

VALENTINA ZAFFINO*

GIORDANO BRUNO E IL *TIMEO* DI PLATONE

1. Introduzione e scopo del presente contributo

Il *Timeo* è l'opera di Platone che ha influenzato maggiormente la filosofia di Giordano Bruno¹, anzitutto la sua ontologia. La critica ha affrontato a fondo il tema del platonismo bruniano ma, a ben vedere, il rapporto tra la filosofia della natura in Bruno e la cosmologia di Platone risulta ancora poco noto agli studi nolani e alle ricerche sulla cosmologia rinascimentale. Non vi sono, infatti, contributi specifici dedicati alla ripresa del *Timeo* da parte di Bruno².

Dalle opere del Nolano si evince che egli, pur non conoscendo il greco, legge direttamente il dialogo di Platone tradotto in latino da Calcidio sull'esempio di Cicerone³ e spesso ne cita il testo⁴; dobbiamo altresì tener conto che la comprensione bruniana del *Timeo* risente fortemente delle interpretazioni neoplatoniche dei commentatori tardo-antichi⁵. In particolare, Bruno riconduce la filosofia di Platone alla dottrina pitagorica,

* Pontificia Università Lateranense - Università degli Studi "G. D'Annunzio", Chieti-Pescara.

¹ Per le opere di Bruno, si faccia riferimento alle seguenti edizioni: G. BRUNO, *Opere italiane*, a cura di G. Aquilecchia - N. Ordine - N. Badaloni et al., 2 voll., UTET, Torino 2002 (d'ora in poi indicata come OI); Id., *Dialoghi italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000 (d'ora in poi indicata come DI); J. BRUNI NOLANI, *Opera Latine Conscripta. Publicis sumptibus edita*, edd. F. Fiorentino - F. Tocco - G. Vitelli et al., 3 voll., 8 parti, Morano / Le Monnier, Neapoli / Florentiae 1879-1891, nella ripubblicazione in edizione anastatica per Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1962 (d'ora in poi indicata come OL).

² Cfr. la voce *Platone* in M. CILIBERTO (a cura di), *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014; cfr. particolarmente II, pp. 1512 ss.

³ Calcidio ha tradotto il testo da 17a a 53c; Cicerone ha tradotto il testo da 27d a 47b, con alcune lacune.

⁴ Ricostruiamo di seguito le occorrenze nell'intero corpus bruniano sia dei riferimenti al dialogo *Timeo*, sia dei riferimenti al filosofo pitagorico Timeo di Locri: cfr. *La cena de le Ceneri*, I, pp. 494 (OI), 65 (DI); 556 (OI), 119 (DI); *De la causa, principio et uno*, I, pp. 649 (OI), 208 (DI); 683 (OI), 238 (DI); 686 (OI), 241 (DI); 697 (OI), 251 (DI); *De l'infinito, universo e mondi*, II, pp. 93 (OI), 380 (DI); 105 (OI), 391 (DI); 159 (OI), 447 (DI); *Acrotismus Camoeracensis* I, I, p. 189; *ibidem* (OL); *De Immenso et Innumerabilibus*, I, I, pp. 209; 274; 281; 381; 384; 392; 396; I, II, 50; 58; *ibidem*; 89 (OL); *De Monade, Numero et Figura*, I, II, pp. 329; 389; 407 (OL); *Figuratio Aristotelici physici auditus*, I, IV, p. 177 (OL); *Centum et viginti Articuli de natura et mundo*, II, II, p. 221 (OL); *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 304 (OL); *De vinculis in genere*, III, pp. 640; 690 (OL). Per i rimandi alle sole opere latine di Bruno cfr. anche C. LEFONS, *Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere latine di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 1998.

⁵ Cfr. GALENO, *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis*, edd. P. Kraus - R. Walzer, Institut Warburgiani, London 1951; PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl,

facendo di questo elemento la chiave di lettura del *Timeo*, rivisto alla luce della tradizione magico-ermetica di matrice neopitagorica.

L'argomento più significativo che conferma questa posizione bruniana riguarda il personaggio stesso di Timeo di Locri: figura poco nota alla storiografia, nel *Timeo* viene presentato da Socrate come valoroso politico della Magna Grecia, esperto di matematica e di astronomia⁶, oltre a essere lodato per aver «raggiunto [...] le vette della filosofia»⁷. Sebbene Platone non lo definisca un pitagorico, fin dall'antichità Timeo era ritenuto tale e veniva identificato con l'autore del *De anima mundi et natura*⁸, uno scritto che condivideva alcune tematiche con il *Timeo* platonico. Cicerone riferisce addirittura che Timeo di Locri e Platone si conobbero di persona in occasione di un viaggio in Italia compiuto da quest'ultimo per incontrare i pitagorici⁹. Proclo, peraltro, individua nello scritto di Timeo la fonte dell'opera omonima, riconoscendo nel pensiero pitagorico l'origine della cosmologia e dell'intera filosofia di Platone¹⁰.

La critica contemporanea ha tuttavia smentito la derivazione del *Timeo* dal *De anima mundi et natura*, dimostrando, piuttosto, il contrario: il trattato di Timeo non aderisce alle dottrine del pitagorismo antico, riproponendo soltanto le tracce pitagoriche presenti anche nei dialoghi di Platone. Esso, pertanto, non sarebbe che un falso di età ellenistica, composto con lo scopo di attribuire al pitagorismo antico le dottrine neopitagoriche di età tardo-antica, benché a tratti lasci intravedere anche elementi di vicinanza all'aristotelismo. Nondimeno, in linea con la tesi accettata ancora nel Rinascimento e ritenuta valida fino all'Ottocento¹¹, Giordano Bruno considera «Timeo pitagorico»¹² l'ispiratore della filosofia platonica e riprende un antico aneddoto di Timone di Fliunte¹³, di Diogene Laerzio¹⁴, di Giamblico¹⁵ e di Proclo¹⁶, secondo i quali Platone avrebbe fraudolentemente copiato il *Timeo* da Filolao¹⁷. Sicché il Nolano aderisce in pieno all'interpretazione rinascimentale che vede in Platone un mago naturale, ponendo la sua numerologia in relazione con la lettura ermetica della dottrina dei numeri della Scuola di Samo.

Teubneri, Lipsiae 1903-1906, oppure Id., *Commentaire sur le Timée*, éd. par A.J. Festugière, 3 voll., Vrin, Paris 1966-1968, oppure Id., *Commentary on Plato's Timaeus*, ed. by D. Baltzly - H. Tarrant - D. Runia, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2007; CALCIDIO, *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, oppure Id., *Commentaire au Timée de Platon*, tr. fr. par B. Bakhouché - L. Brisson, éd par B. Bakhouché, 2 voll., Vrin, Paris 2011.

⁶ Cfr. PLATONE, *Tim.* 20a.

⁷ *Ibi.*, 20a 5.

⁸ Cfr. TIMAEUS LOCRI, *De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Brill, Leiden 1972, oppure TIMEO DI LOCRI, *Sulla natura del mondo e dell'anima*, a cura di C. Campus, ETS, Pisa 1994. A proposito dell'attribuzione di quest'opera, cfr. TIMEO, fr. 49 1a; 4 DK. Per le diverse testimonianze della tardo-antichità circa l'autenticità del trattato di Timeo di Locri e l'influenza che esso esercitò sul dialogo di Platone, cfr. Campus, in TIMEO DI LOCRI, *Sulla natura del mondo e dell'anima*, pp. 11 ss. Cfr. anche B. CENTRONE, *La cosmologia di pseudo Timeo di Locri ed il Timeo di Platone*, «Elenchos», 3 (1982), pp. 293-324.

⁹ Cfr. CICERONE, *Resp.* I, 10, 16.

¹⁰ Cfr. PROCLO, *In Tim.* I 1, 9 ss.

¹¹ Cfr. CAMPUS, in TIMEO DI LOCRI, *Sulla natura del mondo e dell'anima*, pp. 13-15.

¹² BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 683 (OI), 238 (DI).

¹³ Cfr. FILOLAO, fr. 44 A 8 DK.

¹⁴ Cfr. *ibidem*; Id., fr. 44 A 1 DK.

¹⁵ Cfr. PITAGORA, fr. 14 A 17 DK.

¹⁶ Cfr. PROCLO, *In Tim.* 3b.

¹⁷ Cfr. BRUNO, *De Immenso et Innumerabilibus*, I, I, p. 209 (OL).

Il presente lavoro intende proporre un'analisi delle influenze platoniche rintracciabili nel pensiero di Bruno, con un interesse specifico al ruolo del *Timeo*. Sarà evidenziata, inoltre, la conseguente presa di distanza del Nolano rispetto ad alcuni aspetti del pensiero aristotelico, così come essa emerge particolarmente nel *De la causa, principio et uno* e nei *Libri physicorum Aristotelis explanati*. A tale scopo, procederemo come segue: esamineremo innanzitutto il tema della materia, ricostruendo i numerosi e significativi punti di contatto che il Nolano stabilisce con la dottrina platonica, rimarcando le differenze fondamentali tra l'ontologia bruniana e la tradizione aristotelica, così come gli eventuali elementi di continuità. Dopo aver introdotto la tesi dell'inconoscibilità del principio materiale, metteremo in luce due aspetti della riflessione di Bruno: il primato della materia sulla forma e l'omogeneità della materia, tenendo conto dei contributi apportati in questo senso anche dai commentatori al *Timeo*, particolarmente da Calcidio. In seguito, indagheremo la tesi nolana dell'infinità dei mondi, in relazione alle sue possibili derivazioni platoniche, mettendo in evidenza le differenze tra la posizione di Bruno e quella sostenuta da Aristotele nel III libro della *Fisica*. Nel *Timeo*, come è noto, è negata l'esistenza di una sequela infinita di cosmi, benché sia annosa la questione su come intendere alcuni passi di tale dialogo, ma è plausibile che Bruno interpreti il testo alla luce della tradizione neoplatonica ed ermetica tardo-antica e rinascimentale, alla quale non mancheremo di fare riferimento nel corso di questo contributo.

2. La materia come principio «indefinibile, innominabile, incognoscibile»

Nel paragrafo *De materia* della terza sezione dei *Libri Physicorum Aristotelis Explanati* Giordano Bruno afferma che il principio materiale non può essere definito, non può essere nominato e non può essere conosciuto, se non per analogia con i prodotti delle arti umane, come è stato sostenuto anche dai pitagorici, da Timeo e da Platone¹⁸. Solo la forma, infatti, è il principio che determina l'ente nel suo essere qualcosa di distinto da altro; pertanto, solo dalla forma derivano la *ratio* e il *nomen* degli enti che esistono¹⁹. La materia, piuttosto, accoglie nel proprio grembo gravido la totalità indistinta e indeterminata delle forme e di tutti gli enti che sono, che furono e che di nuovo saranno. Essa è il sostrato dell'eterno e necessario alternarsi delle forme, ciascuna delle quali appare nel ciclo del divenire e nell'alternanza dei contrari, per risolversi nella materia originaria dalla quale ha avuto origine. Così la forma, in quanto principio di determinazione, è riconducibile sempre alla materia, che è principio indeterminato.

Bruno riprende il passo di *Fisica* I, 8, 191b 13-17, in cui è negata la generazione dal non-essere in senso proprio, mentre è ammessa la generazione dal non-essere per accidente. Egli reinterpreta il passo aristotelico, affermando che ciò che deriva dal non-essere per accidente è generato dalla materia – non-essere in senso accidentale – e ciò che deriva dal non-essere per sé ha origine dalla privazione – non-essere in senso proprio. Dunque il Nolano sembra ammettere la possibilità di due tipi di generazione: una dal non-essere accidentale, l'altra dal non-essere per sé, il quale si annulla nell'Uno che comprende al proprio interno ogni realtà²⁰. Il non-essere, infatti, non si caratterizza come mera negatività, ma esprime una forza produttrice che deriva

¹⁸ Cfr. BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 304 (OL).

¹⁹ «Omnis enim ratio atque nomen est a forma» (*ibidem*).

²⁰ «Non ens significat tum omne, quod est praeter ipsum, seu nihil» (*ibi*, p. 305).

dall'Uno-Tutto divino e che in esso riconverge, sicché materia e privazione coincidono e l'essere e il non-essere si risolvono nella materia universale, generatrice di ogni forma, di ogni forza produttrice e, quindi, di ogni ente che esiste.

La triade *inconoscibile, indefinibile e inesprimibile* è tipica nel mondo antico: Platone, per esempio, la applica al non-essere²¹. Nel *De la causa* Bruno afferma che per lo stesso Timeo «la materia [...] occolta, e che non si può conoscere» è conoscibile solo mediante «una certa analogia»²²; ma la teoria per la quale il sostrato è conoscibile per analogia non risale alla tradizione neopitagorica o platonica, bensì ad Aristotele, per il quale «ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστετὴ κατ'ἀναλογίαν»²³. Il Nolano, pertanto, riprende il commentario tommasiano alla *Fisica* aristotelica, nel quale il sostrato è considerato come *subiectum* conoscibile non per se stesso, ma solo «secundum analogiam»²⁴, poiché è possibile conoscere in modo diretto soltanto attraverso la forma. Tuttavia, come è noto, tra la tesi nolana e quella dello Stagirita esistono fondamentali differenze di carattere gnoseologico e metodologico che riguardano la definizione stessa di sostrato materiale²⁵.

Per Bruno la materia è «indefinibile, innominabile, incognoscibile»²⁶, mentre la forma e i contrari «habent nomen et rationem»²⁷. Tale assunto non è presente nella *Fisica* aristotelica, ma non è neanche una considerazione squisitamente bruniana: l'idea che la materia sia difficilmente conoscibile o del tutto inconoscibile è comune nel pensiero greco e il filosofo può averla desunta da Aristotele stesso o dalla tradizione platonica²⁸. In *Metafisica* VII, 10 è asserita l'inconoscibilità della materia, poiché come tale la materia non esiste, ma è sempre in associazione a una forma che la determina. D'altro canto, al sostrato si perviene per privazione, cioè sottraendo dall'ente determinato tutte le sue proprietà, e anche nel *Timeo* compare di frequente la tesi per la quale la materia è un genere invisibile e informe («ἀνόρατον καὶ ἄμορφον»²⁹), difficile da comprendere e oscuro («χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν»³⁰), poco conoscibile perché non ancora essere.

Nel *Timeo* Platone afferma che la *χώρα*, terzo genere di realtà intermedio fra il sensibile e l'intelligibile, può essere indagata attraverso un ragionamento ibrido, a sua volta intermedio tra la conoscenza sensibile e quella intelligibile, in qualche modo vicino alla dimensione del sogno³¹. Anche Calcidio, commentando il *Timeo*, nega

²¹ Cfr. PLATONE, *Sof.* 238c 10; 238e 6; 239a 5.

²² BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 683 (OI), 238 (DI).

²³ ARISTOTELE, *Phys.* I, 7, 190b 7-8. Per il tema della materia in Platone e Aristotele cfr. M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in Id. (a cura di), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone ed Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104; L. PALPACELLI, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 311 ss.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In libros Physicorum* I, 13.

²⁵ Per Bruno e la nozione di materia in quanto sostrato cfr. S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000, pp. 134 ss.

²⁶ BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 304 (OL).

²⁷ *Ibi*, p. 303.

²⁸ Cfr. H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, de Gruyter, Berlin - New York 1971, pp. 561 ss.

²⁹ PLATONE, *Tim.* 51a 7.

³⁰ *Ibi*, 49a 3.

³¹ Cfr. *ibi*, 52b 3. Il termine *chora* significa, propriamente, spazio, spazialità. Daremo conto della polivocità del termine più avanti.

che la materia possa essere percepita³² e ritiene che essa sia conoscibile soltanto in maniera indiretta e mediante una congettura (*suspicio*), attraverso un ragionamento illegittimo e spurio (*adulterinus*) come l'immaginazione, fondato su un'intelligenza confusa e incapace di cogliere la vera natura della materia medesima³³. Pertanto, per Calcidio la materia è conoscibile mediante un procedimento congetturale frutto di una co-percezione (*consensus*), dal momento che essa non può essere percepita da sola e in quanto tale, ma esclusivamente nella sua unione con i corpi. Egli attesta che perfino l'immaginazione che si può avere della materia avviene «sine sensu»³⁴, poiché essa è per sua stessa natura indefinita, priva di forma e di immagine.

Per quanto concerne la terminologia, Bruno pare recuperare l'opposizione aristotelica tra forma e materia, definendo *materia* ciò che Platone aveva chiamato *chora*. Dai filosofi neoplatonici il principio materiale viene comunemente indicato anche come ricettacolo universale (ὑποδοχή), nutrice (τιθήνη), matrice (ἐκμαγεῖον), madre (μήτηρ). Calcidio, in particolare, lo chiama *silva*, *hyle*, *necessitas*, *erratica causa*, *nutricula*, *mater*³⁵, fino a definirlo propriamente spazio (*locus*)³⁶.

Nel *Timeo* il termine ὕλη (materia) compare solo una volta, in senso non tecnico³⁷, ed è invece introdotto da Aristotele per descrivere la *chora* di Platone³⁸. Lo Stagirita attribuisce a Platone l'identità di *chora* e *hyle* e dei rispettivi significati originari di spazialità e di materialità³⁹; identità che dal *Timeo* non si evince. La successiva tradizione platonica imperiale terrà ferma la terminologia di Platone, connotando la *chora* in senso materiale, al modo di Aristotele. Bruno, dunque, recupera pienamente la terminologia aristotelica, intendendo con *materia* ciò che Platone aveva definito *chora*.

Nonostante questi elementi di aderenza di Bruno all'interpretazione aristotelica della materia primordiale descritta nel *Timeo*, nei *Libri Physicorum* emerge un'importante differenza tra il Nolano e Aristotele per quanto riguarda l'identificazione della materia come madre e della forma come padre. Sia Aristotele che Bruno si rifanno a *Timeo* 50d, in cui Platone riflette sulla *chora*, paragonando la materia a una madre, la forma a un padre⁴⁰ e la natura intermedia (μεταξὺ) a un figlio. Mentre lo Stagirita si limita a considerare la materia μήτηρ⁴¹ di tutte le forme, Bruno afferma che la forma è

³² Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCCXLV. Per il tema della materia in Calcidio cfr. J.C.M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Brill, Leiden 1959; S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986, vol. II, pp. 445 ss.

³³ Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCCXLVII.

³⁴ *Ibi*, CCCXLV.

³⁵ Cfr. I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 7 (2007), pp. 245-264.

³⁶ Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCCXLIV.

³⁷ Cfr. PLATONE, *Tim.* 69a 6.

³⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* IV, 2, 209b 11-12; *Id.*, *De caelo* III, 8, 306b 17-19. Cfr. D. MILLER, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 19 ss.

³⁹ Il termine *chora*, dall'originario significato di terra, territorio, regione geografica, designa propriamente uno spazio; *hyle* indica, invece, il bosco e il legname (in latino *silva*). Sicché nell'interpretazione aristotelica della tesi di Platone erano comprese la dimensione spaziale e quella materiale. Cfr. K. ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 31 ss.

⁴⁰ Nel *Timeo* l'attributo di *padre* viene dato sia al demiurgo (la causa efficiente), sia al modello (la causa formale).

⁴¹ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* I, 9, 192a 14.

pater e la materia è *mater* degli enti naturali⁴². Per Aristotele la forma e la privazione sono tra loro principi contrari, mentre la materia «non est contrarium»⁴³, ma è il sostrato a cui afferiscono tutti i contrari. La forma non potrebbe desiderare ciò che non le è proprio e, di conseguenza, non desidera alcunché, dal momento che non ha bisogno di essere completata⁴⁴. La materia, invece, appetisce ogni forma, come la femmina desidera il maschio e il brutto desidera il bello; tuttavia, la materia non appetisce la forma in sé, bensì la forma per accidente⁴⁵.

Giordano Bruno si spinge oltre la riflessione aristotelica, affermando che la materia stessa «non est per se foemina [...] sed propter prolem quae est compositum»⁴⁶. La φύσις in quanto materia non è solo sostrato che riceve, ma è sinolo di forma e materia, di atto e potenza. Pertanto, la materia medesima si determina al proprio interno sia come attività intrinsecamente produttiva, sia come ricettacolo passivo delle forme⁴⁷.

A fronte di una parziale ripresa del testo platonico, la peculiarità dell'approccio bruniano consiste nel definire la materia stessa come *proles*, risultato dell'interazione della forma e del sostrato materiale. La materia non è più soltanto il principio passivo che accoglie come un ricettacolo la varietà e il divenire delle forme accidentali, ma è essa stessa sinolo del sostrato originario e delle forme. Si deduce che, mentre per Platone la *physis* è l'esito della commistione tra i due principi, per Bruno la prole che deriva da questi è la materia stessa.

In conclusione, nell'argomentazione bruniana la materia è allo stesso tempo *mater* e *proles*, cioè sia sostrato materiale che prodotto di tale sostrato in associazione alla forma.

2.1. *Il primato della materia sulla forma*

Il tema della materia è ricorrente nelle opere bruniane ed è approfondito in modo speciale nei dialoghi terzo e quarto del *De la causa*: qui è superata la distinzione aristotelica tra materia e forma, tra potenza e atto, e la materia universale è ritenuta il ricettacolo di tutte le forme accidentali⁴⁸, che derivano dalla potenza attiva dell'anima del mondo. Nulla potrebbe esistere se non fosse contenuto nell'Uno-materia, dal momento che nessun ente materiale può travalicare l'infinità del Tutto, che coincide con l'infinità della materia, ovvero con l'infinità dei mondi e con l'infinità di Dio.

A tal proposito, Bruno vede nella materia aristotelica un principio esclusivamente logico, niente affatto reale⁴⁹, e la critica che muove a *Fisica* I, 7-9 ha per oggetto

⁴² Cfr. BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 310 (OL).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* I, 9, 192a 20-22.

⁴⁵ Cfr. *ibi*, 192a 22-25. Anche questo concetto si ritrova nella tradizione platonica, laddove la materia non sempre è considerata malvagia, ma in alcuni casi essa ha un valore positivo perché tende ad acquisire una forma, cioè tende all'intelligibile. Dunque, la materia ha un carattere oscillante, poiché non è puro non-essere, ma nemmeno puro essere. Essa è una sorta di tensione alla forma e, come tale, è una realtà dinamica, non statica. In sede gnoseologica, però, si perviene a essa per privazione (cfr. E. VIMERCATI, *La materia e il male in Numenio di Apamea*, «Filosofia e Teologia», 26 [2012], pp. 77-92).

⁴⁶ BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 311 (OL).

⁴⁷ L'immagine della materia come madre è presente anche in ID., *De la causa, principio et uno*, I, pp. 687 (OI), 242 (DI); 720 (OI), p. 272 (DI).

⁴⁸ Cfr. *ibi*, pp. 686 (OI), 241 (DI): «Ricetto de le forme».

⁴⁹ Cfr. ID., *Acrotismus Camoeracensis*, I, I, p. 102 (OL): «Quale primum subiectum, quale primum principium quoad ab esse sequentium non absolvitur, quod nullam ex se, sed omnem et aliunde habere

proprio la differenza aristotelica tra atto e potenza: «Perché, o Aristotele, quello che è fondamento e base de la attualità, dico, di ciò che è in atto, e quello che tu dici esser sempre, durare in eterno, non vorai che sia più in atto che le tue forme, che le tue entelechie che vanno e vengono»⁵⁰.

Nei *Libri Physicorum* l'autore, parafrasando lo Stagirita in *Fisica* I, 2, ai termini πάντα e ὄν in più di un luogo sostituisce il termine *unum*, riprendendo così il lessico eleatico. Mentre il passo aristotelico esamina la possibilità che l'Uno sia sostanza, quantità o qualità⁵¹, Bruno prende in considerazione l'Uno sostanziale («unum substans»⁵²) e l'Uno quantitativo («unum quantum»⁵³), intendendo così l'Uno sia come la sostanza prima, sia come gli attributi che esistono nel Tutto separatamente dalla sostanza medesima.

È introdotta in questo modo la nozione di «perfecta substantia»⁵⁴, perfetta perché contiene al proprio interno ogni accidente, determinando così l'unità del Tutto secondo un divenire fecondo di enti e mosso da vicissitudine. Bruno considera l'essere ugualmente forma e materia e, riproponendo gli esempi aristotelici del cavallo e dell'anima⁵⁵, definisce l'anima «pars substantiae»⁵⁶, intendendo in tal modo la sostanza prima, sinolo dell'anima universale e della materia inanimata. L'Uno, pertanto, è il sostrato materiale informato dal principio vitale immanente alla materia medesima.

Come è noto, per Aristotele il principio materiale è il sostrato necessario per ogni alterazione e produzione naturale: esso accoglie in sé il divenire dei contrari, che generano il prevalere delle diverse forme accidentali. Giordano Bruno riprende il concetto greco di ὑποκείμενον e lo valorizza fino a farne il principio primo sia della realtà naturale che di quella spirituale; ne consegue che soltanto la forma e i contrari hanno una definizione e sono regolati da un ordine razionale, mentre la materia non ha in sé alcuna determinazione, come abbiamo già considerato sulla scorta del *Timeo*.

Bruno è consapevole della difficoltà che una simile considerazione può comportare per il pensiero teologico, poiché l'identificazione dell'intelletto agente con la materia è del tutto distante dal concetto cristiano di creazione dal nulla e, piuttosto, assimila Dio al sostrato materiale. Il Nolano definisce il risultato della commistione tra forma e materia «ragione di materia»⁵⁷, ritenendo l'intelletto un accidente del sostrato primo che è la

dicitur actualitatem, esse potest? Quale quod potius aliis indigum, quam ut quo alia indigeant assumitur?». Cfr. anche ID., *Lampas triginta statuarum* III, pp. 27; 37 (OL). Per il tema della materia nelle opere magiche di Bruno cfr. N. TIRINIANZI, «Materia prima» e «scala della natura»: dalla Lampas triginta statuarum alle opera magiche, in N. PIRILLO (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno. Atti del Convegno (Trento, 18-20 maggio 2000)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 37-51; cfr. anche EAD., *Giordano Bruno. Materia e vicissitudine*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 7 (2007), pp. 395-418.

⁵⁰ BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 720 (OI), 272 (DI).

⁵¹ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* I, 2, 185a 22 ss.

⁵² BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 276 (OL).

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* 185a 24. Riprendendo l'esempio di Aristotele, Bruno ribalta la posizione dello Stagirita e in *De la causa, principio et uno*, I, pp. 728-729 (OI), 280 (DI) afferma che «molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esserne contrarie, o per appartenere a specie diverse: come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo et uomo, sotto dimensioni di una pianta et uno animale».

⁵⁶ BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 276 (OL).

⁵⁷ ID., *De la causa, principio et uno*, I, pp. 697 (OI), 251 (DI).

materia stessa. L'Uno, tuttavia, data l'originaria compenetrazione tra la potenza e l'atto, è il prodotto di questo legame ed è organizzato secondo il movimento vicissitudinario della forma e della materia che, in virtù di questa coesistenza, sono entrambe principi. Da tale dualità è attenuato il materialismo monista bruniano, poiché la riflessione sulla «ragione di materia» non è da intendersi come la mera attribuzione dell'intelletto alla materia universale, bensì come il sodalizio attivo tra i due principi del reale.

A questo riguardo, lo stesso Bruno attesta la propria adesione alla dottrina di Timeo e di Platone e nel *De monade*, contrapponendosi ad Aristotele, si dichiara concorde con quei filosofi che hanno identificato in ogni cosa un'unica specie e hanno associato la diade alla materia e la monade alla forma: «Non minus iccirco est species immissa per omne unica, Timaeo ut placuit, visumque Platoni est: qui melius diadem tribuerunt materiei, sed formae monadem; quos contra stat Stagyrites»⁵⁸.

Tale comprensione del pensiero di Platone tradisce la forte influenza neopitagorica subita da Bruno, che lo induce a considerare platonica una tesi, a ben vedere, derivante dalla tardo-antica lettura pitagorizzante del *Timeo*. Ciò emerge in maniera chiara da un passo di Calcidio relativo a Numenio, nel quale questi asserisce che la dottrina pitagorica si accorda pienamente con quella platonica e che Pitagora ha identificato Dio con la monade e la materia con la diade⁵⁹. Da questa interpretazione seguirebbe l'argomento platonico che, a parere di Bruno, ha dato modo ai teologi di andare contro Timeo e Platone. Calcidio riporta l'opinione di Numenio secondo cui alcuni pitagorici, non intendendo correttamente l'azione ordinatrice della monade pitagorica, che in questo rapporto corrisponde al demiurgo platonico, credettero erroneamente che la diade derivasse dalla monade e, di conseguenza, che Dio «si sarebbe trasformato nella materia e la monade nella diade immensa e indeterminata»⁶⁰.

Nel *De la causa*, suggerendo al proprio interlocutore Dicsono di non incorrere nell'errore di Timeo e di Platone, Teofilo sottolinea che, se la loro posizione può apparire pericolosa, tuttavia non merita di essere accolto l'atteggiamento di quei filosofi che non hanno compreso l'unità sostanziale di forma e materia. Allo stesso tempo, egli rimprovera a Platone e alla sua fonte Timeo di non essere stati abbastanza cauti nel trattare questo argomento, ma di essere apparsi scandalosi per aver considerato la materia dotata di quella ragione che i teologi riconoscono soltanto al principio divino: poiché «costoro per averno troppo alzata la ragione della materia son stati scandalosi ad alcuni teologi»⁶¹.

Anche a tal proposito, l'interpretazione del pensiero platonico da parte di Bruno risulta mediata da fonti più antiche, perché Platone considera il demiurgo come la divinità che ordina la materia informe, ma egli non assegna alla materia l'attributo dell'intelligenza. Come si evince dalle testimonianze di Calcidio⁶², questa lettura bruniana deriva da una precedente comprensione della teoria platonica. Molti, infatti, credettero che la materia fosse dotata di anima e di vita propria e ritennero che il moto disordinato che le era proprio fosse un'attività a essa intima e connaturata⁶³, piuttosto che un impulso esterno provocato dal demiurgo, artigiano e legislatore della *chora* originaria.

⁵⁸ BRUNO, *De monade, numero et figura*, I, II, p. 329 (OL).

⁵⁹ Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCXCV.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 697 (OI), 251 (DI).

⁶² Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCCLII.

⁶³ Tale interpretazione riprende la nozione platonica di causa errante (cfr. PLATONE, *Tim.* 48a 7), consi-

Nell'intento di sollevarsi dall'accusa di materialismo, Bruno definisce Dio «potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere de tutto l'essere»⁶⁴, riconoscendolo come l'Uno infinito che risolve al proprio interno ogni contrario e ogni differenza. Bruno crede di riuscire a superare il problema ontologico-teologico con scaltrezza – al contrario di Timeo e di Platone⁶⁵ – grazie al proprio «capzioso e malvagio ingegno quantosivoglia»⁶⁶; al contrario, resta aperto un problema importante della filosofia nolana perché, se la materia fosse divinizzata dal Tutto divino, Dio accoglierebbe in sé la materialità.

2.2. *L'omogeneità della materia*

L'ontologia di Giordano Bruno riprende il pensiero eleatico e si pone in aperta opposizione rispetto ad Aristotele: l'essere bruniano non si divide nei generi categoriali, ma è unità perfetta che si mostra nel molteplice, pur lasciando inalterata la propria essenza unitaria⁶⁷. L'ente si riconosce nell'unica realtà, identica a se stessa e immutabile, e anche quando l'essere si manifesta nella pluralità, non perde l'unità e accoglie al proprio interno la molteplicità in cui si dispiega. Poiché «ogni cosa è una; ma non unimodamente»⁶⁸, la diversità degli enti è soltanto l'aspetto apparente del reale, che trova la propria dimensione originaria nell'identità dei contrari del Tutto indifferenziato e infinito. Nell'Uno, infatti, la differenza tra potenza e atto, tra forma e materia, manca di determinazione.

Il cosmo vivente, dunque, è passivo perché subisce l'azione del principio vitalistico, ma è anche irrefrenabile attività, perché genera le forme, che non si distinguono dalla materia stessa. Pertanto, l'Uno-materia è il sostrato del principio formale e il Tutto consta dell'indistinzione tra materia e forma, dal momento che la realtà sensibile non avrebbe un significato ontologico positivo senza il principio a essa stessa complementare: la materia senza la forma e la forma senza la materia. L'Uno che dà esistenza e sussistenza all'universo è quindi un principio monistico, una materia-vita feconda di innumerevoli mondi perché costituita da un'anima incessantemente produttrice di forme e da una materia infinita. L'unità è il risultato di questo legame ed è organizzata secondo il movimento vicissitudinario della forma e della materia, le quali, in virtù di tale coesistenza, sono entrambe principi infiniti del Tutto infinito.

Bruno giudica fuorviante la tesi di Aristotele che, considerando l'essere sul solo piano delle categorie, non si innalza sino alla comprensione della completezza dell'Uno, ma resta ancorato al livello della molteplicità. Conferendo sostanzialità agli accidenti e confondendo l'essere con i significati che di esso si possono predicare, non ci si allontana dalla dimensione della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e si colgono solo le molteplici manifestazioni dell'essere negli enti, trascurando di ricercare la verità del reale, cioè l'unità dell'essere⁶⁹.

derando quest'ultima come la causa motrice universale immanente al principio materiale.

⁶⁴ BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 696 (OI), 250 (DI).

⁶⁵ Cfr. *ibi*, pp. 697-698 (OI), 252 (DI).

⁶⁶ *Ibi*, pp. 697 (OI), 252 (DI).

⁶⁷ Cfr. *Id.*, *Spaccio de la bestia trionfante*, II, pp. 255 (OI), 533 (DI); *Id.*, *De triplici, minimo et mensura*, I, III, p. 144 (OL).

⁶⁸ *Id.*, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 729 (OI), 280 (DI).

⁶⁹ Cfr. *ibi*, I, pp. 730 (OI), 281-282 (DI): «Medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità. [...] Aristotele [...] non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero: perché non conobe come uno lo ente; e benché fusse stato libero di prendere la significazione de lo ente comune alla sustanza e l'accidente,

Nel complesso, la posizione nolana presenta tratti del tutto originali, pur manifestando l'influsso derivante dalle tradizionali fonti neoplatoniche. Tra queste, il neoplatonismo rinascimentale di Ficino è un riferimento importante per l'ontologia monistica di Bruno. In *Theologia platonica* si attesta che «sopra l'unità non vi è nulla»⁷⁰, poiché essa è il principio primo⁷¹. La somma unità è infinita potenza e in essa Dio «implica tutte le cose»⁷²; di conseguenza, le forme che costituiscono la molteplicità della realtà sensibile scaturiscono dall'Uno e in esso sono reintegrate, per venire riformate continuamente secondo un inarrestabile movimento generativo. Bruno pone al centro della natura il divenire ciclico, dettato dalle «infinite vicissitudini e transmutazioni»⁷³ degli avvenimenti dell'uomo, del cosmo e di tutte le forme accidentali dell'essere, dal momento che «non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere»⁷⁴. Questa posizione del Nolano dimostra una forte influenza ficiniana ma, allo stesso tempo, egli in parte prende le distanze dal neoplatonismo di Ficino, per il quale l'Uno coincide con Dio, suprema unità, verità e bontà⁷⁵, mentre per Bruno Dio è immanente alla natura e all'Uno medesimo. Poiché la sostanza è una, divina e immortale, e l'universo comprende al proprio interno tutto l'essere, nella filosofia bruniana emerge la commistione ontologica tra materia e forma, commistione dalla quale deriva l'Uno-Tutto universale.

Il riferimento alle fonti platoniche e neoplatoniche di Bruno e, in primo luogo, al *Timeo* emerge in maniera significativa anche per ciò che riguarda l'azione dell'intelletto agente sul sostrato materiale e il successivo emergere delle forme individuali dal Tutto indifferenziato. L'argomentazione nolana rimanda a *Timeo* 53a-b, dove Platone afferma che già prima dell'azione divina del demiurgo le tracce («ἔχεν [...] ἄττα»⁷⁶) di tutti gli elementi erano presenti nella χώρα, seppure senza ragione né ordine («ἀλόγως καὶ ἀμέτρως»⁷⁷). Il testo di Platone è evidentemente la fonte della tesi bruniana per la quale nel sostrato materiale già prima dell'azione dell'intelletto agente sono presenti tutte le forme, che si concretizzeranno nel ciclo vicissitudinario del divenire per poi tornare nel grembo della materia infinita.

Tuttavia, in qualche modo Bruno sembra parzialmente discostarsi anche dalla posizione di Platone. Le forme considerate nel *Timeo* sono copie della vera realtà, separata dal mondo della materia; le Idee, pertanto, lasciano tracce di sé nella χώρα, che partecipa del mondo ideale pur senza giungere all'unione tra il mondo sensibile

et oltre de distinguere le sue categorie secondo tanti geni e specie, per tante differenze: non ha lasciato però di essere non meno poco avveduto nella verità, per non approfondire alla cognizione di questa unità et indifferenza de la costante natura et essere».

⁷⁰ M. FICINO, *Theologia platonica*, II, 1.

⁷¹ Cfr. *ibi*, II, 3.

⁷² *Ibidem*. Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967, pp. 323 ss.

⁷³ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, II, pp. 73 (OI), 360 (DI).

⁷⁴ *Id.*, *De la causa, principio et uno* I, pp. 728 (OI), 280 (DI).

⁷⁵ Cfr. M. FICINO, *Theologia platonica*, II, 2. In *Summa terminorum metaphysicorum* I, IV, p. 16 anche Bruno indica l'unità, la verità e la bontà come predicati comuni («Unitas est praedicatum, quod cum veritate et bonitate participat»).

⁷⁶ PLATONE, *Tim.* 53b 2. Per l'interpretazione di questo passo piuttosto dibattuto del *Timeo* cfr. F. FRONTEROTTA (a cura di), *Platone, Timeo*, BUR, Milano 2011, pp. 59, 280-281, nota 211; G. VLASTOS, *The Disorderly Motion in the Timaeus*, in R. ALLEN (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge, London - New York 1965, vol. II, pp. 379-399.

⁷⁷ PLATONE, *Tim.* 53a 8.

e quello soprasensibile⁷⁸. La peculiarità dell'approccio nolano, al contrario, consiste nel riconoscere una e una sola realtà – quella naturale del Tutto – che contiene in sé i due principi del divenire, ovvero la materia e la forma. Questa tesi non trova riscontro nella filosofia platonica, ma rimanda alle fonti eleatiche del pensiero bruniano.

Il tema della materia coinvolge in modo speciale anche la cosmologia di Giordano Bruno. La teoria infinitistica nolana abbatte le tradizionali gerarchie astronomiche aristoteliche, che volevano la Terra in una posizione privilegiata rispetto alla sfera delle stelle fisse. Infatti, la non contenibilità della materia e, di conseguenza, dell'universo, decentra non soltanto la posizione della Terra – posizione già destrutturata dall'imporsi dell'eliocentrismo – ma anche quella del sole, che in un sistema di riferimento infinito è il fulcro della rotazione terrestre, ma non del movimento del Tutto. Bruno attribuisce a ogni pianeta la stessa dignità ontologica, poiché in ciascuno di essi prende forma la materia-vita, che manifesta la propria potenza come *explicatio* negli enti naturali della *complicatio* divina⁷⁹. La Terra, quindi, non è ontologicamente superiore agli altri pianeti, né è più vile di questi, ma è costituita dalla stessa materia omogenea che forma l'intero cosmo e che garantisce a tutti gli enti le medesime caratteristiche, pur nella diversità delle combinazioni degli elementi primi.

L'affermazione dell'unicità, dell'unità e dell'omogeneità della materia è radicale e la sola differenza individuabile tra gli enti sensibili è la maggiore o minore densità della materia che li compone e che si aggrega in modi diversi per dare forma agli infiniti corpi esistenti. Il Nolano descrive il movimento con il quale ciascuna specie, mossa dall'impulso della materia, allunga (*oblongat*) la sua forma e si manifesta nei diversi enti materiali che la rappresentano. Se ne deduce che in vari soggetti è presente la stessa figura, poiché essi sono immagine della stessa specie, proprio come numerose possono essere le figure di un medesimo corpo riflesse da uno specchio, a seconda delle condizioni di luminosità che influiscono sul fenomeno⁸⁰.

Il riferimento a questa attività interna e vitalista della materia è solo accennato, ma indica che il processo generativo delle forme, e quindi dei corpi sensibili, trova nella materia non soltanto il passivo ricettacolo delle forme, ma anche la spinta attiva che mette in moto un principio vicissitudinariamente finalistico non estraneo alla materia stessa. A tal proposito, rifacendosi a *Timeo* 41a-b⁸¹ Bruno, a differenza di Platone, per indicare il dio generatore dell'universo non utilizza il termine *demiurgo*, ma lo identifica con l'intelletto di matrice anassagorea: «Plato in Timaeo ita summum deum deos alloquentem, ex Chaldaeorum arcanis, introducit: “Vos quidem dissolubiles estis, nequaquam vero dissolvemini”»⁸². Come si desume dal testo del *De immenso*, l'autore pone in stretta relazione Platone con gli oracoli caldaici e con gli scritti del *Corpus Hermeticum*, inserendo il filosofo ateniese nella tradizione della teurgia antica e reinterpretandolo alla luce della nuova cultura ermetica rinascimentale⁸³.

⁷⁸ Cfr. *ibi*, 50c; 51a; 52a-d.

⁷⁹ Il tema dell'*explicatio* e della *complicatio* è chiaramente cusano. Per un confronto tra Bruno e Cusano a questo riguardo cfr. S. MANCINI, *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale di Nicola Cusano*, Mimesis, Milano - Udine 2014, pp. 29 ss.

⁸⁰ Cfr. BRUNO, *De monade, numero et figura*, I, II, p. 329 (OL).

⁸¹ Cfr. in particolare *Tim.* 41b 2-4.

⁸² BRUNO, *De Immenso et Innumerabilibus*, I, I, p. 274 (OL).

⁸³ A tal proposito cfr. *Id.*, *De monade, numero et figura*, I, II, p. 389 (OL), in cui la linea che rappresen-

Il Nolano dichiara di apprendere da Timeo di Locri e da Platone anche la teoria della reciproca e continua trasmutazione degli elementi l'uno nell'altro⁸⁴ e nel *De la causa* riporta un passo attribuito a Timeo, per cui «dove era la forma della terra [...] appresso appare la forma de l'acqua»⁸⁵. Tale espressione, tuttavia, non trova un reale riscontro nello scritto *De anima mundi et natura*, pur riassumendo in modo efficace il tema delle trasformazioni degli elementi presente sia nell'opera del filosofo pitagorico che nel *Timeo* platonico.

Accogliendo un principio fondamentale della *Fisica* aristotelica, Giordano Bruno nega che una forma possa assumere un'altra forma, poiché un contrario non può ricevere un altro contrario, e descrive i mutamenti degli elementi naturali come il sopravanzare ciclico dell'uno sull'altro. Il divenire delle forme, e dunque degli elementi, non è dato dal reciproco trasformarsi dei contrari: il Nolano, infatti, come Aristotele riconosce nella materia il sostrato che accoglie in sé l'alternanza dei contrari. Bruno, però, a differenza dello Stagirita, come Platone nel *Timeo* ritiene che ogni elemento non si disperda completamente nell'alternanza delle forme e del divenire, ma «qualche cosa che era nella terra, è rimasta et è nell'acqua: la qual cosa per la medesima ragione, quando l'acqua sarà trasmutata in aria [...] rimarrà e sarà nell'aria»⁸⁶. Le trasformazioni reciproche degli elementi, pertanto, non dissolvono l'elemento che perisce, ma lo conservano all'interno della materia universale, che muta secondo vicissitudine: se ne conclude che tutto è in tutto e che non c'è cosa che perde l'essere, se non la forma accidentale⁸⁷.

3. *L'infinità dei mondi in Bruno e nella tradizione platonica e neoplatonica*

Giordano Bruno nega la tesi aristotelica per cui il cosmo finito non viene segnato dal disvalore della privazione, ma è perfetto e concluso al proprio interno⁸⁸. Nell'*Acrotismus* egli si pone in linea con la tradizione che va da Anassimandro a Melisso, a Plotino, a Cusano e asserisce che al di fuori di ogni corpo finito vi è sempre qualcosa, mentre «infiniti vero nihil est, neque fuit, neque erit extra»⁸⁹.

In senso ontologico, l'infinito bruniano è immagine dell'attualità della potenza illimitata della causa efficiente. Nell'Uno-Tutto la causa e l'effetto della generazione si equivalgono, secondo il principio cusano della *coincidentia oppositorum*, e la

ta l'ordine delle cose, alla quale fa riferimento Platone in *Repubblica* 510a, da Bruno viene fatta derivare dai maghi e da Timeo di Locri.

⁸⁴ Cfr. *Tim.* 56d - 57b.

⁸⁵ BRUNO, *De la causa, principio et uno*, I, pp. 683 (OI), 238 (DI).

⁸⁶ *Ibi*, pp. 684 (OI), 239 (DI).

⁸⁷ Sempre sviluppando la tesi platonica della trasmutazione degli elementi naturali, il Nolano afferma che gli uomini muoiono nella propria natura individuale, ma gli innumerevoli mondi esistenti non si disgregano, poiché ciclicamente tutte le parti che li compongono mutano e si rigenerano, lasciando inalterata la vita dei corpi, che mai periscono nel non-essere; cfr. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, I, pp. 556 (OI), 120 (DI).

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* III 6, 207a 8-9. Alla definizione aristotelica di intero come: «ὄν μηδὲν ἄπεστιν» (*ibi*, 207a 9-10), Bruno replica in *Acrotismus Camoeracensis*, I, I, p. 121 (OL): «Omnium particularium finitorumque compositorum aliquid est extra».

⁸⁹ *Ibidem*. In *De l'infinito, universo e mondi*, II, pp. 17 (OD), 308 (DI) è attestata l'aspra polemica bruniana nei confronti di Aristotele e delle tesi sostenute nel libro III della *Fisica*: «Non è proposito grande o picciolo che abbia amenato questo filosofo per distruggere l'infinità del mondo, tanto dal primo libro *Del cielo e mondo* quanto dal terzo *De la fisica ascoltazione*, circa il quale non si discorra assai più che a bastanza».

natura creata da Dio non si differenzia dal suo creatore: l'infinità divina e l'infinità della materia-vita si compenetrano in una dimensione immanentistica della natura. In questo senso Bruno ammette l'infinito attuale, riconoscendo un nesso dialettico tra infinito e finito, tra *natura naturans* e *natura naturata*.

L'infinito ontologico prevede una duplicità di piani, sicché alla dimensione attuale si aggiunge l'infinito privativo, che determina un rapporto di analogia proporzionale tra limitato e illimitato, comprendendo gli infiniti corpi e gli infiniti mondi che popolano il Tutto, e con essi la materia illimitata e le innumerevoli forme che in essa operano. In una tale prospettiva il pensiero nolano si svincola dall'approccio esclusivamente immanentistico, facendo propria una visione trascendente del cosmo e della relazione creatore-creato.

Il discorso metafisico sull'infinito si estende a importanti considerazioni cosmologiche, che definiscono la nuova immagine del mondo proposta da Bruno⁹⁰. Egli condivide il sistema eliocentrico copernicano, ma si sposta dal piano astronomico e matematico per reinterpretare la nozione di infinito spaziale⁹¹. Teorizzando un universo illimitato, ricco di innumerevoli ed eterni mondi⁹², prolifico di incontenibili realtà, alla dimensione quantitativa dello spazio illimitato copernicano aggiunge la concezione qualitativa della realtà ermetica, mossa da un principio vitalistico che sfugge ai calcoli geometrici. L'infinità voluta da Bruno, pertanto, è quantitativa e qualitativa insieme, poiché egli riconosce come illimitato l'Uno creatore e come innumerevoli gli enti che popolano il cosmo.

In questa ottica è affermata l'omogeneità della materia e dello spazio, secondo un principio che conferisce pari dignità a tutti gli infiniti mondi⁹³. Così come la teoria eliocentrica copernicana destituisce la Terra da centro dell'universo, Giordano Bruno assegna al nostro pianeta un ruolo ontologico e cosmologico uguale a quello di tutti gli altri corpi celesti. A differenza di Copernico, il Nolano elimina completamente il concetto di centro, poiché in una materia tutta uguale non esiste un punto centrale al quale gli altri luoghi dell'universo dovrebbero riferirsi.

Emerge l'impronta vitalistica ed ermetica dell'Uno bruniano, poiché il filosofo attribuisce a ciascuno degli infiniti mondi esistenti una forza produttiva e intelligente: non soltanto l'essere nella propria interezza, ma ogni mondo che compone il Tutto è animato da un principio divino. Così, anche la concezione copernicana del movimento della Terra è intesa in senso vitalistico, per cui la Terra, gli altri pianeti e tutti gli infiniti cosmici sono «grandi animali»⁹⁴ dotati di uno spirito divino.

La diversità tra la posizione di Bruno e la filosofia aristotelica emerge particolarmente a proposito della distinzione tra infinito potenziale e infinito in atto. È noto che Aristotele non nega l'*ἄπειρον*, ma lo riduce a una realtà potenziale e matematica, essenziale per giustificare quei processi logici che risulterebbero impossibili senza

⁹⁰ Cfr. H. GATTI, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Cortina, Milano 2001; si vedano in modo particolare i capitoli 3 e 4, parte II.

⁹¹ Cfr. P.D. OMODEO, *Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus. The Motions of the Earth in The Ash Wednesday Supper*, «Nuncius», 24 (2009), pp. 35-59.

⁹² Per l'infinità temporale del cosmo in Bruno cfr. M.Á. GRANADA, «Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete». *Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 53 (2000), pp. 261-289 e M. CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2002, p. 80.

⁹³ Cfr. MANCINI, *La sfera infinita*, p. 167.

⁹⁴ BRUNO, *La cena de le Ceneri*, I, pp. 531 (OI), 99 (DI).

l'ammissione di un infinito in potenza. Al contrario, Bruno afferma l'attualità dell'infinito, sostituendo alla dimensione logico-matematica aristotelica una dimensione ontologico-cosmologica⁹⁵.

La dicotomia tra queste due posizioni risente dell'interpretazione scolastica della dottrina aristotelica, operata innanzitutto da Tommaso d'Aquino. Nel Medioevo l'alternativa tra atto e potenza applicati all'illimitato viene riformulata attraverso i concetti di infinito categorematico e di infinito sincategorematico: il primo vicino alla struttura dell'infinito in atto, il secondo assimilabile in qualche modo alla nozione aristotelica di infinito in potenza. La potenza in quanto tale, infatti, necessita sempre di un fine, cioè l'atto nel quale spontaneamente si realizza la *δύναμις*, mentre l'infinito aristotelico è del tutto inconciliabile con l'atto. Ne consegue che l'infinità potenziale è un concetto problematico, perché riduce alla stessa realtà positiva la negazione della potenza e la potenza medesima, che in quanto tale trova sempre nell'atto la propria conclusione, ossia la propria causa finale.

L'interpretazione medievale dell'infinito potenziale come passaggio obbligato all'infinito attuale mette in luce un primo, seppur molto contenuto, sviluppo del concetto di illimitato, che tende verso una certa soluzione dell'opposizione potenza-atto. Tommaso d'Aquino approfondisce questa prospettiva, ma resta sempre nel solco della tradizione aristotelica. Infatti, egli rigetta la tesi di un infinito attuale e, come lo Stagirita, ritiene perfetto solo il finito. Questo, tuttavia, vale per la realtà creata, ma in Dio l'infinità racchiude anche l'attributo della perfezione. Il mondo, immagine di Dio, è perfetto nel suo complesso, perché finito, ma in Dio infinità e perfezione coincidono. Così solo nell'Essere Sussistente, atto puro, l'infinito diviene attuale, benché non esista nella realtà creata: per Tommaso la forma ha la perfezione nella propria infinità, la materia nel proprio limite⁹⁶.

Bruno, pertanto, fa proprio il passaggio teoretico dell'Aquinate rispetto ad Aristotele, ma lo estende, conferendo all'universo gli attributi di infinità e di perfezione che Tommaso riconosce solo a Dio⁹⁷. Il Nolano afferma la tesi dell'infinità dei mondi e sostiene che l'effetto della causa prima del divenire, ovvero della causa efficiente divina, è infinita, poiché è infinita la potenza creatrice di Dio. I mondi, dunque, non possono che esistere in numero illimitato e anche lo spazio che li accoglie, immagine dell'Uno-Tutto, sarà necessariamente infinito.

A questo riguardo l'autore riprende Platone, ritenendo utile e prudente lo stragemma di Timeo di Locri il quale, pur sbagliando nel teorizzare la finitudine del cosmo, ha attribuito l'atto finito della generazione non alla causa infinita, bensì agli dèi secondi. Timeo avrebbe così evitato l'errore di ricondurre all'infinita potenza divina una cosmopoiesi limitata: «An non aptius Timaeus finitum asserens mundum a secundis numinibus, altissimo praecipiente numine, productum, veritus ne minus effectui inadaequatam causam impertinenter adduceret?»⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. A. BÖNKER-VALLON, *I paradossi dell'infinito nel pensiero filosofico-matematico di Giordano Bruno*, in F. MEROI (a cura di), *La mente di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 2004, pp. 163-194.

⁹⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* I, 7, 1.

⁹⁷ Cfr. MANCINI, *La sfera infinita*, pp. 162-163.

⁹⁸ BRUNO, *De Immenso et Innumerabilibus*, I, 1, p. 281 (OL).

Platone sostiene l'unicità del cosmo⁹⁹, proponendo un argomento teleologico che esclude la possibilità sia di molteplici che di infiniti mondi. Un ipotetico moltiplicarsi delle copie delle Idee allontanerebbe irrimediabilmente l'azione del demiurgo dal modello di riferimento che, in quanto perfetto e divino, è uno solo, e la renderebbe una semplice opera di imitazione di ciò che è già stato generato. Quindi, se il fine del dio produttore è plasmare una copia sensibile quanto più possibile somigliante al Bello del mondo ideale, il cosmo, che comprende tutti gli enti finiti, sarà necessariamente uno, come uno è il vivente intelligibile che abbraccia e contiene in se stesso le Idee¹⁰⁰. Così, sebbene al pensiero platonico non sia estraneo il concetto di ἄπειρον e quello di ἄοριστον, il *Timeo* non potrebbe offrire una convalida alla filosofia infinitistica nolana né da un punto di vista ontologico, né da un punto di vista cosmologico.

Ci sembra tuttavia plausibile che Bruno abbia fatto propria l'interpretazione che di questo brano ha tramandato la tradizione neoplatonica; Teodoro di Soli ed Eracleone di Megara¹⁰¹, per esempio, hanno sostenuto che Platone avesse accettato l'esistenza di più *kosmoi*. Al primo autore risale la teoria secondo la quale nel *Timeo* sono ammessi cinque mondi: egli postula cinque corpi primordiali a fondamento del tutto, corrispondenti ad altrettante figure geometriche ed elementi naturali, e afferma che, di conseguenza, anche i mondi sono cinque¹⁰². Sarà Eracleone di Megara ad ampliare il numero dei mondi possibili: «Egli diceva, dunque, che i mondi non sono né infiniti né uno solo né cinque, bensì centottantatré e coordinati secondo una figura triangolare, ciascun lato della quale contiene sessanta mondi»¹⁰³.

Nel *De monade, numero et figura* anche Giordano Bruno riprende l'arduo passo platonico oggetto di tali interpretazioni¹⁰⁴, ritenendo che il filosofo avesse ammesso la molteplicità dei mondi e che Timeo ne avesse riconosciuti cinque¹⁰⁵. Il Nolano, pertanto, ricava dal *Timeo* l'affermazione della molteplicità quale principio ontologico e cosmologico. Egli supera la posizione naturalistica di Teodoro di Soli e di Eracleone di Megara e la rivede in chiave metafisica e ontologica, interpretando la riflessione platonica sulla base dell'ermetismo tardo-antico e rinascimentale.

In *Timeo* 54b - 55d Platone tratta dei quattro elementi e associa ciascuno di questi a quattro figure geometriche, introducendo un quinto poliedro – il dodecaedro regolare – che non è messo in relazione ad alcun elemento, ma che per Eracleone contiene ogni cosa. La tradizione scolastica e platonica abbina il dodecaedro all'etere aristotelico, ritenuto il quinto elemento naturale, combinando per alcuni versi il pensiero di Platone con quello di Aristotele. Il Nolano condivide la lettura tardo-antica della teoria platonica degli elementi primi; senza menzionare Aristotele aggiunge a questi l'etere¹⁰⁶

⁹⁹ Cfr. PLATONE, *Tim.* 31a-b.

¹⁰⁰ Cfr. *ibi*, 30c 7 - d 2.

¹⁰¹ Cfr. J. DILLON, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo. (80 a.C.-220 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 264.

¹⁰² Cfr. PLUTARCO, *De defectu oraculorum* 427a ss.

¹⁰³ *Ibi*, 422b, 2-5; tr. it. di V. Cilento, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Bompiani, Milano 2002, p. 327.

¹⁰⁴ Cfr. PLATONE, *Tim.* 55c 7 - d 6. Per un'interpretazione di questo passo cfr. A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928, pp. 378-379.

¹⁰⁵ Cfr. BRUNO, *De monade, numero et figura*, I, II, p. 407 (OL).

¹⁰⁶ Cfr. ID., *De l'infinito, universo e mondi*, II, pp. 159 (OI), 448 (DI).

e, per quanto concerne le caratteristiche fisiche dell'etere stesso, si rifà a quelle descritte da Platone¹⁰⁷.

Il discorso di Bruno si inserisce nella trattazione della scala della pentade e mette in luce la commistione operata dal filosofo tra il pensiero classico e quello magico-ermetico della numerologia orientale. Egli, infatti, ricerca nelle cinque linee del palmo della mano la spiegazione al mistero della vita e del destino dell'uomo, secondo le indicazioni dei Babilonesi, dei Caldei e di Pitagora. Nel *De monade* è peraltro riportata un'incisione¹⁰⁸ ricavata dal II libro del *De occulta philosophia* di Agrippa e, per quanto riguarda i gradi della scala dell'essere, sono proposte le interpretazioni di Marsilio Ficino¹⁰⁹, creando così un legame diretto con il pensiero neoplatonico ed ermetico del Rinascimento.

A riprova delle proprietà magiche e divine della pentade, Bruno sostiene che anche Platone «distinse le specie delle cose in cinque gradi»¹¹⁰ e li elenca: l'Uno, l'anima del mondo, l'anima umana, la forma dei corpi, la dimensione corporea. Non ritroviamo nel *Timeo* una simile classificazione delle manifestazioni del Tutto¹¹¹ ed è verosimile che Bruno l'abbia dedotta dal pensiero neoplatonico, particolarmente da Plotino¹¹². I *kosmoi* di Platone non potrebbero rappresentare, esaurendola, la totalità dell'essere, né si può accostare la scala descritta dal Nolano ai presunti cinque mondi teorizzati nel *Timeo*, poiché ciascuno di questi deriverebbe da uno degli elementi naturali, non dai gradi dell'essere, e dunque non si qualificerebbe né in senso ontologico, né in senso gerarchico e progressivo. Allo stesso modo, Bruno supera l'assunzione da parte di Eracleone di Megara dell'esistenza di più mondi, ma pur sempre di numero finito: anche questi, infatti, non sarebbero che prodotti geometrico-matematici degli elementi naturali.

Giordano Bruno, tuttavia, in qualche modo assimila la teoria platonica distinguendo qualitativamente i mondi in riferimento al prevalere, in ciascuno di essi, di un elemento particolare¹¹³. Egli fa proprio il concetto di molteplicità dei mondi per accreditare la teoria dell'infinito, passando da una cosmologia monistica a una concezione pluralistica, dando così spazio a un'estensione ulteriore delle possibilità e ammettendo un numero infinito di cosmi infiniti.

4. Conclusioni

Dall'indagine condotta emerge che l'ontologia e la cosmologia bruniane trovano nel *Timeo* una fonte non trascurabile. Soprattutto, il tema della materia dimostra l'importanza dell'influsso che Platone ha esercitato su Giordano Bruno, alla luce della tradizione tardo-antica e dell'ermetismo rinascimentale. La vicinanza dell'autore ai temi esposti nel *Timeo* mette in evidenza anche le notevoli differenze che esistono tra il pensiero nolano e alcuni aspetti peculiari della dottrina aristotelica, così come essa è

¹⁰⁷ Cfr. *ibi*, pp. 159 ss. (OI), 448 ss. (DI); per Platone cfr. *Tim.* 58d 1-2.

¹⁰⁸ Cfr. BRUNO, *De monade, numero et figura*, I, II, p. 406 (OL).

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, p. 363.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 362.

¹¹¹ In PLATONE, *Tim.* 31b - 33b e 39e ss. è esposta la teoria dei quattro elementi che compongono il mondo e sono descritte le quattro specie di esseri viventi.

¹¹² Cfr. PLOTINO, *Enn.* V, 4.

¹¹³ Cfr. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, II, pp. 159 (OI), 448 (DI).

stata recepita nel Rinascimento attraverso la trasmissione della Scolastica. Ciò nonostante, emergono tratti di continuità tra l'esposizione bruniana e la *Fisica* di Aristotele.

In prima battuta, Bruno riprende dal *Timeo* e dal commentario di Calcidio la tesi secondo la quale il principio materiale è conoscibile, rispettivamente, con un ragionamento ibrido¹¹⁴ e con un procedimento congetturale frutto di un *consensus*¹¹⁵, ossia di una sorta di co-percezione. Il Nolano, a sua volta, superando le posizioni di Platone e di Calcidio, propone l'argomento della piena inconoscibilità del principio materiale. A ciò si lega l'affermazione del primato della materia sulla forma e l'identificazione della prima come principio onnicomprensivo di tutte le forme. Ancora, all'attestazione dell'eliocentrismo da un punto di vista astronomico segue, da parte di Bruno, la destrutturazione ontologica del centro dell'universo, laddove all'omogeneità della materia non può che corrispondere la mancanza di un fulcro universale. Pertanto, nell'Uno ogni individualità perde sussistenza, riconoscendosi nel principio materiale che tutto genera e tutto contiene.

Significativa, a tal proposito, è parsa la ripresa bruniana dell'immagine platonica che identifica nella *chora* la madre degli enti generati¹¹⁶. In *Libri physicorum*, piuttosto, la materia è considerata madre, ma anche *proles*¹¹⁷, ovvero sostrato passivo dell'azione delle forme e, al contempo, prodotto già finito dell'interazione della forma e della materia. In conclusione, quest'ultima è dotata di una dignità ontologica superiore alla forma e a tutte le forme che la materia stessa comprende.

Rispetto a questi temi, abbiamo preso in esame i riferimenti testuali che rimandano a Platone – e particolarmente al suo *Timeo* – evidenziando così tracce importanti dell'antiaristotelismo bruniano. Si è tuttavia appurato che la dipendenza di Bruno dalla tradizione platonica non è priva di spunti critici di rilievo che, a tratti, pongono il filosofo ancora nel solco dell'aristotelismo scolastico, segnando una certa continuità, non riconosciuta da Bruno, ma pure evidente, tra l'indagine aristotelica sulla *physis* e la nolana filosofia della natura.

Infine, a proposito del tema dell'infinità dei mondi, si è riscontrato che Bruno sostiene l'ammissione da parte di Platone di una molteplicità di cosmi; tesi che, a ben vedere, non si deduce dal testo del *Timeo*, ma che Bruno ricava riconoscendo il dialogo di Platone sulla base della tradizione tardo-antica e rinascimentale. In ultima analisi, il Nolano ritiene di poter trovare nel *Timeo* un autorevole sostegno per l'ammissione della pluralità dei mondi, alla quale fa seguire l'affermazione dell'esistenza in atto di un numero infinito di mondi infiniti. Giordano Bruno traccia, dunque, il passaggio dalla visione cosmologica monistica di Platone a quella infinitistica che egli sostiene non solo in sede cosmologica, ma anche in ambito ontologico.

Abstract

Scopo del presente contributo è analizzare l'influenza che il *Timeo* di Platone ha esercitato sulla filosofia della natura di Giordano Bruno, alla luce della tradizione tardo-antica e dell'ermetismo rinascimentale. Sarà preso altresì in esame l'importanza di tale influsso rispetto alle tesi antiaristoteliche del Nolano per quanto concerne i temi della materia e dell'infinità dei mondi. In

¹¹⁴ Cfr. PLATONE, *Tim.* 52b 3.

¹¹⁵ Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CCCXLV ss.

¹¹⁶ Cfr. PLATONE, *Tim.* 50d.

¹¹⁷ Cfr. BRUNO, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, III, p. 311 (OL).

particolare, Bruno dichiara di desumere da Timeo di Locri e da Platone la teoria della continua trasmutazione degli elementi l'uno nell'altro e, dunque, la teoria dell'omogeneità della materia. Ancora, sulla scorta della tradizione neoplatonica, il Nolano ritiene che Platone abbia ammesso una molteplicità di mondi e rintraccia nel *Timeo* un autorevole sostegno per una cosmologia pluralistica, alla quale farà seguire l'affermazione della propria cosmologia infinitistica.

Parole chiave: Giordano Bruno, *Timeo*, materia, forma, cosmo

The aim of this paper is to analyze the influence of Plato's *Timaeus* on Giordano Bruno's philosophy of nature, in the light of the Late Ancient tradition and the Renaissance Hermetism. The importance of such influence will be studied with regard to Bruno's anti-Aristotelianism as to matter and the infinity of the worlds. In particular, Bruno declares to infer from *Timaeus* of Locri and Plato the theory of the continuous and mutual transmutation of the elements and that of the homogeneity of the matter. Also, following the Neoplatonic tradition, Bruno ascribes Plato the theory of a multiplicity of worlds, finding in the *Timaeus* an important source for a pluralistic cosmology; consequently, he claims the existence of an infinite number of infinite universes.

Keywords: Giordano Bruno, *Timaeus*, matter, form, causes, cosmos