

2. Lo spazio in Bruno: aspetti cosmologici e teologici

In suo classico studio *Dal mondo chiuso all'universo infinito* Alexandre Koyré segnalò che “mai prima di Bruno era stata affermata l'essenziale infinità dello spazio in un modo così netto, preciso e consapevole”. Infatti, la concezione dello spazio accompagna praticamente tutta la sua produzione filosofica. Possiamo indicare tre momenti: 1) i dialoghi italiani, in particolare *De l'infinito, universo e mondi* (1584), ma anche *La cena de le Ceneri* (also 1584); 2) il poema finale *De immenso et innumerabilibus*, pubblicato a Francoforte nel 1591 e 3) un momento intermedio, in Germania circa 1587, quando Bruno espande i parigini *Articuli adversus Peripateticos* di 1586 nel *Camoeracensis Acrotismus*, pubblicato finalmente a Wittenberg nel 1588. Questo momento intermedio copre anche la *Lampas triginta statuarum* (scritta nel 1587, ma pubblicata soltanto nel Novecento). Questa ultima opera, non studiata da Koyré e nemmeno da Edward Grant (nel suo libro *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge 1981), offre nell'esame dei “principi infigurabili” di Chaos, Orco e Notte (vale a dire Vuoto, Appetito e Materia), connessi con la triada opposta di Mente, Intelletto e Spirito o Amore, alcune proposte di fondamentale importanza sulla condizione ontologica dello spazio e del vuoto e sulla relazione di esso con Dio o l'Uno.

La concezione bruniana dello spazio rimane costante, benché alcune differenze o ampliamenti di prospettiva emergono a partire dal 1587. Mentre nei dialoghi italiani, in particolare nel *De l'infinito*, l'attenzione si rivolge agli aspetti cosmologici dello spazio e del vuoto così come alla critica della dottrina aristotelica e stoica, dal 1587 Bruno concede più attenzione ai fondamenti ontologici e teologico di spazio e vuoto, mentre cerca di precisare la natura di entrambi e la loro relazione con Dio.

In questa conversazione voglio presentare in forma succinta i risultati di una ricerca che ho presentato in un convegno tenuto l'anno scorso a Nijmegen (Paesi Bassi), rimandandovi alla pubblicazione in corso per la presentazione più completa. Vedremo successivamente 1) in modo molto schematico la concezione dello spazio nei dialoghi, in particolare nel *De l'infinito*; 2) il problema del rapporto tra Dio e lo spazio e il suo esito paradossale in opinione di Edward Grant e 3) la relazione di spazio e Dio secondo la *Lampas triginta statuarum* e la soluzione alla aporia di Grant.

1. Spazio nei dialoghi, in particolare *De l'infinito*

Credo si possa dire che la concezione dello spazio nei dialoghi viene riassunta nel 1591 in un capitolo molto importante del *De immenso* (I, 8), dove Bruno definisce lo spazio con appello esplicito al commentatore di Aristotele Giovanni Filopono. Questa definizione viene seguita da un'analisi molto serrata dei singoli punti della definizione ed è stata commentata in modo esauriente da Edward Grant nel libro citato. Ecco la definizione:

Testo 1: “Est ergo spacium, quantitas quaedam continua physica triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora, citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, immiscibile, impenetrabile, non formabile, illocabile, extra et omnia corpora comprehendens, et incomprehensibiliter intus omnia continens”.

Come ho detto, questa concezione è già presente nel 1584. Spazio è dunque un contenitore o ricettacolo VUOTO, infinito e indifferente (omogeneo), incorporeo ma dimensionale [dimensioni non sono proprie in esclusiva dei corpi, contro Aristotele, il quale pensa che se lo spazio ha dimensioni non può contenere corpi, perché allora si darebbe la *penetratio dimensionum*, che è impossibile; già Filopono aveva rifiutato questa dottrina di Aristotele]. Lo spazio, secondo Bruno, è anche anteriore concettualmente alla materia, ma non la precede temporalmente.

Bruno esclude di conseguenza che lo spazio sia, come pretende Aristotele, un **accidente** della sostanza corporea, that is, **luogo** inteso come superficie interna del corpo continente. Da parte sua, concepisce due possibilità:

a) la concezione STOICA di una porzione finita di spazio piena di o occupata dall'unico mondo finito e circondata da uno spazio infinito vuoto (mentre che per Aristotele, oltre il limite esterno dall'unico mondo non c'è luogo, né vuoto).

b) la concezione epicurea di uno spazio vuoto infinito, dove gli atomi si muovono e si urtano formando un numero infinito di mondi, ma dove porzioni di spazio rimangono vuote, come condizione necessaria per il movimento. Questo presuppone che per lo spazio è del tutto indifferente essere occupato o pieno.

È noto che Bruno adotta la concezione epicurea, ma lo fa con una differenza molto importante: per lo spazio è indifferente essere occupato da una oppure da un'altra specie di materia (i luoghi naturali di Aristotele sono negati), ma non il fatto di essere occupato o vuoto, giacché **lo spazio desidera la materia**. Questo va contro la concezione epicurea e lucreziana, adottata più tardi dalla maggioranza di autori nel Seicento (Gassendi, More, Newton), i quali considerano che per lo spazio è indifferente essere occupato o vuoto. La concezione di Bruno ha implicazioni teologiche molto importanti.

Per Bruno, dunque, lo spazio è sempre e dovunque pieno di materia, un fatto che si segue da due principi del pensiero bruniano:

1) il principio platonico (ma anche aristotelico) di PIENEZZA, come dimostrato da Arthur Lovejoy e da Koyré;

2) il rifiuto della distinzione scolastica tra la potenza assoluta e quella ordinata di Dio, distinzione che comporta che l'universo creato è una produzione **contingente** o nonnecessaria (libera) della volontà divina; più precisamente una produzione **finita** che consiste nell'unico mondo della cosmologia aristotelica, ma contingente e non necessariamente esistente, come pretendeva Aristotele.

Di conseguenza, giacché tutti gli attributi divini (potenza, volontà, bontà) sono coestensivi and coincidono, Dio agisce nella sua unica produzione (l'universo) con tutta sua infinita potenza e quindi l'universo è infinito, eterno e l'infinito spazio risulta totalmente pieno di materia. Oltre a ciò l'universo infinito ed eterno non è esterno a Dio (una *creatio ad extra* contingente); anzi, possiede le proprietà di necessità e infinità che governano la *generatio ad intra*, cioè, la derivazione del Figlio e dello Spirito Santo nel processo trinitario. E come l'intelletto divino e lo spirito santo sono stati interpretati, nel *De la causa*, come la facoltà più eminente dell'anima universale e come l'anima universale stessa forma dell'universo, si può affermare, con **Hans Blumenberg**, che Bruno ha identificato la generazione *ad intra* con la produzione dell'universo infinito e necessario e ridotto il processo trinitario alla necessaria e infinita derivazione dell'universo dal infinito principio divino.

Secondo Bruno, dunque, lo spazio vuoto è pieno sempre e dovunque con materia dotata di forma. Prima e in modo immediato con ARIA pura, anche chiamata ETERE e persino SPIRITO in quanto è al nostro interno; secondariamente pieni di stelle (soli e pianeti formando sistemi planetari o 'synodi ex mundis'. Precisamente **etere** è il termine usato da Bruno per designare lo spazio in tanto che si offre alla nostra

osservazione, mentre **vuoto** designa lo spazio in sé o assoluto, come condizione per la presenza di materia. L'etere o aria pura può anche chiamarsi spazio giacché possiedono le proprietà del vuoto: capacità di essere attraversato e non resistenza al moto dei corpi celesti. Ciononostante, credo che E. Grant è in errore quando afferma che “una volta l'etere compie tutte le funzioni del vuoto, questo ultimo pare superfluo”.

D'altra parte, *De la causa* sostiene che intelletto, forma o anima universale e materia sono aspetti o espressioni di Dio. Ché possiamo dire dello spazio? È egli anche un attributo o espressione di Dio? Oppure, come sostenuto da Grant,

Testo 2: the consequences of Bruno's description of space and the properties he assigned it lead inevitably to an infinite space that is coeternal with but wholly independent of God, who appears to have utilized it merely as the container of His infinite universe. The medieval fear that void space would be interpreted as an eternal, uncreated positive entity independent of God was realized in the metaphysics and cosmology of Giordano Bruno. But God did not merely locate His universe in Bruno's independent infinite space; He also located Himself within it by virtue of His omnipresence. [...] It does seem that the space God occupied was not of His own making.

Questo è il problema che ci occuperà nel resto della presente lezione.

2. Dio e lo spazio

Prendiamo le mosse da un bellissimo passo del *De immenso* (IV, 14), dove Bruno afferma che lo spazio è la dimora o sede di Dio, con degli echi biblici che indicano che stiamo di fronte a un punto dottrinale che viene (come i 'synodi ex mundis', il firmamento o Atlas e l'etere) dall' antica sapienza:

Testo 3: Spacium dicitur aether quia decurritur. Tot sunt caeli quot astra, si caelum intelligamus contiguum et circumstans configuratum uniuscuiusque spacium, ut caelum Telluris dicitur non solum spacium in quo est, sed et quantum spacii perambit ipsum distinctum a spacio perambiente Lunam, et alia (quae circa sunt) corpora mundana. Caelum caeli est spacium unius synodi sicut in quo hic sol est cum suis planetis. Caelum caelorum est maximum et immensum spacium; quod et aether dicitur, quia totum est percurribile, et quia in toto maxime flagrant omnia. [...]. Sedes ergo beatorum sunt astra: sedes deorum est aether seu caelum: astra quippe Deos secunda ratione dico. *Sedes vero Dei est universum ubique totum immensum caelum, vacuum spacium cuius est plenitudo; pater lucis comprehendentis tenebras, ineffabilis.*

Dio, quindi, riempie lo spazio così come l'universo che a sua volta riempie lo spazio. Questo parallelismo tra spazio come vuoto e spazio come etere o universo in relazione a Dio somiglia quello tra spazio vuoto e materia. Bruno menziona con approvazione in *De l'infinito* la confluenza platonica nel *Timeo* di spazio e materia: “il luogo, spacio et inane ha similitudine con la materia, se pur non è la materia istessa: come forse non senza caggione tal volta par che voglia Platone, e tutti quelli che definiscono il luogo come certo spacio”. Similitudine però non è identità e per questo motivo Bruno critica nel *Acrotismo camoeracense* (1588) Aristotele:

Testo 4: Platone potrà anche aver detto che la materia è un qualche ricettacolo e che il luogo è un qualche ricettacolo. Tuttavia, era davvero fuori luogo la calunnia di Aristotele, secondo il quale il ricettacolo si identificherebbe per Platone con la materia e la materia con il ricettacolo.

Secondo Bruno, la causa della confusione è il fatto che sia la materia che lo spazio sono ricettacoli, ma di un ordine molto diverso: materia essendo ricettacolo indifferente delle forme e lo spazio (che non è ‘formabile’ secondo *De immenso*) essendo ricettacolo indifferente prima di materia e secondariamente di corpi estesi, oltre essere sede di Dio.

A questo punto dobbiamo rivolgerci a un testo la cui prima redazione risale a 1587, cioè, risulta contemporaneo all'*Acrotismo*, sebbene fu posteriormente sottomesso a una revisione, come indica la copia del 1591 presente nel Codice Norov di Mosca. Si tratta della *Lampas triginta statuarum*, dove Bruno intende offrire una nuova versione della sua ontologia tramite un metodo dove i concetti ontologici vengono espressi come immagini simboliche. *Lampas* ci presenta i sei principi primordiali della realtà formando **due triadi**, denominate ‘inferiore’ e ‘superiore’ (*inferna* e *superna*). Queste denominazioni, benché evocano la tradizionale gerarchia cosmologica e ontologica e la conseguente superiorità dell'intelletto sopra la materia, non hanno per Bruno dimensione gerarchica e sono del tutto concorde con l'equivalenza dei principi ontologici opposti stabiliti in *De la causa*.

Testo 5:

— La prima, inferiore, triada è quella di **Chaos, Orcus** e **Nox**, representando rispettivamente il Vuoto o Spazio, la Privazione e Appetito del Vuoto e la Materia.

— La seconda, superiore, triada è quella di *Pater (mens, plenitudo), Intellectus e Spiritus*.

In ognuna triada, la successione del secondo e terzo membro rispetto al precedente è descritta come una relazione di padre e figlio. Così Orco è descritto come figlio di Chaos e la Notte o materia come figlia di Orco o Privazione. Nell'altra triada, Intelletto è figlio del Padre o Mente, mentre lo Spirito viene chiamato Amor, rendendo così palese la derivazione delle persone nella Trinità cristiana, ma con evidente trasposizione cosmologica.

Dobbiamo avere in mente però che la sequenza dei membri in ognuna triada non è un processo causale nel tempo. Ogni membro è coeterno agli altri; così Chaos o Vuoto precede concettualmente alla materia, ma il Vuoto è dall'inizio eternamente riempito da materia, dovuto al fatto che il membro intermedio (Orco come privazione, appetito e desiderio infinito) fa istantaneamente posto alla materia infinita. La stessa cosa succede nella triada superna, come la relazione con la Trinità cristiana rende palese.

Il passo di un momento precedente a quello successivo è conseguenza del rapporto o unione dei membri rispettivi delle due triadi, rapporto che viene presentato come quello di una 'copia sposata': Pater-Mens ∞ Chaos -Vuoto // Intellectus ∞ Orcus-privazione // Spiritus ∞ Nox-Materia. Così, l'unione (*coitus*) di Spirito (anima universale) e Materia produce la serie infinita di esseri naturali che costituisce l'universo.

Questa presentazione dei principi ontologici e delle cause dell'universo infinito è un'espansione di quanto era stato detto precedentemente in *De la causa*. Se nel dialogo *nox e lux* corrispondono a materia e anima universale in tanto che i coestensivi e infiniti principi materiale e formale nell'universo, nella *Lampas* intelletto come 'fons idearum', 'attivissima efficacia' e 'appetitus generandi' corrisponde all'intelletto come causa efficiente che adempisce l'infinita potenza passiva, privazione e desiderio nel 'chaos' primordiale. Dalla loro unione risulta la materia infinita e informata, cioè l'universo infinito. Ci resta dunque la coppia Chaos-Spazio vuoto / Padre (*Mens innominabilis, Plenitudo*), rappresentata come femina e maschio. Riprendiamo a questo punto il passo (presoché contemporaneo) di *De immenso* IV, 14 e la sua conclusione: "Sedes vero Dei est universum ubique totum immensum caelum, vacuum spacium cuius est plenitudo; pater lucis comprehendentis tenebras, ineffabilis". Lo spazio vuoto è la sede di Dio-Padre della luce (intelletto), il quale lo riempie in tanto che sua *Plenitudo* (pienezza).

Ci confrontiamo dunque con due contrari infiniti come gli ultimi principi e causa dell'universo: Padre, chiamato anche Dio in de immenso, e Vuoto-Spazio. Ognuno si esplica o si spiega in una triada, i cui membri costituiscono però una entità o essenza unica o singola: una tri-unità. Così, nel Padre

Testo 6: tria concurrunt, ut undique et ubique sit sol, radius et fulgur, ut in eo nulla distinctio sit, sed omnium horum trium unitas et identitas.

Il Sole è ovviamente il Padre, e raggio e fulgore sono immagini dell'Intelletto o Figlio e dello Spirito. Non c'è dubbio che Bruno ha in mente la Trinità, come vediamo confermato dalla presentazione del Intelletto-Figlio.

Testo 7: Antiqui theologi per *centrum* illud *paternam mentem* intelligunt, quae –dum se ipsam contemplatur – *circulum* quendam producit [recall that the circle is defined and produced by its radius], et primum generat *intellectum*, quem filium appellant; qua conceptione perfecta, in imagine essentiae suae sibi complacens fulgorem emittit, quem amorem appellant, qui a patre seipsum in filio contemplante proficiscitur. Hic licet contemplari in patre essentiarum essentiam, in filio omnem pulchritudinem et generandi appetitum, *in fulgore ipsum spiritum* pervadentem omnia et vivificantem.

Abbiamo dunque due trinità, legate reciprocamente l'una all'altra, ma senza gerarchia e dove i primi membri sono Spazio vuoto o Caos e il Padre. Questo è precisamente il problema che rendeva così perplesso Edward Grant e li fece proporre come soluzione che lo spazio non è produzione di Dio, ma un principio eterno, indipendente da Lui ma necessario per poter ubicare Se stesso e il Suo universo infinito.

De la causa ci offre due passi nei quali possiamo trovare la chiave per dare soluzione al problema. Nel terzo dialogo, il personaggio Dicsono (discepolo di Bruno) si riferisce a Dio come essendo simultaneamente “altissima luce e sì profundissimo abisso”. E Bruno-Teofilo conferma che Dio è certamente la coincidenza di questi due contrari luce e tenebra rinviando a un passo biblico:

Testo 8: La coincidenza di questo atto [Mente] con l'assoluta potenza [Vuoto, materia] è stata molto apertamente descritta dal spirito divino dove dice: “Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebra eius, ita et lumen eius”.

Da questo risulta che sia la Luce che la Materia (come spazio pieno) appartengono ugualmente a Dio o entrambe coincidono nell'essenza semplice di Dio, chi è spazio pieno non meno di mente che riempie lo spazio di forme.

Più avanti, nel quinto dialogo, Teofilo si riferisce criticamente al dualismo non unificato tra i due principi, intelletto e materia, sia nei peripatetici che nei seguaci di Platone:

Testo 9: Con il suo modo di filosofare gli Peripatetici e molti Platonici alla moltitudine de le cose, come al mezzo, fanno procedere il purissimo atto da uno estremo, e la purissima potenza [materia] da l'altro. Come vogliono altri per certa metafora convenir le tenebre e la luce alla costituzione di innumerabili gradi di forme, effigie, figure e colori.

Ma questo parallelismo non unificato, dove Dio è la pura luce e lo spazio-materia il principio ontologico opposto, la pura potenza passiva o tenebra opposta alla divinità, risulta cancellato mediante l'appello agli "nemici della poliarchia", vale a dire: a Bruno stesso con suo concetto di Dio come coincidenza dei contrari o opposti:

Testo 10: Appresso i quali, che considerano due principii e dui principi, soccorreno altri nemici et impazienti di poliarchia, e fanno *concorrere que' doi in uno*, che medesimamente è abisso e tenebra, chiarezza e luce, oscurità profonda et impenetrabile, luce superna et inaccessibile.

Possiamo concludere rettificando Edward Grant. Se lo spazio non è una produzione di Dio (God's own making), questo non implica che sia totalmente indipendente da Lui. Vuoto o spazio è Dio stesso, allo stesso modo che Dio è la Mente-Intelletto-Anima che lo riempie introducendo in esso le forme. Questa è la vera significazione del passo nel *De immenso* "vacuum spacium cuius [Dio] est plenitudo". Dio è spazio non meno che la sua pienezza; Caos-tenebra non meno che Mente-Intelletto-Spirito. Insomma, Dio e l'universo infinito sono uno.

L'errore di Aristotele, secondo Bruno, fu l'esser rimasto intrappolato dall'erronea assunzione che "i contrari non possono convenire in un soggetto medesimo":

Testo 10: A questo [the coincidence of contraries in the One] tendeva con il pensiero il povero Aristotele ponendo la privazione (a cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma: ma non vi poté aggiungere, non ha possuto arrivarvi; perché fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera, che non [...] giunse né fissò gli occhi al scopo: dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo.

Questa concezione (erronea secondo Bruno) fu trasmessa da Aristotele (e anche da Platone) a tutta la tradizione metafisica legata a loro. Da qui la concezione della materia

come un 'velo' o 'parete' o 'nube' che ci impedisce la visione o apprensione di Dio (Maimonide, *Guida*). In his *Much Ado About Nothing*, Edward Grant ricapitola la trasformazione delle idee sullo spazio all'inizio dell'epoca moderna affermando che "from the introduction of the Greek concept of a separate, infinite, three-dimensional void space in the sixteenth century to Spinoza's *Ethics* in 1677, approximately 150 years, space had become indistinguishable from God Himself. Spinoza took the final step and conflated God, extension, matter, and space as one infinite, indivisible substance". E Grant aggiunse: "One could go no further and few, if any, would go as far" [Non si poteva andare più avanti e pochi (se qualcuno) sarebbero disposti a andare sì lontano]. A me pare che Giordano Bruno si era spostato fino a questo punto.