



Classificazione Decimale Dewey:

195 (23.) FILOSOFIA OCCIDENTALE MODERNA. ITALIA

STEFANO ULLIANA

**PER LO *SPIRITO*
DELLA *REVOLUZIONE***
IL CONCETTO DI INFINITO
NELLA FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO





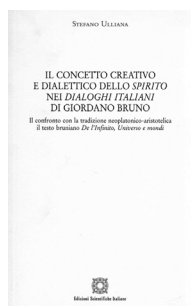
©

ISBN

979-12-218-1067-7

PRIMA EDIZIONE

ROMA 22 DICEMBRE 2023



Opera originale:
Stefano Ulliana
*Il concetto creativo e dialettico dello Spirito
nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno*
Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.

INDICE

7 *Prefazione*

19 *Introduzione*

35 CAPITOLO I
Dio e Natura

1.1. L'infinito bruniano come autodeterminazione, 35 – 1.2. La prima conseguenza cosmologica, 36 – 1.3. Una prima precisazione intorno alla relazione cosmologica, 39 – 1.4. Riflessi metafisici: l'infinito dell'opposizione, 40 – 1.5. L'impredeterminato della libertà, 42 – 1.6. La spontaneità, 43 – 1.7. La prima fase dell'argomentazione bruniana, 44.

49 CAPITOLO II
Natura

2.1. Prime proposte di una nuova struttura cosmologica, 49 – 2.2. Necessità *versus* libera possibilità, 50 – 2.3. Oggettivo *versus* soggettivo, 55 – 2.4. Breve ricapitolazione. Lo speculativo ed il concreto, 56 – 2.5. Cade l'astratto della potenza e della volontà. Ecco emergere il nuovo universo, creativo e dialettico, bruniano, 59 – 2.6. Logica del finito *versus* logica dell'infinito, 60 – 2.7. Reciprocità della negazione ed alienazione *versus* reciprocità dell'affermazione ed inscindibilità del possesso di sé, 61.

65 CAPITOLO III

Il Cosmo bruniano in dettaglio. Natura e Ragione

3.1. Il corpo creativo dell'universo bruniano, 65 – 3.2. La circolarità continua nel cosmo bruniano, 68 – 3.3. L'eguaglianza creatrice dell'universo bruniano, 70 – 3.4. Un breve richiamo fisico, razionale e teologico, 73 – 3.5. Ulteriori riflessi in campo fisico, razionale e teologico, 76.

79 CAPITOLO IV

Uno tradizionale *versus* Uno bruniano

4.1. Legge ed Assoluto *versus* Potenza, 79 – 4.2. Lo slancio immaginativo, 82 – 4.3. Mediazione assoluta ed astratta *versus* opposizione infinita, 84 – 4.4. Una nuova fisica, razionale e teologica, 87 – 4.5. Unità, eguaglianza ed infinito, 93 – 4.6. La nuova volontà e potenza bruniane, 96 – 4.7. Ragione sociale classica *versus* Ragione libertaria, 98 – 4.8. Pace e giustizia nella loro accezione bruniana, 100 – 4.9. La Triade aperta bruniana, 102 – 4.10. Riepilogo della campitura cosmologica bruniana. Richiami filosofici e teologici, 107.

111 CAPITOLO V

Conclusioni

5.1. I mondi, l'Universo e Dio, 111.

119 *Piccola bibliografia bruniana*

PREFAZIONE

Lo sviluppo delle argomentazioni presentate in questo volume deve essere considerato il risultato di un più che decennale lavoro di ricerca ed investigazione sui testi filosofici di Giordano Bruno e costituisce la concentrazione terminale ed ultima della tesi di dottorato in filosofia discussa — con il medesimo titolo ed argomento — presso l'Università di Padova (22 febbraio 2002). Questo lavoro prese forma iniziale 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 dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia*

trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo; De gli Eroici 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 teologico, ritenuta 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 medesimi testi.

L'idea, allora, di costituire un progetto di rielaborazione e spiegazione della filosofia italiana di Giordano Bruno, basato sull'applicazione generale della struttura teologica reperita, diventava in tale momento prevalente, con la subitanea disposizione di un piano di svolgimento del materiale analitico già raccolto, che prevedesse in primo luogo la concentrazione sulle conclusioni metafisico-cosmologiche del 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 — 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 nei testi morali — *Spaccio de la Bestia trionfante; Cabala del Cavallo pegaseo; De gli Eroici furori*.

Obbedendo a questo progetto di svolgimento, chi scrive ha deciso di realizzare, dunque, 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 delle successive tematiche religiose, etiche e politiche) — nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Così nasce quella dissertazione della quale le argomentazioni presentate in questo volume rappresentano le conclusioni ultime e definitive. Per questo chi scrive ha deciso di mantenere, quale titolo di questo volume, il medesimo titolo adoperato per identificare la propria tesi di dottorato in filosofia: *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno. Il confronto con la tradizione*

neoplatonico–aristotelica: il testo bruniano De l'Infinito, Universo e mondi.

Il piano di svolgimento di quella tesi utilizzava una breve premessa di carattere storico, mentre nella successiva introduzione disponeva 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 quella dissertazione diventava, allora, la definizione di una nuova ed originale interpretazione della riflessione bruniana, che riuscisse a considerare tale tradizione come un proprio termine dialettico. Nasceva in questo modo quella che doveva diventare l'argomentazione vera e propria della tesi di dottorato.

Qui pareva importante prima di tutto 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 (poi eminentemente pratica) sembra proseguire con Bertrando Spaventa, Giovanni Gentile e Nicola Badaloni. Qui Bruno pare venire comunque inteso secondo categorie che rinviano alla tradizione aristotelica (in particolar modo quella averroista), reso contemplativo ed attestatore della presenza di una natura eguale in movimento circolare, attraverso il criterio fondamentale costituito da forme specifiche immutabili (idee), mentre la sua riflessione morale viene definita attorno alla profonda motivazione di una ferrea legislazione fondata sul comune vincolo socio–religioso, mentre la corrispettiva forma politica non poteva non trovare la propria unità necessaria attraverso l'immagine e la figura dell'organismo (anche conflittuale) economico–sociale. Inizialmente continuatore di questa stessa linea interpretativa, 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 relativa dimostrazione evidente e particolare della sua grazia volontaria, così facendo in modo che la speculazione morale di Giordano Bruno possa apparentemente oltrepassare la mera e semplice riproduzione in ambito morale della eguale circolarità naturale, proprio attraverso la giustificazione dell'azione dotata di una forte intenzionalità e successo pratico (qui starebbe il senso fondamentale della magia bruniana).

Se questa è la descrizione sommaria — e forse un po' brutale — delle trasformazioni subite da quella prima linea di tendenza sopra evidenziata, la seconda corrente interpretativa pare invece procedere — sempre in Italia e con le dovute differenziazioni di tipo politico-culturale — con le argomentazioni esposte da Felice Tocco, 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 di tipo necessarista (e che dunque riunisce — nel nome di Averroè — gli interpreti di questa seconda linea alla prima).

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

In particolare, per Michele Ciliberto lo spirito bruniano pare identificarsi pienamente con l'opera che vive nel mondo, trasformando continuamente ed arricchendo i rapporti sociali all'interno delle diverse comunità statuali, mentre la religione rimarrebbe immobile ed

immodificabile dottrinarietà, finalizzata al mantenimento delle differenze e dell'organizzazione politica e sociale della feudalità. Il rimando realistico alla necessità della legge religiosa — per l'unità collettiva — perciò si ricompone con l'immutabile verità dell'organizzazione sociale del lavoro e delle classi, che può essere svolta secondo il piano ed il progetto feudale oppure secondo l'innovazione della produttività borghese, basata sul criterio amorale del profitto, oppure ancora secondo il progetto bruniano, capace di rinnovare e riprendere, arricchendolo, l'intento operativo già presente in natura, per ricomporlo con uno sguardo pratico 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 definito ed intenzionato da concetti quali quelli di civiltà e di cultura. In questo modo l'indistinzione, cieca e gratuita, della *Fortuna* si trasformerebbe e capovolgerebbe nella distinzione operata secondo il merito sociale, imposto e riconosciuto quale unico ambito della civiltà e cultura umane, nell'enucleazione di una vera e propria nuova natura dell'uomo. Se la natura è dunque necessità, l'uomo è invece 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 (di qui l'apparente prevalenza ed egemonia del rito e della gestualità simbolica).

La differenziazione materiale della civiltà e della cultura, allora, pare incontrare il progetto di elevazione 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 supertrasposizione dell'orizzonte della necessità si può allora sviluppare pure un'interpretazione definibile come immaginativo-manierista, quale quella espressa da Hans Blumenberg, sostenitore della presenza nella filosofia bruniana di un necessitarismo pieno

ed imm modificabile, affermato attraverso la forma dell'autodispendio od esaurimento di Dio nell'Universo. Altro esempio della medesima corrente interpretativa potrebbe essere, a propria volta, Fulvio Papi, sostenitore del rapporto Dio–Universo come manifestazione totale dell'Essere, in una piena omogeneità naturale ed eguaglianza degli esseri prodotti, che nel loro mutuo movimento di reciproca trasformazione e di reciproca libertà genetica affermano la fondamentale caratteristica poligenetica dell'Universo bruniano. Qui allora solamente l'accumulazione progressiva degli strumenti determinerebbe quella possibilità per la quale la fuoriuscita immaginata dell'uomo dal circolo naturale, nell'elaborazione culturale e nell'astrazione, diviene la presa d'atto di un voluto distacco (nella 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 ineccedenza 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 e, un poco distaccato, Paul Richard Blum. Michelangelo Ghio e Jens Brockmeier paiono invece concludere quella linea immanentista e necessarista, che pare spingere 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–Guzzo–Garin–Ingegno — la dissertazione, che è stata alla base delle conclusioni espone in questo volume, aveva iniziato 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 avere così disposto una triplice serie di prime conclusioni, quali premesse e presupposti per il successivo lavoro investigativo, l'argomentazione di tale 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, la dissertazione in oggetto 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. Collocando, alla fine, una rapidissima conclusione generale e la finale bibliografia (dalla quale è tratta l'appendice bibliografica di questo volume).

Questo non breve *excursus* descrittivo del ponderoso testo base, dal quale è stato tratto questo volume, permette quindi di inquadrare le conclusioni qui presentate — e sono la seconda serie di conclusioni della dissertazione citata — nella loro giusta ed opportuna luce. Si vuole perciò ricordare che la puntualità dei riferimenti al testo bruniano considerato — il *De l'Infinito, Universo e mondi* — può essere ricostruita solamente per il tramite della lettura del commento analitico al testo medesimo, posto nel corpo della dissertazione stessa. Qui viene invece utilizzato il rinvio in nota al testo citato di Luigi Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*. Questa, anziché essere una limitazione, consente di cogliere con maggiore profondità e chiarezza l'originalità della tesi interpretativa che percorre per intero questo volume: la necessità di cogliere nella speculazione bruniana la presenza di una determinazione creativo–dialettica per lo *Spirito*, in ambito sia naturalistico che morale, tale da imporre una rivalutazione dello schema teologico fondamentale trinitario, sebbene rivoluzionato dal pensiero e dalla prassi dell'infinito.

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 infatti 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 combinato-disposto 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 dei Padri conciliaristi verso la posizione aristotelica — 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 imm modificabile. L'astrazione della potenza e della volontà creativa, con la sua conseguente ed opposta riassegnazione di potenza e volontà (ed intelletto) 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 — perché 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 sviluppo. Così, mentre la temporalità creativa ricorda la funzione e l'operatività profonda, spontanea e dialettica della pluralità, lo spazio temporalizzato dell'esistente occidentale stringe e frantuma la creatività della pluralità, capovolgendola nella direzione univoca ed 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 della civilizzazione, 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 (morte della libera spontaneità) e della mortificazione delle coscienze (atto di negazione del desiderio attraverso la mercificazione). Di fronte, perciò, alla negazione della spontaneità ed all'annichilimento del contenuto del suo diritto, la nuova tendenza tecnologizzante contemporanea dispone la nuova rappresentazione — astratta ed assoluta — del molteplice, che viene costretto a fondersi in un'unità superiore — nuovo contenuto astratto della potenza — privo questa volta della volontà. O, più semplicemente, oscurato dalla propria stessa lampante determinazione originaria di intelletto a-volontario.

In questa pacificazione (inertizzazione dei soggetti, naturali e razionali), 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 nuove strutture 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 luce della propria assoluta disincarnazione, ottenuta attraverso la morte per annichilazione del soggetto — come luce vera e buona — l'Essere stesso ed il suo Pensiero. Dopo Socrate e Giordano Bruno, altri saranno costretti a percorrere, fermi alla concezione creativa e dialettica

dell'Essere–Pensiero, senza una forte, radicata ed estesa opposizione culturale e politica — in questa stessa contemporaneità, così simile a quell'antichità ed a quella tale modernità — le buie e pericolosamente mortali strade dell'irricoscimento e della persecuzione.

INTRODUZIONE

I. Un nuovo concetto di *Spirito*

Contro la determinazione unitaria e necessaria del negativo risalta l'aperto, molteplice e creativo, positivo. Lo *Spirito* creativo e dialettico della materia vivente erode lo spazio assoluto del soggetto astratto, termine unico e necessario di riduzione. L'immaginazione desiderativa interna alla materia rappresenta e realizza il principio della eguale ed amorosa libertà. Il criterio della normatività eteronoma si dissolve, l'alienazione viene abbattuta. Resta il movimento della rivoluzione continua, animato dalla coscienza dell'unità infinita: dal cuore intellettuale dell'amore eguale. Cade e si distrugge il concetto iper- astratto — l'idolo — del Dio dominatore e padrone assoluto, ente egemone e separato nella potenza e nella volontà. Al suo posto riemerge il concetto creativo della molteplicità e l'opera viva del desiderio. Risorge l'Essere.

Questa personale interpretazione della riflessione bruniana inizia a muoversi ed a prendere vita ed indirizzo cercando di articolare una posizione sintetica — capace di superare la contrapposizione fra interpretazione immanentista (panteista) e trascendentista (spiritualista) — attraverso la chiarificazione completa di quelle reciproche, opposte ed alternative riduzioni che quelle esposizioni inseriscono nella definizione e determinazione del punto di vista bruniano. Contro la riduzione

all'immediatezza della fusione fra unità e necessità (natura eguale) della prima prospettiva, il concetto creativo e dialettico dello *Spirito* bruniano — argomento e tesi di questo scritto — riacquisisce la dimensione della soprannatura; contro la tentazione, animata dalla seconda impostazione, di rinchiudere quest'ultima dimensione entro il semplice quadro di una necessaria astrazione immaginativa di natura eminentemente pratica, sottolinea invece il suo carattere realista.

Platonica, dunque, ma nello stesso tempo aperta tramite il concetto di una molteplicità creativa, questa interpretazione ripone nel cuore ed intelletto della speculazione bruniana un movimento che distingue e nello stesso tempo ricongiunge, mantenendo sempre aperta la consapevolezza dell'inseparabilità fra unità ed opposizione infinita. Lascia alto ed ideale questo movimento, che tiene insieme unità ed opposizione, rammentando che la "sproporzione" divina è ed apre il luogo — ad essa interno — dell'eguaglianza amorosa, l'animo e l'anima — lo spirito e la vita — della libertà. La materia ed il desiderio della liberazione.

Questa particolarissima e speciale determinazione teologica, che unisce nella libertà del *Padre* l'immagine viva e vitale del *Figlio*, nella sua autonoma potenza creativa e nella sua infinitamente plurale e dialettica concretizzazione (opera infinita dello *Spirito*), riesce a superare d'un botto la tradizionale posizione aristotelica e neoplatonica, fondata sul pensiero della finitezza — qui si inserisce il confronto bruniano con la *Metafisica* aristotelica — e su quella negazione dell'infinito — espressa nella *Fisica* aristotelica — che costituisce il fondamento della relazione e del rapporto d'ordine — la centralizzazione allegoricamente definita dalla funzione dell'etere celeste aristotelico (*De caelo*) e dal rapporto della potenza con l'atto (ancora una volta la *Metafisica*). Senza congiunzione e separazione astratte — qui sta la critica aperta e diretta all'immagine tradizionale del mondo intellettuale separato — il pensiero-azione bruniano pare possedere le caratteristiche sommatamente vitali della diversificazione illimitata e dell'inalienabilità dell'opera: materia, desiderio e sentimento, esso(a) mantiene indistaccato da sé l'intelletto che fornisce ragione. Il movimento che genera e realizza mondi ed esseri nei mondi conserva infatti sempre alta la molteplicità delle potenze: quel luogo creativo e dialettico, che non abbandona mai la materia vivente dello *Spirito*.