

LEEN SPRUIT

## LA PSICOLOGIA DI BRUNO NEL PROCESSO

Nelle sue dichiarazioni rilasciate agli inquisitori, sia nella fase veneta del processo che in quella romana, Bruno presentò alcuni sviluppi nuovi rispetto alle concezioni psicologiche formulate nei suoi scritti, ma rimase irremovibile nelle sue idee di fondo: ribadì la 'sussistenza' dell'anima contro la psicologia aristotelica, difese la possibilità filosofica della metempsicosi e riformulò l'essenziale unità dell'anima. Sia nei suoi testi che nel processo Bruno sviluppò una psicologia sostanzialmente eterodossa. È opportuno quindi che l'analisi delle dichiarazioni rese durante il processo si diriga non solo sul rapporto con la psicologia delle opere a stampa, ma anche sui presupposti storico-dottrinali dell'intervento censorio contemporaneo.

La necessità di una psicologia 'ortodossa' si presentò sin dal nascere delle prime eresie nell'antico cristianesimo, ma essa acquistò un'importanza centrale per la Chiesa durante il Medioevo per tornare durante il Rinascimento di nuovo al centro del dibattito dottrinale dalla fine del Quattrocento. Una breve ricostruzione dello sviluppo della psicologia cattolica tra i Padri e la Scolastica e un breve accenno ad alcune posizioni psicologiche eterodosse contemporanee possono fornire gli elementi essenziali del quadro storico-dottrinale del conflitto in proposito. Dall'analisi della psicologia bruniana come emersa durante il processo, poi, si possono rilevare alcune questioni già presenti nelle opere, in particolar modo quelle riguardanti la pluralità delle entità spirituali (e/o intellettuali) universali e il rapporto delle anime individuali con esse. Un confronto tra processo e opere, inoltre, rivela che Bruno durante il processo rimase fermo sulle sue posizioni di fondo, tendendo talvolta a radicalizzarle. Comunque, nel rapporto tra entità universale/i e anime individuali persistono alcune ambiguità di fondo, su cui mi soffermerò per poi approdare ad un'analisi comparativa del-

la posizione di Bruno e di alcuni autori contemporanei, tra cui Cardano e Cremonini, utile a delineare il significato e il peso della psicologia bruniana nella causa del Sant'Ufficio.

### 1. *La psicologia ecclesiastica dalla patristica alla scolastica*

L'importanza che la teologia cattolica ha da sempre attribuita all'ortodossia nel campo psicologico si evince già dal solo fatto che l'unico dogma non teologico riguarda lo statuto dell'anima umana. Codificando di fatto la psicologia aristotelica, l'anima fu definita dal Concilio di Vienna (1311-12) come «forma corporis». Il problema di una psicologia 'ortodossa' si impose dunque al cristianesimo sin dai primi secoli. Nel dibattito con la cultura filosofica pagana e affrontando le prime eresie assunsero ben presto un'importanza cruciale questioni quali l'origine, la natura e il destino dell'anima, il rapporto con il corpo e la trasmissione del peccato originale. Il dibattito psicologico non portò a conflitti dogmatici paragonabili a quelli intorno alla cristologia, il *filioque* o l'iconoclasma. Si svilupparono, tuttavia, controversie roventi e sofferte.

Il problema di fondo di ogni psicologia cristiana è la sua giustificazione scritturale. La Bibbia, infatti, fornisce elementi estremamente scarni in proposito, rivelando inoltre un contrasto notevole tra l'Antico Testamento, che sembra suggerire – o almeno non escludere *a priori* – una concezione materialista dell'anima (si pensi al soffio vitale infuso da Dio in Adamo) e il Nuovo Testamento, in particolare le lettere di Paolo, dove la distinzione tra anima e corpo risulta decisamente più netta. Di conseguenza, la psicologia cristiana è stata spesso ispirata a concezioni extra-bibliche. In linee generali, la psicologia della Chiesa si sviluppava da una concezione patristica che ipotizza un rapporto di apposizione tra anima e corpo alla dottrina scolastica della composizione essenziale di anima e corpo, ispirata all'aristotelica «anima forma corporis».

Le prime concezioni psicologiche cristiane sono inscindibili dalla cultura tardo-antica circostante dominata da platonismo e stoicismo. Benché nel cristianesimo antico la filosofia avrebbe dovuto svolgere un ruolo strumentale nell'interpretazione e nella difesa delle verità di fede, la proclamata indipendenza del cristianesimo dalla cultura pagana rimaneva di solito solo un'affermazione di principio. Ciò vale sia per autori che svilupparono posizioni materialiste che per quelli che difendevano un approccio spiritualista in psicologia. Le psicologie di Tertulliano e Agostino esemplificano questa dipendenza in modo significativo.

Nonostante la sua polemica veemente contro il paganesimo, Tertulliano dipendeva dalla *koiné* platonico-stoica. Pur cercando di colpire negli eretici la matrice della loro aberrazioni, cioè il tentativo di dare un'interpretazione filosofica della Scrittura, egli non poteva fare a meno di sostenere concezioni vicine alle scuole filosofiche contemporanee. Infatti, se in certi casi la sua concezione di Dio fu quella del platonismo contemporaneo, non mancano neppure passi dove Dio viene concepito alla maniera degli Stoici, vale a dire come una sostanza corporea impalpabile.<sup>1</sup> Nel *De anima* Tertulliano sostenne contro il platonismo<sup>2</sup> che l'anima ha origine nel soffio divino ed è corporea. Infatti, anima e corpo nascono insieme nel momento del concepimento. Del platonismo salvò quindi l'immortalità, ma non l'immaterialità dell'anima. Attribuì, inoltre, il peccato all'anima, e non al corpo, il quale essendo soltanto strumento è intrinsecamente innocente.<sup>3</sup> Agostino, al contrario, fu convinto che l'anima, benché presente in tutto il corpo, è immateriale<sup>4</sup> e che essa contatta la realtà esterna attraverso lo spirito. Per poter spiegare la trasmissione del peccato originale Agostino sostiene che l'anima nasce dalle anime dei due genitori (il cosiddetto traducionismo spirituale).

Tra la tarda antichità e l'alto Medioevo il dibattito psicologico fu dominato da concezioni patristiche,<sup>5</sup> dal semi-pelagianesimo<sup>6</sup> e

<sup>1</sup> Si vedano TERTULLIANUS, *Adversus Marcion e Adversus Praxeon*, in ID., *Opera*, Turnhout 1954.

<sup>2</sup> In particolare contro il *Didascalicos* di Albino e il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio.

<sup>3</sup> Cfr. TERTULLIANO, *L'anima*, a cura di M. MENGHI, Venezia 1988.

<sup>4</sup> Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, XXIII, 41, in SANCTI AURELI AUGUSTINI *Opera*, Sectio I, Pars IV, *Soliloquiorum libri duo*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, recensuit W. HÖRMANN (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, LXXXIX), Vindobonae 1986, pp. 181-182. Cfr. anche ID., *De genesi ad litteram*, recensuit J. ZYCHA (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XXVIII), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, VII, 12 («cum anima non sit corporea», ivi, p. 211), 18 («sed anima in istis tamquam in organis agit, nihil horum est ipsa, sed uiuificat et regit omnia», ivi, p. 215), 21 («corpus [...] id est naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine spatium loci occupantem, neque hoc est anima», ivi, p. 217).

<sup>5</sup> Cassiodoro, per esempio, sosteneva che l'anima è una sostanza spirituale, creata da Dio, immortale, distinta da ogni altro essere spirituale (Dio, angeli), perché è l'unica ad unirsi al carcere del corpo.

<sup>6</sup> Secondo gli esponenti del semipelagianesimo, tra cui spicca Giovanni Cassiano, solo Dio è incorporeo, e tutti gli altri esseri sono corporei (inclusi angeli, demoni e anime).

da una conoscenza rudimentale di Galeno e del *Corpus Hippocraticum*. Questo quadro cambiò radicalmente quando nel corso del XII e del XIII secolo furono introdotte nell'Occidente la medicina greco-araba, le opere dei grandi commentatori arabi e la filosofia di Aristotele. In seguito, la psicologia di Aristotele divenne rapidamente la psicologia ufficiale della Chiesa. È ben noto che la psicologia nel sistema di Aristotele costituisce un capitolo della filosofia naturale, e veniva quindi sviluppata con il lessico e le concezioni della fisica, il che poteva portare a dottrine inaccettabili (mortalità dell'anima o unità dell'intelletto). Va ricordato, tuttavia, che la ricezione della psicologia aristotelica avvenne attraverso la mediazione araba, cioè essenzialmente in chiave neoplatonica.<sup>7</sup> Inoltre, le sue innegabili tendenze naturaliste, sia prima che dopo la condanna del 1277, venivano notevolmente attenuate dall'apporto delle concezioni patristiche. Nella mediazione tomistica la psicologia aristotelica offrì un modello coerente per l'unità della persona, per l'immortalità individuale e anche per la riunificazione di anima e corpo alla fine dei tempi.<sup>8</sup>

Durante il Rinascimento l'ortodossia psicologica continuò ad investire un'importanza cruciale per la Chiesa. Dopo un lungo periodo di relativa calma, il dibattito sull'anima si infiammò di nuovo verso la fine del Quattrocento con le inevitabili reazioni della censura ecclesiastica. Tra le dottrine maggiormente colpite da interventi censori c'erano l'Averroismo e la difesa della mortalità dell'anima in base ai testi aristotelici. Il dibattito padovano su Averroè provocò il decreto del vescovo Pietro Barozzi che proibì le disputazioni sull'unità dell'intelletto.<sup>9</sup> In seguito, la bolla *Apostolicis regiminis*, emessa nel 1513 durante i lavori del V Concilio Lateranense (1512-1517), impose ai professori di filosofia di correggere opinioni aristoteliche ritenute errate, tra cui la mortalità dell'anima.<sup>10</sup> Questa

<sup>7</sup> Di seguito, le prime controversie nate nel secolo XIII non riguardano la (im)mortalità dell'anima, ma piuttosto l'individualità dell'intelletto.

<sup>8</sup> Si tratta di una tesi di Tommaso d'Aquino, secondo la quale l'anima separata desidera ricongiungersi con il corpo.

<sup>9</sup> *L'Edictum contra disputantes de unitate intellectus* uscì il 4 maggio 1489.

<sup>10</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G. A. DOSSETTI, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1973<sup>3</sup>, pp. 605-606: «Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut quum philosophorum principia aut conclusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint seu explicaverint quale hoc est de anima mortalitate aut unitate et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis

bolla, tuttavia, non riuscì nell'intento di armonizzare filosofia naturale e teologia, perché pochi anni dopo Pomponazzi arrivò alla conclusione che per le sue operazioni l'intelletto umano dipende dal corpo e non è da considerarsi quindi immortale se non «secundum quid». <sup>11</sup> In seguito, saranno ancora Girolamo Borri <sup>12</sup> e Cesare Cremonini <sup>13</sup> a sostenere la mortalità dell'anima in base ai testi di Aristotele.

Alfonso de Castro individuò nove forme di deviazione dottrinale nell'ambito della psicologia: la negazione dell' «anima forma corporis», l'identificazione dello «spiraculum quod Deus spiravit in Adam» con l'anima, la creazione dell'anima prima del corpo, la divinità dell'anima, la negazione della creazione dell'anima da parte di Dio, la trasmigrazione delle anime degli scellerati in demoni, la mortalità dell'anima, la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro e l'incarnazione dell'anima nel corpo quale carcere come pena per peccati commessi prima dell'infusione. <sup>14</sup> L'autorevole manuale inquisitoriale *Directorium inquisitorum* di Nicolas Eymerich, ripubblicato da Francisco Peña, dedicò, analizzando gli errori dei filosofi, un'ampia sezione alle deviazioni psicologiche, soffermandosi in particolar modo sulla psicologia araba e sulla metempsicosi. <sup>15</sup> Nelle numerose censure alle opere di Cardano, poi, la condanna della sua psicologia, in quanto eretica, era un punto fermo. <sup>16</sup> E anche nelle censure alle opere di Francesco Giorgio Veneto i censori puntarono divergenze con la psicologia della Chiesa. <sup>17</sup> Conside-

christianae omni conatu manifestam facere et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere».

<sup>11</sup> P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. MORRA, Bologna 1954, in particolare i capp. X-XII.

<sup>12</sup> Su Borri, si vedano: la voce di G. STABILE, *Borri, Girolamo*, in *DBI*, XIII, Roma 1971, pp. 13-17; C. B. SCHMITT, *Girolamo Borro's Multae sunt nostrarum ignorationum causae*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. P. MAHONEY, Leiden 1976, pp. 462-476.

<sup>13</sup> A. POPPI, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Padova 1993; si veda anche *infra*, § 5.

<sup>14</sup> ALFONSO DE CASTRO, *Adversus omnes haereses*, Venetiis 1555, ff. 99r-112v.

<sup>15</sup> N. EYMERICHUS, *Directorium Inquisitorum*, curavit F. PEÑA, Roma 1595 (prima edizione: 1578), pp. 238 sgg.

<sup>16</sup> Si veda *infra*, § 5.

<sup>17</sup> Sulle censure alle concezioni psicologiche di Giorgio, si veda L. SPRUIT, *Spiritus mundi. Censura ecclesiastica e psicologia rinascimentale a proposito di un*

rando questo contesto storico-dottrinale non sorprende, quindi, che sia a Venezia che a Roma le posizioni psicologiche di Bruno fossero oggetto della massima attenzione da parte dei suoi giudici.

## 2. La psicologia bruniana nelle opere

Nel *De umbris idearum* Bruno gettò le basi della sua psicologia filosofica. Con termini che rievocano concezioni centrali dell'averroismo latino<sup>18</sup> affermò che l'anima umana non è la forma del corpo, ma che lo «assiste e governa» piuttosto, essendone quindi sostanzialmente distinta,<sup>19</sup> tesi questa che sarà ripresa in altre opere.<sup>20</sup> Grazie alle ombre delle idee, l'anima è in grado di rapportarsi con il *corpus idearum*, presente in vario modo a tutti i livelli della realtà.<sup>21</sup> Questa tesi permette, poi, nel *Sigillus sigillorum* di qualificare l'anima quale 'terzo mondo'.<sup>22</sup> Nello stesso trattato

*documento inedito dall'archivio del Sant'Ufficio romano*, relazione tenuta al Convegno *La filosofia di Giordano Bruno* (Napoli, 10-12 novembre 2000), in corso di pubblicazione.

<sup>18</sup> Su Bruno e l'averroismo, si veda R. STURLESE, «*Averroes quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*». *Note sull'averroismo in Giordano Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXI, 1992, pp. 248-275; M. A. GRANADA, «*Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia*». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 305-331.

<sup>19</sup> G. BRUNO, *De umbris idearum*, a cura di R. STURLESE, premessa di E. GARIN, Firenze 1991, p. 49: «[...] intellectualem animam non vere insitam atque infixam, inexistentemque corpori licet apprehendere, sed vere ut adsistentem et gubernantem». Molti seguaci medievali e rinascimentali di Averroè definirono l'intelletto quale «adsistens et gubernans», e non come «forma informans et dans esse».

<sup>20</sup> *Lampas triginta statuarum*, in G. BRUNO, *Opere magiche*, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di S. BASSI, E. SCAPPARONE, N. TIRINNANZI, Milano 2000, [411] p. 1438 e [431] p. 1470 (tra parentesi quadre i commi di questa edizione); *Theses de magia*, ivi, [24] p. 342 e [86] p. 388.

<sup>21</sup> BRUNO, *De umbris idearum*, cit., pp. 43-45.

<sup>22</sup> *Sigillus sigillorum*, in JORDANI BRUNI NOLANI *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. FIORENTINO [F. TOCCO, H. VITELLI, V. IMBRIANI, C. M. TALLARIGO], 3 voll. in 8 parti, Neapoli [-Florentiae] 1879-1891, II, 2, pp. 164-165: «Itaque a mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus, et ab isto ad ipsum, qui utriusque praecedentis est contemplativus, quique ut est a primo per secundum, ita cognoscet primum per secundum. Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus, et a tertio recursus ad primum, vel (si mavis) reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium».

Bruno respinse la distinzione tradizionale delle facoltà psicologiche e, riprendendo un motivo pitagorico-virgiliano, presenta la sua teoria di un'unica forza vegetale e animale che opera nella natura, per arrivare – attraverso tutta una serie di passaggi alquanto intricati a livello lessicale e concettuale – ad ipotizzare una sola *vis* concepita quale unica 'fonte' di tutte le attività vitali, psicologiche e gnosologiche.<sup>23</sup> Nel *De la causa* Bruno sviluppò la sua visione della natura come realtà viva ed animata.<sup>24</sup> In questo dialogo ritornano i temi sovramenzionati: la separazione tra anima e corpo,<sup>25</sup> l'idea dei tre mondi,<sup>26</sup> e l'esistenza di un principio 'globale' di vita, vegetazione e senso, cioè l'anima del mondo dotata di un'intelletto universale.<sup>27</sup> Nel quinto dialogo Bruno accennò di nuovo ad un'unica anima come uno dei principi costitutivi dell'universo nella sua totalità, cioè in quanto Ente-Uno.<sup>28</sup>

Il vitalismo spinse Bruno nella *Cabala del cavallo pegaseo* ad affermare la sostanziale uguaglianza di tutte le anime e alla possibilità

<sup>23</sup> *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 174-177. Per riferimenti espliciti al motivo virgiliano, si vedano: *Acrotismus camoeracensis*, in BRUNO *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, p. 177: «[...] et Pythagoricis Deus sit infinitus spiritus omnia penetrans atque vivificans»; *De magia naturali*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [58] p. 244: «Vinculum est anima mundi seu spiritus universi, qui omnia copulat unitque omnibus; unde ab omnibus datur aditus ad omnia»; *De magia mathematica*, ivi, [6] pp. 22-26; *Lampas triginta statuarum*, ivi, [66] p. 1026: «spiritum pervadentem omnia et vivificantem». Per le fonti, si vedano G. PICO, *Heptaplus*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. GARIN, Firenze 1942, p. 184; *Asclepius*, in *Corpus Hermeticum*, ed. A. D. NOCK et A.-J. FESTUGIERE, Paris 1946, vol. II, p. 303: «spiritus, quo plena sunt omnia permixtus cunctis cuncta vivificat»; PLOTINO, *Enneades*, IV, 4, 32 e 36; C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, hrsg. K.A. NOWOTNY, Graz 1967 (ristampa dell'edizione del 1533), II, 55. Per la presenza di questo adagio nei padri della chiesa, si veda anche L. ALBANESE, *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo*, «Bruniana & Campanelliana» VI, 2000, pp. 181-188.

<sup>24</sup> *De la causa, principio et uno*, in G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. CILIBERTO, Milano 2000, p. 218.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 213-214, 225.

<sup>26</sup> Ivi, p. 212.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 210 e 220.

<sup>28</sup> Ivi, p. 278: «Questo è termine di sorte che non è termine: è talmente forma che non è forma, è talmente materia che non è materia: è talmente anima, che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno». In questa chiave va letto anche lo *Spaccio de la bestia trionfante*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 636, dove Bruno definisce Dio («quel dio, come assoluto») quale «l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa».

della metempsicosi.<sup>29</sup> In questa stessa opera egli ritornò ad una tesi già formulata nel *Sigillus sigillorum*: l'esistenza di un unico senso e di un unico intelletto.<sup>30</sup> A questa psicologia caleidescopica Bruno aggiunse in *De gli eroici furori* altri tasselli importanti: affermò l'esistenza di un unico intelletto agente<sup>31</sup> e, ispirandosi esplicitamente alla noetica araba, definì l'ascesa dell'anima umana come un'assimilazione progressiva alle intelligenze e ai loro modi di conoscenza.<sup>32</sup>

Nella psicologia bruniana delle prime opere si possono individuare alcune tendenze di fondo: (1) in chiave anti-aristotelica l'anima umana è concepita non come forma, ma come entità indipendente e sciolta dal corpo; (2) al livello 'ideale' (*Sigillus*) o al livello dell'universo come Uno-ente (*De la causa*) esiste una sola anima; (3) ogni anima singola è integrata nel metabolismo cosmico, interagendo sia con il *corpus idearum* sia con entità universali concepite ora come legate a un mondo superiore (la *prima mens*, il primo intelletto o le intelligenze) ora come piuttosto riconducibili al mondo vegetativo-animale (lo spirito virgiliano e l'anima del mondo). Di per sé queste tendenze non sono inconciliabili, ma esse creano in ogni caso tensioni a livello concettuale.<sup>33</sup> La separazione tra anima e corpo e il nesso organico dell'anima con facoltà più o meno universali consentono comunque di delimitare in modo provvisorio la psicologia bruniana.

<sup>29</sup> *Cabala del cavallo pegaseo*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 716: «[...] nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose (...) tutti gli spiriti sono dall'Amfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti»; e ivi, p. 717: «Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante».

<sup>30</sup> *Cabala del cavallo pegaseo*, ivi, p. 720: «Cossì dunque sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; et uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti e per cui tutti sono intellettivi in atto».

<sup>31</sup> *De gli eroici furori*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 851 e 856.

<sup>32</sup> *De gli eroici furori*, ivi, p. 814; cfr. anche *Libri physicorum Aristotelis explanati*, in BRUNI *Opera latine conscripta*, cit., III, pp. 261-262. Per una simile posizione, si veda G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones*, ed. B. KIESZKOWSKI, Genève 1973, p. 41, discusso da B. NARDI, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in *Umanesimo e Macchiavellismo*, Padova 1949, pp. 55-74.

<sup>33</sup> Si veda *infra*, §. 4. Per un'analisi unitaria della psicologia bruniana nei suoi aspetti più specificamente universalisti, si veda E. CANONE, *Fenomenologie dell'anima*, in G. BRUNO, *Poemi filosofici latini*, ristampa anastatica a cura di E. CANONE, La Spezia 2000, pp. XI-XXXIX.

Innanzitutto, l'anima umana, sebbene definita quale 'terzo mondo', non è più concepibile in termini tradizionali (platonici o aristotelici che fossero) come forma o sostanza autonoma.<sup>34</sup> D'altro canto, risulta altrettanto problematico definire l'anima una semplice 'parte' di una sostanza universale: non solo l'anima umana è considerata come entità a parte o sussistente,<sup>35</sup> ma il quadro concettuale neoplatonico che sta alla base della psicologia universalista di Bruno non ammette che un principio universale, indifferentemente che si tratti dell'anima del mondo o della *prima mens*, sia divisibile. Nel *Sigillus* e nel *De la causa* fu accentuata l'unità dell'anima. Tuttavia, l'unità dell'anima a livello 'ideale', cioè quello dei principi costitutivi, può spiegare semmai l'origine delle anime, ma lascia senza soluzione chiara o esplicita altri problemi, vale a dire: lo statuto dell'anima individuale, la sua relazione con la pluralità di principi universali (spirito virgiliano, anima del mondo, primo intelletto, prima o divina mente) e gli eventuali rapporti reciproci tra questi ultimi.

Per adesso si possono tracciare le seguenti linee di fondo. Il vitalismo di Bruno sembra implicare che l'unità psicologica sia essenzialmente 'organica', piuttosto che numerico-quantitativa. L'anima umana non è una 'parte' o manifestazione *sic et simpliciter* di un principio universale, ma vi è in qualche maniera riconducibile in virtù di un rapporto di partecipazione. La molteplicità delle facoltà universali e la sussistenza dell'anima dal corpo, inoltre, suggeriscono che l'anima singola comunica con una catena di principi psicologici operativi a livello universale (tutti riconducibili ad un unico principio costitutivo, benché soltanto al 'vertice' della realtà). Quindi, attraverso l'anima del mondo e lo spirito universale l'anima contatta la realtà corporale,<sup>36</sup> mentre l'interazione con la gerarchia di intelligenze (riconducibile in ultima istanza al primo intelletto o alla prima mente) assicura l'ascesa dell'anima intellettuale.

<sup>34</sup> Come giustamente sottolineato anche da CANONE, *Fenomenologie dell'anima*, cit., p. XXIX.

<sup>35</sup> Si vedano ancora *De la causa, principio et uno*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 213-214 per una distinzione tra l'anima del mondo e l'anima individuale.

<sup>36</sup> In *De la causa, principio et uno*, ivi, pp. 166, 210 e 220, il raggio d'azione dell'anima del mondo sembra ben definito: il mondo naturale, di cui fa parte anche l'uomo, ma di cui la sua anima non è una parte integrale. Anima del mondo e intelletto universale operano nella materia. Interagiscono con l'anima umana attraverso le facoltà inferiori. Cfr. ivi, p. 166: «[...] la prima e principal forma na-

Nelle opere tarde Bruno ribadisce la teoria dei tre mondi,<sup>37</sup> la quale, pur presupponendo una sostanziale apposizione tra anima e corpo,<sup>38</sup> assicura all'anima un rapporto dinamico con i vari livelli della realtà. L'animismo e i nessi tra l'anima umana e un principio spirituale o intellettuale universale assumono una rilevanza cruciale nelle opere magiche. In questi scritti, ancora più che nei primi, il rapporto tra l'anima individuale e le entità universali tende ad assumere configurazioni concettuali in apparenza difficilmente conciliabili:

(1) L'animismo della realtà naturale, già proposto nel *De la causa*,<sup>39</sup> viene riformulato nelle opere magiche nei termini di uno *spiritus universi*, un principio di vita e senso che media corpo e anima «cui operationes physicae seu magicae tribuuntur»,<sup>40</sup> e con cui ogni anima e spirito sono connessi grazie a una «quamdam continuationem». <sup>41</sup> Vanno interpretati nei termini di questa concezione anche i passi che affermano la presenza di senso in tutte le cose e l'onnipresenza dell'anima del mondo.<sup>42</sup>

turale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e senteno». Nel *De l'infinito, universo e mondi*, ivi, p. 341, Bruno assimila l'anima del mondo alla divinità in quanto principio supremo del moto.

<sup>37</sup> *Oratio valedictoria*, in BRUNO *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, pp. 14-15: «Hic ergo tandem inter homines sapientia aedificavit sibi domum rationalem et intentionalem, quae est post mundum, ubi inspiciatur umbra primae domus archetypae et idealis, quae est ante mundum, et imago secundae sensibilis et naturalis, quae est mundus»; *De imaginum compositione*, ivi, III, 3, pp. 89-90, 94, 101, 198; *De minimo*, ivi, I, 3, p. 136; *De magia naturali*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [7] p. 172; *Theses de magia*, ivi, [7-10] pp. 328-330 e [21] 340; *Lampas triginta statuarum*, ivi, [350] p. 1368.

<sup>38</sup> Si vedano *Theses de magia*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [23] p. 340: è l'anima a contenere il corpo piuttosto che il contrario; cfr. anche ivi, [83] p. 386: «Anima [...] minus in corpore consopita habet potentem iudicii et operationis reflexionem [...]».

<sup>39</sup> *De la causa, principio et uno*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 218: «perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna total porzione in sé, che non inanimi».

<sup>40</sup> *De rerum principiis et elementis et causis*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [30] p. 624 (e, in generale [23-27] pp. 616-620).

<sup>41</sup> *De magia naturali*, ivi, [15] p. 186: «omnem animam et spiritum habens quamdam continuationem cum spiritu universi»; cfr. ivi, [21] p. 196: «per communionem spiritus unius seu animi, qui est totus in toto et qualibet mundi parte»; e [52] p. 236: «omnem substantiam spiritualem reduci ad unum»; si veda anche *Theses de magia*, ivi, [23] p. 340.

<sup>42</sup> *De magia naturali*, ivi, [11] p. 182: «sensus quidam est in rebus omnibus insitus»; e [12] p. 182: «anima mundi in toto mundo»; cfr. anche, ivi, *Theses de*

(2) Nella *Lampas triginta statuarum*, invece, riprendendo motivi sia neoplatonici che peripatetici, Bruno sviluppa la tesi secondo la quale i singoli intelletti umani sarebbero riconducibili ad un intelletto universale.<sup>43</sup> Anche la *Summa terminorum metaphysicorum* riconduce esplicitamente tutti i fenomeni cognitivi ad un'unica intelligenza.<sup>44</sup>

(3) Meritano un'attenzione particolare i passi che affermano l'esistenza di una sola anima o un unico principio psicologico che starebbe alla base di tutte le attività non solo vitali o sensitive, ma anche psicologiche e cognitive. La diversità tra le varie ani-

*magia*, [5] p. 327, e *De immenso et innumerabilibus*, in BRUNI *Opera latine conscripta*, cit., I, 2, p. 284: «Anima ubique est una, spiritus unus mundanus, totus in toto et qualibet sui parte, sicut in parvo quoque mundo expertum est, omnibus concessum».

<sup>43</sup> *Lampas triginta statuarum*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [71] p. 1032: «Sic ergo in unitate intellectus primi sunt omnes intellectus et omnia intelligibilia»; [72] p. 1034: «Adest quidem omnibus non sicut pars, neque sicut potentia, sed sicut agens et formator magis praesto rebus quam ipsae sibi»; *ibid.*: «Ita intelligitur analogia intellectus universalis ad intellectus nostros et aliorum participium, sicut visio quae est in oculo ad visionem quae est in sole»; [72] p. 1036: «Tum enim intellectus agens, tum spiritus vivificans ab intrinseco producant, operantur, illuminant»; [74] p. 1038: «Quemadmodum omnes sensus particulares ad sensum communem – quemadmodum ad unum centrum – referuntur et reducantur, et ab eodem emanant; ita et omnes intellectus particulares ab uno informantur intellectu, et ad unum reducantur et referuntur»; [76] p. 1040: «intellectum humanum veluti lunam» e poco oltre (*ibid.*): «Intelligamus mentem primam parentem luminis, intellectum primum fontem idearum et idea idearum, intelligentias specula, species in natura idearum vestigia, rationes illarum specierum in nostro intellectu umbras idearum»; [79] pp. 1042-1044: «Intellectualis haec vis in omnibus insita est, unde in omnibus praesto cognitionis principium effectivum sufficientissimum, a cuius lumine nihil est quod se abscondere posset; non tamen propterea omnia intelligunt, sed quaedam loco intellectus habent ratiocinium, quaedam loco ratiocinii imaginationem, quaedam magis obscure habent sensum; [...] lux aequaliter omnibus se infundit et in omnibus insinuata praestat, sed non ab omnibus aequae reflectitur et recalescit. Ita quidam intelligebant intellectum esse effusum [...] et ad lapides [...] sed in quibusdam latere et in quibusdam vero apparere». Su ciò cfr. anche *Cabala del cavallo pegaseo*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 720.

<sup>44</sup> *Summa terminorum metaphysicorum*, in BRUNI, *Opera latine conscripta*, cit., I, 4, p. 103: «Intelligentia ergo est divina quaedam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt et quodammodo cognoscunt»; p. 114: «Ita et una lux intellectualis, qua omnia cognoscunt, sub uno, quo se omnibus infert modo, tandem in omnibus est pro singulorum capacitate et modo, pro quibus diversa sortitur nomina»; p. 119: «Intellectus unus idem in omnibus pro generum varietate diversa cognoscendi genera constituit».

me sarebbe riconducibile esclusivamente alle disposizioni materiali in cui esse operano, dal momento che tutte sono derivate da «una idea»,<sup>45</sup> o in altre parole che tutte le anime sono «unius generis». <sup>46</sup> Sono testi, però, che non proclamano tanto l'esistenza di un'unica anima, quanto l'unità delle anime a livello ideale, cioè in quanto riconducibili a un primo principio costitutivo, come già accennato nel *Sigillus* e in *De la causa*. E con il termine 'ideale' va inteso 'non-concreto', dal momento che l'universo come Uno-ente non è né materia, né forma, né anima.

A questo stadio è possibile precisare le ipotesi formulate in precedenza. Si può constatare che l'unità 'di fondo' delle anime pervade tutte le opere di Bruno. Questa unità prende diverse forme ed è sempre 'ideale' e organica, invece che 'concreta' e numerica. Non a caso, Bruno continua a parlare al plurale di «immaterialia substantia». <sup>47</sup> Rispetto alle prime opere, muta profondamente la prospettiva sull'unità della sostanza spirituale, perché la concezione di uno spirito come principio mediatore tra anima e corpo presuppone una netta distinzione tra spirito, da un lato, e anima e intelletto, dall'altro. <sup>48</sup> Quindi, si prospetta un tipo di unità delle anime che garantisce l'interazione di tutti livelli della realtà. <sup>49</sup> Questa unità, però, non appiattisce o uniforma, ma anzi si esprime necessariamente in pluralità, varietà, vicissitudine. Infatti, benché convinto dell'unità della realtà in tutti i suoi aspetti, solo molto raramente Bruno concepì un'unico principio psicologi-

<sup>45</sup> *Lampas triginta statuarum*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [90] pp. 1054: «Ita universum hoc animal reducitur ad unum principium ideale, sicut et particularia animalia; ab eadem enim idea intelligunt esse animam mundi et aliorum animam. Unde non credunt platonici animam particularium animalium esse partem animae universi, utpote impartibilis. Nobis vero in praesentiarum esto dubium, quamvis magis ad hanc quam ad illam partem inclinemus»; ivi, [91] pp. 1056-1058: «unum erit speculum, una forma, una anima». Si veda anche M. FICINO, *In Eneades*, IV, 9, 5, in *Opera omnia*, Basilea 1576 (ristampa Torino 1983), p. 1756 e ivi, IV, 3, 4, p. 1733.

<sup>46</sup> *De magia naturali*, in BRUNO, *Opere magiche*, cit., [26] p. 202: «Si non omnia corpora composita sunt animalia, omnia tamen animata intelligere oportet, nempe in omnibus unius generis animam, licet non unius et eiusdem actus, propter alias et alias materiae dispositiones et idearum obiectus».

<sup>47</sup> Cfr. *Theses de magia*, ivi, [29] p. 344.

<sup>48</sup> Si veda *De magia naturali*, ivi, [55] p. 240, per la distinzione netta tra intelletto e anima (e, ivi, [56] p. 242).

<sup>49</sup> *Theses de magia*, ivi, [76] p. 380.

co, proponendo di solito una pluralità di principi 'universali'. Sostanzialmente il 'monopsichismo' di Bruno si sviluppa secondo i termini di una gerarchia ripensata e riformulata in chiave naturalista. Pur risalendo in ultima istanza ad un'unica origine ideale, non tutte le anime sono uguali in tutto e per tutto. Questa distinzione e disuguaglianza investe non la loro natura intrinseca, bensì il loro rapporto con il corpo e di conseguenza il loro operare.<sup>50</sup>

### 3. *Anima e spirito nel processo*

Durante il processo Bruno ritorna in modo inequivocabile su alcuni capisaldi della sua psicologia. Ripropone, prima di tutto, il suo anti-aristotelismo: l'anima non è forma o qualità del corpo, ma da esso sciolta.<sup>51</sup> E fino alle ultime battute del processo Bruno rimarrà fermo nel rifiuto della psicologia aristotelica difendendo l'essenziale distinzione tra anima e corpo.<sup>52</sup> È significativo che Bruno, ribadendo la sua posizione di un'essenziale apposizione tra anima e corpo, già formulato in termini simili nel *De umbris* (l'anima in quanto «inexistens»),<sup>53</sup> non neghi ma invece difenda la metempsicosi:

Io ho tentuo et tengo che l'anime siano immortali et che siano substantie subsistente, cioè l'anime intellettive, et che, catholicamente parlando, non passino da un corpo all'altro, ma vadino o in paradiso o in purgatorio o in inferno; ma ho ben ragionato, et seguendo le raggion filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo et inexistente nel corpo, possa col medemo modo che è in un corpo essere in un altro,

<sup>50</sup> Cfr. *Cabala del cavallo pegaseo*, in *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 717: «[...] secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno et operazioni»; cfr. anche ivi, p. 718.

<sup>51</sup> L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. QUAGLIONI, Roma 1993, p. 285: «l'anima [...] ha sussistenza distinta dal corpo organigo, contra Aristotele et altri, che la fanno qualità e forma inseparabile»; e p. 304: «Item dicit animam intellectivam non esse formam per haec verba: Dove non intendo secondo l'ordine del mio filosofare l'anima esser forma, come nessun luogo della divina scrittura la chiama così, ma spirito ch'è nel corpo hora come habitante nella sua casa, incola nel suo perigrinaggio, come l'huomo interiore nell'huomo esteriore, come cattivo nel carcere [...] tanto nella divina Scrittura, quanto nell'espliatione de' Padri, l'anima essere nel corpo d'ogni'altra sorte, più tosto ch'intese e disse Aristotele».

<sup>52</sup> Ivi, p. 325: «[...] et vii, ubi tractat an anima sit in corpore, sicut Nauta in Navi, videtur aliquid dicere, si melius se declararet».

<sup>53</sup> *De umbris idearum*, cit., p. 49.

et passar de un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pitagora.<sup>54</sup>

Apposizione di anima e corpo, sussistenza dell'anima e possibilità di metempsicosi: la psicologia di Bruno appare già lontanissima dalla ortodossia cattolica che, condannando la metempsicosi,<sup>55</sup> imponeva la psicologia aristotelica incentrata sulla tesi «anima forma corporis». Tuttavia, sollecitato ad esprimersi sui rapporti tra lo spirito dell'universo e le singole anime, e in particolare sull'origine o sulla creazione dell'anima umana, Bruno si spinge ancora oltre.

Sin dai primi interrogatori a Venezia Bruno difende la sua concezione di un unico spirito con i soliti riferimenti al motivo pitagorico in Virgilio e Salomone:

[...] in questo universo metto una providenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta et si move et sta nella sua perfettione [...] Così quanto al Spirito divino per una terza persona, non ho possuto capire secondo il modo che si deve credere; ma secondo il modo pittagorico, conforme a quel modo che mostra Salomone, ho inteso come anima dell'universo, overo assistente all'universo, iuxta illud dictum Sap. Salomonis: "Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia", che tutto conforme pare alla dottrina pittagorica esplicata da Vergilio nel sesto dell'Eneida [...] Da questo spirito poi, che è detto vita dell'universo, intendo nella mia filosofia provenire la vita et l'anima a ciascuna cosa che have anima et vita, la qual però intendo essere immortale; come anco alli corpi. Quanto alla loro substantia, tutti sono immorta-

<sup>54</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., pp. 176-177; cfr. *Sommario del processo*, ivi, p. 285: «Et in substantia tenet animam unius hominis posse transmigrare de uno corpore in aliud; et factis sibi multis obiectionibus propter impossibilia, quae ex sua positione sequerentur, semper respondet et subsistit, che questi inconvenienti de facto, ma non a me, che la metto de possibili solamente». Era già stato Mocenigo ad accusare Bruno di sostenere la metempsicosi: cfr. ivi, p. 144: «Che le anime create per opera della natura passano d'un animal in un altro; et che come nascono gl'animali brutti di corrutione, così nascono anco gl'huomini, quando doppo i diluvii ritornano a nasser»; cfr. anche ivi, p. 283.

<sup>55</sup> La metempsicosi fu condannata nel già nominato manuale *Directorium Inquisitorum*; si veda, a proposito dei Manichei, p. 274: «Tertius decimus error est: quòd dicunt, et credunt, quòd in animalibus brutis, et etiam in avibus, sunt spiritus illi, qui recedunt de corporibus hominum, quando non sunt recepti ad sectam, et ordinem suum per impositionem manuum ipsorum; et quod transeunt de uno corpore in aliud corpus: quare non comedunt ipsi aliquod animal, nec aliquod volatile, nec occidunt».

li, non essendo altro morte che divisione et congregatione; la qual dottrina pare espressa nell'Ecclesiaste [...].<sup>56</sup>

Sorprende che Bruno, al contrario di quanto ci si aspetti davanti a un collegio di inquisitori, faccia propria la concezione di un unico spirito quale origine di tutte le anime. Rimane un'ambiguità di fondo, ma non è certo dovuta ad eventuali stratagemmi difensivi e tantomeno a una presunta dissimulazione. Che lo spirito, stando alla base di vita, vegetazione e moto, sia assimilabile all'anima del mondo sembra fuori dubbio. È quindi possibile che Bruno, riprendendo l'animismo, abbia voluto delimitare il raggio d'azione di questo spirito alla realtà naturale; i termini usati («ogni cosa», «ciascuna cosa») confermerebbero questa tesi. Da questa prospettiva si potrebbe quindi ipotizzare che le anime umane non siano riconducibili allo spirito, se non parzialmente, vale a dire soltanto attraverso le facoltà inferiori.<sup>57</sup> Questa ipotesi, alquanto fragile ma in ogni caso non inconcepibile, viene spazzata via, però, dallo stesso Bruno.

Infatti, pur rifiutando inizialmente un'interpretazione in chiave epicurea o lucreziana e dichiarando la sua ortodossia intorno alla creazione dell'anima intellettuale,<sup>58</sup> Bruno sembra perdere qualsiasi cautela nelle risposte alle censure fatte a proposito della creazione dell'anima umana come concepita nelle sue opere disponibili:

[...] così il spirito che è in me, in te, in quello, viene da Dio e torna a Dio: "Redit ad deum qui fecit illum"; e così è fatta dal spirante increato, e spirito creato, questo particolare e novo creato hoggi e da crear domani, fare quest'anima creatura d'hoggi e quell'anima creatura di domani; ma il spirito universale è quello che, come è stato creato, parimente così sem-

<sup>56</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., pp. 168-169; cfr. ivi, *Sommario*, p. 254.

<sup>57</sup> Questa interpretazione sembra sorretta da questo passo: «Circa generationem fatetur [...] e si prendono li principii, cioè universalmente et totalmente la sostanza spirituale, che si trova dentro, e fuori di tutte le cose spiritate o non spiritate e corporale, che si trova, et extra tutte le cose composte» in FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 299.

<sup>58</sup> Ivi, p. 187; «intorno la creatione dell'anime et la generatione degli huomini [...] io ho tenuto intorno a questi particolari quella opinione che si tiene catholicamente [...] l'opinione di Lucretio et Epicuro [...] non è manco conforme né possibile a tirarsi dalli principii et conclusione della mia filosofia»; cfr. anche p. 285.

pre resta. [...] Il spirito poi, come ho risposto, quanto al suo essere particolare et individuale, intendono et intendo che si produce di nuovo come da un specchio grande generale, il quale è una vita, e rappresenta una imagine et una forma per divisione e multiplicatione di sopposti parti resulta il numero delle forme, di sorte che quanti sono fragmenti del specchio, tante sono forme intiere, così in ciascuna di quelle come era in tutto, le quali forme non patiscono divisione e recisione, come il corpo, ma dove sono sono tutte, come le voci etc. Ecco dunque come l'anima, in ratione universi et spiritus verae substantiae veri entis et creaturae, erat, est et erit in ratione particularis individualis, et huius animae, quae est Ioannis, non erat, sed est dum vivit Ioannes et erit post mortem Ioannis. E questo privilegio è dell'anima humana, perché la particolarità del suo essere, che riceve nel corpo, lo ritiene doppio la separatione, a differenza dell'anime de bruti, le quali ritornano all'universalità del spirito [...].<sup>59</sup>

Questo passo fornisce alcune precisazioni e novità rispetto alla psicologia sviluppata nelle opere. Nel primo capoverso l'identica origine ideale di ogni spirito viene identificata con Dio, il quale non è certo identificabile con lo spirito universale delle opere magiche concepito come mediatore tra anima e corpo. Notevole è, poi, che qui scompare qualsiasi distinzione tra spirito e anima (umana). La pluralità dei principi universali di vita, senso e intelletto sembra quindi notevolmente ridotta, per non dire semplificata: un'unica sostanza spirituale regge tutti i fenomeni psicologici, da quelli vitali a quelli gnoseologici. Infine, rispetto alle altre anime, quella umana è privilegiata, perché conserva la sua particolarità dopo la morte e non ritorna «all'universalità del spirito». Verrebbe spontaneo pensare che quest'ultima tesi altro non sia che una genuflessione verso la dottrina cattolica. È un'ipotesi, però, che non può reggere. In primo luogo, non spiega perché Bruno non sia stato più prudente in tutta l'esposizione e difesa della propria psicologia. In secondo luogo, nonostante questa pia precisazione, la psicologia bruniana rimaneva in ogni caso essenzialmente eterodossa. Sono dell'avviso, invece, che sarebbe più logico giustificare la posizione privilegiata dell'anima umana in base alle concezioni già sviluppate nelle opere, dove essa infatti fu concepita come terzo mondo, avendo la facoltà di interagire con tutti i livelli del reale.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Ivi, pp. 300-302.

<sup>60</sup> Va ricordato che anche in Patrizi la concezione dell'universo animato nel complesso come nelle sue parti non intaccava l'eccezionalità della natura del-

#### 4. *Intermezzo: metempsychosi e monopsichismo*

Il sincretismo psicologico bruniano, nel tentativo di far convivere naturalismo, animismo e metempsychosi con concezioni di origine non solo neoplatonica (l'ascesa dell'anima, l'unità ipostatica delle anime e degli intelletti), ma addirittura anche araba (l'intelletto agente che illumina gli intelletti umani, l'anima intellettuale che assiste il corpo, la gerarchia delle intelligenze)<sup>61</sup> comporta alcune tensioni concettuali e problemi di non facile soluzione. Prima di analizzare il peso della psicologia bruniana nella vicenda processuale, quindi, mi sembra utile chiarire alcuni problemi di fondo, inerenti le sue dottrine.

Va rilevata prima di tutto la problematica conciliabilità di metempsychosi e unicità dell'anima.<sup>62</sup> La metempsychosi, infatti, sembra contraddire la tesi di un unico principio spirituale che si manifesta, senza dividersi, in 'ogni frammento dello specchio'. Va ricordato che Bruno nel processo difendeva la possibilità della metempsychosi con la 'sussistenza' dell'anima individuale. La metempsychosi presume una pluralità di anime che si incarnano ora in questo ora in quel corpo. Viene dunque naturale chiedersi perché le anime, ammesso che siano 'sussistenti' e possano viaggiare da un corpo all'altro, debbano, tra una incarnazione e l'altra, ritornare nel grembo di un'entità madre. In altre parole: come può essere l'anima un'entità a sé stante e contemporaneamente essere riconducibile ad una sostanza unica?

Ammesso che esista una sola energia vitale quale fonte di vita, senso e pensiero, rimane il problema della modalità di perfezione, cioè di come questo principio viene catturato dalla formazione corporea. Se il corpo è essenziale nel determinare le varie forme di vita, senso e intelletto,<sup>63</sup> a che cosa è dovuta la perfezione del corpo? Non all'anima perché è considerata sciolta dal corpo e non come

l'uomo, e permetteva comunque di garantirgli la sua posizione di creatura privilegiata.

<sup>61</sup> Si veda anche FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 303, dove Bruno ribadì che i corpi celesti sono dotati di anime intellettuali.

<sup>62</sup> Rimando in proposito anche alla relazione di R. MENDOZA, *Bruno's metamorphosis of metempsychosis*, tenuta al convegno *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* (Londra, 14-18 giugno 2000), in corso di stampa.

<sup>63</sup> Cfr. *Cabala del cavallo pegaseo*, in BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 717-718, e *De rerum principiis et elementis et causis*, in ID., *Opere magiche*, cit., [27] p. 620.

sua forma. La perfezione del corpo non può non essere ricondotta che al principio costitutivo formale, il quale determina e plasma la materia secondo varie modalità. Ciò conduce dunque necessariamente alla pluralità delle entità spirituali, animali, ed intellettuali, tutte più o meno 'universali', ma evidentemente da considerarsi in ogni caso quali aspetti di un unico principio costitutivo. È difficile però sottrarsi all'impressione che a volte questi principi si moltiplichino soltanto per tappare le falle nell'analisi bruniana comportando la problematica convivenza di uno spirito pitagorico-virgiliano, un'unico senso agente e lo *spiritus universi* come intermediario tra anima e corpo, da un lato, con l'intelletto agente universale, la prima mente fonte di idee e il primo intelletto, dall'altro.

##### 5. *La psicologia sotto processo*

A fine Cinquecento il quadro valutativo che rese le idee filosofiche passibili di censura era tutt'altro che interamente codificato. La bolla *Apostolicis regiminis* del V Concilio Lateranense riguardava la sola filosofia aristotelica e la bolla *Licet ab initio* con cui Paolo III fondò l'Inquisizione moderna nel 1542 non precisava le possibili forme di «aberratio» nel campo filosofico. Anche il Concilio tridentino fornì soltanto un criterio-limite, sottoponendo l'indagine filosofica e scientifica a un vincolo di fede. Altri criteri, quali la proibizione degli scritti di autori eretici e opere contrarie all'etica cristiana, poi, resero l'intervento censorio quasi sempre indiretto. Quindi per la distanza tra individualità di temi e generalità di norme, l'applicazione della normativa dipendeva spesso anche da presupposti culturali, tradizioni e concezioni interpretative. Tuttavia, l'estensione delle norme codificate a idee e opere filosofiche non fu un errore giuridico o un abuso intenzionale. Significa, invece, che queste idee o opere non furono condannate o censurate direttamente per gli aspetti più specificamente filosofici.<sup>64</sup> Nel campo psicologico, invece, la situazione era essenzialmente diversa, dal momento che sin dal Medioevo alcuni settori della psicologia erano esplicitamente proibiti.

Come è già stato accennato nella prima sezione, Bruno non era il primo e non sarebbe stato l'ultimo filosofo rinascimentale impu-

<sup>64</sup> Si veda U. BALDINI, *Le Congregazioni romane dell'Inquisizione e dell'Indice e le scienze, dal 1542 al 1615*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999), Roma 2000, pp. 331-341.

tato di eresia per le sue dottrine psicologiche. Nei processi a pensatori e negli interventi censori a opere filosofiche questo genere di imputazioni aveva un peso notevole. Ciò era dovuto al fatto che per la valutazione di tesi psicologiche, a differenza delle altre discipline filosofiche, esisteva una precisa base normativa, dal decreto del Concilio di Vienna alla bolla del V Concilio Lateranense. Infatti, nelle censure alle opere di Cardano, i censori, tracciando una netta distinzione tra proposizioni eretiche, da una parte, e quelle considerate, per vari motivi, come erronee, sospette, temerarie, false eccetera, dall'altra,<sup>65</sup> inclusero tra le prime le sue posizioni psicologiche.<sup>66</sup> Nel processo contro Cesare Cremonini la mortalità dell'anima è stato il motivo principale degli interventi dell'Inquisizione romana e della Congregazione dell'Indice. I procedimenti contro questi due filosofi ebbero, tuttavia, un carattere diverso dal processo romano subito da Bruno.

In seguito a una denuncia da parte dell'inquisitore di Como, Girolamo Cardano subisce un primo processo inquisitorio a Bologna tra l'autunno 1570 e la primavera del 1571. Per motivi di età e salute egli riesce ad ottenere il beneficio degli arresti domiciliari già dopo alcuni mesi. Una volta condannato all'abiura *coram congregatione*, cioè a porte chiuse, gli viene tolto l'insegnamento universitario e la pubblicazione di eventuali nuove opere viene condizionata all'approvazione ecclesiastica. Dal settembre 1571 fino alla morte Cardano risiede a Roma, dove la Congregazione dell'Indice si occuperà ancora per vari decenni delle sue opere, producendo una serie impressionante di censure qualificatorie ed espurgatorie. A Cardano fu concessa la facoltà di rispondere alle prime censure ed è così che disponiamo delle sue risposte alle im-

<sup>65</sup> Per discussione, si veda L. SPRUIT, *Giordano Bruno eretico: le imputazioni del processo nel contesto storico-dottrinale*, in *Cosmologia, teologia y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Atti del Convegno di Barcellona (2-4 dicembre 1999), a cura di M. A. GRANADA, Barcellona 2001, pp. 111-128.

<sup>66</sup> Cfr. la censura di Alfonso Ciacón in ACDF, SO, *Censurae librorum*, L 7095 (1570-1606), fasc. 4, 17r-33v, f. 19rv: «Lib. 2. pagina 150. de anima in genere loquens, ait. Omnis igitur anima eodem modo perennis est, nec ut Plato ait perfectorum animalium tantum; esset enim ac si diceremus, quod hominum caecorum, aut mutuorum, aliae sint animae, quam perfectorum hominum. Haec sententia manifestissimam haeresim continet. Nam dicere quod anima omnis perfectorum, et imperfectorum animalium eodem modo perennis est, est dicere, aut quamlibet animam brutorum esse immortalem sicut rationalem, aut certe rationalem non aliam habere perennitatem, quam brutorum utrumque autem à fide alienum est».

putazioni che riguardano la sua psicologia, alcune delle quali, del resto, verranno rivolte poi anche a Bruno. Infatti Cardano viene accusato di sostenere la metempsicosi, l'unità dell'intelletto e la tesi che «Intellectus est totus homo». <sup>67</sup> A queste accuse egli risponde rispettivamente:

De quinta ago illi gratias quòd in veritate me excusaverit. Sexta est de mente Averrois, et Plotini, et Theophrasti Dubium Aristotelis, et Platonis falsa in via Beati Thomae, et Io. Grammatici, Scotus in philosophia adacret Alexandro. Septimo est per modum loquendi. Nam si anima sola manet dicetur totus homo ut dispensator Dominus. Et scio non latere hoc posse tam ingeniosum virum.

Cardano tenta quindi di tergiversare, <sup>68</sup> facendo propria una strategia suggerita finanche dai manuali degli inquisitori per l'istruzione degli avvocati difensori e d'ufficio: <sup>69</sup> negare le accuse più gravi; attribuirle semmai alla malafede del denunciante o a eventuali equivoci, portare prove della solida fede cattolica dell'inquisito, conservata intatta pur attraverso peripezie e crisi spirituali; dichiarare la propria disponibilità a riconoscere eventuali colpe secondarie o errori involontari.

<sup>67</sup> ACDF, Index, *Protocolli*, G (II.a.7), f. 373r: «5. Animae Demonum in humanis corporibus dant suorum scelerum poenas. Non assertive quia repugnat Ecclesiae. 6. Anima est immortalis et Una. 7. Intellectus est totus homo. Corrolariu>m. Ergo corpus non equè est de substantia hominis ut Anima». Si veda anche ivi, ff. 345v-346r: «In libro de Consolatione pagina 282 habet, si ista opinio christianae legi non adversaretur, dicere auderem malorum demonum animas in hominum corpora transceuntes, sceleris hic poenas dare, ut non alius esset à morte cruciatus expectandas, tantus est miseriarum nostrarum cumulus, ut non nisi improbis, videlicet ab improbo Deo haec vita decerni possit: At cum verè rem ipsam intueor, vulgaremque ac falsam hanc opinionem relinquo. Libro 8.º de varietate rerum cap. 42. car. 406. cum philosophis Theophrasto, Averroee et alijs asserit Animam esse immortalem et unam, est superiori menti coniuncta, et extrinsecus advenit: Negat hic multiplicationem animae. Libro 2.º de consolatione pagina 304 sermonem habens de immortalitate Animae inquit, quod intellectus est totus homo et quod superstite intellectu, homo etiam totus remanet, quamvis corpus evanescat. *Advertendum* quod ista propositio authoris coincidit in illam Platonis. Homo est anima utens corpore. Si Cardanus velit quod corpus non sit aequè de substantia hominis, ut Anima est error, quia s<ecundu>m divum Athanasium, Anima rationalis et caro unus est homo».

<sup>68</sup> ACDF, Index, *Protocolli*, G (II.a.7), f. 334r.

<sup>69</sup> Si veda A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, p. 179.

Di tutt'altro carattere e dinamica si presenta la quasi trentennale vicenda inquisitoriale di Cremonini. Già denunciato nel 1598 per aver letto "de Anima ad mentem Alexandri", egli fu denunciato nel 1604 per lo stesso motivo, cioè la mortalità dell'anima. Iniziò quindi una lunghissima serie di richieste, censure e interrogatori da parte dell'Inquisizione romana. Forte della sua posizione accademica e sociale, il luminare dell'Università di Padova riuscì a mettere a dura prova la pazienza del Sant'Ufficio romano. Il processo languì per molti anni per ravvivarsi in certi periodi (1608, 1614, 1616, 1619-23) in seguito a denunce o ai libri che Cremonini aveva in programma di stampare o che aveva effettivamente stampato. Dopo molte ambigue ammissioni e varie promesse fatte ma mai mantenute, nel 1619 infine Cremonini si rifiutò di correggere le sue opere secondo le norme del V Concilio Lateranense, affermando che la soluzione degli argomenti di Aristotele contrari alla fede «non spectasse ad philosophum, sed ad theologum». <sup>70</sup> Dal luglio 1619 il tono di Roma cominciò ad essere esplicitamente minaccioso, ma soltanto nel giugno del 1623, quando l'inquisitore di Padova informò la Congregazione romana che «Cremoninum parum curare, an eius libri prohibeantur», si ha la netta sensazione che la misura sia colma. Infatti in seguito fu deciso di proibire le opere «absolutè sine aliqua limitatione». <sup>71</sup>

Durante il processo Bruno ritorna, con un inequivocabile rigore, sui punti centrali della sua psicologia: una distinzione tra anima e corpo in chiave anti-aristotelica, la possibilità di metempsicosi e l'unità essenziale delle anime. Per di più sorprende che difenda apertamente le sue tesi psicologiche, di cui poteva al meno sospettare l'implicita eterodossia, cosa che porta a riflettere ancora sulla sua strategia difensiva rispetto alle concezioni centrali della sua filosofia. Giustamente, Firpo ha osservato che Bruno a Venezia difende le proprie posizioni filosofiche tentando di conciliarle con la dogmatica cattolica, spesso, però, senza curarsi delle eventuali conseguenze giudiziarie. <sup>72</sup> Probabilmente Bruno intuì che il dibattito sull'eresia e sull'eterodossia all'interno delle massime istituzioni ecclesiastiche era tutt'altro che chiuso, anzi era materia di contro-

<sup>70</sup> ACDF, SO, *Decreta*, 1619, p. 206.

<sup>71</sup> L. SPRUIT, *Cremonini nelle carte del Sant'Ufficio romano*, in *Cesare Cremonini: Aspetti del pensiero e scritti*, Atti del Convegno di studio (Padova, 26-27 febbraio 1999), a cura di E. RIONDATO e A. POPPI, Padova 2000, pp. 193-204.

<sup>72</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., pp. 25-26.

versia, e tentò quindi di conquistarsi uno spazio di trattativa.<sup>73</sup> Però, a differenza delle reali possibilità di successo di una tale strategia nel campo di altre discipline, come per esempio la cosmologia,<sup>74</sup> in campo psicologico invece – come abbiamo visto in precedenza – lo spazio di manovra era ristrettissimo. Richiamarsi a una distinzione tra questioni teologiche e filosofiche, benché accettata da alcuni consultori di spicco del Sant'Ufficio romano,<sup>75</sup> era impossibile, per non dire insensato. La psicologia era per la Chiesa tutt'altro che una disciplina secondaria. Ciò non vuol dire che deviazioni in proposito portassero necessariamente a condanne gravi o estreme, ma lo spazio per condurre trattative era in ogni caso minimo, come rivelano anche i procedimenti a carico di Cardano e Cremonini.

Cardano, pur richiamandosi anch'egli alla distinzione tra teologia e filosofia,<sup>76</sup> ammette l'errore della metempsicosi e respinge con sdegno le interpretazioni della sua psicologia in termini averroisticici. Cremonini riesce a tener testa alla valanga di richieste di ravvedersi. A differenza di Bruno, però, Cremonini si trovava a Venezia e godeva di protezioni fortissime; poteva quindi permettersi di rimanere fedele al suo filologismo aristotelico, anche se alla fine avrebbe visto messe all'Indice le sue opere. Il Nolano, non avendo abiurato come Cardano e senza l'ombrello protettivo di un Cremonini, avrebbe dovuto cedere almeno rispetto ad alcune delle sue

<sup>73</sup> Si veda L. SPRUIT, *Una rilettura del processo di Giordano Bruno: procedure e aspetti giuridico-formali*, in *Giordano Bruno: oltre il mito e le opposte passioni. Una ricognizione storico-teologica*, Convegno presso la Facoltà di Teologia di Napoli (17-18 febbraio 2000), a cura di D. SORRENTINO, in corso di pubblicazione.

<sup>74</sup> Va rivelato che nella sua censura alla *Nova de universis philosophia* di Patrizi, Benedetto Giustiniani qualificava il movimento della terra come una tesi puramente filosofica, la quale quindi non interessa la fede o la teologia. Si veda F. PATRIZI DA CHERSO, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. PUGLIAFITO BLEUEL, Firenze 1993, p. XXXII.

<sup>75</sup> Tra cui Alfonso Ciacón e Benedetto Giustiniani; si veda SPRUIT, *Giordano Bruno eretico*, cit.

<sup>76</sup> Eloquente è la battuta finale della sua risposta all'accusa secondo cui nel suo pensiero la fortuna dei popoli sarebbe governata da cause naturali: «Non enim ego sum Theologus, sed loquor ut philosophus, et moralis». E ancora, quando è in gioco la predizione del futuro, afferma: «Ego ad mentem philosophorum cuncta scripsi non soleo miscere divina profanis, praecipue quod imperitus essem eius sapientiae et melius est tacere quam male scribere» in ACDF, Index, *Protocolli G* (II.a.7), ff. 334v-335r.

idee di fondo. Invece, in merito alle sue concezioni centrali, anche di natura psicologica, è evidente che non intendeva cedere su alcunché.