, consentendo una molteplicità di espressioni egualmente libere. Qui allora le conseguenze più estreme della speculazione parmenidea aprirebbero verso la possibilità dell'inserimento delle strutture argomentative proposte da Eraclito. Nell'apparenza d'opposizione del *Logos* si realizzerebbe quell'unità che ha come propria eminente ed alta potenzialità l'aperta molteplicità ed attualità dello scopo infinito, che riesce a riconnettere l'orizzontalità dell'eguaglianza con la verticalità della libertà, in tal modo realizzando e portando a compimento il corpo universale, diffuso e partecipato, attivo, dell'amore. In questo modo si otterrebbe, come è facile vedere, oltre ad una soluzione diversa rispetto ai problemi prospettati dalla riflessione platonica, una rivoluzione del concetto tradizionale (neoplatonico, aristotelico ed ebraico) dello *Spirito*, del *Figlio* e del *Padre*. La creatività illimitata ed impre-regolata (lo *Spirito*) – ciò che la speculazione bruniana dissolve è proprio il termine regolativo e determinante – riproporrebbe la realtà della libertà (il *Padre*) attraverso l'immagine infinita dell'eguaglianza (il *Figlio*). L'unità eternamente attiva di Parmenide si indirizzerebbe e si aprirebbe nelle sue realizzazioni libere ed eguali, rigettando da sé la maschera di ferro stabilita dalla fusione fra unità e necessitazione. Opererebbe la giustizia e l'amore attraverso il desiderio, portando con sé il *Logos* che non discrimina ed esclude, perché al contrario ricompone e salva.

niano alla libertà generale, in quella eguaglianza che è la negazione della subordinazione gettata secondo la finalità di orientamenti tanto necessari quanto semplicemente presupposti. Così, mentre il Dio bruniano proposto dallo storiografo tedesco, proprio in quanto separazione, crea l'immagine della propria giustificazione sulla base dell'effetto di potenza che la sua interna presenza può avere per l'apparenza della totalità delle determinazioni, il Dio bruniano proposto dall'ipotesi di lettura creativo-dialettica discioglie la libertà nelle libertà, rende attiva l'eguaglianza attraverso l'amore di sé, che tocca e coinvolge senza separazioni, graduazioni, distacchi od esclusioni qualsiasi soggetto parziale, esistente.

Nella proposta interpretativa di Werner Beierwaltes l'universo bruniano pare dunque essere stretto nella camicia di contenzione di un'unità e di una necessità delle quali non è nemmeno consapevole: inalterabile, è indivisibile, impartibile. Non si muove per dare espressione alla creazione, quanto piuttosto rimane immobile per rappresentare il luogo confinante e legittimante del reciproco gioco delle differenziazioni e separazioni. Indifferente al movimento, che giudica solamente un'apparenza che non lo può superare e travolgere, stabilisce l'identità insuperabile dell'intelletto alla volontà: unito così per virtù che è solo propria, esso rende concreta la perfezione dell'ordine assoluto, nel quale le parti possono e di fatto vivono. Esso non si separa, così, rispetto al proprio di ciascuno: anzi elevandosi a morale comune, riesce a costituire lo spazio ed il tempo della superiore, necessaria, convergenza di ogni esistente. Diventando in tal modo il potere che li pone e li giustifica, proprio nella loro esistenza attiva (spaziale e temporale).

L'Universo bruniano proposto dall'interpretazione creativo-dialettica, invece, resta invisibile proprio per la virtù che lo fonda: l'inalienabilità. Può così apparire nei suoi effetti e nei suoi strumenti come movimento creativo: di tutto partecipante e non indifferente, tutto unisce, rigettando separazione ed esclusione. Senza istituire un'identità distinta, si lascia vivere nella libertà che non può non essere la propria: la libertà di disporre dello spazio e del tempo.

Così, l'universo bruniano proposto dallo storiografo tedesco determina quella apertura eterna nella quale l'identità si mantiene solamente facendosi invisibile alle determinazioni che pur presenta e muove, in tal modo ingenerando il plesso semplice ed il piano limitato del movimento generale, tra lo spazio che comprende ed il tempo attra-

verso il quale ordina e si riprende. In questo modo l'universo bruniano proposto da Werner Beierwaltes diventa l'immagine fissa della ricongiunzione fra movimento di reincarnazione e creazione originaria.

In questa stretta ed univoca manifestazione di Dio ogni esistente resta tale non appena abbandoni la spontaneità inalienabile del proprio motore intrinseco (il desiderio), diversificante e mobilizzante (in qualità e quantità), per trasferire in un piano unitario ed astratto tutta la propria potenza, e così farla diventare la potenza generale di un ente prioritario e distinto, che riesce a superare le contrapposizioni reciproche di potenza degli enti limitati (l'immagine del *Padre*). La finitezza viene in tal modo superata tramite l'alienazione. Ma l'alienazione stessa non è negazione, annichilimento, quanto piuttosto riconoscimento della bontà ed utilità della potenza collettiva stessa ed immedesimazione con essa: questo è l'essere-dentro del mondo nel divino e del divino nel mondo, il suo non essere distaccato da esso. Solo la concentrazione permette allora l'espressione molteplice e l'implicazione unitaria: la richiesta razionale della immodificabilità distinta del principio e della sua presenza variabilissima ed in ogni luogo. Il rapporto fra questa distinzione e tutti i suoi effetti è, infine, l'intangibilità dell'operare divino, che in tal modo pare separare l'infinità della causa dall'infinità del principio – la sua invisibile libertà, dalla propria apparenza come condizione determinante e realizzante – per ricongiungerle nella stretta relazione della loro unità assoluta. In quel massimo della potenza che è minimo dell'atto.

Procedendo oltre e dando concretizzazione a questa centralizzazione tutte le relazioni creative comparenti all'interno dell'Universo (i rapporti cosmologici soli-terre) renderanno l'immagine di quel rapporto: come il mantenimento di Dio nel nulla di determinato garantirà il permanere della totalità dell'esistente come determinazione che si determina ed individua, così il rapporto creativo che pare nascere dai soli ai soli ritornerà, in una circolarità infinita. Pertanto, per quanto lo stesso individuale diventa lo specchio dell'immagine divina, dell'unità, altrettanto il ritorno creativo della Terra nel Sole (il suo movimento conservativo di rotazione-rivoluzione) rispecchierà la stabile identità di procreazione di entrambi. Così, mentre l'unità sempre infinita di Dio diviene la traccia dell'individuazione universale, il dover-essere dell'essere del tutto, la materia solare diviene il luogo genetico di ogni trasformazione terrestre, in una piena logica di relazione fra opposti.

In questo modo il termine d'intellegibilità godrà delle medesime

caratteristiche possedute dall'intelletto creatore: la sua apertura illimitata si identificherà con la potenza stessa che si genera e diffonde eternamente, producendo ogni determinazione. Senza una creazione dal nulla ed una fine del mondo, unita ad un giudizio universale, l'eterna potenza divina resta l'attuazione illimitata delle forme, un intellegibile infinito di un intelletto egualmente infinito. Prende in tal modo forma la mente assoluta, identità di volontà ed intelletto nell'apparenza della genesi celeste (superiore), che riflette questa produzione nella molteplicità dei fini (ricompositivi della materia inferiore con quella superiore). In questa dialettica di *descensus* (Dio come spirito) ed *ascensus* (materia come anima) l'unità dell'universo resta sì attagliata a quella di Dio, ma questa, a sua volta, si erge prima ed al di sopra di quella, per poter finire infinitamente qualsiasi finito (sproporzione).

Perciò, solamente la sradicazione della potenza dal finito e la sua alienazione nel piano unitario (astratto) dell'infinito – dell'infinito che finisce infinitamente (la materia intellegibile dell'essenziale) – potrebbe comportare la realizzazione della stessa potenza divina, che altrimenti resterebbe inerte perché inespressa. Essendo invece espressa, essa resterebbe a fondamento della negazione dell'autosuperamento del finito come identità distinta. Allora la trascendenza divina fonda quella distinzione che non vale né come separazione, né come presenza totale ed indeterminata: ma, invece, quale apparenza di sé nell'altro, apparentemente tale.

Ma questo procedimento non è altro che l'assolutizzazione della ragione soggettiva finita, che in tal modo inicializza la propria fine, oltre l'apparenza del proprio stesso progresso. Nasce, così, l'ideale moderno dell'unità assoluta (coincidenza degli opposti), prima cosmologica che etica, politica e religiosa. Quell'unità assoluta che, nella propria incomprendibilità, dimostra unicamente la propria necessaria intoccabilità ed immodificabilità (posizione assoluta), in ragione del mantenimento invariato della sua espressione qualitativa e quantitativa. Del suo ordinamento distintivo e della sua assoluta potenza.

Di fronte, però, a tale fondamento costitutivo, proposto dall'interpretazione di Werner Beierwaltes quale criterio di spiegazione ed intellegibilità della speculazione bruniana – la negazione dell'autosuperamento del finito e l'infinito espressivo astratto – sta, nell'interpretazione creativo-dialettica del pensiero bruniano, proprio la negazione di questa negazione: l'immagine viva e reale, indistaccata del desiderio. È in virtù e tramite il desiderio (la sua immaginazione

infinita) che si attua, infatti, il contatto con l'infinito: quell'essere operante nella sua stessa apertura creativa che indica ed esprime una modificabilità e variabilità illimitata (la molteplicità delle potenze della materia come in sé), l'apparenza oppositiva ed unitaria dove l'unità media egualmente la libertà, ricordando la correlazione amorosa, senza termine regolativo e determinante. In questo modo creativo e dialettico l'universo bruniano diventa un multiverso, che gode di un'anima nascosta, unitaria nella mediazione della libertà. Nell'interpretazione dello storiografo tedesco l'universo bruniano invece accosta la propria infinità all'unità assoluta, rescindendo qualsiasi possibilità di uno spazio-tempo creativo e dialettico, di qualsiasi movimento mosso dalla realtà ideale dell'eguaglianza infinita, che esprima il creativo attraverso la reciprocità amorosa della determinazione. Qui, invece, l'infinito dell'unità è immediatamente infinito dell'opposizione: riflesso di separazione di Dio dalla comprensione universale, luogo della presenza moltiplicativa del divino nei mondi. Quest'ultimo infinito attuale così importa un infinito di potenza effettiva, totalmente concentrato in se stesso e, così, oltre l'apparenza stessa, e nello stesso tempo totalmente dispiegato quale limite compiuto della stessa. Un'unica passione ed un unico atto, che revoca a se stesso la realizzazione totale, disponendo a se stesso come intensione ed estensione dell'unità assoluta il tempo e lo spazio: unici, oggettivi, ma sottratti e posti con sola evidenza razionale. Reso così invisibile, ma non inoperante, il centro universale si riverbera e si manifesta nella molteplicità organica dei centri relativi, luoghi dell'aggregazione di massa nell'unicità dello spazio immenso e del tempo senza fine. Elevata la Terra al rango comune di tutti gli astri e corpi celesti, la stessa potenza del finito viene elevata e neutralizzata, con l'annullamento del desiderio come qualità intrinseca di generazione e movimento e la sua sostituzione con il pensiero della quantità (il pensiero della condizione): la quantità predominante che organizza gli scambi atomici ed il movimento generale (la potenza provvidenziale), la quantità egemone che relativizza a sé la costituzione delle diverse tipologie degli astri celesti (il fuoco per i soli, l'acqua per le terre), la quantità della massa per il movimento di aggregazione elementare (gravitazione).

Nell'ipotesi di lettura creativo-dialettica, invece, il multiverso bruniano non disperde, né tanto meno annulla la capacità di apertura, di movimento e di geneticità del desiderio: esso infatti resta il motore intrinseco di quella mediazione d'unità che conserva la molteplicità (la

libertà) e la sua apparenza di manifestazione eguale (l'amore correlativo, determinante e reciprocamente individuante). In esso (l'immaginazione del desiderio) il movimento creativo dell'amore si realizza come universalità: idea realizzante infinita d'eguaglianza, che media la libertà attraverso la reciprocità di determinazione.

Conclusioni generali

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 quale 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 svi-

luppo. 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 immodificabile 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 buo-

na, 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, G., *De umbris idearum*. A cura di Rita Sturlese, premessa di Eugenio Garin, Leo S.Olschki Editore, Firenze 1991.

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

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

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

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

———, *Œuvres Complètes*, Les Belles Lettres, Paris 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.

Apud Domenico Morano deinde Typis Successorum Le Monnier, Napoli deinde Florentiae 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, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1980.

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

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

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

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

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

Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico

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

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

Alcune opere singole, volumi, saggi consultabili sull'argomento

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

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

BADALONI, N.; BARILLI, R.; MORETTI, W., *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 1973.

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

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

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

mann, Frankfurt am Main 1980.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GATTI, H., *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

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

GRANADA, M.A., *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), FrancoAngeli, 1993. Milano, pp. 59-82.

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

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

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

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

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

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

KLEIN, R., *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, Einaudi, Torino 1975. Pp. 45-74.

KRISTELLER, P.O., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, California 1964.

- MICHEL, P.-H., *La cosmologie de Giordano Bruno*, Hermann, Paris 1962.
- NAMER, É., *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Félix Alcan, Paris 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, W., *A infinitude do mundo. Notas ricerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinita, o universo e os mundos*, Edipuers, Porto Alegre 1995.
- NOWICKI, A., *La natura nella filosofia di Giordano Bruno*. In: «Bollettino di storia della filosofia» dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973. Pp. 70-87.
- RICCI, S., *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*. Prefazione di Eugenio Garin, Le Lettere, Firenze 1990.
- SCHMIDT, H.U., *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*. Bonn 1968.
- SEIDENGART, J., *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno*. In: *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Belin, Paris 1992. Pp. 59-82.
- SOTO BRUNA, M.J., *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.
- , *La relación Dios-Mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno*. In: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Publicaciones de la Univer-

sidad de Navarra, Pamplona 1998.

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

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

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

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

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

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

Articoli tratti da Riviste

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

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

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

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

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

- BLUM, P.R., *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998/1. Pp. 107-121.
- BÖNKER-VALLON, A., *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. Pp. 35-56.
- CAMPANINI, M., *L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno*. In: «ACME», XXXIII, 3, 1980. Pp. 339-369.
- CASTRO CUADRA, A. *Bruno e l'Amor Eroico*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 1, 1991. Pp. 18-21.
- , *Platone e Giordano Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XVIII, 3/4, 1990. Pp. 16-17.
- CILIBERTO, M., *Fra filosofia e teologia. Bruno e i «Puritani»*. In: «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1, 1998. Pp. 5-44.
- , *Giordano Bruno 1582-1583. Da Parigi a Oxford*. In: «Studi storici», XXVI, 1, 1985. Pp. 127-160.
- D'ASCIA, L., *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998. Pp. 255-272.
- DE GIOVANNI, B., *L'infinito di Bruno*. In: «Il Centauro», 16, 1986. Pp. 3-21.
- DI IASIO, B., *Il rivoluzionario della conoscenza*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991. Pp. 14-17.
- FELDHAY, R.; OPHIR, A., *Heresy and Hierarchy. The Authorization of Giordano Bruno*. In: «Stanford Humanities Review», I, 1, 1989. Pp. 118-138.

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

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

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

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

GRANADA, M.A., *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'Universo infinito*. In: «Rivista di storia della filosofia», n.s., XLVII, 1, 1992. Pp. 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. Pp. 243-275.

———, *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998. Pp. 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. Pp. 495-532.

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

LOVEJOY, A.O., *The Dialectic of Bruno and Spinoza*. In: «Philosophy», I, n. 8, 1904. Pp. 141-174.

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

- MICHEL, P.-H., *Renaissance Cosmologies. 1. «Natura artifex»: Marsilio Ficino and Giordano Bruno. 2. The Reign of Unity: Bruno and Campanella*. In: «Diogenes», 18, 1957. Pp. 93-107.
- MIGNINI, F., *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 2, 2000. Pp. 325-349.
- NOWICKI, A., *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura*. In: «Misure critiche», VI, 1976. Pp. 57-72.
- PAPI, F., *Bruno, o dell'infinita e vana nostalgia*. In: «Il piccolo Hans», XIX-XX, 75-76, 1992-1993. Pp. 86-104.
- PAPULI, G., *Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo*. In: «Quaderno filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce», IX, 10-11, 1984. Pp. 201-228.
- POULAIN, J.R., *Giordano Bruno. Une éthique de l'infini*. In: «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIX, 2, 1997. Pp. 305-320.
- RAIMONDI, F., *L'immaginazione politica di Giordano Bruno*. In: «Filosofia politica», XI, 2, 1997. Pp. 239-259.
- RICCI, S., *Rivoluzione del cielo fisico, riforma del cielo morale. Scienza e vita civile da Giordano Bruno ai Lincei*. In: «Studi filosofici», XII-XIII, 1989-1990. Pp. 245-296.
- SCARPA, R., *Il pensiero creatore e Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991. Pp. 18-21.
- SINGER, D.W., *The Cosmology of Giordano Bruno*. In: «Isis», XXXIII, 1941. Pp. 187-196.
- SPAVENTA, B., *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*. In: «Rivista Enciclopedia Italiana», I, 1855. Pp. 44-58.
- , *Il concetto dell'infinità in Bruno*. In: «Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», V, 1866.

Pp. 155-164.

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

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

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

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

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

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

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