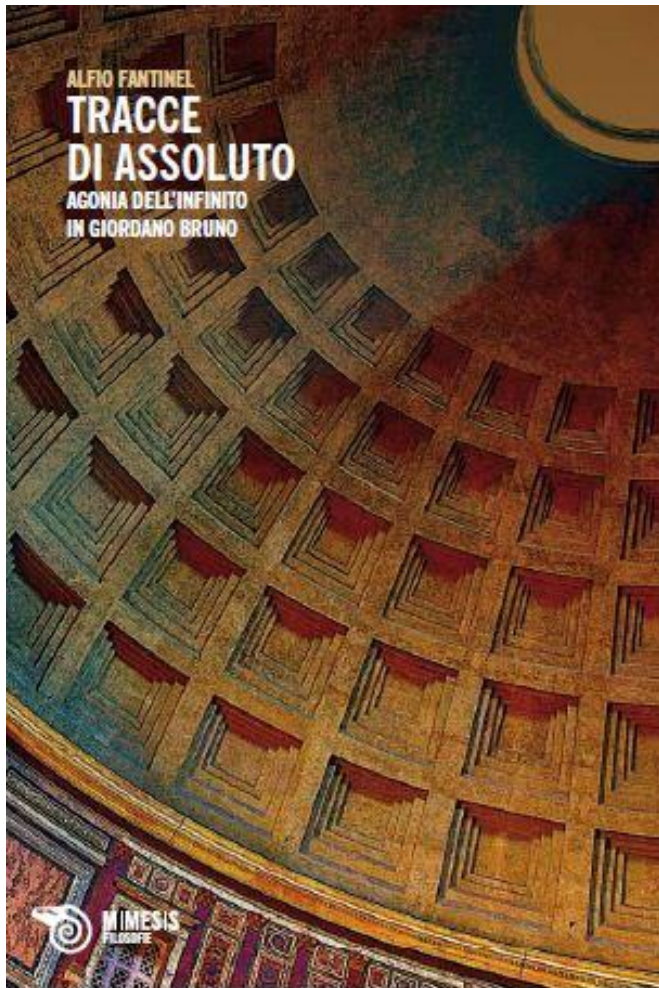


# *Tracce di Assoluto – Agonia dell'infinito in Giordano Bruno*

di Alfio Fantinel (Ed. Mimesis, 2012)



Con *Tracce di Assoluto* viene indicato il nocciolo teorico di questo lavoro, che costituisce il punto d'arrivo di una personale e pluriennale ricerca, svolta attraverso un continuo confronto con il pensiero di alcuni grandi filosofi del passato e del presente. «Tutto ciò che è» esprime quella straordinaria intuizione speculativa a cui la filosofia non può rinunciare. Giordano Bruno, nella sua impetibile vicenda esistenziale ed eccezionale avventura speculativa, rappresenta in modo emblematico l'agonia infinita della filosofia che non rinuncia al pensiero dell'Assoluto.

## **Introduzione**

Nella convinzione che l'introduzione ad un saggio di filosofia possa essere tanto più efficace quanto più riesca ad esporre con incisiva e stringata chiarezza l'argomento che l'autore intende partecipare agli eventuali lettori, riteniamo utile partire da una preliminare spiegazione del significato del titolo:

*Tracce di Assoluto – Agonia dell'infinito in Giordano Bruno.*

Con “Tracce di Assoluto” indichiamo il nocciolo teorico di questo nostro lavoro, che rappresenta il punto d'arrivo, anche se non certamente conclusivo, di una personale e pluriennale ricerca svolta attraverso un continuo confronto con il pensiero di alcuni grandi filosofi del passato e del presente.

Una prima traccia di Assoluto consiste nella primordiale e innegabile anteriorità dell'esserci di *qualcosa*, qualunque cosa esso sia.

L'assolutezza si rivela qui non tanto nel *qualcosa*, che resta un mistero, ma nel fatto *che è*.

*Ciò che è*, inteso come il *puro esserci di qualcosa*, pur nell'enigma di fondo che avvolge che cosa esso sia, rivela quell'irrevocabile assolutezza che qui intendiamo indicare come traccia di Assoluto.

Il fatto *che è*, il suo *puro e semplice esserci*, rivela quella traccia di Assoluto che né il dubitare di un ostinato scetticismo, né il negare di un radicale nichilismo riescono a scalfire o a distruggere.

Infatti, anche solo per dubitare e negare non si può non presupporre ed affermare che, comunque, quel *qualcosa che è*, è già *prima*, innegabilmente ed irrevocabilmente *prima*, di ogni possibile dubitare o negare, atti questi che neanche potrebbero esserci senza quell'*esserci* primordiale.

Questa traccia di Assoluto può essere affermata anche con queste semplici ma decisive parole: «Non per il fatto che si dà un pensare si dà un essere, ma perché c'è un essere, si dà un pensare»<sup>1</sup>.

Per accennare, poi, a quella che intendiamo significare come un'altra traccia di Assoluto, soffermiamoci brevemente sulla riflessione che segue.

*Ciò che è qualcosa*, non può che esserlo nella *totalità* del suo essere *qualcosa*; e questa si pone, sia che il *qualcosa* coincida con il *tutto*, sia che il *tutto* comprenda il *qualcosa* e il suo altro; in ogni caso, il *qualcosa che è* chiama in causa quella *totalità* che viene, in questo modo, a rivelare, ancora, un'innegabile ed ineludibile assolutezza, in modo tale da porsi essa stessa come traccia di Assoluto.

Il pensiero della *totalità*, come apparire dell'assolutezza propria di questa traccia di Assoluto, non si dimostra, poi, così improbabile ed astruso, se si riesce ad esprimerlo anche con queste parole: «Non ho scoperto faticosamente il Tutto. Ma è lui che, attraverso una sorta di "coscienza cosmica" si è presentato, imposto a me»<sup>2</sup>.

Dunque, nel pensiero della *totalità* si rivela l'irrevocabilità di un'assolutezza che, non dipendendo da un nostro particolare sforzo, risulta tanto innegabile ed ineludibile, quanto quella che si è rivelata nel pensiero dell'*esserci di qualcosa*.

Con l'intento, poi, di evidenziare l'intreccio ontologico e sinergico delle tracce di Assoluto, sottolineiamo quanto segue:

nel pensiero *che qualcosa è*, non possiamo prescindere dal pensare anche l'*esserci del tutto*, perché, quantomeno del *qualcosa*, siamo necessitati a pensare il *tutto* (il *tutto* di quel *qualcosa*, si intende).

Infatti sarebbe estremamente arbitrario e, perciò, del tutto ingiustificato decidere di limitarci a pensarne solo una parte – ma, poi, si sa che il *tutto* del *qualcosa* può essere considerato anche il *qualcosa* e il *suo-altro* (è inevitabile, qui, dover rinviare a tempo e luogo questo ragionamento) – .

A livello introduttivo, basti sottolineare sin d'ora lo straordinario significato speculativo che, a nostro avviso, sta dietro al semplice ed immediato dire «tutto ciò che è».

E, se la filosofia ha il compito di pensare con tutta la possibile coerenza e profondità ciò che si dice, allora tale compito va attuato ancor più quando si dice: «tutto ciò che è».

Perciò, bisogna pensare di quel «ciò»: *che è* e *che è tutto*; e così pensando, se *ne* pensa tracce di Assoluto.

Al momento, possiamo sensatamente dire che l'Assoluto, pur nella sua fondamentale enigmaticità, si esprime in quella assoluta, onnicomprensiva certezza che consiste nel pensare e affermare *simpliciter* «tutto ciò che è» .

È questo pensiero che ci ha guidato in questa nostra ricerca filosofica, nella convinzione che esso sia costitutivo delle condizioni logico-ontologiche del

pensiero umano in quanto tale, che manifesta, in questo modo, la sua originaria e strutturale metafisicità.

Ed è anche la convinzione che le suddette condizioni logico-ontologiche, indicate qui quali tracce di Assoluto, siano presenti e operanti, pur in modi e forme diverse, nella molteplice varietà delle concezioni filosofiche.

Con Diderot abbiamo imparato che un sano eclettismo raccoglie le verità e non le lascia isolate; e lo spirito della *libertas philosophandi*, tanto caro allo stesso Giordano Bruno, ci ha educato e condotto a cogliere, senza preclusioni, intuizioni e riflessioni in una discreta varietà di ambiti di ricerca scientifico-filosofico-religiosa, come si potrà constatare anche solo scorrendo l'indice degli autori citati. Che non si tratti dell'abbaglio metafisico o del *crampo mentale*, come lo chiamerebbe Wittgenstein, di una concezione assolutistica che sarebbe tanto pretenziosa quanto facilmente vulnerabile di fronte ad una perspicace critica filosofica, lo si potrà poi valutare nel corso della trattazione.

Qui merita, piuttosto, rimarcare la negligenza, oltre che l'inevitabile incoerenza, di un pensiero che, in nome di una sedicente maturità critica, rimuova da sé lo stupore per il puro ed immediato esserci dell'Essere, dimenticando colpevolmente che in realtà è proprio l'Essere ad essere «la cosa più degna di discussione»<sup>3</sup>.

Se preferiamo chiamare l'Essere con "Assoluto", non lo facciamo di certo con l'illusoria pretesa di possederne un chiaro e distinto concetto.

Con la parola "Assoluto", piuttosto, intendiamo, esprimere tanto l'inevitabile pensosa meraviglia che si prova, quanto l'irriducibile tensione che si apre di fronte all'assolutezza del Mistero, «Mistero che fonda e origina il mistero del mondo»<sup>4</sup>.

Con queste dire, riesce ora abbastanza facile prendere in considerazione il sottotitolo del saggio, *Agonia dell'infinito in Giordano Bruno*; riesce facile perché già vi si accenna all'irriducibile tensione che caratterizza fondamentalmente il nostro aprirci al mistero dell'Assoluto.

E la parola "agonia" non è un'esagerazione, anche perché viene qui adoperata nel significato che Miguel de Unamuno ha saputo così magistralmente esprimere in *L'agonia del cristianesimo*: «agonia, αγωνία, vuol dir lotta. Agonizza chi vive lottando, lottando contro la vita stessa. E contro la morte»<sup>5</sup>.

Abbiamo aggiunto "dell'infinito" (*agonia dell'infinito*) intendendo che nell'Assoluto vi sia un'agonia dell'infinito, perché pensiamo che la tensione, la lotta, tensione/lotta agonica, agonia appunto, di cui qui si tratta, sia tanto quella di chi la compie tormentosamente contro l'infinito, quanto quella che l'infinito stesso attua all'interno di chi la vive drammaticamente in se stesso.

Come si può ben comprendere, l'accostamento di *Assoluto* e *agonia infinita* esprime, inoltre, un'inevitabile paradosso, che la filosofia non può esimersi dal pensare.

È il paradosso della condizione agonica che ci troviamo a vivere, ed è un paradosso tanto più sconcertante quanto più connesso ad un Assoluto che rivela «il paradosso di un essere totale che è dunque sin dall'inizio tutto quello che noi possiamo essere e fare, e che, tuttavia, non sarebbe quello che è senza di noi, poiché ha bisogno di aumentare se stesso col nostro proprio essere»<sup>6</sup>.

D'altra parte, la filosofia non può rinunciare ad assumersi il compito di pensare, e di pensare seriamente e radicalmente, un'esistenza che, oltre ad essere avvolta nel mistero della sua origine e della sua fine, non lesina quotidiane tensioni, contraddizioni, assurdità e tragedie: il *mysterium iniquitatis* resta anche per la filosofia un'ineludibile pietra d'inciampo.

E, venendo a Giordano Bruno, chi più del grande Nolano ha saputo rappresentare con *eroico furore* quell'agonia dell'infinito che, con la tragica fine sul rogo, esprime pienamente anche la letteralità del suo significare.

Ma tutta la sua errabonda e tormentata vicenda esistenziale è segnata da una lotta senza fine, da quella incessante tensione agonica che lo stesso Bruno dice di provare in questo modo: «*L'allargo i miei pensieri // ad alta preda, et essi a me rivolti // morte mi dan con morsi crudi e fieri*»<sup>7</sup>.

Giordano Bruno incarna quell'eccezionale *avventura*<sup>8</sup> speculativa, per la quale si può ben dire che è riuscito a porre «il problema cosmologico e psicologico dell'infinito in termini che ancora e soprattutto oggi sono per noi da pensare»<sup>9</sup>.

Allo scopo di rendere ancor più completa questa introduzione, per quanto debba, comunque, rimanere circoscritta alla sua essenzialità, riteniamo valga la pena di dedicare un ultimo breve spazio all'articolazione dei contenuti trattati.

Nella prima parte, *Parole e ombre*, prendiamo le mosse da una riflessione sulle parole, parole pensate, parlate e scritte, per ripercorrerne possibilità e rischi circa la loro intenzionalità alla realtà; una realtà che, nell'esperienza finita dell'uomo, resta pur sempre caratterizzata da un'imprescindibile umbratilità, perchè avvolta dalle ombre del silenzio e da quelle del tempo.

Nella parte seconda, *Corpo e anima*, mettiamo a fuoco la figura esistenziale e speculativa di Giordano Bruno, ma sempre con l'intento di sviscerare e di approfondire una problematica filosofica, affrontata nell'ambito dell'antinomico o, per dir meglio, agonico rapporto di anima e corpo; ciò significa affrontare la concezione del cristianesimo, mettendone a fuoco la tensione fra tradimento del messaggio evangelico e vera spiritualità, accennando a peculiari aspetti di quest'ultima, quali la laicità e l'ecumenicità.

Nella terza ed ultima parte, *Infinito e Assoluto*, dopo una preliminare messa a fuoco del tema dell'infinito, sulla spinta delle prodigiose intuizioni bruniane che vengono fatte interagire con alcune prospettive, sia cosmologiche che psicologiche, della ricerca attuale, passiamo ad affrontare il nocciolo teoretico-speculativo delle tracce di Assoluto, attraverso un continuo confronto fra testi di Bruno e quelli di altri importanti autori, in particolare di Cusano, Schelling, Jaspers.

Forse, anche solo da questi rapidissimi cenni è possibile cogliere la gradualità di un percorso speculativo che, partendo dal piano fenomenologico linguistico e più ampiamente esperienziale sale, o scende, a toccare le vette, o l'abisso, dell'Assoluto.

Prendiamo queste alternative, sale/scende – vetta/abisso, con la ragionevole consapevolezza che «la filosofia non può mai, per sua stessa natura, dire in modo adeguato quello che vorrebbe realmente dire»<sup>10</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, trad. it. A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, p. 267.

<sup>2</sup>P. Teilhard de Chardin, *Il mio Universo*, in Id, *La scienza di fronte a Cristo*, a cura di S. Procacci, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2002, p. 71.

<sup>3</sup>M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 96.

<sup>4</sup>A. Caracciolo, *Introduzione a W. Weischedel, Il problema di Dio nel pensiero scettico*, Il melangolo, Genova 1979, p. 26.

<sup>5</sup>M. de Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, a cura di C. Bo, SE, Milano 2006, p. 13.

<sup>6</sup>M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, trad. it. C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 15.

<sup>7</sup>G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, A. Mondadori, Milano 2000, p. 819.

<sup>8</sup>Cfr. A.N. Whitehead, *Avventure di idee*, tra. it. G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997.

<sup>9</sup>C. Sini, *Passare il segno*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 140.

<sup>10</sup>K. Jaspers, *Prefazione a J. Hersch, L'illusione della filosofia*, trad. it. F. Pivano, B. Mondadori, Milano 2004, p. VIII.