



Bruno, Giordano (1548 - 1600)

Michele Miele

I. Introduzione e cenni biografici - II. I principali aspetti del pensiero bruniano - III. Il processo: aspetti storici e religiosi.

I. Introduzione e cenni biografici

1. *Scienza e fede in Bruno: il senso di un problema.* Che senso ha, anzitutto, parlare di un rapporto tra scienza e fede in Giordano Bruno, se la storia della scienza comincia propriamente con → Galileo Galilei (1564-1642) e il suo metodo sperimentale? Non si è detto e ripetuto che anche il Nolano, pur con tutte le sue intuizioni d'avanguardia, appartiene all'era prescientifica? Queste domande richiedono alcune precisazioni preliminari concernenti un discorso che diversamente rischia di restare confuso.

Bruno fa ancora parte, senza alcun dubbio, della cosiddetta era prescientifica. Egli non ha fatto della metodologia sperimentale la sua strada maestra, come il Pisano. È, e resta perciò, soprattutto un filosofo — un filosofo-poeta, sottolinea la critica del Novecento —, che si serve di categorie filosofiche per leggere e interpretare la realtà, nello stesso approfondimento di alcuni problemi cardine della «filosofia naturale». Lo studio di questa, nel suo caso, ha come finalità interrogativi e soluzioni che la oltrepassano. Non è uno scienziato a pieno titolo, come si potrà dire poi di Galilei.

Quindi, anche quando studia problemi ai quali noi oggi attribuiamo l'etichetta di "scientifici", e lo fa molte volte, Bruno rivolge costantemente e necessariamente l'occhio alla filosofia, una filosofia che egli ritiene innovatrice e risolutiva un po' da tutti i punti di vista. Lo stesso atteggiamento, del resto, assume con l'*ars memoriae* e la magia, abbastanza diffuse al suo tempo, in cui egli pone molta fiducia, la seconda soprattutto negli ultimi anni di libertà di cui dispose. Non è difficile dare una spiegazione di questo fatto. Bruno vive ancora in un'era di passaggio in cui si era portati a mettere insieme realtà che saranno poi riconosciute come molto diverse tra loro, rimanendo esposto perciò a tutti i rischi che tale prassi comportava. Ovviamente, anche quando erano chiamati in causa problemi di fede, fino ad allora affrontati per lo più in maniera tradizionale.

Tutto questo però non basta. Non si può infatti non ammettere che Bruno affrontò, e fece dei passi significativi per risolvere, pur sempre problemi che poi confluiranno nella scienza in senso stretto. Lo fece, per di più, mostrando un intuito che, pur proseguendo un cammino che era stato di Cusano (1401-1464) e di Copernico (1473-1543), ha del miracoloso. Lo fece inoltre applicando spesso un metodo — ciò che il più delle volte si ignora o si sottovaluta — che ha tutti i caratteri di quello sperimentale, anche se non è stato da lui teorizzato sul piano generale, se non di passaggio, sempre grazie a quella formidabile capacità di leggere in profondità anche in campi non strettamente suoi.

Basta riandare a quel passo della *Cena delle Ceneri* (1584) in cui il Nolano, come scrive Michele Ciliberto, assegnando a chi si propone di indagare a fondo sulle cose il compito di «credere», «cercare», «osservare», fornisce il «punto centrale» del proprio «metodo scientifico» (cfr. *Introduzione a Bruno*, 1999³, p. 81). Roberto Renzetti, a sua volta, ha osservato che, sempre nella *Cena delle Ceneri*, Bruno ha applicato il metodo sperimentale in due casi di estrema importanza: il principio di inerzia e quello della relatività del movimento, che egli intuì richiamandosi a due esperimenti che tutti erano in grado di ripetere (cfr. Renzetti, 1984, pp. 18-20). Il primo dei famosi *Dialoghi* stampati in Inghilterra contiene d'altronde una distinzione che non sarebbe dispiaciuta a Galilei, che, come è noto, era molto interessato a distinguersi da chi faceva solo calcoli teorici e costruiva l'astronomia esclusivamente a tavolino: «Altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura» (*Opere italiane*, vol. II, p. 445).

2. *Gli anni giovanili.* Filippo Bruno nacque a Nola nel gennaio o febbraio 1548. Inviato a Napoli per i suoi studi di lettere, logica e dialettica, a diciassette anni compiuti divenne domenicano con l'ingresso in s. Domenico Maggiore, ove assunse il nome di Giordano. Fatto l'anno di noviziato, proseguì la sua formazione con gli studi filosofici e teologici nello stesso convento. Divenuto sacerdote nel 1573, conseguì il dottorato o laurea in teologia nel 1575.

Non sembra che, nei suoi anni giovanili, Bruno abbia fatto dei problemi affrontati dalla scienza del tempo uno dei suoi cavalli di battaglia, anche se è del tutto verosimile che abbia avuto per essi interessi episodici. Le poche fonti biografiche di cui disponiamo fanno pensare che in quel periodo, cioè fino al 1576 (quindi fino all'età di ventotto anni), la sua attenzione sia stata soprattutto

alla filosofia e alla teologia dei corsi istituzionali, senza escludere ovviamente ritorni e approfondimenti sul terreno riservato ai problemi studiati nei corsi seguiti prima di entrare in convento (le materie incluse nei corsi del trivio e del quadrivio, le lezioni ricevute dal sarnese Gian Vincenzo Colle, di indirizzo averroista, e quelle frequentate in privato presso l'agostiniano Teofilo da Vairano, di indirizzo filoplatonico).

Nell'applicarsi a tali studi cominciano ad emergere anche alcuni conflitti. Questi però non riguardano per il momento i rapporti tra la scienza e la fede, ma quelli tra la filosofia e la teologia, o meglio tra la propria concezione filosofica in formazione e la spiritualità che gli veniva presentata in convento, tra il suo pensiero ispirato alla riforma erasmiana condannata dalla Chiesa fin dal 1559 e il pensiero tomistico filoaristotelico che gli era ammannito dai suoi professori, insufficiente, a suo modo di vedere, per affrontare i problemi posti dalla sensibilità del tempo, che era quella tardorinascimentale. Lo dimostrano i quattro episodi riferibili ai suoi anni di formazione in s. Domenico Maggiore di Napoli: i due che lo misero contro il maestro dei "novizi", lo scontro su Ario, la lettura proibita delle opere di s. Giovanni Crisostomo e s. Girolamo con gli *scolii* di Erasmo da Rotterdam.

Questi episodi, nessuno dei quali collocabile (contro quanto di solito si scrive a proposito dei primi due) nello stesso anno di noviziato, mostrano un Bruno che cominciava ad avere un suo pensiero autonomo in conflitto con quello ufficiale, un conflitto che forse non comporterà alcun vero dramma interiore. Il Nolano non giungerà comunque alla rottura esterna con le istituzioni se non alla fine della sua permanenza nel convento napoletano, mentre, sul piano più intimo, come si verrà a sapere più tardi, le cose erano andate diversamente già in precedenza. Il Nolano confesserà infatti poi ai suoi giudici di Venezia (terzo costituito) che già a diciotto anni aveva avuto dubbi e opinioni eterodosse sulla Trinità e il concetto di persona in essa compreso, anche se li aveva tenuti per sé (cfr. Firpo, 1993, p. 170).

Gli iniziali contrasti tra il proprio pensiero metafisico in elaborazione e il pensiero teologico comune alla sua comunità conventuale e all'Ordine di cui questa faceva parte cominciano presto a tradursi, ovviamente, anche in contrasti con la fede della Chiesa. Ma non si hanno elementi per dire che egli sia andato oltre, per es. a livello di quel pensiero che poi verrà qualificato come scientifico, anche se le occasioni per assumere su quest'altro versante il medesimo atteggiamento non mancavano. Per esempio a proposito dello studio della filosofia naturale, alla quale dovette dedicare un intero anno del triennio filosofico, i cui corsi in convento erano svolti all'insegna di → Tommaso d'Aquino e sotto la tutela di Aristotele. Quanto all'ambiente esterno cittadino, la mente va all'anticonformismo coltivato dal pensiero extrauniversitario portato a valorizzare l'esperienza sensibile. Si tratta della tendenza in cui confluivano in quel momento la filosofia di Bernardino Telesio (1509-1588) e la magia naturale di Giambattista Della Porta (1535-1615). Qualche critico ipotizza anche contatti col tardo valdesianesimo.

Non pare ad ogni modo che, negli stessi anni, Bruno propenda per una posizione del tutto nuova in filosofia naturale quale per esempio quella che si richiamava a → Copernico. Lo dirà con estrema chiarezza egli stesso in un passo della *Cena delle Ceneri*: «Quando ero putto ed a fatto senza intelletto speculativo, stimai che creder questo era una pazzia; e pensai che fusse stato posto avanti da qualcuno per una materia sofistica e capziosa ed esercizio di quelli ociosi ingegni, che vogliono disputar per gioco e che fan professione di provar e defendere che il bianco è nero» (*Opere italiane*, vol. II, p. 432). Lo ribadirà sette anni più tardi nel *De immenso*: «Heic te appello..., generose Copernice, cuius pulsarunt nostram teneros monumenta per annos mentem, cum sensu ac ratione aliena putarem quae manibus nunc attrecto, teneoque reperta...» (*Poemi filosofici latini*, pp. 579ss). In sostanza, il cammino giovanile del Nolano, se da una parte lo mette sulla strada che lo porterà a scontrarsi con la fede, non ancora gli offre molti appigli per porlo in contrasto con la stessa sui problemi di scienza.

3. *Gli anni della maturità e il processo.* I problemi scientifici faranno sentire il loro peso man mano che la sua visione filosofica maturerà e gli allargherà gli orizzonti. È quanto accadrà dopo la sua partenza da Napoli avvenuta nel febbraio del 1576.

La sua "peregrinazione" europea comprende la sosta a Roma, le tappe nell'Italia settentrionale (Genova, Noli, Savona, Torino, Venezia, Padova, Brescia, Bergamo), i soggiorni nella Savoia (Chambéry) e in Svizzera (Ginevra), il lungo soggiorno in Francia (Lione, Tolosa, Parigi), quello inglese (Londra ed Oxford), il secondo soggiorno parigino, le numerose tappe in Germania (Magonza, Würzburg, Marburgo, Wittenberg), Boemia (Praga), Germania (Tubinga, Helmstedt, Magdeburgo, Francoforte), Svizzera (Zurigo), Germania (Francoforte), il rientro in Italia (Venezia e Padova).

Sarà durante i soggiorni al di là delle Alpi che Bruno pubblicherà gli scritti che divulgheranno il suo pensiero, a cominciare da quelli fatti in Francia (*De umbris idearum*) e quello in Inghilterra (*Dialoghi italiani*). È durante i suoi soggiorni in terra tedesca però che egli darà l'ultimo tocco al suo sistema (*Poemi francofortesi*). La denuncia di Giovanni Mocenigo mette Bruno nelle mani dell'Inquisizione, che lo terrà sotto torchio poco meno di otto anni (dal 23 maggio 1592 al 17 febbraio 1600). La fase veneziana del processo toccherà vari punti del suo sistema filosofico, ma sarà durante la fase romana che i nodi del rapporto tra la scienza e la fede verranno al pettine in tutto il loro significato.

II. I principali aspetti del pensiero bruniano

1. *Il pensiero filosofico di Bruno: una visione d'insieme.* Bruno partiva dall'idea che l'umanità si trovava in un periodo di tenebre che aveva avuto inizio con Aristotele. Le tenebre avevano raggiunto il loro culmine con la crisi totale della civiltà del suo tempo, una crisi che investiva pesantemente anche i valori religiosi. Egli si sentiva quindi in dovere di restituire all'universo il suo vero volto e di indicare all'uomo un nuovo cammino. Lo fece presentando una concezione metafisica globale e radicale in cui Dio resta al primo posto, ma quasi tutto il resto riceve una sistemazione molto diversa da quella tradizionale.

L'universo è, per il Nolano, una realtà umbratile prodotta da → Dio, che opera fuori del tempo e di per sé resta inaccessibile all'uomo. Un brano del secondo dei suoi Dialoghi è abbastanza chiaro su più di un aspetto di questa visuale, che risente della tradizione platonica e riecheggia in parte il «divino» → Cusano: «Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sareb[b]e tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è cossì nelle altre cose, le quali, quantunque sono quello che possono essere, potreb[b]ono però non essere forse, e certamente altro, o altrimenti che quel che sono; perché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. Lo uomo è quel che può essere, ma non è tutto quel che può essere... Quello che è tutto che può essere, è uno, il quale nell'essere suo comprende ogni essere. Lui è tutto quel che è e può essere qualsivoglia altra cosa che è e può essere. Ogni altra cosa non è cossì... Ogni potenza dunque ed atto, che nel principio [ossia in Dio] è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato. Lo universo, che è... la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma; ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui. Però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza, e pertanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perché nessuna parte sua è tutto quello che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. Il principio suo è unitamente e indifferentemente; perché tutto è tutto e il medesimo semplicissimamente, senza differenza e distinzione» (*De la causa*, in *Opere italiane*, vol. II, pp. 576-577). In un altro testo di poco successivo dirà: «dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove [la divinitade] si contempla e specchia... secondo che la unità è destinta nella generata et generante, o producente et prodotta» (*De gl'heroici furori*, in *ibidem*, vol. IV, pp. 1466-1467).

La netta distinzione tra Dio e l' → universo non impedisce a Bruno di concepire Dio libero e necessitato allo stesso tempo e di vedere nell'universo l'«effetto infinito di una causa infinita» (*La Cena delle Ceneri*, in *Opere italiane*, vol. II, p. 349; cfr. *De l'infinito*, *ibidem*, pp. 680ss); «chi mette Dio haver prodotti effetti finiti — dirà poi agli inquisitori romani — non lo presuppone se non come causa finita et virtù finita» (Firpo, 1993, p. 300). Le componenti sostanziali della realtà prodotta da Dio sono l'anima del mondo (→ ANIMA, II) e la materia prima (costituita da atomi), ambedue a carattere eterno (→ MATERIALISMO, I). La facoltà principale dell'anima del mondo è l'intelletto universale. La materia, a sua volta, può essere incorporea e corporea.

L'universo, che è una realtà viva in tutte le sue parti («la vita penetra tutto», *De la causa*, in *Opere italiane*, vol. II, p. 541), è soggetto a una mutazione vicissitudinale ininterrotta dominata dal ritmo binario in cui niente ritorna quello che era in precedenza. In tale universo Dio è presente direttamente in modo inesplicabile, ma anche tramite la sua ombra, la natura infinita, unico oggetto della speculazione del filosofo. Alla base del processo vicissitudinale è la → materia, concepita allo stesso tempo come sostrato dell'*anima mundi* e di tutte le forme di natura accidentale. Non però alla maniera di Aristotele, che parlava di pura privazione. Aristotele è accantonato anche per quanto riguarda i singoli individui (o "sinoli"), che per Bruno hanno sempre e solo carattere accidentale.

La natura così concepita ha per il Nolano i caratteri dell'omogeneità e dell'unità. Questi permettono di conoscerla, ripensarla e influenzarla nel suo insieme. Di qui il ruolo che egli assegna al filosofo "naturale", alla mnemotecnica e alla magia. L'infinità gli consente invece di parlare di infiniti mondi. Il processo vicissitudinale, infine, gli permette di negare, nel caso dell'uomo, il concetto di persona e di parlare di metempsicosi o trasmigrazione delle anime.

Non è difficile capire che, in un sistema di pensiero come questo, sono del tutto escluse alcune verità cristiane. Non solo vengono bandite la Trinità e l'Incarnazione, strettamente legate alla Rivelazione, di cui parla la Bibbia, estranea di per sé al filosofo come tale. Anche il concetto di persona non trova posto nella sua concezione, né è possibile attribuire secondo lui qualche senso alla creazione nel tempo. Lo stesso si può dire del modo volgare di concepire il mondo abitato, della concezione escatologica, delle attese escatologiche di cui si facevano portatori molti intellettuali del suo tempo (cfr. Granada, *Introduction* a G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. XVIII-XXXIX), dell'identità dell'uomo e della sua sorte nell'aldilà, tutti problemi sui quali si dovrà tornare più avanti.

Non si tratta di esclusioni casuali. Bruno è convinto che l'intera visuale ebraico-cristiana abbia corrotto la verità offerta dalla → natura, che fu invece capita meglio dagli antichi Egizi, dall'ermetismo e dalla cabala ebraica. Questi, con la loro visuale magica delle cose, ebbero il merito di vedere costantemente le vestigia del divino nella natura. Il cristianesimo invece, quello di matrice protestante in particolare, avrebbe deformato la concezione dell'universo, anche perché avrebbe fatto dell'uomo un essere passivo rispetto a Dio, che d'altronde non si può congiungere con l'uomo (e viceversa) per l'impossibilità metafisica di valicare la distanza tra l'infinito e il finito.

La visuale ebraico-cristiana può essere accolta solo nella misura in cui coincide con la propria visione delle cose. Per esempio, l'espressione biblica: «Nihil sub sole novum - non vi è nulla di nuovo sotto il sole» (cfr. *Qo* 1,10), indicherebbe la compresenza nell'universo della sostanza eterna da cui questo è costituito (quindi la materia e l'anima del mondo) e della vicissitudine di cui la stessa sostanza eterna si fa supporto a livello accidentale. La visuale ebraico-cristiana può essere accolta ugualmente dal volgo, e dai teologi che hanno il compito di governare quest'ultimo (a livello cioè di leggi). Non quindi dai saggi, né in via definitiva (quindi a livello di verità). Per Bruno la → religione è un elemento fondante della convivenza umana, purché questa sia naturale, senza dogmi, tollerante, così come la descrive nell'*Adversus mathematicos* (cfr. Radetti e Calogero, 1963).

2. *La cosmologia e i rapporti con la fede.* La concezione di fondo fin qui esposta si riflette in alcuni settori specifici, quelli in particolare che poi saranno detti scientifici, sia pure in sensi diversi. Bruno rigetta anzitutto, prima ancora di Galilei, il mondo fisico aristotelico-tolemaico, che poneva la Terra immobile al centro di tutto il sistema cosmico. Rigetta quindi anche l'idea che l'universo risulti dall'insieme di tante sfere concentriche: da quella della luna, la più bassa, a quelle del sole, dei vari pianeti, delle stelle fisse, del cristallino (la nona). Rigetta ugualmente la differenza tra il mondo sublunare, soggetto alla generazione e alla corruzione, e quello incorruttibile delle sfere superiori. La stessa cosa fa della trasmissione del movimento, che nella concezione tradizionale andava dalla sfera più lontana dalla Terra a quelle più interne. Soprattutto rifiuta l'idea che il mondo abbia un limite, dovuto alla sfera delle stelle fisse.

In tutti questi rifiuti egli si sente sostenuto dalla soluzione di Copernico, che trasferiva l'immobilità al sole e assegnava la mobilità alla Terra, con i suoi due movimenti (intorno al suo asse e intorno al sole). Anche il sistema copernicano però restava insufficiente, per lui, senza alcune consistenti integrazioni. Queste hanno fatto parlare giustamente di una nuova fisica, la fisica di Bruno.

Il primo assunto di questa nuova visuale del cosmo è costituito dalla rottura di tutti i ristretti confini confezionati dalla cosmologia aristotelico-tolemaica e in parte da quella copernicana. Il mondo fisico concepito da Bruno non ha più confini, anzi è → infinito, si colloca in uno spazio infinito, comporta una infinità di soli e di pianeti, è pluricentrico, non ammette differenze tra zone corruttibili e zone incorruttibili, è omogeneo nelle sue varie parti, è soggetto a metamorfosi continua, soprattutto non risulta più costituito dalla Terra posta al centro dell'universo insieme con l'uomo che essa ospita. Se si vuole scendere ancora più nel concreto, va aggiunto che per il Nolano le stelle fisse non esistono, le comete vengono dall'esterno del nostro sistema planetario, non ci sono orbite perfettamente circolari. La stessa Terra è un corpo celeste come gli altri. Tutti i corpi celesti, a loro volta, sono soggetti a leggi analoghe a quelle della Terra e dell'astro che la illumina; così pure, se ricadono nella serie dei soli, sono circondati da pianeti analoghi a quelli del nostro sistema planetario; i soli e i pianeti, infine, sono abitati come il globo terrestre. Tutti i corpi celesti, del resto, hanno per Bruno una loro anima. I due principi intuiti dal Nolano, quello d'inerzia e quello

della relatività del movimento, cui si è accennato in precedenza, portano per lui nell'identica direzione.

Tutte queste affermazioni sono discusse e difese in vari scritti, a cominciare dalla *Cena delle Ceneri*, dedicata all'esaltazione del sistema copernicano. Non meno importante è il dialogo *De l'infinito*, che insiste sulla molteplicità dei mondi e sul fatto che la nostra Terra non si differenzia dagli altri corpi celesti (→ PLURALITÀ DEI MONDI, II). Sulla stessa linea è il *Camoeracensis acrotismus*, in cui Bruno dà sistemazione definitiva al testo di una disputa sull'argomento tenuta a Parigi tempo addietro tramite un suo allievo che non era riuscito ad avere la meglio sugli avversari. L'ultima tappa è costituita dal *De immenso*, dove trova forma compiuta un pensiero considerato ormai maturo, modellato in gran parte su Lucrezio (98-54 a.C.).

Bruno era persuaso che una visuale così innovatrice avrebbe suscitato le perplessità, se non l'avversione, dei teologi, i quali immancabilmente avrebbero visto in tale ribaltamento anche il sovvertimento di una serie di credenze fino allora comuni e care ai fedeli. Il Nolano volle perciò, nella stessa *Cena delle Ceneri*, mettere le mani avanti intorno alla prima delle obiezioni che avrebbero potuto essere portate alla nuova teoria: quella di opporsi alla Bibbia. La teoria copernicana che assegnava il movimento alla Terra e lasciava il sole immobile al centro del sistema planetario sembrava infatti cozzare frontalmente con le affermazioni bibliche, come poi dovrà sperimentare Galilei sulla propria pelle(→ SACRA SCRITTURA, I.2).

Si trattava di quella stessa persuasione che aveva fatto a lungo esitare Copernico e che indusse alla fine il suo sostenitore Andrea Osiander a stendere la famosa lettera preliminare al *De Revolutionibus orbium coelestium* (1543), lettera che aveva lo scopo di spuntare le armi degli avversari presentando la teoria copernicana come una semplice ipotesi (→ COPERNICO, II.3). Bruno dichiarò però apertamente che l'espedito non lo convinceva e, in tutti i casi, la fisicità della teoria, indubitabile per lui nell'opera di Copernico (cfr. *La cena delle Ceneri*, in *Opere italiane*, vol. II, pp. 386-403), non era necessariamente contro la Bibbia, in cui andava cercata, contro l'opinione dei biblisti più tradizionali e i teologi, non la verità scientifica ma solo quella attinente alla fede e alla morale.

Questa distinzione balza con estrema chiarezza dal quarto dialogo della *Cena delle Ceneri*: «Smitho. - Perché la Divina Scrittura (il senso della quale ne deve essere molto raccomandato, come cosa che procede da intelligenze superiori che non errano) in molti luoghi accenna e suppone il contrario. - Teofilo. - Hor, quanto a questo, credetemi che, se gli dèi si fussero degnati d'insegnarci la theorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accostarei alla fede de le loro revelationi, che muovermi punto della certezza de mie ragioni et proprii sentimenti. Ma, come chiarissimamente ogn'uno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le demonstrationi e speculationi circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in gratia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le attioni morali. Havendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gl'occhii; nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profittebbono i volgari per ritrarse dal male et appigiarsi al bene; ma di questo il pensiero lascia a gl'huomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo de intendere et di parlare, venghi a capire quel ch'è principale» (pp. 419-420). Il brano documenta la famosa distinzione bruniana tra leggi e verità, che compare anche in altre opere del Nolano. Questi distingue chiaramente tra verità naturali e principi di fede e di morale, le une di competenza delle scienze naturali, gli altri della teologia. Si tratta della stessa distinzione che farà poi Galilei nelle due note lettere cosmologiche, quella al Padre Benedetto Castelli e quella alla granduchessa Maria Cristina di Lorena (→ GALILEO, II.2; SACRA SCRITTURA, I.3). Il fatto però che Bruno attribuisca le prime solo ai saggi e le altre al volgo (tramite i loro imbonitori, i teologi), ha fatto giustamente pensare che il Nolano neghi dignità scientifica alla → teologia, che avrebbe quindi solo funzione politica. In altre parole, Bruno non fa una semplice distinzione di competenze, fino allora più o meno inesistente, ma tende ad attribuire dignità scientifica alla sola filosofia naturale, in pratica alla sua filosofia. L'indebolimento della teologia portava però inevitabilmente all'indebolimento del valore della Bibbia e quindi di quello della stessa fede, pur trattandosi di ambiti diversi.

Le provocatorie teorie cosmologiche di Bruno non potevano non investire anche altri aspetti del credo cristiano. Parlare per es. di infiniti mondi e di mondi abitati (su quest'ultimo concetto cfr. per es. *De la causa*, in *Opere italiane*, vol. II, p. 528) significava porre in modo inedito i problemi del peccato originale, dell'estensione dell'azione di Cristo, di quella della Chiesa (→ EXTRATERRESTRE, VITA, I.1 e III.1). Escludere una creazione nel tempo e una fine del mondo — problema ancora all'ordine del giorno nella seconda metà del Cinquecento, come si è visto — significava abbattere un altro pilastro della credenza generale e delle attese immediate di alcuni intellettuali del tempo. Non

ammettere poi la fine del mondo significava anche accantonare il giudizio universale e i luoghi destinati agli eletti e ai reprobati (paradiso e inferno). Si tratta solo di alcuni anelli della catena delle eversioni prospettate dal suo pensiero. L'eversione è nelle maglie del suo sistema, che del resto più volte ha mostrato un innegabile volto anticristiano.

3. *L'antropologia e la fede.* Un altro settore dell'edificio filosofico-scientifico costruito dal genio di Bruno doveva creare problemi per la fede: quello della sua concezione dell'uomo, i cui ideali, tratteggiati negli *Eroici furori* (1585), non annullano l'antropologia di fondo, che esclude pur sempre l'individualità umana e l'immortalità dell'anima e comporta invece una realtà come la metempsicosi. Riprendiamo in primo luogo tutti questi punti e chiariamoli ulteriormente.

Non ci sono dubbi, anzitutto, sulla negazione bruniana dell'individualità sostanziale dell'uomo. Per il Nolano l'unica realtà sostanziale dell'universo è la natura, costituita dall'anima del mondo e dalla materia che le fa da sostrato. Le forme particolari che si avvicendano su questo fondamento a carattere eterno hanno valore puramente accidentale. L'→ anima dell'uomo è un mero fenomeno passeggero. L'anima umana, egli dice del resto esplicitamente, non è molto diversa da quella di una mosca (cfr. *Cabala*, in *Opere italiane*, vol. III, p. 1200). Lo stesso si può dire dell'intelletto dell'uomo, che non è necessariamente superiore a quello di una bestia. Solo alla sua mano si può attribuire un qualche carattere di superiorità, scrive Bruno. Ci sono indubbiamente delle gradazioni nella vita dell'universo, ma queste non sono tali da far pensare all'ipostasi di tipo aristotelico o a realtà analoghe ispirate magari ad altre tendenze filosofiche. L'immortalità individuale, quindi, non ha senso. Non ha senso perciò neanche una giustizia che si realizzi nell'aldilà.

Questa visuale antropologica fa sparire, a suo dire, la paura della morte, dal momento che questa è sempre e solo un accidente secondario nel processo vicissitudinale generale. Anche perché l'uomo non ha una vera specificità, a meno che non sia dominato dal «furore eroico», che gli fa contemplare il vero volto della natura infinita e in qualche modo lo mette in contatto col suo autore, Dio, o meglio, glielo fa intravedere. Tale ruolo può toccare solo ad alcuni privilegiati, ossia i veri filosofi, che, in tutti i casi, agiscono solo, come suggeriva l'averroismo, su un piano umano. Non esigono cioè l'intervento soprannaturale di Dio. Questi, da parte sua, si limita a vedere e a essere visto dall'uomo che raggiunge tale stato. Il filosofo investito dal furore eroico, a sua volta, pervenuto all'ultimo stadio del proprio cammino intellettuale — la saggezza —, viene a trovarsi nella stessa situazione del mitico cacciatore Atteone, che, paradossalmente, divenne anche preda.

La stessa trasmigrazione delle anime, o metempsicosi, non deve far pensare a successive forme di purificazione che poi sbocchino in una stabile vita superiore di tipo paradisiaco (→ ANIMA, II). Il passaggio di un'anima da un individuo all'altro, magari dalla bestia all'uomo e viceversa, non risponde a una logica di cui si possano conoscere i segreti. Eugenio Canone, a proposito della stessa trilogia francofortese, da lui definita «opera sul tema della metamorfosi... su vari piani», ha potuto dimostrare che, a livello strettamente umano, lo sforzo speculativo di Bruno non va molto più in là di quanto già da lui detto nelle sue opere precedenti. Per questo studioso l'anima umana, l'*anima rationalis* immaginata da Bruno, è un centro di vita in rapporto a una certa area, ma non un vero centro autonomo. Il fatto stesso che Bruno sia fautore dell'animismo gli ha impedito di creare una vera scienza della natura e, va forse aggiunto, dell'uomo come tale. Il Nolano si è arrestato al concetto di anima-nocchiero dell'uomo, pur ricorrendo anche a qualche altra immagine con la quale la circoscrive. Chi veramente guida però l'uomo è l'*anima mundi*. È sempre l'*anima mundi* a far sì che l'uomo, pur senza essere persona, passi da un mondo naturale a un mondo razionale-cosciente, dominato dallo spirito/amore e a contatto con Dio, unica vera possibilità di immortalità per l'uomo, nonostante le vicissitudini (cfr. Canone, *Fenomenologie dell'anima*, in *Poemi filosofici latini* pp. XIII-XXXIX). Siamo sempre al Bruno degli *Eroici furori*, come si vede. Il Nolano non è mai andato oltre.

Anche da questo punto di vista il cozzo con il credo cristiano era inevitabile. La negazione del soggetto sostanziale umano porta alla negazione di un soggetto responsabile, relativamente a questa vita e all'altra, rispetto al bene e al male. Inutile quindi pure parlare di purgatorio, inferno e paradiso. Tutto si arresta all'antropologia di stampo averroistico.

4. *Problemi di critica biblica.* Bruno non si limitò a fornire dei criteri per distinguere il lavoro degli addetti all'astronomia da quello dei teologi preposti all'interpretazione biblica, come poi farà Galilei. Egli si espresse anche su alcune posizioni che l'ingenua esegesi biblica del tempo continuava a sostenere, non accorgendosi che le ultime acquisizioni critiche del secolo portavano in altra direzione. Basta pensare alle tre questioni, allora già oggetto di discussione: la cronologia biblica, l'estensione del diluvio, le origini dell'umanità (→ GEOLOGIA, VI-VII; SACRA SCRITTURA, V).

La cronologia biblica corrente si basava sul parallelismo con i sei giorni della creazione, qualche frase della Scrittura letta superficialmente e alcune profezie molto accreditate, in particolare la

Profezia della casa di Elia, ripresa anche da → Lutero e Melantone ma radicata negli scritti di Eusebio di Cesarea e di s. → Agostino. In base a tali fonti si assegnava alla storia del mondo la durata massima di seimila anni, quattromila dei quali avevano preceduto la venuta di Cristo (cfr. Granada, *Introduction* a G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, cit., p. XIX). Quanto al diluvio, si cercava di salvare la lettera del *Genesi*, che parlava della sua estensione all'intera umanità, ma nel contempo si cercava di rispondere alle obiezioni che una concezione del genere aveva posto già in precedenza. La critica di Bruno trae origine dalle nuove scoperte geografiche e dal confronto con le fonti offerte dal Nuovo Mondo.

Il Nolano si esprime su questa e altre questioni legate alla Rivelazione cristiana nel caustico linguaggio dello *Spaccio della bestia trionfante* (1584). Il dialogo a un certo punto presenta Giove nell'atto di incaricare l'Acquario di sciogliere «quella questione del diluvio» che nelle espressioni bibliche sembra abbia carattere «generale», mentre «è impossibile che l'acqua del mare et fiumi possa gli ambi doi emispheri ricuoprire, anzi né pur un medesimo, citra et oltre i Tropici o l'Equanottiale». Ci sono poi, continua Bruno, altri problemi: quello della ripopolazione, risolta diversamente dalla Bibbia e dal mito greco; quello della presenza dell'uomo in continenti lontani, ove poterono giungere in tempi a noi ignoti; quello del computo degli anni, che altri popoli, per esempio quelli del Nuovo Mondo, non fanno coincidere con il computo tradizionale; quello dell'universalità della redenzione. Né aiuta a dirimere tali questioni il concetto che nega agli Indios di esseri uomini o ritenere che il continente americano fosse stato raggiunto dall'uomo fortuitamente (cfr. *Opere italiane*, vol. III, pp. 1109-1111).

I problemi sollevati nel brano sono molteplici. L'ironia del Nolano si abbatte sull'universalità del diluvio, la discussione sull'appartenenza o meno degli Indios all'umanità, i tempi e i mezzi dei precolombiani che raggiunsero il territorio americano, l'età del mondo. Egli critica anche il monogenismo e insinua la possibilità del poligenismo, un problema, quest'ultimo, che il Filosofo sembra risolvere poi nel *De monade* (1590) e nel *De immenso* (1591) accogliendo la tesi dei cosiddetti preadamiti: solo gli Ebrei sarebbero nati da Adamo ed Eva; il resto dell'umanità deve la sua origine a Enoch e Leviathan, due uomini generati dalla terra anteriormente ai due tradizionali progenitori (cfr. *Poemi filosofici latini*, pp. 291 e 874). Ma questo significava limitare l'estensione del peccato originale, che si univa a quella della redenzione. Anche da questo punto di vista l'accettazione della Rivelazione biblica era messa in questione.

III. Il processo: aspetti storici e religiosi

1. *Il processo nella fase veneziana*. Il problematico rapporto tra fede e scienza emerso finora dagli scritti di Bruno venne alla luce ovviamente anche nel processo che gli fu intentato dall'Inquisizione. Per motivi di chiarezza fermiamoci anzitutto alla sua fase veneziana.

I primi cenni alle idee sostenute in materia da Bruno comparvero nelle accuse formulate nella prima lettera di denuncia presentata al tribunale veneziano da Giovanni Mocenigo con la data del 23 maggio 1592. Tutte le accuse avanzate da questo nobile veneziano nei confronti del Nolano saranno compendiate in dodici capi dal *Sommario* compilato tra il 1597 e il 1598. Questi verranno ridotti all'essenziale da Luigi Firpo, che si limita a contarne otto. I primi quattro e l'ottavo riguardavano argomenti strettamente teologici (la fede in genere, la Trinità, Cristo, l'Eucarestia, la verginità di Maria). Gli altri tre mettevano insieme la scienza e la fede. Essi sono stati così formulati da Firpo: «[5] Di sostenere l'esistenza di molteplici mondi e la loro eternità»; «[6] di credere alla metempsicosi e alla trasmigrazione dell'anima umana nei bruti»; «[7] di occuparsi d'arte divinatoria e magica». Lo stesso autore si premura di aggiungere che, nella stessa fase del processo, solo la terza accusa ebbe un ulteriore supporto dalla terza lettera del Mocenigo (cfr. Firpo, 1993, pp. 16-17).

I pochi testimoni chiamati a deporre non arricchirono di molto questo dossier. Due di essi dissero solo che il Filosofo aveva espresso il suo pensiero in sei libri dati alle stampe, ma si guardarono bene dallo scendere in valutazioni che personalmente non erano in grado di giustificare. Non rimase quindi che passare all'interrogazione dello stesso imputato. Questi, in sette costituiti, dovette rispondere alle accuse e costruire la sua difesa, che venne indirizzata in tre direzioni diverse: negare il negabile, giustificare quanto a suo parere poteva essere conciliato col dogma, ripudiare alcuni errori evidenti.

Le tre accuse di cui sopra vennero affrontate da Bruno nel terzo costituito (2 giugno 1592), che gli servì per dichiarare anche che egli aveva espresso il suo pensiero definitivo nei poemi francofortesi. Nel corso della deposizione ecco come il Filosofo espose la sua teoria sull'universo infinito, la molteplicità dei mondi, il loro governo, il rapporto con la divinità, l'eternità del mondo:

«[...] io tengo un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia, perché io stimavo cosa indegna della divina bontà et potentia che, possendo produr, oltra questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito. Sì che io ho dichiarato infiniti mondi particolari simili a questo della Terra; la quale con Pittagora intendo uno astro, simile alla quale è la luna, altri pianeti et altre stelle, le qual sono infinite; et che tutti questi corpi sono mondi et senza numero, li quali costituiscono poi la università infinita in uno spatio infinito: et questo se chiama universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili. Di sorte che è doppia sorte de infinitudine de grandezza dell'universo et de moltitudine de mondi, onde indirettamente s'intende essere repugnata la verità secondo la fede. Di più, in questo universo metto una providenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta et si muove et sta nella sua perfezione; et la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto et tutta in qual si voglia parte, et questo chiamo natura, ombra et vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia et potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile. Doppoi, nella divinità intendo tutti li attributi esser una medesima cosa, insieme con theologi et più grandi filosofi... Ponendo poi il mondo causato et prodotto, intendeva che secondo tutto l'essere è dependente dalla prima causa; di sorte che non abborriva dal nome della creatione, la quale intendo che anco Aristotele habbia espresso, dicendo Dio essere, dal quale il mondo et tutta la natura depende; sì che, secondo l'esplicatione de san Thomaso, o sia eterno o sia in tempo, secondo tutto lo essere suo è dependente dalla prima causa et niente è in esso independentemente... 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 immortali, non essendo altro morte che divisione et congregatione; la qual dottrina pare espressa nell'Ecclesiaste, dove dice: "Nihil sub sole novum..."» (in Firpo, 1993, pp. 167-169).

Non è difficile riconoscere in questo vigoroso schizzo di pensiero i tratti fondamentali della filosofia di Bruno: in particolare la divinità che fonda l'universo, gli infiniti mondi come realtà unica, l'*anima mundi* come principio vitale delle cose. È stato giustamente osservato che i giudici veneziani non diedero molta importanza al contrasto tra la dottrina di Bruno sull'origine eterna dell'universo spiegata con la dottrina di s. Tommaso e la creazione nel tempo di cui parla il *Genesi* (→ CREAZIONE, III.2), cosa che invece sarà messa in primo piano dal tribunale romano. Gli stessi giudici non colsero ugualmente i legami tra l'anima dell'universo e quella metempsicosi di cui aveva parlato Mocenigo.

Anche l'accusa di aver professato la dottrina della trasmigrazione delle anime, oggetto del quarto interrogatorio (2 giugno 1592), venne respinta solo a metà: «Ei dictum: Adonque voi tenete che l'anime siano immortali et che non passino d'un corpo ad un altro, come si ha informatione che habbate già detto? Respondit: Io ho tenuto 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 ragioni filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo et inexistente nel corpo, possa col medesimo modo che è in un corpo essere in un altro, et passar de un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pittagora» (in Firpo, 1993, pp. 176-177). Qui Bruno, al dire di Firpo, preferisce far ritenere pensabile la metempsicosi che essere costretto a scendere a maggiori particolari sull'individualità dell'anima umana come entità a sé stante. Nonostante quindi le iniziali affermazioni in apparenza contrarie, l'anima umana per lui resta solo un centro di operazioni dell'anima del mondo, comune all'universo ed eterna ad un tempo (cfr. *ibidem*, pp. 27-28). Il quarto costituito serve anche ad atturare la posizione presa nella *Cena delle Ceneri* a proposito del movimento della Terra: «può esser che in questo libro vi sia qualche errore, ma non mi ricordo ora precisamente» (*ibidem*, p. 188).

Il terzo dei tre punti in discussione, l'aspetto magico dell'universo, venne messo in chiaro nel corso del quinto interrogatorio: «Interrogatus se habbi mai havuto et tenuto alcun libro di coniuurationi et d'altri simili arte superstitiosi, overo habbi detto di voler attender all'arte divinatoria; Respondit: Quanto alli libri di coniuurationi et altri simili, io sempre li ho disprezzati et mai li ho havuti appresso di me, né li ho attribuito efficacia alcuna; quanto poi alla divinatione, particolarmente quella che è dalla astrologia giuditiaria, ho detto et havuto ancora proposito di studiarla per vedere se haveva verità o conformità alcuna. Et questo mio proponimento l'ho comunicato a diversi, dicendo haver atteso a tutte quante le parti della filosofia et d'esser stato curioso in tutte le scientie eccetto che nella giuditiaria; et che havendo commodità et otio, volevo attendere a quella, trovando loco solitario et quieto; il che non ho fatto ancora et giamai proposto di fare se non a questi tempi incirca» (*ibidem*, pp. 187-188). Si limitò dunque a negare ogni pratica demoniaca e ammise i suoi interessi per la magia bianca. Nel sesto costituito aggiungerà poi di aver

ripreso a Padova il *De sigillis*, già lodato da → Alberto Magno. Il costituito servì pure per affermare, di fronte a un'apposita interrogazione fattagli, che egli ammetteva «il libero arbitrio» e negava quindi «il fato».

Tutto sommato, la fase veneziana del processo non portò a grandi risultati sui punti che qui interessano. Il confronto più duro era stato quello riguardante la Trinità, l'Incarnazione e l' → Eucaristia, che non trovavano posto nel suo sistema, portato a escludere la possibilità di mettere insieme il finito e l'infinito. Bruno era pronto solo ad assegnare al Verbo il ruolo di Intelletto dell'universo e allo Spirito Santo quello di *anima mundi*. L'esame approfondito, invece, di quelle che possiamo chiamare le soluzioni scientifiche da lui proposte e della loro compatibilità con la fede saranno rinviate ad altra occasione.

2. *Il processo nella fase romana*. La fase romana del processo ebbe un carattere abbastanza diverso rispetto a quella veneziana. A Roma Bruno fu sottoposto a una trafila giudiziaria estremamente lenta. I nuovi giudici tennero conto anche di altre testimonianze, passarono al setaccio soprattutto i punti chiave del suo pensiero, diedero molta importanza ai suoi scritti, provarono in tutti i modi di farlo recedere dalla sua posizione.

La continuazione del processo veneto entrò in una fase nuova quando sul tavolo del commissario del Sant'Uffizio giunsero le tredici accuse preparate forse per vendetta dal cappuccino recidivo Celestino da Verona. Le imputazioni, dieci delle quali non incluse in quelle raccolte precedentemente nella città lagunare, determinarono l'interrogatorio di altri quattro testi e quello dello stesso imputato, che venne questa volta ascoltato nel corso di nove confronti.

Celestino da Verona, i quattro deponenti e Bruno non fecero che rafforzare le conclusioni emerse fino a quel momento, anche se l'imputato, seguendo la tattica difensiva precedente, cercò di attutire la portata delle accuse fattegli, in parte negando, in parte affermando che si trattava di posizioni opinabili e in parte promettendo di emendarsi. Per ciò che riguarda in particolare gli aspetti filosofico-scientifici del suo pensiero, risultarono sostanzialmente confermati tutti i punti chiave messi in luce nella fase veneziana del processo: la molteplicità dei mondi, l'eternità dell'universo, la metempsicosi, la concezione magica, l'esclusione di pene o premi a carattere eterno nell'altra vita. Tra l'altro, Bruno, se negò di aver parlato della temporaneità dell'inferno, affermò con molta vivacità la possibilità teorica della metempsicosi. Continuò pure a sostenere, con s. Tommaso, la possibilità di un'origine eterna del mondo e ad ammettere la sua caducità, ma evitò di precisare che nel fare quest'ultima affermazione non intendeva riferirsi alla sostanza cosmica universale, che restava per lui immutabile. Anche la pluralità dei mondi, l'omogeneità di questi con la Terra, il suo movimento vennero difesi con molta abilità. Non altrettanto si può dire dell'opinione che tutti i corpi celesti, compresa la Terra, fossero dotati di anima razionale (sostituita nelle stelle dagli angeli).

Al processo ripetitivo si fece appello a cinque testimoni, tra i quali il Mocenigo e Celestino da Verona. Tutti, se si eccettua il libraio Ciotti che già nella fase offensiva del processo aveva dimostrato di non sapere molto del pensiero di Bruno, confermarono ancora una volta quanto ormai i giudici già sapevano. Per la parte che ci interessa si parlò quindi di molteplicità e di eternità dei mondi, di trasmigrazione delle anime, di pratiche magiche, di temporaneità dell'inferno. Mocenigo affermò tra l'altro che per Bruno il mondo aveva bisogno di Dio e Dio aveva bisogno del mondo (→ PANTEISMO, II.1).

Con la fine della procedura ordinaria la causa di Bruno poteva dirsi ultimata, a parte la sentenza da emanare. Ma la Congregazione del Sant'Uffizio pensò bene che occorreva ora dedicare tutto il tempo possibile alle pubblicazioni del Filosofo. Fu nell'accertamento di questo aspetto che, a parte fattori estranei che fecero da intralcio, il processo allungò enormemente i suoi tempi. È comunque interessante notare che, quando il 24 marzo 1597 Bruno venne convocato dalla Congregazione, questa, dopo averlo ascoltato sulle sue necessità, lo ammonì ad abbandonare la sua "inconsistente" teoria della pluralità dei mondi e ordinò che si ricorresse a metodi più rigorosi: «Deinde fuit admonitus ad relinquendum huiusmodi eius vanitates diversorum mundorum, atque ordinatum fuit quod interrogetur stricte» (Firpo, 1993, p. 244; per quest'autore ci si riferisce alla tortura, *ibidem*, pp. 78-79; per G. Sale la fonte non va letta necessariamente in tale senso, cfr. Sale, 2000, p. 238).

Negli interrogatori successivi (dal 17° al 19° costituito) furono di fatto soprattutto gli argomenti filosofico-scientifici a tener banco. Il Sant'Uffizio aveva capito infatti che era dalla visuale filosofico-scientifica del Nolano che derivava la sua eterodossia nel campo strettamente religioso (Trinità, Cristologia ecc.). Le risposte vennero date nel 18° costituito (primavera del 1597). Si cominciò con la pluralità dei mondi, sulla quale Bruno non soddisfece i suoi giudici. Venne poi l'interrogatorio su alcuni degli scritti fondamentali del Filosofo: dai poemi francofortesi al dialogo *De l'infinito*, dalla *Cena delle Ceneri* al *De la causa* (i dialoghi morali sfuggirono, a quanto sembra, alla ricerca). Bruno

dovette questa volta dare spiegazioni «circa rerum generationem», la necessità di un universo infinito, l'origine e l'essenza dell'anima, il movimento della terra e l'immobilità del sole, il principio animatore degli astri e della Terra in particolare, il modo come egli concepiva il ruolo dell'anima nella guida dell'uomo. A proposito della vicenda vicissitudinale poté parlare dei due principi eterni dell'esistenza (*anima mundi* e materia prima), ma, venendo meno a un'esigenza del suo sistema di pensiero, dovette precisare pure che la loro eternità riguardava solo il dopo. La creazione infinita e la sua necessità non toglievano, per lui, la libertà a Dio. Così pure la derivazione dell'anima da Dio non era tale da escludere nel contempo la sua derivazione anche dall'*anima mundi* e una individualità tutta propria. Il Nolano dovette però piegarsi ad ammettere l'eternità individuale dell'anima umana *a parte post*, anche se questo andava ugualmente contro la logica del suo sistema filosofico. Il principio "nulla si genera e nulla si distrugge" venne chiarito coll'attribuzione della corruzione e della generazione ai soli enti composti accidentalmente. La censura che forse gli riuscì di controbattere meglio fu quella relativa al movimento della Terra e all'immobilità del sole, che per lui non andava contro la Scrittura perché questa non riguarda la verità dei fenomeni naturali. Anche nel rispondere all'obiezione che i → Padri della Chiesa non la pensavano così, ebbe buon gioco osservando che essi erano «santi» ma non necessariamente dei competenti «nelle cose della natura». Sembrò invece lavorare di pura fantasia quando attribuì l'anima razionale anche alla Terra. Non riuscì ugualmente a convincere i suoi giudici quando parlò di anima-nocchiero, un'affermazione che cozzava direttamente con la definizione del concilio di Vienne (1311), ove si era parlato di anima come forma (cfr. DH 902). Kaspar Schoppe, nella sua lettera a Konrad Rittershausen del 17 febbraio 1600, giorno in cui il Filosofo venne mandato al rogo, parla di altri due punti sottopostigli dagli inquisitori (cfr. Firpo 1993, p. 351): l'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo, fondata con troppa sicurezza su frasi bibliche diversamente interpretabili, e la credenza all'esistenza dei preadamiti di cui aveva parlato in due poemi francofortesi, che coinvolgeva l'universalità del peccato originale e della redenzione di Cristo.

Non è il caso di seguire le ultime battute del processo, che vide Bruno più volte pronto a sottomettersi e subito dopo ugualmente pronto a ridiscutere tutto. Si spiega così la fine che fecero gli otto punti irrinunciabili fattigli sottoporre dal Bellarmino agli inizi del 1599 e la risposta che diede ai due punti che quest'ultimo gli aveva fatto sottoporre prima di dare il suo assenso alla sua possibile abiura, che non giunse mai.

3. *Osservazioni conclusive.* Angelo Mercati, nella Prefazione al suo *Sommario del processo di Giordano Bruno*, sostenne che il processo intentato a Bruno non ebbe a che vedere «con ciò che è scienza o si vuol far passare per scienza», e di conseguenza riguardò propriamente le «verità di fede» e le «dottrine connesse ad esse» (cfr. Mercati, 1942, pp. 6-7). Altri hanno sostenuto che il Nolano fu condannato anche per ragioni scientifiche. Siamo più propensi a dar ragione a questi ultimi, ma non perché la Chiesa si sentisse davvero autorizzata ad agire in tal senso. Il fatto è che, alla fine del Cinquecento, le semplici interferenze erano già considerate invasioni del campo della fede. Né va dimenticato che l'autonomia della scienza non si era ancora nettamente delineata e questa appariva ancora un ramo della filosofia (→ AUTONOMIA, IV.1). Si parlava infatti di filosofia "naturale". Di conseguenza anche la distinzione tra fede e scienza era ancora di là da venire e tutto appariva estremamente confuso. Sarà la stessa confusione che porterà, alcuni decenni più tardi, alla infausta condanna di Galilei. In tale situazione la teologia del tempo, ormai lontana dalle radici costituite dalle grandi sintesi medievali, disponeva di una filosofia incapace di far fruttare quanto vi era ancora di valido nel pensiero di un s. Agostino e di un s. Tommaso perché affidata a commentatori che additavano strade non molto promettenti per la scienza e, forse, ancora meno per la fede. Da parte sua Bruno, come aveva preannunciato in alcuni suoi Dialoghi, preferì la morte per far vivere quella filosofia che riteneva detentrica della verità, cosa che i suoi giudici teologi avrebbero dovuto rispettare, così come riteneva di aver fatto egli stesso nei loro confronti (cfr. Granada, *Introduction a G. Bruno, Des fureurs héroïques*, cit., pp. CXV-CXVIII). Il problema era aggravato da due fatti: primo, la "filosofia" di Bruno appariva come una vera e propria teologia alternativa, in quanto negava determinate verità di fede; secondo, la dimensione scientifica, che vi si poteva ritenere presente, non era ancora in grado di apparire come tale.

Come è stato osservato da molti (cfr. Sale, 2000), non è facile dare un giudizio sereno sul caso di Giordano Bruno e sul suo tragico epilogo. Pare tuttavia opportuno distinguere tra giudizio storico e giudizio etico-morale. Il giudizio storico prende in considerazione i motivi della condanna — teologici, filosofici o scientifici che siano (con tutte le difficoltà a separare, come si è detto in precedenza, quanto atteneva alla scienza e quanto alle altre branche del sapere) — e la prassi giudiziaria dell'Inquisizione romana, la cui immagine necessita anch'essa di essere riformulata in modo equo, e ciò per evitare l'acritica riproposizione di luoghi comuni. Il giudizio morale riguarda invece la pena associata alla condanna subita dal Nolano, che, pur inserita in un contesto la cui

valutazione risente dei secoli che da essa ci separano, non cessa di essere un evento doloroso e riprovevole.

Nella lettera inviata il 4 febbraio 2000 al preside della Facoltà teologica dell'Italia meridionale (Napoli) per il convegno dei suoi docenti sul tema «Giordano Bruno: oltre il mito e le opposte passioni. Una ricognizione storico-teologica», il card. Angelo Sodano, Segretario di Stato, osservava: «Questo triste episodio della storia cristiana moderna è stato talora assunto da alcune correnti culturali come spunto ed emblema di un'aspra critica nei confronti della Chiesa. Lo stile di dialogo inaugurato dal Concilio Vaticano II ci invita a superare ogni tentazione polemica, per rileggere anche questo evento con spirito aperto alla piena verità storica. [...] In realtà, anche sulla base di aggiornate ricerche svolte da studiosi di diversa ispirazione, sembra acquisito che il cammino del suo pensiero, svoltosi nel contesto di un'esistenza piuttosto movimentata e sullo sfondo di una cristianità purtroppo divisa, lo abbia condotto a scelte intellettuali che progressivamente si rivelarono, su alcuni punti decisivi, incompatibili con la dottrina cristiana. Spetta ad un'indagine ulteriormente approfondita valutare l'effettiva portata della sua divaricazione dalla fede. Resta il fatto che i membri del Tribunale dell'Inquisizione lo processarono con i metodi di coazione allora comuni, pronunciando un verdetto che, in conformità al diritto dell'epoca, fu inevitabilmente foriero di una morte atroce. [...] Oggettivamente [...] alcuni aspetti di quelle procedure e, in particolare, il loro esito violento per mano del potere civile non possono non costituire oggi per la Chiesa — in questo come in tutti gli analoghi casi — un motivo di profondo rammarico» (OR, 18.2.2000, p. 4). Si tratta di considerazioni che lo stesso Giovanni Paolo II aveva sviluppato, in chiave generale, a proposito della «purificazione della memoria» (cfr. *Tertio millennio adveniente*, 35; *Incarnationis mysterium*, 11), rilevando che la Chiesa «non teme la verità che emerge dalla storia ed è pronta a riconoscere gli sbagli là dove sono accertati, soprattutto quando si tratta del rispetto dovuto alle persone e alle comunità» (*Discorso all'Udienza generale*, 1.9.1999, in OR, 2.9.1999). Ulteriori elementi di riflessione saranno offerti dalla Commissione Teologica Internazionale nel documento *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato* (cfr. OR, 8.3.2000, suppl., pp. I-VIII).

Quanto è avvenuto nel caso di Giordano Bruno, se sul terreno morale non richiede ulteriori approfondimenti, sugli aspetti storici e scientifici va rimesso al progresso degli studi. Questi, liberi da pregiudizi, continuano a rappresentare un valido aiuto per operare nuovi accertamenti. Si tratta di un servizio alla verità e, proprio per questo, anche un servizio alla scienza e alla fede.

Michele Miele

Vedi: ANIMA; NATURA; PANTEISMO; SACRA SCRITTURA; CUSANO, N.; GALILEI, G.

Bibliografia:

Per le opere di Giordano Bruno: *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C.M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli, Morano [Florentiae, Le Monnier], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti (rist. anastatica: Stuttgart - Bad Cannstatt, 1961-1962); *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di A. Guzzo e di R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli 1956; *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980; *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, a cura di G. Aquilecchia, seconda rist., 2 voll., Sansoni, Firenze 1985³; *Oeuvres complètes*, a cura di Y. Hersant e N. Ordine, edizione critica di G. Aquilecchia per le opere italiane e di R. Sturlese per quelle latine, Les Belles Lettres, Paris 1993ss. (sono uscite finora le sole opere italiane); *Opere italiane*, rist. anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, 4 voll., Olschki, Firenze 1999; *Poemi filosofici latini*, rist. anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Agorà, La Spezia 2000; *Opere magiche*, Adelphi, Milano 2001.

Per la vita, il pensiero e il processo: V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Principato, Messina 1921 (rist. anastatica con postfazione di N. Ordine, Gela-Roma 1988); V. SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno* [con una Nota di G. Gentile], Olschki, Firenze 1933; A. MERCATI, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1942 (rist. anastatica Città del Vaticano 1972); G. RADETTI, G. CALOGERO, *La professione di fede di Giordano Bruno*, "La Cultura" 1 (1963), n. 1, pp. 64-77; G. AQUILECCHIA, *Bruno, Giordano*, "Dizionario Biografico degli Italiani", Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1972, pp. 654-669; F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari

1980; R. RENZETTI, *Giordano Bruno anticipatore di Galilei*, "Sapere" 50 (1984), pp. 16-20; F. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988; E. CANONE (a cura di), *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea. Immagini - testi - documenti*, Università di Cassino, Cassino 1992; L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Salerno Editrice, Roma 1993; B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, Fayard, Paris 1995; M. CILIBERTO, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1999³; S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno Editrice, Roma 2000; G. SALE, *Giordano Bruno e Campo de' Fiori*, "Civiltà Cattolica" 151 (2000), I, pp. 144-150; G. SALE, *Giordano Bruno: il "filosofo", l'"eretico", il "mago"*, "Civiltà Cattolica" 151 (2000), I, pp. 226-239; *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Olschki, Firenze 2000; H. GATTI, *G. Bruno e la scienza del Rinascimento*, R. Cortina, Milano 2001; M. MIELE, *La formazione di Giordano Bruno a San Domenico Maggiore*, in "Giordano Bruno oltre il mito e le opposte passioni", in corso di stampa. Fra le pubblicazioni periodiche: *Bruniana* e *Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1995ss.