

Atteone

Su un simbolo mitologico di Giordano Bruno *

...meditari unitatem et identitatem
(Bruno)

Il pensiero di Giordano Bruno si indirizza, nel contesto della riforma copernicana, ad un nuovo concetto dell'universo: i «muri» dell'antico cosmo sferiforme devono essere sfondati. Così però il confine della visibilità viene oltrepassato in uno spazio attualmente infinito, in cui innumerevoli mondi si muovono intorno al loro rispettivo centro. Che *un* centro venga messo in risalto non è perciò più concepibile per il concetto bruniano dell'infinità dell'universo: il centro è dappertutto. Bruno intende questo universo infinito come un'unità o armonia degli opposti, nella quale come totalità tutto ciò che è possibile è *realtà*, dunque anche gli opposti più universali dell'essere, possibilità e realtà, vengono condotti in una unità vivente in sé e fuori di sé. Questa unità è *riflessiva*: lo *spiritus mundi* opera attraverso l'Anima del mondo come «artista interiore» nella materia dell'universo e lo rende così una struttura coincidentale di forme. L'essenza che dà forma, intesa in senso aristotelico, non è esterna alla materia come di fronte alla pura potenza, bensì è il Principio che penetra col suo progetto la materia ed è così unito, interno ad essa: la materia è di per sé «grembo delle forme» o «fonte della realtà». Ultimamente l'universo è determinato da un Principio divino sommo. Sebbene Bruno metta in evidenza in misura speciale l'azione immanente al mondo di questo Principio, il suo essere inteso assolutamente in modo trascendente non nasce però totalmente nel mondo: il mondo non è un raddoppiamento panteistico di Dio. Questo si manifesta nel pensiero che il mondo, in direzione contraria rispetto all'infinità «intensiva» del Principio divino, viene inteso come un'infinità «estensivamente» infinita. L'Essere «Tutto-in-Tutto» del Principio non toglie il suo Essere «al-di-sopra-di Tutto»: (*Deus*) *intra omnia non inclusus, extra omnia non exclusus ... in quo sunt omnia, et qui in nullo ... sed est ipse*.¹

Certamente attraverso il concetto di infinità di Bruno le affermazioni intese da Cusano esclusivamente per l'Essere di Dio *coincidentia oppositorum* e *possest* (potere-è: Dio come realtà pura dell'Essere e «capacità» infinita, assoluta, *possibilitas absoluta*) vengono attribuite all'Essere del mondo; questo però non in modo tale che la differenza del Principio rispetto al mondo venga livellata o questo venga inteso *come* mondo e perciò identico a lui. Il concetto di Bruno dell'universo, della materia e dell'Anima del mondo e il suo entusiasmo per il mondo, secondo cui ciò che esiste nel mondo non potrebbe affatto essere *in se stesso migliore*, attraverso la presenza del divino, di quello

* Da: Beierwaltes W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1992², pp. 360-368.

¹ *De triplici minimo et mensura, Opera Latina*, ed. Fiorentino, Tocco e altri, Napoli-Firenze 1879 ss., Bd. I 3,147, 5. Dottrina e formulazione sono assolutamente analoghe a Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* V 8: *quia perfectissimum et immensum (Deus come esse purissimum et absolutum), ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum*. Sul contesto reale di questa citazione da Bonaventura cfr. sopra pp. 349 s. nota 73.

che è, hanno senz'altro sfocato i chiari contorni della distinzione cusana di finito e infinito, Dio però non è ancora diventato una funzione o addirittura una metafora del mondo.²

L'infinità dell'universo come conseguenza radicale di Bruno della riforma copernicana ha fatto della terra, una volta centro del mondo, una stella tra le altre. Il depotenziamento della terra non riguarda però l'uomo nella stessa intensità. Certamente non può più (inteso in senso teologico) essere la causa dell'alienazione della divinità nell'Incarnazione. Egli ha tanto poco bisogno di una liberazione quanto di un giudizio: la partecipazione all'Essere del divino si trova in modo originario in lui stesso, la *deificatio* è una sua capacità e suo compito. La «grandezza» dell'uomo dev'essere dunque vista nel fatto che ha la capacità di contemplare l'infinità dell'universo (*meditari unitatem et identitatem*)³ e di trasformarsi, proprio attraverso ciò, nel divino o infinito stesso, anche se questo appare possibile soltanto in momenti di rilievo, ma che determinano l'esistenza dell'uomo.

Da questo risulta evidente che nel pensiero di Bruno l'interesse cosmologico non può essere separato da quello antropologico, etico ed estetico. L'unità di questi ambiti dottrinali viene chiarita da Bruno a partire dall'aspetto appena accennato, in modo particolare nei Dialoghi intitolati *Eroici Furori* e dedicati a Philip Sidney (1585). Essi possono essere intesi a partire dalla tradizione dei trattati e della lirica d'amore del Rinascimento⁴; come tali però essi sviluppano la dottrina dell'ascesa del *Simposio* di Platone, neoplatonicamente ispirata e trasformata. Il *Convivio* di Dante; il *De amore* di Ficino, i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo e il Commentario di Pico della Mirandola alla *Canzone d'amore* di Benivieni sono gli antecedenti, che Bruno eleva a ideale della propria esistenza.

Della tematica a più livelli degli *Eroici Furori* qui dev'essere resa comprensibile solo l'importanza del concetto di *Bellezza*, senz'altro centrale per Bruno, proprio in rapporto a questa dottrina dell'ascesa. Per questo può fungere da paradigma l'interpretazione di Bruno del mito di Atteone. Questo, come verrà dimostrato, non è una restrizione della dottrina fondamentale.

Lo sviluppo di un'idea filosofica si fonda, di volta in volta, negli *Eroici Furori*, sull'interpretazione di un sonetto⁵; così dalla poesia si pretende talvolta troppo dal punta di vista allegorico o simbolico. Questo procedimento ha una giustificazione realmente convincente, in quanto i sonetti vengono già composti avendo presente la concezione filosofica, cosicché lo svolgimento (sonetto-sua interpretazione) in sostanza dovrebbe essere invertito, mentre il sonetto non dovrebbe essere ridotto a semplice «illustrazione» del pensiero.

Attraverso la metafora o il «mito» dei sonetti il pensiero filosofico riceve piuttosto una forza illuminante e una indimenticabilità particolare; nel sonetto su Atteone⁶ diventa un simbolo.

Alle selve i mastini e i veltri slaccia
Il giovan Atteon, quand'il destino

² Sul problema nel suo insieme cfr. il mio libro *Identität und Differenz*, pp.176 ss.

³ *Sigillus sigillorum*, *Op. Lat.* II 2, 180, 9 s. Pensiero dell'Unità come condizione della «vera contemplazione della natura»: *De la Causa, Principio e Uno*, in *Dialoghi Italiani*, ed. G. Gentile-G. Aquilecchia, Firenze s. a. (1957), p.185. (Edizione nella «Philosophische Bibliothek Meiner», Bd. 21: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, aus dem Italienischen übersetzt von A. Lasson, mit einer Einleitung von W. Beierwaltes, hg. P. R. Blum, Hamburg 1977, 1882⁶, 15*).

⁴ Cfr. su questo J. Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, New York 1958. H. Friedrich, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt 1964. La relazione, intesa filosoficamente, di «bellezza-eros-ritorno del pensiero in se stesso-ascesa» è stata da me mostrata col paradigma di Ficino, centrale per la struttura neoplatonica di pensiero del Rinascimento (cfr. su questo la trattazione citata a p. 89, nota 46).

⁵ Ad eccezione di tre «Canzoni» nel quinto Dialogo della seconda parte; sulla forma letteraria (commentario in prosa a versi) cfr. Nelson, *loc. cit.*, 15 ss.

⁶ *De gli Eroici Furori* (abbreviato E), in *Dial. It.* (cfr. nota 3) 1005 ss. Edizione italo-francese con Introduzione relativa alla storia spirituale e letteraria di P. H. Michel: Giordano Bruno, *Des Fureurs Héroïques*, Paris 1954. Su Atteone inoltre E 1021 s., 1123 ss. Sull'antico mito cfr. Lucien Guimond, *Aktaion*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981, I 1, 454-469; il corrispondente materiale illustrativo in I 2, 346-363. A Giordano Bruno il mito era accessibile principalmente in Ovidio, *Metamorfosi* III 138-250. L'interpretazione di Bruno muta la spiegazione della metamorfosi e morte di Atteone (la punizione per la visione vietata della divinità) nel fenomeno totalmente positivo della trasformazione dell'uomo nel suo vero Io.

Gli drizz' il dubio ed incauto camino,
 di boscareccie fiere appo la traccia.
 Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia,
 Che veder poss'il mortal e divino,
 In ostro ed alabastro ed oro fino
 Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia.
 Il cervio ch'a più folti
 luoghi drizzav' i passi più leggieri,
 ratto voraro i suoi gran cani e molti.
 I' allargo i miei pensieri
 Ad alta preda, ed essi a me rivolti
 Morte mi dàn con morsi crudi e fieri.

La metafora del cacciare, che determina questa poesia a partire dal mito risale dal punto di vista filosofico alla «caccia dell'essere» (τοῦ ὄντος θήρα)⁷ di Platone come indice del tentativo di raggiungere l'Idea pensando. In Cusano essa viene sviluppata in modo differenziato; filosofia e teologia filosofica insieme sono «caccia della sapienza» (*venatio sapientiae*) in campi diversi e con differenti forze, nel *modus* di una «dotta ignoranza» che cerca l'Essere assoluto come *possest, non-aliud* o *unum*.

La metafora della caccia, onnipresente negli *Eroici Furori*, si consolida nel sonetto su Atteone. Atteone stesso, secondo l'interpretazione di Bruno⁸, è l'«intelletto», o la più elevata capacità razionale dell'uomo, che tenta di «catturare», ossia di conoscere, la sapienza divina o verità, e così a motivo della sua identità con essa, tende a vedere la Bellezza divina. Nella Bellezza egli vede sapienza o verità come *manifestazione* dell'Essere divino in sè. Diana (nel sonetto non ricordata affatto per nome) è questa manifestazione. Essa, attraverso sè, ossia come «luce nell'ombra della materia», rinvia al fondamento della sua manifestazione, alla luce assoluta («luce assoluta», «fonte de la luce»): Apollo⁹. L'essere inaccessibile «in sè» del Principio divino la rende visibile e coglibile, mentre essa, come sviluppo della Monade assoluta, si manifesta nella Monade «natura, universo, mondo»¹⁰, dunque come una unità, armonia e bellezza che esiste solamente grazie all'Assoluto stesso. Nel suo «In-sè» la Bellezza divina non cade nel nostro concetto, solamente nella manifestazione dell'«In-sè», nel riflesso, nell'immagine e nell'enigma essa diventa insieme nota al concetto come suo limite¹¹. La fondamentale incoglibilità dell'Essere-In-sè assoluto della verità si fonda nella sua *in-finità* intensiva: essa si comunica senz'altro «in modo infinito» nel risultato di un mondo «estensivamente» infinito¹², però nel *modus* del pensiero essa non è raggiungibile in un processo temporale e perciò determinato da differenza; la sua infinità rende infinita la tensione stessa verso di essa intrecciata con il tempo, oppure il pensiero si sottrae nell'evidenza almeno istantanea del tempo. Il sonetto annuncia questo momento come passaggio dal tempo all'atemporalità, dal movimento che cerca e che chiede alla quiete della contemplazione, nel verso: «e'l gran cacciator dovenne caccia»¹³, preda. La «caccia» attiva nel momento dell'evidenza della verità *come* Bellezza si *trasforma* nell'oggetto del cercare, del chiedere e dell'amare: «lo amore transforma e converte nella cosa amata»¹⁴, essa raggiunge se stessa e così si acquieta. Il pensiero discorsivo, determinato temporalmente, finito, «si solleva» «al di sopra»¹⁵ di sè, il «vedere» si congiunge col «veduto»; vedere la divinità significa in-

⁷ Fedone 66 c 2. C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin 1960. Bruno, E 1006 e più.

⁸ E 1123.

⁹ 1125. La nudità di Diana (E 1124) è da intendere come simbolo della *nuda veritas*, a cui la bellezza rinvia.

¹⁰ 1158 s. Per questo motivo si deve concedere anche alla teologia negativa una maggiore vicinanza all'oggetto, nonostante la distanza che lo circonda.

¹¹ 1135.

¹² 1012: «è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato». 1096.

¹³ 1005. 1008. 1124.

¹⁴ 1008. 1124.

¹⁵ 1008: «rapito fuor di sé da tanta bellezza». 1024: «è rapita sopra l'orizzonte de gli affetti naturali». Sul «rapto platonico»: E 983.

fatti essere visti da lei stessa, avvolti da lei, essere «assorbiti» e uniti a lei¹⁶. Il pensiero, prima spinto da se medesimo, ora, identificato con la meta, è abbracciato da *questa stessa*. In questo togliimento della distanza che cerca o che vede del pensiero discorsivo viene eliminato anche il tempo, che ha annientato attraverso la scissione in prima e poi il momento unito in sè dell'evidenza¹⁷. Detto altrimenti: il momento, come presenza pura, puntuale, ma ricca, nega il tempo e il pensiero a esso conforme. Unità e atemporalità del «soggetto» corrispondono così all'Essere del Principio. L'evidenza non avviene certamente in modo repentino, la riflessione non si trasforma però «improvvisamente» (ἐξαίφνης) nella visione o unione «allo stesso modo in cui ci vuole tempo per aprire le finestre, ma il sole irrompe in un momento»¹⁸.

Trasformazione, rapimento, unione, nella poesia, basandosi sul mito di Atteone e sulla tradizione del *Cantico dei Cantici* vengono rappresentati come *morte*; il cacciatore, che si è trasformato nella preda della caccia, viene dilaniato dai suoi cani, simbolo del paradossale autosuperamento dei pensieri nel loro fine. («Io estendo i miei pensieri ad alta preda ed essi, rivoltatisi contro di me, mi danno la morte con morsi crudi e fieri»). Trasformazione come morte e allo stesso tempo morte come trasformazione in una nuova vita: questo è vita nell'Essere cercato e bramato («viva ne l'oggetto»)¹⁹. Che questa morte attraverso l'«essere dilaniati» non abbia più in sè la crudeltà del mito viene mostrato dal suo parallelismo con la «morte di bacio», la morte d'amore: unione e superamento²⁰. La morte quale trasformazione e auto-superamento significa allo stesso tempo liberazione dalla necessità di dover vivere *nel* tempo insieme con la sensibilità e l'immaginazione; così però egli ottiene la capacità di poter vivere in modo determinante e totale in e attraverso l'intelletto e di poterlo superare verso il fine a lui immanente²¹. Detto in modo filosofico ciò è: astrazione da sensibilità e temporalità, il necessario addestramento al vedere l'Uno («unità superessenziale»)²² o l'unione con lui come verità, bellezza e bontà assoluta; questo comporta e corrisponde alla concentrazione in se stesso, al ritorno del pensiero in se medesimo, non come contemplazione del «cielo stellato» al di fuori, bensì «procedendo al profondo della mente»; Dio infatti «è vicino», «il suo Regno è in noi», più intimo al pensiero di quanto questo stesso lo sia a sè.²³ Infinità in sè, il «centro infinito» di Tutto²⁴ è perciò raggiungibile soltanto dalla riflessione sull'infinità della propria capacità di pensiero. La «preda agognata» non era dunque da cercare al di fuori di sè: il cacciatore aveva «già raccolto in sè» la divinità («già avendola contratta in Sè»)²⁵: l'Essere divino o infinito è un costitutivo essenziale a priori del pensiero stesso, che è necessario scoprire, rendere consapevole e sviluppare nell'unità con la volontà.

¹⁶ 1092: «veder la divinità è l'esser visto da quella». 1124: «compreso, assorbito, unito».

¹⁷ *Sigillus* (*Op. Lat.* II 2, 211, 23 ss. 212, 1 ss.). E 1156 (sulla base di Plotino).

¹⁸ E 1156 s.: «subito, repentinamente, istante, momento». A spiegazione dell'emblema *Vicit instans* come istante dell'illuminazione e «ferimento» (*Cant. Cant.* IV 9: *Vulnerasti cor meum...*): E 1098 ss. 1101. *Sigillus* 211, 24: *actu uno possidemus omnia*. Sull'istante come origine del tempo: E 1067. Il platonico ἐξαίφνης (istante dell'evidenza, *Ep.* VII 341 c 7; *Symp.* 210 e 4) è stato ripreso come caratterizzazione dell'unione che-non-pensa-più, in cui il vedere diventa l'oggetto visto stesso (VI 7, 36, 17 ss. VI 9, 11, 6 ss.). Sulla *henosis* di Plotino, cfr. pp. 124 ss.

¹⁹ E 1011.

²⁰ E 1010. *Mors osculi* è una metafora cabalistica per la connessione di morte e felicità: il creatore bacia l'anima «nella camera dell'amore» come una figlia (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1957, pp. 246 s., con riferimento a testi dal *Sohar*). Questo bacio simbolizza l'unione dell'anima con quella essenza, da cui essa stessa è sorta. Per Bruno la *mors osculi* (E 1094) è il passaggio all'effettiva «vita eterna». L'abbandono di sé come trasformazione in ciò che si cerca e ama viene simbolizzato anche attraverso la farfalla, che, tendendo alla luce, brucia nella fiamma (Sonetto E 1037 come spiegazione dell'emblema *Hostis non Hostis*: nemico è la fiamma attraverso il suo calore che consuma, non-nemico attraverso il suo splendore attraente. Cfr. anche E 990). L'immagine in Petrarca, *Le Rime*, ed. N. Zingarelli, N. 19, Bologna 1964, p. 332. Sul motivo della «morte per amore» vedi anche Ficino, *De amore* II 8 Marcel 155 ss.). Su Pico e altri riguardo a questo punto: E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1968², pp. 154 s.

²¹ E 1008 s. 1024 ss. 1125 (i cani di Atteone «libero dal carnal carcere della materia»).

²² 1107.

²³ 988. 1008 («regno de Dio in noi»). 1086: «contrasi quanto è possibile in se stesso». 1087.

²⁴ 1012.

²⁵ 1008.

Quello che dal punto di vista filosofico si dice «astrazione» e «superamento», mentre dal punto di vista poetico si chiama «morte» conduce, filosoficamente, all'unione istantanea con il «centro infinito», alla illuminazione attraverso lo «splendore divino»²⁶ (poeticamente e mitologicamente) nella «vita degli dei» o nell'unico e vero «Paradiso»²⁷; questo però è la «patria»²⁸ dell'uomo, il suo inizio peculiare e insieme, dopo il suo «allontanamento» dall'origine («carnal carcere»), la meta che gli spetta. Tutto ciò significa che le capacità immanenti all'uomo vengono condotte al loro *compiimento* attraverso l'ascesa trasformatrice (l'elevazione è dunque il realizzarsi e non l'estinzione dell'individuo o «soggetto»), ma insieme esso mostra che questa elevazione realizzatrice è pensabile in modo argomentativo ed è illuminante e contemporaneamente necessaria per la felicità individuale.

La dottrina bruniana della trasformazione corrisponde alla *deificatio*, che ritorna al postulato di Platone dell'assimilazione dell'uomo a Dio: l'uomo, attraverso il «contatto intellettuale» diventa «un Dio» con il divino stesso²⁹.

*Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad obiectum sine fine (ubique tamen finiendo) contendit, sicut infinitus est deus, immensus, ubique totus.*³⁰ Si tende all'ampliamento della finitezza umana, all'esplicazione del fondamento infinito in esso, attraverso la contemplazione intellettuale dell'infinito e attraverso l'unione con lui. Senza sottolineare l'identità di origine e infinito, il filosofo neoplatonico ha delineato in modo paradigmatico il tratto fondamentale di questo concetto, che per Bruno è diventato di nuovo determinante: il pensiero diventa consapevole di sé e del suo fondamento Uno e unificante attraverso la riflessione su se stesso e in questo ritorno ascendente insieme trascende se stesso. Questo trascendimento si compie, come ha mostrato innanzitutto l'esame della «mistica» plotiniana, attraverso l'astrazione dialettica e la negazione di ciò che è temporale. La negazione del proprio negare o l'autonegazione del pensiero (la sua «morte») toglie la differenza rispetto all'Uno almeno istantaneamente. Essa si manifesta come l'«apice» e il compimento della riflessività e vi si tende attraverso la contemplazione dell'infinito e l'unione con lui.

L'unità prima accennata di intelletto e volontà non dev'essere però intesa come identità, bensì come un'unità reciprocamente congiunta di due facoltà. L'interpretazione del mito di Atteone denomina la Bellezza «avvincente» nella misura più alta perchè «comprensibile» per il pensiero umano, «poichè l'amore (come forma di intenzionalità volente) è ciò che muove e stimola l'intelletto e lo precede come una fiaccola»³¹. In questo senso l'amore viene inteso come un «impeto razionale»³²: come ciò che, nel pensiero che ricerca e domanda, spinge alla meta a lui stesso nascosta-immanente, conduce all'illuminazione e all'unione.

L'amore non rende «ciechi»: esso «illumina, chiarisce e apre (piuttosto) il pensiero, fa penetrare Tutto»³³. L'amore, così riferito a unità e bellezza, crea l'unità totale delle facoltà sensibili e spirituali dell'uomo: della percezione sensibile, della capacità di immaginazione o di rappresentazione, dell'intelligenza, della ragione (dell'intelletto) e dello spirito³⁴. I singoli modi di accesso alla *scala na-*

²⁶ 1007. 1078. 1086.

²⁷ 1009. 964. 969.

²⁸ 1025. In analogia a questo è da considerare la metafora di Ulisse, per esempio in Plotino (I 6, 8, 16 ss.): ritorno dell'anima dalla sfera dell'alterità nella *patria*, l'Uno. Cfr. p. 134.

²⁹ 988. 1003 s.

³⁰ *De immenso et innumerabilibus*, *Op. Lat.* I 1, 206. La frase 6: *magnum miraculum est homo* è una «citazione comunissima» del Rinascimento, cir. per esempio Pico della Mirandola, *De dignitate hominis* (lat.-ted., introd. da E. Garin, Bad Homburg 1968, p. 26). Ficino, *Theol. Plat.* XIV 3; II 257 (Marcel).

³¹ E 1006. Su *amor* come principio universale-cosmologico e antropologico: *Sigillus sigillorum* (*Op. Lat.* II 2), 195, 3-16. Sulla controversia intelletto-volontà cfr. M. J. B. Allen, *Introduction zu Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley 1975, pp. 35 ss.

³² E 987.

³³ 969. Vedi su questo anche il Sonetto che segue nel testo.

³⁴ Così la gerarchia delle facoltà E 1022. *Summa terminorum metaphysicorum*, *Op. Lat.* 14, 31, 10 ss.: *cognitio sensitiva, phantasia, memoria, ratio, intellectus, mens. Trig. sigill. explic.* (*Op. Lat.* II 2) 128,7 s.: *sentire, imaginari, ratio-cinari, intelligere, mentare*. Con questo Bruno viene ricollegato alla concezione neoplatonica della conoscenza. La sua

turae sono così connessi l'uno con l'altro che quello rispettivamente inferiore riceve la propria forma di auto-riflessione in quello di volta in volta più elevato. La *sensibilità*, per esempio, nella capacità di immaginazione viene vista come tale; nell'intelligenza comprende di compiere l'atto dell'*immaginazione* o rappresentazione³⁵. L'«amor» compie in questo modo, come elemento motore dell'ascesa, la sintesi dei gradi e corrisponde così all'«amor» dell'Anima del mondo, attivo in ciò che esiste nella sua totalità; anche questa è, grazie all'«amor», medio sintetico di estremi. All'ascesa che incomincia nella sensibilità corrisponde la discesa del pensiero nel suo inizio, la sensibilità³⁶. Questo circolo del pensiero rende chiaro che anche il suo inizio nella sensibilità non può essere estraneo al pensiero: la provvisorietà del pensiero nella sensibilità rende piuttosto possibile, innanzitutto, l'ascesa al vero inizio, non temporale, nel Principio sommo, in quanto l'amore, «che nasce dal vedere»³⁷ deve essere un «impeto razionale» anche nel suo inizio temporale.

Se dunque l'amore è il principio di movimento immanente al pensiero, allora in questo si mostra che il concetto fondamentale di Bruno, il «furore eroico» o «entusiasmo»³⁸ non si riferisce proprio a nessun atto irrazionale, a nessuna «dimenticanza», bensì a un «ricordo» (*memoria*)³⁹ che riconduce totalmente al fondamento dell'Io e dell'Essere. La conoscenza sta universalmente sotto una riserva congetturale: come la dialettica negativa delimita a partire dal finito soltanto l'Essere-in-sè dell'Uno che è al di sopra del concetto, così anche la memoria non è affatto un «intervento» diretto. Essa deve scoprire e ricondurre al fondamento paradigmatico, nella sfera dell'infinità terrena determinata dal tempo, le tracce delle Idee (*umbrae ideales*), ossia ciò che si presenta come manifestazione dell'Assoluto o vera Infinità. Le «ombre» o il mostrarsi enigmatico della Verità o Bellezza nell'immagine dell'Archetipo hanno una funzione mediatrice: *umbra* (come *vestigium lucis*) *visum praeparat ad lucem*⁴⁰. Questa memoria che fa conoscere l'Assoluto nell'«ombra» non conduce dunque, secondo il «furore eroico» che unisce ragione e affetto, a una illuminazione che nasconde emozionalmente, bensì a un'illuminazione che chiarisce la sensibilità e il pensiero a partire dal fondamento⁴¹.

Atteone è il simbolo efficace o addirittura denominativo della decisione dell'uomo di osare di penetrare nella sfera delle ombre e degli enigmi, nella «selva» delle aporie che stanno davanti alla visione nella Bellezza assoluta come manifestazione della Verità, simbolo dunque dell'«intelletto eroico» mosso dall'amore, che vorrebbe collegarsi vedendo-pensando col «primo vero», con la «verità assoluta»⁴². La «morte» attraverso autoriflessione (i pensieri «rivolti a me») appare come la vera vita dell'uomo dalla quale soltanto la sua vita nell'ombra, nella selva, o nella finitezza delle immagini diventa possibile come ragionevole. La «morte», dunque, come autoalienazione dell'uomo lo conduce, trasformandolo, proprio al suo vero Io⁴³.

discussione di Plotino per esempio in *Sigillus* (*Op. Lat.* II 2), pp. 178, 7 ss. Sull'analisi delle facoltà in Proclo e Bonaventura, che stanno in una reale connessione con Bruno, cfr. pp. 225 ss.

³⁵ *Sigillus* 176, 16 ss. La dottrina di Cusano, che la facoltà conoscitiva di volta in volta più elevata è la *praecisio* di quella rispettivamente inferiore rientra in questo contesto (*De coniecturis* I 10; n. 52 Koch-Bormann-Senger).

³⁶ E 1022. 1029. *De la Causa* 333. Anche questa concezione della conoscenza come un circolo di *descensus* e *ascensus* (*reditio*) rinvia a Cusano, cfr. *De coniect.* II 16; n. 157 ss.

³⁷ E 1015.

³⁸ 965, 995, 1008. Commento del concetto di «furore eroico» in H. U. Schmidt, *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*, Bonn 1968, pp. 63 ss.

³⁹ E 987.

⁴⁰ *De umbris idearum*, *Op. Lat.* II 1, 30. *Umbrae ideales* non è semplice «reminiscenza» del mito della caverna di Platone, ma corrente modello di comprensione della struttura dell'essere del mondo e della sua conoscenza. Cfr. E. 1159 l'«immediata conversazione» ivi ricordata corrisponde alla platonica «conversione da un giorno notturno al vero», *Rep.* 521 c 6). *Lampas trig. stat.*, *Op. Lat.* III 43, 7 ss.

⁴¹ E 969.

⁴² 1005.

⁴³ L'interpretazione dell'*Atteone* dovrebbe aver mostrato chiaramente che le corrisponde assolutamente la metafora del «cuor alato» (E 1009). La metafora delle ali del *Fedro* platonico, che indica che l'anima è mossa dall'eros e diviene «leggera» attraverso il «cibo della verità», ossia - liberata dagli ostacoli della sensibilità - vede lo splendore dell'Idea (*Fedro* 246 e 2. 247 d 2 ss. 248 c 2. 249 c 4), si collega in Bruno col Salmo 101, 8: *Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (cfr. il Sonetto «Mio passer solitario» in E 1009 e nell'Epistola Proemiale a *De l'Infinito*, 364, così come il seguente «E chi mi impenna, e chi mi scalda il core?»).