

La letteratura italiana oltre i confini



SINESTESIE

RIVISTA DI STUDI SULLE LETTERATURE E LE ARTI EUROPEE

fondata e diretta da Carlo Santoli

ANNO XVIII • 2020

Edizioni Sinestesie

SINESTESIE

RIVISTA DI STUDI SULLE LETTERATURE E LE ARTI EUROPEE

La rivista aderisce al programma di valutazione della MOD
(Società italiana per lo studio della modernità letteraria)



Fondatore e Direttore scientifico / *Founder and Editor*

CARLO SANTOLI

Comitato scientifico / *Scientific Board*

EPIFANIO AJELLO (Università di Salerno), CLARA ALLASIA (Università di Torino), ANNAMARIA ANDREOLI (Università della Basilicata), MICHELE BIANCO (Università di Bari *Aldo Moro*), GIUSEPPE BONIFACINO (Università di Bari *Aldo Moro*), ANNALISA BONOMO (Università di Enna *Kore*), RINO CAPUTO (Università di Roma *Tor Vergata*), ALBERTO CARLI (Università del Molise), IRENE CHIRICO (Università di Salerno), RENATA COTRONE (Università di Bari *Aldo Moro*), BIANCA MARIA DA RIF (Università di Padova), ANGELO FAVARO (Università di Roma *Tor Vergata*), ROSALBA GALVAGNO (Università di Catania), ANTONIO LUCIO GIANNONE (Università del Salento), ROSA GIULIO (Università di Salerno), ALBERTO GRANESE (Università di Salerno), ISABELLA INNAMORATI (Università di Salerno), GIUSEPPE LANGELLA (Università Cattolica di Milano), SEBASTIANO MARTELLI (Università di Salerno), ENRICO MATTIODA (Università di Torino), MILENA MONTANILE (Università di Salerno), ALDO MORACE (Università di Sassari), FABRIZIO NATALINI (Università di Roma *Tor Vergata*), LAURA NAY (Università di Torino), MARIA CATERINA PAINO (Università di Catania), GIORGIO PATRIZI (Università del Molise), DOMENICA PERRONE (Università di Palermo), FRANCO PRONO (Università di Torino), PAOLO PUPPA (Università Ca' Foscari Venezia), ANTONIO SACCONI (Università di Napoli *Federico II*), ANNAMARIA SAPIENZA (Università di Salerno), GIORGIO SICA (Università di Salerno), PIERA GIOVANNA TORDELLA (Università di Torino), GIOVANNI TURCHETTA (Università di Milano), SEBASTIANO VALERIO (Università di Foggia), PAOLA VILLANI (Università di Napoli *Suor Orsola Benincasa*), AGOSTINO ZIINO (Università di Roma *Tor Vergata*)

Comitato scientifico internazionale / *International Scientific Board*

ZYGMUNT G. BARANSKI (University of Cambridge), MARK WILLIAM EPSTEIN (Princeton University), MARIA PIA DE PAULIS D'ALAMBERT (Université Paris-Sorbonne), GEORGES GÜNTERT (Universität Zürich), FRANÇOIS LIVI (Université Paris-Sorbonne), MARTIN MCLAUGHLIN (University of Oxford), ANTONELLO PERLI (Université Nice Sophia Antipolis), NICCOLÒ SCAFFAI (Université de Lausanne), MARA SANTI (Ghent University)

Redazione / *Editorial Board*

CHIARA TAVELLA (coordinamento), LORENZO RESIO

Per la rubrica «Discussioni» / *For the column «Discussioni»*

LAURA CANNAVACCIUOLO (coordinamento), SALVATORE ARCIDIACONO, NINO ARRIGO, MARIKA BOFFA, LOREDANA CASTORI, DOMENICO CIPRIANO, ANTONIO D'AMBROSIO, MARIA DI MAURO, GIOVANNI GENNA, CARLANGELLO MAURO, GENNARO SGAMBATI, FRANCESCO SIELO

Revisori/*Referees*

Tutti i contributi pubblicati in questa rivista sono stati sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

SINESTESIE

RIVISTA DI STUDI SULLE LETTERATURE E LE ARTI EUROPEE

LA LETTERATURA ITALIANA
OLTRE I CONFINI

XVIII – 2020

Edizioni Sinestesie

Rivista annuale / *A yearly journal*
XVIII – 2020

ISSN 1721-3509

ANVUR: A

*

© Associazione Culturale Internazionale Edizioni Sinestesia
www.edizionisinestesia.it – infoedizionisinestesia.it
C.F. e P. IVA 02672230642 (Proprietà letteraria)
c/o Prof. Carlo Santoli, Via Tagliamento, 154 – 83100 Avellino
Registrazione presso il Tribunale di Avellino n. 398 del 14 novembre 2001
Direttore responsabile: Paola De Ciuceis

Rivista «Sinestesia» – Direzione e Redazione
c/o Prof. Carlo Santoli Via Tagliamento, 154 – 83100 Avellino, rivistasinestesia@gmail.com
Il materiale cartaceo (libri, copie di riviste o altro) va indirizzato ai suddetti recapiti.
La rivista ringrazia e si riserva, senza nessun impegno, di farne una recensione o una segnalazione.
Il materiale inviato alla redazione non sarà restituito in alcun caso.

*

I pdf della rivista «Sinestesia» e dei numeri arretrati sono consultabili in *open access*
e scaricabili gratuitamente dal sito: www.sinestesia Rivista di Studi.it.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati / *All rights reserved*

Condizione preliminare perché i prodotti intellettuali siano sottoposti alla valutazione
della Direzione e del Comitato Scientifico è la presentazione del Codice Etico (consultabile
online sul sito della rivista), accettato integralmente in tutte le sue parti e controfirmato.

*

Impaginazione / *Graphic layout*
Gennaro Volturo

Fotocomposizione e stampa / *Typesetting and printing*
a cura di PDE s.r.l.
presso Mediagraf Spa
Noventa Padovana (PD)

INDICE

| | |
|--------------------------------------------------|----|
| ALBERTO GRANESE, <i>Ricordo di François Livi</i> | 13 |
|--------------------------------------------------|----|

SAGGI

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| TERESA AGOVINO, « <i>Non aveva mai, prima d'allora, sparso sangue</i> ». <i>Quando il Commissario Montalbano incontrò Padre Cristoforo</i> | 17 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CLARA ALLASIA, « <i>Ei serbava il Libro della famiglia in un certo cassone</i> ». <i>Ritratti letterari con burattini, ultracorpi e mostri in Michele Mari</i> | 31 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| SALVATORE ARCIDIACONO, <i>Confini e sconfinamenti negli archivi testuali e nei vocabolari elettronici</i> | 45 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| NINO ARRIGO, <i>Due apostati della ragione: Sciascia, Eco e la scomparsa della verità</i> | 55 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| PAOLA BENIGNI, <i>La funzione "drammatica" dello spazio nelle tragedie abruzzesi di Gabriele d'Annunzio</i> | 77 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| VINCENZO CAPUTO, <i>La «possessione di tutte le [...] virtù»: Giovanni Battista Manso e la «Vita di Torquato Tasso»</i> | 97 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SARA CATAUDELLA, <i>Per l'edizione delle «Vite degli eccellenti italiani» di Francesco Lomonaco</i> | 115 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MAURIZIO CLEMENTI, LUIGI CANNILLO, « <i>La grazia dei frammenti</i> ». <i>La poesia di Domenico Cipriano</i> | 123 |
| MILENA CONTINI, <i>Stanislaw Marchisio: un commerciante a teatro</i> | 133 |
| NICOLA D'ANTUONO, <i>Francesco Lomonaco interprete di Prometeo e di Medea</i> | 163 |
| NUNZIA D'ANTUONO, « <i>Tempii</i> » ed eroi tra il fango della storia nei « <i>Vecchi e i giovani</i> » di Luigi Pirandello | 177 |
| ANTONIO D'ELIA, « <i>Il fu Mattia Pascal</i> »: la resurrezione inattuata e la genealogia accuratamente non-ricreata | 193 |
| MARIA DIMAURO, « <i>La Musa mediocre</i> » dell'« <i>anti-poetica</i> » grottesca: una proposta modernista per il teatro di Luigi Cavacchioli | 221 |
| ANGELO FÀVARO, « <i>Vendicai l'offesa, / non compii tradimento!</i> »: G. L. Passerini e una prova di poesia moderna nell'adattamento-riduzione in italiano della « <i>Chanson de Roland</i> » | 237 |
| ELISIANA FRATOCCHI, « <i>Bisogna che scriva, che dica tutto</i> »: le diverse stagioni della scrittura di Alba de Céspedes attraverso gli ultimi studi critici | 253 |
| GIULIO DE JORIO FRISARI, <i>Narrare la malattia. Un modello gnoseologico a partire dalle «Confessioni di un italiano»</i> | 267 |
| GIOVANNI GENNA, <i>Considerazioni sparse tra carabattole e oggetti desueti</i> | 285 |
| MANUEL GIARDINA, ADA BOUBARA, <i>La trattazione delle tematiche filelleniche nell'«Antologia» di Gian Pietro Vieusseux</i> | 297 |
| ROSA GIULIO, <i>Fantastico pirandelliano e città moderna</i> | 313 |
| MARIA LEO, <i>La quête de la lumière dans le poème «Voix du poète» de Giovanni Dotoli</i> | 339 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MAURA LOCANTORE, <i>Pasolini funambolo fra ideologia e pedagogia nella critica militante</i> | 351 |
| ELIANA MAIORANO, <i>L'haiku di Yosa Buson nelle «Quartine vallesane» di R.M. Rilke</i> | 367 |
| MILENA MONTANILE, <i>Da Dante a Luzi sulle tracce del divino</i> | 385 |
| FABRIZIO NATALINI, <i>La memoria di Luigi Magni, tra Roma e Velletri</i> | 401 |
| LAURA NAY, <i>Dall'«inconsapevole approccio» all'«inconsapevole esodo»: il “neorealista” Giuseppe Berto</i> | 411 |
| FABIO NICOLOSI, <i>La riforma della scrittura scenica e la malinconia degli addii nelle commedie di Carlo Goldoni: «Una delle ultime sere di carnevale»</i> | 425 |
| MARIA PIA PAGANI, <i>Natal' ja Gončarova e il dono per Eleonora Duse</i> | 447 |
| GABRIELLA PALLI BARONI, <i>La rivista «Palatina», l'arte, la poesia: il carteggio fra Attilio Bertolucci e Roberto Tassi 1951-1995</i> | 475 |
| ERIKA PAPAGNI, <i>Inedito ritrovato all'Archivio di Stato di Venezia: il testamento di Don Girolamo Canini della Terra di Anghiari (1631)</i> | 485 |
| VANESSA PIETRANTONIO, <i>I demoni di Maupassant</i> | 505 |
| FRANCO PRONO, <i>Travete Policarpo. Il piccolo borghese tra Torino e Roma</i> | 523 |
| MARIA CHIARA PROVENZANO, <i>Anni ruggenti, safari galante «Il sapore dell'avventura» di Rosso di San Secondo</i> | 537 |
| FERDINANDO RAFFAELE, <i>Quando la violenza è “donna”. Sacrificio, mediazione, vendetta nella «Chanson de Guillaume»</i> | 547 |
| LORENZO RESIO, <i>Un incubo rosa sangue: Michele Mari e il vampirismo dei Pink Floyd</i> | 581 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ELEONORA RIMOLO, <i>La ninfa mortale: Lidia nella lirica barocca del Seicento</i> | 593 |
| SONIA RIVETTI, <i>Ritratto di mio marito. «Un grido lacerante» di Anna Banti</i> | 603 |
| FRANCESCO RIZZO, <i>Dentro e fuori nell'Infinito di Bruno, Leopardi e Gentile</i> | 611 |
| VINCENZO SALERNO, <i>John Dryden, «Theodore and Honoria, from Boccace»</i> | 627 |
| GIORGIO SICA, <i>Triste, solitario y final. I vari esili di Osvaldo Soriano</i> | 651 |
| CHIARA TAVELLA, <i>Un «film da cineforum» nel cuore del romanzo: Marco Rossari tra Joseph Conrad e Wim Wenders</i> | 661 |
| PIERA GIOVANNA TORDELLA, <i>Il disegno come soggetto teorico-critico e regione letteraria nel primo Ottocento francese. Da Baudelaire a Baudelaire</i> | 675 |
| CAROLINA TUNDO, <i>«La prima cosa viva»: rappresentazioni dell'acqua nella poesia di Camillo Sbarbaro</i> | 693 |

DISCUSSIONI

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Alcune osservazioni per le foto e le parole di «Instantshooting» di Orazio Longo (Epifanio Ajello)</i> | 707 |
| <i>«Le autobiografie della Grande guerra» di Valeria Giannantonio (Marika Boffa)</i> | 709 |
| <i>ATTILIO SCUDERI, Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale (Angelo Castagnino)</i> | 718 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>A tavola con le Muse. Immagini del cibo nella letteratura italiana della modernità</i> , a cura di ILARIA CROTTI e BENIAMINO MIRISOLA (Arianna Ceschin) | 721 |
| GIROLAMO COMI, <i>Poesie. Spirito d'armonia. Canto per Eva. Fra lacrime e preghiere</i> , a cura di ANTONIO LUCIO GIANNONE e SIMONE GIORGINO (Annalucia Cudazzo) | 724 |
| SILVIA CAVALLI, <i>Progetto «menabò» (1959-1967)</i> (Antonio D'Ambrosio) | 728 |
| <i>L'arte esegetica di Padre Michele Bianco</i> (Antonio D'Elia) | 731 |
| EPIFANIO AJELLO, <i>Carabattole. Il racconto delle cose nella letteratura italiana</i> (Angelo Fàvaro) | 767 |
| PAOLO RUMIZ, <i>Il filo infinito</i> (Antonio Fusco) | 771 |
| FABRIZIO MILIUCCI, <i>Nella scatola nera. Giorgio Caproni critico e giornalista</i> (Simona Onorii) | 773 |
| LUIGI PIRANDELLO, <i>L'umorismo</i> , a cura di GIUSEPPE LANGELLA e DAVIDE SAVIO (Simona Onorii) | 775 |
| PAOLO LEONCINI, <i>Emilio Cecchi. Letica del visivo e lo Stato liberale. Con appendice di testi giornalistici rari. Letica e la sua funzione antropologica</i> (Giovanni Turra) | 778 |
| ALBERTO CARLI, <i>Locchio e la voce. Pier Paolo Pasolini e Italo Calvino fra letteratura e antropologia</i> (Alessandro Viola) | 781 |

CARLO BRUGNONE, *Piccoli crolli* 784
(Rosalba Galvagno)

Sommari / Abstract 791

Francesco Rizzo

DENTRO E FUORI NELL'INFINITO DI BRUNO, LEOPARDI E GENTILE

Il 31 Luglio 1821, Leopardi pone, nello *Zibaldone*, l'attenzione su due ordini di questioni finemente percepiti come collegati: la tenuta del Cristianesimo, nonostante la sua secolarizzazione, e il problema generale dell'ordine ontologico del cosmo. Si chiede, *in primis*, quale perfezione originaria abbia consentito al Cristianesimo di resistere nel tempo facendo da bussola di orientamento etico alle varie epoche storiche. Risponde: l'essere totalizzante, il pretendere centralità. Ciononostante è solamente attraverso il suo illanguidimento, l'allascamento delle maglie teoretiche o, detto altrimenti, grazie all'inazione della condanna secolare e al simultaneo massimalismo nella protezione dei dogmi, che è riuscito a mantenere intatta, e in maniera durevole, la sua efficacia. L'uomo dovrebbe considerarsi esterno all'ordine mondano del tempo che vive, per vivere per altri, fuori da sé, nella ricerca costante di ciò che lo allontani dal miserevole stato di soggezione rispetto al meccanismo naturale. Questo tratto distintivo, che dovrebbe porre l'uomo al livello più alto nella scala delle cose, in realtà non lo ripara dall'offuscamento prodotto dall'inappagabile sete di infinito, in grado di colmare il divario tra illusione e limiti oggettivi delle facoltà. Qualsiasi arte-fazione soggettiva risulta – veniamo alla seconda questione affrontata dal Leopardi – in contrasto con «gli insegnamenti della natura», che ricalcano l'impossibilità di cambiare il mondo riconoscendogli un centro dialettico dal quale progredire verso una qualche filosofia della storia, recisamente negata dal Poeta.

Il mondo non può sussistere s'egli non ha se stesso per fine. Tutte le cose sono così disposte, che in quanto a se, non mirino ad altro che a se stesse. L'uomo

solamente dovrebbe mirare non solo a tutt'altri che a se in questo mondo, ma ad un tutt'altro mondo, e considerarsi come fuori di questo¹.

L'uomo detiene davvero la facoltà di porsi fuori da questo mondo e catapultarsi altrove? In qualche modo il tirarsi fuori rimane nelle corde delle umane capacità. Non è detto però che sottrarsi all'universo naturale voglia dire implicitamente costruire un altro mondo o migliorare l'esistente, come pure non significa ipostatizzare l'assoluta luminosità dell'infinito in una posizione astratta dello spirito. Non sembra essere preminente, rispetto all'immaginazione intellettuale – al netto del piacere che procura –, il sinistro pessimismo proveniente dal mistero della «Gran Madre». Sicché quale significato ha tirarsi fuori dalle cose se non «aggiungere verità nel mistero della tenebra del meccanismo universale»²? Leopardi si riferisce alla capacità di prendere atto che la filosofia, a meno che non sia filosofia di filosofia, tematizzazione del rapporto tra attività sentimentale e natura, non può che essere fallimentare rispetto alla pretesa di piegare a lucida spiegazione il meccanismo naturale, il quale divora qualsivoglia ambizione di dominio dell'uomo sul circostante.

Del rapporto della pratica, che attualizza il divenire nel pensiero, con l'alta conoscenza teorica, concepita come lotta per acquisire consapevolezza circa l'essere parte di quel meccanismo, ricerca soprattutto, prima di Leopardi, Giordano Bruno, il cui pensiero mira a far corrispondere al respiro dell'infinito piantato nel cosmo una forma di spinta adimensionale alla divina bellezza, ovvero a quella voce che dichiara la propria disponibilità a lasciarsi dall'uomo (grazie all'anima e alla connessa facoltà immaginativa) cogliere nelle cose del mondo a condizione che non sia confusa con alcuna immagine "alterata" di Dio. Michele Ciliberto sostiene che, «senza fondamento umbratile, la concezione dei mondi innumerabili e dell'universo infinito appare inconcepibile»³. Nella *Cena delle Ceneri*, secondo la prospettiva di ricerca dello studioso napoletano, Bruno pone confini precisi alla vicissitudine umana nell'abisso dei mondi fisici che si sottraggono alla dissoluzione⁴. Nel successivo *De la Causa, principio et uno* il Nolano rende ragione di un altro pilastro dell'edificio speculativo e programmatico, quello dell'animazione universale. L'anima,

¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri* (1819-1831), Oscar Mondadori, Milano 1992, (p. 1427), p. 514.

² G. GENTILE, *Poesia e filosofia di Giacomo Leopardi*, Archivio Cattaneo, Cernobbio 2014, p. 29.

³ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Laterza, Bari 2018⁹, p. 17.

⁴ Ivi, p. 75.

coincidendo con la vitalità dei corpi, rappresenta un fondamentale principio formale⁵. Principio formale che non esclude, ma che include, la materia, intesa come elemento che apporta nel divenire il carattere potenziale. Bisogna dire che il principio materiale dà financo sostanza alla forma. Siamo lontani dal sinolo aristotelico, giacché Bruno mostra come sia inconcepibile l'atto puro distaccato dalla materia, come primo immobile, distinto dalla potenza transeunte. La materia stessa viene concepita come potenza attualizzante, che si pone in Dio – in cui essere e poter essere sono confusi. Nella limitatezza delle cose particolari solo apparentemente la potenza non coincide con l'atto e l'asimmetria blocca il processo identificativo. In essa è invece innescato un moto vicissitudinale interno alle forme, che fa emergere la vera soggettività nell'infinita materialità – che ha in sé l'infinito – della divina potenza attuale. Il mondo, questo mondo, in cui l'attività del soggetto viene a coincidere con la principale proprietà della materia, qualcosa di diverso rappresenta rispetto a quello inteso comunemente, ovvero fattispecie di un sistema ordinato in cui l'uomo abbia un ruolo esclusivo⁶. Mondo, "soggetto vero", "infinita materia dell'infinita divina potenza attuale" significano "sistema organico di cose che si sviluppa attorno ad un centro e, contemporaneamente, nell'introflessione del centro a presentarne le viscere". Così, a seconda dell'angolatura teorica da cui si guarda, il centro perde e acquista la propria centralità. Possiamo sostenere esserci equivalenza, se non coappartenenza, tra l'attiva materia cosmologica e l'infinitezza divina intrusa nella possibilità dell'impensabile, tra forme particolari e materia universale. Ciascuna parte dell'universo è anche, soprattutto, ombra generata dalla luce divina. Se l'universo è ombra, come emerge prepotentemente dai *Furori*, e ancor prima dal *De umbris idearum*, allora vuol dire che la sua potenza consta dell'attività dei componenti, non della staticità della luminosità infinita. Dio è nella materia, dove iscrive la sua forma potenziale⁷. L'amore, elemento aspirativo che lega all'infinito il finito, è il modo attraverso cui ogni materia animata coglie l'ombra della bellezza divina, per la quale ogni cosa vive⁸. L'amore nasce da una tensione di tipo sentimentale per l'oltre, dal movimento connaturato nella materia attiva. In tutto questo le azioni umane sottendono un limite massimo oltre cui la giustizia divina non esegue nulla, cosa ribadita nel Dialogo Quarto

⁵ Ivi, p. 89.

⁶ Ivi, pp. 90-91.

⁷ Ivi, p. 92.

⁸ G. BRUNO, *Gli Eroici furori* (1585), Bur, Milano 2006³, I Parte, Dialogo V, p. 218.

della *Cena*⁹. L'anima garantisce l'attività incrociata tra la forma potenziale e la materia animale, legandosi indissolubilmente alle cose, ma non come parte di un composto. Bruno manda in *tilt* la dicotomia altalenante del dinamismo aristotelico (l'alternatività delle componenti) propendendo per una sorta di olismo tendente a mostrare che la materia sia viva in sé, che dentro di essa vi sia Dio. Tradotto in termini cosmologici, si può dire che, in fondo, nell'universo infinito, si determina un'area eterea, che dà un fondamento comune ai corpi celesti, i quali vi si appoggiano come «[...] grandi animali, che concorrono alla costituzione del mondo, vero soggetto, ed infinita materia de la infinita potenza attuale [...]»¹⁰. Dentro la materia l'unità di atto e potenza, esteso e inesteso, non avverrebbe come un'aggiunta della quiete al moto, della pace alla guerra, ma come forma costitutiva ed essenziale¹¹. La materia, coincidendo con la forma, nel sostrato comune, sarà individua e universale. Tale coincidenza porta alla possibilità di riconoscere forma all'inesteso, che si esplica con la spinta vitale, per cui l'anima, da un lato, tende alla divinità mentre, dall'altro, non si separa mai in fondo dalla materia, facendo da copula tra cosa e cosa, fianco e fianco del moto circolare. Considerare l'anima un'entità tendente esclusivamente all'alto nel processo ascetico è un errore rilevante fatto da alcuni platonici, che la avrebbero confusa con qualcosa di sovrapposto all'intelletto. L'anima, secondo quanto è affermato nel *De la Causa*, è, insieme alla materia, appunto causa. Le due categorie si scambiano le attribuzioni tradizionali così da giustificare e l'unità e la potenza divine: l'anima ha in sé la potenza che spinge all'infinito il desiderio conoscitivo, la materia ha in sé la forma entro cui avviene che l'universale sia anche particolare. Nel Dialogo Quarto della Parte Prima dei *Furori* il Nolano usa una similitudine per chiarire il comportamento di siffatta potenza. Similmente al raggio solare, che procede dal fuoco, avendo sussistenza nel sole, suo principio, l'anima si innalza alle cose superiori e si inclina alle inferiori attraverso un moto d'amore¹². Per la vera filosofia, tuttavia, che non riconosce all'universo alcuna dimensione, né sotto, né sopra, l'anima universale spinge "furiosamente" la materia, in cui avviene l'incontro di forma e potenza nell'unità sostanziale, alla trasmutabilità in altro, nobile o basso che sia quest'altro.

⁹ ID., *La Cena de le ceneri*, in ID., *Opere di Giordano Bruno Nolano*, a cura di A. WAGNER, Weidmann, Lipsia 1830, vol. I, p. 175.

¹⁰ Ivi, p. 177.

¹¹ CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p. 93.

¹² BRUNO, *Gli Eroici furori*, cit., pp. 171-172.

Tal anima [...] essendo composta da potenze superiori ed inferiori, con le superiori versa circa la divinitade, con l'inferiori circa la mole la qual viene da essa vivificata e mantenuta intra gli tropici della generazione e corruzione delle cose viventi in essi mondi, servando la propria vita eternamente: perché l'atto della divina provvidenza sempre con misura ed ordine medesimo, con divino calore e lume le conserva nell'ordinario e medesimo essere¹³.

Nel *De la Causa* Bruno tratteggia per l'anima un profilo coerente con la caratteristica della mobile medietà, per cui è chiamata a ricucire ogni scarto originario con la propria matrice essenziale. L'anima è individua, non come il punto, bensì come la voce che si riesce a cogliere in un ambiente al di là dello spazio che occupano l'emittente e il ricevente. A tal guisa non è costretta né ad ascendere, né a discendere. Dentro di sé ospita il principio in sembianza di un'aspirazione eternamente presente. Così nobilita il sostrato tramite una spinta interna, l'evocazione al principio, oltrepassati che si siano i limiti materiali presso i quali lo ha abbassato. La sua spinta, centripeta e centrifuga, a seconda di quale centro si assuma, la materia bassa o la sostanza alta, è sempre e soltanto un moto apparente, l'aspirazione alla fuoriuscita dell'amore, che punta in alto per cogliere l'altro nell'annientamento di ciò che si è¹⁴.

Pur anelando alla sistematicità, il programma speculativo di Bruno è frammentario e confuso. Spesso arriva a importanti approdi cosmologici per via ontologica e filosofica. A volte la sua eterodossia risente dell'impostazione di una generale teoria dello spirito. In questo modo le caselle del sapere riservano porte e porticine da cui intrufolarsi per sconfinare indisturbati da una materia all'altra senza la paura di intorbidire pozzi. Nel *Candelaio* l'arco di Amore diviene simile all'arco del sole, da cui, perché si possa osservarlo, si è costretti a porsi fuori: degli amanti ciascuno non vede la propria pazzia, solo quella dell'altro, allo stesso modo che non si coglie l'arco solare se non da una distanza tale da permettere di metterlo a fuoco¹⁵. Il filosofo si muove nell'umbratilità dell'esistenza per arrivare a concepire la ricerca filosofica alla stregua di una spinta radicale che giustifichi la tendenza all'eroismo inumano e antireligioso (essendo la religione avvertita come limite delle facoltà intellettive), propria della sfida lanciata all'interiorità dall'esplosività di un'anima universalizzante.

¹³ Ivi, p. 174.

¹⁴ Cfr. BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, in ID., *Opere di Giordano Bruno Nolano*, a cura di A. WAGNER, Weidmann, Lipsia 1830, vol. I, p. 240.

¹⁵ ID., *Il Candelaio*, in *Opere di Giordano Bruno Nolano*, cit., p. 14.

L'anima del mondo coincide con la materia del mondo, il dentro con il fuori; non essendoci possibilità di duplicazione dell'Uno (men che meno di triplicazione) si passa da una cosa all'altra internamente all'Uno, vibrando l'Uno del sospiro di sé. Maggiore è il sospiro, dice da qualche parte il Nolano, maggiore è l'ispirazione che carica il Tutto (l'esplicato) di Sé. Ravvisa Ciliberto che «niente resta fuori dell'Uno-Tutto vivente; allo stesso modo in cui niente resta fuori del comune sostrato materiale»¹⁶. Detto altrimenti, come potrebbe l'uomo finito conoscere qualcosa del principio infinito se non attraverso le sue manifestazioni finite? Il ricorso all'aspetto materico diventa non una semplice opportunità ma la via decisiva per compiere il proprio cammino di conoscenza, in Bruno cammino esistenziale. «La materia ha dentro di sé tutte le forme, non le riceve da fuori, le caccia da sé "come nel seno". E, secondo proporzione, questo vale sia per la materia di cose superiori che per la materia di cose inferiori [...]»¹⁷. Le parti basse della scala dell'essere possono ricevere riscatto grazie a un meccanismo di confusione del principio con la causa. L'intelletto divino è da intendersi come un atto di esplicazione dell'implicito, la possibilità di agire la trasformazione secondo la spinta animale. Esso

[...] si chiama artefice interno, per che forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami forma le brance, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura ed intesse, come di nervi, le fronde, li fiori, li frutti, e da dentro a certi tempi richiama li suoi umori da le frondi e frutti a le brance, da le brance a li rami, da li rami al stipe, dal stipe a la radice¹⁸.

In qualche modo all'intelletto apparterrebbe la capacità di far divenire estrinseco ciò che è intrinseco e viceversa. Il principio diverrebbe causa efficiente diventando disposizione delle cose a rientrare nell'attualità a partire da forme materiali esplicate dalla potenza formale, causa intrinseca «che opera circa la materia e fuor di quella [...] onde è causa estrinseca per l'essere suo distinto dalla sostanza ed essenza degli effetti [...]: è causa intrinseca, quanto a l'atto de la sua operazione»¹⁹. L'anima del mondo è il vero motore, che con la sua potenza causa la forma materiale. Nessuna gerarchia esiste tra le cose essendo tutte animate da un medesimo principio. L'animazione univer-

¹⁶ CILIBERTO, *Giordano Bruno*, cit., p. 100.

¹⁷ Ivi, p. 95.

¹⁸ BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, in *Opere di Giordano Bruno Nolano*, cit., p. 236.

¹⁹ Ivi, p. 237.

sale presuppone la commistione di materia e forma. Il principio unificatore è rappresentato dalla materia in cui avviene l'incontro tra amore furioso e immagine dell'infinito. Il divenire, secondo questa prospettiva, non è che un fermento interno alla materia, un'uscita con rientro obbligato da ogni forma in ogni altra, nell'unità della sostanza, la quale non si riduce al semplice sostrato su cui si innestano implicazione ed esplicazione producenti, ma diviene scopo ed essenza, forma potenziale e materia formale. Ne scaturisce, come un fremito, la spinta della materia vivente, che proietta fuori di sé il tormento dell'annientamento, a che ritrovi in sé l'essere sostanziale e riconosca l'inesistenza del fuori assoluto²⁰. Fuori e dentro, materia e forma, potenza e atto: le grandi categorie dell'antichità sono riviste e ridisegnate sulla base della forza della negazione. Le cose sono, da un lato unificate nella materia, dall'altro diversificate in quanto forme esteriori che presentano e gli aspetti particolari delle cose e gli aspetti generali delle sostanze.

Intendo [la materia] essere una di tutte le cose; la quale però, secondo la diversità delle disposizioni sue, e secondo la facoltà dei principi materiali attivi e passivi, viene a produrre diverse figurazioni, et effettuar diverse facultadi, a le volte mostrando effetto di vita senza senso, tal volta par, ch'abbia tutte le facultadi sopresse e reprimente o da l'imbecillità, o da altra ragione della materia. Così mutando questa forma, sede e vicissitudine, è impossibile, che si annulla, per che non è meno sussistente la sustanza spirituale, che la materiale. Dunque le forme esteriori solo si cangiano, e si annullano ancora, per che non sono cose, ma delle cose, non sono sostanze, ma delle sostanze sono accidenti e circostanze²¹.

Il dentro del fuori divino coincide con il fuori del dentro sostanziale. Dio è dentro le cose di un universo senza confini, il che comporta la confusione delle forme nella loro eterna capacità mutazionale.

A me sembra che l'operazione di Bruno di snaturare le categorie della tradizione aristotelica, anticipi, in qualche modo, la soluzione proposta, circa il rischio da scongiurare di vivere fuori dalla vita presumendo di pensare fuori dal pensiero, da Giovanni Gentile con la *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Analogamente allo snaturamento bruniano di forma e materia, Gentile pone la concretezza delle astrazioni reciprocabili, dell'individualiz-

²⁰ In questi termini Bruno legge il mito di Atteone su cui torna ripetutamente. Cfr. BRUNO, *Gli eroici furori*, cit., pp. 159-163, 300, 301.

²¹ Ivi, p. 242.

zazione dell'universale e dell'universalizzazione dell'individuo, nella cornice del pensiero in atto, «unità di particolare e universale, di concetto e intuizione [...]»²². Ciò che porta l'uomo a voler pensare fuori dal pensiero è l'esigenza di, acquisito il dato di coscienza dell'esistenza soggettiva, e acquisita la posizione dell'oggetto all'interno dell'assunzione di tale soggettività, realizzare il suo essere come piena soggettività individuale. Se in Platone l'essere politico era implicito nell'essere teoretico, il pensiero moderno pratica una netta cesura tra il vivere pratico e il sapere teoretico. Solo che ciascuno dei due campi non può che ricadere sull'altro poiché, come si è accennato all'inizio, non si dà vita che non sia interna al dominio della prassi, non si dà prassi se non come attuazione della soggettività nel mondo. Ne va da sé che né la teoresi, né la pratica, possano darsi in forma pura. Gli aristotelici non si accorsero di quanto fosse forzato il concetto di un atto puro che trascurasse la possibilità della potenza formale, cosa in qualche modo risolta da Bruno. Se il pensiero puro non fa che pensare sé stesso nella sua improduttività, il pensiero pratico, che attiva l'individualità dell'uomo nella realizzazione di sé, spingendolo sulla strada di una continua autoproduzione, fa sì che l'interno si estrofletta per cogliersi come interno di un'eccedenza sostanziale. Sapere, secondo questa accezione, vuol dire elaborare strategie adatte per far funzionare il pensiero in forza dell'essere.

La soggettività cresce e diminuisce, a seconda della capacità di mettere in discussione i limiti del proprio stare al mondo come soggetto, come elemento a cui non si applica la predicazione congiunta del verbo essere, perché ogni giudizio è presupposto dall'*Io penso che*, vale a dire che le categorie di ogni giudizio non possono che rinviare alla posizione del soggetto²³. I limiti della predicazione possono essere travalicati esclusivamente, ritornando ad un'impostazione pre-idealistica, quando l'uomo riesce a fare della conoscenza un surrogato dell'amare. Il continuare ad essere alla ricerca dell'infinito, come campo di attuazione risolutiva del sé, maschera nella realtà la grande paura di non essere altro da ciò che si è. Spazio e tempo sono ripensati nel quadro di una pura produzione dello spirito individuale, non come forme pure, al modo kantiano, che sintetizzano la molteplicità presupposta del reale, ma come molteplicità positiva, attività di spazializzazione soggettiva a partire dall'unità sintetica dell'autocoscienza. Significa che, perché possano essere colti nella loro essenza, spazio e tempo, bisogna intenderli l'uno – lo spazio – come

²² GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, in ID., *L'Attualismo*, Bompiani, Milano 2015², p. 162.

²³ Ivi, pp. 164-165.

spazialità posta dal punto non spaziale, il soggetto, l'altro – il tempo – come tempo del presente fuori dal tempo. Solo a questa condizione la natura può essere pensabile in termini di molteplicità: nella misura in cui, cioè, la molteplicità provenga da una originaria unità sintetica, prerogativa dello spirito²⁴. L'infinito spaziale viene a tal proposito concepito come il punto fuori dallo spazio, ovvero come quell'attività che moltiplica un punto nello spazio a partire dal fuori dello spazio, chiamalo atto, chiamalo soggetto. Considerare l'uno e il molteplice in maniera duale, così come fa la tradizione filosofica, è, per Gentile, fuorviante in quanto non esiste tale prospettiva se non all'interno di un processo spirituale in cui la tesi coincide da sempre con l'antitesi e l'antitesi è già sintesi: la sintesi, imponendosi *ab origine*, diviene punto di partenza e non già l'approdo²⁵. La verità dell'essere, che non si coglie fuori dalla verità dell'essente, dallo smembramento annichilante del soggetto in un tutto eccedente, potrebbe voler dire continuare nel non essere dell'assolutamente altro²⁶. Questo dubbio produce la stasi del pensiero, l'incapacità del soggetto rispetto a qualsiasi eventuale virtù (modo medievale per dire la potenza) insita nella realtà che passa il tempo divenendo²⁷. L'essere, invocando il pensiero, non si muove, pretendendo che il resto gli giri intorno. Si comporta come il Sole, nel *Copernico* di Leopardi, che prega l'Astronomo di voler riferire alla terra di risolversi a muoversi, ché Lui, troppo pigro, e non già per mania di grandezza, avrebbe deciso di stare fermo²⁸. Nello *Zibaldone* il Recanatese spalleggia una concezione per cui la soddisfazione sentimentale consegue alla familiarizzazione intellettuale con le forme confuse di luce e tenebra. Se il principio delle cose è il nulla²⁹, non c'è ragione di pensare che qualcosa possa non essere così com'è. Le cose oltre la realtà sono inconoscibili. Questo genere di realismo distrugge la tesi platonica della possibilità delle forme preesistenti. E, «confutato Platone, Dio stesso brancola nel buio»³⁰. Leopardi si staglia in mezzo tra il materialismo animato di Bruno e l'attualismo di Gentile: alla maniera bruniana intende porre in reciprocità l'idea di infinito con la facoltà immaginativa adoperata dall'anima per generare nell'uomo il piacere, obiettivo della sua poetica filosofica. La immaginativa è la facoltà dell'anima che

²⁴ Ivi, p. 193.

²⁵ Ivi, p. 195.

²⁶ Ivi, p. 11.

²⁷ Ivi, pp. 12-15.

²⁸ G. LEOPARDI, *Operette Morali*, Einaudi, Milano 1959, pp. 193-206.

²⁹ ID., *Zibaldone di pensieri*, cit., (pp. 1341-1342), pp. 483-484.

³⁰ *Ibidem*.

concepisce cose di cui altrimenti non sapremmo, né per esperienza sensibile, né intellettuale, preoccupandosi prevalentemente di configurare il piacere. Poiché l'infinito non è oggetto di realtà, i suoi effetti sull'uomo non richiamano soddisfazione piena, ma generano la tensione della felicità³¹. L'immaginazione concepisce l'infinito tramite l'azione dell'anima, rendendo esperibile ciò che non può essere visto – non a causa di qualsivoglia tipo di riverenza teologica, bensì per l'abbattimento dell'ammissibilità dell'ideale platonico – se non come desiderio di piacere³². Ebbene, se è vero che l'animo umano non è foggato per provare un sentimento capace di contenere la totalità dell'infinito, ciò non toglie che non possa subire un suo effetto benefico esperendolo in termini di tensione immaginativa, fuga oltre i limiti appercettivi³³. Allo stesso tempo l'idea di infinito è tutt'altro che nitida, non ha contorni precisi. Perciò è inconoscibile fino in fondo se non come manifestazione dell'effetto della luce umbratile, in linea con l'insegnamento della filosofia nolana. La luce totale non può non creare nella vita pratica (in cui risiedono il gusto e l'arte) giochi d'ombra rifacentisi all'assoluta intimità dell'infinitezza.

Si spiega perché piaccia la luce del sole o della luna, veduta in luogo dove essi non si vedano e non si scopra la sorgente della luce; un luogo soltanto in parte illuminato da essa luce; [...]; in un andito veduto al di dentro o al di fuori, e in una loggia parimente ec. quei luoghi dove la luce si confonde ec. ec. colle ombre, come sotto un portico, in una loggia elevata e pensabile, tra le rupi e i burroni, in una valle, sui colli veduti dalla parte dell'ombra, in modo che ne siano indorate le cime [...]³⁴.

La tendenza irrazionalistica, maturata in seno a concezioni che tentano di togliere gli ostacoli al fondamento della possibilità di una realtà impensabile, che vada oltre la capacità del soggetto di rappresentarsela come oggetto distinto da sé, è la cifra limite dell'attualismo gentiliano. Il sé non fa che autoprodursi nella misura della autoctisi, ovvero nella auto-creazione infinita dello stesso. Il nulla non può avvenire nella forma di un non ancora – il tempo futuro e lo spazio esterno al piano cartesiano – sebbene sia, in qualche misura,

³¹ Ivi, (p. 167), p. 135.

³² Ivi (p. 171), p. 138.

³³ Ivi (p. 611), p. 336. D'altronde tale messaggio è presente già nell'idillio *L'infinito* in cui l'elemento tensionale, oltre i limiti frapposti tra la mente e il piacere, si salda alla distensione sentimentale che annulla la soggettività metafisica.

³⁴ Ivi (p. 1745), pp. 632-633.

implicitamente riconoscibile in quanto sospensione della sospensione della presunzione individuale di cogliere l'infinito al di fuori dell'atto (nell'attualismo la sospensione della presunzione è data per presupposta). Nella coscienza individuale l'uomo ritrova i termini della sovrapproduzione di sé, che crea lo spazio della realtà, non viceversa. Accade un costante spiazzamento del pensato, che non riesce a cogliere lo stato preciso del pensante, il quale non coincide con "qualcuno": esso è attività dello spirito, che ha il proprio estremo limite nel pensabile situato oltre il pensiero. Posto ciò il soggetto non vale più nei termini dell'incontro con l'oggetto. Se il soggetto eccede l'oggetto, se l'attività pratica è già oltre la fotografia eternante del pensiero, allora l'andare avanti nell'infinita autoproduzione non parte dal nulla ma dallo stesso³⁵.

[...] l'individuo è atto, anzi che principio o termine d'atto; e consiste nel farsi individuo, o individuarsi. E in conclusione, si può parlare di universale e di individuo, in quanto si ha la mente al soggetto, all'Io che pensa, e, pensando, si universalizza individuandosi, e si individua universalizzandosi³⁶.

L'atto non realizza alcuna potenzialità se rappresenta la fuga dal significato, posto nei termini dell'oggettività da cogliere nel processo del divenire in altro. Subentra il pensiero che sospinge alla negazione di un soggetto fermo a rimarcare la definizione del terreno d'incontro con l'altro mentre afferma l'immanenza della produzione soggettiva come fonte dell'altro³⁷. Per Emanuele Severino diventa urgente risolvere l'eventuale problematica della diaspora del soggetto nella realtà: potrebbe non restare, della realtà, che un divenire impensabile³⁸. La potenza della soggettività potrebbe, tramite la tecnica, ridurre l'altro a una forma di alterazione del nulla. Se l'uomo è uomo del fare qualcosa – del pensiero – e non del pensare il fare come pensato, allora la questione si riduce all'opportunità di ripensare la prospettiva pratica. Dio decide di umanizzarsi perché non può avere effetto sul mondo se non divenendo mondo, non può fare niente se non divenire uomo, dunque attualità. Il *fuori* entra *dentro* – l'uomo, la storia, l'evento, la realtà del pensiero e via discorrendo –. L'entrare dentro del fuori appare come il tentativo di aprire il chiuso, riaffermare la presenza dell'essere al di qua di qualsiasi possibilità del nulla. I due nuclei non riescono a risolvere la repulsione, direi chimica, che si

³⁵ GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, in ID., *L'Attualismo*, cit., pp. 171-179.

³⁶ Ivi, p. 173.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ E. SEVERINO, *Introduzione*, in GENTILE, *L'Attualismo*, cit., pp. 17-22.

instaura tra il Sì e il No, tra C'è e non C'è. Così l'esteriorità assoluta viene tenuta fuori dall'attuazione del pensiero produttore, innanzi tutto nell'abbandono dei significati delle categorie del pensiero classico³⁹. La forzatura del *fuori* radicale ad entrare *dentro* si spiega di concerto con la reciproca umanizzazione dell'atto *disumano* di annientamento dell'essente posto dall'alterazione annichilante sulla base ontologica della differenza di genere tra identico e identificazione.

Non è un caso se Gentile si sia interessato di Bruno al punto da prendere parte al dibattito sull'ecdotica e alla ricostruzione del suo pensiero. Quello del filosofo dell'attualismo ha l'aria di essere un deciso contributo che va oltre la curatela dei *Dialoghi* e del *Candelaio*. Si estende ad un sostrato di riflessione storico-filosofica che riguarda il fare filosofia a quel modo. L'impressione è che il filosofo di Castelvetro abbia voluto rendere omaggio sì al vigore filosofico del Nolano, ma provando a chiarire come la questione della giustizia o dell'ingiustizia della storia non sia qualcosa da decidere arbitrariamente come un semplice accidente collaterale al messaggio di modernità delle sue pagine. Prestando attenzione alla vicenda della condanna⁴⁰ Gentile lascia intravedere come la pretesa di riportare sul terreno della storia il fremito della conciliazione tra opposti non si risolva che con il carattere aporetico della possibilità che il finito contenga l'infinito. Vuol dire che ricercare i principi in terra di nessuno, la totale esteriorità, allo scopo di rintracciare il divino, per semplice soddisfacimento di una esigenza dello spirito, rischia di essere una strada del non ritorno, una perdita totale di sé⁴¹. E il processo a Bruno segna un effettivo punto di non ritorno. Condannando l'autonomia della scienza, la teologia si condanna a una forma di chiusura da qualsiasi coinvolgimento nella modernità.

Bruno quindi provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, come bellezza e bontà, vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo⁴².

³⁹ Ivi, pp. 28-32.

⁴⁰ GENTILE, *Giordano Bruno nella storia della cultura* (1907), in Id., *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920, pp. 39-40.

⁴¹ Ivi, p. 43.

⁴² Ivi, pp. 60-61.

Il Dio di Bruno, per Gentile, smette di essere trascendente per farsi immanente, nel senso che il centro della filosofia nolana si sposterebbe dal generico processo conoscitivo all'atto speculativo, dalla meta alla tensione. La prospettiva, a questo punto, cambia: i termini apparentemente antitetici possono essere ricomposti in un emanatismo corretto secondo le nuove esigenze scientifiche.

Il trascendente non è negato e non poteva essere negato; ed è merito del Bruno non averlo negato, data la sua concezione insufficiente del Dio immanente; onde il trascendente è l'integrazione, tutt'altro che trascurabile, dell'immanente (come il noumeno di Kant è richiesto a integrare il suo fenomeno) [...]⁴³.

L'anima, come forma sostanziale, si riferisce all'anima universale, di cui le anime individuali sono emanazioni nell'ineliminabilità dell'unione costitutiva di anima e corpo. Nessuna parte di materia può rimanere senz'anima⁴⁴.

Se esiste qualcosa che, nell'ambito del dibattito sulla contrapposizione tra monismo e dualismo in Bruno, ha l'aria di essere un problema risolvibile una volta per tutte senza doversi preoccupare di non inciampare nell'ennesima trappola esegetica, di cui la testualità bruniana è minata, questo è l'amore. Esso funge da unificatore quando c'è bisogno di condensare in un sostrato ciò che rimarrebbe altrimenti inapprensibile, sì pure quando si tratterebbe di cogliere l'emanazione in varietà dell'unità sostanziale. Anche se sembra impossibile che il massimamente fuori possa entrare nel finito – sebbene si tratti di un finito non delimitato da alcun confine, dunque già da sempre aperto a comprendere il tutto formale dell'atto divino –, l'infinito deve rendersi finito allo scopo di concedere, attraverso la mediazione dell'anima, che nelle cose del mondo possa risiedere il principio universale. L'infinito perde la caratteristica dell'inaccessibilità divenendo fruibile nell'estrinsecazione umbratile. Questa accezione dell'infinito è privativa; essa coinvolge la potenza delle cose e pone la posizione della luce come meta da raggiungere. Si contrappone a una specie perfetta che, essendo già *attualmente* in posizione di luce, contempla il fine della tenebra, così come viene spiegato nel Terzo Dialogo della Seconda Parte dei *Furori*⁴⁵. Posta la potenza si guarda all'atto, posto l'atto si guarda alla potenza. Se la luce è oltre la portata dell'orizzonte dell'anima – a

⁴³ ID., *Lo svolgimento della filosofia bruniana* (1912), in *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, cit., pp. 73-74.

⁴⁴ Ivi, p. 81

⁴⁵ BRUNO, *Gli eroici furori*, cit., p. 321.

partire dalla materia – il fine di coglierla legittima l'amore furioso; se è posta (la luce) al di sopra di tutto, perché si propaghi dall'infinito dell'atto puro, il sopra – la luce della sostanza – non può che darsi alle cose nella sua potenza infinita. Il discernimento dei termini della struttura ontologica bruniana è alquanto complicata: la distinzione tra principio e causa, tra intelletto e anima, come detto, va inquadrata nell'ottica della funzione operativa che la ricerca via via richiede. L'amore permette alle varie forme materiali, e all'uomo, di immedesimarsi con il soffio desiderante, l'inappagabile aspirazione all'infinito⁴⁶. Ritornando alla Prima Parte dei *Furori*, precisamente al Dialogo Quinto, assistiamo alla presentazione di un'anima turbata dagli effetti dei corpi. Essendo di essi signora, e non serva, riesce purtuttavia ad *aspirare*, similmente a un vento, all'infinito⁴⁷.

L'intelletto coglie l'attualità dell'aspirazione infinita. Il personaggio di Transillo addita nell'infinita potenza dell'intelletto la modalità attraverso cui si riesce a catturare l'oggetto che sfugge. Essendo eterno, l'intelletto, non può che traslare il soddisfacimento della propria felicità oltre ogni fine e misura. Com'è finito in sé, così deve essere infinito nell'oggetto che intende cogliere⁴⁸. Incalzando, Cicada chiede conto di quale debba essere la differenza tra l'infinità dell'oggetto e l'infinità della potenza. E Transillo risponde: «Questa [la potenza] è finitamente infinita, quello [l'oggetto] infinitamente infinito»⁴⁹. Ora, di quale oggetto e di quale potenza si sta parlando? Più si conosce più si vuole conoscere (la potenza è relativa a ogni forma contenente in sé la capacità di risalire alla causa); più si avvicina l'oggetto dell'amore furioso, più si brama di coglierlo (l'oggetto è attuazione della potenza, infinito come attività, che non si dà se non nell'intelligenza attiva sotto la spinta dell'anima). L'amore per l'infinito scaturisce nell'infinito: l'affezione è la vera soluzione (*absolutio*, scioglimento nel tutto unico al di là di ogni dentro e di ogni fuori)⁵⁰. L'intelletto, procedendo nella sua caccia all'infinito, diventa infinito, la meta della soddisfazione della sua potenza, non secondo un'apprensione concettuale, ma per l'affezione per cui il finito si spinge a ricercare all'infinito la sua realizzazione. Atteone, sbranato dai cani, da cacciatore diventa caccia, attività pura, infinito dell'atto nel cacciare. L'infinito oggetto è attività pura: forse, da questo punto di vista, l'atto di Bruno non sancisce semplicemente la purezza dello spirito auto-generativo,

⁴⁶ Ivi, p. 218.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 219.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, pp. 157-170.

come lo vuole Gentile, ma si spinge ad abbozzare una teoria dell'annientamento complessivo del limite oggettivo del soggetto rispetto alla sua condanna all'essere. Il soggetto arriva a non essere più, semplicemente perché realizza il suo essere nell'essere in altro – nell'infinito di ogni attività. Dall'atto potenziale di Aristotele si passa alla infinita potenza attuale, ovvero alla declinazione della forma materiale potenziata nell'apertura all'infinito dell'attività producente. In questi termini si può conoscere l'infinito, portando l'intelletto oltre il concetto, nell'apprensione di un'attività che si svolge continuamente come potenza infinita, non ipostatizzabile alla maniera dei neoplatonici. Le cose si sono capovolte: non sappiamo se un fuori sia entrato in un dentro; certo è che il dentro dell'atto materiale smania per uscire fuori da sé. Il Dialogo Quinto della Prima Parte si chiude con la visione, descritta in una specie di canto, di una serpe gettata nella neve a patire il ghiacciamento di fronte a un fanciullo nudo che arde nel fuoco. Il ragazzo capisce che non ha speranza, che la situazione non si risolverà. Sull'immagine incombe il motto: «Idem, itidem, non idem»⁵¹.

[...] Io ne l'eterno foco
 Mi dibatto, mi struggo, scaldo, avvampo,
 E al ghiaccio de la mia diva per mio scampo
 Né amor di me, né pietà trova loco,
 Lasso! Perché non sente
 Quant'è il rigor de la mia fiamma ardente.
 Angue, cerchi fuggir, sei impotente;
 Ritenti a la tua buca, ell'è disciolta;
 Proprie forze richiami, elle son spente;
 Attendi al sole, l'asconde nebbia folta;
 Mercè chiedi al villan, odia 'l tuo dente;
 Fortuna invocchi, non t'ode la stolta:
 Non è per darti scampo da la morte.
 Tu addensi, io liquefaccio;
 Io miro al rigor tuo, tu a l'ardore mio;
 Tu brami questo mal, io quel desio;
 Né io posso te, né tu me tor d'impaccio.
 Or chiariti a bastanza
 Del fato rio, lasciamo ogni speranza⁵².

⁵¹ Ivi, p. 224.

⁵² Ivi, pp. 224-225.

Drammi opposti, inconciliabili, il fanciullo che brucia e la serpe che ghiaccia, «tu addensi, io liquefaccio», nell'inevitabilità del destino che porta i soggetti a dissolversi nella pienezza spaccata in due, nell'assenza di capacità effettuale dell'uno sull'altro: «né io posso te, né tu me tor d'impaccio». L'immagine suggerisce che non si dà scampo al soggetto, che subisce la produzione operativa della realtà palinogenetica, mai ferma, se non nell'alterazione prodotta dall'annientamento di sé⁵³. *Idem, itidem, non idem* è più che un semplice motto: esprime l'inevitabile impossibilità di disgiungersi dalla dinamica dell'attuazione producente nel superamento di sé. In questa impossibilità di scambio consiste che *idem* è *non idem* "perché" *itidem*, e non "sebbene" *itidem*. La coincidenza avviene come simultaneità dei due fuochi, il freddo e il caldo, nell'impossibilità dell'agire salvifico. Non si può dare salvezza se per salvezza intendiamo riuscire a scampare al fine di ciò che siamo, nell'attuale stato, astrarsi dall'attualità, prescindendo dal destino dell'insieme delle attività connesse nell'eternità di un tempo fuori dal tempo, l'atto presente che chiamiamo mondo. La tesi, che avevamo preso in carico di dimostrare, si è completamente rivoltata: non si dà infinito *fuori* che non debba entrare *dentro* in quanto puro principio, e non si dà infinito *dentro* che non possa fuoriuscire tendendo al principio indefinibile.

⁵³ Ivi, pp. 157-171.

Vincenzo Salerno

JOHN DRYDEN, «THEODORE AND HONORIA, FROM BOCCACE»

Fables Ancient and Modern, Translated into Verse from Homer, Ovid, Boccace, and Chaucer viene dato alle stampe nel marzo del 1700, due mesi prima della morte di John Dryden, avvenuta il 12 maggio, all'età di sessantanove anni. Il libro risulta essere fedelmente in linea con la “traccia” editoriale seguita dal *poet-translator* durante l'ultimo ventennio di vita. Si tratta, infatti, di un volume collettaneo – *in-folio* di versi inediti drydeniani e di sue traduzioni di classici – che idealmente si colloca sullo stesso scaffale su cui si trovano riposti i suoi libri che pure contenevano poesia ed “esercizi” di resa. Nell'ordine, a partire dal 1680: *Ovid's Epistles, Translated by Several Hands*; *Miscellany Poems* (1684); *Sylvae* (1685); *Satire of Juvenal and Persius* (1692); *Examen Poeticum* (1693); *The Works of Virgil* (1697); e, infine, *Fables Ancient and Modern, Translated into Verse from Homer, Ovid, Boccace, and Chaucer* nel 1700¹.

Fin dal titolo, le *Fables* comunicano al lettore un'importante novità – soprattutto in materia di traduzione – rispetto alle altre raccolte. Infatti, in aggiunta a quanto già reso nelle sue precedenti antologie di versioni di classici greco-latini, Dryden propone, adesso, in lingua inglese – nell'inglese poetico della sua contemporaneità – due autori “moderni”: Giovanni Boccaccio e Geoffrey Chaucer². Un aspetto di particolare rilievo colto anche da dr. Johnson che, a tal

¹ Sulla teoria e la pratica traduttiva di Dryden utile può essere la consultazione di: V. SALERNO, *The Disease of Translation. John Dryden traduttore*, Dante & Descartes, Napoli 2006; e ID., *Paraphrase. Ovidio, Teocrito, Omero, Virgilio e Chaucer tradotti da John Dryden*, Edisud, Salerno 2017.

² Il testo conteneva, nell'ordine: *Palomon and Arcite: or, The Knight's Tale from Chaucer, in Three Books*; *Meleager and Atalanta, Out of the Eight Book of Ovid's Metamorphoses*; *Sigismonda and Guiscardo, from Boccace*; *Baucis and Philemon, Out of the Eight Book of Ovid's Metamorphoses*; *Pygmalion and the Statue, Out of the Tenth Book of Ovid's Metamorphoses*; *Cinyras and Myrrha, Out of the Tenth Book of Ovid's Metamorphoses*; *The First Book of Homer's*