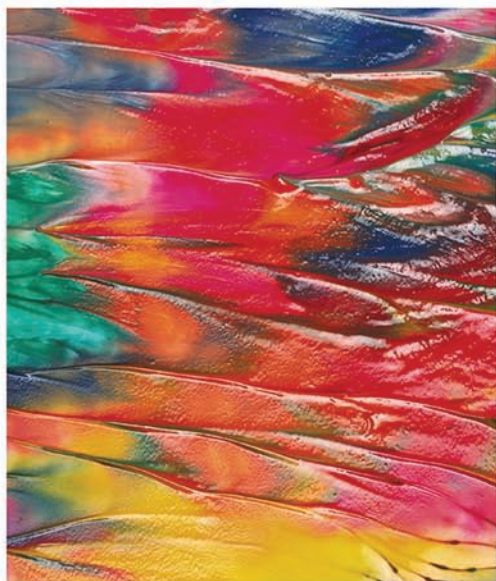


Giordano Bruno

La cena de las Cenizas



Traducción, introducción y notas de
Miguel Á. Granada

Tercer milenio

tepos

CLÁSICOS
DEL
PENSAMIENTO

La cena de las Cenizas

Colección
Clásicos del Pensamiento
fundada por Antonio Truyol y Serra

Director:
Eloy García

Giordano Bruno

La cena de las Cenizas

Traducción, introducción y notas de
MIGUEL Á. GRANADA



Título original:

La cena de le Ceneri

Diseño de cubierta: JV, Diseño gráfico, S.L.

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

www.tecnos.es

© Traducción, introducción y notas de MIGUEL Á. GRANADA, 2015

© de la edición, EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2015

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

ISBN: 978-84-309-6590-8

Versión digital de la 1ª edición, 2015

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	<i>Pág.</i> IX
INTRODUCCIÓN: EL COPERNICANISMO DE GIORDANO BRUNO Y EL SIGNIFICADO DE <i>LA CENA DE LAS CENIZAS</i>	XIII
1. EL BRUNO DE LA TRADICIÓN ILUSTRADA	XIII
2. LA «TESIS DE YATES» Y LA INTERPRETACIÓN DE <i>LA CENA DE LAS CENIZAS</i>	XVIII
3. LA CRÍTICA DE LA «TESIS DE YATES» EN R. S. WESTMAN Y E. McMULLIN. LA INTERPRETA- CIÓN DE A. INGEGNO	XXXIV
4. BRUNO Y EL COPERNICANISMO ENTRE PARÍS Y OXFORD (1582-1583): EL <i>DE UMBRIS IDEA- RUM</i> Y LAS LECCIONES OXONIENSES.....	XLIX
5. BRUNO EN LONDRES Y EL ORIGEN DE <i>LA CENA DE LAS CENIZAS</i> : FILOSOFÍA Y <i>THEOPHILÍA</i>	LXXVIII
6. EL LUGAR DE <i>LA CENA</i> EN LA OBRA UNITARIA DE LOS DIÁLOGOS	XCVIII
7. EL SIGNIFICADO DEL TÍTULO <i>LA CENA DE LAS CENIZAS</i>	CXIII
8. LA DEFENSA DE COPÉRNICO.....	CXXI
8.1. <i>Reivindicación de la dimensión cosmoló- gica de la astronomía copernicana y rec- tificación de la teoría óptica</i>	CXXII

VIII LA CENA DE LAS CENIZAS

8.2. <i>El problema teológico: «acomodación divina» y finalidad político-moral de la religión</i>	CXXXIII
8.3. <i>El problema físico</i>	CXLI
9. MÁS ALLÁ DE COPÉRNICO.....	CLXVI
9.1. <i>La disolución de la esfera de las fijas y la pluralidad infinita de sistemas planetarios. De nuevo el alma motriz</i>	CLXVII
9.2. <i>La discusión sobre el diagrama copernicano y la disposición de los planetas</i>	CLXXX
9.3. <i>Los movimientos de la Tierra</i>	CCVI
10. LA CONCEPCIÓN VICISITUDINAL DE LA HISTORIA Y LA REINTEGRACIÓN DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA. BRUNO Y MONTAIGNE	CCXIX
NOTA SOBRE LA CRONOLOGÍA DE LA IMPRESIÓN DE <i>LA CENA</i>	CCXXXV
BIBLIOGRAFÍA	CCXLVII

LA CENA DE LAS CENIZAS

LA CENA DE LAS CENIZAS	3
AL DESCONTENTO	5
EPÍSTOLA PROEMIAL.....	7
DIÁLOGO PRIMERO.....	27
DIÁLOGO SEGUNDO	73
DIÁLOGO TERCERO.....	109
DIÁLOGO CUARTO	155
DIÁLOGO QUINTO	185
APÉNDICE I: REDACCIÓN PRIMITIVA DEL COMIENZO DEL DIÁLOGO I.....	229
APÉNDICE II: REDACCIÓN PRIMITIVA DE LA SEGUNDA PARTE DEL DIÁLOGO II Y PRINCIPIO DEL III (CUADERNO D).....	237
ÍNDICE DE LOS DIÁLOGOS DE <i>LA CENA DE LAS CENIZAS</i>	255
ÍNDICE DE LA INTRODUCCIÓN Y DE LAS NOTAS AL TEXTO.....	259

PRESENTACIÓN

Ofrecemos al lector una nueva traducción del primero de los diálogos italianos publicados por Giordano Bruno en Londres: *La cena de las Cenizas*, obra impresa en la capital inglesa al comienzo de la primavera de 1584. Esta nueva traducción se apoya lógicamente en la primera que apareció hace ya treinta años (en 1984) en la extinta Editora Nacional y que luego se publicó, con pequeñas correcciones, en Alianza Universidad en 1987 y 1994. La presente traducción ha sido revisada y corregida con todo esmero y pensamos que ha salido de ese proceso profundamente mejorada. Es, pues, en gran medida una nueva traducción lo que presentamos y lo es también por la Introducción y anotación que la acompañan, resultado de nuestro permanente estudio y atención a la obra de Bruno y a la literatura sobre ella publicada en estos últimos treinta años.

X LA CENA DE LAS CENIZAS

La presente obra es, además, una nueva traducción porque con ella iniciamos la publicación de una nueva edición en español del conjunto de la obra italiana del filósofo de Nola: de los seis diálogos filosóficos y de la comedia (*Candelaio/Candele-ro*) que les precedió en la imprenta. Los volúmenes de esta nueva edición irán apareciendo sucesivamente a un ritmo, esperamos, bastante rápido y de hecho los dos diálogos cosmológicos que siguieron a *La cena* —el *De la causa, el principio y el uno* y el *Del infinito: el universo y los mundos*— están ya concluidos.

Nuestra traducción se basa siempre en la edición crítica del texto original italiano que, a cargo del benemérito Giovanni Aquilecchia, ha publicado, acompañada de traducción francesa, la editorial Les Belles Lettres: Giordano Bruno, *Oeuvres complètes (BOEUC)*, 7 volúmenes, París, 1993-1999, y cuya segunda edición está en curso de publicación. Nuestra traducción recoge siempre al margen la paginación de la edición del texto italiano de *BOEUC* y por esa paginación nos referimos constantemente, en las introducciones y en la anotación, a las obras italianas de Bruno. El lector deberá tener presente que, tratándose *BOEUC* de una edición bilingüe que ofrece la traducción francesa «a fronte», el original italiano se sucede en páginas siempre impares.

En el caso de *La cena de las Cenizas*, la ciertamente prolija Introducción persigue presentar al lector no sólo el diálogo en cuestión, sino también el conjunto de los diálogos italianos como una singular obra unitaria que, sin duda, Bruno concebía como una ruptura y un nuevo comienzo en la historia inte-

lectual de la humanidad. Sirva esto de mínima justificación de su extensión¹.

Si se trata, por tanto, de una edición española de *La cena* enteramente nueva, hay un punto sin embargo en que se reitera sin alteración: si la primera edición de 1984 estaba dedicada ya a Isabel, a ella (mi esposa desde 1987) se dedica también este nuevo trabajo, que ha sido posible solamente gracias a su ayuda, colaboración y comprensión.

MIGUEL Á. GRANADA

Octubre de 2014

¹ Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-31573 «Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)», financiado por el Gobierno Español (Ministerio de Economía y Competitividad). Una primera versión de esta Introducción apareció en lengua portuguesa en la edición brasileña de la obra (Giordano Bruno, *Obras italianas, II: A ceia de Cinzas*, traducción de Luiz Carlos Bombassaro, Introducción de Miguel Ángel Granada, EDUCS, Caxias do Sul, 2012. Deberá aparecer también, en lengua francesa, como Introducción a la segunda edición del diálogo en *BOEUC II*. Nuestro agradecimiento a Luiz Carlos Bombassaro, Nuccio Ordine y al llorado Alain-Philippe Segonds por la confianza que han depositado en nosotros.

INTRODUCCIÓN

EL COPERNICANISMO DE GIORDANO BRUNO Y EL SIGNIFICADO DE *LA CENA DE LAS CENIZAS*

1. EL BRUNO DE LA TRADICIÓN ILUSTRADA

La primera mitad del siglo xx había recibido de la cultura del racionalismo y de la Ilustración, así como de su prolongación en la historiografía del siglo xix y en la tradición del *Risorgimento* italiano, una imagen de Giordano Bruno y de su lugar en la historia del pensamiento bastante unitaria y en líneas generales «progresiva». Bruno venía visto como un momento importante en la construcción de la modernidad, tanto por su decidida ruptura

con el dogmatismo aristotélico-escolástico como por su afirmación de principios especulativos y líneas de pensamiento e investigación que iban a ser profundizadas —con cambios a veces muy importantes— por autores posteriores para dar lugar a la imagen del mundo y a la filosofía contemporáneas. Así, autores como Pierre Bayle en el *Dictionnaire* o Diderot en la *Encyclopédie* señalaron su papel decisivo en la constitución de la metafísica del monismo ontológico y del panteísmo modernos, como notorio precursor de Spinoza, abriendo así el camino a la posterior operación de Jacobi que permitió la recuperación de Bruno por el idealismo y romanticismo alemanes. Si Bayle reconocía que «son Hypothèse [métaphysique] est au fond toute semblable au Spinozisme» [su hipótesis [metafísica] es en el fondo totalmente semejante al spinozismo] y que «ces deux Ecrivains sont unitaires outrez, ils ne reconnoissent qu'une seule substance dans la nature» [estos dos autores son unitarios a ultranza y no reconocen más que una sola sustancia en la naturaleza], Diderot iba más lejos, hasta el punto de afirmar que «si l'on rassemble ce qu'il a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de chose à Spinoza qui lui appartienne en propre» [si se reúne lo que ha expuesto en sus obras sobre la naturaleza de Dios, quedará poco a Spinoza que le pertenezca en propiedad]. Diderot reconocía también en Bruno «le germe de la raison suffisante, du système des monades, de l'optimisme, de l'harmonie préétablie: en un mot, de toute la philosophie leibnicienne» [el germen de la razón suficiente, del sistema de las mónadas, del optimismo, de la armo-

nía preestablecida; en una palabra: de toda la filosofía de Leibniz]¹.

Es cierto que habitualmente se señalaba que «la impetuosidad de su imaginación» y su vocación de poeta habían obstaculizado la exposición ordenada y sistemática de sus ideas², pero ello no impedía su inserción entre los fundadores del pensamiento moderno. Esta proyección hacia el presente se daba es-

¹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740, *sub voce* «Brunus, Jordanus», remarque D; *Encyclopédie*, vol. XIX, Ginebra, 1777, *sub voce* «Jordanus Brunus», pp. 20 s. Para Jacobi véase F. H. Jacobi, *Briefe an Herrn Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza*, 2.^a ed., 1789, en *Idem, Werke*, Leipzig, 1819, vol. IV, 2, pp. 3-46, donde se ofrece un extracto del *De la causa, principio et uno* bruniano con la intención de «durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die Summa der Philosophie des Ev̄ και Πᾱν in meinem Buche darzulegen [...]. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriss des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog» [presentar en mi libro en cierto modo por medio de la combinación de Bruno con Spinoza la suma de la filosofía del Uno y Todo [...]. Es difícil dar un compendio más limpio y más hermoso del panteísmo en su sentido más amplio que el que trazó Bruno], vol. IV, 1, p. 10.

² *Encyclopédie*, loc. cit., p. 21; cfr. *ibidem*: «A comparer le philosophe de Nole et celui de Leipsick [Leibniz], l'un me semble un fou qui jette son argent dans la rue, et l'autre un sage qui le suit et qui le ramasse». Hegel veía en Bruno «etwas Bacchantisches» [algo bacántico] y en su exposición «ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen, - mystische Schwärmerei» [un aire turbio, confuso, alegórico - entusiasmo místico]; véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Idem, Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1971, p. 24. Sobre este momento de la fortuna de Bruno puede consultarse con provecho J.-L. Vieillard-Baron, «De la connaissance de Bruno à l'époque de l' "idéisme allemand"», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76, 1971, pp. 406-423.

pecialmente por descontada cuando se tomaba en consideración su pensamiento cosmológico: en su defensa de la representación copernicana del universo y sobre todo en su osada ampliación de la misma en la dirección de un universo infinito poblado de innumerables sistemas solares se reconocía la apertura de la senda posteriormente recorrida por la ciencia moderna. Y en su misma negativa a abjurar de sus ideas filosóficas frente a la exigencia de retractación por parte del tribunal inquisitorial se admiraba la decidida y heroica afirmación de la libertad de pensamiento filosófico y científico frente al dogmatismo reaccionario de la Iglesia. Como dijo Dilthey, haciéndose eco de una opinión ampliamente compartida por la cultura contemporánea, «[...] man in Rom sechs Jahre lang den Prozess hinauszog, um ihn einen Widerruf seiner eigentlichen Philosophie abzugewinnen; dass er aber hierzu durch keine Art von Druck zu bestimmen gewesen ist. [...] Wenn Erzählungen in Rom umliefen, er habe gesagt, dass er freiwillig als Märtyrer für die Wahrheit sterbe, so entsprach dies genau dem Sachverhalt» [... en Roma se demoró el proceso durante seis años para que se retractara de su filosofía y no hubo fuerza que le moviera a ello. [...] Si en Roma corrió la anécdota de que había dicho que moría voluntariamente como mártir de la verdad, esta afirmación estaba a tono con el fondo de la cuestión]³.

³ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en *Idem, Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 311 (la obra fue publicada póstuma en 1913; trad. española de E. Imaz, *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. II: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1944, pp. 324 s.). En las

Esta reconstrucción necesariamente incompleta (no hemos hecho referencia a la tradición italiana tal como está representada en la obra de D. Berti, B. Spaventa, F. Fiorentino, F. Tocco y G. Gentile)⁴ registra, a nuestro parecer, con bastante fidelidad la opinión dominante hasta la mitad del siglo xx. En el ámbito de la cosmología, incluso voces críticas y restrictivas ante la dimensión científica de la obra de Bruno, como es el caso de A. Koyré (cuyos *Études galiléennes* habían aparecido originalmente en 1935-1939, mientras que la edición original de *From the Closed World to the Infinite Universe* se publicó en 1957), reconocían la modernidad y el carácter progresivo de la obra bruniana. Así, Koyré reconocía en esta última obra que *La cena de las Cenizas* «ofrece la mejor discusión y refutación, anterior a Galileo,

importantes y extensas páginas que Dilthey dedicaba a Bruno en esta obra (véase *ibidem*, pp. 296-311, 326-342; trad. española, cit., pp. 309-325, 342-358) subrayaba, además de la proyección moderna de la metafísica y cosmología brunianas, la dimensión religiosa y política de su pensamiento, en la forma de la primera afirmación de la «moderna religiosidad panteísta»: «Er selbst [Bruno] betrachtet sich als den Verkündiger der “heiligen Religion”, welche den wüsten Streit der Dogmen beendet und aus dem wahren Begriff des Gottes, der sich in jeder Form von Dasein manifestiert, das Friedensreich und das Gesetz der Menschenliebe ableitet», pp. 338 s. [trad. española, p. 355: «Se considera a sí mismo como el mensajero de la religión santa que pone término a las luchas salvajes de los dogmas y que deduce del concepto verdadero de Dios, que se manifiesta en cada una de las formas de la existencia, el reino de la paz y la ley del amor entre los hombres].

⁴ Para un primer ensayo de reconstrucción de la fortuna de Bruno en el siglo xix véase E. Canone, ed., *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma, 1998.

de las objeciones clásicas —aristotélicas y ptolemaicas— contra el movimiento de la Tierra»⁵. En esta tradición interpretativa se insertaba la monografía que Paul-Henri Michel publicó en 1962 sobre *La cosmologie de Giordano Bruno*, cuyo impacto sobre los estudios brunianos se vio inmerecidamente disminuido como consecuencia de la publicación dos años después del libro de Frances A. Yates, que abría una nueva época en los estudios brunianos con su radicalmente nueva y antagónica interpretación del sentido de la filosofía bruniana en general y de su cosmología (y por tanto de *La cena de las Cenizas*) en particular⁶.

2. LA «TESIS DE YATES» Y LA INTERPRETACIÓN DE *LA CENA DE LAS CENIZAS*

Aunque *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* se publicó en 1964 y el impacto sobre la crítica

⁵ Citamos por la traducción española: A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979, p. 42. Cfr. p. 40: «yo sigo pensando que fue Bruno quien nos ha presentado por vez primera el esquema o el boceto de la cosmología dominante durante los dos últimos siglos».

⁶ P.-H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, 1962; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-Londres, 1964 (trad. española: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983). Frente a las múltiples traducciones de la obra de Yates a otras lenguas (italiano en 1969, francés 1988), el libro de Michel sólo se ha beneficiado —si no estamos mal informados— de una traducción al inglés: *The cosmology of Giordano Bruno*, Ithaca-Nueva York, 1973.

bruniana y en general sobre la historiografía del Renacimiento y de la ciencia es posterior a esa fecha, sin embargo lo fundamental de la interpretación bruniana de la estudiosa inglesa estaba ya formulado en los dos artículos de 1939-1940 que inauguraban sus trabajos brunianos: «Giordano Bruno's Conflict with Oxford» y «The religious Policy of Giordano Bruno»⁷. Lo que la monografía de 1964 añade —como consecuencia del descubrimiento del hermetismo renacentista en los trabajos de P. O. Kristeller, E. Garin y D. P. Walker⁸— es la calificación de Bruno como «mago hermético» y de su filosofía como una forma radical del «hermetismo renacentista» de autores como Ficino, Giovanni Pico y Agrippa de Nettesheim, calificaciones que venían a sustituir o a añadirse a las calificaciones anteriores

⁷ Publicados respectivamente en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 2, 1939, pp. 227-242 y 3, 1939-1940, pp. 181-207 (ahora recogidos en F. A. Yates, *Lull & Bruno. Collected Essays, Volume I*, Londres, 1982, pp. 134-150 y 151-179 [trad. española: *Ensayos reunidos, I: Lullio y Bruno*, México, 1990]. Nos referiremos a estos artículos por la traducción española.

⁸ Véase *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., Prefacio, pp. 9-10 para las influencias y para el resultado: «el hermetismo renacentista constituye el punto decisivo que permitía interpretar la obra de Bruno y que desde hace largo tiempo venía buscando. La clave necesaria se presentó ante mis ojos sólo al final de mi trabajo; mis estudios precedentes sobre Bruno encontraron su lugar preciso bajo esta nueva perspectiva; la tarea de escribir este libro fue acometida de forma razonablemente rápida. [...] Los nueve capítulos dedicados a Bruno presentan su obra como una variación dentro de la tradición hermético-caballística». Véase más recientemente H. Gatti, «The "Yates Thesis" and the Scientific Revolution Revisited», *Nouvelles de la République des Lettres*, 2007 - I/II, pp. 231-237.

de Bruno como «místico» y de su filosofía como «mística» y «neoplatonismo italiano».

Es cierto que la obra de 1964 ofrece una interpretación de la filosofía bruniana a partir de un examen de toda la obra, concediendo un lugar notable a los escritos mnemotécnicos, cuya interpretación hermética, dentro de la reconstrucción de la historia del «arte de la memoria», Yates iba a presentar poco después en el libro consagrado al tema⁹. Sin embargo, la nueva interpretación de Bruno que Yates ofrecía se basaba fundamentalmente en una lectura de *La cena de las Cenizas* y de la *Expulsión de la bestia triunfante* que ya estaba presente en los dos primeros artículos y que ahora se enriquecía con la inserción en el «hermetismo». Y lo que de esa nueva lectura resultaba era la completa desatención a la problemática estrictamente filosófica (metafísica, teología, epistemología, incluso filosofía natural y cosmología) presente en Bruno y en su diálogo polémico con la tradición filosófica y la sustitución de todo ello por una referencia a los presuntos componentes «herméticos» y «mágicos», que por lo demás no eran objeto de una definición y caracterización precisas.

Del retrato de Bruno y de su obra trazado por Yates resaltaban dos puntos fundamentales, en los que el alejamiento del cuadro recibido de la historiografía anterior era radical: en primer lugar, Bruno no es un autor «moderno» ni un «mártir de la ciencia moderna» contra el oscurantismo medieval; se-

⁹ F. A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, 1966 (sobre Bruno los capítulos IX-XIV); trad. española: *El arte de la memoria*, Madrid, 1974 (reedición 2011).

gún Yates, tal valoración era el resultado de una profunda tergiversación de su lugar en la historia del pensamiento: Bruno no es un filósofo «secular», ni su proceso fue un proceso contra la filosofía, ni el aristotelismo contra el que combatió era el aristotelismo cientificista de la Edad Media, sino la constelación del «pedantismo» resultante de la confluencia del aristotelismo con el humanismo retórico y el literalismo bíblico protestante¹⁰. En segundo lugar, el copernicanismo al que Bruno se adhiere de forma entusiasta en *La cena de las Cenizas* no era en realidad tanto la doctrina física y cosmológica sostenida

¹⁰ Véase «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., pp. 203 s.: «Ignorando las condiciones en que Bruno escribió en Inglaterra, y sin percatarse del hecho [...] de que en sus manos cada idea —ya sea filosófica, astronómica o lírica— se convierte en “imagen” del entusiasmo místico, algunos lectores modernos han pensado que la antítesis que establece entre su filosofía copernicana liberadora y la rigidez del aristotelismo representa la emergencia de una filosofía independiente, secular, y por lo tanto “moderna” fuera de las trabas de una teocracia medieval. En el siglo XIX, este entusiasta de la unión mística católica se convierte en representante del Progreso, héroe de los anticlericales, un “mártir de la ciencia moderna”. Es admirado por su valerosa defensa de la “verdad real de la teoría copernicana”, que en el sentido literal de “ciencia” como revelación final y última verdad en que la entendían sus admiradores, él mismo habría denunciado como una pedantería, una limitación racionalizante de las infinitas posibilidades del universo espiritual. Porque el siglo XIX creía que el progreso científico era una luz que había emergido desde las tinieblas de la superstición medieval, saltó a la conclusión de que eso es lo que Bruno quería decir con su presentación de su filosofía copernicana emergiendo de las tinieblas. Sería difícil encontrar un ejemplo más curioso de malentendido histórico». Cfr. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 406 s.

por Copérnico de una Tierra en movimiento en torno al Sol central como, sobre todo y fundamentalmente, un «jeroglífico» o una doctrina «mística» que remitía a un significado alegórico de carácter religioso y político, profundamente esotérico, asociado a una interpretación mística y simbólica de la Eucaristía, con la que pretendía superar la escisión religiosa contemporánea entre católicos y protestantes. Así, ya en «La política religiosa de Giordano Bruno» se hablaba del «copernicanismo místico de Bruno» (p. 272), de que es «un profundo malentendimiento de toda la visión de Bruno suponer que la teoría copernicana significaba para él un “avance” en el conocimiento científico sobre el cual construyó una filosofía desprendida de influencias religiosas y fundamentalmente enemiga de la tradición medieval» (p. 281), de que «la discusión sobre la teoría copernicana es también una discusión sobre la Misa» (p. 285) y que «lo que a él le parecía el debilitamiento copernicano del racionalismo aflojaría la rigidez del lado católico y ofrecería una base para un rito general en el cual protestantes y católicos podrían unirse y olvidar sus diferencias» (pp. 288 s.); en suma: «la teoría copernicana le parecía una Verdad mística que simbolizaba el misticismo religioso, filosófico y poético de la escuela [pitagórica] entera» (p. 310). El libro de 1964 rebautizaba la perspectiva «mística» en términos de la clave recientemente descubierta del «hermetismo» y de la «magia» y así el heliocentrismo bruniano «no es el heliocentrismo entendido en sentido astronómico o como hipótesis matemática. [...] Precisamente ésta es la clave que nos permite entender la posición adoptada por Bruno y nos lleva a

concluir que su teoría es una nueva interpretación hermética de la divinidad del universo, una gnosis ampliada. [...] La verdad de Bruno [...] es la verdad egipcia, la verdad mágica»¹¹; «lo cierto es que para Bruno el diagrama de Copérnico no era más que un jeroglífico, un secreto hermético en cuyo interior se esconden potentes misterios divinos que él había conseguido desvelar. [...] el hermetismo bruniano [...] debe ser encuadrado en el contexto general de los movimientos de hermetismo religioso que florecen a lo largo del siglo XVI, todos ellos tendentes a la tolerancia religiosa o a algún tipo de solución que suavice los contrastes en el ámbito religioso»¹².

Según esto, el tema auténtico de *La cena de las Cenizas* no era tanto la defensa de Copérnico y del movimiento de la Tierra con la propuesta de una nueva cosmología —motivos en todo caso superficiales y secundarios: «la discusión sobre la teoría copernicana es también una discusión sobre la Misa [...]. La disputa astronómica se “traduce” en la disputa teológica»¹³— como la presentación de una interpretación esotérica de la Eucaristía (tan esotérica que la misma Yates era incapaz de decir en qué consistía con precisión: «la Cena es una Cena mística que escapa a toda definición racional», «la Cena del Miércoles de Ceniza es un rito místico, indefinible por métodos racionales»¹⁴). El mismo título de la obra aludía a ello, siendo la «cena» en cuestión el sa-

¹¹ *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 274-277.

¹² *Ibid.*, pp. 278 y 292.

¹³ «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., pp. 285, 287.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 281 y 312.

cramento eucarístico en su formulación irénica y universalista propuesta a la minoría intelectualmente cultivada con vistas a la superación verdaderamente «católica» de la profunda crisis política y social causada por la Reforma protestante: «el curioso título de *Cena de las Cenizas* [...] puede implicar un significado religioso de esta Cena, quizá alguna versión del Sacramento [eucarístico]»¹⁵.

Como consecuencia, no cabría ver el sentido general de la obra de Bruno en una filosofía «secular» o laica de la naturaleza, anticipadora de puntos clave de la ciencia moderna, sino en un programa y una propuesta de reforma religiosa o política, asociada incluso, por lo que se refiere a *La cena* y a los diálogos italianos en general, a una «misión política» encomendada por Enrique III de Francia con la finalidad de promover una alianza entre Francia e Inglaterra, entre el catolicismo «político» de Enrique III y el protestantismo moderado y antipuritano de Isabel I, contra España y contra los extremismos católico y puritano¹⁶. Para Yates no cabía duda alguna de que Bruno, al igual que otras figuras del Renacimiento, «pensaba de sí mismo que era un Mesías»¹⁷ y se sentía investido de una «misión religiosa» que ella describe como

su misión religiosa hermética, en cuyo ámbito la magia ficiniana se desarrolla según un programa de total

¹⁵ *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., p. 293 (hemos modificado la traducción).

¹⁶ «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., pp. 295 ss.; *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 265 s.

¹⁷ *Giordano y la tradición hermética*, cit., p. 389.

restauración de la religión mágica propia de los pseudoegipcios del *Asclepius*. [...] Reaparecerá la maravillosa religión mágica de los egipcios, sus leyes impregnadas de moralidad sustituirán al presente caos, se cumplirá la profecía contenida en el Lamento [i.e. en el «lamento» del *Asclepius*] y el signo celeste que proclama el próximo regreso de la luz egipcia que desvanecerá las actuales tinieblas [...] es el sol copernicano»¹⁸.

Así pues, ni el copernicanismo bruniano es una mera doctrina cosmológica ni *La cena de las Cenizas* que lo proclama es una obra «científica». Según Yates «su supuesto heliocentrismo copernicano formaba parte integrante esencial de su misión»¹⁹ y en *La cena* Bruno «traduce su mensaje en los términos de la filosofía copernicana»²⁰, esto es, el heliocentrismo y el movimiento de la Tierra son en gran medida y primariamente figuras de la reforma religiosa, concretamente de la Eucaristía y de la presencia divina en las especies, que el Nolano consideraba, según la estudiosa, componente básico de la reforma en cuestión. Este uso alegórico del copernicanismo aparece en *La cena* en diversos momentos como el significado profundo o auténtico de la aparente y superficial discusión astronómico-cosmológica: así el presunto «error» de Bruno en la lectura del texto y del diagrama heliocéntrico copernicanos al final del diálogo IV de *La cena* es interpretado como indicio de que el cosmos copernicano y su diagrama son para Bruno «un jeroglífico, un secreto hermético en cuyo interior se esconden potentes misterios divinos [...]».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 246 y 250.

¹⁹ *Ibid.*, p. 407.

²⁰ *Ibid.*, p. 246 (hemos modificado la traducción).

Así, Bruno lee el diagrama copernicano “more Hermetico” y además, actuando de ese modo, se siente apoyado por el propio Copérnico, que ha introducido una referencia a Hermes Trismegisto junto al famoso diagrama de su libro»²¹; en el diálogo III (*infra*, p. 181), el curioso pasaje relativo a «los altísimos montes» y a la imperturbabilidad del aire en la cumbre del Olimpo, que forma parte de la defensa del movimiento de la Tierra frente a la «quinta proposición de Nundinio», había sido interpretado como una alusión a los efectos benéficos del éxito de la misión y reforma brunianas: «El monte Olimpo [...] es una montaña mística de la visión, del mismo modo que la *Cena de las Cenizas* es un rito místico, indefinible por métodos racionales. [...] En Francia también, el Tiempo, que trae vicisitudes de destrucción y renovación, de luz y de tinieblas, ha quebrantado lo que fue alguna vez una altísima montaña en serranías separadas de hugonotes y adeptos de la Liga. Pero si Inglaterra y Francia quisieran recordar aquellas altísimas montañas de la visión que escalaban sus padres en tiempos antiguos con divino y heroico entusiasmo, las serranías aristotélicas de las sectas pedantes en las que el Tiempo ha fragmentado las altísimas montañas, de tal manera que ya no puede verse la visión más alta,

²¹ *Ibid.*, pp. 278 s. Cfr. «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., pp. 306 ss. En «El conflicto de Giordano con Oxford», p. 262 nota, se expresaba una cierta vacilación: «Si esto es una alteración intencional de la teoría para adecuarla a los significados místicos y simbólicos propios de él o si se trata meramente de un error, no lo sé» (hemos modificado la traducción).

desaparecerían y Francia e Inglaterra volverían a la unión católica»²².

La «Tesis de Yates» ha sido asumida y llevada hasta el extremo, no sólo en lo que a la interpretación general de la obra de Bruno se refiere, sino también en lo que respecta a *La cena de las Cenizas* y a su lugar en el conjunto de los diálogos italianos, en la traducción inglesa de E. A. Gosselin y L. S. Lerner de *La cena*²³. Los estudiosos norteamericanos asumen la interpretación «hermética» de la filosofía bruniana y de *La cena*: «Ultimately he [Bruno] hoped to establish a universal Christian commonwealth on the basis of his Hermetic “true philosophy”»²⁴, «his religious mission to England, as it is seen in *The Ash Wednesday Supper* [preaches] a Hermetic, “Egyptianized” Christianity which is close, he thinks, to the pristine font of divine Revelation, the *Corpus Hermeticum*»²⁵. La misión política en Inglaterra encomendada por Enrique III se da por obvia²⁶ al igual que el carácter «metafórico» del copernicanismo como «jeroglífico» de la verdad religiosa-política que se transmite por su mediación: «*The Ash Wednesday Supper* [...] is Bruno’s major exposition of the Copernican picture of the universe. Or, better, [...] it is Bruno’s major use of that picture as a foun-

²² «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., pp. 312 s.

²³ G. Bruno, *The Ash Wednesday Supper. La cena de le ceneri*, edited and translated by E. A. Gosselin and L. S. Lerner, Hamden Connecticut, 1977.

²⁴ *Ibid.*, Introducción, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 24: «Bruno came to England in the belief that he had a mission from the King of France».

dation of and a metaphor for his own vast philosophical-theological-political-social program»²⁷. Incluso el heliocentrismo es valorado como un *disfraz* («guise») a través del cual Bruno presenta «his grand design, which extended from the Hermetic Eucharist to Anglo-French religious and political union»²⁸. Y es que el tema de *La cena* no es el copernicanismo y el redescubrimiento de la verdadera imagen del universo, sino la Eucaristía, su interpretación hermética para la reunificación de la cristiandad y en particular la unión entre Francia e Inglaterra:

The central subject of the dialogue is not the Copernican system, but the Ash Wednesday Supper. [...] It was entirely reasonable for Bruno to choose the Eucharist as the subject of his dialogue, as the debate over the nature of the Eucharist among various Protestant confessions and between Protestants and Catholics was one of the thorniest of the Reformation era. [...] Bruno hoped to transcend these doctrinal enigmas, and to teach a Hermetic theory of the Eucharist acceptable to all men of liberality and good will²⁹.

²⁷ *Ibid.*, p. 13. En p. 41 se dice que Bruno trata de usar el copernicanismo «as a hieroglyph for the Unity [político-religiosa entre las facciones cristianas] which he hopes to advance».

²⁸ *Ibid.*, pp. 40 s.

²⁹ *Ibid.*, pp. 34 s. Gosselin llega incluso a valorar la presencia del copernicanismo en *La cena* como externamente impuesta a Bruno por el interés hacia él que observaba en las élites inglesa y francesa: «Bruno's exposition of the Sacrament through the hieroglyph of Copernican heliocentrism is a metaphor for the proposed Anglo-French union. (Indeed, I am inclined to think that Bruno's very choice of Copernican Heliocentrism as a vehicle for expounding his Hermetic "secret" of *la Cène desguisée* was in part due to his awareness that the Dee circle in England [...] and the Pléiade-Academic movement in París both shared an interest in the Copernican theory)», E. A. Gosselin, «“Doc-

Llevando al extremo la tendencia de Yates a leer en algunas de las discusiones de *La cena* en torno a Copérnico referencias alegóricas a la reforma político-religiosa, Gosselin y Lerner llevan a cabo una transformación sistemática del debate cosmológico en alegoría del motivo eucarístico: «Throughout the final three dialogues of the *Supper*, the same method [i. e. transformation into arguments which dissolve politico-religious polarities] is used to transform disquisitions on astronomical and optical phenomena into implicit proofs of the essential unity of high-

tor” Bruno’s Solar Medicine», *The Sixteenth Century Journal*, XV, 1984, pp. 209-224 (219 s.). Quizá no está de más señalar que mientras Yates es consciente de que Bruno en realidad está al margen del cristianismo (cfr. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 249, 267, 275, pero sobre todo el escrito tardío, publicado originalmente en 1981, «Filósofos renacentistas en la Inglaterra isabelina: John Dee y Giordano Bruno», recogido en *Ensayos reunidos, I: Lulio y Bruno*, cit., pp. 375-395, p. 216: «Bruno no era cristiano; creía que la religión “egipcia”, supuestamente enseñada por Hermes Trismegisto, era superior tanto al judaísmo como al cristianismo»), Gosselin y Lerner son proclives a cristianizar a Bruno. Sin embargo, tanto Yates como sus epígonos interpretan el pasaje suprimido del final del segundo diálogo de *La cena* (*infra*, Apéndice II, pp. 325-327) como una sátira y crítica de la comunión reformada bajo las dos especies, insistiendo Gosselin sobre la preferencia de Bruno por la eucaristía católica, sin que ninguno de ellos haya reconocido la oposición fundamental a la concepción cristiana de la comunión con la divinidad y a la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Véase al respecto M. Á. Granada, «“Se hagan todos una única sanguijuela”. Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de *La cena de las Cenizas*», recogido en Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, 2005, pp. 133-154. Sobre la cuestión de las fases de impresión de *La cena* véase *infra*, *Nota sobre la cronología de la impresión de La cena*.

minded Protestants and Catholics»³⁰. Es el caso de la digresión óptica que sigue a la discusión de la *prae-fatiuncula* de Osiander al *De revolutionibus* copernicano (diálogo III, pp. 135-157), donde el hecho de que un cuerpo opaco intermedio no impida la visión recíproca de dos cuerpos luminosos es una metáfora: «as the opaque body represents the Eucharist which need not impede the relationship between Protestant and Catholic or between Man and God»³¹. Lo mismo ocurre, de forma más clamorosa, con el experimento de la nave que concluye el diálogo III y con el grabado que pretende ilustrar el experimento narrado en esas páginas con el fin de refutar el argumento aristotélico contra el movimiento de la Tierra basado en la necesaria trayectoria oblicua en la caída libre de los graves que dicho movimiento implicaría (*infra*, pp. 183-189). Aquí Gosselin y Lerner argumentan que, dada la diferencia entre la imagen del grabado y el texto de *La cena* (al río que fluye uniformemente, de manera que la nave no cabecee, se sustituye un mar embravecido que amenaza con hacer naufragar la nave; el grabado no recoge las indicaciones geométricas del texto ni las dos situaciones del personaje que arroja la piedra hacia el puente de la nave, añadiendo además algo nuevo: la representación de un viento que sopla hacia la nave desde el ángulo superior izquierdo y dos lenguas de fuego a ambos lados de la verga que sostiene la vela mayor de la nave), se debe inferir que se trata de una

³⁰ *The Ash Wednesday Supper*, cit., p. 43.

³¹ *Ibid.*, pp. 43 s. Para nuestra interpretación de esta sección véase *infra*, § 8.1.

diferencia intencional con la que Bruno dirige al lector al que va dirigida la obra a un nivel de significado alegórico —ulterior, más profundo y más importante que el mero nivel de discusión física en torno a la posibilidad del movimiento de la Tierra en que consiste el nivel o sentido literal o histórico— acorde con el tema auténtico (la Eucaristía y la misión político-religiosa) de la obra: «These discrepancies are not casual, nor are they unintended, for the engraving has a very precise meaning. [...] The two flames issuing from the yardarms of the ship represent the star deities Castor and Pollux, the Twins, who stand for spiritual calm. Clearly, then, the ship experiment in the text is another example of the holistic approach which allows Bruno to translate back and forth between the incorporeal and corporeal worlds and phenomena»³².

³² *Ibid.*, pp. 44 s. Como los autores mismos reconocen, había sido la misma Yates (véase su obra *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, 1975, pp. 135-137, 163-168 y con anterioridad «The emblematic conceit in Giordano Bruno's *De gli eroici furori* and in the Elizabethan sonnet sequences», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VI, 1943, pp. 101-121, 109 s.; ahora en *Ensayos reunidos, I: Lulio y Bruno*, cit., pp. 321-374) quien había iniciado esa lectura, poniendo en relación el grabado de *La cena* con el emblema de Alciato («Spes proxima»). En su comentario, Alciato identificaba la nave con el Estado y las dos estrellas con los gemelos Castor y Pólux como garantes de la superación de la tempestad; en el grabado de Bruno las estrellas han sido sustituidas por el fuego de Santelmo con el que por otra parte estaban asociadas como anuncio de bonanza. Yates había señalado que el motivo se había utilizado desde 1571 en diferentes conmemoraciones de la realeza francesa para representar la próxima pacificación del reino por obra de la monarquía. Aunque en *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*

Sin embargo no sería correcto decir que todo en la interpretación de Yates debe ser rechazado. Se le debe reconocer —aunque, por supuesto, no era ella la única en haberlo planteado— que Bruno no es un pensador puramente «secular», que su adopción del copernicanismo y su desarrollo de la cosmología heliocéntrica están asociados o son parte integrante de una concepción más amplia, de la que forma parte un proyecto de reforma religiosa y política que debía poner fin a la crisis europea. Asimismo se le puede reconocer que bajo el título de *La cena de las Cenizas* se esconde algo más que el hecho puramente histórico de un banquete y discusión celebrados en el miércoles de ceniza de 1584, esto es, que se alude —como tema de fondo de la obra y, podríamos añadir nosotros, como problema general de los diálogos italianos— a la «cena del Señor» o al problema de la unión o comunión con la divinidad. El error o defecto en la interpretación de Yates reside —dejando de

no hacía referencia al asunto, en *Astraea* Yates había señalado que «hidden in the scientific argument is a message from the French king, and the message is surely one of peace», p. 168. Gosselin y Lerner creen poder precisar que los gemelos protectores de la navegación «must be England and France, or more precisely, Elizabeth and Henri III», loc. cit., p. 59, nota 66. Haciéndose eco del desarrollo de su interpretación por parte de los estudiosos norteamericanos, Yates volvía a afirmar poco antes de morir que «como alegaba yo y ahora ha sido admirablemente expuesto por Gosselin y Lerner en la edición inglesa de *La cena de las Cenizas*, todo el debate sobre la cosmología heliocéntrica era una metáfora de las enseñanzas metafísicas de Bruno, de su misión religiosa “hermética”», *Ensayos reunidos, I: Lulio y Bruno*, cit., p. 392. Para nuestra interpretación —decididamente física, por el contrario— véase *infra*, § 8.3, pp. CLV ss. y sobre el grabado la nota 265.

lado la pertinencia de la reducción de la obra y la filosofía de Bruno al «hermetismo»— en haber dado por supuesto que Bruno seguía planteando la comunión con la divinidad en términos de la cena eucarística, cuando el pasaje conclusivo del diálogo segundo en la versión preliminar dejaba claro, para el lector atento, que Bruno consideraba la Eucaristía (con independencia de sus diferentes formulaciones) una «metamorfosis en bestia» y que la efectiva divinización o comunión con la divinidad debía ser buscada por otras vías³³. Además, si es evidente que el copernicanismo de Bruno tenía un significado y un alcance que iban mucho más allá de lo meramente filosófico-natural, ello no significa que en la defensa del copernicanismo de *La cena* deba de encontrarse ese significado en la forma de una dimensión alegórica que constituye el nivel superior del discurso bruniano, por debajo del cual el discurso físico carece de importancia y trascendencia, siendo apenas un mero vehículo de la doctrina «mística» o «hermética» que se escapa a la razón. En nuestra opinión, la dimensión ulterior del copernicanismo reside en el conjunto de la verdad cosmológico-teológico-antropológica que él permite descubrir o con el que está

³³ Véase nuestro ensayo cit. *supra*, nota 29. Evidentemente, este pasaje —capital para la respuesta al problema de la concepción bruniana de la Eucaristía y por tanto para la valoración de la interpretación de *La cena de las Cenizas* por Yates y Gosselin-Lerner— no puede ser dissociado del tratamiento de la constelación del Perro en la *Expulsión de la bestia triunfante* y de la crítica del «sacrificio de alabanza» en *Los heroicos furores*, con la consiguiente refutación de la noción de sacrificio como forma de acceso a la divinidad.

asociado y que será objeto de presentación en los diálogos que Bruno publicará a continuación. Y esa verdad, que se identifica por otra parte con la filosofía recuperada tras su ocaso en el período dominado por el pedantismo, es precisamente —en tanto que «*veritas cibum est animi*» (la verdad es el alimento del alma)— el alimento o la «cena» en la que se da al hombre la comunión con la divinidad, la verdadera eucaristía de la que la ceremonia cristiana es un remedo grotesco. Yates y sus epígonos habrían comedido, pues, el error de buscar en *La cena* el conjunto de la filosofía bruniana, cuando no es más que el preludio de la misma, la obertura de una obra que se despliega en el arco de los seis diálogos italianos. Pero antes de desarrollar este tema conviene tomar nota de la crítica a la «Tesis de Yates» y a su interpretación de *La cena* tal como se planteó en algunos significativos trabajos de los años setenta y ochenta del pasado siglo.

3. LA CRÍTICA DE LA «TESIS DE YATES» EN R. S. WESTMAN Y E. MCMULLIN. LA INTERPRETACIÓN DE A. INGEGNO

La interpretación que Yates había ofrecido tanto del pensamiento bruniano en general como de *La cena* en particular fue objeto ya de una severa crítica en la importante obra de H. Védrine sobre el concepto de naturaleza en Bruno publicada en 1967. Aunque las referencias a la «Tesis de Yates» se formulaban en la forma de rápidas y dispersas menciones en diferentes puntos del libro, Védrine era tajante en su

rechazo de los puntos fundamentales: ni se puede reducir el pensamiento de Bruno a la tradición hermética, ni se puede hacer de Bruno un mago practicante³⁴. Por otra parte, aunque se pueda reconocer en el título y en el curso mismo de *La cena* un sentido alegórico, el carácter físico de la discusión en torno a Copérnico —decía la estudiosa— es tan evidente que la valoración de todo ello como una «imagen mágica» es, en el mejor de los casos, algo «picante»³⁵.

Pero fue Robert S. Westman quien en un extenso artículo publicado en 1977 sometió la tesis de Yates a una severa crítica. Objeto del análisis era en este caso la concepción de la cosmología y más concretamente del copernicanismo bruniano, así como su lugar en el proceso de la revolución científica. El trabajo de Westman estaba realizado desde la perspectiva de un historiador de la ciencia, interesado en la pertinencia de la tesis de Yates para una correcta evaluación de Bruno en su relación con la génesis de la ciencia moderna; no era el trabajo de un estudioso de Bruno interesado en la interpretación y valoración del conjunto de su obra. En este sentido, aunque expresaba un juicio altamente positivo de las monografías de Michel y de Védrine, Westman parecía aceptar de hecho la tesis de Yates acerca de una

³⁴ Véase H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967 (2.^a ed. sin cambios 1999), pp. 33, 37.

³⁵ *Ibid.*, pp. 331, 365. En una breve nota antepuesta a la segunda edición la autora reitera su posición: «je maintiens l'essentiel de mes conclusions: c'est par la philosophie de la nature et la métaphysique qu'il convient d'interpréter Bruno. En ce sens, la magie (contrairement à ce qui fut proclamé un temps) n'est qu'un des aspects de cette pensée et non l'essentiel».

«misión hermética» en el plano político-religioso: «Bruno wants to effect a Hermetic religious reform by the exercise of magical power. This is a remarkable interesting interpretation, for it opens the way to a psychological understanding of Bruno's delusional fantasies of power»; «he tried to reform Ficino's magical system, he tried to reform all warring Christian factions by uniting them in the ancient religion of the Egyptians»³⁶.

Westman somete a un severo análisis la tesis de Yates de que el cosmos copernicano es para Bruno

³⁶ R. S. Westman, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en R. S. Westman y J. E. McGuire, eds., *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Ángeles, 1979, pp. 1-91: 17 s. y 25. No obstante, en alguna ocasión Westman ironiza sobre algunos desarrollos, especialmente en Gosselin-Lerner, de la lectura «hermética». Es el caso concretamente del experimento de la nave (diálogo tercero), a propósito de cuya interpretación Westman señala: «It follows that Bruno would be interested only in the *magical* consequences of a moving Earth (namely the hidden causes of its motion) and not in the consistency of this proposition with other physical principles. There is also a methodological moral for the Bruno scholar: where one can find no apparently good reason for this mathematical and physical oddities, one should look for magical or even political motivations», pp. 34 s.; «these imaginative but implausible efforts to explain away as a political move the scientific significance of the topsail experiment overlook what seems to me to be a simpler and more obvious alternative interpretation», p. 39. Para los juicios sobre Michel y Védrine véase *ibid.* p. 77, notas 24 y 25. Cfr. ahora H. Gatti, «The "Yates Thesis" and the Scientific Revolution Revisited», cit., pp. 231 s. Para un examen más reciente de la relación de Bruno con la magia, véase H. Gatti, «Scienza e magia nel pensiero di Giordano Bruno», en F. Meroi, ed., *La mente di Giordano Bruno*, Florencia, 2004, pp. 307-322 y P. Rossi, *Il tempo dei maghi: Rinascimento e modernità*, Milán, 2006.

fundamentalmente y sobre todo un «símbolo mágico» o «un jeroglífico mágico» destinado a promover una reforma política y religiosa en la sociedad europea³⁷. Al mismo tiempo señala el decisivo papel que, en el planteamiento de la tesis y como confirmación de la misma más allá de la intuición de 1939-1940, juega en el libro de 1964 el testimonio tardío (1604) de George Abbott relativo a la defensa del copernicanismo por parte de Bruno en las lecciones oxonienses de 1583 mediante el «plagio» del *De vita coelitus comparanda* de Ficino. Este testimonio, rescatado en 1960, había confirmado a Yates que el copernicanismo de Bruno no era sino hermetismo mágico con vistas a una reforma del mundo humano a partir de la reformulación del hermetismo en el Renacimiento por Marsilio Ficino³⁸. Según Yates, pues —plantea Westman—, Bruno habría accedido al copernicanismo no por razones «internas» (puramente cosmológicas, «físicas o matemáticas»), sino por las razones «externas» indicadas (p. 15). Ahora bien, ni en Ficino hay el mínimo planteamiento de una cosmología heliocéntrica y del movimiento de la Tierra, así como tampoco en el *corpus hermético*, ni el copernicanismo es estrictamente necesario para el planteamiento de una reforma hermética, como muestra el hecho de que ningún otro «Hermetista» del siglo XVI afirmara el movimiento de la Tierra en torno al Sol³⁹.

³⁷ Westman, loc. cit., p. 8.

³⁸ *Ibid.*, pp. 13-15. Cfr. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., p. 243: «Un mago es quien expone la teoría copernicana en el contexto de la magia astral y del culto solar propios del *De vita coelitus comparanda*».

³⁹ Westman, loc. cit., pp. 16-18 y 40-70.

Westman está dispuesto a reconocer a Yates que el hermetismo es importante en Bruno, pero eso no significa que toda la obra bruniana «deba ser puesta al servicio del hermetismo» y que, concretamente, su adhesión al copernicanismo deba de ser leída en esa «clave»⁴⁰. La unilateralidad lleva a Yates a desatender la crítica bruniana a la filosofía natural aristotélica⁴¹; su traducción «metafórica» del movimiento de la Tierra le impide reconocer que «*Bruno is, in fact, the first thinker after Copernicus to attempt to develop systematic physical arguments in support of the earth's diurnal, annual, and precessional motions*»⁴². Por el contrario, afirma Westman, la «clave» para la comprensión de la cosmología bruniana en su integridad y del copernicanismo como su componente fundamental «has less to do with specific Hermetic ideals than with efforts to visualize the creation of a rationally ordered infinite universe by an all-powerful, all-knowing creator»⁴³. En suma: la raíz de la cosmología bruniana, con su peculiar universo infi-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴² *Ibid.*, p. 19; cursiva en el original. En este punto Westman venía a coincidir con Koyré (véase *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 42, cit. *supra*, pp. XVIII s.). Según el autor norteamericano el movimiento de la Tierra, lejos de seguirse de la inocuca fuente hermética aducida por Yates (véase *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 280), que otros autores hermetistas del siglo XVI habían aducido, además, sin el mínimo componente copernicano (cfr. Westman, loc. cit., pp. 42 s.), se deriva con rigurosa consecuencia de las nociones brunianas de espacio, fuerza, materia y de la aplicación del principio de razón suficiente (*ibid.*, pp. 24, 27).

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

nito homogéneo consistente en una infinita repetición de sistemas planetarios y con el heliocentrismo consiguiente, reside en la metafísica de la necesaria producción infinita de la infinita potencia divina, una metafísica fundada en los principios de plenitud y de razón suficiente⁴⁴ que Bruno, basándose en gran medida en el Cusano, habría desarrollado (según Westman) probablemente en la década de 1570:

In all likelihood, Bruno had worked out the essentials of this cosmology under the influence of Nicholas of Cusa's philosophy in the 1570s, perhaps even while still at the monastery of San Domenico. At any rate, the advocacy of such radical infinitist views would explain sufficiently why he was attracted to the Copernican theory and what he found to affirm in it⁴⁵.

Westman es, por tanto, rotundo: «the roots of Bruno's interpretation of the Copernican theory lay neither in Ficino nor in Hermes but in his own metaphysics»⁴⁶. De este modo tanto la filosofía de Bruno como su cosmología y su copernicanismo se de-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 21 y 25. De hecho Westman se apoya en la tesis de A. O. Lovejoy en su famoso estudio *The Great Chain of Being*, Baltimore, 1936 (trad. española: *La gran cadena del ser*, Barcelona, 1983), cit. por Westman en p. 80, nota 58.

⁴⁵ Westman, loc. cit., p. 26. Notemos que, según Westman, el copernicanismo sería posterior a la afirmación, por un razonamiento metafísico-teológico, de la infinitud del universo y de la pluralidad infinita de los mundos.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45. Por otra parte, Westman ha mostrado la irrelevancia (e incluso la incompatibilidad con la genuina concepción de Bruno) de la conexión hermética sugerida por Yates para la afirmación bruniana de la infinitud del universo y de los mundos. Véase *ibid.*, pp. 21 ss. y Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., p. 283.

volvían, por así decir, al peculiar debate crítico de Bruno con la tradición filosófica occidental en toda su dimensión teológica, metafísica y filosófico-natural. Westman no pretendía negar la presencia de elementos herméticos ni la voluntad de una reforma religiosa y política en la que el hermetismo podía ser central, pero distinguía todo ello de una problemática conceptual relativa a la estructura del universo y a su funcionamiento y legalidad físicas, la cual procedía según una discusión crítica en la que la «magia» y la «mística» no desempeñaban ningún papel.

El autor norteamericano analizaba, en cambio, la peculiaridad del copernicanismo bruniano, no ciertamente en el sentido de su dimensión y significado alegóricos, sino en el de la precisa representación física que el pensador italiano se hacía de la estructura y disposición de los planetas en el sistema solar. Y sobre todo insistía en el abandono por parte de Bruno del «argumento cosmológico más importante de Copérnico» (p. 34) y de los copernicanos: la proporción entre la duración de los períodos de revolución y la distancia de los planetas al centro. Es verdad que este abandono no está presente en *La cena* y que incluso —como reconoce el propio Westman— en *Del infinito* hayamos, por el contrario, una afirmación de dicho principio⁴⁷. Sin embargo, la fa-

⁴⁷ Cfr. *Infinito*, III, p. 189: «Quanto più sono lontani [i pianeti], fanno tanto maggior circolo; quanto più gran circolo fanno, tanto più tardi si muovono circa il sole» [trad. española: *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid, en prensa: «cuanto más lejos están, tanto mayor hacen el círculo; cuanto mayor hacen el círculo, tanto más lenta-

mosa discusión del diagrama copernicano en el diálogo cuarto de *La cena*, con el «error» bruniano de atribuir a Copérnico la colocación de la Luna y de la Tierra en puntos diametralmente opuestos de un mismo epiciclo que gira en torno al Sol sobre una concéntrica, es el punto de partida de una elaboración cosmológica que aparece en su resultado final en el *De immenso* de 1591 con la colocación de Mercurio y Venus en el mismo deferente concéntrico que la Tierra y la Luna y —según Westman, además— sobre un mismo epiciclo diametralmente opuesto al epiciclo terrestre y lunar; al mismo tiempo se atribuye a los planetas superiores un período aproximadamente «anual»⁴⁸. En suma, enlazando con el estudio de Paul-Henri Michel, Westman reconocía la importancia fundamental de la discusión cosmológica y física de Bruno en sus propios términos y devolvía el diálogo de *La cena* al ámbito de la construcción de una cosmología y de una física copernicanas, a la vez que planteaba la cuestión de las características peculiares del copernicanismo bruniano⁴⁹.

mente se mueven»], cit. en Westman, p. 82, n. 80. Todas nuestras referencias a los diálogos italianos (y por tanto a *La cena*) se hacen por la paginación de la edición crítica a cargo de Giovanni Aquilecchia (*BOEUC*), recogida en nuestras traducciones. Véase *supra*, Presentación.

⁴⁸ Westman, loc. cit., pp. 32-34, 69 s., donde se remite a *De immenso*, III, 10 y V, 8. Volveremos más adelante sobre esta problemática; véase § 9.2.

⁴⁹ Westman, loc. cit., p. 40: «Bruno's significance in the diffusion of the Copernican theory, therefore, lies less in the specific solutions he proposed —although some of his intuitions were remarkably sound and brilliant— than in recognizing the need for an entirely new program of physics».

En 1987 Ernan McMullin publicó, siempre desde la perspectiva de la historia de la ciencia, un artículo en el que criticaba también la «Tesis de Yates», en la línea de Westman, pero con algunos puntos de divergencia⁵⁰. También McMullin consideraba que *La cena* es una obra de cosmología y filosofía natural, cuyo tema fundamental es la defensa del copernicanismo y su ampliación en la visión bruniana del universo infinito. Sin embargo llega a la conclusión de que Bruno no entendió algunos de los componentes fundamentales de la obra copernicana y que, en rigor, no es un autor copernicano⁵¹. Fundamental en este juicio es el error cometido por Bruno («one particularly bad slip») en la interpretación del diagrama copernicano acerca de la posición relativa de la Tierra y la Luna, error que no contiene ciertamente la intención oculta de aludir al significado alegórico (eucarístico) de *La cena*, como pretenden Yates y Gosselin-Lerner. Es simplemente la interpretación

⁵⁰ E. McMullin, «Bruno and Copernicus», *Isis*, 78, 1987, pp. 55-74. El año precedente había publicado un artículo preliminar, al que haremos mención más adelante: E. McMullin, «Giordano Bruno at Oxford», *Isis*, 77, 1986, pp. 85-94.

⁵¹ Por eso concluye su artículo señalando la no pertenencia de Bruno a la historia de la ciencia y a la revolución científica en sentido estricto. Bruno sería más bien «un filósofo natural original», que propuso su filosofía animista de la naturaleza en el último momento en que una concepción de ese tipo era plausible y podía encontrar una audiencia; loc. cit., p. 74. Sobre la cuestión sin embargo de la relación entre magia y ciencia moderna, véase J. Henry, «Magic and Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en R. C. Olby *et al.*, eds., *Companion to the History of Modern Science*, Londres, 1990, pp. 583-596; *Idem*, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Basingstoke-Nueva York, 2002, pp. 54-67.

errónea de un «rasgo elemental» del sistema copernicano⁵², la cual, si se une a la «confusión» presente en la descripción de los movimientos de la Tierra al final de la obra y a la disposición de los planetas inferiores planteada años más tarde en el *De immenso* y, en general, al «rechazo» de la circularidad perfecta del movimiento planetario, así como al escepticismo de Bruno ante la posibilidad de una explicación matemática del mismo, permite cuestionar que se pueda hablar de Bruno como copernicano:

To call Bruno a «Copernican» requires one to empty the label of all content save the assertion that the earth and planets move around the sun. Not only does his arrangement of the planets differ entirely from that of Copernicus [...] but he separates himself in the most emphatic way from the methodology on which Copernicus rests his case. [...] Rather, his goal is to replace the Copernican heliocentric cosmology with another very different one [...]. It rather seems as though he would have resisted the attempt to label him a «Copernican»⁵³.

Ello no impide a McMullin, sin embargo, reconocer que la cosmología *copernicana sui generis* de Bruno era o implicaba algo que rebasaba con mucho la pura cosmología; era, según *La cena* misma, el renacimiento de la «filosofía antigua y verdadera», una «época nueva»⁵⁴. Bastante de esa dimensión tiene que ver con el componente político-religioso de la filosofía de Bruno, con lo que Yates y Gosselin-Ler-

⁵² *Ibid.*, pp. 55-59.

⁵³ *Ibid.*, pp. 64 s. Cfr. pp. 68 s. las reservas a Westman acerca de la función de Copérnico en la cosmología bruniana, así como acerca de la sistematicidad de la física bruniana.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

ner denominaban la «misión». Pero, argumenta McMullin, eso no implica la reducción de la cosmología a alegoría religiosa; es más lógico pensar que, a los ojos de Bruno, la cosmología verdadera que proponía y defendía con una argumentación física en *La cena* comportaba o implicaba necesariamente unas consecuencias políticas y religiosas, las cuales se seguían ciertamente de ella, pero no se identificaban con la misma en una «traducción» alegórica de su puro enunciado:

Let us grant that the adoption of his cosmology might assist in the reforms that Bruno sought. This of itself would not reduce that cosmology to a set of political and religious imperatives. A doctrine that lends itself to practical application is not necessarily without epistemic resources on its own account, and those who promote it may still be genuinely concerned with those resources. If *La Cena* was written to facilitate the reconciliation of Catholic and Protestant (and I have yet to be convinced of this), it would presumably accomplish that end even more effectively if the cosmology of the One that it proposed was convincing on its own merits⁵⁵.

Esto significa, en nuestra opinión, aunque McMullin no lo señalaba, que las implicaciones religiosas y políticas debían tener una exposición diferenciada de la cosmología, sucesiva a ella; y si en *La cena* esta exposición no se encuentra (aunque el título pueda aludir a ello y aunque Bruno introduzca puntualmente, como por lo demás en los diálogos cosmológicos sucesivos *De la causa* y *Del infinito*, breves y rápidos resúmenes anticipatorios), debía ser

⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

objeto de obras sucesivas. De este modo nos vemos remitidos a la cuestión de la unidad conceptual de la obra italiana como un *opus* singular en varias entregas sucesivas, donde a la exposición de la nueva cosmología sigue la de sus implicaciones prácticas: la reforma moral, política y religiosa como cumplimiento de la restauración de la «antiqua vera philosophia» de que habla *La cena*⁵⁶.

Así, si podemos interpretar su posición en este sentido, McMullin venía a unirse a planteamientos anteriores (de los que ciertamente no se hacía eco) que, desde el ámbito de la historia de la filosofía (i.e. desde una mirada más global que la de la historia de la ciencia), habían venido proponiendo esta lectura de la obra y de la filosofía de Bruno. El caso más importante y mejor articulado en una visión unitaria de la obra y de la reforma cosmológica y político-religiosa de Bruno, a partir de la valoración de Copérnico como premisa necesaria del cambio epocal, lo había ofrecido Alfonso Ingegno con su monografía de 1978⁵⁷.

Sin embargo, Ingegno ya había expresado su posición ante la interpretación de Yates y su propia visión de la obra bruniana en un artículo publicado

⁵⁶ Véase *Cena*, p. 41.

⁵⁷ A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978. Con posterioridad Ingegno publicó dos importantes libros sobre el componente religioso y político de la «reforma» bruniana, mostrando de forma incontrovertible la fortísima polémica anticristiana presente en esa reforma, frente a la simplificación de la misma en Yates y sobre todo en Lerner-Gosselin. Véase A. Ingegno, *La sommersa nave de la religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, 1984 e Ingegno, *Reggia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987.

diez años antes⁵⁸. Frente al intento de la autora inglesa de «esaurirne [de la obra bruniana] il significato assegnando un ruolo secondario al copernicanesimo bruniano», Ingegno declaraba su propósito de «ricondurre il significato stesso dell'ermetismo bruniano nell'ambito del suo copernicanesimo»⁵⁹. Esto significaba considerar el copernicanismo bruniano doctrina inicial y fundamentalmente cosmológica, que representaba la recuperación de una verdad perdida y sobre todo la condición para la plena restauración de la verdadera imagen del universo y de su relación con la divinidad, premisa a su vez de una reforma moral y religiosa que, si por un lado conectaba con la religión egipcia (y por tanto con el hermetismo), por otro poseía una innegable dimensión anticristiana. El destino del cristianismo estaba, según la interpretación que ya empezaba a delinear Ingegno, estructuralmente ligado al aristotelismo y dependiente de su suerte, por lo cual el ocaso irremediable del aristotelismo como consecuencia del advenimiento del «nuevo» cosmos copernicano no podía dejar de anunciar una reforma del mundo humano de orientación anticristiana. Característico del planteamiento bruniano, según Ingegno, era presentar lo que en realidad era una reforma de la cosmovisión como una catástrofe o revolución cósmica, adoptando el lenguaje de la contemporánea interpretación cristiana de las novedades celestes asociadas a las expectativas escatológicas de fin del mun-

⁵⁸ A. Ingegno, «Ermetismo e oroscopo delle religioni nello Spaccio bruniano», *Rinascimento*, VII, 1967, pp. 157-174.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 157.

do, pero subvirtiendo radicalmente su sentido en una perspectiva antiescatológica y anticristiana⁶⁰.

La monografía de 1978 constituye una ampliación y una precisión de esta línea interpretativa. Copérnico y su doctrina son un «signo divino» que, por oposición a los falsos signos (novedades celestes evaluadas escatológicamente), constituye en su misma valencia cosmológica el principio de la completa recuperación de la verdad cosmológica que lleva a cabo el Nolano y a partir de ella de la reforma filosófica que le es conexas, abriendo así un nuevo período en la historia cíclica de la humanidad. En esta evaluación Ingegno concede a *La cena* un lugar fundamental en tanto que presentación de esta relación singular que une a Copérnico con Bruno y a ambos con los ciclos precedente y siguiente⁶¹. Por otra par-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171: «L'adesione di Bruno al copernicanesimo fu da lui sentita non solo come ritorno ad una antica cosmologia, ma come recupero del senso di una convivenza più civile tra gli uomini, e di un diverso significato del divino e del rapporto dell'uomo con esso. È qui racchiuso, indubbiamente, un aspetto costante della riflessione bruniana, la persuasione profonda che con la caduta del cosmo tolemaico la stessa visione cristiana della vita venisse minata nei suoi fondamenti»; pp. 172 s.: «sotto la veste di un mutare del cosmo [si rappresenta] ciò che è solo un rinnovarsi della visione che l'uomo ha dell'universo». Por nuestra parte hemos tratado de desarrollar esta perspectiva en nuestro trabajo «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», recogido en M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, 2000, pp. 379-478 (sobre Bruno, pp. 452-478); véase también nuestra Introducción a *De gli eroici furoril Des fureurs héroïques*, 2.^a ed., BOEUC, VII, pp. XIX-XL.

⁶¹ Véase *Cosmología e filosofía nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., cap. II, «Copérnico come segno divino».

te, no cabe duda de que Ingegno reconoce a Yates la especial «dimensión religiosa» del pensamiento bruniano, su voluntad de reforma religiosa y política. Así, no vacila en hablar de una «misión» bruniana⁶², como tampoco en dotar a esta misión de una consciente dimensión anticristiana, hasta el punto de reconocer en Bruno una identificación con la figura del Anticristo, cuyo auténtico valor histórico habría sido malinterpretado por los seguidores de Cristo⁶³.

Este lugar excepcional y privilegiado de Copérnico en la recuperación de la verdadera concepción de la naturaleza y de su conexión con la divinidad, así como en el proceso subsiguiente de reforma religiosa, lleva a Ingegno a plantearse —como habían hecho Yates y Gosselin-Lerner— la cuestión del significado alegórico del título de *La cena de le Ceneri*, así como la cuestión de una alusión al problema de la presencia de Cristo en la Eucaristía⁶⁴. La respuesta a ambas cuestiones es afirmativa y aunque no quepa considerar resuelta la relativa al significado alegórico o tácito del título, sí que debemos señalar la convicción de que Bruno se presenta «come colui che distribuisce la vera cena»⁶⁵, una cena de unión con la divinidad que está muy lejos de la Eucaristía cristiana y cuyo verdadero sentido se hace manifiesto en los diálogos siguientes (e incluso en obras posteriores como el *De immenso*). De este modo, la reafirmación de la dimensión física del copernicanismo bru-

⁶² *Ibid.*, pp. 33, 42 ss., 54 s.

⁶³ *Ibid.*, pp. 43-45, 55.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 42-44, 55-59.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

niano y de su lugar en la discusión cosmológica contemporánea coincide en Ingegno con la decidida afirmación de la voluntad reformadora de Bruno en el plano religioso, sólo que, por lo que se refiere a este último punto, se trata de una problemática cuyo desarrollo o formulación no cabe verlos en el contenido simbólico del copernicanismo tal como se formularía en *La cena*, sino en los diálogos sucesivos, con lo cual éstos se nos aparecen como etapas sucesivas en el despliegue de una obra unitaria, cuyo sentido global está presente a Bruno desde el momento mismo de la redacción y publicación de *La cena*⁶⁶.

4. BRUNO Y EL COPERNICANISMO ENTRE PARÍS Y OXFORD (1582-1583): *EL DE UMBRIS IDEARUM* Y LAS LECCIONES OXONIENSES

Bruno no esperó sin embargo hasta *La cena de las Cenizas* para expresar en su obra su adhesión al movimiento de la Tierra. Ésta se había declarado de forma bastante transparente en el *De umbris idearum* [*Las sombras de las ideas*] publicado en París en 1582. No era ésta, ciertamente, una obra cosmológica, sino un tratado —en gran medida esotérico— de arte de la memoria, en el que por otra parte se asumía tácitamente una cosmología y ontología

⁶⁶ Esta interpretación de los diálogos italianos como una obra unitaria fue desarrollada por Ingegno de modo especial en su último libro. Véase *Regia pazzia*, cit., pp. 97, 143. Trataremos de esta cuestión más adelante; véase § 6 y 7.

tradicionales, de fuerte tonalidad neoplatónica. Incluso en el sistema de imágenes celestes presentado como artificio mnemotécnico, concretamente entre las imágenes planetarias tomadas del *De occulta philosophia* de Agrippa de Nettesheim, figuran siete imágenes del Sol, que viene de esta manera asumido como planeta⁶⁷. Sin embargo, el diálogo preliminar se abre con un monólogo de Hermes [Trismegisto] muy elaborado literariamente⁶⁸ en el que se presentan los efectos contrapuestos del Sol (y por tanto de la sabiduría y filosofía con las que se relaciona simbólicamente) y donde inopinadamente el heliocentrismo y el movimiento (diario y anual) de la Tierra vienen proclamados como verdadera configuración cósmica más allá de la apariencia falaz del sentido. En efecto, hablando siempre del Sol, Hermes afirma:

⁶⁷ G. Bruno, *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, Firenze, 1991, pp. 163 s. Si en el *De umbris idearum* y en este sistema mnemotécnico de inspiración astrológica se basaba en buena medida la interpretación de Bruno por Yates como «mago hermético radical» (véase *Giordano y la tradición hermética*, cit., cap. XI y *El arte de la memoria*, cit., cap. IX), Sturlese ha demostrado que el sistema carece por completo de la dimensión mágica que Yates le atribuía, siendo por el contrario un artificio (quizá oneroso) para la memoria de palabras. Véase *De umbris*, Introducción, pp. LXI ss. Para una posterior revisión crítica de la interpretación de Sturlese, véase F. Torchia, «La chiave delle ombre», *Intersezioni*, XVII (1997), pp. 131-151.

⁶⁸ De hecho suministrará motivos que Bruno desarrollará ampliamente en la obertura del primer diálogo *De la causa, principio et uno*. Véase la anotación de Sturlese y más recientemente Giordano Bruno, *Opere mnemotecniche*, I, edición dirigida por M. Ciliberto, al cuidado de M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milán, 2004, pp. 387 s.

Hunc [Solem] intellectus non errans stare docet, sensus autem fallax suadet moveri. Hic [Sol] terrae girantis parti huic [Soli] expositae oritur, occidit simul aliter dispositae [...]. Hic [Sol] terrae sui circuitus altum habenti maior apparet, imum vero tenenti —utpote ab eodem magis elongatae— minor. [...] Hic [Sol] terrae incumbenti in austrum borealior, in boream vero properanti australior efficitur ⁶⁹.

[El intelecto, que no se equivoca, muestra que éste [el Sol] permanece inmóvil, pero el sentido falaz persuade de que se mueve. Éste sale para la parte de la tierra en rotación a él expuesta, y al mismo tiempo se pone para la parte dispuesta de modo opuesto [evidentemente se trata del movimiento diario] [...]. Éste [el Sol] parece mayor a la Tierra, cuando ésta está situada en la parte alta de su circuito, pero menor cuando ella está en la parte inferior, puesto que está más lejos de él. [...] Éste [el Sol] se hace más septentrional a la Tierra cuando ésta se dirige al sur, pero más meridional cuando la Tierra se aproxima al norte [se trata obviamente del movimiento anual].

Bruno, pues, se proclama copernicano realista en 1582, en París. Es una declaración transparente, pero que exige del lector una lectura atenta para no traducir el velo de la expresión pronominal y de las complicadas concordancias gramaticales en la opinión errónea del geoestatismo vehiculado por la experiencia sensible en virtud de la relatividad óptica

⁶⁹ *De umbris*, cit., p. 12. La traducción española que damos a continuación corrige la dada en G. Bruno, *Las sombras de las ideas* (*De umbris idearum*), trad. de J. Raventós, Madrid, 2009, pp. 29 s. El comentario en la reciente edición de *Opere mnemotecnice*, I, cit., p. 388 no toma en cuenta el pronunciamiento copernicano e introduce consideraciones irrelevantes. Sobre la importancia de este pasaje véase M. Á. Granada, «Sole», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, I, dirigida por E. Canone y G. Ernst, Pisa-Roma, 2006, cols. 141-151 (142 s.).

del movimiento. El interés del pasaje reside, más allá de la proclamación del copernicanismo, en la afirmación de que éste —y podemos añadir la filosofía— no es doctrina y conocimiento *sensible*, sino *intelectual*, esto es, presupone la elaboración intelectual de una experiencia sensible que, sin el intelecto, es ciega y falaz (en *La cena* esa experiencia recibirá el nombre de *sentido regulado*). Por el contrario, la cosmovisión geocéntrica y el aristotelismo, en tanto que basados en la experiencia inmediata y falaz, no son, propiamente hablando, filosofía, sino suplantación de la verdadera filosofía, la cual se puede decir retorna con Copérnico y Bruno en tanto que actividad intelectual y por tanto necesariamente minoritaria y esotérica⁷⁰.

No se puede decir con seguridad cuándo Bruno se hizo copernicano o asumió como tesis física el doble movimiento de la Tierra. Un pasaje de *La cena* permite inferir que la reflexión cosmológica de Bruno e incluso su adopción del movimiento de la Tierra

⁷⁰ Véase las consideraciones que Bruno desarrolla a continuación (*De umbris*, pp. 14 ss.; *Las sombras de las ideas*, pp. 30 ss.) sobre el carácter minoritario del ejercicio del intelecto y sobre la conveniencia o no de la divulgación de las doctrinas intelectuales. Por otra parte, no se puede ignorar que el término *intellectus non errans* se presentará en los diálogos italianos como un término técnico que designa el intelecto universal que conoce la verdad y del que *De umbris* proclama «nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animadvertimus», p. 14 [ni tampoco el intelecto, junto con este sol sensible, cesa de iluminar constantemente, por el hecho de que no siempre ni todos lo percibimos, pp. 30 s.]. Véase *Cena*, p. 245; *Spaccio*, *BOEUC* V, p. 473 («natura non errante»), *Cabala*, *BOEUC* VI, p. 101 («intelligenza non errante») y Granada, *El umbral de la modernidad*, cit., pp. 255 s.

fueron tempranas e incluso se remontan al período anterior a la salida de Italia (1578-1579)⁷¹. Recientemente H. Gatti ha atraído la atención sobre algunos pasajes del tercer libro del *De immenso* (publicado en 1591) en los que Bruno parece hacer referencia a algunos desarrollos «juveniles»⁷² en los cuales habría asumido (con propósitos en buena medida «calculatorios») una combinación de geocentrismo y movimiento anual del Sol sobre el plano equinoccial con movimiento diario de la Tierra más un desplazamiento anual de ésta sobre el eje del mundo con vistas a explicar la apariencia del desplazamiento en latitud del Sol entre los trópicos⁷³. Por ello no parece plausible la afirmación de Gosselin —a partir de la importancia concedida por Yates en la formulación del ideario cosmológico de Bruno al ambiente parisino de los intelectuales de l'*Académie de Palais*— en el sentido de que «Bruno learned his Copernicus in París»⁷⁴.

⁷¹ Véase *Cena*, p. 217.

⁷² Véase *De immenso*, III, 5, pp. 359 s. («Cum junior essem pro supputationum commoditate maxima» [cuando yo era joven, para simplificar al máximo los cálculos]) y III, 9, p. 393 («mea illa imaginatio quam junior habui» [esa imaginación mía que tuve cuando era joven]) y cfr. H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca-Nueva York, 1999, pp. 29-39.

⁷³ Véase asimismo M. Á. Granada, «Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno», *Physis*, XXXVIII, 2001, pp. 257-282, en especial 279 ss. (trabajo recogido en versión española en M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, pp. 93-123).

⁷⁴ E. A. Gosselin, «Bruno's "French Connection": A Historiographical Debate», en I. Merkel y A. G. Debus, eds., *Hermeticism and the Renaissance*, Washington, 1988, pp. 166-181

Lo cierto en cualquier caso es que el Bruno que llega a Inglaterra en abril de 1583 es ya copernicano en el plano cosmológico y que ve en la iniciativa de Copérnico una restauración de la filosofía como actividad intelectual (por tanto, la apertura de una nueva época histórica) frente a la «filosofía vulgar» (o pseudofilosofía) y la consiguiente subversión de valores triunfante durante siglos con el aristotelismo⁷⁵.

(174); Gosselin se remite a Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, 1947, pp. 96-103. Curiosamente, en su traducción inglesa de *La cena* Gosselin-Lerner no hacen ningún comentario a propósito del pasaje autobiográfico de p. 217.

⁷⁵ Tengamos presente que en la epístola al Vicecanciller de la universidad de Oxford, antepuesta a algunos ejemplares impresos de la *Explicatio triginta sigillorum*, tratado mnemotécnico publicado por Bruno en Londres en 1583, el Nolano se presenta como «filósofo [...] (despertador de los ánimos dormidos, domador de la ignorancia presuntuosa, que en todos sus actos proclama la filantropía universal)», sin hacer acepción de personas; todo ello frente al sectarismo de los teólogos puritanos y frente a la «filosofía vulgar que proclama lo que es objeto de mera fe como probado demostrativamente» y «frente a la multitud chillona de los filósofos vulgares» (*Opera latine conscripta*, vol. II, II, pp. 76-78). Estos conceptos y lexemas aparecerán en el elogio a Copérnico de *La cena* y en posteriores reivindicaciones de sí mismo y de su obra, especialmente en Alemania. Véase M. Á. Granada, «Cosmología y polémica religiosa en los escritos de 1588 (materiales para una aproximación de Bruno y Spinoza en el ámbito de la teología política)», en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 127-167, especialmente pp. 146-167; *Idem*, «“Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón”. Bruno y la “rareza” del filósofo», en Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la Filosofía*, cap. I, Barcelona, 2005. Por lo que al momento exacto de publicación de esta carta se refiere, la mayoría de los estudiosos recientes la han fechado como posterior a la primera presencia de Bruno en Oxford (junio de 1583, con ocasión de las disputas académicas en honor del voivoda

Si éstas son —nos parece— las implicaciones de la proclamación copernicana del *De umbris*, Bruno expuso públicamente en Inglaterra su copernicanismo (antes de que en *La cena* de 1584 se explicitaran las implicaciones del pasaje parisino) con ocasión de las lecciones que impartió en Oxford en el verano o comienzos del otoño de 1583.

Estas lecciones nos eran conocidas por la referencia que a ellas se hacía en *La cena*: «Id a Oxford [...]. Informaos de cómo le han hecho terminar sus lecturas públicas, las de *immortalitate animae*, y las de *quintuplici sphaera*»⁷⁶. El importante descubrimiento por

polaco A. Łaski) y anterior a las lecciones sucesivas, con respecto a las cuales la presente carta vendría a ser una autopropuesta. Sin embargo, G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, París, 2000, pp. 26 s., sugirió la posibilidad de que la publicación fuera posterior a la segunda experiencia oxoniense, sugerencia que S. Ricci (*Giordano Bruno nell' Europa del Cinquecento*, Roma, 2000, pp. 216 y 224) ha asumido: «Il tono assai enfatico e risentito del testo, privo di qualunque inflessione diplomatica, induce a collocarlo piuttosto dopo che prima del corso oxoniense e della sua ingloriosa e prematura conclusione», p. 216. Rita Sturlese ha aceptado recientemente esta datación posterior en su Nota filológica a *Opere mnemotecniche, II*, edición dirigida por M. Ciliberto, al cuidado de M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milán, 2009, p. LV; cfr. también el comentario de Matteoli en p. 307 y M. Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milán, 2007, pp. 165-174.

⁷⁶ *Cena*, diálogo IV, p. 215. Por lo que respecta a la fecha de estas lecciones, de las que no hay constancia en los registros contemporáneos de la universidad, la mayoría de los estudiosos coincide en colocarlas en el verano de 1583 («été» en Aquilecchia, *Giordano Bruno*, cit., p. 28 y en M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986, p. 92; «agosto», en M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, 1990, p. 32, «mezzo dell'estate», en R. Sturlese, «Le fonti del *Sigillus sigillorum* di Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford

E. McNulty del testimonio de George Abbott (testimonio de 1604, pero de un testigo presencial de las lecciones) confirmó la enseñanza oxoniense y sobre todo vino a añadir preciosa información sobre el curso de la misma, sobre su brusco final en contra de la voluntad de Bruno y sobre el contenido cosmológico de las lecciones, tal como había venido suponiendo la crítica por la mención en *La cena* y la referencia bruniana a «la quíntuple esfera», expresión que era sin más leída en clave cosmológica⁷⁷. El testimonio de Abbott añadía, además, dos puntos de gran interés: 1.º que Bruno había defendido públicamente en Oxford el movimiento de la Tierra como tesis física *entre otras muchas cuestiones* («he undertooke among very many other matters to set on foote the opinion of Copernicus, that the Earth did goe round, and the heavens did stand still; wheras in truth it was his owne

sull'anima umana», *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1994-II, pp. 89-167: 91). Sólo E. McMullin, «Giordano Bruno at Oxford», cit., p. 92, las coloca en el otoño. Fecha límite en todo caso sería noviembre de 1583, pues una carta de Alberico Gentili a Jean Hotman del 8 de ese mes parece hacer alusión a la enseñanza oxoniense de Bruno acerca del movimiento de la Tierra y de habitantes en la Luna. Véase G. Aquilecchia, «Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze», *Bruniana & Campanelliana*, I, 1995, pp. 21-42, Doc. 5, p. 32.

⁷⁷ El testimonio de Abbott, teólogo puritano que sería con posterioridad arzobispo de Canterbury, es recogido en su integridad por Yates, quien —como hemos visto— hacía amplio uso del mismo como corroboración de su interpretación de Bruno como «mago hermético radical»; véase *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 241 ss. Para una edición más cuidada, por la cual citaremos el testimonio, véase G. Aquilecchia, «Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze», cit., Doc. 6, pp. 33-36.

head which rather did run round, and his braines did not stand still») y 2.º que ya desde la primera lección el contenido de su discurso y argumentación había consistido en un plagio de *obras* de Ficino (indicándose al margen concretamente la obra de Ficino *De vita coelitus comparanda*)⁷⁸.

El testimonio de Abbott planteó problemas a los estudiosos de Bruno. Por un lado, la temática copernicana parecía no presentar ningún problema, puesto que resultaba integrable con la descripción dada poco después por Bruno mismo en *La cena*; además el propio Abbott decía que era uno de los muchos temas tratados por Bruno (quien podría haber tratado de la «inmortalidad del alma» y de cosmología copernicana). Por otra parte, sin embargo, parecía dudosa y extraña la utilización de Ficino, autor indudablemente geocentrista, en una argumentación «copernicana».

Rita Sturlese se enfrentó con el problema general de estas lecciones y el particular de la defensa del movimiento de la Tierra en un trabajo muy importante, en el que alcanzó resultados de notable trascendencia por lo que se refiere al primer punto⁷⁹. En efecto, mostró con una argumentación y una eviden-

⁷⁸ «[...] found both the former and later Lecture, taken almost *verbatim* out of the workes [*in margine: De vita coelitus comparanda*] of Marsilius Ficinus», *ibid.*, p. 34. La astronomía copernicana había sido introducida en Oxford en la década de 1570 por Henry Savile, pero en un sentido puramente geométrico, como hipótesis de cálculo. Véase G. Aquilecchia, «Tre schede su Bruno e Oxford», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXII (LXXIV) (1993), pp. 376-393 (pp. 378-82).

⁷⁹ Véase R. Sturlese, «Le fonti del *Sigillus sigillorum* di Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana», cit.

cia documental muy convincentes que las lecciones sobre «inmortalidad del alma» y la «quíntuple esfera» —compatibles, como hemos visto, con el testimonio de Abbott— estaban contenidas potencialmente en el *Sigillus sigillorum* que Bruno había apenas publicado o estaba a punto de publicar en Londres y que por tanto la enseñanza oxoniense en esos puntos era un extracto de dicha obra. El «plagio» o el uso de Ficino, en esa problemática, se explicaba también perfectamente, dado que el *Sigillus sigillorum* consistía en gran medida, en la problemática de las lecciones, en una reescritura (cita tácita de pasos de Ficino con una modificación conceptual más o menos radical) para expresar las propias concepciones brunianas; en suma: un trabajo de «inter-textualidad» del que Bruno dará abundantes pruebas con muchos autores —desde el Cusano a Ficino pasando por Averroes— a lo largo de toda su obra. Ahora bien, la obra ficiniana de la que Sturlese mostraba que Bruno se había apropiado para expresar a través de ella sus propias concepciones, en ruptura conceptual total muchas veces con el mismo Ficino, no era el *De vita coelitus comparanda*, sino la *Platonica theologia de immortalitate animorum*. En nuestra opinión, ello no entra en contradicción con el testimonio de Abbott, puesto que éste habla de «workes» (obras) de Ficino, siendo la mención explícita del *De vita coelitus comparanda* una precisión dentro del conjunto general de obras del platónico florentino y dejando, por tanto, espacio para la *Platonica theologia*. De la reconstrucción de Sturlese se seguía, además, que en la temática de la «inmortalidad del alma» Bruno no habría desarrollado tan

sólo una problemática antropológica, sino fundamentalmente —de acuerdo con el tenor de la *Theologia ficiniana* y del *Sigillus sigillorum*— ontológica y cosmológica; se seguía también que la temática «*de quintuplici sphaera*» no hacía referencia a una problemática copernicana y cosmológica, sino ontológica y epistemológica: el configurarse de los grados del ser como esferas concéntricas en torno al Uno-Bien y paralelamente los grados o niveles de conocimiento desde la sensación al intelecto⁸⁰.

Pero ello planteaba un problema: ¿qué lugar quedaba, en esta reconstrucción de las lecciones y en su dependencia del *Sigillus* y de la *Platonica theologia*, para la demostración del movimiento copernicano de la Tierra —tema, entre otros, de las lecciones, según Abbott— y para el uso del *De vita* ficiniano? Sturlese emitía la hipótesis de que el tratamiento copernicano y Ficino podían desarrollarse conjuntamente a partir de la problemática renacentista, tan presente en Ficino, del «culto solar»⁸¹. Aquí, cierta-

⁸⁰ En realidad el tratamiento completo de la problemática «*de quintuplici sphaera*» es dejado por Sturlese (*ibid.*, p. 133) para un nuevo y sucesivo trabajo que la eminente estudiosa no llegó a publicar. El problema de las lecciones oxonienses ha sido abordado posteriormente por H. Gatti; véase H. Gatti, «Tramagia e magnetismo: la cosmologia di Giordano Bruno a Oxford», *Paradigmi*, XVIII (2000), pp. 237-260 (ahora en traducción inglesa en Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, Princeton-Oxford, 2011, pp. 17-39). La propuesta de Gatti de que la «quintuplici sphaera» podría no ser otra cosa que el universo infinito mismo, compuesto de los cuatro elementos canónicos más el añadido del *spiritus* (pp. 255 y 33, respectivamente) no nos parece convincente.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 92 s. con referencia al clásico trabajo de Eugenio Garin, «La rivoluzione copernicana e il mito solare», en Garin,

mente, su argumentación era bastante más débil y dejaba un considerable vacío. Si la temática del culto solar deja un espacio para el *De vita coelitus comparanda* y por otra parte la temática del Sol como imagen visible de Dios permite un posible desarrollo del heliocentrismo y helioestatismo a partir del paralelo con la centralidad ontológica e inmovilidad de Dios (temas todos ellos presentes, sin duda, en Copérnico y Rheticus), no es menos cierto —en nuestra opinión— que son menos aplicables a la cosmología bruniana madura de un universo infinito cuyo centro (y, por tanto, la presencia de la divinidad) está *ubique* (en todas partes) y donde todo, hasta el Sol o los infinitos soles-estrellas, están en movimiento⁸². La poderosa reconstrucción de Sturlese no conseguía dar cuenta satisfactoriamente de la enseñanza copernicana de Bruno en Oxford y de su base ficción⁸³.

Rinascite e rivoluzioni, Roma-Bari, 1975, pp. 257-281 [traducción española: «La revolución copernicana y el mito solar», en E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, 1981, pp. 273-302].

⁸² Véase Granada, «Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno», cit., *supra*, nota 73, y Granada, «Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe», *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (2004), pp. 91-114. Sobre el omnicentrismo de Bruno véase ahora A. Del Prete, «“Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part”: l’omnicentrisme chez Giordano Bruno», en *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, publicadas bajo la dirección de F. Tinguely, Ginebra, 2008, pp. 33-47.

⁸³ Cfr. Aquilecchia, «Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze», cit., p. 36.

Esta laguna ha sido brillantemente colmada por Dilwyn Knox. Knox ha mostrado⁸⁴ que la teoría (neo)platónica del movimiento natural de los elementos, en particular de la tierra, una teoría contrapuesta a la teoría aristotélica⁸⁵, había sido recupera-

⁸⁴ D. Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 333-366. Véase también D. Knox, «Bruno's Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion», *Physis*, XXXVIII, 2001, pp. 171-209; y Knox, «Copernicus's Doctrine of Gravity and the Natural Circular Motion of the Elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXVIII (2005), pp. 157-211. Este último trabajo ha sido publicado en una versión ampliada en lengua italiana: *Copernico e la gravità: La dottrina della gravità e del moto circolare degli elementi nel «De revolutionibus»*, Pisa-Roma, 2013. La vinculación entre el *De vita coelitus comparanda* y la defensa por Bruno del movimiento de la Tierra en Oxford ha sido señalada también por H. Gatti; véase su «Tra magia e magnetismo: la cosmologia di Giordano Bruno a Oxford», art. cit., pp. 250 s. (*Essays on Giordano Bruno*, cit., pp. 28 s.).

⁸⁵ En Aristóteles (véase *De caelo*, I, 2-3) se parte de una implicación recíproca de los conceptos de elemento, lugar natural del elemento y comportamiento del mismo en términos de movimiento/reposo. Por esta implicación un elemento solamente puede tener un movimiento natural (que es exclusivamente suyo) y ello con independencia de la cantidad del elemento en cuestión, esto es, el único movimiento natural de cada elemento vale tanto para el *todo* (por ejemplo, la Tierra) como para la *parte* (un grave cualquiera). Cfr. *De caelo*, I, 2, 269 a 8-9: «el movimiento correspondiente a la naturaleza de cada uno de los [cuerpos] simples es uno solo»; I, 3, 270a 4-5: «el todo [de un elemento] y su parte se desplazan naturalmente hacia el mismo sitio (verbigracia: la tierra entera y una pequeña mota de ella)» (trad. de M. Candel). En cambio, la teoría neoplatónica del movimiento elemental postulaba (a partir de la doctrina de Platón en diálogos como *Fedón* y *Timeo*) que el movimiento natural de los elementos y de las totalidades era únicamente el movimiento circular, mientras que el movimiento rectilíneo era tan sólo el movimiento de las partes

da conscientemente por Ficino, el cual la había expuesto en sus comentarios al *Timeo* y a las *Enéadas* de Plotino, pero muy especialmente y con notable extensión en un amplio capítulo de la *Platonica theologia* (IV, 1), el cual había dejado algunos significativos ecos en el *De vita coelitus comparanda*. Bástenos con citar tres significativos pasajes dentro de la obra ficiniana:

Profecto quaelibet sphaera mobilis, tam elementalis, quam coelestis, pro figura sua naturaliter movetur in orbem, sic loco suo plenius futura. Motus autem rectus ubicunque est, non tam naturalis est, quam reductus in naturam⁸⁶

[Además, toda esfera móvil, tanto elemental como celeste, se mueve naturalmente en círculo en virtud de su figura, para estar así más completamente en su lugar. En cambio, el movimiento rectilíneo, allí donde se presenta, no es tanto [un movimiento] natural como un retorno a la naturaleza];

que, separadas del todo por las razones que fueran, buscaban por medio de ese movimiento la restauración de la perfección o su preservación por medio de la unión con la masa total de sus congéneres. Presente en autores tardíos como Proclo, Damascio y Juan Filópono, esta teoría platónica del movimiento elemental había sido formulada nítidamente por Plotino en *Enéadas*, II, 1 (véase ahora Plotin, *Sur le ciel [Ennéade II, 1 (40)]*, introduction, texte grec, traduction et commentaire par R. Dufour, París, 2003; J. Wilberding, *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1(40)*, Text, Translation, and Commentary, Oxford, 2006) y II, 2. Remitimos a los trabajos citados de D. Knox para una presentación exhaustiva de estos puntos y ulteriores referencias a fuentes y literatura secundaria.

⁸⁶ M. Ficino, *In Timaeum Commentarium*, cap. XXV, en Ficinus, *Opera omnia*, Basilea, 1576, p. 1449, citado junto con todo el interesantísimo contexto en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., p. 337 nota.

Circuitus enim naturalis est omni corpori spherico in suo loco quotiens moveatur. Rectus vero motus aut violentia quaedam e naturali loco deturbatio est: aut subitus in locum reditus naturalem⁸⁷

[En efecto, el movimiento circular es natural para todo cuerpo esférico colocado en su lugar siempre que se mueve; en cambio, el movimiento rectilíneo o bien es una violencia, una expulsión fuera del lugar natural, o bien un retorno súbito al lugar natural];

Non solum autem caelos, verumetiam elementa vivere Platonici arbitrantur, ut diximus. Nam cum videant omnes sphaeras mundi et multa insuper quae his annectuntur composita motu intrinseco moveri absque extrinseco impellente, animas iudicant illis inesse. Ac si quis quaerat de ascensu et descensu elementorum atque compositorum, respondebunt Platonici illum quoque per animam fieri. Per animam, inquam, sphaerae suae quae sicut magnes ferrum, ita particulas sphaerae suae revocat ad seipsam. [...] Et quemadmodum si homines ferri quidem ipsius motum videntes, magnetem non viderent, ferrum ex seipso moveri putarent dum trahitur a magnete, ita nunc qui sphaerarum animas non intelligunt, corpuscula quaelibet credunt ex se moveri. At enim cum nulla mens artificis tam recte aut membra sua aut instrumenta moveat quam corpuscula illa moventur in mundo, necessarium est illa corpuscula non ab inerti qualitate solummodo, verumetiam ab artificiosa natura moveri et duci. Porro, naturalis motus elementorum est,

⁸⁷ Ficino, *In Plotinum* [II, 1, 8], en Ficinus, *Opera omnia*, cit., pp. 1603 s., citado en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», p. 337 nota. *Los furores heroicos* muestran el profundo conocimiento del comentario ficiniano a las *Enéadas* por parte de Bruno. Además, hemos puesto recientemente de manifiesto el conocimiento y uso por parte de Bruno tanto del *Comentario al Timeo* como del *Comentario a Enéadas II, 1* en la defensa de la no disolución de los mundos, tema tocado en el diálogo quinto de *La cena*. Véase M. Á. Granada, «“Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete”. Il problema de la dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18, 2000, pp. 261-289, en especial pp. 273 ss.

qui cancellos naturae naturalisque loci non transgreditur, id est perpetuus circuitus in suo loco atque sphaera naturali figurae suae persimilis. Circuit ignis et aer, ut luna, quod crinitarum indicat revolutio. Circuit aqua iugiter refluendo. Terra si, ut voluit Aegesias, moveretur, in circulum moveretur; [quae] ut volunt plurimi, manet per superficiem. Circuunt partes eius mundi centrum quodammodo, prout se invicem circa ipsum undique sempiterno coarctant annixu. Ascensus autem aut descensus non proprie naturalis est motus, sed ad locum motumque naturalem subita per rectam lineam restitutio⁸⁸

[Según los platónicos, como hemos dicho, están vivos no sólo los cielos, sino también los elementos. En efecto, constatando que todas las esferas del universo y además muchos compuestos que les están unidos se mueven con un movimiento intrínseco, sin agente exterior que las impulse, piensan que hay almas en ellas. Y si alguien pregunta por el ascenso y descenso de los elementos y de los compuestos, los platónicos responderán que se hacen también por el alma, quiero decir por el alma de su esfera, que atrae hacia sí las partes de su esfera como el imán atrae al hierro. [...] Igual que si los hombres vieran el movimiento del hierro mismo sin ver al imán, pensarían que el hierro se mueve por sí mismo, cuando en realidad es atraído por el imán, así también ahora quienes no tienen idea del alma de las esferas creen que los corpúsculos todos se mueven por sí mismos. Pero, puesto que ninguna inteligencia de artesano mueve sus miembros o sus instrumentos tan regularmente como estos corpúsculos se mueven en el universo, es absolutamente necesario que estos corpúsculos estén puestos en movimientos y sean guiados no solamente por una cualidad inerte, sino por una naturaleza artista. Además, el movimiento de los elementos es un movimiento natural, que no transgrede los límites de la naturaleza y del lugar natural, es decir, es un movimiento circular perpetuo en su lugar y en su

⁸⁸ Ficín, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, IV, 1, ed. de R. Marcel, vol. I, París, 1964, pp. 159 s., cit. parcialmente en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., p. 339.

esfera naturales, del todo semejante a su figura. El fuego y el aire giran en círculo, igual que la Luna, como muestra el movimiento de los cometas. El agua gira en círculo fluyendo sin cesar. Si la Tierra se moviera, como pretendía Hegesias, su movimiento sería circular, ella que, en opinión de la gran mayoría, está aparentemente inmóvil. Sus partes circundan de alguna manera el centro del mundo, dado que ellas se aprietan las unas a las otras alrededor de él en un esfuerzo incesante. Ahora bien, el ascenso y el descenso no es, hablando en propiedad, un movimiento natural, sino un retorno súbito en línea recta al lugar y el movimiento naturales].

El lector nos excusará esta larga cita última, que muestra algunos puntos muy importantes: 1.º que la presentación de la doctrina platónica del movimiento de los elementos en *Platonica theologia* IV, 1, es extensa y prolija, pero que, sobre todo, se encuentra articulada con el conjunto de la vasta teoría del alma (a nivel ontológico y cosmológico, además de antropológico) desplegada en la obra; 2.º que Ficino —quien indudablemente reconoce la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo⁸⁹— afirma no obstante que «si la Tierra se moviera, como pretendía Hegesias, su movimiento sería circular». Ahora bien, como ha mostrado Knox, este Hegesias no es el filósofo cirenaico, que no parece haber

⁸⁹ Cfr. *In Timaeum Commentarium*, en Ficinus, *Opera omnia*, cit., cap. XXV, p. 1449: «terra est semper immobilis [...]. Manere vero oportuit terram, ut indivisibili et stabili centro foret similior, eoque commodius frueretur» [la Tierra está siempre inmóvil [...]. Era preciso que la tierra estuviera en reposo, para que fuera más semejante al centro indivisible y estable y que de esta manera sacara provecho de ello más cómodamente], cit. en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., p. 337 nota.

pensado en absoluto en un movimiento circular de la Tierra, sino una corrupción de Hicetas, el filósofo pitagórico que afirmó dicho movimiento⁹⁰. Pero resulta que Bruno afirma en *De l' infinito* que «*la terra se ella si muove, si muove circularmente* come gli altri astri, qualmente Egesia, Platone e tutti savi dicono»⁹¹. De esta manera tenemos una prueba explícita de que Bruno conoce y se sirve de *Platonica theologia* IV, 1 para argumentar a favor del movimiento de la Tierra en el marco de una reformulación (de carácter platónico) de la teoría del movimiento de los elementos.

Podemos concluir, pues, de todo este largo desarrollo que en las lecciones oxonienses Bruno «trató de poner en pie» la doctrina de Copérnico de que la Tierra se movía —tal como informa Abbott— en el marco de una exposición, basada en Ficino y en la *Platonica theologia*, de carácter metafísico y cosmológico sobre el alma inmortal y la estructura de la realidad. El paso al movimiento de la Tierra lo encontró, muy probablemente, en el capítulo IV, 1, de la obra de Ficino, que desplegaba la doctrina platónica del movimiento elemental (rectificación decisiva de la doctrina aristotélica, que declaraba imposible el movimiento circular de la Tierra) a partir de la naturaleza del alma, un alma inteligente, de las esfe-

⁹⁰ Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., pp. 340 ss.

⁹¹ *Infinito*, p. 207, cursiva nuestra para indicar que Bruno traduce literalmente el pasaje latino de Ficino (que a su vez traducía un paso del *Comentario al Timeo* de Proclo). Véase Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., pp. 353 y 351.

ras⁹². Esta derivación, al menos parcial y en el marco de la exposición oxoniense, a partir de Ficino resulta confirmada también por el hecho, muy importante, de que existen notables coincidencias —como veremos más adelante— entre la argumentación bruniana de *La cena* en respuesta a la «cuarta proposición de Nundinio» y el texto de *Platonica theologia*, IV, 1. Por otra parte, Bruno podía sentirse tanto más confortado para proceder en su estrategia copernicana desde Ficino cuanto que debía haber reconocido sin dificultad que la doctrina del Cusano sobre el movimiento «natural» de la esfera (y, por tanto, de la tierra) en círculo era la doctrina platónica de «Egesia, Platone e tutti savi»⁹³, así como que ésta y no otra era la teoría del movimiento a la que había apelado el mismo Copérnico en el *De revolutionibus* en defensa del movimiento de la Tierra:

⁹² Véase también Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., pp. 351 ss.

⁹³ *Infinito*, p. 207. Cfr. Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12: «Motus igitur perfectior est circularis, et figura corporalis perfectior ex hoc sphaerica. Quare omnis motus partis est propter perfectionem ad totum, ut gravia versus terram [...]; et motus totius, quantum potest, circularem concomitatur [...]. Terrae igitur figura est nobilis et sphaerica et eius motus circularis, sed perfectior esse potest» [Por lo tanto, el movimiento más perfecto es el circular y la figura corporal más perfecta es, por esto, la esférica. Por lo cual todo movimiento de la parte está orientado hacia el todo por motivo de la perfección: como las cosas pesadas se orientan hacia la Tierra [...]; y el movimiento del todo, en cuanto puede, persigue el circular [...]] Por lo tanto, la figura de la Tierra es noble y esférica y su movimiento es circular, aunque podría ser más perfecto; trad. de J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, ligeramente modificada], cit. en Knox, «Bruno's Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion», cit., p. 202.

In loco siquidem non alius, quam circularis est motus, qui manet in se totus quiescenti similis. Rectus autem supervenit iis, quae a loco suo naturali peregrinantur, vel extruduntur, vel quomodolibet extra ipsum sunt. Nihil autem ordinationi totius et formae mundi tantum repugnat, quantum extra locum suum [quidquam] esse. Rectus ergo motus non accidit, nisi rebus non recte se habentibus, neque perfectis secundum naturam, dum separantur a suo toto, et eius deserunt unitatem⁹⁴

[(Cuando un cuerpo está) en su lugar el movimiento no es otro que el circular, que permanece totalmente en sí, semejante a lo que está en reposo. Sin embargo, el movimiento rectilíneo sobreviene a aquellas cosas que son desplazadas de su lugar natural, o que son empujadas o que de algún modo están fuera de él. Y nada repugna tanto a la ordenación del todo y a la forma del mundo como que algo esté fuera de su lugar. Luego el movimiento rectilíneo no sucede sino a aquellas cosas que no se mantienen correctamente y no son perfectas conforme a la naturaleza, cuando se separan de su todo y abandonan la unidad con él; trad. de C. Mínguez, modificada].

⁹⁴ N. Copernicus, *De revolutionibus*, I, 8, cit. en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., p. 357; Copérnico deja caer la conexión con el alma como principio del movimiento, que Bruno —como vamos a ver— restaura con plena conciencia. La afinidad entre Copérnico y Ficino ha sido planteada también por Fernand Hallyn en su estudio *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*, París, 1987, pp. 121 ss. A la luz de cuanto venimos viendo cabe pensar que cuando A. Koyré (por ejemplo en *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, París, 1961, pp. 61 s.) considera que la dinámica copernicana está basada en la idea de una derivación inmediata del movimiento circular a partir de la pura forma geométrica de la esfera, concepción que él conecta con el Cusano, de hecho nos hallamos ante esta teoría platónica del movimiento elemental, que le pudo haber llegado desde diversas instancias (véase Knox, *Copernico e la gravità: La dottrina della gravità e del moto circolare degli elementi nel «De revolutionibus»*, cit., pp. 87-105), pero, en nuestra opinión, no en último lugar desde Ficino.

Pero entre las obras de Ficino en que según Abbott se basaban, «almost verbatim», las lecciones de Bruno y en particular su argumentación a favor del movimiento de la Tierra, estaba el *De vita coelitus comparanda*. De siempre había dejado perplejos a los estudiosos (salvo a Yates y acólitos) cómo una obra astrológica y mágica como ésa, de carácter rigurosamente geocentrista, había podido fundamentar el discurso bruniano. Knox da una explicación que nos parece muy plausible: quedando claro, en consonancia con la reconstrucción de Sturlese, que el texto base de Bruno es la *Platonica theologia* (y su capítulo IV, 1 para el movimiento de la Tierra), aparece en este largo capítulo ficiniano un pasaje que desarrolla el motivo de la Tierra como «animal» (ser vivo dotado de alma; de un alma racional e inteligente además) y que encuentra un eco casi literal en *La cena de las Cenizas*, de nuevo en la respuesta de Bruno a la cuarta proposición de Nundinio. El pasaje ficiniano dice así:

Exploratum autem habemus, ubi generationem nutritio et augmentum sequitur, ibi vitam animamque inesse. Terram vero videmus seminibus propriis generare innumerabiles arbores animantesque et nutrire et augere. Augere etiam lapides quasi dentes suos et herbas quasi pilos, quamdiu radicibus haerent, quae si evellantur et extirpentur e terra, non crescunt. Quis foeminae huius ventrem vita carere dixerit, qui tam multos sponte sua parit fetus et alit, qui sustinet seipsum, cuius dorsum dentes promit et pilos? Eadem est de aquae corpore ratio. Habent igitur animam aqua et terra⁹⁵.

⁹⁵ Ficino, *Théologie platonicienne*, cit., IV, 1, p. 144, cit. en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the

[Tenemos por cierto, sin embargo, que donde el alimento y el crecimiento siguen a la generación, allí hay vida y un alma. Vemos que la Tierra engendra, gracias a semillas propias, innumerables árboles y animales, que los alimenta y los hace crecer. Vemos que hace crecer incluso a las piedras como si fueran sus dientes, plantas como si de sus cabellos se tratara durante tanto tiempo como están unidas a sus raíces, mientras que si se las arranca y se las extirpa de la tierra, dejan de crecer. ¿Quién se atrevería a decir que el vientre de esta hembra carece de vida, cuando hace nacer y alimenta espontáneamente a tantos retoños, que se sostiene a sí mismo y cuyo dorso muestra dientes y pelos? Lo mismo ocurre con el cuerpo del agua. Por tanto, el agua y la tierra tienen un alma].

Por su parte Bruno replica en *La cena*:

La Tierra, por tanto, y los otros astros, se mueven según las propias diferencias locales a partir del principio intrínseco que es su propia alma. «¿Créeis, dijo Nundinio, que esta alma es sensitiva?». «No sólo sensitiva», respondió el Nolano, «sino también intelectual, y no sólo intelectual, como la nuestra, sino quizá todavía más». [...] si la tierra tiene sensibilidad no es como la nuestra; si tiene carne, sangre, nervios, huesos y venas no son como los nuestros [...]. Al igual que en aquellos animales que nosotros tenemos por tales sus partes están en continua alteración y movimiento y poseen además un cierto flujo y reflujo, acogiendo siempre dentro algo de fuera y expulsando afuera algo de dentro, por lo cual crecen las uñas, se alimentan los pelos, las lanas y los cabellos, las pieles vienen a soldarse y los cueros se endurecen; de la misma manera, la Tierra recibe el flujo y reflujo de sus partes, por lo cual muchos animales a

Earth», p. 362. Cfr. *ibid.*, p. 152: «Animam ipsam terrae rationalem esse necessarium est» [el alma de la Tierra es necesariamente racional]; p. 159 para la caracterización del alma de cada esfera celeste como «intellectualis» y «cognitionis capax».

nosotros manifiestos como tales nos hacen ver expresamente su vida⁹⁶.

Knox ha señalado la presencia en *De vita coelitus comparanda* de un pasaje muy cercano:

Vita quidem mundi omnibus insita propagatur evidenter in herbas et arbores, quasi pilos sui corporis atque capillos. Tumet insuper in lapides et metalla, velut dentes et ossa. [...] Haec enim non tam propria quam ipsa communi totius vita vivunt⁹⁷

[esta vida del mundo, inserta en todas las cosas, se propaga de manera evidente en las hierbas y en los árboles, que son como a modo de los pelos y los cabellos de su cuerpo. Se manifiesta en las piedras y en los metales, en los dientes y en los huesos. [...] Todos estos seres viven, en efecto, no tanto de una vida propia cuanto más bien de la misma vida común del todo; trad. de M. Villanueva Salas, en Ficino, *Tres libros sobre la vida*, Madrid, 2006, p. 113.]

⁹⁶ *Cena*, pp. 169-171. Cfr. *ibid.*, en el famoso elogio del Nolano, p. 49: «[...] este numen, esta madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre, enseñándonos a dejar de pensar que sea un cuerpo sin alma y sin vida» y *De umbris*, cit., p. 12: «diva tellus suo nos dorso enutrients» [la diosa Tierra que en su dorso nos alimenta], pocas líneas después de la profesión copernicana. Sobre la oposición entre principio *intrínseco* (alma) y *extrínseco* del movimiento, véase el extenso pasaje de Ficino cit. *supra*, nota 88; volveremos más adelante (§§ 8.3 y 9.1) sobre este nuevo paralelismo entre Bruno y Ficino. Sobre esta reivindicación de la Tierra en Bruno, véase M. Á. Granada, «Terra», *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, II, dirigida por E. Canone y G. Ernst, Pisa-Roma, 2010, cols. 168-182.

⁹⁷ *De vita coelitus comparanda*, III 11, 3-7, en Marsilio Ficino. *Three Books on Life*, edición de C. V. Kaske y J. R. Clark, Binghamton, 1989, p. 288; ver también Ficinus, *Opera omnia*, cit., p. 1544 (cit. en Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», p. 362).

Es muy posible, como Knox sugiere, que el «descubridor del plagio bruniano» (probablemente el médico Martin Culpepper, familiarizado por su profesión con esta obra médico-mágico-astrológica de Ficino) recordara antes y primeramente el *De vita* como fuente «casi literal» de lo que Bruno venía exponiendo.

Insistiendo en el plagio para desacreditar a Bruno y a los católicos en el marco general de su estrategia polémica, es decir, en la repetición «casi literal» de motivos ficinianos, Abbott omite un punto, que nosotros debemos sin embargo resaltar: como siempre en su ejercicio de *intertextualidad*, Bruno pliega sutilmente los autores que utiliza a un significado profundamente diferente del que transmitía el texto original, muy frecuentemente en ruptura radical. *Los heroicos furores* llevarán a cabo, por ejemplo, una transposición inmanentista del paraíso describiendo —frente al ortodoxo paraíso descrito por Ficino en el libro XVIII y último de la *Platonica theologia*, paraíso trascendente al mundo finito y jerarquizado de la tradición— un paraíso o beatitud de unión con la divinidad, al que accede el filósofo en esta vida a través de la contemplación intelectual, esto es, del conocimiento de la naturaleza divina infinita, homogénea, sustancialmente una y de su eterna *vicissitudine*⁹⁸. En el tema que nos ocupa, Bruno utilizaba a Ficino para establecer una concepción

⁹⁸ Véase nuestra introducción a *Des fureurs héroïques*, 2.^a ed., § 6, pp. XCV-CXXXVI, así como M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 331-363.

cosmológica que rompía radicalmente con la del platónico florentino, aun haciendo abstracción de la cuestión del infinito y de los mundos innumerables: desde Ficino (y la teoría platónica del movimiento de los elementos) se establecía el doble movimiento de la Tierra, no sólo el diario, que podía ser compatible con el geocentrismo, sino el movimiento anual en torno al Sol central; además, las esferas en movimiento en virtud de la propia alma inteligente cual motor intrínseco y no extrínseco ya no eran, como en Ficino y la tradición, las esferas concéntricas de los elementos y las portadoras de los cuerpos celestes (presentes todavía en Copérnico), sino sencillamente los astros o mundos mismos que tenían en su alma inteligente el principio *intrínseco* de movimiento que los transportaba en círculo por el firmamento lleno de aire puro o éter. Y, conclusión también muy importante, Ficino no estaba presente en Bruno para producir «el mago que expone la teoría copernicana en el contexto de la magia astral y del culto solar propios del *De vita coelitus comparanda*»⁹⁹, para fundamentar un copernicanismo alegórico —como pretendía Yates sin base textual—, sino para establecer, mediante una precisa teoría del alma como universal principio interno de movimiento y la teoría del movimiento de los elementos derivada de ella, la cosmología copernicana de una tierra en movimiento diario y anual. Tenemos, pues, un uso *físico* de Ficino, que volveremos a encontrar en *La cena*, y un uso también *metafísico*, a partir de la teoría del alma del mundo y de la materia univer-

⁹⁹ Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., p. 243.

sal como principios, que —profundamente modificados con respecto a lo que el texto ficiniano de *Platonica theologia*, IV, 1, decía acerca de ellos y de su relación con «Apolo» (la unidad divina perfectamente simple)¹⁰⁰— reaparecerán en los diálogos *De la causa, el principio y el uno*.

La suspensión de las lecciones oxonienses debió causar profunda amargura y resentimiento en Bruno. Tal resultado mostraba la imposibilidad para la «filosofía nolana» de abrirse paso en la universidad, su derrota ante la constelación integrada por el aristotelismo, el humanismo retórico y la teología reformada; en suma, ante el «pedantismo» o «filosofía vulgar». Es tentador ver dicho resultado desde la perspectiva de la carta al Vicecanciller de la universidad antepuesta a algunos ejemplares de la *Explicatio triginta sigillorum*, siguiendo la sugerencia de Michele Ciliberto: «la lettera illumina i motivi di fondo che stanno alla base della traumatica conclusione delle sue lezioni»¹⁰¹. En efecto, ya fuera escrita con anterioridad a las lecciones como declaración de intenciones o con posterioridad, como reafirmación de la propia posición y denuncia del adversario, podemos decir que la *filosofia* y la *filantropia universal* como posición moral que la carta proclamaba por encima de los sectarismos religiosos no habían logrado abrirse un espacio de libre expresión en la universidad y habían sido expulsadas por el radicalismo teológico

¹⁰⁰ Véase Ficin, *Théologie platonicienne*, cit., IV, 1, vol. I, pp. 146s., 154, 161 s.

¹⁰¹ M. Ciliberto, «Fra filosofia e teologia. Bruno e i “puritani”», *Rivista di storia della filosofia*, 53 (1998), pp. 5-44 (p. 29).

protestante hostil a la filosofía genuina. Bruno caracteriza, en efecto, a sus antagonistas mediante una serie de pasajes bíblicos de indudable tonalidad reformada, entre los cuales figura en primer lugar uno que explicita el antiintelectualismo: «cum satis perspectum habeant [...] sapientiam huius mundi stultitiam est apud Deum [1 *Corintios* 3, 19], *speculativas omnes disciplinas abhorrentes, nihil student*» [puesto que tienen bastante claro [...] que la sabiduría de este mundo es estulticia a los ojos de Dios, *abhorrecen todas las disciplinas especulativas y no se esfuerzan por nada*]¹⁰² y por consiguiente renuncian a toda búsqueda autónoma —al margen de la religión revelada— de conocimiento, moralidad y felicidad¹⁰³.

Siguiendo una sugerencia de P. Collinson¹⁰⁴, Ciliberto ha señalado que muy probablemente Bruno estaba señalando, tras los pedantes aristotélicos oxonienses de *La cena*, a John Rainolds, teólogo oxoniense de orientación puritana y comentador de la *Retó-*

¹⁰² Bruno, *Opera latine conscripta* (en lo sucesivo *BOL*), II, II, p. 77; cursiva nuestra.

¹⁰³ Se puede señalar un cierto paralelo con la posterior conclusión de la enseñanza en Wittenberg en el año 1588, episodio presentado también por Bruno como una nueva muestra de la secular precariedad de la existencia filosófica y de la filosofía misma. Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 157-160.

¹⁰⁴ P. Collinson, «The religion of Elizabethan England and of its Queen», en M. Ciliberto y N. Mann, eds., *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/L'esperienza inglese*, Florencia, 1997, pp. 3-22, p. 21: «When Bruno in *La cena* attacked certain Aristotelian pedants and “Pharisees” [...] he must have had in his sights Dr John Rainolds, the front-ranging Oxford theologian and Aristotelian [...] the leading anti-Catholic controversialist».

rica de Aristóteles. Ciliberto se inclina a ver también en él no sólo un asistente a las lecciones de Bruno, sino uno de los responsables de su interrupción¹⁰⁵. De ser así, la posición institucional (académica y eclesiástica) de Rainolds y su firme animadversión a la filosofía como empresa intelectual independiente de la religión cristiana permiten ver en el fracaso bruniano el resultado de una consciente oposición de la religión cristiana (en su formulación calvinista, puritana) a la filosofía tal como Bruno la representaba. Es lo que podemos inferir de la lectura de las *Orationes* que Rainolds pronunció en Oxford durante las décadas de 1570 y 1580, en las cuales se formula con toda rotundidad la condena cristiana de la filosofía —una filosofía que Rainolds presenta personificada fundamentalmente en los pensadores del Renacimiento italiano: Pomponazzi, Maquiavelo y muy significativamente Ficino, el autor a partir del cual Bruno presentaba su propia filosofía (ésta sí una filosofía independiente de la religión)¹⁰⁶— entendida como empresa intelectual autónoma por la que el hombre conquista el conocimiento (incluso el conocimiento de la divinidad posible al hombre), los principios de la moralidad y la máxima beatitud o felicidad. Por el contrario, para Rainolds

nescit omnia, qui Christum nescit. Vera religio est vera beatitudo. Nemo se decipiat: doctrina sine pietate venenum est [...] neque curiosas homuncionum naenias,

¹⁰⁵ Ciliberto, «Fra filosofia e teologia. Bruno e i “puritani”», cit., pp. 23 s.

¹⁰⁶ Véase Ciliberto, «Fra filosofia e teologia. Bruno e i “puritani”», cit., pp. 26 s.

neque speciosas Philosophorum argucias [...], sed veram et fructuosam doctrinam animo comprehendatis [quien ignora a Cristo, ignora todas las cosas. La verdadera beatitud está en la verdadera religión. Que nadie se engañe: el saber, sin piedad, es veneno [...]] debéis abrazar con el ánimo no las futilidades curiosas de los pobres humanos, ni las argucias especiosas de los filósofos, sino la doctrina verdadera y fructífera].

Y expresando con un significativo reclamo a Tertuliano el antagonismo e incompatibilidad de la religión (cristiana) con la filosofía, Rainolds afirmaba:

Me Philosophos eodem sensu dicere, quo Tertullianus. «Quid simile Philosophus et Christianus? Quid Athenis cum Hierosolymis? Quid Academiae cum Ecclesia? Quid haereticus cum Christianis?» Philosophos appellat haereticos. Non agnoscit stolidam distinctionem «veritatis Philosophicae et veritatis Theologicae». Sed Philosophos appellat haereticos¹⁰⁷

[Hablo de los filósofos en el mismo sentido que Tertuliano. «Qué tienen de semejante un filósofo y un cristiano? ¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre un hereje y los cristianos?» [Tertuliano] llama herejes a los filósofos. No acepta la necia distinción entre «la verdad de la filosofía y la verdad de la teología», sino que llama a los filósofos herejes].

No cabe la menor duda de que Rainolds estaba rechazando desde la reafirmación rigurosa de la especificidad cristiana el programa que, según la carta al Vicecanciller de la universidad, Bruno pretendía

¹⁰⁷ Cit. en Ciliberto, *ibidem*. Véase Tertuliano, *De praescriptione ad haereticos*, cap. 7 (*Patrologia Latina*, 2, 23a): «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?».

plantear en Oxford y desde luego el programa de reivindicación de la Filosofía —en su sentido genuino y con todas sus implicaciones— que Bruno desplegará en los diálogos italianos a partir de *La cena de las Cenizas*¹⁰⁸.

5. BRUNO EN LONDRES Y EL ORIGEN DE *LA CENA DE LAS CENIZAS*: FILOSOFÍA Y *THEOPHILÍA*

Instalado de nuevo en Londres, en la embajada francesa sita en Salisbury Court, entre Fleet Street y el Támesis¹⁰⁹, Bruno frecuentó los ambientes intelect-

¹⁰⁸ En este sentido las posiciones de Rainolds serán objeto del más feroz sarcasmo por parte de Bruno en los diálogos, en especial en la *Expulsión de la bestia triunfante* y sobre todo en la *Cábala del caballo Pegaso*. Véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. V («Erasmus y Bruno: de la *Philosophia Christi* a la Filosofía»).

¹⁰⁹ Podemos aceptar este resultado de la investigación de John Bossy. Véase su obra *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, 1991, pp. 10 ss. En cambio, por lo que se refiere a su tesis básica, de un Bruno espía en la embajada francesa a sueldo del secretario de Estado Francis Walsingham, creemos deber reafirmar lo que decíamos en la Introducción a *De l'infinito*, *BOEUC* IV, pp. XIII-XVII. Solamente recordaremos que —independientemente de la simpatía de Bruno por Isabel de Inglaterra, por su política religiosa y en general de su valoración de la reina como monarca capaz de llevar a cabo una «nueva alianza» entre poder y filosofía sometiendo la religión a su función de *instrumentum regni*— el episodio «eucarístico» con que concluye el segundo diálogo en la primera versión de *La cena* (suprimido en la versión definitiva probablemente por indicación del mismo embajador francés; véase *infra*, Apéndice II, pp. 325-327 y nuestro artículo cit. *supra* nota 29) difícilmente

tuales londinenses, más gratos y afines a su pensamiento: el ambiente, de la mano del embajador Michel de Castelnau, de la aristocracia cortesana, profundamente influida por la cultura renacentista italiana (poesía de inspiración petrarquesca y filosofía platonizante); probablemente también el ambiente y los círculos de la «ciencia londinense», abierta a los nuevos rumbos de la ciencia y en particular de la cosmología y astronomía. Si en el primer

permite pensar, dado su carácter de burla apenas encubierta del sacramento y en general del misterio de la redención cristiana, que Bruno pudiera ejercer simultáneamente de sacerdote con plenas funciones en la embajada y ser por tanto la misma persona que el «topo» Henri Fagot. El propio Bossy reconoce el carácter «ofensivo» del pasaje (cfr. p. 149: «it is not plausible to suppose that he put in the drinking-scene as a piece of protective camouflage: it was hardly less offensive to Catholic than to Protestant sensibilities about the eucharist, and he cannot have thought that it would do anything for his reputation as a Catholic priest. Indeed I should guess that one of his reasons for suppressing it, I imagine on Castelnau's advice, was precisely that it did not»), pero no ve en ello ninguna dificultad para su tesis: «while he [Bruno] was in Salisbury Court, he functioned as a priest and was, indeed, the embassy chaplain. He said mass, heard confessions and presumably administered other sacraments [...] performed such other rites (as those of Ash Wednesday) as were called for», p. 79. Asimismo, la versión definitiva del diálogo segundo (véase *infra*, pp. 113-115) introduce un pasaje bastante sarcástico sobre el sacramento de la penitencia que tampoco era muy compatible con la plena función sacerdotal que Bossy atribuye a Bruno. Sobre la valoración bruniana de Isabel de Inglaterra véase M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, union con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 194-196 y muy especialmente G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell' Europa di Shakespeare e Bruno*, Turín, 2002, caps. II-VI, así como nuestra Introducción a *Des fureurs héroïques*, 2.^a ed., *BOEUC* VII, pp. CXXVII-CXXXVI.

caso el nombre que primero viene en mientes es el de Sir Philip Sidney (nombrado en *La cena*, p. 101 y a quien posteriormente dedicará Bruno el *Spaccio* y los *Eroici furori*), en el segundo, aparte de Matthew Gwinne (médico que tiene un cierto papel en *La cena*; cfr. pp. 79 y 299), parece necesario introducir el nombre de Thomas Digges, astrónomo y matemático, autor —además de un tratado sobre la *nova* de 1572 en Casiopea: *Alae seu scalae mathematicae* (Londres, 1573), en el que ya se hacía profesión abierta de copernicanismo realista— de un opúsculo en inglés titulado *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye reuiuied by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued* (Londres, 1576), en el cual a la adopción de la cosmología copernicana de un Sol central y de una Tierra planetaria se sumaba la explícita afirmación de la extensión infinita «hacia arriba» de la esfera de las fijas en tanto que sede de Dios, de los ángeles y de los bienaventurados, puesto que «whose [de Dios] infinit power and maiesty such an infinit place surmountinge all other both in quantity and quality only is conueniente»¹¹⁰. Es verdad que Bruno no menciona nunca

¹¹⁰ T. Digges, *A Perfit Description...*, editado en F. R. Johnson y S. V. Larkey, «Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576», *The Huntington Library Bulletin*, V, 1934, pp. 69-117 (el texto de Digges en pp. 79-95 y nuestra cita en p. 89 [hay traducción española: «Una perfecta descripción de las esferas celestes...», en N. Copérnico, T. Digges y G. Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, trad. de A. Elena, Madrid, 1983, pp. 45-69: 61). Sobre Digges y Bruno véase M. Á. Granada, «Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell' universo

el nombre de Digges (ni en los diálogos londinenses ni con posterioridad en su obra latina; también es verdad que sólo menciona a Ficino una sola vez en toda su obra, en un pasaje intrascendente del *De monade* de 1591), pero resulta difícil pensar que nunca en Londres —ante la curiosidad que en los círculos aristocráticos suscitaba «su Copérnico y otras paradojas de su nueva filosofía»¹¹¹— se hubiera encontrado personalmente con Digges o al menos se le hubiera hecho conocer las posiciones cosmológicas de éste, aparentemente tan cercanas a las suyas, tanto más cuanto que *A Perfit Description* era una obra actual (había sido reeditada en 1578 y en el mismo 1583) y su autor, protestante bastante zelota, formaba parte del entorno de Robert Dudley, conde de Leicester, a quien dedicó el tratado de ingeniería militar *Stratitotics*, publicado en 1578, y con quien Bruno se esforzaba por estrechar lazos¹¹². Nosotros pensamos que es muy probable que en el elogio del Nolano de *La cena* (pp. 47-53) Bruno presente su propio copernicanismo infinitista con sus implicaciones teológico-religiosas de carácter immanentista y necesitarista (y con su dimensión epocal de reivindicación de la filosofía y «liberación» de la humani-

infinito», *Rivista di storia della filosofia*, 47, 1992, pp. 47-73; Granada, «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra», en M. Ciliberto y N. Mann, eds., *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/ L'esperienza inglese*, cit., pp. 125-155.

¹¹¹ *Cena*, p. 37. Son palabras que Bruno atribuye, por mediación de John Florio y Matthew Gwinne, a Fulke Greville, amigo de Sidney y anfitrión de la discusión en torno a Copérnico narrada en el primer diálogo londinense.

¹¹² Véase *Cena*, p. 99.

dad frente a las nefastas consecuencias morales del error aristotélico-cristiano) no sólo contra la falsa cosmología aristotélica, sino también contra la versión diggesiana del copernicanismo, esto es, contra una inserción del copernicanismo en los viejos moldes del platonismo cristiano de un Ficino y de un Palingenio, con su concepción jerarquizada de la cosmología y de la ontología, la consiguiente trascendencia de la divinidad y del Paraíso y la conservación de la escatología cristiana¹¹³.

En Londres recibió Bruno la invitación de Sir Fulke Greville («caballero escudero real», según la primera redacción del diálogo primero de *La cena*; «escudero real», según la versión definitiva)¹¹⁴ de presentar y discutir su versión de Copérnico y en general su «paradójica nueva filosofía». *La cena* presenta por un lado, en el diálogo primero, la invitación como realizada por la mediación de dos amigos

¹¹³ Véase Granada, «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra», cit., pp. 146 ss. Sobre la adhesión de Digges a las expectativas escatológicas de la Europa cristiana contemporánea, refutadas por Bruno, véase Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit., pp. 398-404, 412 s., así como nuestra Introducción a *Des fureurs héroïques*, 2.^a ed., pp. XXX-XXXII. Volveremos más adelante en el curso de esta Introducción sobre estas importantísimas cuestiones. Para una alusión crítica tácita a Digges en el *De immenso et innumerabilibus* de 1591 véase Granada, «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra», cit., pp. 143 s. y más recientemente D. Tessicini, «“Attoniti... quia sic Stagyrta docebat”. Bruno in polemica con Digges», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 521-526. Más adelante veremos otras posibles referencias a la *Perfit Description* en el curso de *La cena*.

¹¹⁴ *Cena*, pp. 299 y 37.

de Bruno, John Florio y Matthew Gwinne, los cuales «estando el Nolano en la residencia del ilustrísimo embajador de Francia [...] le dijeron lo mucho que esa persona deseaba hablar con él, especialmente por el deseo ardiente que tenía de conocer los argumentos a favor del movimiento de la Tierra y otras paradojas que él sostenía firmemente, añadiendo a ello que dicho caballero estaba muy deseoso de conocer las ideas de Copérnico»¹¹⁵; por otro, en el comienzo del diálogo segundo, como realizada personalmente por el mismo Fulke Greville, el cual habría fijado la fecha de la reunión: «Entonces el señor Fulke Greville le dijo: “Por favor, señor Nolano, hacedme saber las razones por las que pensáis que la Tierra se mueve” [...]. El miércoles próximo, dentro de ocho días, que será precisamente el miércoles de ceniza, estáis invitado junto con muchos nobles y doctos personajes, a fin de que después de comer se discuta de diversos y hermosos temas»¹¹⁶.

De acuerdo con este dato se ha estimado siempre que la reunión en casa de Greville tuvo lugar el miércoles de ceniza de 1584, esto es, el 15 de febrero según el nuevo calendario gregoriano implantado por bula pontifical en 1582. Recientemente, no obstante, John Bossy ha estimado razonablemente que Greville debió de realizar la invitación de acuerdo con el viejo calendario juliano todavía vigente en Inglate-

¹¹⁵ *Cena*, p. 299. La redacción definitiva (p. 37) es más vaga, omitiendo la referencia a la embajada de Francia, de acuerdo con lo que parece ser uno de los rasgos de la revisión, tendente a difuminar la relación de la embajada con los acontecimientos narrados en la obra.

¹¹⁶ *Cena*, pp. 75-77.

rra, lo cual retrasa la fecha (teniendo en cuenta que el miércoles de ceniza era festividad móvil) al 4 de marzo (14 en el nuevo calendario)¹¹⁷. El lugar de la reunión y discusión era lógicamente la mansión de Fulke Greville (concretamente sus apartamentos en Whitehall) y a ese lugar ciertamente hace *La cena* trasladarse a Bruno en el diálogo segundo¹¹⁸.

Hemos de señalar, no obstante, que Yates y Gosselin-Lerner han sido siempre de la opinión —apoyándose en la declaración de Bruno en 1592 con ocasión del proceso veneciano¹¹⁹ y de acuerdo con su tendencia a ver en *La cena* no sólo una discusión real en torno a la cena eucarística por mediación de la metáfora copernicana, sino la celebración misma del sacramento en el marco de la misa católica— de que la reunión, que ellos tienen por efectiva e *histórica*, tuvo lugar en la embajada francesa¹²⁰. Podemos, sin embargo, teniendo en cuenta la real dimensión del copernicanismo bruniano y la real opinión

¹¹⁷ Véase *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., pp. 43 ss. Como se sabe, el calendario gregoriano no fue adoptado por Inglaterra hasta el siglo XVIII. No es, pues, una simple conjetura de Bossy, sino prácticamente una certeza.

¹¹⁸ *Cena*, pp. 79 y 119; cfr. 323-325 (primera redacción).

¹¹⁹ Véase la Quinta deposición de Bruno (Venecia, 3 de junio de 1592; Doc. 15) en G. Bruno, *Documents I. Le procès*, Introducción y texto de L. Firpo, Traducción y notas de A.-Ph. Segonds, París, 2000, p. 117: «perché questa disputta io feci in Inghilterra in una cena che si fece il giorno delle Ceneri, con alcuni medici, in casa dell' ambasciator di Francia, dove io stava, io intitolai questi dialoghi La cena delle Ceneri».

¹²⁰ Véase Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, cit., p. 254; para Gosselin-Lerner, véase su traducción, *The Ash Wednesday Supper*, cit., p. 56, nota 43 y Gosselin, «“Doctor” Bruno’s Solar Medicine», cit., pp. 212 y 219.

de Bruno en torno al sacrificio eucarístico, considerar que no hay motivo para cuestionar la narración bruniana. Tampoco lo hay para aceptar la reciente sugerencia de Bossy, en el marco de su tesis del Bruno sacerdote católico *full time* en la embajada francesa, de que el debate —de haberse producido— tuvo lugar en la embajada, donde Bruno habría celebrado en calidad de sacerdote el rito del *memento* propio de la festividad del miércoles de ceniza¹²¹.

En cualquier caso, parece que no hay motivo para dudar de que el debate copernicano tuvo lugar y se celebró en la residencia de Fulke Greville. No nos parece muy probable que Bruno ambientara una discusión tan delicada y conflictiva como la que relata la obra, con unos antecedentes inmediatos además tan polémicos como los descritos en el diálogo segundo, en la residencia de un noble inglés, si todo ello no respondía a una celebración real en dicho lugar. Pensamos por ello que no hay motivo para dudar de la celebración de un debate en torno a Copérnico en la residencia de Greville en la tarde del miércoles de ceniza de 1584 (seguramente el 4 de marzo según el calendario juliano / 14 de marzo según el nuevo calendario gregoriano, recientemente promulgado en 1582). Otra cosa es en qué medida en la narración del debate copernicano (que tiene lu-

¹²¹ Véase Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., pp. 107 y 172. Aceptando que un debate en la embajada sería lo más verosímil de toda la historia, Bossy parece inclinarse, con algunas oscilaciones, hacia el carácter ficticio de toda la obra: «the whole sequence of events takes roughly three weeks, from about Sexagesima Sunday to about the second Sunday in Lent. All these events, including the last, are fictional», p. 43.

gar en los diálogos tercero y cuarto de *La cena*) Bruno altera el curso real del mismo, incorporando por ejemplo motivos procedentes de la reciente experiencia oxoniense: bien temas puntuales, como, por ejemplo, el lugar concedido al alma inteligente como principio del movimiento; bien la figura misma de los antagonistas en la forma de «doctores oxonienses» partidarios de la cosmología geocentrista. La caracterización de éstos, con su completo antagonismo con respecto a Bruno, tiene mucho de literario y artificial, desde su asimilación al «pedantismo» de Prudencio en una materialización de la convergencia de la «filosofía vulgar» o pseudofilosofía aristotélica con el verbalismo y retoricismo del humanismo, por oposición al planteamiento intelectualista y estrictamente filosófico del Nolano, hasta la visualización de dicho antagonismo en la forma de la apariencia suntuosa de los doctores oxonienses (con su ostentosa vestimenta académica y sus joyas respectivas: los muchos anillos de Nundinio y el collar de oro de Torcuato), opuesta a la sencilla y descuidada indumentaria de Bruno: «Ese individuo [Torcuato] [...] tras haber contemplado su cadena de oro [...] y haber mirado a continuación el pecho del Nolano donde habría podido faltar más bien algún botón»¹²². Obviamente, Bruno expresa en la contraposición que de sí mismo hace con los doctores oxonienses la

¹²² *Cena*, pp. 203-205. Cfr. la presentación de los dos doctores oxonienses en la obertura de la obra: «Hombres selectos, de larga toga, ataviados de terciopelo. Uno de ellos llevaba al cuello dos cadenas de oro luciente y el otro, ¡por Dios!, con aquella preciosa mano en la que había doce anillos en dos dedos, parecía un riquísimo joyero», pp. 27-29.

oposición estructural e histórica entre la verdadera filosofía (ejercicio del intelecto) y la falsa filosofía o pedantismo (verbalismo y sensualismo que han suplantado en el ciclo histórico aristotélico-cristiano a la auténtica filosofía, la cual retorna por medio de la restauración copernicana del movimiento de la Tierra), caracterizando a ambos extremos como *silenos*: a la pseudofilosofía o pedantismo como *silenos invertidos* (los «*sileni praeposteri*» de que hablaba Erasmo en el adagio *Silenos de Alcibiades*) de lujosa apariencia y vaciedad interna —auténticos «muertos en vida» porque en ellos lo que propiamente define al hombre, el intelecto, está inactivo¹²³—; a la filosofía (Bruno Nolano mismo) como «*sileno auténtico*» de apariencia carente de valor e incluso voluntariamente descuidada, pero conteniendo en su interior el oro de la sabiduría o la «luz del intelecto» activo y despierto. No cabe duda, en efecto, de que Bruno se presenta a sí mismo como encarnación de la Filosofía (que vive en el intelecto, pudiendo tolerar la falta de un botón en su indumentaria externa), a través de su tácita equiparación con Sócrates, a quien Platón había hecho ejemplo vivo de la Filosofía, en diálogos como *El banquete* y el *Teeteto*, precisamente a través de su caracterización como «*sileno [auténtico]*»¹²⁴.

¹²³ Véase *Cena*, pp. 59, 75, 203, 217-219.

¹²⁴ Vale la pena señalar que en la famosa carta de Giovanni Pico a Ermolao Barbaro de junio de 1485 hallamos una referencia a Sócrates como *sileno* en los siguientes términos: «[...] ac si quem in Socrate de moribus docente offendat, aut laxus calceus, aut *toga dissidens* et sectum prave stomachetur ob unguem», I. Picus Mirandulanus, *Opera omnia*, Basilea, 1572, p. 355; cursiva

El debate en torno a Copérnico es narrado en *La cena* por el propio Bruno, a través de su *alter ego* Teófilo¹²⁵, en el seno de una conversación que en cinco días sucesivos mantiene con otros tres personajes, entre ellos el pedante Prudencio, que da pie a nuevas contraposiciones entre la auténtica filosofía (Bruno) y su subversión silénica en la cultura contemporánea. Estas conversaciones constituyen sin duda una ficción, aunque pueden recoger acaso motivos de conversaciones tenidas por Bruno. Si Bruno no explicita el lugar de las mismas¹²⁶, es en cambio bastante cuidadoso a la hora de determinar su relación cronológica con el encuentro en casa de Fulke Greville: «Entonces, para empezar y narrar el asunto desde el principio —dice Teófilo en el primer diálo-

nuestra [«no de otro modo que si a alguien oyendo a Sócrates disertar sobre las costumbres, le disgusta el calzado mal ajustado, o la toga caída, o las uñas mal cortadas», trad. de L. Martínez Gómez en Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre, con dos apéndices: Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno*, Madrid, 1984, p. 150]. Es tentador ver en la falta de un botón en la indumentaria de Bruno la adaptación a la vestimenta de la época de la «toga dissidens» que Pico —inspirándose en Horacio (*Sátiras*, I, 3, 30-32; *Epístolas*, I, 1, 96-97)— aplica a Sócrates. Sobre todos estos puntos véase M. Á. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. I: «“Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón”. Bruno y la “rareza” del filósofo», pp. 62 ss.

¹²⁵ Véase *Cena*, p. 43, donde Teófilo introduce el elogio del Nolano con los siguientes términos: «Y ahora ¿qué diré yo del Nolano? ¿Acaso por estar tan cerca de mí como yo de mí mismo, no será conveniente que lo alabe?».

¹²⁶ Algunos detalles de la primera redacción que podrían hacer pensar que el lugar de reunión es la embajada francesa han sido modificados en la versión definitiva. Véase la conclusión del segundo diálogo; *Cena*, pp. 327 y 121.

go de la primera redacción—: han pasado ya unos quince días desde que, estando el Nolano en la residencia del ilustrísimo embajador de Francia...»¹²⁷; esto significa, si tenemos en cuenta los ocho días transcurridos entre la invitación de Greville y el miércoles de ceniza, que los diálogos en los que Bruno relata el debate comenzaron cuatro o cinco días después de dicho debate y que, por tanto, los diálogos de *La cena* tuvieron lugar en la ficción entre los días 9 y 13 de marzo (19-23 del nuevo calendario gregoriano)¹²⁸. La redacción de la obra tuvo que ser bastante rápida para dar lugar a las dos ediciones y a la consiguiente publicación en el curso de ese mismo año de los tres diálogos siguientes: *Causa*, *Infinito* y *Expulsión*. Podemos aceptar la propuesta de Bossy, de una redacción en abril y de la publicación en mayo¹²⁹.

Son estas cuestiones en gran medida secundarias y de escaso alcance especulativo. No lo es tanto, sin embargo, el que Bruno haya dado el nombre de Teófilo —sobre cuya profesión el elenco de interlocutores al comienzo del diálogo es rotundo: «filósofo»¹³⁰— a su desdoblamiento en *La cena*. Tal elección no es casual, al igual que tampoco lo es que

¹²⁷ *Cena*, p. 299. La versión definitiva es más imprecisa: «Hace unos días vinieron hasta el Nolano dos personas...», p. 37.

¹²⁸ Véase la cuidada reconstrucción de la cronología en Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., pp. 42-46, 105-108.

¹²⁹ *Ibidem*. La mención de que Bruno lleva diez meses en Inglaterra (p. 113) y casi un año (p. 125) puede hacer pensar no obstante en marzo como momento límite para la redacción del diálogo.

¹³⁰ Véase *Cena*, p. 27.

más tarde sea Spinoza quien en el *Tratado breve* llame «Teófilo» a uno de los protagonistas del diálogo que en esa obra se recoge¹³¹. Al denominarse «Teófilo» Bruno alude al tema clásico, reiterado en la tradición filosófica, del filósofo y del sabio como «amigo de la divinidad» (*theóphilos*), tanto más amigo y querido por ella cuanto más ha avanzado en la Sabiduría, esto es, en el conocimiento intelectual de Dios a través del conocimiento de sus obras (el universo, su estructura y su legalidad) y por tanto cuanto más ha alcanzado la perfección humana por el cultivo del intelecto¹³². La *theophilía* de que se

¹³¹ Cfr. Spinoza, *Tratado breve*, traducción, prólogo y notas de A. Domínguez, Madrid, 1990, pp. 74-78. La coincidencia con Bruno no tiene por qué significar necesariamente un conocimiento o abogar con mayor o menor plausibilidad por él, puesto que —como en otros aspectos de la relación entre ambos de clara afinidad intelectual— puede basarse en el alineamiento común y consecuente en una misma tradición de pensamiento (la que sostiene esta idea fuerte de Filosofía que tanto Bruno como Spinoza reivindican). Véase sobre este particular, Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 146-167.

¹³² El tema será desarrollado por Bruno posteriormente en esa singular reivindicación de la filosofía que es la *Oratio valedictoria* (Wittenberg, 1588). Entre los motivos de excelencia de la Sabiduría enumerados en la *Oratio* figura el de ser «Deo pergrata» (muy grata a Dios; véase *BOL* I, I, p. 11). Este motivo recibe como comentario la cita tácita de un versículo del libro de la *Sabiduría* (7, 8): «porque Dios a nadie ama sino a aquel que mora con la Sabiduría» (*ibidem*). Poco más adelante se vuelve a citar tácitamente otro versículo del mismo libro veterotestamentario, por el que Bruno siente especial dilección: «[la Sabiduría] es para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad de Dios» (7, 14; *ibid.*, p. 12). El pasaje merece el siguiente comentario de parte de Bruno: «Ergo si amicorum omnia communia sunt ditissimus est sa-

beneficia el filósofo ya había sido señalada por Platón en su *República*¹³³ y en el *Banquete*¹³⁴. Pero había sido precisamente Aristóteles, tan denostado por Bruno como pedante y profeta de las tinieblas, formulador sin embargo de la doctrina de la perfección y beatitud intelectual con que Bruno conecta a través de la tradición peripatética radical y averroísta, el que había dado la formulación más completa de la *theophilía* al final de su exposición en la *Ética Nicomaquea* del *bíos theoretikós* (la vida contemplativa o intelectual) y de la perfección y beatitud que le acompaña:

Además el que pone en ejercicio su intelecto y lo cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses [*theophiléstatos*]. En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser el intelecto), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más lo aman y lo honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente será el más amado de los dioses¹³⁵.

piens» [Por tanto, si entre los amigos todas las cosas son comunes, el sabio es riquísimo], *ibidem*.

¹³³ *República*, X, 612e-613a.

¹³⁴ *Banquete*, 212a: «Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?», trad. M. Martínez Hernández. Cfr. *Infinito*, p. 5: «vivo ne la morte» [vivo en la muerte], mientras que los pedantes «ne la mente [hanno] il letargo che le uccide» [en la mente tienen el letargo que los mata], p. 7. Véase también *Filebo* 39e.

¹³⁵ *Ética Nicomaquea*, X, 8, 1179a 23-31, traducción de M. Araujo y J. Marías (ligeramente modificada).

Son palabras que recibieron comentario y glosa de toda la tradición peripatética. Aquí mencionaremos únicamente la glosa de Averroes en su paráfrasis de la *Nicomáquea*. El Comentador dice en la versión latina publicada con las *Opera omnia* del Estagirita en la edición giuntina leída por Bruno:

Et siquidem cura sit Deo de hominibus, ut creditur, et ut debitum est: et sit quidem Deus gaudens de eo, qui est melior, tunc gaudet de eo, qui nititur assimilari ei valde. Et hic est intellectus : dignus est ergo ut benefaciat eis, qui amant ipsum plus, et ut honorificet eos, et visitet ipsos: sicut est dispositio amici cum amico suo¹³⁶

[Y si es verdad que Dios se cuida de los hombres, come se cree y como es conveniente, y si Dios se complace con lo mejor, entonces se complace con aquello que se esfuerza grandemente por hacerse semejante a él. Y eso es el intelecto. Es, por tanto, justo que beneficie a los que más lo aman y que los honre y los visite. Tal es la disposición del amigo para con su amigo].

El sentido del pasaje cabe precisarlo con cuidado. No pretende establecer, en nuestra opinión, un cuidado personal, solícito, del sabio por parte de Dios, cual el de un hijo por el padre. Hay que entenderlo en sentido despersonalizado y hacerlo compatible con el hecho de que la divinidad, en opinión de Averroes, no conoce a los individuos particulares y por tanto no mantiene o guarda una relación con ellos individualizada. Este punto aparece con bastante claridad en el *Comentario a la Metafísica*, libro XII, com. 37, que dice así:

¹³⁶ Aristoteles, *Omnia quae extant Opera [...]* Averrois Cordubensis [...] commentarii, Apud Iuntas, Venecia, 1562-1574, vol. III, p. 156 G-H.

Et ex hoc videtur Deum habere curam circa omnia entia. Dicentes autem quod deus sollicitus est circa unumquodque individuum, aliququaliter est verum, et aliququaliter non est quidem verum, quia nullum individuum habet dispositionem propriam, nisi illa dispositio inveniatur in aliquo modo illius speciei. Hoc igitur modo verum est Deum sollicitari circa individua. Sollicitudo autem circa individuum tali modo, quod nullus habeat communicationem cum eo, hoc non est fas bonitati divinae¹³⁷

[Y eso (el movimiento eterno que Dios como primer motor inmóvil imprime al universo) parece mostrar que Dios tiene cuidado de todos los seres. Pero si se dice que Dios se preocupa de cada individuo, eso es verdad en cierto sentido, pero no en otro sentido, porque ningún individuo tiene una disposición propia, a menos que esa disposición se encuentre en algún modo de esa especie.

¹³⁷ *Aristotelis metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, en Aristoteles, *Opera*, cit., vol. VIII, p. 320 I-K. La traducción latina es, ciertamente, confusa y, además, no recoge una frase muy importante que aparece en la traducción inglesa del pasaje efectuada a partir del original árabe: «This is the source of the providence [*cura*] of God for all the existents. *He knows them by species, since it is not possible to know them numerically.* The view of those who think that God's providence extends to every person is right in a sense and wrong in another. It is right insofar as nobody is in a condition peculiar to him, but (this condition) belongs to the class of species. If this is so, it is correct to say that God takes care of individuals in this way; but providence for an individual, in which nobody else shares, is something which the divine bounty does not necessitate», Ch. Genequand, ed., *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, 1986, p. 155 (en cursiva la frase omitida en la traducción latina). Sobre la doctrina «aristotélica» de la providencia tal como fue formulada por Alejandro de Afrodisia, cuyo tratado *De la providencia* se conservó en traducción árabe y fue conocido de Averroes y Maimónides, véase Alexandre d'Aphrodise, *Traité De la providence. Peri protonois, version arabe de Abu Bisr Matta ibn Yunus*, introducción, edición y traducción de P. Thillet, París, 2003.

En ese sentido es verdad que Dios se preocupa de los individuos. Pero una solicitud acerca de los individuos de tal tipo que ninguno tenga comunicación con él, eso no conviene a la bondad divina].

La amistad de Dios, *theophilia* o «cura» divina, hay que entenderla en el sentido de que el conocimiento de Dios (de su producción: el universo y su orden) representa la perfección del hombre y éste recibe, por su propia elevación intelectual, el beneficio del conocimiento y de la perfección con la felicidad que les acompaña, así como el beneficio de la praxis moral correcta que es la consecuencia de ese conocimiento. El sabio, en virtud de su conocimiento, actúa en el sentido de la acción divina y por tanto Dios está sobre él y le acompaña.

Más afín es, si cabe, la relación con Maimónides. Según *La guía de los perplejos* «la divina Providencia no velará por igual sobre todos los individuos humanos, sino que se graduará a tenor de la correspondiente perfección»¹³⁸. Como la perfección del hombre reside en el conocimiento de Dios y por tanto en la Sabiduría¹³⁹, pero como por otra parte el conoci-

¹³⁸ Maimónides, *La guía de los perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1994, libro III, cap. 18, p. 417.

¹³⁹ *Ibid.*, III, 54, p. 548: «Ni la posesión, ni la salud, ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codiciable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia». Cfr. p. 549: «La perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios y reconocido su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera ten-

miento de Dios en sí es imposible, estándonos concedido en cambio el conocimiento de Dios en sus «actos» o en su «bondad»¹⁴⁰, esto es, en el conocimiento de la naturaleza (cfr. *Guía*, III, 32, p. 249: «si recapacitas en las obras divinas, me refiero a las de la naturaleza»¹⁴¹), se sigue que la providencia o *theophilia* se ejerce sobre el sabio y sobre el filósofo:

dente a la benevolencia [cfr. la «generalis philanthropia» que según Bruno acompaña al verdadero filósofo], equidad y justicia, imitando los actos de Dios». Para la adopción por Bruno de esta concepción de la «perfección humana» véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 7: «La perfección del hombre y la filosofía».

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, 54, p. 149, donde por una exégesis de *Éxodo* 33 (que Bruno comparte y a la que alude al comienzo del segundo diálogo *De la causa*, probablemente ya escrito antes de publicar *La cena*; cfr. Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 294 s.) se establece que «Dios es conocido por sus atributos [de acción]». Pocas líneas antes se ha dicho que Dios prometió a Moisés «revelarle todos sus atributos, que son sus actos, y dándole a entender que su esencia no podría percibirla en toda su realidad».

¹⁴¹ Shlomo Pines aproxima la frase a Spinoza, que es como decir a Bruno. Véase Sh. Pinès, «Les sources philosophiques du *Guide des perplexes*», recogido en Sh. Pinès, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, traducción, introducción y notas por R. Brague, París, 1997, p. 159: «Maïmonide est tout à fait consistant quand, dans une formule qui évoque irrésistiblement Spinoza, parle des actions “divines”, c’est-à-dire naturelles (III, 32). L’étude de la nature et de l’ordre de la nature est la seule voie ouverte à l’homme pour connaître quelque chose de Dieu». Esta obra es fundamental para la cuestión que nos ocupa. Pines, por otra parte, pone en estrecha relación la concepción maimonídea de la «cura» divina del sabio con la posición de Aristóteles formulada en la *Ética a Nicómaco* (X, 8, 1179 a 23 ss.; cit. *supra*, nota 135): «il est clair que la position d’Aristote [...] préfigure, et peut-être explique, la position de Maïmonide selon laquelle le degré auquel l’individu humain a part à la providence est en fonction de ses capacités intellectuelles», *ibid.*, pp. 106 s.

Quien conoce al Creador «halla gracia ante sus ojos» [Éxodo 33, 13], no quien simplemente ayuna y ora. En consecuencia, todo aquel que le conoce es objeto de su complacencia y acercamiento, y quien le ignora de su ira y alejamiento¹⁴²;

La Providencia vela sobre todo ser dotado de razón en la medida de ésta. Por consiguiente, el hombre dotado de una perfección perfecta, cuya mente nunca cesa de ocuparse de Dios [es decir, del estudio de sus obras, de la naturaleza], está siempre bajo la salvaguarda de la Providencia; en cambio, aquel que, aun igualmente dotado, relaja su pensamiento en determinados momentos sin ocuparse de Dios, solamente está bajo la tutela de la Providencia mientras su pensamiento está con Dios, pero ella le abandona en las horas de sus preocupaciones¹⁴³.

En última instancia la expresión *theophilia* o el adjetivo *theóphilos* comportan, en lo que a la amistad de Dios se refiere, un genitivo a la vez subjetivo y objetivo («los sabios son amigos de los dioses y los dioses [son amigos] de los sabios») ¹⁴⁴: el que ama a la divinidad, es decir, a la Sabiduría y a la verdad (el filósofo o «philótheos»; «Filoteo» es el nombre que adoptará Bruno en el primer diálogo del *De la causa*) recibe a su vez el amor de la divinidad, los efectos benéficos de la Sabiduría y de la verdad por la vía de lo que Bruno llamará en *Del infinito* la «verdadera moralidad» ¹⁴⁵. Los dioses aman a quienes a su vez los aman y el amor de los dioses al sabio (*theophilia*, genitivo subjetivo) no es otra cosa que el

¹⁴² Maimónides, *Guía de los perplejos*, cit., I, 54, p. 149.

¹⁴³ *Ibid.*, III, 51, pp. 538 s.

¹⁴⁴ Así dice el epicúreo Filodemo en su *De diis* según cita de W. Schmid, «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», *Rheinisches Museum*, 94, 1951, pp. 97-156 (p. 131).

¹⁴⁵ *Infinito*, p. 39.

efecto salutarífico de la Sabiduría y del conocimiento sobre el *philótheos* o amigo de los dioses (como genitivo objetivo: amor a Dios o *amor intellectualis Dei* de que hablará Spinoza; no otra cosa es el «furore eroico» cuyo despliegue *filosófico* se presenta en el último diálogo italiano para producir la metamorfosis en la divinidad del filósofo-Acteón); es, en suma, el efecto de la «asimilación a lo divino» (*homoiosis theôi*), pues ya Platón había dicho (*Leyes*, IV, 716d) que «el hombre temperante (*sóphrôn*) es amigo de la divinidad (*theôi philos*), pues es semejante (*homoïos*) a ella».

Con esta tradición fuerte de filosofía, que a través de la filosofía islámica y judía hunde sus raíces en la Grecia antigua, se vincula la reivindicación que de la Filosofía hace Bruno, ya desde *La cena de le Ceneri*, frente al pedantismo, como una actividad y un modo de vida autosuficiente, capaz de dar pleno sentido a la existencia humana en tanto que realización perfecta de ella. Por ello Sofía dirá con toda la razón en la *Expulsión de la bestia triunfante* que el de filósofo es «el más honorable título que puede recibir un hombre»¹⁴⁶.

¹⁴⁶ *Expulsion*, p. 443. Para este desarrollo sobre la *theophilia* nos hemos servido de nuestro trabajo ya citado «“Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón”. Bruno y la “rareza” del filósofo», loc. cit., pp. 79 ss. Para la adopción por Bruno de la idea griega de filosofía mediada por la tradición de la Falsafa islámica y judía, véase nuestra Introducción a *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., así como el importante trabajo de R. Brague, «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L’interprétation “musulmane” de la philosophie grecque chez Leo Strauss», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, pp. 309-336 (recogido en traducción española

6. EL LUGAR DE *LA CENA* EN LA OBRA UNITARIA DE LOS DIÁLOGOS

Con *La cena* comienza la publicación, en el breve plazo de poco más de un año, de los diálogos italianos. 1584 vería todavía aparecer sucesivamente los diálogos *De la causa*, *Del infinito* y *Expulsión*¹⁴⁷. Ahora bien, el orden de publicación no implica que el orden de concepción y de redacción haya sido idéntico. Es indudable, en nuestra opinión, que cuando Bruno redacta *La cena* tenía ya delineada y claramente concebida la estructura y la andadura, incluso todo el proyecto filosófico de los diálogos, en sus rasgos y componentes fundamentales. Pero es también muy posible que diálogos sucesivos estuvieran además redactados ya en gran parte, especialmente el *De la causa* y *Del infinito*, que exponen por extenso y de forma articulada lo que en *La cena* se tiene presente de forma explícita (la cosmología infinitista) o implícita (la estructura metafísica o el fundamento ontológico de dicha cosmología). Que el primer diálogo

en C. Hilb, ed., *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, 2011, pp. 101-128). Evidentemente, la mediación de la filosofía islámica y judía se actualiza en Bruno a través de fuentes latinas: el averroísmo latino y las traducciones latinas de Averroes en un caso; probablemente la traducción latina de Maimónides editada por A. Iustinianus (Rabbi Mossei Aegyptii, *Dux seu Director Dubitantium aut perplexorum*, París, 1520; reprint Frankfurt, 1964) en otro.

¹⁴⁷ Sobre las referencias internas de unos diálogos a otros que permiten establecer la secuencia cronológica véase Giordano Bruno, *Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine*, a cura di Eugenio Canone, Florencia, 1999, Nota introductiva, vol. I, pp. XXIV-XXVII.

del *De la causa* sea un añadido de última hora a los diálogos metafísicos ya redactados, a efectos de una apología de *La cena*¹⁴⁸, aboga claramente por ello, mientras que la misma *Cena* dice en su epístola proemial que «[Bruno] promete añadir en otros diálogos lo que parece faltar para la culminación de esta filosofía»¹⁴⁹, lo cual parece indicar la presencia de los diálogos inmediatos y una idea clara de la continuación del proyecto e incluso del fin del mismo. Suscribimos, por tanto, la opinión de Canone de que «la *Cena* sia da considerare una sorta di scritto d'occasione, non in un significato riduttivo s' intende [...]. Uno scritto d'occasione, anche se fondamentale, nel quale Bruno anticipa, fino a un certo punto, la sua filosofia, che a quel tempo, in particolare se ci si riferisce ai contenuti del *De la causa* e del *De l'infinito*, doveva essere già definita»¹⁵⁰.

Quiere esto decir que cuando Bruno tenía ya claramente definida su propia concepción metafísica y cosmológica e incluso le había ya dado una forma escrita más o menos cercana a la versión final que se publicaría como *De la causa* y *Del infinito*, concibió la idea, tras el debate londinense, de iniciar la publicación de «el entero edificio de nuestra filosofía»¹⁵¹

¹⁴⁸ Véase *Causa*, p. 11.

¹⁴⁹ *Cena*, p. 19. Cfr. p. 283, donde se dice a Bruno: «comienzas a hacer pública una filosofía tan solemne».

¹⁵⁰ Canone, loc. cit., pp. XXX-XXXII.

¹⁵¹ *Infinito*, p. 47. Hay quizá una alusión a este carácter *ocasional* de *La cena* frente al *fundamental* de los dos diálogos siguientes en *Cena*, pp. 21-23: «estoy seguro de que conocéis la diferencia entre coger algo en calidad de principio y tomarlo de forma ocasional. Los principios deben guardar ciertamente proporción con la magnitud, condición y nobleza del edificio. Las

con *La cena* en sus dos niveles de discurso: el relato más o menos reelaborado del debate en torno a Copérnico y el movimiento de la Tierra en la residencia de Fulke Greville (diálogos III y IV) y sobre todo (diálogos I y V) la reivindicación de Copérnico y de su tesis cosmológica como un acontecimiento epocal, cuya plena explicitación se daba en la obra de Bruno. En efecto, si con Copérnico regresaba la filosofía como actividad «intelectual» frente al pedantismo y sensualismo aristotélicos y frente a la religión cristiana solidaria de ellos¹⁵², que la habían suplantado históricamente, la obra de Bruno ofrecía la plena reivindicación de esa filosofía en sus componentes específicos, autónomos, como una empresa *teórica* que conoce la verdad del ser, une con la divinidad en la medida en que ello es posible naturalmente al hombre y comporta los principios de la correcta *praxis* moral y política. Por eso puede cali-

ocasiones, sin embargo, pueden ser de todo tipo y para toda clase de efectos porque cosas mínimas y sórdidas son también germen de cosas grandes y excelentes».

¹⁵² Véase *Cena*, pp. 41-43: a diferencia de la «gregaria multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal» [cfr. *Romanos*, 10,17: «Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi» [luego la fe viene de la audición, y la audición por la palabra de Cristo] y carta al Vicecanciller de la universidad de Oxford: «nos [...] commotos esse ab amore manifestandae imbecillitatis vulgatae philosophiae absolute credita tamquam demonstrative probata obtrudentis», *BOL* II, II, p. 7] [nosotros nos hemos movido por el deseo de poner de manifiesto la debilidad de la filosofía vulgar, que nos presenta como demostrado necesariamente lo que es simplemente creído], cabe contar a Copérnico «entre aquellos que gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia».

ficar Bruno a Copérnico de «aurora» de un «medio-día» que no es otra cosa que la filosofía restaurada por Bruno mismo¹⁵³; *restaurada* porque, más allá incluso de sus contenidos teóricos y prácticos ya conocidos de la antigüedad prearistotélica¹⁵⁴, se trata de devolver a la vida la empresa filosófica misma y el filósofo como hombre superior¹⁵⁵.

¿Por qué Copérnico podía desempeñar ese papel y ser presentado y utilizado por Bruno como la premisa necesaria, aunque no suficiente, de su filosofía? Estaba, por un lado, la dimensión intelectual de la tesis del movimiento terrestre, contraria a la evidencia sensible sobre la que se apoyaba el geocentrismo aristotélico, tal como había señalado ya el *De umbris*¹⁵⁶. Pero, por otro lado y sobre todo, el movimiento de la Tierra cuestionaba el aristotelis-

¹⁵³ *Cena*, p. 41: «dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia».

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 59: «Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los primeros en nuestra memoria, conforme, por el contrario, con nosotros».

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 193: «a los sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres».

¹⁵⁶ Así, el elogio de Copérnico dirá que éste se ha elevado «con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia» (*Cena*, p. 43), mientras que la tesis de la inmovilidad de la tierra será evaluada como fruto de la carencia de «inteligencia especulativa» (*ibid.*, p. 217), de infantilismo en edad adulta (*ibid.*, p. 219). Véase M. A. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. I: «“Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón”. Bruno y la “rareza” del filósofo», pp. 58 s.

mo en un punto fundamental, puesto que la afirmación de la centralidad e inmovilidad de la Tierra había llevado a Aristóteles a «pervertir toda la filosofía natural»¹⁵⁷ estableciendo la realidad de la esfera móvil de las estrellas fijas y por consiguiente la necesaria finitud del universo¹⁵⁸. Incluso, con la doctrina del universo finito Aristóteles (y tras él la teología cristiana) había pervertido la teología misma, esto es, había cometido una «blasfemia» contra Dios al introducir una concepción errónea y contradictoria de Dios y de su relación con el universo: ¡una potencia y bondad infinitas habría producido un efecto (el universo) finito y exterior a ella misma!¹⁵⁹. Se trata de consideraciones que se explicitarán, por supuesto a la vez que la alternativa bruniana, en *De la causa* y en *Del infinito*, pero que ya se insinúan en *La cena*, por ejemplo allí donde se llama la atención sobre los nocivos efectos civiles y políticos de aquellas filosofías «que afirman que el mundo es finito, que el efecto y la obra de la potencia divina son finitos [...] y otros muchos inconvenientes que no sólo ciegan como falsos la luz del intelecto, sino que incluso apagan, como fuente de indolencia e impiedad, el fervor de los buenos sentimientos»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ *Infinito*, p. 121.

¹⁵⁸ Se formulará explícitamente en *Cena*, pp. 233 s.

¹⁵⁹ Véase M. Á. Granada, «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Lecture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo 1996.1997*, ed. de E. Canone, Pisa-Roma, 2002, pp. 151-188.

¹⁶⁰ *Cena*, p. 203.

Así pues, a pesar de sus limitaciones, de su penuria filosófica por el carácter fundamentalmente matemático de su discurso («más estudioso de la matemática que de la naturaleza», «prácticamente desprovisto de razones vivas»)¹⁶¹ y sobre todo por las implicaciones revolucionarias de su tesis que él no ha sabido reconocer¹⁶², Copérnico es «aurora» anunciadora de Bruno; es lo que Manto con respecto a su padre Tiresias¹⁶³, alguien que procura a Bruno una visión cuyo alcance total se le escapa, quedando reservada a la inteligencia de Bruno la explicitación completa. El elogio del Nolano (pp. 43-53, especialmente 47-51), que viene a continuación del elogio de Copérnico (pp. 39-43), expone ya los componentes fundamentales de la verdad cosmológica y de la relación del universo con la divinidad que Bruno restaura a partir de Copérnico: 1.º el movimiento de una Tierra planetaria hace de ésta un cuerpo celeste, un astro e incluso una divinidad («este numen», p. 49), y viene a abolir la jerarquía cosmológica, estableciendo la homogeneidad de la naturaleza¹⁶⁴; 2.º el movimiento diario de rotación de la Tierra

¹⁶¹ *Cena*, pp. 39 y 41.

¹⁶² «Desconocedor de sus propias riquezas» («divitiarum suarum ipse ignarus») llamará después Kepler (en su *Astronomia nova* de 1609, cap. XIV) a Copérnico, aunque desde una perspectiva profundamente diferente.

¹⁶³ *Cena*, pp. 37-39.

¹⁶⁴ *Cena*, p. 49: «Demuestra [Bruno] hasta qué punto aquellos cuerpos que vemos a lo lejos son semejantes o desemejantes, mayores o peores que aquel que está a nuestro lado y al que estamos unidos; [...] sabemos que si estuviéramos en la Luna o en otras estrellas no estaríamos en un lugar muy diferente a éste y acaso en uno peor».

permite refutar el «sueño y la fantasía» de un orbe estelífero en movimiento que clausura y limita el cosmos¹⁶⁵ y por consiguiente permite establecer la dispersión de las estrellas en un universo infinito, efecto necesario de la potencia infinita de Dios¹⁶⁶; 3.º la divinidad no es exterior y trascendente al universo infinito, ni guarda una relación diferente con sus regiones, sino que la indiferencia y homogeneidad de todas ellas hace que la divinidad sea igualmente inmanente en todos los lugares¹⁶⁷; 4.º el movimiento de la Tierra y de todos los demás astros a impulso del alma inteligente ínsita, junto con la infinitud del universo, refutan la existencia de las esferas celestes¹⁶⁸ y postulan un espacio infinito abierto, un *fírmamentum* que el curso de la obra mostrará lleno de aire puro o éter.

¹⁶⁵ *Cena*, p. 233.

¹⁶⁶ *Cena*, pp. 49-51: «Así conocemos tantas estrellas, tantos astros, tantos númenes, como son todos esos centenares de miles que asisten al servicio y contemplación del primero, universal, infinito y eterno eficiente. [...] Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor».

¹⁶⁷ *Cena*, p. 51: «y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos. De la misma manera los habitantes de los otros mundos no la deben buscar entre nosotros cuando la tienen a su lado y dentro de sí».

¹⁶⁸ *Cena*, pp. 47-49: Bruno ha «penetrado el cielo [cfr. *Hebreos* 4, 14: «teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios»], recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares».

El elogio del Nolano permite ver también —implícita en la doctrina de la inmanencia divina a un universo infinito y eterno que constituye el Todo y no admite nada fuera de sí; contenida en el «mejor uso a lo que Tansillo dijo con intención jocosa»¹⁶⁹— la posibilidad de acceder a la unión con Dios a través de la contemplación intelectual de la naturaleza divina y del conocimiento de su verdadera realidad ontológica. Insinúa, pues, la reducción inmanentista del Paraíso, identificado con la felicidad inherente al conocimiento filosófico, que será el tema de *De gli eroici furori*¹⁷⁰. La reivindicación y restauración de la filosofía presenta así un claro componente antiescatológico, que resulta todavía más claro si tenemos presente que cuando Bruno traduzca al latín este elogio del Nolano para incorporarlo al *Excubitor* que su portavoz Jean Hennequin pronunciará en París, con ocasión de la disputa del Colegio de Cambrai de mayo de 1586 y que será publicado en el *Camoeracensis acrotismus* de 1588, añadirá las siguientes líneas en las que se hace patente el enérgico rechazo de la escatología cristiana consonante al sectarismo fanático y antitético de la «filantropía universal» propia de la filosofía: «iam ex illo infinitae mortalitatis, fatalis irae, plumbei iudicii, incertissimae salutis, partialis amoris, Erinnyum aeternarum, adamantinorumque ostiorum atque catenarum nusquam existentium horrore solutus» [liberado ya de ese horror a la muerte infinita, a la ira fatal, al juicio plúmbeo, a la salvación incertísima, al

¹⁶⁹ *Cena*, p. 51.

¹⁷⁰ Véase nuestra Introducción a *Des fureurs héroïques*, *BOEUC* VII, § 6.

parcial amor, a las Erinias eternas, a las puertas y cadenas de diamante que no existen en ningún sitio]¹⁷¹.

El elogio del Nolano deja del todo claro, por lo demás, que los efectos que Bruno produce a partir de Copérnico y mediante el desarrollo consecuente de la premisa copernicana, no son únicamente efectos teóricos; son también efectos prácticos, morales y políticos, que se oponen por completo y en sentido positivo a los efectos en el mismo plano de la conjunción de aristotelismo y cristianismo. Tras citar, como ejemplo de la transvaloración y disolución de la convivencia civil producidas por dicha conjunción, la destrucción generada por la colonización europea de América (p. 45), Bruno afirma a través de su portavoz Teófilo que «el Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento» (p. 47). El desarrollo bruniano del copernicanismo está llamado a producir efectos sociales benéficos de «liberación» y de restauración del orden y de los valores subvertidos en el período precedente: restauración de la filosofía mediante la recuperación de la personalidad humana superior que la produce, esto es, el sujeto al que se le devuelven sus «alas cortadas» (obviamente el intelecto y la voluntad con que en los *Eroici furori* Acteón-filósofo parte a la caza de la divinidad y a su metamorfosis en ella)¹⁷² y se le vuelve a encender «aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros anti-

¹⁷¹ *Camoeracensis acrotismus*, en *BOL* I, I, p. 67. Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 148 ss.

¹⁷² Véase *De gli eroici furori*, pp. 155-157 y 377.

guos padres» (p. 47); regeneraciones espirituales conscientemente modeladas sobre los milagros de Cristo y contrapuestas a ellos¹⁷³. Pero se trata sobre todo de la regeneración de la sociedad europea, enferma del «veneno» difundido por el cristianismo en general y la reforma protestante en particular, regeneración que será la obra de un poder político (como el detenido por Isabel de Inglaterra) aliado a la filosofía (bruniana) e iluminado por ella. Bruno suele poner a la reforma protestante, reafirmación del núcleo nocivo del cristianismo, como ejemplo de la crisis moral y social europea, siendo la referencia a la colonización americana casi un *hapax* en los diálogos italianos. La razón de la omisión en este lugar de la reforma protestante —aparte la oportunidad retórica del elogio usual en el siglo a los Tifis o navegantes— podría ser de oportunidad política (una autocensura practicada desde el primer momento), pero el primer diálogo de *Del infinito* no dejará de introducirla antes de que con la *Expulsión* se plantee abiertamente la reforma del hombre europeo enfermo de la enseñanza corruptora (literalmente «envenenado» e «infectado») del cristianismo en general y del sectarismo protestante en particular¹⁷⁴.

¹⁷³ *Cena*, p. 49: «ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos [...]; ha soltado la lengua a los mudos, [...] ha restablecido a los cojos». Para las fuentes escriturísticas véase E. Canone, «Una *cinericia cena*», en Canone, *Il dorso e il grembo dell' eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, pp. 25-52 (p. 38).

¹⁷⁴ Véase *Infinito*, pp. 91-95 y Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. V («Erasmus y Bruno: de la *Philosophia Christi* a la Filosofía»), pp. 175 s.

Bruno tiene, por tanto, motivos para elogiarse a sí mismo y si justifica el autoelogio o el hablar de sí mismo, contraviniendo el precepto de la retórica clásica, mediante una cita del poeta Tansillo (p. 43), nosotros pensamos que tenía muy probablemente en mientes el *Convivio* de Dante y las dos razones («fuggir biasmo o giovar altrui» [para evitar censura o ayudar a otro] en el poema de Tansillo) por las que el poeta florentino no consideraba lícito transgredir ese precepto:

l'una è quando sanza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare; e allora si concede [...] e questa necessitate mosse Boezio di sé medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto [...]. L'altra è quando, per ragionare di sé, grandissima utilitate ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agustino ne le sue Confessioni a parlare di sé¹⁷⁵.

[La primera es cuando no puede evitarse una gran infamia o afrenta sin hablar de uno mismo; en tal caso está justificado [...]. Tal necesidad empujó a Boecio a hablar de sí mismo: para que bajo la apariencia de una consolación, se alejara de él la perpetua infamia de su exilio, demostrando que era injusto [...]. La segunda razón es cuando, hablando de uno mismo, se deriva un enorme provecho para los demás en forma de doctrina. Es la razón que llevó a Agustín en sus *Confesiones* a hablar de sí mismo].

Evidentemente, la razón de Bruno para hablar de sí elogiándose no es la de Boecio, sino la de San Agustín en las *Confesiones*: el beneficio que de ello

¹⁷⁵ Dante, *Convivio*, I, II, 13-14, en Dante Alighieri, *Opere minori*, vol. II, tomo II: *Convivio*, a cura di C. Vasoli y D. De Robertis, Milano-Napoli, 1995. La traducción castellana citada a continuación es la de F. Molina Castillo: Dante Alighieri, *Convivio*, Madrid, 2005, p. 143 (traducción ligeramente modificada).

se sigue para la humanidad, puesto que Bruno mediante su filosofía libera a la humanidad; a las personalidades superiores al devolverles la luz del intelecto, las alas mediante las cuales —al margen de la religión— podrán ascender al conocimiento de la naturaleza y a la unión con la divinidad; a la sociedad mediante la reforma que, inspirada por la filosofía, pondrá al cristianismo en cintura y restaurará la paz civil y la convivencia.

Pero se trata de un hablar de sí mismo que procede antitéticamente al de San Agustín y sus *Confesiones*. Muestra, además, que el santo y Bruno están situados en periodos históricos antitéticos en el curso vicisitudinal de la historia: si San Agustín había enseñado (desde la perspectiva bruniana, corrompido) a la humanidad mediante la eliminación de la filosofía, la afirmación de la necesidad universal de la fe y misterio cristianos, la separación del hombre frente a la naturaleza y la perspectiva de la escatología y de la trascendencia, Bruno reafirma la filosofía como perfección del hombre y como instancia salvadora frente a la religión de Cristo, responsable en gran medida de la ocultación histórica de la verdad y de la consiguiente disolución moral¹⁷⁶.

No sorprende que, a la luz de esta dimensión epocal¹⁷⁷, Bruno tienda a presentar a Copérnico como el

¹⁷⁶ Véase Granada, «“Para evitar censura o ayudar a otro”. El elogio del Nolano en *La cena de las Cenizas* y una posible polémica con San Agustín y Dante», en Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. III.

¹⁷⁷ Bruno libera el ánimo humano «de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo)

principio de una catástrofe cósmica, de la destrucción de un mundo, que en realidad es un cambio de cosmovisión. Con ello Copérnico venía visto como la «señal» efectiva, «dispuesto por los dioses» (p. 41), de la profunda transformación cosmológica que refutaba las vanas expectativas escatológicas de la cultura cristiana contemporánea acerca de una inminente transformación cósmica —el «nuevo cielo» y la «nueva tierra» del *Apocalipsis*¹⁷⁸ en conexión con las novedades cosmológicas extraordinarias del tipo de la *nova* de Casiopea de 1572 y de los cometas celestes de 1577 y siguientes; en conexión también con acontecimientos ordinarios, pero de dimensión trascendental, como la gran conjunción planetaria en Aries de la primavera de 1584 precisamente que marcaba el comienzo del triángulo ígneo— como apertura del tiempo escatológico previsto por los cálculos cronológicos sobre la historia del mundo. En toda Europa y en Inglaterra la tensión escatológica era enorme y estaba ampliamente extendida la convicción de la inminente segunda venida de Cristo y del Juicio Final que abriría el destino definitivo de los salvados para el Paraíso en virtud de la fe en Cristo y de los condenados al infierno eterno¹⁷⁹.

con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas», *Cena*, p. 47.

¹⁷⁸ Véase A. Ingegno, *Cosmología e filosofia nel pensiero di Girdano Bruno*, cit., pp. 26 ss. y Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit.

¹⁷⁹ Véase Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit. e Introducción a *De gli eroici furori*, BOEUC VII, § 2.

Conviene ver la decisión bruniana de comenzar a «hacer pública una filosofía tan solemne» (p. 283) en 1584 como una reacción y oposición a estas expectativas escatológicas y a la consiguiente verificación de la religión cristiana. Como alternativa Bruno presentaba la filosofía: su reivindicación y restauración tras las «tinieblas caliginosas de sofistas y asnos» (p. 47), la verdadera imagen de un universo infinito, eterno, idéntico a sí mismo en el espacio y en el tiempo, la capacidad de la filosofía de llevar verdaderamente al Paraíso posible al hombre mediante la contemplación intelectual de la verdad; su capacidad también de restaurar la convivencia social mediante una alianza del poder político convertido a ella y por tanto en condiciones de hacer un uso instrumental de la religión: «el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados»¹⁸⁰.

Resulta, por tanto, evidente que *La cena* representa la obertura de una obra única, unitaria y coherente formada por el conjunto de los diálogos italianos, cuyo diseño global está presente a Bruno desde el comienzo mismo y que se expone de manera articulada y progresiva a lo largo de las seis entregas o partes de que consta. Así, tras la obertura de *La cena* se presenta al lector el «nuevo cielo» y «la nueva tierra» anunciados por el profeta, pero erróneamen-

¹⁸⁰ *Cena*, p. 193.

te interpretados por la cultura cristiana¹⁸¹, esto es, la verdadera realidad física y metafísica del universo infinito y homogéneo (sustancialmente uno) y expresión necesaria y total de la divinidad, que sólo en él se comunica y difunde¹⁸², para pasar al despliegue de las implicaciones morales de ese redescubrimiento de la verdad y de la recuperación de la filosofía (la crítica y reforma del cristianismo como *ley moral* del vulgo en la *Expulsión*; el descrédito por la vía de la ironía y el sarcasmo en la *Cábala* de su pretensión de ser única vía de salvación para *todos* los hombres por la vía de la humillación)¹⁸³ y concluir con la apotheosis de la personalidad filosófica en los *Heroicos furores*, única a la que, por poseer las alas del intelecto y de la voluntad, está «il *sursum corda* intonato» [entonado el «arriba los corazones»] y reservada la bebida «del néctar divino y de la fuente de vida eterna, en la medida que lo permite el propio vaso»¹⁸⁴.

¹⁸¹ Es cierto que la referencia al versículo apocalíptico sólo se explicita en los poemas latinos tardíos *De immenso* (III, 10; *BOL* I, I, p. 392) y sobre todo *De minimo*, II, 4 (*BOL* I, III, p. 200, cit. *infra* nota 202), pero se puede aplicar sin ningún tipo de violencia a los diálogos italianos.

¹⁸² Bruno suprime la distinción de la teología cristiana entre la *productio ad intra* de Dios (necesaria e infinita: la procesión de las personas de la Trinidad a partir del Padre) y la *creatio ad extra* (voluntaria, contingente y finita), por la que se posibilita la comunicación divina con el hombre al margen de la naturaleza: Escritura, milagros, «Heilgeschichte» o historia de la redención por Dios del género humano caído con los primeros padres.

¹⁸³ Véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., caps. V y VI.

¹⁸⁴ *De gli eroici furori*, pp. 377 y 417 ss. La unidad conceptual profunda de la obra italiana ya fue defendida con sólida argumentación por A. Ingegno en su obra *Regia pazzia*, cit.,

7. EL SIGNIFICADO DEL TÍTULO *LA CENA DE LAS CENIZAS*

Ya Bruno mismo estaba convencido de que el título de su primer diálogo resultaría a los ojos de los lectores enigmático y alusivo a un significado oscuro, pero pregnante. Así, pone una pregunta al respecto en labios del dedicatario Castelnau y responde con una explicación del título puramente histórica y reductiva, refiriéndolo a la festividad de la discusión londinense: «¿Qué quiere decir cena de las cenizas? ¿Acaso se os dio de comer ese plato? ¿Podremos entonces decir en ese caso *cinerem tanquam panem manducabam* [Salmos 101 Vulgata, 10: “Comía ceniza como pan”]? No; se trata de un banquete celebrado tras la puesta del Sol, el primer día de Cuaresma, llamado por nuestros sacerdotes *dies cinerum*, y a veces día del *memento*»¹⁸⁵.

Muchos estudiosos no se han dado por satisfechos con esta explicación, que pone en ejercicio un *sensus historicus*. Por ello han buscado —sin negar la perti-

pp. 96 ss. y 143 ss. La hemos sostenido también nosotros en la Introducción a *De gli eroici furori*, § 3 y en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., Apéndice («El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una “cena de cenizas” a la “fuente de vida eterna”»). Recientemente la ha acogido también, extendiéndola a la comedia *Candelaio*, Nuccio Ordine en *Le seuil de l'ombre. Littérature, philosophie et peinture chez Giordano Bruno*, París, 2003 [trad. española: *El umbral de la sombra: literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, 2008].

¹⁸⁵ *Cena*, p. 9. La misma curiosidad unida a inquietud mostraron los inquisidores venecianos; véase G. Bruno, *Oeuvres complètes. Documents I. Le procès*, cit., p. 117.

nencia de tal explicación y partiendo de una analogía con la proverbial pluralidad de sentidos de la Escritura— un significado más profundo, alegórico o anagógico, de acuerdo con la catalogación de la obra misma en la epístola proemial como un *sileno* bajo cuya superficie se esconde una médula a descubrir: «estos Catones [una categoría de lectores] serán muy ciegos y locos si no saben descubrir lo que se esconde bajo estos Silenos»¹⁸⁶; una médula o verdadero significado que contrasta con la apariencia exterior o lectura primera e inconsiderada. ¿Cuál es o puede ser este significado oculto del título y por extensión de la obra?

Yates y Gosselin-Lerner han pensado que el título *Cena* alude obviamente a la Eucaristía (cena del Señor) y al tema, en su opinión real, de la obra más allá de la metáfora de la discusión cosmológica: la interpretación de la presencia de Cristo en el sacramento y la superación de las controversias confesionales al respecto (y en general de la disensión religiosa contemporánea) en una interpretación ecuménica y verdaderamente «católica» que hiciera posible la paz y en primer lugar la alianza entre el protestantismo anglicano y el catolicismo *politique* francés contra la común amenaza de España y del catolicismo tridentino¹⁸⁷.

Es innecesario repetir la crítica de esta interpretación. Más pertinente con mucho es la propuesta de

¹⁸⁶ *Cena*, p. 19. Cfr. *ibid.*, p. 9: «si rompéis los huesos y extraéis la médula encontraréis cosas capaces de volver disoluto a San Colombino».

¹⁸⁷ Véase *supra* y en particular Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit., pp. 293 s. y para Gosselin-Lerner *The Ash Wednesday Supper*, cit., pp. 35, 39 s. y 47-50.

Alfonso Ingegno, quien manteniendo siempre la referencia sacramental¹⁸⁸, prefiere ver en el título una alusión escatológica, al banquete que *post interitum mundi et bestiae* celebraría, en la gloria, Cristo con los elegidos¹⁸⁹. Ahora bien, esta celebración es incompatible con el radical rechazo bruniano de la escatología cristiana y con la dimensión anticristiana del proyecto filosófico bruniano, ya presente en *La cena*, como lúcidamente ha mostrado por otra parte el mismo Ingegno, al poner de manifiesto entre otros puntos la conciencia bruniana de ser el Anticristo¹⁹⁰. Tal incoherencia sólo es salvable si se concede al título un propósito irónico, de burla de la eficacia salvadora de Cristo y del sacramento eucarístico.

En cualquier caso, Ingegno reconocía, muy acertadamente, que el título «racchiude un'antitesi che richiama per analogia il titolo dello *Spaccio*»¹⁹¹. Al igual que en el *Spaccio* la antítesis de la «expulsión de una bestia» que sin embargo es «triumfante» remite, subvirtiendo la escatología cristiana, a la superación histórica de una «bestia» que se identifica en gran medida con el cristianismo mismo, también *La cena* —con la antítesis de una «cena» (o comunión con Dios a través de Cristo) que en realidad no lo es, puesto que es propiamente «de cenizas»— significa la superación de la cena cristiana: frente a la cena de

¹⁸⁸ Véase A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 55: «esso [el título] sembra rinviare alla ricchissima letteratura relativa al modo in cui doveva essere intesa la presenza del Cristo nell'Eucaristia».

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 43 s.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

cenizas del cristianismo se nos presenta el anuncio de la verdadera cena, que no es otra que «la consapevolezza che occorre emendarsi dagli errori del passato e che si è giunti ad una svolta, che è necessario inaugurare un momento nuovo della storia dell'umanità sulle rovine di quello antico: in tal modo il simbolismo del titolo richiama sí alla mente le cerimonie cristiane, ma nello stesso tempo preluderebbe, attraverso il gioco dell'antitesi, proprio al contenuto anticristiano dell'opera»¹⁹².

Creemos que la solución al enigma del título cabe buscarla en esta dirección y en la perspectiva de la obra global de los diálogos que *La cena* preludia. En esta línea, llama la atención que nadie haya reflexionado sobre la alusión explícita al salmo penitencial 101 (Vulgata) en el momento mismo en que Bruno plantea el problema del título en la epístola proemial: «¿Qué quiere decir cena de las cenizas? ¿Acaso se os dio de comer ese plato? ¿Podremos entonces decir en ese caso *cinerem tanquam panem manducabam?*» (p. 9). Nos parece evidente —y así hemos sos-

¹⁹² *Ibidem*. Ingegno remitía en nota, pp. 55 y 57, a los lugares paralelos y emblemáticos —auténticos manifiestos filosóficos; véase Granada, «La perfección del hombre y la filosofía», en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*— de *De immenso* I, 1 (*BOL* I, I, p. 205) y VIII, 10 (*BOL* I, II, p. 316), obertura y conclusión de la obra respectivamente, en los que a la cena cristiana se contrapone el acceso y unión con Dios en la contemplación intelectual de la naturaleza infinita, es decir, en la filosofía o ciencia. Acertadamente señalaba Ingegno que Bruno «non ha mai mancato nella sua opera di fare riferimento all'Eucarestia come all'errore principe sul piano religioso che veniva eliminato dalla nuova filosofia», *ibid.*, p. 58.

tenido en otro lugar¹⁹³— que, más allá de la negación superficial en favor del significado «histórico», Bruno construye su título y el significado profundo del diálogo y de la obra general que con él se inicia, a partir precisamente de ese versículo y por oposición al itinerario espiritual a Dios descrito en el salmo penitencial, un itinerario cristiano y escatológico¹⁹⁴ que resulta subvertido y refutado en la reivindicación y presentación de la filosofía como *itinerarium mentis in Deum* que los diálogos siguientes desarrollarán.

La cena del miércoles de ceniza es, ciertamente, una cena de penitencia. No hay mucho que comer¹⁹⁵ y no cabe duda de que para Bruno la cena es una penitencia, por la inutilidad y esterilidad de su discusión con los doctores oxonienses, de suerte que podemos decir que se han cumplido los malos pre-

¹⁹³ Véase Granada, «El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una “cena de cenizas” a la “fuente de vida eterna”», cit., pp. 336 ss.

¹⁹⁴ Véase *ibidem* la contraposición con la exégesis agustiniana del salmo, recurrente a lo largo de los diálogos italianos. La oposición al itinerario a Dios trazado por San Agustín queda fortalecida, nos parece, por la consciente (aunque implícita) contraposición del proyecto filosófico bruniano a las *Confesiones* del santo cristiano, tal como se deduce de la tácita referencia al *Convivio* dantesco en la defensa de la legitimidad del autoelogio bruniano. Véase Granada, «“Para evitar censura o ayudar a otro”. El elogio del Nolano en *La cena de las Cenizas* y una posible polémica con San Agustín y Dante», en Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. III.

¹⁹⁵ «No tomarán tantos bocados como peripecias han pasado», se dice en la conclusión del diálogo segundo, *Cena*, p. 121. Cfr. p. 35: «aquí no hay nada que sacar».

sentimientos enunciados por Bruno en su primer encuentro con Fulke Greville¹⁹⁶. Un significativo añadido de la redacción definitiva deja clara la penitencia cosechada por Bruno: «Dice el Nolano que en los diez meses que lleva de estancia en Inglaterra no ha aprovechado lo que esa noche en hacer penitencia y ganar perdones. [...] «Esta noche —dijo— quiero que valga por la penitencia que habría podido hacer ayunando durante cuarenta días y hasta durante cuarenta noches también. Esta noche he estado en el desierto, donde he ganado (no por una o por tres, sino por cuarenta tentaciones) cuarenta mil años de indulgencia plenaria” [...]»¹⁹⁷.

En la medida en que la comida (cena, pan, néctar, ambrosía, etc.) es metáfora del auténtico alimento

¹⁹⁶ *Cena*, p. 75: «él temía hacer lo de quienes exponen sus razones a las estatuas y van a hablar con los muertos». Sobre el alcance de estas fórmulas, alusivas a la infrahumanidad en sentido estricto de los antagonistas de Bruno, véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 66-70.

¹⁹⁷ *Cena*, p. 113. Para la obvia contraposición a la penitencia y tentaciones de Cristo, véase Mateo 4, 1-11. Véase asimismo Canone, «Una cinericia cena», cit., pp. 48 ss. Bruno reconoce al segundo diálogo de *La cena* un sentido de «topografía moral» (p. 11). Este diálogo, en efecto, tiene el aire de una alegoría en la que, bajo el motivo «histórico» del traslado a Whitehall desde Salisbury Court, se caracteriza el debate con los doctores oxonienses (en realidad, y en tanto que pedantes aristotélico-cristianos a la Rainolds, «asnos» —véase p. 31—, esto es, silenos invertidos y menos que hombres, a diferencia del Nolano) como una especie de descenso a los infiernos, al territorio de la ignorancia-vicio en el que no hay lugar posible para la verdad (pp. 53 s.), sino a lo sumo para la sana reforma religiosa que llevará a cabo en el *Spaccio* la *nouvelle alliance* de la filosofía con el Estado.

del alma (el conocimiento, la verdad, Dios)¹⁹⁸, en *La cena de las Cenizas* nos hallamos en el momento en que se encuentra el *pauper* del salmo 101: en el alejamiento de Dios y de la verdad; en el estado de ignorancia. Sin embargo, es una buena «ocasión» para desplegar el movimiento intelectual de recuperación y acceso a la verdad en aquellos «indoctos» y «ciegos» «que reciben dicho nombre no por incapacidad emanada de impotencia natural o por carencia de ingenio o aplicación, sino tan sólo por no advertir y no tomar en consideración, lo cual sucede únicamente por privación del acto y no también de la potencia»¹⁹⁹. Por eso, aunque en lo referente a la discusión oxoniense Bruno ha cometido un error al intentar «lavar la cabeza al asno»²⁰⁰, su narración en *La cena* es «ocasión» para iniciar la exposición «fundamentada» de la filosofía²⁰¹, la cual aporta (a través de Bruno, que por tanto sustituye a Cristo y lo hace no como vano «redentor» mediante el autosacrificio, sino sencillamente como expositor de la verdad y presentador de un camino de ascenso intelectual al Paraíso que todos los sujetos capaces deberán realizar, como Bruno mismo, por sí solos) la verdadera

¹⁹⁸ Bruno lo sabe por su conocimiento de Platón, Plotino, el Cusano y Ficino, tal como se pondrá de manifiesto en *De gli eroici furori* (pp. 383 ss.) y como ya había también indicado (desarrollando siempre la *Platonica theologia* de Ficino) en el *Sigillus sigillorum*. Véase Sturlese, «Le fonti del *Sigillus sigillorum* di Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana», cit., pp. 128-130 y 153-157.

¹⁹⁹ *Cena*, p. 55.

²⁰⁰ *Cena*, p. 53.

²⁰¹ Exposición que empieza con el diálogo V de *La cena*; cfr. *ibid.*, pp. 17 y 231.

Cena, esto es, la auténtica unión con Dios a través del conocimiento filosófico de la naturaleza infinita²⁰². La verdadera *Cena* —no una cena de cenizas,

²⁰² *De minimo*, II, 4, lo expresará con toda rotundidad y en clara oposición a la Cena cristiana: «At nos (qui non in solo audito verbo [cfr. *Romanos*, 10, 17: “Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi”; S. Agustín, *Enarratio in Psalmum CI*: “nam panis animae quid nisi verbum Dei?”] explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultra *sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem* exposcimus) habemus ubi Dei infinitipotentis omniparentisque naturae virtutem possibilitatemque proprio actu non expoliata contemplemur, admiremur et absque levium illorum somniorum [cfr. *De immenso* I, 1: “non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus et inventum confingimus et somniamus”, *BOL* I, I, p. 205] suffragiis efferamus; [...] et clariore animo sensuque duce caelum novum (quod et idem ante dictorum caelorum secula antiquum) unum immensum spacium aethereum aspiciatur [...]: novam item tellurem, quae in speciem lunae, Veneris atque Iovis de opacitate, obscuritate, elementariorumque corporum sentina consurgat», *BOL* I, III, pp. 199 s. [Pero nosotros (que acostumbremos a no saciar el hambre del ánimo que debe ser satisfecha, en la sola audición de la palabra [cfr. *Romanos* 10, 17: «luego la fe viene de la audición, y la audición por la palabra de Cristo»; S. Agustín, *Enarratio in Psalmum CI*: «pues ¿qué es el pan del alma sino la palabra de Dios»], sino que reclamamos un pan de mejores sentidos y de razones más firmes) tenemos dónde contemplar la eficacia de Dios infinitamente potente y la posibilidad de la omniparente naturaleza, no despojados del propio acto, y dónde admirarlas y a dónde elevarnos sin los apoyos de esos sueños inconsistentes [cfr. *De immenso*, I, 1: «no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado»]; [...] y con un ánimo más claro y la guía del sentido se contempla un nuevo cielo (que es el mismo antiguo anterior a los siglos de los llamados cielos [aristotélicos]), un inmenso espacio etéreo [...] y también una nueva tierra, que de la opacidad, oscuridad y sentina de los cuerpos elementales se eleva a la condición de astro de la misma especie que la Luna, Venus y Júpiter

ilusoria— se la procurará a sí mismo cada Acteón cuando se metamorfosee en la divinidad y acceda a la contemplación del universo infinito, de su unidad ontológica, de su divinidad, así como de la *vicissitudine* que impera en su seno; cuando acceda, en suma, a la «fuente de vida eterna», al «néctar y fuente de agua viva infinitamente fecundo, de donde puede siempre más y más embriagarse»²⁰³.

En este sentido los *Eroici furori* presentan el itinerario intelectual bruniano, su propia realización de la verdadera humanidad, que cada «soggetto eroico» está llamado a realizar por sí mismo. Con ello era completa la subversión del itinerario del salmo 101 que en la exégesis agustiniana se realizaba a través de la Iglesia y de la fe en Cristo y culminaba en la visión beatífica mediada por el redentor tras la transmutación escatológica de los cielos²⁰⁴.

8. LA DEFENSA DE COPÉRNICO

Bruno tiene, por tanto, motivos abundantes para defender a Copérnico y para comenzar la exposición de su filosofía por la defensa del astrónomo polaco. Esta defensa se lleva a cabo en el presente diálogo —salvo el elogio del diálogo primero— en el relato de la discusión en casa de Fulke Greville (diá-

ter]. Nótese la redefinición cosmológica y ya no escatológica del «nuevo cielo» y la «nueva tierra» de Apocalipsis 21, 1.

²⁰³ *De gli eroici furori*, pp. 417-419.

²⁰⁴ Remitimos a nuestro ya citado «El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una “cena de cenizas” a la “fuente de vida eterna”», pp. 337 ss. Volveremos sobre este punto en § 10.

logos III y IV) y constituye —si hacemos abstracción de la obra de Rheticus— la defensa más amplia y articulada realizada hasta el momento de la cosmología heliocéntrica. En efecto, encontramos en *La cena* cubiertos los tres frentes fundamentales en los que estaba planteada la discusión contemporánea en torno a Copérnico: la interpretación instrumentalista que reducía el heliocentrismo y el movimiento de la Tierra a hipótesis de cálculo; el problema teológico planteado por la presunta incompatibilidad de los principios copernicanos con la letra de la Escritura; el problema físico de la incompatibilidad de esos principios con las doctrinas físicas y las teorías del movimiento vigentes, en especial con la doctrina aristotélica todavía dominante en la cultura europea. Vamos a examinar el tratamiento que lleva a cabo *La cena* de cada uno de estos frentes de discusión.

8.1. REIVINDICACIÓN DE LA DIMENSIÓN COSMOLÓGICA DE LA ASTRONOMÍA COPERNICANA Y RECTIFICACIÓN DE LA TEORÍA ÓPTICA

La primera objeción que *La cena* pone en boca de los antagonistas oxonienses de Bruno es la de que Copérnico «le atribuyó el movimiento a ella [la Tierra] en vez de a la octava esfera por razón de la comodidad en los cálculos» (p. 127). Tomando como caso el movimiento diario (y dando por descontada su extensión al movimiento anual) los oxonienses asumen la recepción e interpretación, mayoritaria en

la época, de la obra de Copérnico como pura astronomía matemática y calculatoria, cuyos principios (heliocentrismo y movimiento de la Tierra) carecían de valor físico o cosmológico, siendo meras hipótesis de cálculo. Es lo que hoy solemos denominar «interpretación de Wittenberg» a partir de la recepción y uso de la obra copernicana teorizados por Melanchton y Reinhold²⁰⁵ y que, como elaboración legítima e inocua de la astronomía copernicana, había encontrado una presentación en la misma universidad de Oxford en las lecciones impartidas a comienzos de la década precedente por Henry Savile²⁰⁶.

El interlocutor oxoniense (Nundinio) que plantea esta proposición presupone, además, que instrumentalista, ficcionalista (o «hipotética» en este sentido carente de dimensión física) era la posición del mismo Copérnico y tal por consiguiente la función que él atribuía a sus principios, punto que no tenía por qué ir unido a la interpretación y uso de su obra, como muestran claramente Melanchton y Reinhold, quienes tenían muy clara la distinción entre la intención (realista) de Copérnico y el uso que cabía hacer de su obra. En cualquier caso, la posición de los doctores oxonienses —como una tesis preliminar que

²⁰⁵ Véase R. S. Westman, «The Melanchton Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis*, 66, 1975, pp. 165-193 [recogido en P. Dear, ed., *The Scientific Enterprise in Early Modern Europe. Readings from Isis*, Chicago-Londres, 1997, pp. 7-36].

²⁰⁶ Véase G. Aquilecchia, «Tre schede su Bruno e Oxford», cit., pp. 378-382, así como R. Goulding, «Henry Savile and the Tychonic World-System», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 58 (1995), pp. 152-179.

zanja la discusión por cuanto que su aceptación implica la reducción del copernicanismo al territorio cerrado del mero cálculo astronómico, esto es, la supresión de cualquier alcance real y por tanto la eliminación de todo su potencial revolucionario en la filosofía-ciencia y en la «cultura» en general— obliga a Bruno a defender a la vez que la astronomía copernicana es una doctrina física acerca de la verdadera configuración del universo (por tanto, el heliocentrismo y el movimiento de la Tierra son tesis físicas y además verdaderas) y que tal ha sido la concepción del propio Copérnico.

Para ello Bruno comienza identificando la fuente de la interpretación y tergiversación: la *praefatiuncula* «Ad lectorem de hypothesibus huius operis» [Al lector sobre las hipótesis de esta obra], antepuesta al *De revolutionibus* copernicano por quien²⁰⁷ para Bruno no podía sino ser un «asno ignorante y presuntuoso» (p. 127), un «loco» (pp. 133, 139), en suma: un «pedante». Bruno cita, en lo que es la primera traducción literal y casi completa a una lengua vulgar, la misiva de Osiander²⁰⁸. También Digges en

²⁰⁷ Desde la revelación de Kepler en su *Astronomia nova* de 1609, identificado con el teólogo reformado Andreas Osiander (1498-1552). Conocer la identidad del autor habría hecho sin duda las delicias de Bruno, que le habría seguramente dedicado más de un comentario sarcástico.

²⁰⁸ Véase *Cena*, pp. 129-131. Bruno tan sólo omite, aparte de un paso de la conclusión en el que se reitera el carácter puramente hipotético y ajeno a la verdad física de los principios de la astronomía, el pasaje central en el que Osiander excluye que la verdad sobre esas cuestiones pueda quedar dentro del alcance de la astronomía y de la filosofía (señala, por el contrario, que sólo puede ser objeto de revelación divina) y aduce como ejem-

su *Perfit Description* de 1576, reimpressa en 1583, había aludido de forma más imprecisa a este texto —sin nombrarlo explícitamente y sin citarlo— como un intento de «excusar fervorosamente» a Copérnico atribuyéndole una intención meramente matemática. Por eso, entre otras razones, ha escrito su obra:

to the ende such noble English minds (as delight to reache above the baser sort of men) might not be altogether *defrauded of so noble a part of Philosophy*. And to the ende it might manifestly appeare that Copernicus mente not as some have *fondly excused* him to deliver these grounds of the Earthes mobility onely as Mathematicall principles, *fayned* & not as Philosophicall truly averred²⁰⁹.

plo la incapacidad de decidir ante hipótesis alternativas como la excéntrica y la combinación de concéntrica y epiciclo en el caso del movimiento anual del Sol. Tal omisión se explica por la voluntad de no entrar en polémica sobre la cuestión del escepticismo y del fideísmo (a la que Bruno dedicará el diálogo *Cábala del caballo Pegaso*). Ello comporta la eliminación de la breve referencia a la doble explicación del movimiento solar (o terrestre), cuestión con la que Bruno se encontrará en la discusión del diagrama copernicano (diálogo IV, pp. 225 ss.), pero donde no hará ninguna alusión a la doble explicación posible. En cambio en su traducción Bruno reproduce íntegramente la referencia de Osiander a la óptica a través del problema del tamaño aparente de Venus en su desplazamiento por el epiciclo. Ello permite al Nolano exponer su revisión de la disciplina y presentar los principios de la «vera optica». Sobre estos puntos véase M.-P. Lerner, «Giordano Bruno, traducteur de *l'Ad lectorem* du *De revolutionibus*», *Bruniana & Campanelliana*, XVIII, 2012, pp. 529-536; en general sobre la *praefatiuncula* véase M.-P. Lerner y A.-Ph. Segonds, «Sur un “avertissement” célèbre: *l'Ad lectorem* du *De revolutionibus* de Nicolas Copernic», *Galilaeana. Journal of Galilean Studies*, 5, 2008, pp. 113-148.

²⁰⁹ *A perfit Description*, cit., p. 79; cursiva nuestra. Traducción española, cit., p. 50: «A fin de que los más distinguidos espíritus ingleses no se vean *privados de una parte de la filosofía tan*

Da la impresión de que Bruno, quizá ayudado en la lectura del texto inglés por alguien como John Florio, decidió ampliar la reivindicación de Copérnico filósofo y cosmólogo, explicitando la fuente de la tergiversación ficcionalista y desarrollando literariamente los motivos planteados por Digges: el anónimo «portero» ha pretendido «exculpar fervorosamente» (*fondly excused*) a Copérnico ante lo que se le antojaba una limitación y defecto de su obra y ha presentado sus principios como «ficciones matemáticas», pero en realidad lo que ha conseguido es privar a «los más distinguidos espíritus» de «una parte de la Filosofía tan noble». Bruno da forma literaria a la idea, añadiendo que la anulación del alimento filosófico de la minoría inteligente coincide con la devaluación de la filosofía copernicana a mera matemática calculatoria para alimento de la mayoría:

Il quale [Osiander] (come volesse *iscusando faurir* l'autore, o pur a fine che anco in questo libro gli altri asini, trovando ancora le sue lattuche e frutticelli, avessero occasione di non partirsene a fatto *deggiani*) in questo modo le avvertisce avanti che cominciano ad leggere il libro [...]. Or vedete che bel portinaio: considerate quanto bene v'apra la porta per farvi entrar dentro alla partecipazione di *quella onoratissima cognizione*, senza la quale il saper computare e misurare e geometrare e perspetti-

noble como ésta (placer inalcanzable para la clase más baja de los hombres). Y también para dejar claro que, por más que ése haya sido el pretexto esgrimido por algunos para *exculparle fervorosamente*, Copérnico jamás presentó los fundamentos de su hipótesis sobre el movimiento de la Tierra como meros principios matemáticos, es decir, puramente *ficticios* y en modo alguno filosóficamente verdaderos»; cursiva nuestra.

vare, non è altro che un passatempo da pazzi ingenuosi. Considerate come fidelmente serve al padron di casa²¹⁰

[El cual (pretendiendo *favorecer al autor por medio de excusas* o bien con el propósito de que los otros asnos encontraran también en este libro sus lechugas y pequeños frutos y no se vieran obligados a marcharse completamente *en ayunas*) les advierte de la siguiente manera antes de que comiencen a leer el libro [...]. Pues bien, ¡ved qué magnífico portero! Mirad qué bien os abre la puerta para haceros entrar y participar de *ese honorabilísimo conocimiento*, sin el cual el saber calcular, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo para locos ingeniosos. Mirad con qué fidelidad sirve al dueño de la casa.]

Osiander, pues, al negar el alimento intelectual del conocimiento filosófico de la verdadera configuración de la naturaleza y sustituirlo por el «juego» de las ficciones matemáticas (cfr. p. 243: «una cosa es jugar con la geometría y otra verificar con la naturaleza») ha efectuado la subversión propia de los pedantes: ha eliminado la filosofía e implantado en su lugar el pasto vulgar de las «lechugas».

Para Bruno, por tanto, Osiander ha traicionado a Copérnico. Pero la contradicción con la verdadera intención de Copérnico resulta flagrante para el lector atento de la epístola dedicatoria del *De revolutionibus* al papa. Bruno cita en traducción italiana dos pasajes de dicha carta (*Cena*, p. 131), de los que se trasluce el indubitable realismo cosmológico de Copérnico, y remite al libro primero de su obra, indudablemente físico y cuya existencia es incompatible con el carácter meramente hipotético de la centralidad solar y del movimiento de la Tierra: «no se pue-

²¹⁰ *Cena*, pp. 127-129 y 131; cursiva nuestra.

de inferir que él dude de lo que ha afirmado tan constantemente y de manera suficiente probará en el primer libro al responder a algunos argumentos de los que piensan lo contrario. Y en esta respuesta no hace únicamente oficio de matemático que presupone algo, sino también de físico que demuestra el movimiento de la Tierra»²¹¹.

De esta manera, reivindicada la realidad (o al menos la pretensión de realidad) de la astronomía copernicana, se abre la vía al despliegue de toda su dimensión revolucionaria o al planteamiento de toda su problematicidad en el ámbito de la física y de la teología, problematicidad resultante del triunfo en el período de «tinieblas» de una física errónea y de una representación equivocada de la relación entre filosofía y religión. El tratamiento y la respuesta a estos problemas constituyen la revolución copernicana, esto es, la restauración de la verdadera imagen de la naturaleza y de la correcta relación entre filosofía, religión y teología, donde corresponde a Bruno un papel definitorio que deja muy atrás el comienzo o la «aurora» copernicana. Sin embargo, antes de abordar estos problemas Bruno se entrega, siempre en relación con el prefacio de Osiander, a una larga digresión sobre cuestiones de óptica en relación con los cuerpos celestes. ¿Cuál es su función en la obra y en el proyecto de Bruno?

En su traducción de la *praefatiuncula* de Osiander Bruno recoge la referencia al planeta Venus (p. 129). Al equiparar los principios copernicanos a la *theorica* geométrica del movimiento de Venus en

²¹¹ *Cena*, pp. 131-133.

su epiciclo, Osiander había atribuido a los primeros un valor exclusivamente hipotético e instrumental a efectos de cálculo, igual que en la *theorica* del planeta se atribuye a éste un epiciclo de tal magnitud que «salva los fenómenos», pero resulta físicamente imposible porque el desplazamiento del planeta en el epiciclo debería producir, como consecuencia de la enorme variación de su distancia con respecto a la Tierra, unos cambios de magnitud aparente que de hecho no se observan. Es verdad, por otra parte, que esta peculiaridad del epiciclo de Venus se presenta sólo en el modelo ptolemaico y no en el copernicano²¹², por lo cual no es en rigor una razón que pueda avalar la reducción de los principios copernicanos a hipótesis de cálculo. Bruno no muestra conocer el modelo copernicano del movimiento de Venus, pero si acepta la dificultad puesta por Osiander lo hace para deshacerla en sus mismos fundamentos, planteando una reforma de la disciplina óptica, por la cual el procedimiento exclusivamente geométrico de ésta se modifica con la introducción de consideraciones de carácter físico.

²¹² Cfr. *Almagesto*, X, 2, en *Ptolemy's Almagest*, translated and annotated by G. J. Toomer, Londres, 1984, pp. 470-472. Copérnico se refiere a la implausibilidad del modelo ptolemaico de Venus y a su «ingens epicyclus» en *De revolutionibus*, I, 10; véase N. Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, estudio preliminar, traducción y notas de C. Mínguez Pérez, Madrid, 2009², pp. 63 s. Para el modelo copernicano de Venus —ex-céntrica sobre centro móvil— véase *De revolutionibus libri sex*, en N. Copernicus, *Gesamtausgabe*, vol. II, ed. por H.-M. Nobis y B. Sticker, Hildesheim, 1984, libro V, caps. 22-23 (trad. española, cit., pp. 523-531).

Mientras la óptica geométrica que Osiander presupone determina el diámetro y tamaño aparente de un cuerpo en razón inversamente proporcional a su distancia al observador, la óptica física («verdadera óptica») de Bruno introduce la atención a la estructura física del cuerpo en cuestión, si es luminoso u opaco y además su grado de luminosidad, esto es, si su luz es propia o refleja. Así, mientras un cuerpo opaco —señala Bruno— pierde su diámetro y deja de ser visible a una distancia relativamente breve, no impidiendo la visión de otros cuerpos luminosos que están detrás de él a mucha mayor distancia, el cuerpo luminoso conserva un diámetro aparente relativamente constante a lo largo de un gran trecho de espacio²¹³. Por eso, según Bruno, Osiander yerra al inferir matemáticamente el tamaño de Venus a partir de su distancia, puesto que en general se puede preguntar cómo «a partir de la magnitud de los cuer-

²¹³ Véase *Cena*, p. 153: «es necesario, a fin de cuentas, que dos cuerpos más luminosos, los cuales no pierden el diámetro tan pronto, no se vean obstaculizados para verse recíprocamente, al no haberse desvanecido su diámetro, como por el contrario ocurre en el cuerpo intermedio no luminoso o menos luminoso. Concluimos, por tanto, que un cuerpo mayor, más susceptible de perder su diámetro, aunque esté situado en el medio según una línea rectísima, no impedirá la visión de dos cuerpos todo lo menores que se quiera, con tal de que conserven el diámetro de su visibilidad, que en el cuerpo mayor se ha perdido». De ahí también la conclusión adelantada en p. 135: «de la magnitud aparente del cuerpo luminoso no podemos inferir su verdadera magnitud ni su distancia, pues así como no es la misma la razón en un cuerpo opaco y en uno luminoso, tampoco lo es en un cuerpo menos luminoso y en otro más luminoso o luminosísimo, de tal manera que podamos determinar la magnitud o bien su distancia».

pos luminosos se puede inferir la razón de su cercanía y lejanía y por el contrario de qué manera se puede, a partir de la distancia y cercanía de cuerpos semejantes, inferir alguna variación proporcional a su magnitud» (*Cena*, pp. 133-135).

¿Cuál es la función de esta larga (pp. 133-155) digresión sobre la «verdadera óptica», que Bruno volverá a presentar sin apenas modificaciones en el *De immenso* de 1591, indicando con ello una continuidad teórica sobre una cuestión a la que concede gran importancia?²¹⁴ Hemos de tener presente que éste es el problema cuya discusión ocupa más espacio en toda *La cena*, más incluso que la discusión del problema teológico y de cualquiera de los componentes del problema físico. Ello es, sin duda, un indicio de la importancia que revestía a los ojos de Bruno (y que en el *De immenso* se pondrá de manifiesto con mucha mayor claridad), pero el hecho de que Bruno no explice en *La cena* las consecuencias de esta óptica física, más allá de la neutralización de la sofística y malévola objeción de Osiander a la realidad de los principios copernicanos, hace de esta digresión un

²¹⁴ Véase *De immenso*, III, 2-4 y V, 5, así como F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889, pp. 240-243 y 272 s. Para las figuras véase Giordano Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di Mino Gabriele, Milán, 2001, pp. 215-230. Lejos de ser «marginales», como sostenía Michel (*op. cit.*, p. 262), estas rectificaciones de la teoría óptica desempeñan a los ojos de Bruno un papel muy importante en la fundamentación de su cosmología. Ha insistido en ello L. de Bernart en su estudio *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, 1986, pp. 142-154.

cuerpo aparentemente extraño y superfluo en la economía de la obra. En realidad no es así, pero ¿cuáles son las implicaciones en el plano cosmológico?

Dos son los tipos de fenómenos implicados, según se puede deducir de los principios ópticos enunciados por Bruno y según lo que se planteará en obras latinas posteriores (los *Articuli adversus Peripateticos* de 1586 y sobre todo los *Articuli adversus mathematicos* de 1588 y el *De immenso* de 1591): 1.º La posibilidad de que cuerpos opacos (concretamente planetas inferiores interpuestos entre la Tierra y el Sol) puedan eclipsar a este último en función de su distancia con respecto a la Tierra. Es un punto que tiene relevancia para la disposición de nuestro sistema planetario y por tanto para el orden copernicano; Bruno podría haber abordado esta cuestión en el diálogo IV, en la discusión del diagrama copernicano, pero no lo hace, mientras que sí lo abordará en 1588 y 1591²¹⁵. 2.º La razón de la invisibilidad de los planetas de otros *synodi*, esto es, de tierras orbitando en torno a otras estrellas-soles. Esta cuestión podría haberse planteado en *La cena* en las consideraciones con que se abre el diálogo V, pero —como veremos también en el párrafo 9.1— el texto de *La cena* en este punto, aun dentro de la claridad con que se abre a la discusión tanto de la extensión en profundidad de la región de las estrellas llamadas «fijas» como de los movimientos que allí tienen lugar, es notablemente ambiguo e impreciso con res-

²¹⁵ Discutiremos la cuestión en el párrafo 9.2 de esta Introducción, cuando tratemos de la discusión en torno al diagrama copernicano.

pecto a las especies de cuerpos celestes. Sin embargo, ya desde los *Articuli* parisinos de 1586 Bruno aplica la «verdadera óptica» a la justificación de la no observabilidad de los planetas de otros soles y en el *De immenso* también a la no ocultación de otros soles por sus planetas interpuestos entre ellos y nosotros²¹⁶.

8.2. EL PROBLEMA TEOLÓGICO: «ACOMODACIÓN DIVINA» Y FINALIDAD POLÍTICO-MORAL DE LA RELIGIÓN

El problema o la dificultad teológica del movimiento de la Tierra es abordado por Bruno en el diálogo IV (pp. 191-203), fuera de la narración de la discusión con los doctores oxonienses. Muy frecuentemente se ha señalado que Bruno anticipaba en este punto las posiciones posteriormente sostenidas por Galileo en la *Carta a Cristina de Lorena* de 1615²¹⁷. Sin embargo conviene no olvidar que la orientación última y los principios básicos de ambos son muy diferentes. Es cierto que ambos apelan, para defender la compatibilidad de la cosmología copernicana con la Escritura, cuyo texto literal —dice Bruno en

²¹⁶ Sobre este último punto véase *De immenso*, V, 5: «Cur soles non eclypsantur, et quod intermediente maiore opaco non sequatur eclypsatio» [Por qué los soles no son eclipsados y que a la posición intermedia de un cuerpo mayor opaco no sigue un eclipse], *BOL* I, II, p. 130 (título del capítulo). Véase asimismo Michel, *op. cit.*, pp. 261 s.

²¹⁷ Ya por ejemplo F. Tocco, en *Giordano Bruno. Conferenze*, Florencia, 1886, pp. 62 s.; más recientemente H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., p. 61 y S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 260 s.

p. 191— «señala y supone en muchos lugares lo contrario», a la doctrina de la «acomodación divina» al conocimiento vulgar en conexión con el fin moral y salvífico de la Escritura, ajeno a la estructura del universo, que es descrito en los términos propios de la experiencia vulgar²¹⁸. Ya Rheticus, en su tratado inédito dedicado al problema, había apelado —seguramente en total acuerdo con Copérnico— a la «acomodación divina» a la inteligencia vulgar y a la autoridad de San Agustín; también Calvino había sostenido en muchos lugares de sus comentarios a diferentes libros del Antiguo Testamento que la Escritura habla por lo general, en lo que a la descripción de la naturaleza se refiere, según el conocimiento vulgar. Entre Bruno y Galileo otros copernicanos, concretamente Christoph Rothmann y Kepler, adoptarán la misma estrategia²¹⁹.

²¹⁸ «[...] hablar según la inteligencia del vulgo y no ser escrupuloso en cuestiones indiferentes», *Cena*, p. 193.

²¹⁹ Para el tratado de Rheticus véase la edición a cargo de R. Hooykaas, *G. J. Rheticus' Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*, Amsterdam-Oxford-Nueva York, 1984. Sobre el desarrollo del problema entre Copérnico y la condena del heliocentrismo en 1616 véase M. Á. Granada, «Il problema astronomico-cosmologico e le Sacre Scritture dopo Copernico: Christoph Rothmann e la teoria dell' accomodazione», *Rivista di storia della filosofia*, 51, 1996, pp. 789-828; M.-P. Lerner, «L' "hérésie" héliocentrique: du soupçon à la condamnation», en *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, Roma, 1999, pp. 69-91; más recientemente I. Pantin, «Science et religion au temps de la "revolution scientifique". Les coperniciens et les règles de l'exégèse», *Archives des Sciences*, 55, 2002, pp. 107-123. En el opúsculo de Digges de 1576 no hay ninguna referencia al problema.

Ahora bien, el uso bruniano de esta doctrina de la «acomodación divina» es muy distinto al que encontramos en todos los copernicanos anteriores y posteriores a él. Si en todos ellos hay un planteamiento y un desarrollo del tema en términos inequívocamente cristianos y con una decidida voluntad de ortodoxia, en Bruno hallamos un tratamiento en términos claramente averroístas y maquiavelianos. En efecto, Bruno presupone —contra la igualdad de todos los hombres ante la Revelación divina, de la que todos ellos están igualmente necesitados para su redención, punto aceptado por todos los demás autores— la diferenciación y jerarquía antropológicas planteadas por la tradición filosófica desde Platón y reiteradas en el averroísmo (y en Maimónides): por un lado, «el vulgo» (pp. 191, 193), «el conjunto del vulgo» (p. 193); por otro, «los contemplativos», «quienes son verdaderamente hombres» (p. 193)²²⁰. Mientras estos últimos son aquellos «sabios, espíritus nobles y quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes [i. e. sin religión]» (p. 193), es decir, encuentran en la filosofía misma (conocimiento supremo en

²²⁰ Sobre esta antropología de la desigualdad y su presencia en el aristotelismo radical o averroísta, al menos hasta Pomponazzi, véase L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua, 2003, caps. 2 y 3; asimismo nuestra Introducción a Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit. Sobre el averroísmo y maquiavelismo de Bruno véase R. Sturlese, «“Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca...” Note sull' averroismo di Giordano Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXI (LXX), 1992, pp. 248-275; M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., Introducción y caps. 4 y 6.

tanto que ejercicio y actualización del intelecto) los principios de la praxis justa (lo que *Del infinito* llamará «la verdadera moralidad»)²²¹ y el instrumento de conocimiento adecuado de la estructura del universo, el vulgo —que vive a un nivel de pasiones y de conocimiento exclusivamente sensible— recibe en la religión (que en puridad es ajena e irrelevante para el filósofo) la «ley» por la que se fundamenta la comunidad política y la conducta moral. El destinatario, por tanto, de la religión-ley es el vulgo y su finalidad la construcción moral y política de dicho vulgo en el Estado con vistas a la convivencia, la paz y el progreso en la existencia inmanente al mundo: «el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones [tema propio y autónomo de los filósofos y hombres de intelecto], como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados»²²². De acuerdo con este destinatario y finalidad, con esta

²²¹ *Infinito*, p. 39.

²²² *Cena*, p. 193. Por esta razón la reforma de la religión (y de la moralidad social a través de ella) que se planteará en la *Expulsión* tiene como destinatario el vulgo a través del Estado, que previamente habrá asumido la *potestas ecclesiastica*. Sobre la concepción de la religión como ley y su presencia, a partir de Platón, en la tradición filosófica islámica y judía desde Farabi, remitimos a L. Strauss, *Maïmonide*, París, 1988 y *Le Platon de Farabi*, París, 2002 (este último estudio está recogido en traducción española en C. Hilb, ed., *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*, cit., pp. 67-100). Para la recepción por Bruno de esta concepción remitimos de nuevo a nuestra Introducción a Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit.

perspectiva cósmica o immanente y con este nivel cognoscitivo de la religión a la altura de la sensación y de la imaginación, Bruno identifica su origen en «los dioses» («gli Dèi», p. 191) o en el «divino legislador», esto es, en el profeta, Moisés, excluyendo tácitamente un origen en la divinidad absoluta (la causa primera y absoluta o el «Apolo» que *De la causa*, *Spaccio* y *De gli eroici furori* excluirán de la «comunicación» humana)²²³.

Por tanto, la Escritura, cualquier revelación religiosa así entendida, es irrelevante y carece de autoridad en cuestiones relativas a la ordenación, estructura y funcionamiento de la naturaleza, la cual debe ser investigada en sí misma y mediante los medios naturales de conocimiento: el *senso regolato* (sentido regulado) y la inteligencia, esto es, a través de la filo-

²²³ Cfr. *Causa*: «de la sustancia divina, tanto porque es infinita como porque está lejanísima de esos efectos, los cuales son el límite último del ejercicio de nuestra facultad discursiva, no podemos conocer nada, excepto por modo de vestigio, como dicen los platónicos, o de efecto remoto, como dicen los peripatéticos, o de indumentos, como dicen los cabalistas, o de espaldas y dorsos, como dicen los talmudistas, de espejo, sombra y enigma como dicen los apocalípticos», pp. 103 s.; *Expulsión*, «aquel dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si él no es la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo, si no es el alma misma», p. 427; *Furores*: «a ninguno parece posible ver el Sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que está en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas)», p. 391.

sofía o ciencia²²⁴. Si la Escritura es atendible en algún punto pertinente para la filosofía natural, será en cuestiones «donde el vulgo no tiene posición alguna» (p. 197) y donde por tanto no es necesario al divino legislador acomodarse a las representaciones vulgares. En este caso, sin embargo, habrá de estarse muy atento para ejercer correctamente la lectura literal y la lectura alegórica del texto sacro, evitando tomar «por metáfora lo que no se dijo por metáfora» (p. 197). Aquí Bruno aprovecha para hacer una lectura literal, cosmológica, de un pasaje bíblico que había recibido tradicionalmente una interpretación alegórica: cuando Job 25, 2 dice de Dios que «establecía la paz entre sus hijos eminentes, es decir, sublimes»²²⁵, lejos de aplicarlo a las criaturas angélicas y a un ámbito extracósmico, Bruno lee el pasaje como

²²⁴ *Cena*, p. 191: «los libros divinos [...] no se ocupan de demostraciones y especulaciones sobre las cosas naturales, como si de filosofía se tratara, sino que establecen mediante leyes, en beneficio de nuestra mente y ánimo, la conducta en lo relativo a las acciones morales. [...] el divino legislador no se preocupa en lo demás de hablar según esa verdad de la cual el vulgo no sacaría ningún provecho a la hora de alejarse del mal y seguir el bien. Deja, por el contrario, la reflexión sobre estos puntos a los contemplativos».

²²⁵ *Cena*, p. 199. Como ejemplo de la tradicional lectura alegórica citaremos Giovanni Pico, *Oratio de hominis dignitate*, en Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Florencia, 1942, p. 116 [trad. española, cit., pp. 11 s.]; Agostino Steuco, *Enarrationes in Job*, en A. Steuchus, *Opera quae extant omnia*, París, 1578, vol. II, p. 242r; Didacus a Stunica (Diego de Zúñiga), *In Job Commentaria*, Toledo, 1584, pp. 564 s. Esta última sería la obra afectada por la condena del copernicanismo de 1616 por su exégesis procopernicana de Job 9, 6.

una descripción de la distribución armónica en el espacio de tierras y soles, esto es, de un punto central de la cosmología verdadera —la pluralidad infinita de sistemas planetarios— que él restaura más allá de Copérnico. Así, los «hijos» en cuestión «son los astros, los dioses, de los cuales unos son fuegos y otros aguas (al igual que nosotros decimos a los unos soles y a los otros tierras) y que ellos se mantienen en concordia de forma que aun siendo contrarios el uno vive, se alimenta y vegeta por el otro, sin confundirse nunca entre sí, sino moviéndose los unos alrededor de los otros con arreglo a distancias determinadas»²²⁶. En el mismo sentido, el famoso pasaje de

²²⁶ *Cena*, p. 199. De manera similar el pasaje de Daniel 7, 10 («millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei») [le servían millares de millares y le asistían millones de millones]) que tradicionalmente se había aplicado a las innumerables criaturas angélicas servidoras de Dios (por ejemplo en el pasaje de Pico citado en la nota precedente y en Dante, *Paraíso*, XXVIII, 91-93 y XXIX, 130-134) es leído por Bruno como descripción de la infinitud de los mundos o astros en el universo infinito. Véase *Cena*, p. 211: «[...] las revelaciones divinas, las cuales nos dicen que son innumerables los ministros del Altísimo, al que sirven millares de millares y millones de millones asisten. Ellos son esos grandes animales de los que [...] algunos de ellos son realmente calientes, como el Sol y otros muchos fuegos innumerables; otros son fríos, como la Tierra, la Luna, Venus y otras muchas tierras innumerables. Y así, para comunicarse el uno al otro y participar el uno del principio vital del otro, cumplen sus giros los unos alrededor de los otros según espacios determinados»; cfr. la alusión más vaga al mismo versículo en el elogio del Nolano, *Cena*, p. 49. Con posterioridad Bruno buscará en la antigüedad pagana otros antecedentes míticos de esta idea central de su ampliación de la cosmología copernicana y la hallará en el mito homérico del banquete de Zeus y los dioses olímpicos (las estrellas-soles) entre los etíopes (los

Génesis 1, 7 relativo a las «aguas superiores» e «inferiores», que había recibido interpretaciones diversas (las «aguas superiores» designaban para Orígenes y San Agustín el ámbito angélico; en el siglo XVI Calvino verá en ellas sencillamente las aguas consolidadas en forma de nubes) es leído por Bruno como referido a los planetas del nuestro y de diferentes sistemas o *synodi*: «[...] las aguas inferiores (las de nuestro globo) de las superiores, que son las de los otros globos»²²⁷.

De todo este desarrollo Bruno infiere la total autonomía e independencia de la filosofía frente a la religión y la teología, independencia reconocida —piensa Bruno— por los «verdaderos» teólogos «amigos de la convivencia civil y de las buenas doctrinas» (p. 201), es decir, por los buenos teólogos conocedores de que la tarea de su disciplina es la educación moral de la multitud indocta y sensual, a los

planetas), mito al que Bruno se refiere en la conclusión de *Cena* (p. 283), sin aludir no obstante a un significado cosmológico. Sobre esta problemática véase M. Á. Granada, «Giordano Bruno et “le banquet de Zeus chez les Éthiopiens”: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre», *Bruniana & Campanelliana*, III, 1997, pp. 185-207; Granada, «Synodus ex mundis», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, II, cit., cols. 142-154.

²²⁷ *Cena*, p. 199. Para otras referencias de Bruno al tema de las «aguas» véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 6 y H. Gatti, «Bruno's Use of the Bible in his Italian Philosophical Dialogues», en Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, Princeton-Oxford, 2011, pp. 264-279; para las diferentes interpretaciones de las «aguas» véase W. G. L. Randles, *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1700. From Solid Heavens to Boundless AEther*, Aldershot, 1999.

cuales Bruno apelará en *De l'infinito* y en *De gli eroici furori*²²⁸—desde la concepción averroísta de la correcta relación entre teología «pastoral» y filosofía— como respetuosos de la autonomía de la filosofía en la investigación de la producción divina, es decir, de la naturaleza e incluso en la elaboración de aquella teología filosófica que es posible al hombre: el conocimiento de Dios en esa su expresión necesaria que es la naturaleza infinita (las «espaldas» de Dios), dada la completa incognoscibilidad de la «faz divina» y, por tanto, de la divinidad en sí misma²²⁹.

8.3. EL PROBLEMA FÍSICO

La discusión con los doctores oxonienses gira enteramente en torno al problema físico del copernicanismo. Las objeciones al movimiento de la Tierra y la respuesta bruniana se presentan en el diálogo III, a lo largo de las proposiciones 3-5 de Nundinio. La simple defensa del movimiento de la Tierra se da unida a la exposición de la física y cosmología brunianas, esto es, a la superación de Copérnico, que constituirá el tema propio del diálogo V y que resulta de esta manera anticipado.

²²⁸ Véase *Infinito*, pp. 91-95; *Furores*, p. 45 y Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. V.

²²⁹ Éxodo, 33, 19-22, aludido en *Causa*, p. 107 (donde se reivindica esa teología filosófica a pesar de la aparente negación de la misma) y *Furores*, p. 331. Bruno, como hemos dicho en § 5, coincide tanto con Averroes como con Maimónides (véase *Guía de los perplejos*, I, 54).

La tercera proposición de Nundinio plantea la imposibilidad del movimiento de la Tierra por ser ésta centro fijo del mundo y de los movimientos celestes. En su respuesta a esta objeción, que reitera los principios aristotélicos y presupone la concepción básica de la interrelación recíproca de lugares (naturales), naturalezas elementales y comportamiento en términos de movimiento y reposo, Bruno procede a independizarlos y por tanto a establecer la total autonomía del movimiento o reposo de los cuerpos con respecto a su naturaleza o composición y con respecto también al espacio.

Si la objeción de Nundinio presupone el principio aristotélico de los lugares naturales, por el cual los cuerpos tienen asignados lugares propios a su composición elemental (lugares absolutos en un universo necesariamente finito) y se mueven en función de sus lugares, Bruno parte de una concepción del espacio como receptáculo infinito y homogéneo en el que todos los lugares son indiferentes: cualquier punto en él es igualmente centro y periferia o bien estas determinaciones locales solamente tienen un valor con relación a un punto de referencia convencional y variable a voluntad²³⁰. En consecuencia, cualquier lugar del espacio es «natural» para un cuerpo, el cual se moverá o no con completa independencia de ese su lugar, pues el espacio es causal-

²³⁰ *Cena*, p. 159: «el Nolano [...] pretende que el mundo es infinito y que, por tanto, no hay cuerpo alguno al que corresponda absolutamente ocupar el centro o la periferia o cualquier lugar entre esos dos puntos. Tan sólo se puede decir una cosa así a partir de ciertas relaciones con respecto a otros cuerpos y puntos arbitrariamente establecidos».

mente inactivo o no ejerce ninguna función en cuanto al estado físico de los cuerpos en él contenidos²³¹. Bruno precisa que este espacio está siempre lleno de aire puro, éter o *spiritus* y constituye, por tanto, un medio *fluido*: «vemos un cuerpo aéreo, etéreo, espiritual, líquido, lugar capaz de movimiento y reposo, seno inmenso e infinito» (pp. 159-161) en el que residen infinitos astros carentes de esferas portadoras («[...] fantásticas esferas [las cuales] vengan a transportar estos cuerpos como si estuvieran clavados en ellas», p. 169).

La cuarta proposición de Nundinio (p. 163), que plantea la cuestión de la composición material de los cuerpos celestes y, por tanto, la heterogeneidad y jerarquía cosmológica del universo según Aristóteles, permite a Bruno establecer la independencia de los cuerpos con respecto al movimiento o reposo y en relación con ella la concepción que rompe con la jerarquía cosmológica y la diferencia e inferioridad de la Tierra: la materia que llena el universo es idéntica

²³¹ Este punto se explicitará de forma clara en el *Camoeracensis acrotismus* de 1588 (art. XXXV, en *BOL* I, 1, p. 138) y en la exposición de la definición de espacio en *De immenso*, I, 8 (*BOL* I, 1, pp. 231 s.: «Est ergo spacium [...] indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones» [el espacio acoge indiferentemente todas las cosas, al margen de las condiciones de acción y de pasión]). Este punto ya lo había señalado A. Koyré; véase sus *Estudios galileanos*, trad. española, Madrid, 1980, p. 179: «[...] indiferencia del espacio, y de los cuerpos, con respecto al movimiento y al reposo». Una exposición más reciente de la concepción bruniana del espacio se encuentra en E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981, pp. 183-192. Véase también B. Amato, «Spazio», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, I, cit., cols. 151-165.

y homogénea en todos sus lugares y está sometida a las mismas leyes²³². Esto significa que los cuatro elementos son la materia de todos los cuerpos que llenan el espacio infinito y que, en función del predominio del fuego o de agua-tierra, se diferencian en las dos especies de «innumerables tierras semejantes a ésta» (p. 163) y estrellas-soles («aquellas esferas que, como el Sol, son de fuego», p. 165).

Según esto, por Tierra no cabe entender tan sólo la totalidad del elemento tierra, así como tampoco la unión de la tierra con el elemento agua en una única esfera, sino un individuo dentro de una especie de infinitos individuos homogéneos y similares, un «animal»²³³ dotado de un «un cuerpo heterogéneo» (p. 165), esto es, de los cuatro elementos, habitado como los demás astros de la misma especie (pp. 167 s.) y por tanto vivo. La concepción de los astros como animales no significa otra cosa que dotados de *alma*, que en *De la causa* será presentada como principio universal coextensivo a la materia y cuya facultad preeminente es el intelecto²³⁴, mientras que en el presente diálogo es presentada físicamente

²³² *De immenso*, I, 5 (*BOL* I, 1, p. 220) lo expresará rotundamente: «[...] possunt ubi [en el espacio] corpora mundi/ Legibus aeternis motus subigi atque quietis» [donde los cuerpos del universo pueden estar sometidos a las leyes eternas del movimiento y del reposo]. La fórmula hay que entenderla en su sentido literal, que afirma la homogeneidad también temporal del universo y por tanto el rechazo de toda escatología, de acuerdo por otra parte con la concepción de la inmutabilidad divina y la identidad espacio-temporal de su efecto necesario (el universo infinito).

²³³ Cfr. *Cena*, p. 165: «al ser la Tierra un animal»; pp. 209, 211: «grandes animales».

²³⁴ Véase *Causa*, diálogo II, pp. 113 ss.

como principio interno de movimiento: «La Tierra, por tanto, y los otros astros, se mueven según las propias diferencias locales a partir del principio intrínseco que es su propia alma»²³⁵. Esta alma propia de la Tierra (como en general la de todos los astros) está dotada de voluntad («con una ordenada y natural voluntad, se mueven hacia las cosas a partir de un principio intrínseco y por los espacios convenientes a ellos», p. 169) e incluso de inteligencia: «“¿Créis, dijo Nundinio, que esta alma es sensitiva?”. “No sólo sensitiva”, respondió el Nolano, “sino también intelectiva, y no sólo intelectiva, como la nuestra, sino quizá todavía más”. Aquí se calló ya Nundinio y dejó de reír»²³⁶.

²³⁵ *Cena*, p. 169. *Infinito*, I, pp. 103-107, precisará: en tanto que principio finito esta *alma propia* mueve con una intensidad finita y es, por tanto, principio de los movimientos finitos del astro, movimientos que en el caso de la Tierra serán descritos en el diálogo V de *La cena*; en tanto que principio infinito y universal (el *anima del mondo*, la divinidad en su *explicatio* necesaria, de la que el alma propia es una contracción a un sujeto finito) mueve con una intensidad necesariamente infinita (pues infinita es necesariamente la acción divina) y por tanto *in instanti*, lo cual coincide con el reposo («por lo que según ello el cuerpo móvil no es menos estabilísimo que mobilísimo», *Infinito*, p. 103). Véase M. Á. Granada, «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», cit., pp. 183 ss.

²³⁶ *Cena*, p. 169. De «animales intelectuales» habla la epístola proemial, p. 15; cfr. pp. 239-241: «Estos corredores tienen un principio interior de movimiento: su propia naturaleza, su propia alma, su propia inteligencia». No se puede decir que la concepción de los cielos y de los astros como seres animados e inteligentes fuera heterodoxa o herética —de hecho es una constante en la cosmología cristiana, procedente de sus fuentes griegas—, pero ya desde la Patrística se manifiesta la tendencia a considerar

Este pasaje es importantísimo. No sólo excluye que el motor de los astros sea un principio inteligente externo que mueve la esfera en la que el astro está inserto, o sea, las inteligencias separadas de la tradi-

esa doctrina como peligrosa para la fe por implicar una divinización y consiguientemente la idolatría de los cielos; por el peligro, en suma, de atentar contra la libertad y omnipotencia divinas. La hegemonía intelectual del aristotelismo en el siglo XIII, si por un lado permitió la afirmación de la ortodoxia mediante la doctrina de las inteligencias separadas (ángeles ministros de Dios y motores extrínsecos de las esferas celestes), por otro hizo posible gracias a la ambigüedad del *corpus* aristotélico (que en más de un lugar reconocía a los astros un alma racional) la afirmación en las corrientes estrictamente filosóficas de una concepción de las esferas celestes como movidas por un alma inteligente. El *syllabus* de Tempier condenó en 1277 algunos de estos desarrollos; véase por ejemplo los artículos 92 («Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco quod est anima; et quod mouentur per animam et per virtutem appetitivam, sicut animal») [Que los cuerpos celestes se mueven por un principio intrínseco que es el alma; y que se mueven por el alma y virtud apetitiva, como el animal], 94, 95, 102 («Quod anima celi est intelligentia, et orbis celestes non sunt instrumenta intelligentiarum sed organa») [Que el alma del cielo es la inteligencia y que los orbis celestes no son instrumentos de las inteligencias, sino sus órganos], en *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, ed. de D. Piché, Paris, 1999, pp. 106-110 con las referencias a ulteriores estudios. Para el desarrollo del problema a lo largo de la Edad Media remitimos a la excelente síntesis de M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, vol. I, *Génèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, 1996, cap. IX («Les moteurs des sphères»). Para lo que él llama «modelo abrahámico», subyacente a la devaluación de los cielos por parte de la ortodoxia teológica, véase R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, 1999, caps. V y XI. No cabe la menor duda de que Bruno opta decididamente por el mundo divino de la tradición de la *prisca theologia*, la única expresión de la divinidad con que podemos tener comunicación.

ción peripatética, con la consiguiente limitación a un número finito de unas pocas inteligencias²³⁷. Incluye también la estructura sólida, dura o cristalina, impermeable, de los cielos, sustituida por el espacio fluido infinito que no opone resistencia al movimiento de los astros. Y, además, multiplica las inteligencias, no como inteligencias angélicas, sino como las inteligencias-almas de los astros ínsitas en ellos como su principio formal (en el sentido que luego precisará el diálogo segundo del *De la causa*) y principio del movimiento propio.

Como ya hemos expuesto precedentemente (véase § 4), Bruno se inspiraba para esta teoría animista del movimiento en el platonismo²³⁸, a través de Marsilio Ficino y sobre todo de su *Platonica theologia de immortalitate animorum* (cap. IV, 1), por lo que es muy

²³⁷ *Cena*, p. 203, donde entre las impías tesis cosmológicas de los aristotélicos se registra la afirmación de que «las inteligencias y naturalezas intelectuales tan sólo son ocho o diez». Bruno, además, trata de mostrar las contradicciones internas de la física y cosmología aristotélicas afirmando que, si el principio del movimiento de los astros es exterior a ellos, su movimiento será necesariamente violento, de acuerdo con la distinción aristotélica entre el movimiento natural y el violento: «Y no hay motores extrínsecos que al mover fantásticas esferas vengan a transportar estos cuerpos como si estuvieran clavados en ellas. Si eso fuera cierto, el movimiento sería violento y contrario a la naturaleza del móvil [...]. Todo es causado por el principio interior suficiente, por el cual viene a moverse de forma natural y no a partir de un principio exterior, como vemos que ocurre siempre en aquellas cosas que son movidas o en contra o al margen de su propia naturaleza», *Cena*, p. 169. Véase también diálogo V, pp. 241, 243 s.

²³⁸ Téngase presente que ya en el *Fedro* (245 c) el alma es «fuente y origen (ἀρχή) del movimiento» (trad. de E. Lledó).

posible que estas páginas de *La cena* recojan en buena parte la demostración del movimiento de la Tierra en las lecciones oxonienses²³⁹. En Ficino encontramos —exponiendo la teoría neoplatónica del movimiento de los elementos como alternativa a la aristotélica— no sólo la naturalidad del movimiento circular de la Tierra (si éste se diera), sino por ello mismo el principio *intrínseco* del mismo —por oposición a un imposible principio *extrínseco*— en el alma, calificada reiteradamente de «inteligente» y de «capaz de conocimiento». Encontramos también en Ficino el ejemplo de la atracción magnética como caso análogo al movimiento impulsado por el alma²⁴⁰.

Esta apelación a la teoría platónica del alma como principio de movimiento (con la consiguiente animación del universo y de los astros) no era tan absurda y tan anticientífica como muchas veces se ha señalado²⁴¹. No se trata únicamente de que la teoría aristotélica de la naturaleza como principio interno de movimiento atribuía también de hecho una animación y una cierta inteligencia a los cuerpos; además, cuando en la segunda mitad del siglo XVI se llegó a la eliminación de las esferas celestes, los autores que lo postularon (independientemente de que —como Rothmann o Bruno— fueran copernicanos o —como Patrizi y Brahe— geocentristas) tuvieron que responder a la pregunta «a quo moventur planetae?» y aquellos que, a diferencia de Bruno, no pu-

²³⁹ Véase *supra*, pp. LXI ss., con las referencias a los importantes trabajos de Dilwyn Knox.

²⁴⁰ Cfr. Ficino, *Théologie platonicienne*, cit., vol. I, p. 160 y *Cena*, p. 169.

²⁴¹ Véase A. Koyré, *Estudios galileanos*, cit., p. 169.

sieron como principio el «alma inteligente» propia, plantearon otras hipótesis acaso más peregrinas que la de Bruno: los planetas eran movidos por Dios mismo directamente, o por intermedio de ángeles, o por una ciencia infusa ínsita a los astros, lo cual no parece estar muy lejos de reconocerles un alma inteligente²⁴². La solución bruniana era quizá la más co-

²⁴² Véase a título de ejemplo Tycho Brahe, *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, en Brahe, *Opera omnia*, ed. de J. L. E. Dreyer, vol. IV, Copenhagen, 1922, p. 159: «iuxta divinitus inditam Scientiam» [de acuerdo con una ciencia infundida por la divinidad]; Rothmann, *Dialexis Cometae qui Anno Christi M.D.LXXXV. mensibus Octobri et Novembri apparuit*, en M. Á. Granada, A. Mosley y N. Jardine, eds., *Christoph Rothmann's Discourse on the Comet of 1585: An Edition and Translation with Accompanying Essays*, Leiden, 2014, p. 135: «Moveri etiam et circumduci ut plurimum [cometas] [...] motu proprio, sive ministerio angelorum ad id utatur DEUS, ut et de planetis placere quibusdam video: sive absque ullo ministerio motum eorum gubernet. Ipso enim dicente omnia fiunt, ipso volente omnia adsunt» [por lo general los cometas se mueven y son arrastrados en círculo por su movimiento propio, ya sea que Dios se sirve para ello del ministerio de ángeles, como veo que algunos opinan de los planetas, ya gobierne Dios su movimiento sin ninguna ayuda. Pues cuando Él lo dice, todas las cosas se hacen; cuando Él quiere, todo está ahí]; el mismo Rothmann en *Observationum stellarum fixarum liber primus*, cap. XVIII: «Et revera si rem diligenter consideraverimus, omnino necesse est, ut aut Deus immediate gubernet ipsorum motum, [...] aut ad id utatur ministerio angelorum, quos Aristoteles vocat Intelligentias: aut planetis naturalis sit motus scientia, ipsis congenita et divinitus indita, quam Plato mentem et animam eorum vocat, qua ipsi per se in liquidissima illa materia cursus sui normam regularissime et constantissime observare cogantur, nullius promotoris indigi» [Y en verdad, si consideramos cuidadosamente la cuestión, es absolutamente necesario que Dios gobierne inmediatamente su movimiento, [...] o que se sirva para ello del ministerio de ángeles, a los que Aristóteles llama inteligencias, o que los planetas

herente —y desde luego las más acorde con la metafísica bruniana de la inmanencia ontológica de la divinidad al universo— antes de la formulación de los principios de inercia y de conservación del movimiento. Es cierto que Copérnico había atribuido el movimiento circular de la esfera y de la Tierra como esfera a la misma forma geométrica esférica²⁴³, lo cual es interpretado por Koyré como indicio de una geometrización del pensamiento y de una incipiente e incompleta física geométrica²⁴⁴. Sin embargo, podemos pensar, con Dilwyn Knox, que de hecho Copérnico parte de la teoría platónica del movimiento

posean una ciencia natural del movimiento, congénita en ellos y divinamente infusa, a la cual Platón llama su mente y su alma, por la cual se ven obligados a observar por sí mismos, regularísima y constantísimamente, en esa liquidísima materia la norma de su movimiento, sin necesidad de ningún motor], en *Christoph Rothmanns Handbuch der Astronomie von 1589. Kommentierte Edition der Handschrift «Observationum stellarum fixarum liber primus»*, Kassel 1589, ed. por M. Á. Granada, J. Hamel y L. von Mackensen, Frankfurt, 2003, p. 170.

²⁴³ Véase *De revolutionibus*, I, 4: «Mobilitas enim sphaerae est in circulum volvi, ipso actu formam suam exprimentis», ed. cit., pp. 9, 21-22 [trad. española cit., p. 36: Pues la movilidad de la esfera es girar en un círculo, expresando mediante el mismo su forma]; cfr. *ibid.*, I, 8, p. 15, 8-9: «Cur ergo haesitamus adhuc, mobilitatem illi [Terrae] formae suae a natura congruentem concedere [...]?» [trad. española cit., p. 53: ¿por qué dudamos aún en concederle una movilidad por naturaleza congruente con su forma [...]?].

²⁴⁴ Véase *supra*, nota 94. Sobre la eliminación por Kepler de las inteligencias motrices mediante la «physica coelestis» desarrollada en su *Astronomia nova* (1609), véase M. Á. Granada, «“A quo moventur planetae?”. Kepler et la question de l’agent du mouvement planétaire après la disparition des orbes solides», *Galilaeana*, 7 (2010), pp. 111-141.

de los elementos, que prescinde deliberadamente del fundamento animista y deja de atribuir a la Tierra un alma motriz —siguiendo en ello una tendencia secular de la teología cristiana— para no incurrir en problemas de orden teológico-religioso²⁴⁵. Es acaso la detección de la inconveniencia teológica en el animismo bruniano lo que llevó a Nundinio a dejar de reir y callarse (p. 169).

Finalmente, la quinta proposición de Nundinio (pp. 173-189) plantea dos argumentos puntuales de la tradición que representan sendas dificultades físicas para el copernicanismo. Se trata de dos graves objeciones contra el movimiento de la Tierra, cuyo origen se remonta a Aristóteles y a Ptolomeo y que habían sido también discutidas y reelaboradas en la tradición escolástica. Copérnico y Digges habían intentado ya responder a ellas. La primera objeción es el argumento de que el movimiento diario de la Tierra hacia oriente comportaría necesariamente «que las nubes del aire parecieran discurrir siempre hacia Occidente» (p. 173). Bruno menciona este único punto de un argumento que Copérnico había expuesto con mayor completud y riqueza de particulares siguiendo a Ptolomeo²⁴⁶.

²⁴⁵ Véase *supra*, nota 236 y Knox, «Bruno's Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion», cit., p. 205 y Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., p. 359. Más adelante (§ 9. 1) volveremos sobre la cuestión del alma y la relación entre Ficino, Copérnico y Bruno.

²⁴⁶ Véase Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., I, 7, p. 14. 5-14. Cfr. Ptolomeo, *Almagesto*, ed. cit., cap. I, 7, pp. 44 s.; sobre la argumentación ptolemaica véase P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I, París, 1988, pp. 480-484 y L. Ch. Taub, *Ptolemy's Universe*,

La respuesta de Bruno es que el aire, con las nubes y toda clase de objetos que contiene, forma parte, al igual que el agua, de ese animal compuesto que es la Tierra y por tanto se mueve como una totalidad y unidad con el movimiento diario causado por el alma propia. Bruno apela a la analogía con los animales menores para indicar que el aire que parece rodear a la Tierra, de hecho está contenido en su interior «como el aire encerrado en el pulmón y en las restantes cavidades de los animales» (p. 175). Al igual que, cuando se mueven los animales, los fluidos internos se mueven en todas direcciones sin ningún obstáculo causado por el movimiento local del organismo entero, así también «las nubes, por tanto, se mueven según las circunstancias que se producen en el cuerpo de la Tierra y es como si estuvieran en sus vísceras, al igual que las aguas» (*ibidem*). Bruno, por tanto, piensa en términos de la noción de un *sistema de cuerpos en movimiento* que explicitará poco después en la respuesta a la siguiente objeción. De momento podemos constatar cómo deja atrás la argumentación contraria de Ptolomeo, incapaz de concebir la noción de un sistema de cuerpos en movimiento: «incluso si pretendieran que el aire gira como la tierra y con la misma velocidad que ella, los cuerpos que están sumergidos en este aire no parecerían menos haber sido dejados atrás por el movimiento común a esos dos cuerpos [la tierra y el aire]; incluso si esos cuerpos fueran arrastrados por el aire

Chicago y La Salle, Illinois, 1993, pp. 84-100. Para el texto de Digges, que se limita a traducir al inglés el pasaje de Copérnico, véase *A Perfit Description*, cit., p. 90 [trad. española, cit., p. 64].

o hicieran una sola cosa con él, jamás ninguno de ellos parecería marchar más deprisa o menos deprisa [que el aire y la tierra]; parecerían siempre inmóviles»²⁴⁷. Es verdad que ya Copérnico había señalado la inanidad de las consideraciones de Ptolomeo, pero lo había hecho apelando a una participación del aire en la naturaleza de la Tierra o en el movimiento de ésta: «[...] sea porque el aire próximo a la tierra, mezclado con materia acuosa o térrea, sigue la misma naturaleza que la tierra, o sea porque el movimiento del aire es adquirido, que participa en la perpetua revolución y sin resistencia a causa de la contigüidad de la tierra»²⁴⁸. Bruno marca, pues —nos parece— un avance con respecto al astrónomo polaco. Hay un punto, sin embargo, en el que Bruno sigue a Copérnico: ambos establecen la inmovilidad del aire exterior a la Tierra, del aire puro que constituye la región más elevada. Copérnico lo hacía porque, con la tradición, pensaba que los cometas eran fenómenos de la región superior del aire y si la tradición retenía que esa región participaba del movimiento diario del cielo precisamente porque los cometas estaban dotados de ese movimiento, Copérnico considera su movimiento, al igual que el del cielo, como una apariencia causada por el movimiento real de la Tierra²⁴⁹.

²⁴⁷ Ptolomeo, *Almagesto*, I, 7, cit. en Duhem, loc. cit., pp. 483 s.

²⁴⁸ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., I, 8, pp. 15, 21-24 [trad española cit., pp. 53 s.]. Digges se limita también a traducir a Copérnico; cfr. *A Perfit Description*, cit., p. 92 [trad. española cit., p. 66].

²⁴⁹ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., p. 15 [trad. española cit., p. 54].

Bruno no hace mención en *La cena* de los cometas, pero ese mismo año *Del infinito* proclamará su carácter celeste y de astros permanentes dotados de un movimiento circular propio²⁵⁰. El Nolano no está forzado, por tanto, a establecer el movimiento del aire puro superior. Para él, esa región no es tanto parte de la Tierra como el fluido de aire puro-éter que llena inmediatamente el espacio y por el que se mueven libremente los astros y también la Tierra en su trayectoria anual en torno al Sol.

Bruno avala esta concepción —más allá de una referencia a los *Meteorologica* de Aristóteles y al comentario de Alejandro de Afrodisia a esa obra²⁵¹— con la autoridad de Platón y del mito cosmológico del *Fedón*, en el que se describe la condición de las concavidades de la Tierra con su aire impuro —como la cuenca mediterránea en que vivimos— y se contrapone a la verdadera superficie de la Tierra expuesta al éter puro celeste²⁵².

²⁵⁰ Véase M. Á. Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit., pp. 452-454. Aunque será en *De immenso* donde Bruno exponga su teoría definitiva de los cometas, su carácter celeste y permanente se afirma con claridad en 1584 en *De l'infinito*. Sobre el tema véase ahora, D. Tessicini, «Cometa», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, II, cit., cols. 34-43.

²⁵¹ *Cena*, pp. 175 y 181.

²⁵² *Cena*, pp. 175 ss. Cfr. *Fedón* 109 a-e. Este mito acompañará a Bruno hasta el final de su obra. Volverá a aparecer en varios lugares del *De immenso*, donde no desempeñará un simple papel de ornamento de la exposición cosmológica, sino que, de acuerdo con la multivalencia del texto platónico, presentará importantes connotaciones de carácter antropológico y teológico. Véase *De immenso*, IV, 11 y 16 (*BOL* I, II, pp. 60 y 89) y sobre todo III, 8 (*BOL* I, I, p. 376), donde una tácita referencia

La segunda objeción (pp. 183-189) había sido formulada por Aristóteles, tal como registra Bruno, en *De caelo*, «cuando dice que sería imposible que una piedra tirada a lo alto pudiera volver a caer abajo según la misma línea recta perpendicular, sino que sería necesario que el velocísimo movimiento de la tierra la dejara muy atrás, hacia Occidente»²⁵³. La formulación de Aristóteles era más sucinta: prueba la inmovilidad de la tierra que «los pesos arrojados verticalmente por la fuerza hacia arriba vuelven al

al mito del *Fedón* («Plato [...] addit ingentes terrae regiones habitari nostris mirum in modum altiores, ubi lapides et metalla et animalia sint nostris mirum in modum praestantiora atque pulchriora, ubi homines diutissime vivant» [Platón [añade] que inmensas regiones de la tierra asombrosamente mayores que las nuestras están habitadas, que en esas regiones las piedras, los metales y los animales son mucho más grandes y más hermosos que en las nuestras, y que los hombres allí viven muchísimo más tiempo]; véase también *Fedón*, 110d-111b) es en realidad una cita literal —como siempre sin reconocer la procedencia— de Ficino (*Platonica theologia*, cit., XVI, 6, p. 127). Si tenemos presente que en esa misma página Ficino plantea la homogeneidad de Tierra y Luna («si in luna constitutus globum hunc inde prospiceret, talis tibi forsitan videretur qualis tibi nunc a terra luna videtur, putaresque eos qui hic habitant esse caelestes stellamque aliquam habitare» [si, situado en la Luna, miraras este globo [la Tierra] desde allí, la tierra te parecería quizá igual que ahora te parece la Luna vista desde la Tierra, y creerías que los que aquí habitan son celestes y viven en una estrella]) y que poco más adelante en el mismo capítulo (p. 129) generaliza la homogeneidad tendiendo a reducir la heterogeneidad, podemos pensar que el platónico florentino fue la vía por la que Bruno asumió el mito del *Fedón* y que quizá también este elemento estuvo presente en las lecciones oxonienenses como un eslabón más en la deducción desde Ficino del movimiento de la Tierra.

²⁵³ *Cena*, p. 183.

punto de partida, aunque la fuerza los lance a [una distancia] infinita»²⁵⁴. Entre uno y otro están las formulaciones de la objeción en la tradición escolástica, particularmente entre los teóricos del *impetus* en el siglo XIV, especialmente Buridán y Oresme, los cuales habían reformulado con más detalle la objeción dentro de su exposición de la posibilidad, *de potentia Dei absoluta*, del movimiento diario de la Tierra y de su demostración de que tal hipótesis (aunque no realizada y por tanto falsa *de potentia Dei ordinata*) salva en general los fenómenos tan bien como la hipótesis (verdadera) de la inmovilidad. Buridán había transformado el grave de Aristóteles en una flecha e indicado que la objeción podía ser salvada suponiendo que el aire (y con él la flecha) se mueve junto con la Tierra, por lo cual las cosas se nos representan exactamente igual que si la Tierra no se moviera²⁵⁵. El texto de Bruno, sin em-

²⁵⁴ *De caelo*, II, 14, 296b 24-25 (trad. M. Candel). Para una exposición de la historia de esta objeción hasta Bruno y Galileo véase P. Redondi, «La nave di Bruno e la pallottola di Galileo: uno studio di iconografia della fisica», en *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, edición de A. Prosperi, Roma, 2001, pp. 285-351.

²⁵⁵ I. Buridanus, *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, ed. de E. A. Moody, Cambridge Mass, 1942, lib. II, qu. 22, p. 229: «sagitta ab arcu emissa directe sursum cadit iterum in eodem loco terrae a quo emittebatur, quod non esset si terra tanta velocitate moveretur; imo ante casum sagittae, pars terrae a qua emittebatur sagitta esset elongata per unam leucam. Sed adhuc illi volunt respondere, quod ita contingit quia aer motus cum terra sic portat sagittam, quamvis sagitta non appareat nobis moveri nisi motu recto quia sic nobiscum portatur, ideo motum illum per quem portatur cum aere non percipimus» [una flecha lanzada por un arco en línea recta hacia arriba cae de

bargo, presenta una gran similitud con la formulación de Oresme: «Qui seroit en une naif meue isnelement vers orient et traïroit une seëtte tout droit en haut, elle ne charroit pas en la naif mes bien loing de la naif vers occident» [Quien estuviera en una nave que se mueve velozmente hacia oriente y tirara una flecha hacia arriba en línea recta, la flecha no caería en la nave sino muy lejos de ella, hacia occidente]²⁵⁶.

nuevo a tierra en el mismo lugar desde el que había sido lanzada, lo cual no sucedería si la Tierra se moviera a gran velocidad; al contrario, antes de que la flecha cayera a tierra, el punto de la Tierra desde el que se había lanzado la flecha se habría alejado ya una legua. Pero esos autores quieren todavía responder que eso sucede porque el aire que se mueve con la Tierra transporta la flecha, aunque a nosotros nos parezca que la flecha no se mueve más que con un movimiento rectilíneo, porque es arrastrada junto con nosotros, de forma que no percibimos el movimiento por el que es transportada por el aire]. Sin embargo, Buridán no cree que la respuesta a la objeción sea completamente válida, pues en su opinión el *impetus* impreso a la flecha resistiría el movimiento del aire hacia oriente y por consiguiente la flecha debería caer algo desviada hacia occidente.

²⁵⁶ N. Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*, ed. de A. D. Menut y A. J. Denomy, Madison Wi, 1968, p. 520. Oresme atribuye la analogía de la nave a Ptolomeo, pero su primer formulador parece haber sido Averroes. Véase su *Comentario al «De caelo»* en Aristoteles, *Opera*, ed. cit., vol. V, Venecia, 1574, lib. II, com. 101, p. 164 B-C: «signum quod terra quiescit in medio, et non movetur in circuito, sicut dictum est in Timaeo, est quod, cum nos proiecerimus aliquid a superiori ad inferius frequenter, ex eodem loco cadet super eundem locum terrae. Et hoc signat quod terra non movetur, quin, si moveretur accideret ei hoc, quod accidit proiicienti lapides ex eodem loco navis motae, quae cadunt in aqua in locis diversis, ita, quod multotiens accidit ei ut lapis cadat super se, aut prope se, cum motus navis fuerit velox» [señal de que la Tierra está inmóvil en el centro y no se mueve en círculo, como se dice en el *Timeo*, es que siempre que nosotros lanzamos algo desde un lugar superior a otro inferior, cae en el

A diferencia de Buridán, Oresme cree que la objeción puede ser salvada fácilmente por la hipótesis de la rotación terrestre y lo muestra apelando a la analogía de la nave, pero planteando que las cosas se desarrollan sobre ella de manera muy distinta a como suponía Averroes, esto es, el movimiento de la flecha o piedra es siempre perpendicular, tal como dice Bruno en *La cena*:

L'en droit que la seëtte traite en haut, aveques ce trait est meue vers orient tres isnelement aveques l'air parmi lequell elle passe, et aveques toute la masse de la basse partie du monde devant designee qui est meue de mouvement journal ; et pour ce, la seëtte rechiet ou lieu de terre dont elle est parti. Et cele chose appert possible par samblable, car se un homme estoit en une nef meue vers orient tres isnelement sans ce que il appareust ce mouvement et il tiroit sa main en descendant et en descrisant une droite ligne contre le maast de la nef, il lui sambleroit que sa main ne fust meue fors de mouvement droit ; et ainsi, selon cest opinion, nous semble il de la seëtte qui descent ou monte droit en bas ou en haut²⁵⁷.

[Se diría que la flecha tirada hacia arriba se mueve al mismo tiempo velozmente hacia oriente, con el aire por el que pasa y con toda la masa de la región inferior del mundo antes indicada, la cual se mueve con el movimiento

mismo lugar de la tierra. Y esto confirma que la Tierra no se mueve, puesto que, si se moviera, sucedería lo mismo que ocurre al que arroja piedras desde un mismo lugar en una nave en movimiento: las piedras caen en el agua en lugares diferentes; así, sucede frecuentemente que la piedra le cae encima o cerca de él, según que el movimiento de la nave sea más o menos veloz]. Ni la obra de Buridán ni la de Oresme fueron nunca impresas antes del siglo xx. No obstante, la circulación de sus ideas y en concreto de la teoría del *impetus* fue amplísima en toda Europa hasta la época de Bruno.

²⁵⁷ Oresme, *op. cit.*, p. 524.

diario. Y por eso la flecha cae en el [mismo] lugar de la tierra del que ha partido. Y eso parece posible por analogía, pues si alguien estuviera en una nave que se mueve hacia oriente a mucha velocidad sin que percibiera ese movimiento y sacara su mano hacia abajo, describiendo una línea recta contra el mástil de la nave, le parecería que su mano solamente se mueve con un movimiento rectilíneo. De la misma manera, nos parece de la flecha que desciende o asciende en línea recta hacia abajo o hacia arriba].

Estas consideraciones de la física nominalista eran conocidas de Copérnico, el cual se sirvió de ellas en el capítulo I, 8 del *De revolutionibus* para responder a la objeción aristotélica. Copérnico recoge la idea de los nominalistas parisinos del movimiento conjunto de la totalidad del agua y de la región inferior del aire con la Tierra para inferir de ello que el movimiento diario hacia oriente se transmite a los graves. El astrónomo polaco no aduce, sin embargo, la analogía de la nave:

[dicemus] quod non solum terra cum aqueo elemento sibi coniuncto sic moveatur, sed non modica quoque pars aeris, et quaecumque eodem modo terrae cognationem habent. Sive quod propinquus aer terrea aqueave materia permixtus eandem sequatur naturam quam terra, sive quod acquisiticius sit motus aeris, quem a terra per contiguitatem perpetua revolutione ac absque resistentia participat [...] Proinde tranquillus apparebit aer, qui terrae proximus, et in ipso suspensa [...]. Cadentium vero et ascendentium duplicem esse motum fateamur oportet mundi comparatione, et omnino compositum ex recto et circulari. Quandoquidem quae pondere suo deprimentur, cum sint maxime terrea, non dubium, quin eandem servent partes naturam quam suum totum²⁵⁸.

²⁵⁸ *De revolutionibus*, ed. cit., I, 8, p. 15. Notemos que Copérnico, a diferencia de los nominalistas parisinos, explica la

[diremos que no sólo la tierra, con el elemento acuoso unido a ella, se mueve de esta forma, sino también una parte no pequeña del aire y todo lo que tiene del mismo modo parentesco con la tierra, sea porque el aire próximo a la tierra, mezclado con materia acuosa o térrea, sigue la misma naturaleza que la tierra, o sea porque el movimiento del aire es adquirido, que participa en la perpetua revolución y sin resistencia a causa de la contigüidad de la tierra [...]. Por eso aparecerá tranquilo el aire que está próximo a la tierra y también las cosas que están suspendidas en él [...]. Pero tenemos que confesar que el movimiento de las cosas que caen y de las que se elevan es doble, por comparación con el del mundo, y compuesto de un movimiento recto y uno circular (trad. citada, pp. 53 s.; traducción ligeramente modificada)].

Fue Thomas Digges quien introdujo el ejemplo de la nave —transformando, en la misma línea que los físicos parisinos, una objeción al movimiento de la Tierra en una ilustración del mismo— cuando en su traducción del capítulo I, 8 del *De revolutionibus* amplió de la siguiente manera el texto de Copérnico:

And of thinges ascendinge and descendinge in respect of the worlde we must confess them to haue a mixt motion of right & circulare, albeit it seeme to us right

participación de los graves en el movimiento diario por una identidad de naturaleza con la masa total de la Tierra, igual que la región inferior lo hace por participar de la naturaleza de la Tierra en virtud de la gran cantidad de partículas terrosas con que está mezclada. En cambio, Buridán y más claramente Oresme avanzaron hacia la noción de un sistema mecánico cerrado, que Bruno llevará a una precisión mayor en estas páginas. Sobre los nominalistas parisinos véase M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison Wi, 1959, cap. X; sobre Copérnico, véase ahora D. Knox, «Copernicus's Doctrine of Gravity and the Natural Circular Motion of the Elements», art. cit., pp. 172 ss.

& streight, *No otherwise then if in a shippe under sayle a man should softly let a plummet downe from the toppe alonge by the maste euen to the decke: This plummet passing alwayes by the streight maste, seemeth also too fall in a righte line, but beinge by discours of reason wayed his Motion is found mixt of right and circulare.* For sutch thinges as naturally fall douneward beinge of earthly nature there is no doubt but as partes they retaine the nature of the whole²⁵⁹.

[Hemos de admitir, pues, que el movimiento de los cuerpos que caen o se elevan resulta de la composición de uno rectilíneo y otro circular, por más que a nosotros nos parezca perfectamente rectilíneo. *Igual que si en un barco que navega en alta mar un hombre deja caer suavemente un pedazo de plomo desde lo alto de un mástil hasta que alcance la cubierta, dicho trozo de plomo siempre parecerá caer en línea recta, paralelo al mástil; analizado a la luz de la razón, sin embargo, se revelará compuesto por uno rectilíneo y otro circular.* No cabe duda de que las partes de aquellas cosas de naturaleza terrestre que caen naturalmente hacia abajo conservan la misma naturaleza del todo (trad. española cit., p. 66; traducción ligeramente modificada)].

El *plummet* de Digges tirado desde lo alto del mástil de la nave en movimiento por un mar en calma sustituye a la mano de Oresme y es el antecedente directo del texto bruniano de *La cena*. Es una muestra más, añadida a las que hemos recogido con anterioridad, del conocimiento por parte de Bruno (seguramente ayudado en la lectura por John Florio o algún otro conocido londinense) del opúsculo del copernicano inglés, que como hemos señalado se ha-

²⁵⁹ *A Perfit Description*, cit., pp. 92 s.; cursiva nuestra para señalar el texto propio que Digges interpola a su traducción literal de Copérnico. Véase Westman, «Magical Reform and Astro-nomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», cit., pp. 37 s.

bía reeditado en 1583. El Nolano, en efecto, recoge lo sustancial del razonamiento procopernicano, desde Oresme a Digges, en las siguientes palabras de Teófilo:

Mas, si alguien se encuentra en el mástil de la nave [Digges: «a man... from the toppe along by the maste»], ya puede ésta correr con la velocidad que quiera que nunca fallará el tiro, de forma que la piedra o cualquier otro grave arrojado no caiga según una línea recta [Digges: «this plummet passing alwayes by the streight maste, seemeth also too fall in a righte line»] desde el punto E en la cima del mástil o en la cofa hasta el punto D en la base del mástil o en otra parte del vientre y cuerpo de la nave. Así, si una persona situada dentro de la nave tira, según una línea recta, una piedra desde un punto D a un punto E, dicha piedra volverá de nuevo abajo según la misma trayectoria rectilínea, por mucho que se mueva la nave²⁶⁰.

El interlocutor de Teófilo en *La cena* —Smith, presentado en la primera redacción del diálogo como «caballero culto» (Apéndice I, p. 291)— parece representar el estado de la argumentación procopernicana hasta Bruno. Podría ser, por tanto, al menos en estas páginas, un trasunto de Digges, *gentleman* desprovisto de empleo académico y ciertamente estudioso de la naturaleza. Frente a él, Teófilo representa las mejoras y la ampliación introducidas por Bruno en el argumento. Digges conserva, al menos en la medida en que traduce fielmente el texto copernicano, la referencia a la naturaleza del móvil como principio del movimiento circular; en Bruno tal referencia a la naturaleza ha desaparecido, por lo cual se

²⁶⁰ *Cena*, pp. 183-185.

ha alcanzado la completa independencia del movimiento con respecto a la naturaleza o composición del cuerpo. Lo vio, con su agudeza habitual, Alexandre Koyré:

Se ve claro lo que de nuevo hay en el razonamiento de Bruno en relación al de Copérnico: los cuerpos que «están en tierra» participan del movimiento de la tierra, no porque participen de su «naturaleza», sino porque están «en ella», de igual forma que los cuerpos que están «en el navío» participan del movimiento de éste; lo que quiere decir —y además Bruno lo dice— que no se trata de la participación en su movimiento «natural», se trata del movimiento a secas, de la pertenencia del móvil a un sistema mecánico. Esta noción de sistema mecánico —conjunto de cuerpos unidos por su participación en un movimiento común— que sirve de base al razonamiento de Bruno, no tiene cabida en la física de Aristóteles²⁶¹.

Asimismo, el movimiento de los cuerpos —como ya hemos comprobado— es completamente independiente del lugar en el que se encuentren o de cualquier otro lugar, puesto que no están determinados naturalmente a ningún lugar; sencillamente son indiferentes al espacio, que por otra parte es perfectamente homogéneo e indiferente²⁶². El movimiento es, simplemente, un estado de la materia, incluso el estado propio de la misma en tanto que toda ella está imbuida del principio complementario: el alma. Así, cualquier cuerpo en cualquier lugar podrá moverse de una u otra manera, lo cual en el ejemplo que venimos analizando significa que un cuerpo se mo-

²⁶¹ A. Koyré, *Estudios galileanos*, cit., pp. 161 s.

²⁶² *Ibid.*, p. 166.

verá o caerá sobre la nave (la Tierra) en una trayectoria perpendicular u oblicua en función de que pertenezca o no (y esto dependerá únicamente de que forme parte de él o penetre en él desde fuera) al sistema mecánico en movimiento de la nave (Tierra).

En efecto, «con la Tierra se mueven todas las cosas que se encuentran en ella» (p. 183), por lo cual en el sistema mecánico de la Tierra en movimiento todo se mueve con ella, lo cual significa a su vez que a la hora de estudiar sus relaciones internas, las relaciones entre los cuerpos que lo integran, podemos prescindir del movimiento común y proceder como si éste no existiera. El problema o la diferencia es con respecto a cuerpos ajenos al sistema de la Tierra, o sea, la diferencia entre un grave o proyectil que cae desde dentro del sistema mecánico terrestre y otro que, idealmente desde el mismo punto, entre desde fuera en el sistema: el primero cae perpendicularmente, el segundo con una trayectoria oblicua:

Volvamos a nuestro asunto. Si hay dos personas, de las cuales uno está dentro de la nave en movimiento y el otro fuera de ella; si tanto el uno como el otro tienen la mano en el mismo punto del aire y desde ese lugar, y en el mismo instante además, deja caer el uno una piedra y el otro otra, sin darles impulso alguno, la del primero llegará al lugar determinado sin perder un punto y sin desviarse de la línea, mientras que la del segundo se quedará atrás. Esto no resulta sino de que la piedra que sale de la mano de quien se encuentra en la nave y, por tanto, se mueve con el movimiento de ella, posee una fuerza impresa que no posee la que procede de la mano del que está fuera de la nave [...] La única explicación que podemos dar de esa diferencia es que las cosas que están fijas o pertenecen a la nave se mueven con ella y que una de las dos piedras lleva consigo la fuerza del motor que se

mueve con la nave y la otra del que no participa de dicho movimiento²⁶³.

Bruno ha alcanzado, con toda claridad, la noción de sistema mecánico en movimiento, conceptualizándolo con total independencia de la noción de lugar y de la composición natural o material de los cuerpos en cuestión. El problema es pensar la diferencia entre el sistema mecánico de cuerpos en movimiento y cuerpos externos a él. Aquí Bruno parece no haber ido más allá, pues recurre a la noción —introducida como una especie de *deus ex machina*, como una solución puramente verbal y perfectamente prescindible— de «virtù impressa» (fuerza impresa), a la mecánica tardomedieval del *impetus*²⁶⁴, pero se trata de un cuerpo ajeno a su argumentación y que en realidad no explica la diferencia que se pretende explicar. A Bruno, animista en teoría del movimiento como hemos visto, le falta una teoría del movimiento inercial y una clara concepción del principio de conservación del movimiento. Ello no debe ser obstáculo, sin embargo, para reconocer el progreso que su reflexión ha aportado: «L'idée de participation [au mouvement], non accompagnée du principe de conservation du mouvement, demeure confuse et plus proche des idées traditionnelles que de l'idée moderne, et galiléenne, de mouvement inertial. Il n'en reste pas moins que la réponse de Bruno aux objections anti-coperniciennes est très supé-

²⁶³ *Cena*, pp. 185-189.

²⁶⁴ Véase M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, París, 1968, pp. 113-125.

rieure à celle de ses devanciers, y compris Copernic lui-même»²⁶⁵.

9. MÁS ALLÁ DE COPÉRNICO

El diálogo V, al margen ya de la disputa en torno a Copérnico con los doctores oxonienses, está con-

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 259 nota. La figura que pretende ilustrar el experimento de la nave (p. 185) no se corresponde con la letra del texto. Lejos de indicar el verdadero sentido alegórico del pasaje (la buena esperanza de feliz navegación que habría de seguir a la alianza de la Francia «politique» de Enrique III y la Inglaterra anglicana de Isabel I; cfr. *supra*, pp. XXIV ss.), cabe explicar la discrepancia por el hecho de haberse recurrido a un grabado ya existente, relativamente similar, pero profundamente diferente en los detalles: un grabado extraído de algún libro de emblemas. Véase L. Firpo, «Per l'edizione critica dei dialoghi di Giordano Bruno», *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXXV, 1958, pp. 587-606 (593 s.). No añade nada nuevo M. Gabriele en su *Giordano Bruno. Opus iconographicum*, cit., pp. 230-237, donde no se cita el artículo de Firpo. En cualquier caso, una interpretación alegórica no debería suprimir el significado físico (fundamental y decisivo), sino a lo sumo añadirse a él. No creemos, sin embargo, por las razones repetidamente señaladas en esta Introducción, que tal significado alegórico pudiera ser el supuesto por Yates y Gosselin-Lerner. Recientemente Nuccio Ordine (véase N. Ordine, *Trois couronnes pour un roi: les mystères de la devise d'Henri III*, París, 2011, pp. 109-113) ha puesto en relación la figura de Bruno con el uso del emblema de Alciato en la propaganda política de Henri III como pacificador de la nave del Estado frente a los partidos contrapuestos de hugonotes y ultracatólicos. Aun en el caso de que hubiera por parte de Bruno una alusión a esa propaganda, como inteligentemente plantea Ordine, creemos que está fuera de discusión que el primer referente de la imagen debe buscarse en la problemática física del texto, siendo el mensaje político un añadido secundario, por mucha que sea su importancia.

sagrado a exponer las opiniones propias del Nolano, tal como se requiere de Teófilo en la conclusión del diálogo precedente: «volved mañana, que quiero escuchar algún otro punto acerca de la doctrina del Nolano» (p. 231). Efectivamente, en este diálogo conclusivo se nos presentan doctrinas propias de Bruno, que van más allá de Copérnico y que en algunos puntos habían sido ya anticipadas en los diálogos anteriores, tanto en el elogio del Nolano como en el curso de la exposición del debate sobre Copérnico.

9.1. LA DISOLUCIÓN DE LA ESFERA DE LAS FIJAS Y LA PLURALIDAD INFINITA DE SISTEMAS PLANETARIOS. DE NUEVO EL ALMA MOTRIZ

Con Copérnico se había vuelto, en un cierto sentido y *salva diversitate*, a la situación cosmológica de Aristóteles: los movimientos diario y de declinación de la Tierra habían permitido al astrónomo polaco eliminar las esferas sin astros superiores a la esfera de las fijas que habían sido introducidas desde Ptolomeo en adelante por causa de la precesión y otras anomalías del movimiento estelar. Ahora, la esfera de las fijas, receptáculo de todos los astros equidistantes del centro (salvo los planetas por tanto) volvía a ser el límite exterior del universo, sólo que había pasado a ser inmóvil. Además, estaba separada de la región de los planetas, de la esfera de Saturno, por una enorme extensión de espacio vacío, única manera de salvar la inobservancia de la paralaje estelar que debería manifestar, como apariencia óptica

paralela a los epiciclos de los planetas superiores, el movimiento anual de la Tierra.

Éste es el marco, todavía tradicional, de un cosmos finito y escalonado en esferas con el que Bruno rompe al afirmar que no existen las esferas celestes, sólidas e impenetrables de la tradición, ni siquiera aquella esfera de las fijas, y que en realidad se da un espacio infinito y homogéneo lleno de aire puro o éter en el que los cuerpos celestes animados están libremente suspendidos. El exordio del diálogo quinto insiste en la homogeneidad de este espacio infinito: «en el *mismo* firmamento que es el aire [...], por una *misma* región etérea como a lo largo y ancho de un *mismo* gran espacio» (p. 233; cursiva nuestra) y subraya también la consiguiente indiferencia de los lugares, todos por igual centro y periferia: «no es más digno de recibir el nombre de octava esfera el lugar donde está la cola de la Osa, que el lugar donde está la tierra en que nos encontramos»²⁶⁶.

Ahora Bruno pretende ir más allá de Copérnico mostrando que el cosmos finito, que el astrónomo polaco había conservado²⁶⁷, es el resultado —entre

²⁶⁶ *Cena*, p. 233. Esta concepción del espacio ya había sido adelantada en la respuesta a la tercera proposición de Nundinio (véase *supra*, pp. CXLII s.).

²⁶⁷ El *De immenso* lo formulará con toda claridad en su revisión crítica de la obra copernicana: «Aliud quod desiderassem a Copernico haud quidem mathematico, sed philosopho, est ne octavam illam sibi confinxisset sphaeram tanquam unum omnium stellarum a centro aequidistantium conceptaculum» [otra cosa que yo hubiera deseado de Copérnico, no ciertamente en tanto que matemático, sino como filósofo, es que no se hubiera imaginado esa octava esfera como único receptáculo de todas las estrellas equidistantes del centro] III, 10 (*BOL* I, I, p. 395).

otros factores, entre los que está la negación del movimiento terrestre— de una ilusión óptica, la ontologización de una *fictio* producida por la fe en la percepción inmediata del sentido no regulado por la razón. Desde la Tierra percibimos siete astros (los planetas) cercanos y dotados de una pluralidad y diversidad de movimientos y más allá una multitud de astros lejanos (estrellas) con un único movimiento compartido y «regular», lo cual produce «la apariencia de que todas ellas poseen necesariamente un mismo movimiento y están fijas en el mismo orbe» (p. 233), en el que están equidistantes de la Tierra central.

Este error es destruido por el movimiento de la Tierra juntamente con una nueva forma de mirar, una nueva percepción a la que Bruno llama «regolato senso» (sentido regulado, p. 233; es la percepción guiada y rectificadora por la razón), y por la verdadera óptica expuesta en el diálogo tercero en respuesta a la tergiversación de Osiander. Análogamente a la experiencia en la Tierra (Bruno aduce los ejemplos de la percepción de árboles en profundidad y del movimiento circular de corto radio de una nave situada a gran distancia de nosotros)²⁶⁸, también en la experiencia cosmológica estamos siempre en el centro del horizonte²⁶⁹ y vemos las distancias y los diversos mo-

²⁶⁸ *Cena*, pp. 235-239. Cfr. el pasaje paralelo en *De immenso*, I, 3 (*BOL* I, 1, p. 210).

²⁶⁹ *De immenso*, I, 4 (*BOL* I, 1, p. 217) lo explicitará: «ulteriorius ad horizontis margines adproperantem sensus semper horizontis centrum facit esse comitem individuum» [al que se acerca todavía más a los límites del horizonte, el sentido hace que el centro del horizonte sea siempre su compañero].

vimientos de cuerpos cercanos (planetas), pero a partir de una determinada distancia los cuerpos todos nos parecen equidistantes y conservando sus distancias recíprocas (las estrellas): «pero los más lejanos y los que están lejísimos nos parecen inmóviles y situados a la misma distancia y lejanía de nosotros» (p. 235).

En este punto había intervenido Digges —tomando nota de la enorme distancia entre Saturno y la esfera de las fijas, representada en su diagrama en la forma de una esfera vacía en la que están escritas las propiedades de la esfera estelar situada encima— y postulado por razones fundamentalmente teológicas la extensión infinita hacia arriba de la esfera estelar y por consiguiente la ubicación de las estrellas a distancias diferentes del centro terrestre²⁷⁰. Bruno, como sabemos, no lo menciona, pero creemos que con toda seguridad lo conocía y plantea aquí su propia concepción que supera a Copérnico y también la imagen diggesiana de un cosmos copernicano y cristiano en el que sólo hay un sistema planetario y en el que las estrellas inmóviles y desprovistas de planetas constituyen una región superior ontológicamente a la Tierra y a la región planetaria²⁷¹.

²⁷⁰ Digges, *A Perfit Description*, cit., pp. 79 (diagrama) y 88 s. [trad. española cit., pp. 47 (diagrama) y 60 s.]. Véase también Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 95-98. El diagrama de Digges constituía la primera representación gráfica, aunque ciertamente no a escala, de ese enorme espacio vacío de astros postulado por el cosmos copernicano.

²⁷¹ Véase nuestro ya citado «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra» y Granada, *Giordano*

Operando siempre a partir de la analogía con la experiencia terrestre, Bruno no sólo afirma —como Digges— las distancias arbitrarias de las estrellas y su extensión infinita en profundidad, sino también los movimientos (reales, aunque no percibidos) en esa región (inmovilizada en cuanto al movimiento diario), por los cuales los astros modifican sus distancias respectivas y a los cuales cabe interpretar como movimientos de planetas en torno a sus soles-estrellas y de las mismas estrellas. Éstas se mueven, pues, con un movimiento que no es la mera rotación, y sobre el cual Bruno no da más detalles²⁷². Alcanzamos así la noción de sistema planetario (que Bruno llamará en sus obras latinas posteriores, desde los *Articuli* parisinos de 1586, *synodus ex mundis*), cuya realidad necesaria Bruno ha planteado ya en el diálogo IV, en la discusión del problema teológico, desde la implicación y necesidad recíproca de estrellas-soles y planetas²⁷³. Ahora, sin embargo, se reitera a partir de razones ópticas:

Por tanto, el que nosotros no veamos muchos movimientos en esas estrellas ²⁷⁴ y no nos parezcan alejarse y acercarse las unas con respecto a las otras, no es debido

Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre, cit., pp. 98 ss.

²⁷² La rotación de las estrellas —sobre la cual Bruno se declara con el ejemplo del Sol «indeciso», pp. 253-255— se afirmará en cambio decididamente en *De immenso*. Véase la nota 33 al diálogo V. Sobre el desplazamiento de las estrellas volveremos más adelante (§ 9.2).

²⁷³ Véase *supra*, § 8.2.

²⁷⁴ Bruno usa en estas páginas el término «stella» como sinónimo de astro en general (ya sea planeta o sol-estrella). Cfr. p. 233: «Porque las otras estrellas no están ni más fijas ni fijas de

a que no efectúen también ellas sus giros de forma idéntica a estas otras, pues no hay razón alguna para que no se den en ellas los mismos accidentes que en estas otras, por medio de los cuales un cuerpo debe moverse alrededor de otro para tomar de él su virtud. Por esa razón no debemos llamarlas fijas en el sentido de que verdaderamente conserven siempre la misma distancia entre sí y con respecto a nosotros, sino en el sentido de que no percibimos su movimiento²⁷⁵.

La distancia explica, por tanto, por qué desde la Tierra no se perciben los movimientos de las estrellas ni los planetas que las circundan. Bruno no añade más. No obstante, la «verdadera óptica» podría añadir, por lo que se refiere a estos últimos, la razón ya formulada en el diálogo III: el carácter reflejo de su luz, su luminosidad cualitativamente menor, hace que su diámetro se desvanezca mucho antes que en el caso de los soles, lo cual explica también por qué nunca observamos eclipses estelares por la interposición de sus planetas. Los *Articuli* parisinos lo explicarán en junio de 1586; la importancia del pasaje excusará la cita por entero:

[Art. 87] Ipsorum tellures seu aquae non sunt visibiles propter distantiae momentum, et quia sunt minora corpora, utpote ita ad suos soles sunt proportionabiles,

manera diferente a como lo está esta estrella nuestra (la Tierra)...» y 237.

²⁷⁵ *Cena*, pp. 235-237. Las líneas que vienen justo a continuación difícilmente pueden referirse a otra cosa que a estrellas con un movimiento propio: «[...] en cuerpos grandísimos y luminosísimos: es posible que muchos de ellos, incluso en una cantidad innumerable, sean tan grandes y tan luminosos como el Sol e incluso más aún, sin que podamos ver sus movimientos y trayectorias circulares», p. 239.

ut istae ad unum istum, et quoniam quae speculariter lucent, non adeo longius visibilitatis diametrum servant, atque principaliter splendentia.

[(Art. 87) Sus tierras [de las otras estrellas-soles] no son visibles por razón de su distancia y porque son cuerpos de menor tamaño, en la medida en que son proporcionales a sus soles, igual que estas [tierras] a este su sol, y porque los cuerpos que brillan por una luz prestada no conservan a tanta distancia el diámetro que los hace visibles, como en cambio ocurre con los astros que brillan por sí mismos].

[Art. 88] Hinc Saturnus, Iuppiter, Mars, Venus, Mercurius, et Luna, quae sunt tellures, faciem ostendunt nobis igneis astris persimilem ob eam quam modo diximus propinquitatem: id enim ab ipsis non accideret si a nobis tantum distarent quantum regiones aliorum ignium ultra Saturnum. E speculo enim propinquo lumen simile apparet atque e propinqua candelae luce, sed amobus distantiam nactis, longe, incomparabiliter citius visio specularis quam verae lucis evanescit. Quamvis igitur circa alios soles ultra istam circa nos regionem astrorumque sinodum sint (ut ad communem vitam necessario sunt) aliae tellures: neque ad se se ostendendum nobis, neque ad eos soles eclypsandos habent potentiam. Apud nos enim, Luna Solem eclypsatur, non propter eam quam ad ipsum possit habere propinquitatem, sed ob eam quam ad oculos nostros adepta est²⁷⁶.

[(Art. 88) Por eso Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio y la Luna, que son tierras, nos muestran un aspecto del todo similar a los astros ígneos, por causa de esa proximidad de la que acabamos de hablar. Pues eso no les sucedería si estuvieran tan lejos de nosotros como las regiones de los otros fuegos más allá de Saturno. En efecto, desde un espejo próximo la luz parece similar a

²⁷⁶ G. Bruno, *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, París, 1586, cit. por la edición de E. Canone: *Centoventi articoli sulla natura e sull' universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, Pisa-Roma, 2007, p. 31. Cfr. *Cena*, pp. 153-155 y en esta Introducción, § 8.1, pp. CXXXII s.

la de una vela cercana, pero si se amplía la distancia entre ambas, la visión de la luz del espejo se desvanece incomparablemente más deprisa que la de la luz verdadera. Por consiguiente, aunque en torno de los demás soles situados más allá de esta región y sínodo de astros en torno a nosotros haya también otras tierras (tal como es necesario para la vida universal), no tienen capacidad de hacérsenos manifiestas ni de eclipsar a aquellos soles. En nuestra región, la Luna eclipsa al Sol, no por la proximidad que pueda tener con respecto a él, sino por la que alcanza en relación a nuestros ojos].

Bruno es plenamente consciente de la novedad (relativa, pues él cree estar restaurando una doctrina antigua) de su concepción y llama a los astrónomos a una observación sistemática de los cielos para detectar unos fenómenos y la presencia de unos cuerpos, cuya observación era imposible antes del telescopio: «Por eso, si algunos de ellos van variando su distancia no lo podemos saber sino tras larguísimas observaciones que ni han sido comenzadas ni continuadas porque nadie ha creído, ni buscado, ni supuesto dicho movimiento. Y sabemos que el principio de la investigación es saber darse cuenta de que la cosa se da o es posible y conveniente, y que se saque provecho de ella»²⁷⁷.

²⁷⁷ *Cena*, p. 239. Sobre el alcance de este pasaje véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 99 ss. Como mostramos en esas páginas, Bruno reitera la idea en *De immenso* IV, 3 (*BOL* I, II, pp. 20 s.) y I, 3 y 5 (*BOL* I, I, pp. 213 y 220). Estas dos últimas referencias son mucho más significativas si tenemos en cuenta la vieja hipótesis de Francesco Fiorentino de que Bruno comenzó la redacción del *De immenso* en Londres; véase la Introducción a *BOL*, vol. I, I, pp. XXVIII-XXXV. Un ulterior dato muestra el paralelismo (si no la coincidencia cronológica) de estas páginas

En estas páginas —y, por tanto, como un desarrollo que va más allá de Copérnico— Bruno reitera la doctrina del alma inteligente como principio intrínseco de movimiento de los astros²⁷⁸. La acción motriz del alma es ilustrada mediante una comparación con la atracción magnética: «en el hierro hay una especie de sentido que se ve despertado por una virtud espiritual que se difunde desde el imán y por la cual se mueve hacia él [...] y en general todas las cosas que sienten deseo y necesidad se mueven hacia el objeto deseado y se dirigen hacia él en la medida en que les es posible, comenzando por el deseo de estar en el mismo lugar»²⁷⁹. Por la acción del alma se explica —Bruno reitera lo ya dicho en el diálogo III en respuesta a la cuarta proposición de Nundinio— el movimiento circular de los cuerpos totales (por tanto de la Tierra), que nunca se mueven con un movimiento rectilíneo²⁸⁰, y el movimiento rectilíneo de las partes que regresan a los todos. Pues bien, no cabe

de *La cena* con los capítulos iniciales del *De immenso*: Bruno concluye este desarrollo en *La cena* (p. 239) con un breve himno a los mundos y al universo como nuncios de la divinidad absoluta y «espejo vivo de la infinita deidad», expresión ésta paralela al «vivum et magnum eius simulacrum» [vivo y gran simulacro suyo] que aparece en el himno paralelo con que concluye *De immenso* I, 1 (*BOL*, I, 1, p. 205).

²⁷⁸ *Cena*, pp. 239-245. Cfr. *supra*, pp. CXLIV ss.

²⁷⁹ *Cena*, p. 241. Cfr. p. 245: «[...] principio intrínseco, que por sí mismo conduce la cosa al lugar conveniente». Sobre la relación entre alma intrínseca y magnetismo véase J. Henry, «Animism and empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method», *Journal of the History of Ideas*, 62 (2001), pp. 99-119.

²⁸⁰ El movimiento rectilíneo es siempre finito y propio de partículas. Bruno está, por tanto, muy lejos de la concepción de

duda de que el texto de *La cena* en pp. 247-249, según el cual gravedad y ligereza acaecen

no a los cuerpos primarios y a los *individuos* particulares y *perfectos* del universo, sino a aquellas partes que están separadas del todo y que se encuentran fuera del cuerpo continente que les es propio, *como peregrinas* [...]. Gravedad y ligereza no son apreciables de hecho en aquellas cosas que poseen su lugar y disposición natural, sino que se encuentran en las cosas que tienen un cierto ímpetu, mediante el cual se esfuerzan por alcanzar el lugar que les es conveniente. Por eso es absurdo llamar a un cuerpo pesado o ligero por naturaleza, dado que estas cualidades no convienen a aquellas cosas que se encuentran en su constitución natural, sino fuera de ella; y esto nunca le sucede a la esfera, pero sí en ocasiones a sus partes, las cuales, sin embargo, no están (en opinión nuestra) exclusivamente determinadas a un cierto lugar específico, sino que se dirigen siempre al lugar donde se halla su propia esfera y el centro de su conservación,

está construido sobre el texto de Copérnico en *De revolutionibus* I, 8 y 9:

[Motus] rectus autem supervenit iis, quae a suo loco naturali *peregrinantur*, vel extruduntur, vel quomodolibet, extra ipsum sunt. Nihil autem ordinationi totius et formae mundi tantum repugnat, quantum extra locum suum quicquam esse. Rectus ergo motus non accidit, nisi *rebus* non recte se habentibus, neque *perfectis* secundum naturam, dum separantur a suo toto et eius deserunt unitatem. [...] Existimo, gravitatem non aliud esse, quam appetentiam quandam naturalem partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam sese conferant in formam globi coeuntes²⁸¹.

un movimiento inercial rectilíneo como estado natural de un cuerpo cualquiera.

²⁸¹ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., pp. 16, 4-8 y 17, 3-6; las cursivas a estos textos y a los inmediatamente precedentes de

[Sin embargo, el movimiento rectilíneo sobreviene a aquellas cosas que *peregrinan* lejos de su lugar natural, o que son empujadas o que de algún modo están fuera de él. Y nada repugna tanto a la ordenación del todo y a la forma del mundo como que algo esté fuera de su lugar. Luego el movimiento rectilíneo no sucede sino a *aquellas cosas* que no se mantienen correctamente y no son *perfectas* conforme a la naturaleza, cuando se separan de su todo y abandonan la unidad con él. [...] Yo ceo que la gravedad no es sino una cierta tendencia natural, insita en las partes por la divina providencia del hacedor del Universo, para conferirles la unidad e integridad, juntándose en forma de globo; trad. cit. de C. Mínguez, pp. 55 s., 58, modificada].

Lo que Bruno añade a Copérnico es la explicitación del alma como principio de ambos movimientos: «dichas partes [de la Tierra] se esfuerzan por acceder al lugar de su conservación de manera no menos natural de cómo el hierro lo hace hacia el imán, a quien va a encontrar no de forma exclusiva hacia abajo o hacia arriba o hacia la derecha, sino hacia cualquier lugar indistintamente, allí donde se encuentre el imán»²⁸². Pero Bruno iba más allá de Copérnico porque volvía o recuperaba la teoría de Ficino —la doctrina platónica— del alma motriz como principio del movimiento circular de las totalidades perfectas y del rectilíneo de las partes. Ficino había dicho: «Ac si quis quaerat de ascensu et descensu elementorum atque compositorum, respondebunt Platonici illum quoque per animam fieri. Per animam, inquam, sphaerae suae quae sicut magnas

Bruno son nuestras. Cfr. también el paralelismo en el excurso sobre el fuego: *Cena*, pp. 253-235 y *De revolutionibus*, p. 15.

²⁸² *Cena*, p. 247.

ferrum, ita particulas sphaerae revocat ad se ipsam»²⁸³. Copérnico había abandonado la referencia al alma cuando, asumiendo quizá la descripción de Ficino, había decidido prescindir de la causa última (el alma inteligente) de esos movimientos. Efectivamente, Ficino había dicho en esa misma página, hablando siempre de la acción del alma:

Unde fit etiam ut motus lapidis descendentis ab alto, quo magis terrae propinquat eo fiat velocior, et flammae motus similiter ascendentis quo fit caelo propinquior eo evadit rapacior [rapidior]. [...] Porro, naturalis motus elementorum est, qui cancellos naturae naturalisque loci non transgreditur, id est perpetuus circuitus in suo loco atque sphaera naturali figurae suae persimilis. [...] Ascensus autem aut descensus non proprie naturalis est motus, sed ad locum motumque naturalem subita per rectam lineam restitutio²⁸⁴.

[De donde proviene también que el movimiento de una piedra que cae desde lo alto se hace cada vez más veloz a medida que se acerca a la tierra, y que el movimiento de una llama que asciende se vuelve más rapaz [más rápido] cuanto más se acerca al cielo. [...] Además, el movimiento de los elementos es un movimiento natural que no va más allá de los límites de la naturaleza y del lugar natural, es decir, es un círculo perpetuo en su lugar y en su esfera natural, totalmente semejante a su figura. [...] Sin embargo, el ascenso y el descenso no es propiamente un movimiento natural, sino la súbita restitución a través de una línea recta al lugar y al movimiento naturales].

²⁸³ Ficino, *Théologie platonicienne*, cit., IV, 1, p. 160: «Pero si alguien pregunta por el ascenso y descenso de los elementos y compuestos, los Platónicos responderán que eso se hace en virtud del alma, quiero decir: en virtud del alma de su esfera, la cual atrae hacia sí las partículas de su esfera igual que el imán al hierro».

²⁸⁴ *Ibidem*. Hay una variante en el texto, según se lea *rapacior* o *rapidior*.

Copérnico reproduce la idea, pero omitiendo toda referencia al alma:

Praeterea quae sursum et deorsum aguntur, etiam absque circulari, non faciunt motum simplicem uniformem et aequalem. [...] Et quaecumque decidunt, a principio lentum facientia motum velocitatem augent cadendo. Ubi vicissim ignem hunc terrenum (neque enim alium videmus) raptum in sublime statim languescere cernimus, tanquam confessa causa violentiae terrestri materiae. Circularis autem aequaliter semper volvitur, indeficientem enim causam habet²⁸⁵.

[Además, las cosas que son llevadas hacia arriba y hacia abajo, no tienen un movimiento simple, uniforme y regular fuera del [movimiento] circular. [...] Y las cosas que caen, teniendo al principio un movimiento lento, aumentan su velocidad al caer. Por el contrario, vemos que este fuego terreno (pues no vemos ningún otro) impulsado hacia lo alto, inmediatamente languidece, reconociendo como causa la violencia de la materia terrestre. Sin embargo, el (movimiento) circular siempre gira regularmente, pues tiene una causa constante; trad. cit., pp. 55 s., modificada].

²⁸⁵ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., pp. 16, 8-14. Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», cit., pp. 357 ss. señala la coincidencia de Copérnico con Ficino, pero no se pronuncia sobre su dependencia efectiva del platónico florentino ante la posibilidad de que conociera la teoría platónica por otras fuentes. Más recientemente (véase «Copernicus's Doctrine of Gravity and the Natural Circular Motion of the Elements», cit., pp. 200 ss.), Knox, aun aceptando la coincidencia con Ficino, ha llegado a la siguiente conclusión: «The likelihood is, then, that Copernicus's physical doctrine derives from the Suda [una enciclopedia bizantina del siglo X]. He may also have known other versions, those proposed, for instance, by Ficino or [Giorgio] Valla» (p. 208). La versión ampliada italiana de este artículo llega a la misma conclusión, véase *Copernico e la gravità: La dottrina della gravità e del moto circolare degli elementi nel De revolutionibus*, cit., pp. 104 s.

De esta manera vemos cómo Bruno pretende ir más allá de Copérnico, volviendo atrás, a Ficino y en general a la *prisca theologia*, donde según él se había formulado, con anterioridad a la pérdida de la verdad con Aristóteles, el movimiento de la Tierra, la infinitud del universo y de los sistemas planetarios²⁸⁶. Lo mismo vale también, al menos en principio, para la disposición de los planetas en nuestro sistema solar, problema que se había planteado al final de la discusión con los doctores oxonienses en el diálogo cuarto y al cual nos volvemos ahora, tratándolo en esta sección porque el desarrollo del problema por parte de Bruno (en *La cena* y más allá) representa una revisión radical del *ordo planetarum* copernicano y de los principios de *symmetria* que lo rigen.

9.2. LA DISCUSIÓN SOBRE EL DIAGRAMA COPERNICANO Y LA DISPOSICIÓN DE LOS PLANETAS

La discusión con los doctores de Oxford termina violentamente como consecuencia del enfrentamiento en torno a la interpretación del diagrama cosmológico copernicano (pp. 223-229; véase el diagrama copernicano en nota 62). Es de sobra conocido el motivo

²⁸⁶ Véase *Cena*, p. 239: «esta distribución de los cuerpos por la región etérea era ya conocida por Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pitágoras, Parménides, Meliso, como resulta manifiesto por los restos que nos han llegado de ellos». Cfr. también pp. 197 s. las referencias a Job y a Moisés (analizadas *supra*, pp. CXXXVIII ss.), a las que *De immenso* I, 3 añadirá Homero a través del mito del banquete de los dioses olímpicos entre los etíopes.

preciso del disenso: la interpretación de la posición de la Tierra en relación con la Luna en el diagrama copernicano. Según Torcuato, la Tierra está colocada —de acuerdo con Copérnico— en el deferente concéntrico y es el centro del epiciclo que transporta la Luna; por el contrario, Bruno coloca la Tierra —y sostiene que ésa es la opinión de Copérnico— en el mismo epiciclo, en posición diametralmente opuesta a la Luna y girando con ella en el epiciclo sobre el deferente concéntrico en torno al Sol. Para el Nolano el punto sobre la concéntrica, que según Torcuato representaba a la Tierra como centro del epiciclo lunar, es sencillamente «la señal del compás cuando se trazó el epiciclo de la Tierra y de la Luna, que es uno y el mismo» (p. 229). Para Bruno la lectura de Torcuato es una simple tergiversación asinina del diagrama y de la teoría copernicanas: «éste —dijo— me quiere enseñar de Copérnico lo que el propio Copérnico jamás pensó y que incluso se habría hecho cortar el cuello antes de decirlo o escribirlo» (p. 227).

De siempre se ha señalado el error de Bruno y que en este caso la razón estaba de la parte adversa. Yates señaló que este error había sido cometido también con anterioridad por Pontus de Tyard y que ambos habían leído incorrectamente la frase (algo ambigua) con que Copérnico describe en el capítulo I, 10 de su obra la posición de los dos astros en el orbe que los transporta. «*Quartum in ordine annua revolutio locum obtinet, in quo terra cum orbe lunari tanquam epicyclo contineri diximus*»²⁸⁷, había

²⁸⁷ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., p. 20; trad. española cit., p. 68: «la revolución anual ocupa la cuarta posición; en

dicho Copérnico, y Bruno había traducido —incorporando su propia interpretación al diagrama presuntamente trazado por Torcuato; cfr. *Cena*, figura 7, p. 227— «Leyeron y vieron que decía: “la Tierra y la Luna están contenidas como en un mismo epiciclo”»²⁸⁸. Ahora bien, de la simple lectura de la didascalia del diagrama copernicano («Telluris cum orbe lunari annua revolutio») y por supuesto de la exposición de la teoría lunar en el libro cuarto del *De revolutionibus* se infiere sin dificultad el presunto error bruniano²⁸⁹. Pensamos que Bruno difícilmente podía ignorarlo. ¿Cómo se explica entonces su inter-

dicha revolución dijimos que está contenida la Tierra junto con el orbe lunar como un epiciclo» (traducción modificada).

²⁸⁸ *Cena*, p. 229. Pontus de Tyard había traducido: «Au quatrieme lieu est logee la sphere qui se tourne en un an: en laquelle comme dans un Epicycle, la terre & toute la region Elementaire, avec le globe de la Lune est contenue» [en cuarto lugar está colocada la esfera que gira en un año, en la cual, como en un epiciclo, la Tierra y toda la región elemental, con el globo de la Luna, está contenida], cit. en Yates, «La política religiosa de Giordano Bruno», cit., p. 308. En mi opinión, Bruno hizo probablemente su lectura independientemente de Pontus de Tyard. Como veremos, tenía varias razones para ello. Véase también Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, cit., pp. 102-104.

²⁸⁹ Otros dos textos autorizados que Bruno sin duda conocía —la *Narratio prima* de Rheticus y la *Perfit Description* de Digges— habían traducido el pasaje de Copérnico de forma inequívoca. Véase D. Tessicini, «“Pianeti consorti”: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», en M. Á. Granada, ed., *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Barcelona, 2001, pp. 159-188: p. 165, nota 5. Este trabajo constituye una excelente aportación al esclarecimiento del presente problema y nos ha sido de gran utilidad en la redacción del presente parágrafo. Del mismo autor véase más recientemente el importante estudio *I dintorni dell'in-*

pretación de la disposición de la pareja Tierra-Luna? Y sobre todo, ¿qué pretendía con ella?

Para disculpar a Bruno se ha pretendido que él estaba obligado a rectificar a Copérnico como lo hace porque en su concepción del sistema o *synodus* planetario la mutua necesidad de soles y planetas vincula a ambos directamente en sus movimientos, sin que haya justificación para la noción de «satélite», esto es, de un planeta girando en torno a otro planeta (la Tierra en este caso)²⁹⁰. Esto parece indudablemente cierto. El problema, sin embargo, es doble: por un lado, Bruno no aduce explícitamente en *La cena* esa razón; por otro lado, en obras posteriores —los *Articuli adversus mathematicos* de 1588 y sobre todo el *De immenso* de 1591— Bruno (como veremos) adoptó la posición Tierra-Luna aquí rechazada, sin que haya abandonado o cuestionado ni un solo instante su concepción de la interdependencia recíproca de planetas y sol-estrella a efectos de la reproducción de la vida. Ello indica, a nuestro parecer, que Bruno en *La cena* ha sido movido por otros factores.

Una razón —la única por lo demás— es aducida *expressis verbis* por nuestro autor: «hasta el mayor asno del mundo sabe que desde esa parte [desde una

finito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento, Pisa-Roma, 2007, cap. I («La Terra e la Luna»).

²⁹⁰ Formulada primeramente por N. Badaloni (*La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955, p. 85), la explicación ha sido asumida posteriormente por L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, cit., pp. 168 ss. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., p. 232, lo considera muy plausible.

colocación de la Tierra en una concéntrica, que comporta una distancia constante con respecto al Sol inmóvil] se vería siempre el diámetro del Sol idéntico y se seguirían otras muchas consecuencias inverificables» (p. 227). Evidentemente, la manera habitual de salvar el fenómeno de la variación del diámetro aparente del Sol era colocarlo —en el modelo geocéntrico— sobre una excéntrica o bien sobre un epiciclo cuyo centro se desplaza sobre una concéntrica. Al invertir las posiciones de Sol y Tierra, Copérnico había transferido al movimiento anual de la Tierra ambas posibilidades y señalado que «*motus centri ac annuae revolutionis terrae, non sit omnino circa Solis centrum. Quod sane duobus modis intelligi potest, vel per eccentricum circumulum, id est, cuius centrum non sit Solis, ver per epicyclium in homocentro. [...] Utrum igitur eorum existat in coelo, non est facile discernere*»²⁹¹. Es sabido que Copérnico, como Ptolomeo, se inclina, por las mismas razones de economía y simplicidad, por la hipótesis de la excéntrica. Lo cierto, sin embargo, es que ninguna de las dos hipótesis o construcciones coincide con el diagrama copernicano, que presenta a la Tierra en una concéntrica. Por supuesto, no hemos de

²⁹¹ *De revolutionibus*, ed. cit., III, 15, pp. 235, 1-3 y 237, 28; trad. española cit., pp. 288 y 293: «el movimiento del centro de la Tierra y de su revolución anual no se efectúa totalmente alrededor del centro del Sol. Lo que puede entenderse correctamente de dos modos: o por un círculo excéntrico, es decir, cuyo centro no sea el del Sol, o por un epiciclo en el homocéntrico. [...] No es fácil de discernir cuál de ellos existe en el cielo». Bruno conoce este libro, como demuestra el hecho de que su sucesión cronológica de los cultores de la astronomía (*Cena*, pp. 57-59) está tomada de *De revolutionibus*, III, 2, pp. 182 s.

pensar en una contradicción o en un descuido de Copérnico; sencillamente, su diagrama cosmológico —siguiendo la tradición— no pretendía representar las «teóricas» de los planetas (y, por tanto, de la Tierra-Luna), o sea, las hipótesis astronómicas ideadas para salvar los fenómenos del movimiento planetario, sino tan sólo la sucesión de las esferas celestes en las que los planetas estaban encajados. Ahora bien, Bruno opera como si el diagrama tuviera que representar, al menos por lo que a la Tierra y la Luna se refiere, la realidad de sus movimientos e interpreta que, si Copérnico ha dibujado un concéntrico, necesariamente ha tenido que colocar a la Tierra sobre el epiciclo, junto con la Luna²⁹². Creemos, sin embargo, que Bruno difícilmente podía desconocer esta limitación de los diagramas cosmológicos al uso, así como la complejidad de la teoría lunar de Copérnico, a la que no hace justicia la mera representación en el diagrama. Así pues, ¿qué podemos pensar?

²⁹² Han señalado esta explicación de Bernart, *op. cit.*, pp. 168 ss. y Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., pp. 62-68, sin que por otra parte hayan tenido en cuenta la diferencia entre las hipótesis astronómicas y las pretensiones y objetivos de los diagramas cosmológicos. Sobre este último punto ha llamado certeramente la atención Tessicini, «“Pianeti consorti”: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», cit., pp. 163 s.; *Idem*, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., pp. 21 s. En todo caso, de lo dicho hasta aquí y de lo que se dirá a continuación, resulta que el diagrama de Bruno y el texto de *La cena* plantean un serio problema astronómico-cosmológico y que la elucidación de ambos debe buscarse en este ámbito. Por ello la interpretación en clave alegórica de Yates y Gosselin-Lerner (cfr. *supra*, § 2, pp. XXV-XXVI) nos parece absolutamente insostenible.

Tessicini ha insistido con acierto en que el problema era el «inedito modello di epiciclo a due corpi»²⁹³ y ha visto en la construcción bruniana la búsqueda de una reconducción de la cosmología copernicana a la antigua doctrina pitagórica. Que la doctrina copernicana de una Tierra en movimiento era la restauración de una cosmología prearistotélica, en especial pitagórica, era un lugar común en la segunda mitad del siglo XVI. Ya Copérnico y Rheticus habían establecido esa filiación²⁹⁴, que había sido aceptada inmediatamente tanto por los detractores como por los partidarios. Entre estos últimos, Digges mismo titulaba su opúsculo de 1576 *A Perfit Description [...] according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued*, y Bruno mismo había loado a Copérnico en *La cena* como «recogiendo de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos que ha podido, los ha limpiado, agrupado y conjuntado»²⁹⁵.

²⁹³ «“Pianeti consorti”: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», cit., p. 165; Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., p. 22.

²⁹⁴ Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., pp. 4, 34-40 (dedicatoria al Papa) [trad. española, cit., pp. 16 s.]; Rheticus, *Narratio prima*, edición crítica, traducción francesa y comentario por H. Hugonnard-Roche y J.-P. Verdet con la colaboración de M.-P. Lerner y A. Segonds, Wrocław, 1982, cap. XI, p. 61. Véase en general P. Casini, «Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica», *Rivista di filosofia*, 85 (1994), pp. 7-33.

²⁹⁵ *Cena*, p. 41; cfr. p. 133. La conexión pitagórica se hará mayor en el *De immenso*, como veremos más adelante.

Incluso se puede apreciar en Bruno una estrategia similar a la de Kepler, por la que se identifica enteramente la cosmología copernicana con la pitagórica, pero procediendo a la inversa del astrónomo alemán: si éste leía copernicanamente los testimonios sobre la antigua astronomía pitagórica, en especial sobre el sistema de Filolao, Bruno lee pitagóricamente (de acuerdo con lo que él cree que era esa astronomía) la astronomía copernicana. En los dos primeros pasos, no obstante, Kepler y Bruno coinciden: ambos identifican al fuego central con el Sol y a la Luna con la Antitierra, de acuerdo en este último caso con una doxografía ya establecida en la Antigüedad tardía²⁹⁶.

La identificación del fuego central con el Sol no aparece en los diálogos italianos, pero la formula con toda claridad el *De immenso*: «Et multa mentiuntur philosophi, garrire cupientes sub titulo sententiae Pythagoricorum quam nunquam capiunt, et ubi ille [Aristóteles, *De caelo* II, 13] ignem in centro constituit, id est solem medium planetarum [...]»²⁹⁷.

²⁹⁶ Véase Tessicini, «“Pianeti consorti”: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», cit., pp. 170 ss., también para referencias a Kepler; Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., pp. 31-58. La identificación de la Luna con la Antitierra aparece en el Comentario de Simplicio al *De caelo*: «Antichtona autem lunam vocabant Pythagorici, sicut et aetheriam terram», cit. en Tessicini, «“Pianeti consorti”», p. 171 nota [Los Pitagóricos llamaban Anti-tierra a la Luna, en el sentido de «tierra del éter»]. Véase también *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., p. 32.

²⁹⁷ *De immenso*, IV, 1 (*BOL* I, II, p. 8) [Mucho mienten los filósofos, quienes, bajo el manto de la opinión de los Pitagóricos,

Sin embargo, por lo que a la Luna se refiere, ya *De umbris* había hablado de ella como «*aliam terram*» [otra tierra]²⁹⁸ y *La cena*, remitiéndose a Luciano de Samosata, dice que «la Luna era una tierra tan habitada y cultivada como ésta»²⁹⁹. Si estas declaraciones pueden ser interpretadas en el sentido de la homogeneidad cosmológica de los planetas, otro pasaje de *De l'infinito* identifica ya claramente a la Luna con la Antitierra de Filolao: «[...] la vecina tierra que llamamos Luna, alejándose o acercándose al Sol en medida mayor o menor ora la una, ora la otra, por lo que la Luna es llamada por Timeo y otros pitagóricos “tierra antíctona”»³⁰⁰.

En la tradición de los comentadores del *De caelo* aristotélico que Bruno conocía hallamos, por otra parte, que Averroes, describiendo la doctrina pitagórica, había colocado a la Antitierra —vista como un

desean parlotear de una opinión que no entienden en absoluto, y allí donde él [Aristóteles, *De caelo*, II, 13] ha colocado el fuego en el centro, es decir, el Sol centro de los planetas...]. También Kepler acusa a Aristóteles de haber malinterpretado el lenguaje esotérico del pitagorismo al respecto. Véase J. Kepler, *Aus dem andern Buch Aristotelis von der oberen Welt. Das dreyzehend Capitel*, en *Gesammelte Werke*, ed. de M. Caspar u. W. von Dyck, Múnich, 1937-2010, vol. XX-1, pp. 150-167 (p. 161).

²⁹⁸ *De umbris*, ed. cit., p. 13, con el aparato de fuentes.

²⁹⁹ *Cena*, p. 167. Ese mismo año *De l'infinito* dirá: «nosotros seguiremos diciendo que la Luna (que es otra tierra) se mueve por sí misma por el aire en torno al Sol. De la misma manera Venus, Mercurio y los demás, que son también otras tierras, efectúan sus movimientos en torno al mismo padre de la vida», p. 185; «como en la Luna, desde esta tierra que es otra luna [...], igualmente en la Tierra, vista desde aquella luna que es otra tierra», p. 209.

³⁰⁰ *Infinito*, pp. 355-357. Cfr. también *Furores*, p. 245.

cuerpo distinto de la Luna— en el mismo orbe que la Tierra, pero en el extremo diametralmente opuesto, esto es, en conjunción permanente con el Sol y encima de él: «Et apparet ex hoc, quod faciunt [Pythagorici] alteram terram oppositam, et quod ipsi opinabantur quod *in circulo, super quem movetur terra, est altera terra opposita isti, et quod movetur motu aequali*» [Y se desprende de eso que [los Pitagóricos] hacen otra tierra opuesta y que ellos opinaban que *en el círculo sobre el que se mueve la tierra hay otra tierra opuesta a ella, y que se mueve con un movimiento igual*]³⁰¹.

También Alberto Magno había dado expresión a esta reconstrucción: «Et per diametrum in eodem circulo in quo movetur terra nostra, dixerunt esse *aliā terram oppositam diametraliter huic terrae* in qua nos habitamus, quam vocaverunt *antygyon*» [Y en el mismo círculo en el que se mueve nuestra tierra, en posición diametralmente opuesta, dijeron que existía *otra tierra, diametralmente opuesta a esta tierra* que nosotros habitamos, a la cual llamaron *antygyon*]³⁰². Podemos pensar que en su búsqueda de una

³⁰¹ Averroes, *Comentario al «De caelo»*, en Aristóteles, *Opera omnia cum Averrois Cordubensis Commentariis*, vol. V, cit., lib. II, com. 72, cursiva nuestra [cfr. *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ex recognitione F. J. Carmody, cit., vol. II, p. 412]; cit. en Tessicini, «“Pianeti consorti”»: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», cit., p. 172. Véase también Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., p. 33.

³⁰² Albertus Magnus, *De caelo et mundo*, cursiva nuestra; cit. en Tessicini, «“Pianeti consorti”», cit., p. 173; Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*,

reducción de la cosmología copernicana a la pitagórica Bruno ha tenido presentes estas noticias, que ha fundido la tradición de la Luna-Antitierra con estas últimas y, por tanto, colocado a Luna-Antitierra y Tierra sobre un mismo círculo, el cual lógicamente ya no podía ser ni una concéntrica ni una excéntrica en torno al Sol, pero sí un epiciclo, en el que ambos cuerpos estaban colocados como señalaban Averroes y Alberto. De esta manera llegamos al esquema materializado en la traducción bruniana del pasaje copernicano en *La cena* («la Tierra y la Luna están contenidas como en un mismo epiciclo», p. 229) y en el diagrama adjunto.

Lo cierto, no obstante, es que la discusión en torno al diagrama copernicano, reducida en *La cena* a la cuestión de la disposición relativa de la Tierra y la Luna, representa tan sólo una parte de una revisión del *ordo planetarum* copernicano con vistas a la plena restauración de la cosmología pitagórica. Los resultados últimos de esta revisión sólo se manifestarán en obras latinas posteriores y especialmente en el *De immenso*.

Por lo general los estudiosos sólo se han referido a esta última obra para exponer el resultado final de

cit., p. 34. También Dante en *Convivio*, III, V, 4, se hace eco de esta disposición: «Pitágoras y sus seguidores sostuvieron que este mundo [la Tierra] es una de las estrellas y que había otra idéntica que se le opone, a la que llamaron Antictona. También decían que ambas estrellas estarían dentro de una esfera que gira de occidente a oriente, revolución por la que el Sol giraría a nuestro alrededor», trad. cit., p. 324. Es interesante señalar que Dante, igual que hará de ordinario Bruno, habla de la tierra como «mundo».

esta revisión, especialmente la disposición del conjunto de los cuatro planetas inferiores como un desarrollo de la *theorica* de Tierra-Luna en *La cena*. Esta disposición se ha descrito habitualmente de la siguiente manera: Mercurio y Venus se mueven en el mismo deferente concéntrico que la Tierra y la Luna, concretamente sobre un epíciclo similar al de éstas y situado en posición diametralmente opuesta³⁰³. Westman y McMullin, además, han insistido en que esta *theorica* (unida al hecho de que *De immenso* sugiere la posibilidad de que también los planetas superiores tengan «planetas consortes» y un período en torno al Sol de un año de duración también) representa el abandono total del principio básico de la cosmología copernicana: aquella *symmetria* o proporción entre la distancia al centro y la duración del período orbital en torno al Sol que permitía alinear rigurosamente y sin ningún tipo de dudas a los planetas, zanjando así todas las disputas e incertidumbres seculares³⁰⁴.

³⁰³ Véase, por ejemplo, Michel, *op. cit.*, pp. 224 s.

³⁰⁴ Véase Westman, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», *cit.*, pp. 32-34; McMullin, «Bruno and Copernicus», *cit.*, pp. 59 s. (ambos estudiosos interpretan también que los planetas inferiores en *De immenso* están dispuestos sobre sendos epícles). Ya hemos señalado (véase *supra*, p. XLIII) que ello lleva a McMullin a cuestionar que se pueda calificar en rigor a Bruno de copernicano. Sobre la *symmetria* copernicana véase Copérnico, *De revolutionibus*, ed. cit., pp. 5, 3-8 (epístola a Pablo III) y 21, 6-23 (cap. I, 10); Rheticus, *Narratio prima*, ed. cit., cap. X, pp. 59 s.; B. R. Goldstein, «Copernicus and the Origins of his Heliocentric System», *Journal for the History of Astronomy*, XXXIII (2002), pp. 219-235; B. R. Goldstein et G. Hon, «Symmetry in Copernicus and Galileo», *Journal for the History of Astronomy*, XXXV

Esta interpretación de la disposición de los planetas inferiores debe ser revisada en tres puntos: 1.º en cuanto a la cronología, la modificación del esquema de *La cena* se manifiesta ya en los *Articuli adversus Peripateticos* de 1586 y de forma prácticamente completa en los *Articuli adversus mathematicos* de 1588; 2.º la revisión afecta al Sol (y en general a la estrella central de cada *synodus*) en el sentido de que se le atribuye un movimiento de traslación circular, lo cual afecta al esquema Tierra-Luna de *La cena*; 3.º como consecuencia, el esquema de los planetas inferiores se modifica colocando a Tierra y Mercurio en el centro de los epiciclos respectivos, sobre la concéntrica, y haciendo de este modo a la Luna y a Venus satélites. Vamos a examinarlo.

En los *Articuli parisinos* de 1586 se establece de forma clara el movimiento circular de los soles en el centro de su sistema:

Art. 85. Necesario igitur ex astris ita constitutis quaedam circa alia moventur, quemadmodum tellures circa istum solem, quaedam vero intra alia circunt, sicut igneus iste sol in medio aqueorum corporum.

Art. 87. Astra igitur omnia ultra Saturno distantiam quorum nullus motus videtur, atque scintillant, ignes sunt, sive soles: ad exiguum enim ut iste intra terras suas illos itidem intra terras moveri consentaneum est³⁰⁵.

(2004), pp. 273-292; M. Á. Granada, «Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe», art. cit.

³⁰⁵ E. Canone, *Centoventi articoli sulla natura e sull' universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, cit., pp. 29 s. Estos artículos se reproducen sin cambios en el *Camoeracensis acrotismus* de 1588, en el seno de los artículos LXVI y LXVII (*BOL* I, 1, pp. 178 s.).

[Art. 85. Necesariamente, pues, entre los astros así constituidos, unos se mueven alrededor de otros, como las tierras en torno a este sol; algunos sin embargo se mueven en círculo dentro de los otros, como este sol ígneo en medio de los cuerpos acuosos.

Art. 87. Por tanto, todos los astros más allá de Saturno, de los que no se percibe ningún movimiento, y que centellean, son fuegos o soles. En efecto, es razonable que igual que se mueve este sol en medio de sus tierras, también ellos se muevan en medio de las suyas con un pequeño (círculo)].

Si esto es así, el movimiento del Sol podría explicar los cambios de su diámetro aparente y hacer innecesaria la disposición de la Tierra en un epiciclo. Los *Articuli* de 1586 no dicen nada al respecto, pero sí (y rotundamente) el *De immenso*:

Sed peragunt orbes vitai circa elementa / Oceano undantes mundi, intra quos brevior / Soles circuitu vel nullo forte vagantur. Delius hic varians apparet dimetron usque, / Non quia circa ipsum sem'ita est excentrica Terrae / Insita, sed quia vult animae vis cuncta moveri, / Corporaque in proprium semper versarier orbem³⁰⁶;

Quod etiam fixae moveantur stellae facile conjici potest, notata distantia inter duas quaslibet primae magnitudinis uno tempore, quae alia (licet non multo propter apertas promptasque causas) alio tempore anni poterit conveniri. Et *Solis motum proprium necessario eum cognoscimus duodecim mensium spacio compleri, qui est in*

³⁰⁶ *De immenso* I, 5 (*BOL* I, 1, p. 218): «Pero los mundos, agitados en el océano, cumplen sus orbes en torno a los elementos de la vida; en el interior de ellos los soles vagan con un pequeño circuito o quizá con ninguno. Este Delio [esto es, nuestro Sol] parece incluso variar su diámetro, no porque en torno a él esté dispuesta la senda excéntrica de la Tierra, sino porque la potencia del alma quiere que todas las cosas se muevan y que los cuerpos siempre giren en su propio orbe».

circulo medio inter planetarum circulos, cujus diameter duorum tropicorum punctis terminatur; dum Tellus interim aequabiliter absque illa copernicana inclinatione motu diurno et annuo moveatur³⁰⁷;

Omnia vero mihi facile constare videntur, si solem concipiamus sic medium inter errantia sidera, ut et ipse circulum internum terat, cujus diameter ad nostrum aspectum finiatur ad duos tropicos, Cancri videlicet et Capricorni [...]. Hinc evenit ut et diameter solis varietur, et nunc tardius, nunc vero velocius moveri videatur ipse, cum tamen Tellus annuo circuitu aequaliter ad aspectum generalem fixarum stellarum annum peragat circa mundi nempe polos cursum, sol tamen interim in una zodiaci medietate plus immorari videtur quam in alia

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 220; cursiva nuestra: «Se puede conjeturar fácilmente que incluso las estrellas fijas se mueven, si se anota la distancia entre dos estrellas fijas de primera magnitud en un momento determinado, la cual [distancia] podrá mostrarse diferente en otro momento del año. Y sabemos que el movimiento propio del Sol se cumple necesariamente en el espacio de doce meses, el cual [movimiento] se realiza en un círculo central en medio de los círculos planetarios, cuyo diámetro está determinado por los puntos de los dos trópicos, mientras la Tierra se mueve uniformemente con un movimiento diario y anual, sin esa inclinación copernicana». Notemos que el movimiento circular de nuestro Sol se cumple en el plazo de un año y por el plano de la eclíptica (entre los trópicos), lo cual permite que el movimiento anual de la Tierra se efectúe sobre el plano equinoccial, eliminando por tanto «la inclinación copernicana». En esto ve Bruno una ulterior reconducción de la astronomía copernicana a la pitagórica, como muestra *De immenso* III, 10 (*BOL*, I, 1, pp. 392 s.): «At vero manifestum est, tellurem constanti esse ad polum vultu, et ab antiquis ut Timaeo et Pythagoricis circa polum versa annuo motu dicta est et ad stellas omnes fixas invariata et constans (secundum generalem dico rationem) invenitur» [Sin embargo es manifiesto que la Tierra presenta siempre el mismo rostro al polo y por los antiguos (como Timeo y los Pitagóricos) se ha dicho que gira en torno al polo con un movimiento anual, presentándose constante y sin cambios con relación a todas las estrellas fijas (quiero decir en regla general)].

[...]. Suffragatur huic sententiae quod et reliquas stellas fixas (soles nempe alios) similes conficere circuitus inveniuntur: quod physica novi ratione antequam idem audissem observatum mathematicis nostri temporis³⁰⁸.

En estrecha relación con este movimiento del Sol, Bruno se plantea el orden de los planetas inferiores en *De immenso* III, 10 en los siguientes términos: Mercurio y Venus no son planetas inferiores a la Tierra, situados entre ésta y el Sol³⁰⁹; son planetas

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 394: «Me parece que todas estas cosas quedan confirmadas si concebimos al Sol colocado en medio de los astros errantes, de manera que también él recorra un círculo interior, cuyo diámetro quede limitado, a nuestra vista, por los dos trópicos, el de Cáncer y el de Capricornio [...]. Ésta es la causa de que el diámetro del Sol varíe y que ora parezca moverse más despacio, ora más velozmente, mientras la Tierra cumple su curso anual en torno a los polos del mundo, con un circuito anual uniforme sobre el fondo general de las estrellas fijas, al tiempo que el Sol parece demorarse más en una mitad del zodiaco que en la otra [...]. Viene en apoyo de esta opinión el hecho de que también las demás estrellas fijas (esto es, los otros soles) parecen realizar circuitos similares, lo cual conocí por una razón física antes de que oyera que eso mismo había sido observado por los matemáticos de nuestro tiempo». Las últimas líneas indican que la idea del movimiento de las estrellas es fruto de la especulación cosmológica y filosófica de Bruno, remontándose a algún tiempo atrás (lamentablemente no precisado, pero sabemos que se aludía a ello en el diálogo quinto de *La cena*). Otro pasaje en el que el movimiento circular de las estrellas se expresa con toda rotundidad es *De immenso* V, 4 (*BOL* I, II, p. 129). Sobre todo ello véase nuestro estudio en Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., caps. 2 y 3.

³⁰⁹ *BOL*, I, I, p. 395: «Nec in eam possum currere sententiam qua Mercurium atque Venerem minores circulos a Telluris atque Lunae circulo comprehensos, [Copernicus] constituit efficere; hoc enim nullo potest salvari pacto» [No puedo aceptar aquella opi-

superiores al Sol, esto es: están siempre —vistos desde la Tierra— en conjunción con el Sol y encima de él. Esto significa, una vez más, el restablecimiento del orden pitagórico (el orden egipcio): «Nobis vero sicut Timaeo et Pythagoricis universis, ultra solem perpetuo evagari comperti sunt duo illi planetae. Ita quippe se habent Mercurius atque Venus in distantia atque propinquitate ad solem ex altera regionis parte, sicut ex ista Tellus atque Luna»³¹⁰. De esta manera se garantiza que no se produce el fenómeno que debería producirse necesariamente según los principios de la «verdadera óptica», el eclipse solar como consecuencia de los tránsitos inferiores de Mercurio y Venus: «Alias de hoc ordine rerum repetimus ut Mercurius et Venus non sic ordinentur, ut possint fieri nobis sole propinquiores ullo pacto, neque est astrum ullum conspicuum [...] praeter lunam quod vicinius nobis sole fit: quod si esset in tantam vel prope tantam conveniret apparere magnitudinem, quae Solis ita corpus ecclipsaret, sicut Luna»³¹¹.

nión por la que [Copérnico] establece que Mercurio y Venus cumplen círculos menores comprendidos por el círculo de la Tierra y la Luna, pues esto no puede salvarse de ningún modo].

³¹⁰ *Ibid.*, p. 396: «Para nosotros, como para Timeo y todos los Pitagóricos, está establecido que esos dos planetas [Mercurio y Venus] se desplazan siempre más allá del Sol. Así pues, Mercurio y Venus están con respecto al Sol, desde la otra parte de la región, a la misma distancia y lejanía que la Tierra y la Luna desde esta otra parte».

³¹¹ *Ibid.*, V, 9 (*BOL* I, II, pp. 148 s.): «En otro lugar hemos establecido acerca de este orden de las cosas que Mercurio y Venus no están dispuestos de manera que puedan resultar de alguna manera más cercanos a nosotros que el Sol; no hay ningún astro visible [...] salvo la Luna que resulte más cercano a nosotros que el Sol, puesto que, si así fuera, convendría que apareciera con

Mercurio y Venus están, por tanto, entre sí «tal como Copérnico estableció, no sin una loable razón,

una magnitud tan grande que eclipsara el cuerpo del Sol, como hace la Luna». Este punto ha sido correctamente planteado por Védrine en *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pp. 234 s. Cfr. *De immenso*, V, 7 (*BOL* I, II, p. 142) y III, 10 (*BOL* I, I, p. 390): «Et te [Copernicum] praeteriit veluti temerarius ille est / Mercurii ac Veneris cursus, quia corpora tanta / Sole magis nunquam nobis propiora recurrunt: / Ut bene dixerunt qui tempus adusque Platonis / Lustrarunt oculis, Genio meliore, micantum / Stellarum cursus. Quidquid confictio Mauri / Suadet mendacis, maculam qui in sole notarit/ Tempore quo iunctus fuerat Cyllenius [i. e. Mercurius] olli» [A ti (Copérnico) se te ha escapado cuán incierto es el curso de Mercurio y Venus, puesto que cuerpos tan grandes nunca se nos presentan más cerca que el Sol, como bien dijeron los que hasta la época de Platón examinaron con sus ojos, con la guía de un genio mejor, los cursos de los astros brillantes. Es lo que sugiere la ficción del moro mendaz (Averroes), que pretende haber observado una mancha en el Sol en el tiempo en que Mercurio estaba en conjunción con él]. Este importante pasaje, además de interpelar personalmente a Copérnico imponiéndole la corrección de su orden en sentido pitagórico, rechaza como «ficción mendaz» la anécdota transmitida por Averroes de una observación del tránsito inferior de Mercurio y la consiguiente mancha negra en el cuerpo del Sol. De hecho, Copérnico había rechazado en *De revolutionibus* I, 10 (ed. cit., pp. 18, 1-29; trad. española cit., pp. 62-63) la posibilidad de eclipses solares debidos a la interposición de Mercurio y Venus, por las razones de su pequeño tamaño y de su movimiento en latitud. Sin embargo, el astrónomo polaco había aducido la presunta observación de Averroes: «Aunque Averroes, en su *Paráfrasis* a Ptolomeo, recuerda que había visto algo negruzco, cuando observó la conjunción del Sol y Mercurio que había calculado», *ibidem*. Sobre el conjunto del problema véase I. Pantin, «Mercure et les astronomes: La question des “planètes inférieures” à la Renaissance», en *Mercurie à la Renaissance* (Colloque Lille, 1984), Société Française des Seizemistes, Poitiers, 1988, pp. 131-144 (pp. 137 s. sobre los eclipses). Sobre el testimonio de Averroes M.-P. Lerner nos ha comunicado generosamente lo que sigue: «La

a partir de la Luna y la Tierra», esto es, forman un epiciclo sobre el punto diametralmente opuesto de la concéntrica que transporta el epiciclo de Tierra y Luna³¹².

source d'où Copernic a tiré son information est Jean Pic de la Mirandole qui, dans ses *Disputationes aduersus Astrologiam diuinatricem* (Bologne, 1495), écrit: "Averrois in paraphrasi Magnæ Compositionis Ptolemæi dicit se quondam in Sole duas quasi maculas nigricantes annotasse, cumque numeros digessisset per id tempus inuentum Mercurium Solis radiis oppositum" [Averroes dice en su *Paráfrasis* del *Almagesto* de Ptolomeo que él observó en cierta ocasión dos pequeñas manchas negruzcas en el Sol y que cuando echó mano a las tablas halló que en ese momento Mercurio estaba expuesto a los rayos del Sol] (X, 4, in *Opera omnia*, Basilea, 1572, t. 1, p. 685; éd. E. Garin, Florence, 2 vol., 1946-1952, II, 374. 14-17). La source de Pic a été identifiée en 1893 par M. Steinschneider (*Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, pp. 546 ss.): il s'agit d'une paraphrase arabe de l'*Abrégé de l'Almageste* d'Averroès, conservée dans une traduction hébraïque due à Jacob Anatoli (Naples, 1231) et dont Pic de la Mirandole possédait un manuscrit (cfr. P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 2e éd., New York, 1966, pp. 203-204). Ce texte est maintenant publié par J. Lay, *L'abrégé de l'Almageste attribué à Averroès dans sa version hébraïque. Etude de la première partie*, Thèse, Paris, 1991, vol. 3, p. 138 et 1, pp. 64-66». Véase, más recientemente, J. Lay, «Un *Averroès hebraïcus* inédit: l'*Abrégé de l'Almageste*», en *Averroès et l'averroïsme (XII^e-XV^e siècle): Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, editado por A. Bazzana, N. Bériou y P. Guichard, Lyon, 2005, pp. 203-238.

³¹² *De immenso* III, 10 (*BOL* I, 1, p. 396): «Sunt ergo mihi quatuor haec astra tanquam in duobus orbibus computata, quemadmodum Copernicus ex Luna et tellure non sine laudabili ratione constituit, haud quidem respectu habito ad discontinuitatem et absolutionem, quam habent inter se, atque minores ad solem habitudines: sed ad continuitatem, nempe societalem illam concurrentiam quam annuo motu habent circa solem» [Por tanto, estos cuatro astros son considerados por mí como dispuestos en dos orbes, como Copérnico estableció, no sin una loable ra-

¿Quiere esto decir que, como se ha repetido habitualmente entre los estudiosos, se reitera —ampliado para Mercurio y Venus— el esquema de *La cena*, de suerte que los cuatro cuerpos están alojados dos a dos sobre los epiciclos que se mueven en una sola concéntrica? He aquí la descripción de Bruno:

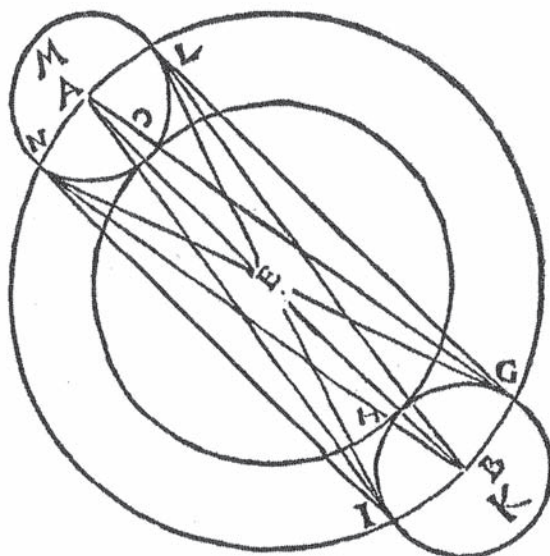
Hay, por tanto, dos orbes A y B, de los cuales A es el de la Tierra y la Luna y B de Mercurio y Venus, los cuales llevan a cabo un giro anual con paso igual en torno al centro E, donde entiendo [que se encuentra] el cuerpo solar y su círculo, concéntrico al círculo AB. Por tanto, igual que la Luna gira alrededor de A (la Tierra) con un movimiento por el que ora está en conjunción con el Sol, expuesta a él en O, ora en oposición en M, ora en dicotomía en L, ora en dicotomía en N, de donde sucede que la Luna ora aparece más alejada del Sol que la Tierra, ora en cambio más cercana [a él] que la Tierra; del mismo modo ocurre entre Mercurio y Venus, de suerte que Venus, [moviéndose] alrededor de Mercurio, aumenta alejamientos y acercamientos con respecto al Sol, por las diferencias de lugares y de irradiaciones que describen de un lado las rectas AB, AI, AG y del otro lado las rectas BA, BL, BN; por el contrario la Tierra y Mercurio parecen descansar en una menor distancia del cuerpo del sol³¹³.

zón, en el caso de la Luna y la Tierra, no ciertamente por consideración a la discontinuidad y separación que hay entre ellos y a la menor relación con respecto al Sol, sino con respecto a su continuidad, quiero decir, ese curso común que cumplen en torno al Sol en un movimiento anual].

³¹³ *Ibidem*, pp. 396 s.: «Sunt ergo orbes duo A et B, quorum A quidem est Telluris et Lunae; B vero Mercurii et Veneris qui annum gyrum aequali passu conficiunt circa centrum E, ubi intelligo et corpus solare et circulum ejus circulo AB concentricum. Proinde sicut circa A Tellurem circuit luna motu nunc ad conjunctionem cum sole illi obvia in O, nunc ad oppositionem in M, nunc in dichotomia L, nunc in dichotomia N, unde acci-

El diagrama [véase figura 1] se limita a señalar la posición central del Sol en *E*;

FIGURA 1



dat Lunam a sole nunc magis fieri Tellure remotam; nunc vero magis Tellure [volvemos a la lectura del texto original rechazando la corrección «Telluri» de Fiorentino] propinquam, ita et inter Mercurium et Venerem convenit, ut Venus circa Mercurium elongationes et appropriationes augeat a sole et ad solem, et per differentias locorum et irradiationum quas describunt rectae hinc AB, AI, AG, inde vero BA, BL, BN; Tellus et Mercurius vicissim a corpore solis minore videant elongatione feriare? [sic]». Reproducimos el diagrama de Figura 1 a partir de la *editio princeps*, Frankfurt, 1591; véase también Giordano Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, cit., pp. 567 s.

sin embargo el texto le atribuye un movimiento circular en el centro: «circulum ejus circulo AB concentricum», de acuerdo con la concepción repetidamente expuesta en la obra, como hemos visto. El texto parece dejar del todo claro que la Tierra y Mercurio están sobre la concéntrica, en el centro de sus epiciclos respectivos, mientras que la Luna y Venus están cada una en su epiciclo, por tanto como satélites de la Tierra y de Mercurio³¹⁴. De esta manera Bruno vuelve, en lo que se refiere a la Tierra y la Luna, a la lectura correcta del texto y diagrama copernicanos de *La cena*, posible ahora para él porque el Sol ejecuta ese movimiento circular de breve diámetro en el

³¹⁴ Otros lugares del *De immenso* exponen también de forma clara esta disposición. Véase III, 5 (*BOL* I, i, p. 351): «Quod vero ad lunam spectat [...], tellurem circuit illa» [Pero por lo que respecta a la Luna [...], ésta gira en torno a la Tierra]; III, 7 (*ibid.*, p. 368): «nullum circinat astrum / Nostrum orbem [...], nisi [...] consors, lunare, perennis» [ningún astro gira en torno a nuestro orbe [...], sino [...] el perenne consorte lunar]; IV, 4 (*BOL* I, ii, p. 23): «Ergo velut circa Tellurem Luna vagatur / Dum tamen interea tanquam unum corpus in orbem / Torquentur, sphaera in medio solare relict; / Sic etiam statuunt Venus ac Cillenius unum, / Dumque uno veluti curru vectante moventur, / Blandaue Mercurii circumterit atria Diva» [Por tanto, igual que en torno a la Tierra vaga la Luna mientras, como un cuerpo único, giran en círculo, permaneciendo en el medio la esfera solar, así también Venus y Mercurio forman un [cuerpo] único y mientras se mueven por un único carro vector, la hermosa diosa circunda los atrios de Mercurio]. Señaló esta disposición, al menos como concurrente a la otra en que también la Tierra y Mercurio están sobre los epiciclos, Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., p. 234, y más recientemente Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., p. 82.

centro del sistema que permite salvar el fenómeno de la variación de su diámetro aparente³¹⁵.

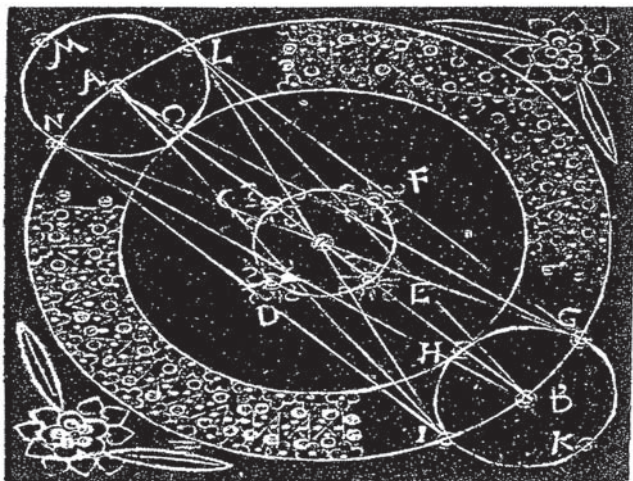
³¹⁵ ¿Cómo ha podido venir a Bruno la ocurrencia de este extraordinario modelo del movimiento de los cuatro planetas inferiores, nunca antes planteado, incompatible con la experiencia astronómica y, por supuesto, totalmente imposible en el copernicanismo? Aparte de los componentes puntuales a que hemos hecho referencia, no nos resistimos a someter a la consideración del lector una posibilidad, quizá remota: la atribución en el geocentrismo a Mercurio, Venus y Sol, como consecuencia de su idéntico período anual, de un único orbe, en el que no necesariamente deben de estar colocados en el sentido geoheliocéntrico (Mercurio y Venus como epiciclos concéntricos al deferente del Sol). Véase, por ejemplo, J. Buridanus, *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, cit., lib. II, qu. 20, p. 220: «Sed dubitatur quare Mercurius, Venus, et sol simul perficiunt suas circulationes, cum non sit ita de aliis planetis. Et aliqui respondent quod hoc est quia illi tres planetae fixi sunt in eadem sphaera, licet in ea habeant diversos epiciclos et diversos eccentricos» [Pero se plantea la duda siguiente: ¿por qué Mercurio, Venus y el Sol cumplen al mismo tiempo sus revoluciones, cuando no ocurre lo mismo con los otros planetas? Algunos responden que es debido a que esos tres planetas están fijos en la misma esfera, aunque tienen en ella epiciclos diferentes y diferentes excéntricos]. Sobre las diversas alternativas elaboradas en la alta Edad Media dentro de la tradición platónica, véase los estudios reunidos en B. S. Eastwood, *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot, 2002 y Eastwood, *Ordering the Heavens: Roman Astronomy and Cosmology in the Carolingian Renaissance*, Leiden, 2007. Un autor del siglo XVI, el francés Jean Pena (editor y traductor de la *Óptica* de Euclides), cuya introducción *De usu Optices* (París, 1557) Bruno pudo haber leído y el cual presenta tesis cosmológicas afines a Bruno (eliminación de las esferas celestes, concepción de un cielo fluido consistente en aire puro), había formulado una concepción similar: «habeant Mercurius & Venus epicyclos, quibus vectentur, certe in eodem orbe, in quo Sol est, revolventur hi epicycli, Solem rectorem syderum pro centro habentes» [y tengan Mercurio y

Pues bien, los *Articuli adversus mathematicos* de 1588 habían anticipado en su texto (art. 160) esta disposición, que de esta manera no es una innovación de 1591³¹⁶. Lo notable, además, es que se añade un diagrama (véase Figura 2) titulado «Antichtoni mundi seu Tellures ad art. 160 etc», casi idéntico al posterior del *De immenso* (Figura 1), pero con peculiaridades de gran alcance: en el centro aparece dibujado un círculo (CDEF) concéntrico al círculo AB que representa el orbe de

Venus epiciclos que los arrastren, y giren ciertamente estos epiciclos en el mismo orbe en el que está el Sol, teniendo por centro el Sol, guía de los astros] (cit. en Miguel Á. Granada, *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Milán, 2002, p. 15). Y Giovanni Pico, en sus *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem* —obra conocida de Bruno, que toma de ella la noticia sobre una posible observación por Gersónides de la mutación en las distancias entre las estrellas (véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 118 s.) y que había transmitido también la noticia de la observación por Averroes del tránsito solar de Mercurio; véase *supra*, nota 311— se había ya hecho eco de la opinión de Aben Ezra, que había colocado «in eadem sphaera Solem, Venerem et Mercurium, epyclorum sedibus separatos» [en la misma esfera al Sol, Venus y Mercurio, separados por las sedes de sus epiciclos] (libro III, cap. IX, edición Garin, vol. I, p. 236). La pregunta es si Bruno pudo pensar que al invertir las posiciones de Sol y Tierra-Luna se podía seguir colocando a Tierra-Luna, Mercurio y Venus en un mismo deferente.

³¹⁶ Véase *BOL* I, III, p. 76. La descripción del modelo de un solo orbe con dos epiciclos diametralmente opuestos para las dos parejas de planetas es perfectamente clara. El texto no deja entrever, sin embargo, si la Tierra y Mercurio están sobre los epiciclos o en el centro de los mismos, sobre el deferente. Se rechaza explícitamente la colocación interior, en orbes propios, de Venus y Mercurio.

FIGURA 2



los cuatro planetas inferiores. Este círculo central CDEF no puede ser otra cosa que el círculo interno anual descrito por el Sol (el círculo que en 1591 se describirá como «*circulum ejus [Solis] circulo AB concentricum*» [círculo del Sol, concéntrico al círculo AB]). Lamentablemente, el texto del artículo 160 no contiene ninguna descripción de este círculo (que en el texto de 1591 se encuentra descrito y, en cambio, no representado en el diagrama). Además, el diagrama original de la edición de 1588, el que nosotros reproducimos³¹⁷, presenta imágenes del Sol radiante en puntos diferentes de este círculo interno.

³¹⁷ Tomamos la figura de Giordano Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, cit., p. 422 (Tav. XXXIII), donde el editor M. Gabriele no hace ningún comenta-

Si tenemos en cuenta que el *De immenso* planteará también la posibilidad de que los planetas superiores (Marte, Júpiter, Saturno) tengan también planetas «consortes» todavía desconocidos, esto es, se dé también en ellos la disposición de los planetas inferiores³¹⁸; que esos mismos planetas superiores estén en realidad a una distancia del Sol similar a los inferiores, pero sobre «un orbe oblicuo a este nuestro», lo cual no impide que su órbita sea también aproximadamente de un año³¹⁹; que los cometas son en realidad (como ya se había planteado en *De l'infinito* y se había ampliado en los *Articuli adversus mathematicos*³²⁰) una especie de planetas, visibles sólo ocasionalmente, esto es, durante una parte tan sólo de su trayectoria orbital, comprenderemos que en la discusión del diagrama copernicano de *La cena* estaba planteado el inicio de un programa de regreso, más allá de Copérnico, a la auténtica y verdadera cosmología pitagórica. Este programa implicaba una revisión total del *ordo planetarum* copernicano y, según lo que acabamos de decir, no es extraño que Bruno llegara a pensar que «el número de los planetas en torno a este sol todavía no está determinado; pues no ha sido investigado y la ra-

rio. Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 145 s. Agradecemos a Dario Tessicini el haber atraído nuestra atención en su momento sobre este importante diagrama. Tessicini (*I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., p. 65) reproduce la figura de la edición *BOL*, donde las imágenes del Sol radiante han sido suprimidas.

³¹⁸ Véase *De immenso*, II, 9 (*BOL* I, I, p. 291).

³¹⁹ *De immenso*, V, 8 (*BOL* I, II, pp. 144 s.).

³²⁰ *BOL*, I, III, p. 77.

zón de ello es que no se le ha dado crédito»³²¹. Es lógico que, desde esa perspectiva, terminara diciendo que «en consecuencia, el orden de los cuerpos de la esfera mundana, tal como se lo imaginan y pintan estos desgraciados [los astrónomos todos, tanto ptolemaicos como copernicanos] no existe en ningún sitio»³²².

9.3. LOS MOVIMIENTOS DE LA TIERRA

El diálogo V de *La cena* atribuye a la Tierra cuatro movimientos, en el bien entendido de que constituyen en realidad un único movimiento y que, en consecuencia, la irregularidad de uno de ellos convierte al conjunto en irregular: «aunque decimos que estos movimientos son cuatro, sin embargo se ha de notar que todos concurren en un movimiento compuesto; en segundo lugar, que aunque los llamemos circulares, ninguno de ellos, sin embargo, es un movimiento verdaderamente circular; en tercer lugar, que aunque muchos se han esforzado por descubrir la regla verdadera de dichos movimientos, lo han hecho —y quienes se esfuercen en el futuro también— en vano, puesto que ninguno de esos movimientos es completamente regular y susceptible de medida geométrica. Son, por tanto, cuatro [...] y la

³²¹ *Ibidem*: «planetarum numerus circa hunc solem non est adhuc definitus; neque enim inquisitus, quia neque creditus». Cfr. *Cena*, p. 239, cit. *supra*, p. CLXXIV.

³²² *BOL* I, III, p. 177: «Sphaerae ergo mundanae corporum ordo, qualem fingunt et pingunt pauperes isti, nusquam est».

irregularidad de uno de ellos hace necesariamente irregulares a los restantes»³²³.

El rasgo que llama la atención más poderosamente en la exposición bruniana de esos movimientos es su acentuado carácter teleológico o finalista. Se trata de movimientos que se producen *para* («per») alcanzar un objetivo (véase la primera descripción en pp. 271-273, donde cada uno de ellos comienza con un «para»), que no es otro que la reproducción de la propia vida: «La causa de dicho movimiento es la renovación y el renacimiento de este cuerpo [de la Tierra]» (p. 255), tal como se sigue lógicamente del hecho fundamental de que el sujeto es un animal cuyo movimiento tiene como principio el alma inteligente. Se manifiesta en ello una profunda diferencia con respecto al tratamiento de Copérnico (fundamentalmente, como se ha dicho en el diálogo I, un matemático desprovisto de «razones vivas», pp. 39-41) y la búsqueda por Bruno de una explicación *física*, en la que el componente geométrico (la figura y el período) sea un aspecto secundario del fenómeno global. En esta explicación teleológica y vitalista de los movimientos de la Tierra (profundamente conectada, como vamos a ver, con los principios de la metafísica) debería verse, según Bruno, el paso de la «aurora» copernicana al mediodía del redescubrimiento completo de la verdad (p. 41) operado por el Nolano, esto es, la justicia de las limitaciones de Copérnico señaladas en el elogio del diálogo primero.

³²³ *Cena*, p. 277. Es una nueva expresión de la desconfianza y animadversión ante un tratamiento puramente matemático de los fenómenos celestes o astronómicos. Cfr. p. 159.

Bruno insiste repetidamente en que el fin de esos movimientos de la Tierra es la *vicissitudine* («alternancia vicisitudinal») y más precisamente «el fin de la alternancia vicisitudinal» (p. 259), o sea, el objetivo al que aspira la alternancia vicisitudinal entre los contrarios o la permutación circular de todas las cosas producida por el movimiento complejo de la Tierra: por un lado la permanencia en el ser de la Tierra, su inmortalidad o eterna duración³²⁴; por otro, la contribución por parte del individuo finito que es la Tierra a la realización del fin del universo en su conjunto: la infinitud no sólo extensiva (en el espacio y tiempo), sino también intensiva, esto es, que

³²⁴ Sin el movimiento vicisitudinal de sus partes, producido por el movimiento general de la Tierra, ésta y lógicamente todos los demás astros «que son susceptibles de disolución, llegarían de hecho en alguna ocasión a disolverse, tal y como nos ocurre a nosotros, los animales menores y particulares. A ellos, sin embargo (como cree Platón en el *Timeo* [41 a-b] y como creemos también nosotros) les ha sido dicho por el primer principio: “Sois disolubles, mas no os disolveréis”», p. 257. Bruno esgrime la autoridad del *Timeo* (pero se basa no sólo en el texto platónico, sino en la interpretación del mismo y en general de la doctrina platónica al respecto dada por Plotino en *Enéadas*, II, 1 y especialmente por Ficino en sus comentarios al *Timeo* y al tratado de Plotino) para justificar su concepción de la *no disolución* efectiva de los mundos más allá de su *disolubilidad* (disolución posible). Creemos que el Nolano permaneció fiel a esta concepción —de indudable relevancia teológica y antropológica— hasta el final de su vida, o sea hasta el *De immenso* y el proceso. Véase sobre ello M. Á. Granada, «“Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete”. Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», cit. Es éste un tema que, por la elaboración de motivos ficinianos, bien podía haber formado parte de las lecciones oxonienses y de la demostración del movimiento de la Tierra en ellas realizada.

todo sea en todo en la medida de lo posible o que en cada parte de la materia se actualicen todas las formas en la medida de lo posible, lo cual sólo es posible de manera sucesiva, alternándose las formas en la superficie de la materia sucesivamente, en el curso del tiempo: «la materia y sustancia de las cosas es incorruptible y debe ser en todas las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo, si no en un mismo tiempo e instante de eternidad, cuando menos en tiempos diversos, en instantes diferentes de eternidad, [...] de manera sucesiva y vicisitudinalmente, puesto que por mucho que toda la materia sea capaz de todas las formas juntas, sin embargo cada una de las partes de la materia no puede ser capaz de todas ellas a la vez»³²⁵.

Los cuatro movimientos que Bruno atribuye a la Tierra son el diario y el anual junto con otros dos: un tercero, «para la renovación de los siglos», por el que se produce una inversión de los hemisferios terrestres, y un cuarto, «para la mutación de sus rostros y complexiones», que origina una inversión de los polos (p. 273). El que todos estos movimientos sean de la Tierra y nos hallemos por tanto ante una propuesta de tipo inicialmente copernicano ha inducido a los estudiosos a interpretar los movimientos tercero y cuarto a la luz del tercer movimiento —de inclinación del eje— que Copérnico atribuía a la

³²⁵ *Cena*, pp. 255-257. Bruno anticipa aquí la doctrina metafísica sobre la causa final del universo y la relación dialéctica entre los dos principios cosustanciales del mismo (la materia y la forma) que se desarrollarán en *De la causa* (diálogos II, p. 121 y III, pp. 205-209).

Tierra y por el cual explicaba la precesión de los equinoccios y otros fenómenos, como las variaciones en la velocidad de la precesión y en la inclinación de la eclíptica³²⁶. Los intentos en esta dirección (representados fundamentalmente por Felice Tocco asistido técnicamente por el astrónomo e historiador de la astronomía Giovanni Virginio Schiaparelli) se han visto obligados a reconocer la imposibilidad de dar un sentido claro y preciso, traducible en términos astronómicos (geométricos), a la exposición de Bruno, a quien se ha acusado consiguientemente de incomprensión del planteamiento copernicano y de injustificable confusión³²⁷.

³²⁶ Véase *De revolutionibus*, I, 11 y III, 3.

³²⁷ Véase F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., pp. 313-317. De la misma opinión son Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., pp. 212-214 y Védérine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pp. 227-229, más condescendiente esta última ante Bruno. Más recientemente H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., pp. 72-75, ha interpretado la exposición bruniana de la *cena* como un desarrollo consciente a partir del tercer movimiento copernicano. Para esta estudiosa el cuarto movimiento no describe una inversión de los polos, sino «a kind of movement of eight of the earth's apse around the arctic pole, "together with" an accompanying movement of eight of the opposite apse around the antarctic pole» (p. 75), la «precesión axial» descrita por Copérnico como «intorcta corolla» («pequeño bucle entrelazado») en *De revolutionibus*, III, 3 (ed. cit., pp. 186, 24; trad. española cit., p. 232). Pero Bruno parece hablar claramente de inversión de los polos en *Cena*, pp. 273-275: «El cuarto movimiento se mide por el avance de un punto polar de la Tierra a lo largo de un meridiano que pasa por el otro polo hasta que vuelve a la misma posición poco más o menos que tenía antes». Para una crítica reciente de la interpretación de Gatti, véase P. D. Omodeo, «Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: The

Ahora bien, el tercer y el cuarto movimiento trazan más bien una especie de historia geológica de la Tierra, a largo plazo y de ritmo cíclico. Son movimientos físicos que producen una mutación general de las condiciones de la superficie terrestre e incluso del organismo terrestre en su totalidad: cambios climáticos, alternancia de mares y de continentes, de partes internas y externas, intercambio de puntos solsticiales y equinocciales: «es conveniente y necesario que el movimiento de la Tierra sea de tales características como para que de acuerdo con una cierta alternancia vicisitudinal donde ahora está el mar esté el continente, y viceversa; donde ahora es cálido sea frío, y viceversa; donde ahora es habitable y más templado sea lo menos habitable y templado, y viceversa; en conclusión: que cada una de las partes venga a tener con respecto al Sol la misma relación que tienen todas las demás, con el fin de que cada una de sus partes participe de toda la vida»³²⁸. Bruno ilustra este proceso mediante una larga cita del último capítulo del primer libro de los *Meteorológicos* de Aristóteles (pp. 259-263), que establece precisamente la *vicissitudine* universal por la cual el animal vivo que es la Tierra se renueva procurándose la inmortalidad³²⁹.

Motions of the Earth in *The Ash Wednesday Supper*», *Nuncius*, 24 (2009), pp. 107-131. El artículo de Omodeo, verdaderamente importante, como resulta de nuestras notas a la descripción bruniana de los cuatro movimientos de la tierra en el diálogo quinto, reivindica la coherencia del texto bruniano.

³²⁸ *La cena*, p. 271. Cfr. *ibid.*, p. 211.

³²⁹ El pasaje corresponde a *Meteorologica*, I, 14, 351 a 19-352 a 25; en ocasiones la traducción es literal, en ocasiones Bruno sintetiza e incorpora desarrollos del comentario de Averroes. El pasaje corresponde en la edición giuntina de las *Opera omnia*

Estos movimientos tienen, ciertamente, como sujeto a la Tierra, pero Bruno los describe apelando a

a vol. V, pp. 419r-420r y más concretamente es el texto 45 del primer libro, al que corresponde el com. 45 en la traducción latina del Comentario de Alejandro de Afrodisia efectuada por Alessandro Piccolomini; véase *Alexandri Aphrodisiensis In quatuor libros meteorologicorum Aristotelis Commentatio lucidissima*, Venecia, 1561, pp. 29-31. Vale la pena, nos parece, observar que el término *vicissitudine* no aparece en el texto de la traducción de Guillermo de Moerbeke (siglo XIII) que ambas ediciones recogen, así como tampoco en las traducciones de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y Averroes. Los términos constantes son en ambos casos *permutatio* y *transmutatio*. Encontramos, en cambio, el término *vicissitudine* en los títulos de los capítulos correspondientes, obra del siglo XVI: «De permutatone et vicissitudine aquarum, et continentis», reza la edición giuntina (p. 419r); «De aquarum et continentis permutatone, ac vicissitudine. Et de Diluviis», la traducción de Piccolomini. La introducción del término *vicissitudine* responde al movimiento de ideas en el siglo XVI, que se había incorporado al aristotelismo, como muestra, por ejemplo, el amplio uso del término en la obra de Pomponazzi. Véase sobre ello M. Á. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., Apéndice I («Vicissitudine»). Bruno profundiza esta línea y la frase del Aristóteles latino «Secundum quemdam tamen ordinem putare oportet hoc fieri, et periodum», es traducida por él como «con certa vicissitudine, determinato circolo et ordine, si de' credere che dove è l'uno sarà l'altro» [de acuerdo con una cierta vicisitud, según un determinado ciclo y orden, se ha de creer que donde está ahora aquélla pasará a estar ésta], p. 261. Bruno ha tenido muy presente el comentario de Averroes, como muestra el hecho de que a las causas por las que se explica la falta de memoria humana de los cambios vicisitudinales añade tres causas introducidas por el Comentador: «diluvii; alterazioni di lingue e di scritture» (p. 263; cfr. Aristoteles, *Opera omnia*, V, p. 427v). Un último detalle de interés: la causa aducida por Aristóteles («propter solem et circumlationem», «por el Sol y por el movimiento circular», pp. 265-269), que Bruno evalúa como un reconocimiento inconsciente del movimiento terrestre, había sido reconducida al error

su reflejo o apariencia en la astronomía geocéntrica: para el tercer movimiento un movimiento de precesión de los equinoccios en la octava esfera, al cual atribuye la duración de 49.000 años que le concedían los astrónomos alfonsinos³³⁰; movimiento de trepidación para el cuarto movimiento (p. 275). Alfonso Ingegno mostró que la exposición bruniana es independiente de la exposición puramente geométrica del tercer movimiento copernicano (*De revolutionibus* I, 11 y III, 2-6), señalando una posible fuente en un pasaje de Cardano³³¹. Sin embargo, Pietro Daniel Omodeo ha ofrecido recientemente una preciosa aclaración del texto al demostrar que, en su descripción del tercer y del cuarto movimiento, Bruno ha traducido al italiano la descripción que había dado Peurbach, en sus *Theoricae novae planetarum*, de los movimientos de precesión y trepidación³³². Así, la descripción por Bruno del tercer movimiento:

Il terzo moto se prende da quel, che par che l'ottava sfera, secondo l'ordine di segni, a l'incontro del moto diurno, sopra i poli del zodiaco, si muove sì tardi, che in

del geocentrismo y por consiguiente del movimiento estelar por Averroes (loc. cit., pp. 427v-428r: «Causae autem remotae sunt motus solis in suo círculo oblicuo, et motus aliarum stellarum» [pero las causas lejanas de ello son el movimiento del Sol por su círculo oblicuo y el movimiento de las otras estrellas]), mientras que Bruno explicita la verdad que se esconde en el vaticinio inconsciente del Estagirita atribuyendo el movimiento a la Tierra.

³³⁰ *Cena*, p. 275. Es sabido que Copérnico le concedía una duración de 26.000 años.

³³¹ Véase A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 63-70, especialmente 67 s.

³³² Cfr. *supra*, nota 327 para la referencia a este importante artículo.

ducento anni non si muove più ch'un grado e 28 minuti. [El tercer movimiento se desprende de la apariencia por la cual la octava esfera se mueve sobre los polos del zodiaco, según el orden de los signos, en dirección contraria del movimiento diario, pero con tanta lentitud que en doscientos años no se mueve más de un grado y 28 minutos]³³³,

no es más que la simple traducción literal del pasaje de Peurbach:

Alter [para Peurbach se trata del segundo movimiento, después del movimiento diario, de la octava esfera] a nona sphaera, quae secundum mobile vocatur, qui semper est secundum successionem signorum contra motum primum super polis zodiaci regularis, ita ut in quibuslibet ducentis annis per unum gradum & viginti octo minuta fere progrediatur³³⁴.

En cambio, el cuarto movimiento de la Tierra en Bruno:

il quarto moto si prende dalla trepidazione, accesso e recesso, che dicono far l'ottava sfera sopra dui cerchi equali, che fingono nella concavità della nona sfera, sopra i principii dell'Ariete e Libra del suo zodiaco [el cuarto movimiento se desprende de la trepidación, acceso y receso que, según dicen, hace la octava esfera sobre dos círculos iguales que se imaginan en la concavidad de la novena esfera, sobre los principios de Aries y Libra en su zodiaco]³³⁵,

traduce de nuevo a Peurbach, ahora la descripción del movimiento de trepidación:

³³³ Cena, p. 275.

³³⁴ *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii Germani ab Erasmo Reinholdo Salvendensi...*, París, 1557, p. 162r.

³³⁵ Cena, p. 275.

Tertius [el tercer movimiento de las estrellas, después de los movimientos diario y de precesión; para Bruno el cuarto movimiento de la tierra, por la adición del movimiento anual] autem est sibi proprius [propio de la octava esfera, pues el movimiento diario corresponde a la décima esfera o *primum mobile* y el de precesión a la novena esfera], qui motus trepidationis vocatur, sive accessus et recessus octavae sphaerae. Et fit super duos circulos parvos in concavitate nonae sphaerae aequales super principia arietis & librae eiusdem descriptos³³⁶.

Con posterioridad, en el *De immenso*, Bruno sometió a una revisión crítica —como ya hemos tenido ocasión de comprobar— algunos aspectos de la cosmología copernicana. Además de la conservación de la esfera de las fijas, de la perfecta inmovilidad del Sol y de las estrellas y de la disposición de los planetas inferiores, Bruno rechazó el tercer movimiento copernicano de la Tierra³³⁷. Esta circunstancia, unida a la lectura de los movimientos tercero y cuarto de la Tierra en *La cena* a la luz del tercer movimiento copernicano, llevó a Tocco (y tras él a la mayoría de los estudiosos) a juzgar que Bruno había abandonado los movimientos tercero y cuarto y conservado únicamente los movimientos diario y anual³³⁸. Aho-

³³⁶ *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii*, cit., p. 162v.

³³⁷ Véase *De immenso*, III, 10 (*BOL* I, I, pp. 389-398). Para la crítica del tercer movimiento copernicano véase concretamente pp. 390 s., 393 s. Previamente Bruno había citado en su integridad (*ibid.*, pp. 386-389) la descripción de ese movimiento en *De revolutionibus*, I, 11. Pero *De immenso* ya había rechazado el tercer movimiento copernicano en el cap. I, 5 (*BOL* I, I, p. 220).

³³⁸ Véase Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., pp. 248, 314 ss.; McMullin, «Bruno and Copernicus», cit., p. 57.

ra bien, si retenemos con Ingegno y Omodeo que los movimientos tercero y cuarto de *La cena* se plantean con independencia del tercer movimiento copernicano, la crítica de éste no tiene por qué afectar a los movimientos planteados en *La cena*. Lo cierto es, como señaló Ingegno, que el *De immenso* conserva el cuarto movimiento, que encuentra expresión en muchos lugares de la obra y con él los cambios geológicos a gran escala y en grandes períodos de tiempo para el cumplimiento de la *vicissitudine*³³⁹.

No nos consta, sin embargo, que se haya señalado que, entre 1584 y 1591, los escritos de 1588 mues-

³³⁹ Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 69, con abundantes referencias, de las que seleccionamos la siguiente: «Motus ille deinde qui polos facit trepidare et auges punctaque solstitialia, et aequinoctialia variat irregulariter, est propter renovationes quae sensim fiunt in partibus terrae, quia non semper zona frigida debet esse frigida, et aestivalis illa debet esse eadem; sed necessarium est, omnes ab omnibus affectibus interquiescere et feriare partes, et ad omnes (ut marium accessus et recessus a terris notant) consequenter promoveri dispositiones. Variabitur ergo terrae centrum et respectus ad polum, cujus motus regulam geometricè velle perscribere male regulati ingenii est» [Finalmente, este movimiento, que hace trepidar los polos y hace variar irregularmente los apogeos y los puntos solsticiales y equinocciales, es debido a las renovaciones que se producen poco a poco en las partes de la Tierra, porque la zona fría no debe ser siempre fría y la tórrida no debe ser siempre tórrida; sino que es necesario que todas las partes descansen a intervalos y sean liberadas de todas las afecciones y consiguientemente se vean promovidas a todas las disposiciones (como muestran las invasiones y retiradas de los mares con respecto a las tierras). Por tanto, el centro de la Tierra variará también con respecto al polo y querer prescribir una regla geométrica a ese movimiento es propio de un ingenio mal regulado], *De immenso*, III, 4 (*BOL* I, 1, p. 360).

tran, también en este caso, una continuidad, que se revela mayor si tenemos en cuenta que ya *La cena*, en una anticipación ocasional del tema, declara que los movimientos de la Tierra son tres: el diario, el anual y un movimiento «hacia los llamados polos y puntos hemisféricos opuestos para la renovación de los siglos y mutación de su rostro, con el fin de que allí donde era mar pase a ser tierra seca, donde era tórrido sea frío, donde estaba el trópico esté el equinoccio y se produzca finalmente la alternancia vicisitudinal de todas las cosas tanto en éste como en los otros astros»³⁴⁰. Este movimiento parece ser una síntesis de lo que en el diálogo V se presentará separado en los movimientos tercero y cuarto³⁴¹.

Pues bien, en los *Articuli adversus mathematicos* y en el *Camoeracensis acrotismus*, ambos de 1588, se sigue hablando de tres movimientos de la Tierra, presentándose el tercero como un movimiento irregular que parece unificar los dos movimientos separados en el último diálogo de *La cena*. Los *Articuli* dicen, de forma muy sintética, en su artículo 145:

³⁴⁰ *Cena*, p. 211.

³⁴¹ Puede ser interesante notar que Cardano continúa el texto citado en Ingegno, *op. cit.*, pp. 67 s. como paralelo de la descripción bruniana de los movimientos tercero y cuarto, con las siguientes palabras: «Hos duos complices motus tanquam unum imitantur planetae omnes, totis orbibus, non secus ac diurnum» [todos los planetas imitan, con todos sus orbes, estos dos movimientos conectados como uno solo, igual que [imitan] el movimiento diario], H. Cardanus, *De temporum et Motuum Erraticarum restitutione*, en *Opera omnia*, vol. V, Lyon, 1663, p. 2. Cfr. también *Cena*, p. 281: «en tercer lugar, un movimiento irregular que llamamos hemisférico, y en cuarto lugar, un movimiento irregularísimo, que es el polar o colural».

«Naturalis motus telluris non est a medio neque ad medium, sed circa medium intrinsecum et extrinsecum; proprium videlicet centrum, solem, et intra polos»³⁴². El *Acrotismus* se expresa de forma más extensa, desarrollando el artículo XLVIII de los *Articuli* parisinos de 1586 y planteando un tercer movimiento de la Tierra que enlaza sin solución de continuidad la concepción de *La cena* con las del *De immenso*:

tertio, ad sui ipsius renovationem, veluti renascentiam, alibi, aliosque mundi cardines designat, qua certis distributa seculis, non autem perpetuo, quaedam ejus membra frigore torpeant, alia vero calore exaestuent, alia superfluentibus undis subjaceant, [...] quaedam continuis aëris apertioris tempestatibus exponantur, nunc has, nunc vero illas proprii corporis partes justa quadam *vicissitudinum* distributione torridae Zonae subjacentes, aequinoctialis lineae cingulo praecingit, et caetera, quae istud consequuntur, ad tropicos atque polos accidentia in aliis subinde conceptis in propria superficie lineis atque punctis³⁴³.

³⁴² *BOL*, I, III, p. 74: «El movimiento natural de la Tierra no se hace desde el centro ni hacia el centro, sino en torno al centro interno y externo, esto es, en torno al propio centro, al Sol y entre los polos».

³⁴³ *BOL*, I, I, pp. 161 s.: «Por un tercer [movimiento] la Tierra hace cambiar de posición los polos del mundo, con vistas a su propia renovación, o por así decir a su renacimiento, de manera que esta distribución, que dura un número determinado de siglos, pero no a perpetuidad, hace que algunos de los miembros de la Tierra se paralicen por el frío, otros por el contrario ardan de calor, otros yazgan bajo aguas que los cubren, [...] otros estén expuestos a las continuas tempestades del aire abierto; mientras se mueve así, la Tierra abraza con el cinturón de la línea equinoccial ora estas, ora aquellas otras partes del propio cuerpo que, según una justa distribución *vicissitudinal*, yacen

10. LA CONCEPCIÓN VICISITUDINAL
DE LA HISTORIA
Y LA REINTEGRACIÓN
DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA.
BRUNO Y MONTAIGNE

La *vicissitudine*, entendida como alternancia periódica entre contrarios, se revela así como la ley fundamental en el movimiento de la naturaleza infinita con vistas a la realización del fin del universo: la infinitud actual o plena *explicación* de cuanto en la infinita potencia divina está *complicado*. Gracias a ella «todo deviene en todo» en la medida de lo posible.

Nada escapa a esta ley. Tampoco el hombre y su historia, que de esa manera se reintegran en el seno de la naturaleza, de donde el cristianismo había pretendido sacarlos, errónea y perniciosamente según Bruno, para llevarlos a un ámbito espiritual y sobrenatural de comunicación y unión con Dios. La infinita potencia y la libertad de Dios —manifiestas en la *creatio ex nihilo* y en los milagros que transgreden el curso ordinario de la naturaleza— pueden también establecer, sobre o al margen de la naturaleza y de su ley, una comunicación directa y especial de Dios con el hombre, revelada en la Escritura, y conceder a éste un destino especial de paraíso (o infer-

bajo la zona tórrida; y los demás accidentes que siguen a esto en los trópicos y en los polos, [los abraza] bajo otras líneas y puntos concebidos en la propia superficie»; cursiva nuestra. Véase la traducción italiana de Barbara Amato en Giordano Bruno, *Acrotismo camoeracense: Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, Pisa-Roma, 2009, p. 114.

no) trascendentes a la naturaleza, a la vez que el privilegio de una resurrección de los cuerpos. De todo ello está privado el resto de la naturaleza, que se revela así inferior al hombre, elevado por su especial vínculo sobrenatural al plano de la historia lineal del espíritu. San Agustín había dado expresión paradigmática a esa convicción, cuando en *De civitate Dei* había opuesto a la «falsa beatitud» y «verdadera miseria» de una existencia humana encadenada a los ciclos (la «*revolutio saeculorum*», el «*circuitus temporum*» que «algunos pretenden apoyar [...] en aquel pasaje del [...] *Eclesiastés*: “¿Qué es lo que fue? [...] Nada nuevo bajo el Sol”») la esperanza en una resurrección futura y en una unión definitiva con Dios fuera de la naturaleza y de este mundo, a partir del hecho singular e irrepetible de la muerte y resurrección de Cristo³⁴⁴.

Ahora bien, precisamente a ese pasaje del *Eclesiastés* [1, 9-10] apelará Bruno ya desde *De la causa* para afirmar, en polémica con el cristianismo y la escatología, la homogeneidad del universo y por tanto la identidad de la naturaleza, en la que se integra toda la existencia humana, individual e históri-

³⁴⁴ S. Agustín, *De civitate Dei*, XII, 13: «Absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur: et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus» [«Lejos de nosotros tales creencias! Cristo sólo ha muerto una vez por nuestros pecados, y resucitado de entre los muertos ya no muere más, la muerte no tiene ya dominio sobre Él. Y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre con el Señor; trad. de S. Santamarta Del Río y M. Fuertes Lanero]. Para la polémica con San Agustín y la escatología ya en *La cena véase supra*, pp. CVIII-CXXI.

ca³⁴⁵. A partir de ahí Bruno coincidirá en puntos decisivos con la vieja crítica pagana del cristianismo emergente, por ejemplo con Celso y su *Discurso verdadero*, conocido por él a través de la refutación de Orígenes. En *La cena* esta reintegración del hombre a la naturaleza, sin ninguna prerrogativa especial, está ya realizada en la concepción vicisitudinal de la historia que se formula con toda claridad en el diálogo primero: «si esta opinión vulgar y vuestra es verdadera precisamente por ser antigua, no cabe duda de que era falsa cuando resultaba nueva. Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los primeros en nuestra memoria, conforme, por el contrario, con nosotros»³⁴⁶; «advirtió, decía, vuestro Aristóteles que

³⁴⁵ *Causa*, pp. 141 y 281. Véase Granada, *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 159 s. Hay que precisar, no obstante, que Bruno excluye la perfecta identidad de los ciclos o el eterno retorno de lo mismo. Es la estructura lo que retorna, no los individuos y por eso rechazará Bruno la posibilidad de que «iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles» [de nuevo a Troya será enviado el gran Aquiles; cfr. Virgilio, *Eglogas*, IV, 36]. Véase *De immenso*, III, 7 (*BOL* I, I, pp. 367 s.), donde se ridiculiza la doctrina del «gran año del mundo» y *De minimo*, I, 1 (*BOL* I, III, p. 136): «Gottfridum vestit Turnus, gaudetque Pipinus / Aeneae numeris, spoliisque Rolandus Achillis. / Exit de panno antiquo nova vestis, et híc sunt / Syndonem in alterius femoralia Caesaris acta» [Turno se reviste de Godofredo, Pipino se alegra con la suerte de Eneas y Roldán con los despojos de Aquiles. Del paño antiguo surge nueva veste y bajo el velo de otro, hete aquí las calzas de César].

³⁴⁶ *Cena*, p. 59. «Primeros en nuestra memoria», dice Bruno, porque la memoria humana no se eleva más allá a estadios anteriores que indudablemente existieron. Sobre este importante

al igual que se produce la alternancia vicisitudinal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche» (p. 63). El cristianismo no constituye una donación sobrenatural divina (lo dejará claro la defensa de Copérnico en el frente teológico; véase *supra*, § 8.2), por la cual el hombre pueda superar la inevitable dispersión en el laberinto de las propias opiniones enfrentadas. Forma, por el contrario, parte de esa historia vicisitudinal, como parte integrante de una fase de decadencia en el conocimiento y en la moralidad.

La *vicissitudine* era un tema de actualidad cultural en el siglo XVI, especialmente en Francia, como muestra la obra de Louis Le Roy³⁴⁷ y también más de un lugar de los *Ensayos* de Montaigne. Se puede decir que, en general, salvo quizá los casos precoces de Pomponazzi (*De incantationibus*) y de Maquiavelo (*Discorsi*, II, 5), la concepción vicisitudinal de la historia excluía siempre al cristianismo, aceptado como religión directamente procedente de Dios que implantaba por así decir lo absoluto en el hombre. Bruno es probablemente el primer pensador que, sistemáticamente, desarrolla el tema de la *vicissitudine* en el seno de una polémica contra el cristianismo y en el marco de una alternativa filosófica y política al mismo. En este sentido es instructiva la confrontación con

punto, véase M. Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31, 2013, pp. 349-372.

³⁴⁷ L. Le Roy, *De la vicissitude ou variete des choses en l'univers*, París, 1575; reedición en Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française, París, 1988.

Montaigne, confrontación que con toda probabilidad no es externa, sino que está presente, desarrollada por el propio Bruno en el primer diálogo de *La cena*³⁴⁸.

En la *Apologie de Raimond Sebond* Montaigne —justo a continuación, nótese bien, de una constatación de la *vicissitude* de las opiniones humanas en materia astronómica, con el cambio del geocentrismo a la reciente hipótesis heliocéntrica de Copérnico— saca la siguiente conclusión:

Ainsi, quand il se presente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en deffier, et de considerer qu'avant qu'elle fut produite sa contraire estoit en vogue; et, comme elle a esté renversée par cette-cy, il pourra naistre à l'advenir une tierce invention qui choquera de mesme la seconde. *Avant que les principes qu'Aristote a introduicts fussent en credit, d'autres principes contentoient la raison humaine, comme ceux-cy nous contentent à cette heure*³⁴⁹

[Así pues, cuando se nos presenta alguna doctrina nueva tenemos un gran motivo para desconfiar de ella, y para considerar que antes de que fuese producida, su contraria estaba en boga; y que, de la misma manera que ésta fue derribada por aquella, podrá surgir en el futuro una tercera invención que se opondrá igualmente a la se-

³⁴⁸ Sobre Bruno y Montaigne ya había escrito páginas valiosas F. Papi en su libro *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1968. Recientemente, sin embargo, el tema ha sido abordado con meticulosidad por Jordi Bayod, que ha alcanzado resultados de considerable alcance. Véase J. Bayod, «Bruno, lector de Montaigne I (Ecos de los *Ensayos* en el primer diálogo de *La cena de las Cenizas*)» y «Bruno, lector de Montaigne II (Huellas de una lectura de los *Ensayos* en la *Expulsión* y en la *Cábala*)», *Bruniana & Campanelliana*, X (2004), pp. 11-26 y 255-267, respectivamente.

³⁴⁹ Montaigne, *Les Essais*, livre II, édition de P. Villey, París, 1999, p. 570; cursiva nuestra.

gunda. *Antes de que los principios que introdujo Aristóteles gozaran de aceptación, otros principios satisfacían a la razón humana, tal como éstos nos satisfacen hoy en día*³⁵⁰.

El lector notará el parecido del texto en cursiva de Montaigne con lo que en *La cena* dice Teófilo (p. 59) en respuesta a la crítica de Prudencio a los «amici di novità» (Montaigne sacaba esa conclusión frente a quienes presentan «quelque doctrine nouvelle» y hacen «profession de nouvelletez et de reformatiōs phisiques»)³⁵¹.

En la *vicissitude* veía Montaigne una sucesión de opiniones y doctrinas que se relativizan recíprocamente, induciendo a la suspensión de juicio, al escepticismo. Así, la edición de 1582 arguía: «Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les creances, les jugements, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les chous; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons nous attribuant?»³⁵². Por eso, para evitar

³⁵⁰ Montaigne, *Los Ensayos* (según la edición de 1595 de *Marie de Gournay*), traducción de J. Bayod, Barcelona, 2007, p. 856. La edición de 1582, que fue probablemente la que Bruno manejó, decía en un añadido: «Aristote dict que toutes les opinions humaines, ont esté par le passé, et seront à l'advenir, infinies autres fois», Montaigne, *Essais, reproduction photographique de la deuxième édition* (Bordeaux, 1582), ed. de P. Desan, París, 2005, p. 575 [trad. española cit., p. 859, nota: Aristóteles dice que todas las opiniones humanas han existido en el pasado y existirán en el futuro infinitas veces más]. Cfr. Bruno, *Cena*, p. 63, cit. *supra*, pp. CCXXI s.

³⁵¹ Montaigne, *Les Essais*, livre II, pp. 570 s.

³⁵² *Ibid.*, p. 575; trad. española cit., p. 865: «Si la naturaleza encierra en los términos de su curso ordinario, así como todas

el vértigo de un girar incesante de opinión en opinión, Montaigne —sin distinguir entre el plano de las novedades científicas (filosofía) y las novedades en el plano político y religioso— concluía con la prudente adhesión a las opiniones establecidas por la costumbre y la autoridad:

Car, quelque apparence qu'il y ait en la nouuelleté, je ne change pas aisément, de peur que j'ay de perdre au change. Et, puis que je ne suis pas capable de choisir, je pren le choi d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me scauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi, me suis-je, par la grace de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux ancienns creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes³⁵³

[Porque, sea cual fuere la verosimilitud de la novedad, no soy dado a cambiar, por mi temor a perder con el cambio. Y puesto que no soy capaz de elegir, asumo la elección ajena y me mantengo en la posición que Dios me ha asignado. Si no lo hiciera así, no podría abstenerme de rodar incesantemente. De esta manera me he mantenido, por la gracia de Dios, íntegro, sin agitación ni turbación de conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión a través de todas las sectas y divisiones que nuestro siglo ha producido; trad. española cit., p. 854].

El Prudencio de *La cena*, especialmente en estas páginas del primer diálogo, se hace cargo y a él le son atribuidas las posiciones de Montaigne: «Me parece muy bien, pero yo no pienso alejarme de la

las restantes cosas, también las creencias, los juicios y las opiniones de los hombres; si éstas tienen su revolución, su estación, su nacimiento, su muerte, como las coles; si el cielo las agita y hace rodar a su antojo, ¿qué autoridad magistral y permanente vamos a atribuirles?».

³⁵³ *Ibid.*, p. 569.

opinión de los antiguos, pues, como dice el sabio, “en la Antigüedad está la sabiduría”» (p. 57). Con esta réplica Prudencio asumía la firme adhesión a las opiniones autorizadas, actitud que había sido presentada por Teófilo (Bruno) de la siguiente manera sarcástica: «Hay quienes, debido a alguna crédula locura, temen gastarse si ven y quieren perseverar obstinadamente en las tinieblas de aquello que en una ocasión malaprendieron» (p. 55).

La actitud de Prudencio, que evoca con gran probabilidad la posición adoptada por Montaigne en el último pasaje citado, es consecuencia de una «crédula locura». Aunque recuerda a la locura de la fe de San Pablo (1 *Corintios* 1, 18 ss.), que será objeto de cruel sarcasmo en la *Cábala*, tiene aquí probablemente el alcance general de una incapacidad o impotencia de juicio. De hecho, Montaigne igualaba —en estas páginas de la *Apologie*— a todos los hombres dentro de la categoría del *vulgo* y justificaba en ello el gravísimo peligro social de quebrantar las creencias: «Il en adviendrait par là que tout le vulgaire, et nous sommes tous du vulgaire [cfr. Maquiavelo, *Príncipe*, XVIII: «en el mundo no hay más que vulgo»], aurait sa creance contourable comme une girouette: car leur ame, estant molle et sans resistance, seroit forcée de recevoir sans cesse autres impressions, la dernière effaçant tousjours la trace de la précédente»³⁵⁴.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 570 s.; trad. española cit., p. 856: «Sucedería en ese caso que la creencia del vulgo, y todos somos vulgo, sería tornadiza como una veleta. En efecto, su alma, blanda y carente de resistencia, se vería forzada a aceptar nuevas impresiones sin descanso, de suerte que la última borraría siempre la huella de la anterior». En cambio, en otros lugares Montaigne parece dis-

Por el contrario, Bruno afirma la diferencia antropológica y apela a los «afortunados y bien nacidos ingenios con respecto a los cuales ningún estudio honroso es pérdida de tiempo, no juzgan temerariamente, tienen su entendimiento libre, clara la visión, y el cielo los hace si no inventores, cuando menos dignos examinadores, escrutadores, jueces y testigos de la verdad»³⁵⁵. Ello, unido al consiguiente esoterismo (exigido en estas páginas; manifiesto en la advertencia de seleccionar cuidadosamente el interlocutor filosófico) y a la prudente diferenciación entre el plano civil-político y el plano de la investigación de la verdad³⁵⁶, le permite oponer a la *vicissitude* relativizadora e indiferente (escéptica) de Montaigne, una *vicissitudine*, por el contrario, polarizada en cuanto al valor positivo o negativo de las doctrinas. Sobre ellas es posible, por tanto, el juicio discriminatorio (p. 63).

tinguir una minoría capaz de alcanzar la verdad de las cosas, pero que, consciente de que la verdad no es pasto común de los mortales, ejerce prudentemente lo que con Leo Strauss podríamos llamar el «arte de escribir». En este caso la distancia entre Montaigne y Bruno se mitiga. Véase L. Strauss, «On a Forgotten Kind of Writing», en Strauss, *What is Political Philosophy? and other Studies*, Chicago-Londres, 1988, pp. 221-232 y el volumen colectivo *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie, Texte de 1941*, études réunis par L. Jaffro y otros, París, 2001.

³⁵⁵ *Cena*, pp. 55-57. Podríamos decir que también Montaigne reconoce y afirma la diferencia antropológica, pero se dirige, al menos en la *Apologie*, a la mayoría vulgar, caracterizada por la «volubilité» (p. 569; trad. española cit., p. 854: «volubilidad») y de la que dice formar parte.

³⁵⁶ *La cena*, p. 53: «Esto [la adaptación a la opinión común] está prudentísimamente dicho a propósito de la convivencia, del gobierno público y del trato civil, mas no a propósito del conocimiento de la verdad y del criterio de la contemplación».

La confrontación con Montaigne prosigue en las últimas páginas del diálogo primero. Puede ser un indicio de ello la referencia crítica al hábito intelectual de los escépticos o pirronianos (p. 67), actitud filosófica que, por el contrario, había sido presentada en la *Apologie de Raimond Sebond* como la más sensata y razonable³⁵⁷. Precisamente encontramos en esta página de *La cena* la exacta inversión del método de investigación propuesto por Montaigne, pues el método «pitagórico» por el que aboga Bruno de exposición magistral a partir de los principios, con exclusión de toda posibilidad de intervención del auditorio (el cual debe cumplir, no obstante, el requisito de ser «ingenios capaces y aptos», p. 65) «antes de haber escuchado todo el curso de la filosofía» (*ibidem*), es sencillamente el método que Montaigne había rechazado —siempre ya en la primera edición (1580, 1582) de los *Essais*— por preferir la *skepsis* pirroniana:

Il est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut: car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pieces du bastiment se conduit aysément, sans se démentir. Par cette voye nous trouvons nostre raison bien fondée, et discourons à boulevue: car nos maistres praeoccupent et gagnent avant main autant de lieu en nostre creance qu'il leur en faut pour conclurre apres ce qu'ils veulent, à la mode des Geometriens, par leurs demandes avouées: le consentement et approbation que nous leur prestons leur donnant dequoy nous trainer à gauche et à dextre, et nous pyrroueter à leur volonté. Quiconque est creu de ses presuppositions, il est nostre maistre et nostre Dieu: il prendra le plant de ses fondemens si ample et si aisé que, par iceux, il nous pourra monter, s'il veut, jusques aux nuës.

³⁵⁷ *Apologie*, ed. cit., pp. 502-506.

En cette pratique et negotiation de science, nous avons pris pour argent content le mot de Pythagoras, que chaque expert doit estre creu en son art. [...] Car chaque science a ses principes presupposez par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barriere en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche, qu'il ne faut pas debattre contre ceux qui nient les principes³⁵⁸.

[Es muy fácil edificar todo lo que se quiere sobre unos fundamentos admitidos, pues, de acuerdo con la ley y el mandato de este comienzo, los demás elementos del edificio se despliegan fácilmente, sin desmentirse. Por esta vía hallamos nuestra razón bien fundada y razonamos sobre seguro. En efecto, nuestros maestros ocupan por anticipado, y ganan de antemano nuestra creencia, todo el sitio que necesitan para concluir después cuanto se les antoja, al modo de los geómetras con sus demandas admitidas. La adhesión y la aprobación que les damos les concede la capacidad de arrastrarnos a derecha y a izquierda, y de hacernos cambiar de opinión a su gusto. Cualquiera cuyas presuposiciones sean creídas, es nuestro maestro y nuestro Dios; implantará sus fundamentos de manera tan amplia y cómoda que si quiere podrá ascendernos con ellos hasta las nubes. En esta práctica y negociación de ciencia, hemos tomado como dinero contante y sonante la sentencia de Pitágoras: que cada experto debe ser creído en su arte. [...] Cada ciencia, en efecto, tiene sus principios presupuestos, con lo cual el juicio humano está atado por todas partes. Si te opones a esta barrera en la que radica el principal error, tienen de inmediato en la boca la sentencia de que no debe debatirse con quienes niegan los principios; trad. española, cit., pp. 804 s.].

A este método magistral en la enseñanza y comunicación filosóficas, opone Montaigne la tesis de que sólo la revelación divina es fuente de principios

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 540.

indubitables³⁵⁹ y la propuesta de que a todo planteamiento de un principio cabe oponer su negación³⁶⁰, es decir, la práctica escéptica o pirroniana de las *antilogías*, que a Bruno se le antoja un artilugio para evitar el esfuerzo de investigar.

En este momento el personaje Smitho, que representa a lo largo de toda la obra la posición moderada de un intelecto prudente, opone al método dogmático bruniano —basado, como hemos indicado, en la recíproca discriminación de la capacidad positiva de discípulo y maestro, es decir, en un principio fundamental del esoterismo pitagórico y platónico— la objeción del error bienintencionado en la elección del maestro, con la consiguiente pérdida de uno mismo: «¿quién me asegurará que —gastando yo tanto tiempo y energía, tantas ocasiones de un mejor estu-

³⁵⁹ *Ibidem*: «Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée» [Ahora bien, no pueden darse principios en los hombres si la divinidad no se los ha revelado; todo lo restante, comienzo, medio y fin, no es más que sueño y humo; trad. española cit., pp. 805 s.]. No podemos entrar en la cuestión de hasta qué punto esta afirmación es un ejercicio de «arte de escribir».

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 540 s.: «A ceux qui combattent par presupposition, il leur faut presupposer, au contraire, le mesme axiome de-quoy on debat. Car toute praesupposition humaine et toute enunciation a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en fait la difference. Ainsi il les faut toutes mettre à la balance» [Quienes se oponen por medio de una presuposición, han de presuponer, por el contrario, el mismo axioma del que se debate. Porque toda presuposición humana, y toda enunciación, tienen tanta autoridad como cualquier otra, si la razón no establece la diferencia. Por tanto, hay que ponerlas todas en la balanza; trad. española cit., p. 806].

dio y ocupación— no me va a ocurrir a mí lo que suele ocurrir a la mayoría: que, en lugar de haber adquirido la doctrina, me haya infectado la mente de locuras perniciosas?»³⁶¹. Smitho fortalece esa posibilidad dramática, haciéndola casi inevitable con consideraciones acerca de la confusión general de la época contemporánea y del efecto cegador de la costumbre adquirida, capaz de hacer ver lo que no es y viceversa. Estas consideraciones sobre «la fuerza [de la] costumbre de creer» (p. 69), que Bruno repite en otros

³⁶¹ *La cena*, pp. 67-69; cfr. el ejemplo de Osiander en pp. 127 y 133. Recientemente ha insistido sobre la importancia de esta intervención de Smith Hilary Gatti en su estudio *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., pp. 20-23. Nuestra interpretación es sensiblemente diferente. Por otra parte, declaraciones semejantes (en una perspectiva escéptica o más bien *acataléptica*) se encuentran en el *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez (Lyon, 1581). Sánchez, médico en Toulouse, había entrado en relaciones con Bruno con ocasión de la estancia del Nolano en esa ciudad (1579-1581) y le obsequió con un ejemplar de su *Quod nihil scitur*, acompañado de una dedicatoria muy elogiosa; véase A. Nowicki, «Un autografo inedito di Giordano Bruno in Polonia», en *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Ossolineum 1972, pp. 262-268. Cfr. F. Sánchez, *Quod nihil scitur*, edición y traducción de S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez, Madrid, 1984, pp. 216 ss.: «quid calamitosius tyroni evenire possit? Hic enim credit, ut et convenit, et necesse est incipienti: semelque ebitum errorem, vix unquam in posterum, quacunque ratione id coneris, deponere potest. Tanta est recipiendi, retinendique vis puerilibus annis: praecipue si praeceptoris autoritas maxima fuerit» [¿Qué calamidad mayor que ésta le puede acontecer a un principiante? Él, en efecto, se fía, tal como es conveniente e incluso necesario para el que comienza. Una vez ingerido el error, difícilmente podrá eliminarlo nunca en el futuro, aunque lo intente por todos los medios, tanta es la capacidad receptiva y retentiva en los años de la infancia, sobre todo si la autoridad del preceptor hubiera sido muy grande].

lugares de su obra con explícita mención de las fuentes (Aristóteles, Averroes)³⁶², evocan reflexiones relativamente similares de Montaigne en ensayos como *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe* (*Essais* I, 23). También Montaigne había repetido el ejemplo del veneno convertido en alimento tras una ingestión frecuente³⁶³, que Bruno conoce por Averroes y que, al igual que el filósofo cordobés, aplica como metáfora del alimento intelectual³⁶⁴.

A estas dificultades, que parecen cuestionar la posibilidad de un aprendizaje de la verdad, tanto más si se unen al principio de la transmisión esotérica por selección *a parte magistri*, no puede oponer Bruno sino la *fortuna*: «Es un don de los dioses si te guían y te otorgan la suerte de hacerte encontrar un hombre que no tanto estime ser un verdadero guía como realmente lo sea y que además iluminen el interior de tu espíritu para que elijas al mejor» (p. 71).

La situación es, pues, dramática. Y comprobamos los temores de Smitho en los mismos doctores oxonienses con que Bruno disputa en *La cena*, a los cuales conjura el pedante Prudencio en la despedida de la obra a reclamar en el infierno a sus preceptores: «*Adiuro vos*, doctores Nundinio y Torcuato, [...] a que reclaméis (aunque sea en el profundo abismo y en el día del juicio) a ese pedagogo vuestro salvaje y mal

³⁶² Véase *Furores*, p. 455; *Camoeracensis acrotismus*, en *BOL* I, 1, pp. 58 s. y Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 40 ss.

³⁶³ Montaigne, *Essais*, livre I, édition de P. Villey, París, 1999, p. 109; trad. española cit., p. 127 s.

³⁶⁴ Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 41 s.

educado que os crió y a ese otro archiasno e ignorante que os enseñó a disputar, a fin de que os devuelvan el dinero mal gastado, el interés acumulado en el tiempo y el cerebro que os han hecho perder» (p. 285).

Sabemos, no obstante, que no hay ni infierno ni juicio final, salvo —como dirá el *Spaccio*— el «juicio en el mundo»³⁶⁵ de las sucesivas contracciones de la materia a una u otra forma o del alma a una u otra encarnación (el sentido en que Bruno asume la metempsicosis pitagórica), o bien el infierno de la ignorancia y del vicio del que el *Spaccio* dará el «purgatorio», esto es, la purificación³⁶⁶. La reclamación a la que conjura Prudencio sólo podrá ser posible en este mundo y si los doctores conquistan —como pide a Dios Teófilo para Torcuato— «al menos capaz de creer que estáis ciego» (p. 219). En esta situación dramática se juega, pues, nuestro destino, pero la decisión que tomemos depende también de nosotros mismos, de nuestra naturaleza o índole. Bruno está convencido de que «los hombres sabios y divinos son tan pocos» (p. 71) porque la mayoría sigue los pasos de la costumbre y de lo establecido por afinidad con ello; sólo una minoría está dispuesta a realizar el esfuerzo arduo de «buscar la

³⁶⁵ *Expulsión*, p. 149.

³⁶⁶ *Cena*, pp. 281-283. Esta alusión —generalmente aceptada por la crítica— al *Spaccio*, avalada además por la mención del «satirico Momo» (p. 283), viene a apoyar la tesis de la unidad de la obra italiana y de la elaboración, al menos mental, de buena parte de la misma en el momento de la redacción y publicación de *La cena*. Sobre la identificación del Paraíso con el conocimiento de la verdad y del infierno con la ignorancia y el vicio, véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 122 ss.

verdad y lo conveniente fuera de la multitud» (*ibidem*). Es a esta minoría de «quienes son verdaderamente hombres» (p. 193) o sujetos heroicos llamados a realizar por sí mismos el ascenso intelectual que terminará por convertirlos en Acteones, a quienes Bruno dirige la reivindicación de la filosofía que se despliega en el arco de los diálogos en lengua italiana y que tiene en *La cena de las Cenizas* una obra de apertura espléndida y difícilmente mejorable³⁶⁷.

³⁶⁷ Es significativo que, al proclamar este *Sapere aude!*, Bruno coincida con Spinoza en la conclusión de la *Ética*. Cfr. Bruno: «las cosas de perfección y valor siempre se encontraron entre pocos y si fueran ellas las únicas que son raras y que se encuentran entre sujetos excepcionales, todo el mundo podría cuanto menos conocerlas, aunque no supiese encontrarlas, y de esa manera no serían tan preciosas por vía de conocimiento, sino únicamente por su posesión» (*Cena*, p. 73), «triunfe, pues, la perseverancia, porque si tan grande es el esfuerzo no será mediocre el premio. Todas las cosas de valor son difíciles de obtener; estrecha y espinosa es la vía de la beatitud», *Cena*, p. 95; Spinoza, *Ethica*, V, prop. 42, escolio: «Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Quí enim posset fieri, si salus in promptu esset, & sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligetur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt» [Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera de casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro; trad. de A. Domínguez en Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 2000, p. 269]. Bruno y Spinoza coinciden muy probablemente en un común préstamo tácito de Cicerón, *De amicitia*, 21, 79: «et quidem omnia praeclara rara, nec quidquam difficilius quam reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum» [Y ciertamente todo lo preclaro es raro, y nada es más difícil que encontrar lo que sea perfecto en su género bajo todos los aspectos; trad. de J. Pimentel Álvarez]. Para Bruno, como para Spinoza, parece tratarse de la sustancia infinita, esto es, Dios en la naturaleza.

NOTA SOBRE LA CRONOLOGÍA DE LA IMPRESIÓN DE *LA CENA*

Prácticamente la totalidad de los ejemplares conservados de la edición *princeps* de *La cena*¹ —publicada en Londres a comienzos de la primavera de 1584 por el impresor John Charlewood, pero sin indicación de lugar ni de impresor; véase la reproducción del frontispicio, *infra*, p. 2— presenta un mismo texto, que sirvió de base a las primeras ediciones modernas de la obra italiana de Bruno: la de Adolf Wagner (Leipzig, 1830), la de Paul de Lagarde (Gotinga, 1889) y la de Giovanni Gentile (Bari, 1907 y 1925). Estas ediciones ofrecen, siguiendo el ejemplar de la edición londinense en que se basaban, el texto del comienzo del primer diálogo y el de la segunda

¹ Para un censo completo de los ejemplares conservados de la primera edición y su historia véase Rita Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, 1987.

parte del diálogo segundo y primeras líneas del tercero (cuaderno D de la edición *princeps*) que nosotros recogemos en los Apéndices I y II.

A finales, sin embargo, de la década de 1940, Giovanni Aquilecchia descubrió en un ejemplar de la edición de 1584 conservado en la Biblioteca Nazionale de Roma² unas hojas manuscritas escritas en el siglo XVIII y encuadradas junto con la obra original, las cuales recogían una versión alternativa a la *vulgata* en el cuaderno D, así como unas anotaciones marginales que mostraban una diferente lectura del comienzo del diálogo primero. Aquilecchia interpretó el texto manuscrito y las anotaciones marginales como la versión definitiva de la obra, que habría sido copiada e incorporada al ejemplar de la versión más difundida a partir de un ejemplar de la edición definitiva, de la que no se conocía sin embargo ninguna copia. El benemérito estudioso de la obra de Bruno dio cuenta de su descubrimiento en una memoria publicada en 1950³ y en 1955 publicó la edición crítica del diálogo bruniano a partir del mencionado ejemplar romano, interpretando la versión manuscrita como el texto definitivo y ofreciendo un análisis comparativo de las dos versiones⁴. Es sabido que Bruno, que durante su estancia en Ginebra (1579) trabajó en una imprenta y

² Signatura 71.11.A.17; ejemplar adquirido por dicha biblioteca en 1933. Véase Sturlese, *Bibliografia*, cit., pp. 48 s.

³ G. Aquilecchia, «La lezione definitiva della *Cena de le Ceneri* di Giordano Bruno», *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. VIII, III, 4 (1950), pp. 207-243.

⁴ Giordano Bruno, *La cena de le Ceneri*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Turín, 1955. Véanse pp. 237 ss.

adquirió el conocimiento de la técnica de impresión, supervisó siempre la edición de sus obras y ello vale especialmente para los diálogos italianos, impresos en un país extranjero y por un impresor que no tenía práctica en la edición de libros italianos⁵. Unos pocos años después (1958), Roberto Tissoni hizo público el descubrimiento de un ejemplar de *La cena* (en la Biblioteca Trivulziana de Milán; signatura Triv. L 594) que recogía impreso el texto que se había conservado manuscrito en el ejemplar romano⁶.

Con ello el descubrimiento y la interpretación de Aquilecchia de la historia redaccional y editorial de *La cena* parecía confirmada. Todo llevaba a pensar que la versión «definitiva» se había impreso en pocos ejemplares (de ahí su rareza) y que las modificaciones se debían a un ejercicio de autocensura de Bruno, que —muy probablemente por intervención de terceros; seguramente el dedicatario Michel de Castelnau, que pudo muy bien correr con los costos de la edición— limitaba con ello algunos excesos de su lenguaje, ofensivos para el público londinense y abiertamente despectivos y críticos contra la religión cristiana⁷. La

⁵ Bruno aportó también de su propia factura los grabados de las figuras que acompañan el texto de *La cena*, salvo el de la figura 6 (final del diálogo tercero), para la cual se utilizó un grabado disponible de una edición de los *Emblemas* de Alciato.

⁶ Véanse Sturlese, *Bibliografia*, cit., p. 47 y R. Tissoni, «Lo sconosciuto fondo bruniano della Trivulziana», en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 93, 1958-1959, pp. 431-472 (: 451-454) y Tissoni, «Sulla redazione definitiva della *Cena de le Ceneri*», *Giornale storico della letteratura italiana*, cxxxvi, 1959, pp. 558-563.

⁷ Véase especialmente la conclusión (suprimida) del diálogo segundo en la versión *vulgata*, donde la Eucaristía es objeto de

nueva edición crítica publicada por Aquilecchia en 1994 como volumen segundo de la nueva edición de las *Obras completas* de Bruno (Les Belles Lettres, París) reproducía esta convicción y presentaba el texto primitivo de parte de los diálogos primero y segundo como Apéndices I y II⁸.

Sin embargo, en los años transcurridos desde entonces se han levantado algunas voces cuestionando la cronología redaccional supuesta por Aquilecchia. Michele Ciliberto y Nicoletta Tirinnanzi observaron en 2002 que dicha cronología (que coincide con una relación de los ejemplares conservados de 38 de la versión vulgata por 2 de la tenida por definitiva, incluyendo aquí, junto con el ejemplar de la Trivulziana, el perdido que sirvió de base a la anotación manuscrita del ejemplar romano) contraviene lo habitual

una apenas velada crítica, que va más allá de la disputa entre católicos y protestantes acerca de la presencia de Cristo para concluir en el rechazo total de la doctrina del cuerpo místico de Cristo y en el del sacramento como impostura. Nuestra primera traducción de *La cena*, de 1984, seguía ya esta nueva edición e interpretación y ofrecía en pie de página los pasajes alternativos más significativos e importantes de la primera redacción.

⁸ Véase *BOEUC* II, y la nota filológica en pp. LXIX-LXXXVIII. Obviamente, Aquilecchia tomaba como base de la edición del texto definitivo no la copia manuscrita del ejemplar romano, sino el ejemplar conservado de la Trivulziana, el único que hasta el momento presenta la versión alternativa. Como señalamos más abajo, en la *Nota a la presente edición*, nuestra presente traducción se basa en esta edición, cuya paginación recogemos al margen. La presente traducción recoge también la versión primera y más difundida en los Apéndices I y II. Véase asimismo M. Ciliberto y N. Tirinnanzi, *Il dialogo recitato: Per una nuova edizione del Bruno volgare*, Florencia, 2002, especialmente pp. 39-46, 106-112.

en casos similares en la tipografía del siglo XVI, donde la norma es que el *cancellans* (versión definitiva) sea mucho más abundante que el *cancellandum* (versión primera). Por eso se han inclinado a pensar que, más que una versión destinada a suprimir la primera redacción, la versión «definitiva» es más bien una edición alternativa, impresa en pocos ejemplares y destinada a un público o destinatarios diversos, «más restringido y cuidadosamente seleccionado, bastante influyente», y en la que Bruno ha introducido cambios «por una forma de autocensura o por consejo de algún amigo de confianza». Por consiguiente, se trataría más bien de versiones paralelas y no se podría decir que la versión del ejemplar de la Trivulziana sea «definitiva» y represente, como pretendía Aquilecchia, «la “última voluntad del autor”»⁹. Por todo ello, la cronología —aun coincidiendo con la propuesta por Aquilecchia— no sería el factor relevante: «Anzi, per molti aspetti è il testo della vulgata che, oltre ad avere avuto maggior fortuna, esprime in modo più aperto e più libero il pensiero di Bruno»¹⁰. Por eso, concluían, sería aconsejable, «en una nueva edición de la *Cena de le Ceneri*, presentar en el texto la versión más difundida y en apéndice la versión testimoniada por el ejemplar Trivulziano»¹¹.

Con posterioridad, Tirinnanzi sostuvo la misma conclusión en lo relativo a la relación entre las dos versiones, con ocasión de un estudio del diferente

⁹ Véase Ciliberto y Tirinnanzi, *Il dialogo recitato: Per una nuova edizione del Bruno volgare*, cit., pp. 112-115.

¹⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹¹ *Ibidem*.

tratamiento que ofrecen del nexo virtud/poder en el comportamiento del príncipe presentado en el segundo diálogo de *La cena*¹²: la versión más divulgada expone «un texto destinado a un consumo más amplio y diverso», mientras que el ejemplar restringido se dirige a «un círculo de lectores (o auditores) limitado y selecto»¹³. Por su parte, Elisabetta Tarantino ha sostenido en 2004, contra Aquilecchia, la anterioridad cronológica de la redacción del ejemplar de la Trivulziana, basándose no tanto en argumentos extraídos de la bibliografía textual como en conclusiones sacadas del contenido mismo del texto bruniano, concretamente en el diferente tratamiento concedido a la figura de Robert Dudley conde de Leicester¹⁴.

En la persuasión de que los argumentos procedentes del contenido de las dos versiones son fácilmente reversibles y no son por tanto concluyentes, Neil Harris —experto en bibliografía textual o material, es decir, en la filología de los textos impresos— ha sostenido la posterioridad de la versión más difundida a partir de lo que él presenta como

¹² Véase N. Tirinnanzi, «Virtù, fortuna, potenza: osservazioni sulle due redazioni del foglio D de *La cena de le Ceneri*», en *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, O. Catanorchi y D. Pirillo (eds.), Pisa, 2007, pp. 541-566. Véanse nuestras referencias a este estudio *infra*, pp. 97 y 303.

¹³ *Ibid.*, p. 543. Notemos, sin embargo, que esa distinción entre versión extensa y versión restringida no se corresponde con la distinción entre versión exotérica (banal o vulgar) y versión esotérica (altamente crítica, destinada a un público de «esprits forts»).

¹⁴ Véase E. Tarantino, «Le due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*», *Bruniana & Campanelliana*, X, 2004, pp. 413-424. Cfr. *infra*, pp. 99, 307.

evidencias de la bibliografía textual¹⁵: la discrepancia entre los ejemplares conservados de una y otra versión, que habla a favor de que la versión de la Trivulziana es el *cancellandum* por el posterior *cancellans* de la versión *vulgata*; la ausencia en la copia de la Trivulziana de la «banderilla» que, pegada al texto, debía sustituir (en la p. 7) el erróneo título de «Secretario» atribuido a Castelnau por el correcto de «Consejero»¹⁶; finalmente, como prueba de mayor peso, la evidencia del «titulillo» («titolo corrente» o renglón que en la parte superior de la página indicaba el título del diálogo), cuyas peculiaridades tipográficas llevan, según Harris, a concluir que la versión *vulgata* es el *cancellans* y, por tanto, posterior cronológicamente a la versión transmitida por el ejemplar de la Trivulziana¹⁷.

¹⁵ Véase N. Harris, «Il *cancellans* da Bruno a Manzoni: fisiologia e fisiologia di una cosmesi libraria», en *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, cit., pp. 567-602, especialmente pp. 561-591.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 587 s. Cfr. Aquilecchia, *Nota filologica a BOEUC II*, p. LXXV: «dans la plupart des exemplaires, la correction en *Consiglier* est imprimée sur un morceau de papier collé, entièrement ou en partie, sur la leçon primitive. Sur les autres exemplaires, où se lit aujourd'hui *Secretario* [...], des traces de colle sont visibles». Pero según Harris, que remite a Ciliberto (cfr. *Il dialogo recitato*, pp. 110 s.), «nell'esemplare trivulziano non c'è il cartiglio [i. e. la banderilla] e non ci sono neppure segni di colla: in esso perciò il *cancellans* non è stato mai applicato», *ibid.*, p. 588. Nótese, sin embargo, que, como ha indicado también Harris (p. 587, nota 39), los volúmenes trivulzianos han sido sometidos a un proceso de limpieza y restauración «que por consiguiente ha eliminado muchas huellas de procedencia».

¹⁷ *Ibid.*, pp. 589-591. Harris reconoce, sin embargo, que se expresa con «cautela» por hallarse la investigación todavía en

Carecemos en nuestro caso de la competencia necesaria, en una materia tan altamente técnica como la bibliografía textual, para valorar esta evidencia aducida por Harris. A la espera, por tanto, de que expertos en la materia puedan aportar pruebas definitivas e incontrovertibles que resuelvan la cuestión del orden cronológico de las dos versiones, queremos introducir una consideración que, a nuestro entender, es importante y no ha sido hasta ahora, que sepamos, introducida en la discusión. Sea cual sea el orden cronológico, pensamos que dicha secuencia no puede ser entendida sin más como una evolución de la «voluntad de Bruno», identificando esta voluntad con la redacción final e interpretándola como una renuncia o desautorización de las tesis sostenidas en la versión precedente. Incluso si la versión final es la recogida en el ejemplar de la Trivulziana, ello no implica que Bruno haya renunciado a la opinión sobre la Eucaristía y la presencia de Cristo enunciada, con tanta acritud, en la conclusión del diálogo segundo de la versión más difundida¹⁸ ni que la posible impresión de pocas copias de esa versión final haya de ser entendida como la versión preferida por Bruno y destinada a unas pocas personas selectas, como conteniendo la verdadera intención (esotérica) del Nolano.

Creemos que la cuestión fundamental, más allá de la cronología e independiente de ella, es cuál de las dos versiones era la preferida por Bruno y más

curso, *ibid.*, p. 590. No nos consta que haya publicado una posterior intervención sobre el tema.

¹⁸ Véase *infra*, pp. 325-327 y nuestra anotación.

representativa de su profunda intención filosófica. Aquí, pensamos que hay una evidencia histórica que permite responder a la pregunta: Bruno parece haber ofrecido a la reina Isabel de Inglaterra a finales de 1584 un volumen, preciosamente encuadernado y ornado con el blasón de Inglaterra, que contenía los cuatro primeros diálogos italianos publicados hasta ese momento, cuando Castelnau había sido sustituido en la embajada y parecía que la estancia de Bruno en Inglaterra tocaba ya a su fin¹⁹. Bruno admiraba profundísimamente a Isabel I, a quien consideraba el modelo de «príncipe nuevo» destinado a establecer la nueva alianza del poder político con la filosofía que debía devolver la paz religiosa a Europa garantizando al mismo tiempo la *libertas philosophandi*. Si Bruno ofreció a la reina esos cuatro diálogos, en la delicada situación de 1584 en que Isabel lanzó una ofensiva contra el protestantismo radical, avalando intelectualmente su política religiosa con la enseñanza latente en varias páginas del *Spaccio de la bestia trionfante* (especialmente las constelaciones de Hércules, Perseo, Orión, Eridano, Liebre y sobre todo el Perro mayor, con su exhortación a que el poder político asumiera la celebración de la «bagatela» del sacrificio, acabando con la separación de poder político y re-

¹⁹ De hecho la llegada del nuevo embajador se retrasó unos meses y Bruno permaneció en Londres hasta el otoño de 1585, con la consiguiente publicación en ese año de los dos últimos diálogos italianos. Sobre ese volumen y la presentación a Isabel I véanse Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., pp. 127, 166 s.; Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 364 s.

ligioso)²⁰, entonces es muy significativo conocer cuál de las dos versiones de *La cena* ofreció Bruno a la reina.

El precioso volumen ofrecido a la reina fue adquirido en una subasta en 1698 por John Toland, el filósofo irlandés admirador y difusor de las ideas de Bruno por el continente europeo²¹. Toland a su vez lo vendió al príncipe ilustrado Eugenio de Saboya, en cuya riquísima biblioteca permaneció hasta que los cuatro diálogos fueron separados, terminando los ejemplares de la *Causa* y del *Infinito* en la Biblioteca Nacional de Moscú. En cambio, *Cena* y *Expulsión* permanecieron en la biblioteca de Eugenio de Saboya, posteriormente incorporada a la Biblioteca Nacional de Austria en Viena²².

Pues bien, el ejemplar muy posiblemente ofrecido por Bruno a la reina de Inglaterra (signatura BE 2.T.6*) es el de la versión *vulgata*, que contiene por tanto el pasaje antieucarístico de la conclusión del diálogo segundo. Si esto es así, podemos pensar que, dada la comunión intelectual y de intereses que Bruno percibía entre él y la reina, el filósofo ofreció seguramente a la Diana del Támesis²³ aquella versión

²⁰ Véanse los resultados alcanzados brillantemente por Gilberto Sacerdoti en su libro *Sacrificio e sovranità: Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, cit. Cfr. asimismo Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., pp. 148-154.

²¹ Véase G. Aquilecchia, «Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno», en Aquilecchia, *Schede bruniane (1950-1991)*, cit., pp. 143-150.

²² Véase Sturlese, *Bibliografia*, cit., p. 49.

²³ De acuerdo con la posterior glorificación de la reina en el último de los diálogos italianos: *De gli eroici furori*. Véase sobre

de *La cena* que él consideraba más representativa de su pensamiento y por tanto su auténtica «voluntad», aunque quizá no la «última» desde el punto de vista cronológico.

ello nuestra Introducción a *Furori*, *BOEUC* VII, 2.^a ed. (2008), pp. CXXVII-CXXXVI.

BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE GIORDANO BRUNO

1. OBRAS ITALIANAS

Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine, 4 vols., edición de Eugenio Canone, Florencia, 1999 (*La cena* está recogida en vol. II).

Dialoghi italiani, edición de Giovanni Gentile (tercera edición a cargo de Giovanni Aquilecchia, Florencia, 1958).

Opere complete. Oeuvres complètes, colección dirigida por Yves Hersant y Nuccio Ordine, París, 1993-1999.

— vol. I: *Candelaio. Chandelier*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, prefacio y notas de Giorgio Barberi Squarotti, traducción de Yves Hersant, París, 1993; 2.^a ed. revisada y corregida, 2003.

— vol. II: *La cena de le Ceneri. Le souper des Cendres*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, introducción de Adi Ophir, notas de Giovanni Aquilecchia, traducción de Yves Hersant, París, 1994; 2.^a ed. con una nueva Introducción de Miguel Á. Granada, en preparación.

— vol. III: *De la causa, principio et uno. De la cause, du principe et de l'un*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, intro-

- ducción de Michele Ciliberto, notas de Giovanni Aquilecchia, traducción de Luc Hersant, París, 1996; 2.^a ed. con una nueva Introducción de Thomas Leinkauf, 2015.
- vol. IV: *De l'infinito, universo e mondi. De l'infini, de l'univers et des mondes*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, introducción de Miguel Á. Granada, notas de Jean Seiden-gart, traducción de Jean-Pierre Cavaillé, París, 1995; 2.^a ed., 2006.
 - vol. V: *Spaccio de la bestia trionfante. Expulsion de la bête triomphante*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, introducción de Nuccio Ordine, notas de Maria Pia Ellero, traducción de Jean Balsamo, París, 1999.
 - vol. VI: *Cabala del cavallo pegaseo. Cabale du cheval péga-séen*, texto establecido por Giovanni Aquilecchia, introduc-ción y notas de Nicola Badaloni, traducción de Tristan Da-gron, París, 1994.
 - vol. VII: *De gli eroici furori. Des fureurs héroïques*, texto esta-blecido por Giovanni Aquilecchia, introducción y notas de Miguel Á. Granada, traducción de Paul-Henri Michel revi-sada por Yves Hersant, París, 1999; 2.^a ed. corregida y au-mentada, 2008.

2. OBRAS LATINAS

- Opera latine conscripta*, edición de Francesco Fiorentino y otros, Nápoles-Florence, 1879-1891, 3 volúmenes en 8 tomos, re-producción anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961-1962.
- Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans – De somnii interpretatione – Mordentius – De Mordentii circi-no*, edición de Giovanni Aquilecchia, Roma, 1957.
- Praelectiones geometricae e Ars deformationum*, edición de Gio-vanni Aquilecchia, Roma, 1964.
- Opere magiche*, texto latino y traducción italiana, edición de Si-monetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi, Milán, 2000.
- Opere mnemotecniche*, 2 vols., texto latino y traducción italia-na, edición dirigida por Michele Ciliberto, a cargo de Mario Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Milán, 2004 y 2009.

BIBLIOGRAFÍA CCXLIX

- Cento venti articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, edición de Eugenio Canone, Pisa-Roma, 2007.
- Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, traducción italiana de Barbara Amato, Pisa-Roma, 2009.
- De umbris idearum*, edición de Rita Sturlese, Florencia, 1991.
- Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*, traducción de Carlo Monti, Turín, 1980.

3. OBRAS AUXILIARES

- CILIBERTO, Michele: *Lessico di Giordano Bruno*, 2 vols., Roma, 1987.
- STURLESE, Rita: *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, 1987.
- GIORDANO, Bruno: *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di Mino Gabriele, Milán, 2001.

4. TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

- Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, edición de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, 1973 (2.^a ed., Madrid, 2007).
- Candelerio*, traducción de Teresa Losada, Madrid, 2004.
- Las sombras de las ideas (De umbris idearum)*, prólogo de E. Vinantea, traducción de Jordi Raventós, Madrid, 2009.
- El sello de los sellos*, traducción de Alicia Silvestre Miralles, Zaragoza, 2007.

B) OTROS AUTORES

- AGRIPPA DE NETTESHEIM: *De occulta philosophia libri tres*, ed. de V. Perrone Compagni, Leiden-Nueva York-Colonia, 1992.

- ARIOSTO, Ludovico: *Orlando furioso*, introducción y comentario de E. Bigi, a cargo de C. Zampese, Milán, 2012.
- ARISTÓTELES: *Omnia quae extant Opera [...]* Averrois Cordubensis [...] *commentarii*, Apud Iuntas, Venecia, 1562-1574.
- BURIDANUS, Ioannes: *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, ed. de E. A. Moody, Cambridge Mass., 1942.
- COPÉRNICO, Nicolás: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, ed. de Carlos Mínguez, Madrid, 2009².
- COPERNICUS, Nicolaus: *De revolutionibus libri sex*, en N. Copernicus, *Gesamtausgabe*, vol. II, ed. por H.-M. Nobis y B. Sticker, Hildesheim, 1984.
- CUSA, Nicolás de: *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Buenos Aires, 2004.
- DANTE ALIGHIERI: *Convivio*, edición de C. Vasoli y D. De Robertis, 2 vols., Milán-Nápoles, 1995.
- DIGGES, Thomas: *Alae seu Scalae Mathematicae*, Londres, 1573.
- *A perfit description of the Caelestiall Orbes, according to the most auncient doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved*, en Johnson, F. R. y Larkey, S. V., «Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576», *The Huntington Library Bulletin*, V, 1934, pp. 69-117.
- *Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos recientemente revivida por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas*, en N. Copérnico, Th. Digges, G. Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, ed. de A. Elena, Madrid, 1983, pp. 45-69.
- ERASMO DE ROTTERDAM: *Escritos de crítica religiosa y política*, edición de M. Á. Granada, Madrid, 2008.
- ERASMO: *Les Adages. Adagia*, bajo la dirección de J.-Ch. Saladin, París, 2011.
- FICINO, Marsilio: *Opera omnia*, Basilea, 1576.
- *Theologia platonica de immortalitate animorum*, ed. R. Marcel, París, 1964.
- *Tres libros sobre la vida*, traducción de M. Villanueva Salas, Madrid, 2006.
- LUCRECIO, Tito: *De rerum natura. De la naturaleza*, texto latino y traducción de E. Valentí Fiol, Barcelona, 1976.

- MAIMÓNIDES: *La guía de los perplejos*, traducción de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1994.
- MONTAIGNE, Michel de: *Les Essais*, livre II, edición de P. Villey, París, 1999.
- *Essais, reproduction photographique de la deuxième édition (Bordeaux 1582)*, ed. de P. Desan, París, 2005.
- *Los Ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, traducción de J. Bayod, Barcelona, 2007.
- ORESME, Nicolás: *Le livre du ciel et du monde*, ed. de A. D. Menut y A. J. Denomy, Madison Wisc., 1968.
- PEURBACH, Georg: *Theoricae novae planetarum*, París, 1557.
- PICO DE LA MIRANDOLA, Giovanni: *Opera omnia*, Basilea, 1572.
- *De la dignidad del hombre, con dos apéndices: Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno*, traducción de L. Martínez Gómez, Madrid, 1984.
- PICO GIOVANNI: *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, ed. de E. Garin, Florencia, 1942 (reed. Turín, 2004).
- PTOLOMEO: *Almagest*, traducción y anotación de G. J. Toomer, Princeton, 1998.
- RHETICUS, Georg-Joachim Rheticus: *Narratio prima*, edición crítica, traducción francesa y comentario por H. Hugonard-Roche y J.-P. Verdet, con la colaboración de M.-P. Lerner et A. Segonds, Wrocław, 1982.
- SÁNCHEZ, Francisco: *Quod nihil scitur*, edición y traducción de S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez, Madrid, 1984.
- SPINOZA, B. de: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de A. Domínguez, Madrid, 2000.

C) VIDA Y PROCESO

- AQUILECCHIA, Giovanni: *Giordano Bruno*, París, 2000.
- BRUNO, Giordano: *Documents I. Le procès*, Introducción y texto de L. Firpo, Traducción y notas de A.-Ph. Segonds, París, 2000.
- FIRPO, Luigi: *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, 1993.
- MERCATI, Angelo: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942.
- RICCI, Saverio: *Giordano Bruno nell' Europa del Cinquecento*, Roma, 2000.

SPAMPANATO, Vincenzo: *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, 1921.

D) LITERATURA SECUNDARIA

AMATO, Barbara: «Spazio», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. I, Pisa-Roma, 2006, cols. 151-165.

AQUILECCHIA, Giovanni: *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Nápoles, 1991.

— *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziiana, Roma, 1993.

— «Tre schede su Bruno e Oxford», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXII (LXXIV), 1993, pp. 376-393.

— «Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze», *Bruniana & Campanelliana*, I, 1995, pp. 21-42.

— «I Massimi sistemi di Galileo e La cena di Bruno (per una comparazione tematico-strutturale)», *Nuncius*, X, 1995, pp. 485-496.

BADALONI, Nicola: *La filosofia di Giordano Bruno*, Florencia, 1955.

BAYOD, Jordi: «Bruno, lector de Montaigne I (Ecos de los Ensayos en el primer diálogo de La cena de las Cenizas)», *Bruniana & Campanelliana*, X, 2004, pp. 11-26.

— «Bruno, lector de Montaigne II (Huellas de una lectura de los Ensayos en la Expulsión y en la Cábala)», *Bruniana & Campanelliana*, X (2004), pp. 255-267.

BERNART, Luciana: *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: L'infinito nelle forme della esperienza*, Pisa, 1986.

BÖNKER-VALLON: «Matematica», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, vol. I, Pisa-Roma, 2006, col. 105-119.

BOSSY, John: *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, 1991.

BRAGUE, Rémi: «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1989, pp. 309-336 (recogido en traducción española en C. Hilb, ed., *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, 2011, pp. 101-128).

- CANONE, Eugenio: *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003.
- CASINI, Paolo: «Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica», *Rivista di filosofia*, 85, 1994, pp. 7-33.
- CILIBERTO, Michele: *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986.
- *Giordano Bruno*, Roma-Bari, 1990.
- «Fra filosofia e teologia. Bruno e i “puritani”», *Rivista di storia della filosofia*, 53, 1998, pp. 5-44.
- CLAVELIN, Maurice: *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968.
- COLLINSON, Patrick: «The religion of Elizabethan England and of its Queen», en M. Ciliberto-N. Mann, eds., *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/L'esperienza inglese*, Florencia, 1997, pp. 3-22.
- DEL PRETE, Antonella: «Infinito», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, vol. I, Pisa-Roma, 2006, col. 47-60.
- «“Une sphere infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part”. L'omnicentrisme chez Giordano Bruno», en F. Tinguely, ed., *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Ginebra, 2008, pp. 33-47.
- DUHEM, Pierre: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., Paris, 1913-1959.
- GATTI, Hilary: *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca-Nueva York, 1999.
- «Scienza e magia nel pensiero di Giordano Bruno», en F. Meiroi, ed., *La mente di Giordano Bruno*, Florencia, 2004, pp. 307-322.
- «Copernico», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, dirigida por E. Canone y G. Ernst, vol. II, Pisa-Roma, 2007, col. 43-57.
- *Essays on Giordano Bruno*, Princeton-Oxford, 2011.
- GENTILE, Giovanni: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1991.
- GOLDSTEIN, B. R. y HON, G.: «Symmetry in Copernicus and Galileo», *Journal for the History of Astronomy*, XXXV, 2004, pp. 273-292.
- GOSSELIN, E. A.: «“Doctor” Bruno's Solar Medicine», *The Sixteenth Century Journal*, XV, 1984, pp. 209-224.

- «Bruno's "French Connection": A Historiographical Debate», en I. Merkel y A. G. Debus, eds., *Hermeticism and the Renaissance*, Washington, 1988, pp. 166-181.
- GRANADA, Miguel Á.: «L'interpretazione bruniana di Copernico e la *Narratio prima* di Rheticus», *Rinascimento*, 2.^a serie, XXX, 1990, pp. 343-365.
- «Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», *Rivista di storia della filosofia*, XLVII, 1982, pp. 47-73.
- «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49, 1994, pp. 495-532.
- «Il problema astronomico-cosmologico e le Sacre Scritture dopo Copernico: Christoph Rothmann e la *teoria dell'acomodazione*», *Rivista di storia della filosofia*, 51, 1996, pp. 789-828.
- «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra», en M. Ciliberto y N. Mann, eds., *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*, Florencia, 1997, pp. 125-155.
- «Giordano Bruno et "le banquet de Zeus chez les Éthiopiens": la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre», *Bruniana & Campanelliana*, III, 1997, pp. 185-207.
- *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, 2000.
- «"Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete". Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18, 2000, pp. 261-289.
- «Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno», *Physis*, 38, 2001, pp. 257-282.
- *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002.
- «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en E. Canone, ed., *Lecture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma, pp. 151-188.
- *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Milán, 2002.

- «Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe», *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (2004), pp. 91-114.
- *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, 2005.
- «Sole», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, dirigida por E. Canone y G. Ernst, vol. I, Pisa-Roma, 2006, col. 141-151.
- «Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems», *Journal for the History of Astronomy*, xxxix, 2008, pp. 469-495.
- «L'héliocentrisme de Giordano Bruno entre 1584 et 1591: la disposition des planètes inférieures et les mouvements de la Terre», *Bruniana & Campanelliana*, XVI, 2010, pp. 31-50.
- «Synodus ex mundis», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II, Roma, 2010, cols. 142-154.
- «Terra», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II, Roma, 2010, cols. 168-182.
- «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31, 2013, pp. 349-372.
- GRANT, Edward: *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981.
- *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, 1984.
- HALLYN, Fernand: *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*, Paris, 1987.
- «L' "absurdum ἀνόραμα" de Copernic», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXII, 2000, pp. 7-24.
- HAMESSE, Jacqueline: *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Lovaina-Paris, 1984.
- HARRIS, Neil: «Il cancellans da Bruno a Manzoni: fisionomia e fisiologia di una cosmesi libraria», en *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, O. Catanorchi y D. Pirillo (eds.), Pisa, 2007, pp. 567-591.
- HENRY, John: «Animism and empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method», *Journal of the History of Ideas*, 62 (2001), pp. 99-119.
- HOOYKAAS, R.: *G. J. Rheticus' Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*, Amsterdam-Oxford-Nueva York, 1984.

- INGEGNO, Alfonso: «Ermetismo e oroscopo delle religioni nello Spaccio bruniano», *Rinascimento*, VII, 1967, pp. 157-174.
- *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978.
- *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, 1984.
- *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987.
- JOSSA, S.: «Il viaggio infernale di Rodomonte. Una fonte della “Cena delle Ceneri” tra Doni e l’Aretino», *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXV, 2008, pp. 577-589
- KNOX, Dilwyn: «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 333-366.
- «Bruno’s Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion», *Physis*, 38, 2001, pp. 171-209.
- «Copernicus’s Doctrine of Gravity and the Natural Circular Motion of the Elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXVIII, 2005, pp. 157-211.
- *Copernico e la gravità: La dottrina della gravità e del moto circolare degli elementi nel «De revolutionibus»*, Pisa-Roma, 2013.
- KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979.
- *Estudios galileanos*, Madrid, 1980.
- LERNER, Michel-Pierre: «L’Achille des Coperniciens», *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 42, 1980, pp. 313-327.
- «L’ “hérésie” héliocentrique: du soupçon à la condamnation», en *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome, Roma, 1999, pp. 69-91.
- *Le monde des sphères*, 2 vols., Paris, 2008².
- «Note sur Giordano Bruno, traducteur de l’*Ad lectorem* du *De revolutionibus*», *Bruniana & Campanelliana*, XVIII, 2012, pp. 529-536.
- LERNER, Michel-Pierre y SEGONDS, Alain-Philippe: «Sur un “avertissement” célèbre: l’*Ad lectorem* du *De revolutionibus* de Nicolas Copernic», *Galilaeana. Journal of Galilean Studies*, 5 (2008), pp. 113-148.
- LOVEJOY, Arthur O.: *La gran cadena del ser*, Barcelona, 1983.
- MCMULLIN, Ernan: «Bruno and Copernicus», *Isis*, 78, 1987, pp. 55-74.

- «Giordano Bruno at Oxford», *Isis*, 77, 1986, pp. 85-94.
- MICHEL, Paul-Henri: *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, 1962.
- NOWICKI, Andrzej: «Un autografo inedito di Giordano Bruno in Polonia», en *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Ossolineum, 1972, pp. 262-268.
- OMODEO, Pietro Daniel: «Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: The Motions of the Earth in *The Ash Wednesday Supper*», *Nuncius*, 24, 2009, pp. 107-131.
- ORDINE, Nuccio: *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, París, 2004.
- *El umbral de la sombra: literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, 2008.
- *Trois couronnes pour un roi: les mystères de la devise d'Henri III*, París, 2011.
- PANTIN, Isabelle: «Mercure et les astronomes: La question des "planètes inférieures" à la Renaissance», en *Mercure à la Renaissance* (Colloque Lille, 1984), Poitiers, 1988, pp. 131-144.
- «Valeur et statut du paradoxe dans la controverse copernicienne», en C. Thomasset (dir.), *L'Écriture du texte scientifique au Moyen Âge*, París, 2006, pp. 155-172.
- PICHÉ, David: *La condamnation parisienne de 1277*, nueva edición del texto latino, traducción, introducción y comentario, París, 1999.
- PIRILLO, Diego: *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma, 2010.
- RANDLES, W. G. L.: *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760. From Solid Heavens to Boundless Aether*, Aldershot, 1999.
- REDONDI, Pietro: «La nave di Bruno e la pallottola di Galileo: uno studio di iconografia della fisica», en *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, edición de A. Prosperi, Roma, 2001, pp. 285-351.
- RICCI, Saverio: *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, 2000.
- RUGGIU, Luigi: «La ripresa dell'antico in Giordano Bruno», en *Giordano Bruno: destino e verità*, D. Goldoni y L. Ruggiu, eds., Venecia, 2002, pp. 185-224.
- SACERDOTI, Gilberto: *Sacrificio e sovranità: Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Turín, 2002.

- SECCHI, Pietro: «Cusano», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, vol. I, Pisa-Roma, 2006, cols. 15-26.
- SEIDENGART, Jean: *Dieu, l'univers et la sphère infinie: Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, París, 2006.
- STRAUSS, Leo: «On a Forgotten Kind of Writing», en L. Strauss, *What is Political Philosophy? and other Studies*, Chicago-Londres, 1988, pp. 221-232.
- STURLESE, Rita: «“Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca...” Note sull' averroismo di Giordano Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXI (LXX), 1992, pp. 248-275.
- «Le fonti del *Sigillus sigillorum* di Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana», *Nouvelles de la République des Lettres*, 1994-II, pp. 89-167.
- TARANTINO, Elisabetta: «*Ultima Thule*: Contrasting Empires in Bruno's *Ash Wednesday Supper* and Shakespeare's *Tempest*», en *Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance*, ed. de H. Gatti, Aldershot, 2002, pp. 201-225.
- «Le due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*», *Bruniana & Campanelliana*, X, 2004, pp. 413-424.
- TAUB, Liba Ch.: *Ptolemy's Universe*, Chicago y La Salle, Illinois, 1993.
- TESSICINI, Dario: «“Attoniti... quia sic Stagyrta docebat”. Bruno in polemica con Digges», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 521-526.
- «“Pianeti consorti”: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno», en M. Á. Granada, ed., *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Barcelona, 2001, pp. 159-188.
- *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, 2007.
- «Cometa», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. II, Pisa-Roma, 2007, cols. 34-43.
- TIRINNANZI, Nicoletta: «Virtù, fortuna, potenza: osservazioni sulle due redazioni del foglio D de *La cena de le Ceneri*», en *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, O. Catanorchi e D. Pirillo (eds.), Pisa, 2007, pp. 541-566.
- TOCCO, Felice: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889.

BIBLIOGRAFÍA CCLIX

- TORCHIA, F.: «La chiave delle ombre», *Intersezioni*, XVII (1997), pp. 131-151.
- VÉDRINE, Hélène: *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967 (2.^a ed. sin cambios 1999).
- WESTMAN, Robert S.: «The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis*, LXVI, 1975, pp. 165-193 [recogido en P. Dear, ed., *The Scientific Enterprise in Early Modern Europe. Readings from Isis*, Chicago-Londres, 1997, pp. 7-36].
- «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en R. S. Westman y J. E. McGuire, eds., *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Ángeles, 1979, pp. 1-91.
- *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 2011.
- YATES, Frances A.: *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare England*, Cambridge, 1934.
- *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, 1947.
- *El arte de la memoria*, Madrid, 1974.
- *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, 1975.
- *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983.
- *Ensayos reunidos, I: Lulio y Bruno*, México, 1990.

LA CENA DE LAS CENIZAS

LA CENA DE *le Ceneri.*

DESCRITTA IN
CINQUE DIALOGI, PER
quattro interlocutori, Con tre con-
siderationi, Circa doi
suggettj.

All' unico refugio de le Muse. l' Illustrissi, Michel
di Castelnouo. Sig. di Mauuissier, Concreffalto, et
di Ionuilla, Causalier del ordine del Re Chrianiss. et
Consieglier nel suo priuato confeglio. Capitano di
50. huomini d'arme, Gouvernator et Capitano di
S. Desiderio. et Ambasciator alla sere-
niss. Regina d' In-
ghilterra.

L' vniuersale intentione e' dechia-
rata nel proemio.
1584.

/ LA CENA DE LAS CENIZAS

[3]

*Descrita en cinco diálogos, por cuatro interlocutores
con tres consideraciones, acerca de dos sujetos*¹

Al único refugio de las Musas²: el ilustrísimo Michel
de Castelnau, señor de Mauvissière, Concessant
y Joinville, Caballero de la orden del Rey Cristianísimo
y Consejero de su Consejo privado, Capitán
de 50 hombres de armas, Gobernador y Capitán
de Saint Dizier y Embajador ante la serenísima Reina
de Inglaterra

El significado general se declara en el proemio.

1584

¹ Los dos interlocutores oxonienses de Bruno en el presente diálogo. Cfr. G. Aquilecchia, «I *Massimi sistemi* di Galileo e *La cena* di Bruno (per una comparazione tematico-strutturale)», *Nuncius*, X, 1995, pp. 485-496 (488). También las «dos fantásticas brujas» mencionadas en p. 9 y los «dos individuos» de p. 11.

² Es decir, el único refugio de la filosofía bruniana. Bruno indica así su soledad intelectual en medio del tumulto de su ex-

perencia londinense y el resultado de la discusión relatada en esta obra. Cfr. la conclusión de la epístola proemial, pp. 23-25 y la epístola proemial a *Causa*, p. 9: «[...] para que el mundo conozca que esta generosa y divina prole, inspirada por alta inteligencia, concebida por un sentido regulado y dada a luz por la nolana Musa, no ha muerto al nacer gracias a vos». Como ya hemos señalado en la Introducción, todas nuestras referencias a los diálogos italianos (y por tanto a *La cena*) se hacen por la paginación de la edición crítica a cargo de Giovanni Aquilecchia (*BOEUC*), recogida en nuestras traducciones. Véase *supra*, Presentación, p. X.

/ AL DESCONTENTO

[5]

Si el cínico diente te traspasa,
quéjate de ti mismo, bárbaro perro¹,
que en vano me muestras tu bastón y espada
si no te guardas de causar mi despecho.

Puesto que por camino equivocado
viniste a mí directamente,
por eso tu piel desgarró y hago trizas.
Y si después ocurre que mi cuerpo cae a tierra,
tu vituperio resta en diamante escrito².

No vayas desnudo a robar la miel a las abejas.
No muerdas sin saber si es piedra o pan.
No vayas descalzo a sembrar espinas.

¹ En español en el original. Se trata de un préstamo del dialecto napolitano de la época. El adjetivo *cínico* («de perro») del verso anterior procede del griego *kyôn* (perro) y alude a la secta filosófica cínica, con la que Bruno se identifica aquí para oponerse a su contrincante peripatético en el diálogo.

² En la misma obra presente de Bruno como monumento imperecedero.

6 GIORDANO BRUNO

No desprecies, mosca, las telarañas.
Si eres ratón no vayas tras las ranas³.
Huye de los zorros, sangre de gallina.
Y cree al Evangelio,
que dice con buen celo:
en nuestro campo cosecha penitencia
quien en él lanzó semilla de errores⁴.

³ Posible alusión al motivo de la *Batracomiomaquia* (*Batalla entre las ranas y los ratones*), breve poema burlesco falsamente atribuido a Homero.

⁴ Cfr. Marcos, 1,15: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio»; Proverbios, 22, 8: «El que siembra iniquidad cosecha desventura»; Job, 4, 8: «los que aran la iniquidad y siembran la desventura, la cosechan». El pasaje de Marcos es la base de la segunda fórmula del ritual del miércoles de ceniza: «Arrepentíos y creed en el Evangelio» y como indica E. Canone (*Il dorso e il grembo dell'eterno: Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, p. 48), Bruno seguramente alude a la penitencia cuasresmal de acuerdo con el título del diálogo. Véase *infra*, p. 9 una nueva y más clara referencia al miércoles de ceniza; p. 283 otra referencia a la penitencia o «castigo» sufrido por los adversarios del Nolano en la discusión de la cena del miércoles de ceniza.

/ EPÍSTOLA PROEMIAL

[7]

escrita

AL ILUSTRÍSIMO Y EXCELENTÍSIMO
SEÑOR DE MAUVISSIÈRE

*Caballero de la orden del Rey y Consejero¹
de su Consejo privado,
Capitán de cincuenta hombres de armas,
Gobernador general de Saint
Dizier y Embajador de Francia en Inglaterra²*

Tenéis ante Vos, Señor, no un banquete jupiterino de néctar a modo de majestad; ni un banquete

¹ Los primeros ejemplares impresos llevaban por error —en contradicción con el «Consejero» del frontispicio— «Secretario». El error fue subsanado en los últimos ejemplares impresos por medio de una banderilla escrita «Consejero» y pegada sobre el texto impreso. Sobre la importancia de esta cuestión para la cronología de los diferentes estados del texto de la *Cena*, véase *supra*, «Nota sobre la cronología de la impresión de *La cena*».

² Michel de Castelnau (ca. 1529-1592), embajador del rey de Francia Enrique III en Inglaterra desde 1574 hasta 1585.

protoplástico para desolación humana³; ni tampoco el de Asuero para un misterio⁴; ni el de Lúculo para

Bruno se alojó en su residencia londinense (sede también de la embajada) durante su estancia en la capital de Inglaterra. La vuelta de Bruno a París en octubre de 1585, en compañía del embajador, coincidió con el final de su embajada. Bruno dedicó al embajador los tres primeros diálogos italianos, así como la *Explicatio triginta sigillorum*, tratado mnemotécnico publicado en 1583. Sobre su figura, su embajada y su relación con Bruno véase J. Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres 1991 y N. Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, París, 2004, pp. 39-51.

³ Bruno contrapone el banquete de Zeus y los dioses (néctar y ambrosía, es decir, la verdad, de acuerdo con la interpretación que Platón y la tradición platónica habían dado del mito homérico; cfr. Platón, *Fedro*, 246 d-248 c) a la ingestión de la manzana por el *protoplastes* Adán (Génesis, 3, 12). Néctar y ambrosía serán también la designación del alimento del filósofo (el «furioso heroico», Acteón) que consigue la unión con la divinidad a través del conocimiento de la naturaleza y la penetración intelectual de su realidad ontológica de sustancia única y expresión de Dios; véase *Furores*, pp. 159, 423. Sobre la «desolación» causada por el banquete adámico, hay que tener en cuenta que Bruno, en realidad, no cree que Adán sea el primer hombre, padre de todo el género humano. El Nolano cree que en el mundo eterno no ha habido «un primer hombre» y opone al monogenismo bíblico el poligenismo e incluso la doctrina de los «preadamitas»; véase *Expulsión*, pp. 449-455. Lógicamente, con ello cae la concepción de la historia como redención del género humano caído con Adán.

⁴ Sobre el festín de Asuero véase Ester, 1-2. El «misterio» puede hacer referencia a la elección de Ester como reina y a la ocultación por ella de «su pueblo y de su nacimiento» judíos (2, 10 y 20), origen, tras el desvelamiento por Ester de su condición y el consiguiente favor real, de la fiesta de los *purim* (9, 21-28), en que los judíos celebran su desolación y consiguiente alegría. Bruno tiene una concepción negativa del «misterio» como creencia irracional; véase *Expulsión*, p. 495 a propósito de la doble naturaleza de Cristo. El pasaje deja traslucir ya la animad-

ostentación de riquezas⁵; ni el de Licaón para un sacrilegio⁶; ni el de Tiestes para una tragedia⁷; ni el de Tántalo para un suplicio⁸; ni el de Platón para una filosofía; ni el de Diógenes para una miseria⁹; ni el de las sanguijuelas para una bagatela¹⁰; ni el de un arcipreste de Pogliano para una sátira bernesa¹¹; ni

versión de Bruno ante la nación judía, que se pondrá claramente de manifiesto en la *Expulsión* y la *Cábala*.

⁵ Lucio Licinio Lúculo (ca. 110 - ca. 56 a. C.), riquísimo patricio romano, famoso por sus opíparas cenas. Véase la *Vida de Lúculo* de Plutarco.

⁶ Licaón sirvió carne humana a su huésped Zeus, por lo que fue metamorfoseado en lobo. Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, I, 163-243.

⁷ Tiestes (hermano de Atreo, padre de Agamenón) comió inconscientemente a sus propios hijos como banquete en su honor organizado por su hermano, a quien más tarde dio muerte Egisto, hijo de Tiestes. La saga familiar fue objeto de una tragedia perdida de Sófocles y de otra, conservada, de Séneca. Bruno conoce y cita con frecuencia (por ejemplo en *La cena*) las tragedias de Séneca.

⁸ Sobre el suplicio de Tántalo en el Tártaro véase *Odisea*, XI, 582-592.

⁹ Obvia contraposición del diálogo platónico *Banquete* a la frugalidad de la vida cínica, personificada en Diógenes de Sínope.

¹⁰ «Sanguijuela» y «bagatela» son términos técnicos en Bruno para designar respectivamente a los cristianos, en tanto que presuntos bebedores de la sangre de Cristo en la eucaristía, y a los milagros de Cristo como juegos de prestigio seductores del vulgo para obtener su fe en la divinidad redentora de Cristo. Véase *infra*, la conclusión del segundo diálogo en la primera impresión (pp. 325-327) y Granada, «“Se hagan todos una única sanguijuela”». Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de *La cena de las cenizas*», en *idem*, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, 2005, pp. 133-154.

¹¹ Francesco Berni (1497/98-1535), poeta satírico italiano, famoso por su *Rifacimento* del *Orlando innamorato* de Matteo Boiardo. La referencia es al poema de Berni *Capitolo del prete*

- el de un Bonifacio Candelaio para una comedia¹², sino un banquete tan grande y tan pequeño, tan magistral y tan discipular, tan sacrílego y tan religioso, tan alegre y tan colérico, tan áspero y tan jocoso, tan flaco florentino y tan graso boloñés, tan cínico y tan sardanapalesco, tan frívolo y tan serio, tan grave y tan bufonesco, tan / trágico y tan cómico, que estoy seguro que no os faltará ocasión de volveros héroe y humilde, maestro y discípulo, creyente e incrédulo, alegre y triste, saturniano y jovial, ligero y grave, ta-caño y liberal, simiesco y consular, sofista con Aristóteles y filósofo con Pitágoras¹³, jocoso con Demócrito y llorón con Heráclito¹⁴. Quiero decir que, tras oler con los peripatéticos, tras comer con los pitagóricos y beber con los estoicos, todavía podréis llevaros algo a la boca con aquel que mostraba los dientes con una sonrisa tan gentil que su boca le tocaba las orejas¹⁵. Porque si rompéis los huesos y extraéis
- [9]

da Povigliano. Bruno cita y parafrasea a menudo a Berni como un escritor congenial. Véase *infra*, nota 22.

¹² Bonifacio es el protagonista burlado de la comedia de Bruno *Candelaio*, publicada en París en 1582. Véase *BOEUC I* y para una traducción española *Candelerero*, trad. de T. Losada, Madrid, 2004.

¹³ La oposición entre Aristóteles y el pitagorismo como términos extremos opuestos en la rueda del tiempo y en las vicisitudes de la verdad será presentada paradigmáticamente en la *Cábala*, pp. 111 s. Para una caracterización de Aristóteles como sofista, véase *Causa*, pp. 139 y 283. Cfr. *ibid.*, pp. 137, 141, 281 la caracterización de Pitágoras como arquetipo de la filosofía.

¹⁴ Oposición proverbial que se remonta a la Antigüedad. Véase Séneca, *De ira*, II, 10, 5; Juvenal, *Sátiras*, X, 28-35, donde en la oposición sólo se menciona por su nombre a Demócrito.

¹⁵ Véase la descripción de Nundinio, el primer interlocutor aristotélico de Bruno, al comienzo del diálogo tercero (p. 123).

la médula¹⁶ encontraréis cosas capaces de volver disoluto a San Colombino, el patriarca de los jesuatos¹⁷, de hacer callar a cualquier mercado, de destornillar de risa a los monos y de romper el silencio de cualquier cementerio. Me preguntaréis entonces: ¿Qué clase de banquete es ese? Una cena. ¿Qué cena? De las cenizas. ¿Qué quiere decir cena de las cenizas? ¿Acaso se os dio de comer ese plato? ¿Podremos entonces decir en ese caso *cinerem tanquam panem manducabam*¹⁸? No; se trata de un banquete celebrado

¹⁶ Confesión del carácter silénico del diálogo; cfr. *infra*, p. 19 la utilización explícita del término *Silenos* para designar la obra. Sobre el tema de los «silenos de Alcibiades» como indicación de la oposición entre la apariencia externa de las cosas y la verdadera realidad interior, véase Platón, *Banquete*, 215 a-b. Aunque retomado por Pico en una famosa epístola de 1485 a Ermolao Barbaro, el motivo fue impuesto a la cultura del Renacimiento por Erasmo en su famosísimo adagio *Silenos de Alcibiades* (véase Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, edición de M. Á. Granada, Madrid, 2008, pp. 69-120). Bruno hace aquí referencia a la necesidad de una lectura atenta y reflexiva para acceder a la verdadera intención o significado de la obra. Véase F. Rabelais, *Les cinq livres*, edición de J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, París, 1994, Prólogo del autor, p. 9: «par [...] meditation frequente, rompre l'os, & succer la substantifique mouelle».

¹⁷ El beato Juan Colombini (1304-1376), patricio de Siena, fundó en 1335 la orden de los jesuatos (Clérigos apostólicos de San Jerónimo). Tras su conversión se entregó a la renuncia más absoluta, incluida la abstinencia sexual, para lo cual renunció a la vida marital con su esposa. Véase *Diccionario de los santos*, dirigido por C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Madrid, 2000, vol. II, pp. 1292-1295.

¹⁸ «Comía ceniza como pan», Salmo 101 (Vulgata), 10. Sobre la importancia estratégica de esta referencia al salmo penitencial (que había sido objeto de una interpretación cristológica por San Agustín) y a este versículo del mismo, cuya aplicación al diálogo para la plena intelección de su sentido Bruno no ex-

tras la puesta del Sol, el primer día de Cuaresma, llamado por nuestros sacerdotes *dies cinerum*¹⁹ y a veces día del *memento*²⁰. ¿De qué trata este banquete, esta cena? No ya de considerar el ánimo y los méritos del muy noble y bien educado señor Fulke Greville, en cuya honorable estancia tuvo lugar la reunión²¹; tampoco de las honorables costumbres de los educadísimos señores que se hallaban presentes como espectadores y como auditorio. Trata, por el contrario, de un querer ver cuán grande es el poder de la naturaleza al hacer dos fantásticas brujas, dos sueños, dos sombras y dos fiebres cuartanas²². Mien-

cluye más que en apariencia (esperando del lector atento que sea capaz de «romper el hueso y extraer la médula», véase *supra*, Introducción, § 7).

¹⁹ *Día de las cenizas*. Se trata, por tanto, del miércoles de ceniza.

²⁰ *Recuerda*. Alusión a la primera fórmula del ritual del miércoles de ceniza: «Recuerda, hombre, que eres polvo y al polvo volverás» (cfr. Génesis, 3, 19 y Eclesiastés, 3, 20). Véase *supra*, p. 6, nota 4 la referencia a la segunda fórmula del ritual.

²¹ Sir Fulke Greville (1554-1628), amigo de Sir Philip Sidney (a quien Bruno dedicará, siempre en 1584, la *Expulsión* y en 1585 los *Furores*) y miembro también de la aristocracia cortesana abierta a los rumbos de la nueva cultura europea, singularmente italiana. La cena y discusión sobre Copérnico, objeto del diálogo bruniano, tuvieron lugar en la residencia de Greville en Whitehall, hasta donde Bruno se desplazó desde la embajada francesa —sita en Salisbury Court— tal como se relata en el diálogo segundo. Favorablemente inclinado hacia Bruno en un primer momento, se distanció de él como consecuencia del despectivo tratamiento dado por Bruno en *La cena* a las costumbres y vida universitaria inglesas. Sobre la fecha exacta del miércoles de ceniza y otras circunstancias de la reunión, véase Introducción, § 5.

²² Esta referencia burlesca a los dos doctores oxonienses, interlocutores aristotélicos de Bruno en *La cena*, es una paráfrasis de Berni, *Sonetto in descrizion dell'arcivescovo di Firenze*, vv. 1-3.

tras se va desgranando y luego se prueba y mastica su sentido histórico, / se traen a colación diferentes topografías, geográficas en algunos casos, racionales y morales en otros, así como también especulaciones: unas metafísicas, otras matemáticas y otras naturales²³. [11]

I. ARGUMENTO DEL PRIMER DIÁLOGO

En el primer diálogo veréis la presentación de dos individuos junto con la razón de sus nombres si la queréis saber²⁴. En segundo lugar se celebra a propósito suyo la escala del número dos. En tercer lugar se señalan las excelentes características de la recuperada y restaurada filosofía²⁵. En cuarto lugar se mues-

²³ La presente obra cubre, por tanto, todo el dominio del saber teórico, de acuerdo con la clasificación de las ciencias teóricas en Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1. Cfr. p. 19 la referencia a otros diálogos complementarios. En cualquier caso, la metafísica será presentada en el *De la causa* y la cosmología infinitista recibirá una exposición más extensa en *Del infinito*. Por «especulaciones matemáticas» habría que entender seguramente la discusión astronómica ofrecida en el diálogo.

²⁴ Los dos doctores oxonienses, que reciben el nombre de Torcuato y Nundinio. Véase pp. 27-29.

²⁵ Cfr. *infra*, pp. 37-39. Obviamente, se trata de la filosofía bruniana, que aunque es presentada en esas páginas como resultado de la acumulación de las observaciones astronómicas a lo largo de las generaciones, se concibe a sí misma (como resultará de los elogios sucesivos a Copérnico y a Bruno mismo) como recuperación en el curso vicisitudinal de la historia de la verdad conocida en el período anterior a Aristóteles. Cfr. *Infinito*, V, p. 297: «Son raíces amputadas que germinan, son cosas antiguas que retornan».

tra cuán digno de alabanza es Copérnico. En quinto lugar se pone ante vuestros ojos los frutos de la filosofía nolana junto con la diferencia entre éste y los otros modos de filosofar.

II. ARGUMENTO DEL SEGUNDO DIÁLOGO

En el segundo diálogo veréis en primer lugar el motivo original de la cena; en segundo lugar, una descripción de pasos y de pasajes que será juzgada por todos más poética y tropológica quizá que histórica²⁶. En tercer lugar veréis cómo se precipita confusamente en una topografía moral en la que, mirando aquí y allá cosa por cosa con los ojos de Linceo²⁷, mientras hace su camino y sin pararse demasiado, además de contemplar las grandes máquinas me parece que no
[13] hay / minucia ni piedrecilla ni guijarro²⁸ que no os sal-

²⁶ Bruno señala la posibilidad de una lectura «histórica» (literal) y «figurada» (tropológica es la alegoría moral, que indica uno de los cuatro sentidos de la Escritura; cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París, 1953-1964) de las peripecias acontecidas a Bruno y acompañantes en su traslado a Whitehall desde la embajada francesa. Sobre la verosimilitud del relato histórico, que Bruno se cuida de resaltar (cfr. *infra*, pp. 19-21: «el diálogo es histórico»), véase Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., p. 39 y el mapa de p. 40.

²⁷ Vigía de la expedición de los Argonautas, cuya aguda vista se decía que atravesaba la superficie externa de los objetos. La *Medea* de Séneca, tragedia que Bruno cita en el diálogo primero (*infra*, pp. 45-47) lo describe en los versos 231 s.

²⁸ Alusión a dos personajes (Petruccio Ubaldini y Tommaso Sasseti) nombrados en p. 31.

ga al encuentro. Y en ello hace justamente lo que un pintor²⁹, al cual no basta con hacer simplemente el retrato de la historia, sino que para llenar el cuadro y conformarse con su arte a la naturaleza, pinta también piedras, montes, árboles, fuentes, ríos, colinas, y os hace ver aquí un palacio real, allí un bosque, allá un trozo de cielo, en aquel ángulo un medio sol naciente y de sitio en sitio un pájaro, un cerdo, un ciervo, un asno, un caballo; mientras basta con hacer ver de éste una cabeza, de aquél un cuerno, del otro la parte trasera, de éste las orejas y de aquel otro nos hace la entera descripción, nos da de cada uno un gesto y una expresión diferente de la de los demás, de tal forma que viene a historiar (ésta es la expresión que utilizan) la figura con mayor satisfacción de la persona que observa y juzga. Leed también aquí de la misma manera y veréis lo que quiero decir. Finalmente se concluye este bendito diálogo con la llegada al lugar de la cena, con la amable acogida de que fue objeto el Nolano y con el ceremonioso sentarse a la mesa.

III. ARGUMENTO DEL TERCER DIÁLOGO

El tercer diálogo lo veréis dividido en cinco partes según el número de las proposiciones del doctor

²⁹ La estrecha relación entre filosofía y pintura ya había sido señalada por Bruno en la *Explicatio triginta sigillorum* de 1583: «philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae» [los filósofos son en cierto modo pintores y poetas], *Opere mnemotechniche*, vol. II, edición dirigida por M. Ciliberto, al cuidado de M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milán, 2009, p. 120. Véase asimismo, N. Ordine, *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, 2008, en particular caps. 7-8.

Nundinio. La primera de ellas trata de la necesidad de una y otra lengua. La segunda explica la intención de Copérnico, da solución a una duda importantísima acerca de los fenómenos celestes, muestra la vanidad del estudio de perspectivistas y ópticos acerca de la determinación de la magnitud de los [15] cuerpos luminosos y / expone a este respecto una doctrina nueva, resuelta y certísima³⁰. La tercera muestra la constitución de los cuerpos mundanos y afirma que la mole del universo es infinita y que resulta vano andar buscando el centro o la circunferencia del universo³¹ como si se tratara de uno de sus cuerpos particulares. La cuarta afirma que la materia de este mundo nuestro llamado globo terrestre es

³⁰ Bruno subraya la importancia decisiva de la cuestión de óptica planteada, a propósito del epiciclo de Venus, por Andreas Osiander en la advertencia *Ad lectorem* que antepuso al *De revolutionibus* de Copérnico (*infra*, p. 129), cuestión que él cree resolver mediante la «verdadera óptica» expuesta en pp. 133 ss. Sobre esto véase Introducción, § 8.1.

³¹ Para Bruno «el centro está en todas partes y la circunferencia en ningún sitio», como decía la famosa definición hermética de Dios («Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam»), que él pasa a aplicar al universo como explicitación necesaria de la infinita potencia divina. Para la definición hermética, véase *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. de F. Hudry (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 143 A; Brepols, 1997), pp. 7-8 (segunda definición de Dios). Sobre este tema, véase A. Del Prete, «“Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part”: l’omnicentrisme chez Giordano Bruno», en F. Tinguely, ed., *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Ginebra, 2008, pp. 33-47. Sobre la resistencia a dar el paso a la descentralización véase I. Pantin, «Faux centres, vrais centres, centres multiples: la résistance au décentrement dans les débats des astronomes de la Renaissance», *ibidem*, pp. 15-32.

idéntica a la de esos otros mundos que son los cuerpos de los demás astros y que es de niños haber pensado y pensar de otra manera³². Afirma también que esos astros son otros tantos animales intelectuales³³ y que en ellos vegetan y entienden muchos e innumerables individuos simples y compuestos, tantos como vemos vivir y vegetar en el dorso de la Tierra³⁴. La quinta, con motivo de un argumento que finalmente adujo Nundinio, nos muestra la vanidad de dos grandes creencias, por medio de las cuales (y de otras similares) Aristóteles y otros han estado tan ciegos que no vieron que el movimiento de la Tierra era verdadero y necesario y se han visto tan impedidos que no han podido creer que dicho movimiento era posible, admitido lo cual se descubren muchos secretos de la naturaleza ocultos hasta el presente.

IV. ARGUMENTO DEL CUARTO DIÁLOGO

Al comienzo del cuarto diálogo encontraréis el medio con que responder a todos los argumentos e inconvenientes teológicos y con el que mostrar que

³² Eliminación drástica del dualismo cosmológico y ontológico de Aristóteles entre mundo sublunar inferior y mundo supralunar superior y divino. El aristotelismo es caracterizado como infantil por su ingenua adhesión a la experiencia inmediata de los sentidos. Véase *infra*, pp. 217-219 a propósito de la afirmación de la inmovilidad de la Tierra.

³³ Todos los astros o mundos, incluida por tanto la Tierra, son seres vivos, dotados de un alma inteligente, principio de su movimiento. Véase Introducción, § 4 y 9.1.

³⁴ Afirmación enérgica, consecuencia de la homogeneidad cosmológica, de la habitación de todos los mundos animados.

[17] esta filosofía guarda conformidad con la verdadera teología y merece ser favorecida por las verdaderas religiones³⁵. En el resto del diálogo se os presenta un individuo que no sabía ni disputar ni preguntar a propósito, pero que al ser más arrogante y desvergonzado parecía / a los más ignorantes que era más docto que el doctor Nundinio. Veréis, sin embargo, que todas las prensas del mundo serían insuficientes para extraer una gota de jugo de lo que dice, para sacar materia con vistas a las preguntas de Smith y las respuestas de Teófilo. Da, sin embargo, motivo para las ostentaciones de Prudencio y las reprensiones de Frulla. Y en verdad que lamento la presencia de esta parte del diálogo.

V. ARGUMENTO DEL QUINTO DIÁLOGO

El quinto diálogo no se añade (os lo juro) por otro motivo que para no concluir tan estérilmente nuestra cena³⁶. Aquí se os demuestra en primer lugar la disposición más apropiada de los cuerpos en la región etérea, señalando que el llamado «cielo de las fijas», la «octava esfera», no es un cielo, de la misma manera que esos cuerpos luminosos que aparecen tampoco se hallan equidistantes del centro³⁷, sino que algunos nos parecen cercanos cuando en realidad están más lejos el uno del otro, tanto en longi-

³⁵ Véase Introducción, § 8.2.

³⁶ Véase la conclusión del diálogo IV, p. 231.

³⁷ Eliminación de la esfera de las fijas y de la equidistancia de éstas con respecto a la Tierra sita en el centro del mundo. Es una consecuencia lógica de la afirmación del universo infinito.

tud como en latitud, de lo que puedan estar con respecto al Sol y a la Tierra. En segundo lugar, que no hay siete planetas tan sólo porque a siete hayamos comprendido por tales, sino que, por la misma razón, hay innumerables otros que fueron llamados no sin razón por los antiguos y verdaderos filósofos *ethera*, es decir, corredores³⁸, ya que ellos son los cuerpos que realmente se mueven y no las imaginarias esferas³⁹. En tercer lugar se muestra que ese movimiento procede necesariamente de un principio interno como de la propia naturaleza y alma⁴⁰, con la cual verdad se destruyen muchos sueños tanto acerca del movimiento activo / de la Luna sobre las aguas y otras clases de humores como acerca de otras cosas naturales que parecen recibir el principio de su movimiento de una causa eficiente exterior. En cuar-

[19]

³⁸ Etimología falsa formulada por Platón en el *Cratilo* (410 b) y recogida por Aristóteles en *De caelo*, I, 3, 270 b 20. Bruno da a entender que el número de los planetas es superior a siete no sólo porque hay más planetas alrededor de nuestro sol, sino porque en torno de cada estrella-sol hay un número mayor o menor de planetas.

³⁹ Contra Aristóteles y la tradición peripatética, que hacían a los planetas fijos en sus esferas portadoras, para Bruno los planetas se mueven en virtud de su alma inteligente motriz y las esferas celestes son meros productos de la imaginación. Véase la solemne declaración en el elogio del Nolano (*infra*, p. 47): «las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares». Sobre este problema remitimos a M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, vol. II, *La fin du cosmos classique*, París, 2008².

⁴⁰ El alma es principio del movimiento en Platón (*Fedro* 245 c); la naturaleza (*physis*) lo es en Aristóteles (*Física*, II, 1), si bien en el caso de las esferas celestes hay que añadir las inteligencias separadas o motores inmóviles (*Metafísica*, XII, 8).

to lugar establece doctrina contra las dudas emanadas del estupidísimo argumento de la pesadez y ligereza de los cuerpos y demuestra que todo movimiento natural tiende al circular (ya sea en torno al propio centro o en torno a algún otro centro). En quinto lugar hace ver la necesidad de que esta tierra y los otros cuerpos similares se muevan no con uno, sino con varios movimientos diferentes y que dichos movimientos no deben ser ni más ni menos de cuatro movimientos simples, si bien concurren en un movimiento compuesto. Nos dice también cuáles son esos movimientos en el caso de la Tierra. Finalmente promete añadir en otros diálogos lo que parece faltar para la culminación de esta filosofía⁴¹. Y concluye con una invocación de Prudencio.

Quedaréis maravillado de la rapidez y suficiencia con que se resuelven problemas de tanta importancia. Por lo demás, si observáis en ocasiones algunos motivos menos graves que parece que deban temer el comparecer ante la severa censura de Catón⁴², no te-

⁴¹ Bruno alude a la sucesiva publicación de otros diálogos, no sólo cosmológicos (*Causa, Infinito*), sino morales. Cfr. p. 283, la mención del *Purgatorio del infierno*, que mostrará «el fruto de la redención» y constituye muy probablemente una alusión a la *Expulsión de la bestia triunfante*, que apareció también en 1584. Es un indicio suplementario de la unidad de los diálogos italianos como una obra unitaria que expone «esta filosofía». Véase Introducción, § 6 y nuestra Introducción a *Furori*, *BOEUC* VII, § 3.

⁴² Marco Porcio Catón (también conocido como Catón el Viejo o Catón el Censor; 234-139 a. C.), político y escritor romano, famoso por su defensa de las tradiciones y virtudes romanas frente a la influencia de las corrientes helenísticas y orientales. Bruno citará en el diálogo I (p. 53) unos versos de los *Disticha*

máis, pues estos Catones serán muy ciegos y locos si no saben descubrir lo que se esconde bajo estos Silenos⁴³. Si encontráis agrupados tantos y tan diversos motivos que no parece que estemos ante una sola disciplina, sino que ora parece un diálogo, ora una comedia, ora una tragedia, ora poesía, ora retórica⁴⁴, aquí alaba, ahí vitupera, allí demuestra y enseña y en ese otro sitio contiene física o matemática o moral o lógica, en conclusión: no hay ciencia alguna de la que no encontréis alguna muestra, tened presente además, Señor, que el diálogo / es histórico⁴⁵ y que mientras se relatan las ocasiones, los movimientos, los pasajes y los encuentros, los gestos, los afectos, los discursos, las proposiciones, las respuestas, los propósitos y despropósitos, sometiendo todo al rigor del juicio de los cuatro interlocutores, no hay nada que [21]

Catonis, colección de proverbios del siglo iv d. C., tradicionalmente atribuida al autor romano.

⁴³ Véase *supra*, nota 16. Bruno denominará también sileno a la *Expulsión de la bestia triunfante*; cfr. *Expulsión*, p. 9: «dejaremos que la multitud se ría, bromease, se burle y se recree con la superficie de estos mímicos, cómicos e histriónicos Silenos, bajo los cuales está escondido, cubierto y seguro, el tesoro de la bondad y de la verdad». Sobre el tema general del Sileno en Bruno y su enorme importancia véase M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, 2000, pp. 261-287, y G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità: Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Turín, 2002, pp. 27-35.

⁴⁴ Bruno, autor de una comedia (*Candelaio*) y poeta (los *Fuorori* son el comentario filosófico a un cancionero amoroso del propio Bruno dirigido a la divinidad), contamina los géneros literarios unos con otros. Sobre este tema véase Ordine, *El umbral de la sombra*, cit., cap. 2.

⁴⁵ Nueva afirmación del carácter histórico de la obra. Cfr. *supra*, nota 26.

no pueda venir a propósito por alguna razón. Tened presente también que no hay ni una sola palabra superflua, ya que en todas partes se puede cosechar algo y desenterrar cosas de no poca importancia y quizá más donde menos lo parece⁴⁶. En cuanto a lo que se presenta en la superficie, los que nos han dado la oportunidad de hacer el diálogo y quizá una sátira y comedia tienen la manera de hacerse más circunspectos⁴⁷ cuando aprendan a medir a los hombres con esa vara con que se mide el terciopelo y pesen los ánimos con la balanza de la precisión. Los espectadores o lectores, cuando vean cómo resultan tocados los demás, encontrarán el medio de despabilarse y escarmentar en cabeza ajena. Los que se sientan heridos o golpeados abrirán tal vez los ojos y viendo su pobreza, su desnudez, su indignidad, podrán (si no por amor, cuanto menos por vergüenza) corregirse o cubrirse, si no quieren reconocer su situación⁴⁸.

⁴⁶ Bruno reitera la dimensión silénica de la obra y del doble nivel del texto en función de las dos clases de lectores: el lector superficial y apresurado por un lado y el lector pausado y atento a descubrir el mensaje subyacente a la letra, de acuerdo con la diferencia antropológica entre el sujeto vulgar y el sujeto intelectual. Podemos decir, por tanto, que Bruno pretende haber practicado lo que Leo Strauss ha llamado un «arte de escribir» olvidado por la posteridad, desde el siglo xix, y que requiere por tanto un «arte de leer». Véase L. Strauss, «On a forgotten kind of writing», en ídem, *What is Political Philosophy? and other Studies*, Chicago-Londres, 1988, pp. 221-232. Se nos permitirá remitir también a nuestra introducción a M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, 2005.

⁴⁷ Cfr. el poema preliminar *Al descontento*.

⁴⁸ Es la dimensión moral de la obra, que Bruno reivindicaba poco antes junto con la dimensión teórica (matemática, física, metafísica).

Si os parece que nuestro Teófilo y Frulla golpean la espalda de algunos individuos con excesiva fuerza y dureza, tened presente, Señor, que esos animales no tienen la piel muy suave⁴⁹, que si los golpes fueran cien veces mayores no los apreciarían en absoluto, ni los sentirían más que si fueran caricias de doncella. Tampoco quisiera que me considerarais digno de reproche porque más allá de tantas tonterías y de tan indigno espectáculo como nos han proporcionado estos doctores, hayamos querido acumular tan graves y tan dignos propósitos, pues estoy seguro de que conocéis / la diferencia entre coger algo en calidad de principio y tomarlo de forma ocasional. Los principios deben guardar ciertamente proporción con la magnitud, condición y nobleza del edificio. Las ocasiones, sin embargo, pueden ser de todo tipo y para toda clase de efectos porque cosas mínimas y sórdidas son también germen de cosas grandes y excelentes; estupideces y locuras suelen provocar grandes consejos y juicios e invenciones. Aparte de que es manifiesto que errores y delitos han dado frecuentemente ocasión a grandísimas reglas de justicia y bondad. [23]

Si os parece que los colores de la descripción no responden al natural y tampoco los trazos os parecen completamente apropiados, sabed que la culpa proviene de que el pintor no ha podido examinar el retrato con la distancia y el espacio que suelen tomarse los artistas, puesto que (dejando a un lado

⁴⁹ Los doctores oxonienses, como silenos invertidos, muestran bajo su ostentosa apariencia y toga doctoral, su realidad interior de «ignorantes», «ciegos» (cfr. p. 219) y «asnos» (p. 213).

que el lienzo o el asunto estaba demasiado cerca del rostro y de sus ojos) no podía dar ni un solo paso atrás o alejarse lo más mínimo hacia uno u otro lado por temor a dar el mismo salto que el hijo del famoso defensor de Troya⁵⁰. En cualquier caso, recibid tal como es este retrato donde están esos dos, esos cien, esos mil, todos, puesto que no se os manda para informaros de lo que ya sabéis, ni para añadir más agua al rápido río de vuestro juicio e ingenio, sino porque sé que normalmente, aunque conocemos mejor las cosas al natural, no solemos, sin embargo, despreciar su retrato y su representación. Además, estoy seguro de que vuestro generoso ánimo dirigirá el ojo de la consideración más a la gratitud del afecto con que se da, que al presente mismo de la mano que os lo ofrece. Esto se / dirige a Vos, que estáis más cerca y os mostráis más propicio y más favorable a nuestro Nolano. Por ello, os habéis hecho más digno merecedor de nuestros obsequios en esta tierra, donde los mercaderes sin conciencia y sin fe resultan con facilidad Cresos y donde no es difícil que los virtuosos sin oro resulten Diógenes. A Vos, que con tanta generosidad y liberalidad habéis acogido al Nolano bajo vuestro propio techo y en el lugar más eminente de vuestra morada, en una tierra donde, si en vez de producir mil torvos gigantes⁵¹ produjera otros tantos Alejan-

⁵⁰ Alusión al triste fin del hijo de Héctor (Astianacte), arrojado desde los muros de Troya por los aqueos vencedores. Bruno confiesa que él mismo, a través de Teófilo, estaba dentro del «retrato».

⁵¹ Véase la descripción de la plebe londinense, rústica e incivil, en el diálogo II, pp. 101 ss.

dros Magnos, veríais a más de quinientos venir a cortejar a este Diógenes⁵², que por don de los astros sólo os tiene a Vos para hacerle salir el Sol a enviarle (así no será más pobre que aquel cínico bribón)⁵³ algún rayo directo o reflejo a ese agujero que Vos sabéis. A vos, pues, se dedica, que en esta Bretaña representáis la eminencia de tan magnánimo, tan grande y tan poderoso Rey⁵⁴, que desde el generosísimo pecho de Europa hace resonar los puntos cardinales de la Tierra con la voz de su fama y que cuando ruge airado, cual león desde profunda cueva, produce temor y horror mortales a los restantes poderosos depredadores de estas selvas, mientras que, cuando descansa y se serena, envía tal llama de amor liberal y cortés que enciende el cercano trópico, calienta la gélida Osa y disipa el rigor del desier-

⁵² La famosa anécdota es narrada por Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 38.

⁵³ Bruno reivindica a través de la figura del cínico Diógenes de Sinope su propia dimensión de sileno positivo, frente a los silenos invertidos (los Cresos o los doctores oxonienses). Véase M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., cap. I: «“Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón”. Bruno y la “rareza” del filósofo».

⁵⁴ Enrique III de Francia (1551-1589, rey desde 1574), último rey de la casa Valois, asesinado en 1589. Bruno le dedicó el tratado mnemotécnico *De umbris idearum* (París, 1582), que le procuró el acceso a los círculos intelectuales que rodeaban al monarca y un nombramiento como *lecteur royal*. Bruno se trasladó a Inglaterra en la primavera de 1583 con una carta de presentación del propio rey al embajador Castelnau, lo que explica su alojamiento en la embajada francesa y su posible misión de favorecer una alianza política franco-inglesa frente a España.

to ártico que gira bajo la eterna custodia del fiero Bootes⁵⁵.

VALE⁵⁶.

⁵⁵ El Boyero o el Guardián de la Osa (*Arctophylax*) es la quinta constelación del cielo septentrional en la esfera de las fijas y en los catálogos estelares de la tradición. Bruno le concederá un lugar importante en la *Expulsión de la bestia triunfante* como asociada a la Ley.

⁵⁶ *Adiós*.

/ DIÁLOGO PRIMERO

[27]

Interlocutores: SMITH, TEÓFILO (filósofo), PRUDENCIO (pedante), FRULLA¹.

¹ De los personajes del diálogo, Teófilo (como el Filoteo del *De la causa* y del *Infinito*) es portavoz de Bruno («el fiel portavoz de la filosofía nolana»); sobre el significado de esos dos nombres, véase Introducción, § 5. Prudencio (como el Manfurio del *Candelero* y el Polimnio del *De la causa*) es el prototipo de la cultura humanista degenerada en pedantismo, cultura puramente retórico-verbal con pretensiones de hegemonía, indicativas para Bruno de la ocupación de la filosofía (propiamente un ejercicio intelectual) por el empirismo vulgar. Smith parece representar a un personaje histórico (según Aquilecchia, representa probablemente a John Smith, a quien Claudius Hollyband dedicó en 1597 *The Italian Schoole-master*, un manual de enseñanza de la lengua italiana), una mente abierta y proclive a aceptar, a diferencia de Prudencio, los argumentos brunianos. Frulla (nombre derivado de *frullare*, «agitar») es un personaje imaginario cuya función es la de sacudir, con sus más o menos sanas ocurrencias, al pedante Prudencio, sirviendo así a Bruno para descargar su animadversión al humanismo pedantesco.

SMITH.—¿Hablaban bien latín?

TEÓFILO.—Sí.

SMITH.—¿Gente de bien?

TEÓFILO.—Sí

SMITH.—¿De buena reputación?

TEÓFILO.—Sí.

SMITH.—¿Doctos?

TEÓFILO.—Bastante.

SMITH.—¿Bien educados, corteses, civilizados?

TEÓFILO.—Regular tan sólo.

SMITH.—¿Doctores?²

TEÓFILO.—¡Sí señor, sí padre, sí señora, claro que sí! Creo que de Oxford.

SMITH.—¿Gente calificada?

TEÓFILO.—¡Por supuesto! Hombres selectos, de larga toga, ataviados de terciopelo. Uno de ellos llevaba al cuello dos cadenas de oro luciente y el otro, [29] ¡por Dios!, con / aquella preciosa mano en la que había doce anillos en dos dedos, parecía un riquísimo joyero que se te llevaba detrás los ojos y el corazón cada vez que se la admiraba complacido³.

² En p. 207, Torcuato, uno de los dos doctores oxonienses, es calificado de «médico». Nundinio es designado en p. 171 también como médico.

³ La descripción se corresponde con los nombres respectivos de los dos doctores oxonienses: Torcuato y Nundinio. Torcuato recibe el nombre de las cadenas (*torques*) que llevaba al cuello; Nundinio de los anillos que llevaban los intérpretes de las ferias (*nundinae*) para mostrar su condición. Con la apariencia suntuosa opuesta a la verdadera índole moral e intelectual de los dos interlocutores del Nolano se indica su carácter de «silenos invertidos» de acuerdo con el adagio erasmiano *Silenos de Alcibíades*. Por el contrario, la apariencia descuidada y pobre del Nolano, en contraste con su verdadera naturaleza de filósofo

SMITH.—¿Mostraban saber griego?

TEÓFILO.—Y asaz de cerveza.

PRUDENCIO.—Suprime ese asaz, pues es una expresión obsoleta y anticuada⁴.

FRULLA.—Callad, maestro, que no habla con vos.

SMITH.—¿Cómo eran?

TEÓFILO.—Uno parecía el condestable de la gigante y del orco; el otro, el almotalafe de la diosa de la reputación.

SMITH.—¿Eran dos, pues?

TEÓFILO.—Sí, por ser éste un número misterioso.

PRUDENCIO.—*Ut essent duo testes*⁵.

FRULLA.—¿Qué queréis decir con ese *testes*⁶?

PRUDENCIO.—Testigos examinadores de la suficiencia del Nolano. *At me hercle*⁷, Teófilo, ¿por qué habéis dicho que el número dos es misterioso?

TEÓFILO.—Porque, como dice Pitágoras⁸, dos son las primeras coordinaciones: finito e infinito,

(cfr. *infra*, p. 205), indica su carácter de «sileno verdadero o auténtico». Véase Introducción, § 5, pp. 86-87.

⁴ Ya desde ésta su primera intervención el pedante muestra su naturaleza atenta únicamente al aspecto puramente formal y exterior del lenguaje, incapaz de elevarse a la contemplación intelectual de la realidad. Véase *Causa*, III, p. 159-167, la crítica de la reducción pedantesca (humanista) de la filosofía a análisis del lenguaje, uno de los rasgos que marcan la subversión de valores propia de la época de tinieblas iniciada con Aristóteles y frente a la cual Bruno reivindica la auténtica filosofía como contemplación intelectual propia de la minoría de «hombres verdaderos».

⁵ *Como si fueran dos testigos*.

⁶ «Testes» en latín significa «testigos» y «testículos».

⁷ *Pero ¡por Hércules!*

⁸ La simbología de los números había sido desarrollada fundamentalmente por la tradición pitagórico-platónica antigua y

curvo y recto, derecho e izquierdo, y así sucesivamente. Dos son las especies de números: par e impar, de las cuales la una es macho, y la otra, hembra⁹. Dos son los amores: superior y divino uno, inferior y vulgar el otro¹⁰. Dos son los actos de la vida: conocimiento y afección, cuyos objetos a su vez son dos: la verdad y el bien¹¹. Dos son las especies del movimiento: rectilíneo, mediante el cual los cuerpos tienden a la conservación, y circular, mediante el cual se / conservan¹². Dos son los principios esenciales de las cosas: la materia y la forma¹³. Dos son las diferencias específicas de la sustancia:

había sido revitalizada en el Renacimiento. Para esta escala del número dos véase Cornelius Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, ed. de V. Perrone Compagni, Leiden-Nueva York-Colonia, 1992, II, 5, pp. 257-259. En 1591 Bruno publicará en Frankfurt el poema latino *De monade, numero et figura*, donde el número dos aparece tratado en sus significaciones, escala y orden; cfr. *BOL* I, II, pp. 349-357.

⁹ Véase Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986 a 15 ss.

¹⁰ Motivo desarrollado por Platón en el *Banquete* y *Fedro* y a partir de él por Marsilio Ficino en el Renacimiento, fundamentalmente en sus comentarios a estos dos diálogos platónicos. Por su parte, Bruno lo desarrolla en el último de sus diálogos italianos: *De los heroicos furores*.

¹¹ Sobre la dialéctica entre conocimiento (intelecto) y afección (voluntad), designados por Ficino como las «dos alas del alma», véase *Furores*, p. 155.

¹² Contra la teoría aristotélica del movimiento natural de los elementos hacia su lugar natural (*De caelo*, I, 2-4), que será criticada en el tercer diálogo de esta obra, Bruno adelanta aquí la concepción de Copérnico (que retoma la teoría neoplatónica) del movimiento de los elementos. Véase Introducción, § 8.3.

¹³ Tema del segundo diálogo italiano, *De la causa, el principio y el uno*, donde la forma es estudiada en el diálogo segundo y la materia es reivindicada en los diálogos tercero y cuarto frente a la devaluación de que había sido objeto tradicionalmente.

lo raro y lo denso, lo simple y lo mixto. Dos los primeros contrarios y principios activos: el calor y el frío¹⁴. Dos, los primeros padres de las cosas naturales: el Sol y la Tierra¹⁵.

FRULLA.—Puesto que estamos hablando de estos dos sujetos voy a hacer otra escala del número dos: las bestias entraron en el arca de dos en dos y salieron también de dos en dos. Dos son los corifeos de los signos celestes: *Aries* y *Taurus*. Dos son las especies del *Nolite fieri*¹⁶: el caballo y el mulo. Dos son los animales a imagen y semejanza del hombre: el mono en la tierra y el búho en el cielo. Dos son las falsas reliquias de Florencia honradas en este país: los dientes de Sassetto y la barba de Pietruccia¹⁷. Dos son los animales de los que dijo el profeta que tenían más entendimiento que el pueblo de Israel: el buey, porque conoce a su dueño, y el asno, porque sabe encontrar el pesebre de su

¹⁴ Se trata de la doctrina de Bernardino Telesio en su *De rerum natura iuxta propria principia* (1565, 1570, 1586), donde el calor y el frío se disputan la posesión y ocupación de la materia pasiva.

¹⁵ Sobre la tierra madre véase *infra*, p. 49. Esta concepción tradicional del sol y de la tierra como padre y madre respectivamente recibirá amplia expresión en *De immenso* (BOL I, II, pp. 20, 177-180). Copérnico le había dado también relevante expresión en *De revolutionibus*, I, 10: «la Tierra concibe del Sol y se embaraza en un parto anual».

¹⁶ Salmo 31 (Vulgata), 9: «No seas sin entendimiento, como el caballo y el mulo».

¹⁷ Referencia a dos compatriotas italianos exiliados en Londres: Tommaso Sassetto (natural de Toscana; hombre de armas, muerto en 1593); Pietruccio Ubaldini (también toscano; hombre de cultura, iluminador de manuscritos y editor de las obras italianas publicadas por el impresor John Wolf en Londres).

amo¹⁸. Dos fueron las misteriosas cabalgaduras de nuestro redentor: el asno y el pollino con los cuales se significa el antiguo creyente hebreo y el nuevo creyente gentil¹⁹. Dos son los nombres derivados de ellos que han formado los apellidos del secretario de Augusto: Asinio y Polión²⁰. Dos son los géneros de los asnos: doméstico y salvaje; dos sus colores más habituales: gris y pardo. Dos son las pirámides en las que deben ser escritos y consagrados para toda la eternidad los nombres de estos dos y otros doctores del mismo jaez: la oreja derecha del caballo de Sileno y la izquierda del antagonista del dios de los huertos²¹.

PRUDENCIO.—*Optimae indolis ingenium, enumeratio minime contemnenda*²².

[33] / FRULLA.—Me enorgullece, señor Prudencio mío, que aprobéis mi discurso vos, que sois más prudente que la misma prudencia, puesto que sois la prudencia *masculini generis*²³.

PRUDENCIO.—*Neque id sine lepore et gratia*²⁴. Mas ¡jea!, *isthaec mittamus encomia. Sedeamus quia, ut*

¹⁸ Isaías 1, 3.

¹⁹ Zacarías 9, 9; Mateo, 21, 5-7. Bruno alude sarcásticamente a la exégesis alegórica, tradicional desde Orígenes, del pasaje bíblico. Cfr. *Expulsión*, p. 435; *Cábala*, pp. 33, 39.

²⁰ Cayo Asinio Polión (75 a. C. - 4 d. C.), político romano y patrono de Virgilio y Horacio.

²¹ El dios de los huertos es Príapo. Su antagonista es precisamente la montura de Sileno: un asno. Los antagonistas de Bruno merecen por tanto dos orejas de asno.

²² *Ingenio de óptima naturaleza, enumeración mínimamente censurable.*

²³ *Del género masculino.*

²⁴ *Tampoco eso carece de encanto y de gracia.*

*ait Peripateticorum princeps, sedendo et quiescendo sapimus*²⁵. Y así alargaremos hasta el atardecer nuestro tetrálogo acerca del resultado del coloquio del Nolano con el doctor Torcuato y el doctor Nundinio.

FRULLA.—Me gustaría saber qué queréis decir con eso de tretálogo.

PRUDENCIO.—He dicho «tetrálogo», *id est quatorum sermo*²⁶, de la misma manera que diálogo quiere decir *duorum sermo*²⁷, trílogo *trium sermo*²⁸, y así sucesivamente con pentálogo, heptálogo, etc., a los cuales algunos denominan de forma abusiva diálogos, como si dijera *diversorum logi*²⁹; pero no es verosímil que los griegos, inventores de este nombre, hayan entendido esa primera sílaba «*di*» *pro capite illius latinae dictionis «diversum»*³⁰.

SMITH.—Por favor, maestro, dejemos esos purismos gramaticales y pasemos a nuestro asunto.

PRUDENCIO.—*O saeculum!*³¹, me parece que valoráis en poco las buenas letras. ¿Cómo podremos componer un buen tetrálogo si no sabemos lo que la misma palabra tetrálogo significa? Y *quod peius est*³², ¿pensaremos acaso que se trata de un diálogo?

²⁵ dejemos estos cumplidos. Sentémonos, pues, como dice el Príncipe de los peripatéticos, sentados y descansados, aprendemos.

²⁶ es decir, conversación entre cuatro.

²⁷ conversación entre dos.

²⁸ conversación entre tres.

²⁹ conversación entre diversos personajes.

³⁰ «*di*» como comienzo de la palabra latina «diverso». Las etimologías de Prudencio son absurdas.

³¹ ¡Qué tiempos!

³² Y lo que es peor.

*¿Non ne a definitione et a nominis explicatione exordendum*³³, como nos enseña nuestro Arpinate³⁴?

- [35] TEÓFILO.—Vos, señor Prudencio, sois demasiado / prudente. Dejemos, por favor, estas consideraciones gramaticales y haceos cuenta de que este razonamiento nuestro es un diálogo, dado que aunque seamos cuatro personas, seremos dos las encargadas de proponer y responder, de razonar y de escuchar. Entonces, para empezar y narrar el asunto desde el principio, venid a inspirarme, Musas. Y no os llamo a vosotras, que habláis con verso soberbio y engreído desde el Helicón, pues temo que acaso os quejéis de mí al final, una vez que (tras haber hecho tan largo y fastidioso viaje, surcado tan peligrosos mares, probado tan salvajes costumbres) tuvierais que regresar sin demora a vuestra patria descalzas y desnudas, porque aquí no hay nada que sacar³⁵. Dejo a un lado que no sólo sois extranjeras, sino además de aquella raza de la que dijo un poeta:

³³ *¿Acaso no hay que empezar por la definición y la explicación del nombre?* Prudencio expresa con toda claridad la reducción humanista (pedantesca, según Bruno) de la filosofía al lenguaje, que está en la base de la *vulgarización* de la filosofía y por tanto de su desaparición en el período histórico dominado por Aristóteles. Cfr. *Causa*, III, p. 161: «Las cuales palabras, si se han comprendido bien, permiten considerar bien además el pensamiento. Por eso, del conocimiento de las lenguas (en las cuales yo estoy más ejercitado que ningún otro en esta ciudad y no me estimo menos docto que cualquier otro que tenga abierto un establecimiento minerval) procede el conocimiento de toda ciencia»; *Furrores*, pp. 373 s.

³⁴ El Arpinate es Cicerón. Véase *De officiis*, I, 2, 7.

³⁵ Declaración de una poética anticlasicista, frecuente en Bruno, que muestra su afición por la literatura burlesca y transgresora. Bruno indica también muy probablemente la inutilidad

No hubo jamás un griego limpio de maldad³⁶.

Además, que no puedo enamorarme de aquello que no veo. Otras, otras, son las que me tienen encadenada el alma. A vosotras, pues, os llamo: graciosas, gentiles, blandas, mórbidas, jóvenes, bellas, delicadas, cabellos rubios, blancas mejillas, carrillos bermejos, labios jugosos, ojos divinos, pechos de esmalte y corazones de diamante, por quienes tantos pensamientos fabrico en la mente, tantos deseos acojo en el espíritu, tantas pasiones concibo en la vida, tantas lágrimas vierto por mis ojos, tantos suspiros salen de mi pecho y de mi corazón tantas llamas. A vosotras, Musas de Inglaterra, os llamo: inspiradme, sopladme, escaldadme, encendedme, destiladme y disolvedme en licor, resolvedme en jugo³⁷, y hacedme

de la empresa de enseñar a los doctores oxonienses, como se indicará también más adelante mediante el adagio erasmiano «lavar la cabeza al asno» (p. 53).

³⁶ Aquilecchia señala que Bruno funde dos versos del *Morgante*, poema épico burlesco de Luigi Pulci (1432-1484), publicado en 1481: «Non fu mai guercio di malizia netto» (XXI, 138, 7) y «Odi ribaldo / odi malizia greca» (XVIII, 75, 5). Creemos, sin embargo, que muy probablemente Bruno tiene presente el episodio del caballo de madera y del engaño de Sinón en la caída de Troya. Véase Virgilio, *Eneida*, II, 49: «timeo Danaos et dona ferentis»; 65-66: «accipe nunc Danaum insidias et crimine ab uno / disce omnis».

³⁷ La presente invocación muestra un lenguaje claramente erótico, como se explicita en la conclusión, pocas líneas más abajo. Frente a la divinización de la mujer como objeto amoroso en la lírica petrarquesca, Bruno reduce el amor a la mujer a la dimensión puramente natural y sexual, limitando el amor heroico al «amor intelectual de Dios» de la tradición filosófica platónica (y peripatética). Ya presente en la comedia *Candelero*, esta reformulación de la teoría del amor se desarrollará en los *Furo-*

[37] comparecer no con un pequeño, delicado, angosto, corto y sucinto epigrama, sino con una copiosa y ancha vena de prosa larga, / fluida, grande y sólida, de forma que no como de un estrecho cálamo, sino como de un ancho canal mande mis ríos. Y tú, Mne-mosine mía, escondida bajo treinta sellos y encerrada en la oscura cárcel de las sombras de las ideas³⁸: susúrrame un poco al oído.

Hace unos días vinieron hasta el Nolano dos personas de parte de un escudero real³⁹, haciéndole saber lo ardientemente que dicho señor deseaba hablar con él, a fin de conocer a su Copérnico y otras paradojas de su nueva filosofía⁴⁰. El Nolano respondió que él no veía por los ojos de Copérnico ni por los de Ptolomeo, sino por los suyos propios en lo que hacía

res; cfr. *ibid.*, pp. 9-21. Véase también Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., pp. 228-234.

³⁸ Referencia a dos tratados mnemotécnicos de Bruno: la *Explicatio triginta sigillorum* (Londres, 1583) y el *De umbris idearum* (París, 1582).

³⁹ Fulke Greville; véase Introducción, § 5. Las dos personas que transmitieron a Bruno la petición son John Florio y Matthew Gwinne. Véase la redacción primitiva del primer diálogo en Apéndice I.

⁴⁰ Véase la formulación más prolija en la redacción primitiva, *infra* Apéndice I. Sobre Copérnico, véase *Sobre las revoluciones*, dedicatoria a Pablo III, trad. cit., p. 11 («cuán absurdo *akróama*»), p. 13 («cuanto más absurda... esta doctrina mía»), *ibidem* («contra la opinión recibida de los matemáticos e incluso contra el sentido común»). Sobre esta cuestión véase F. Hallyn, «L' "absurdum ἀκρόαμα" de Copernic», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXII, 2000, pp. 7-24; I. Pantin, «Valeur et statut du paradoxe dans la controverse copernicienne», en C. Thomasset (dir.), *L'Écriture du texte scientifique au Moyen Âge*, París, 2006, pp. 155-172.

referencia al juicio y determinación⁴¹, si bien en lo relativo a las observaciones estima que debe mucho a ellos y a otros diligentes matemáticos que con la sucesión de los tiempos, sumando luz sobre luz, nos han dado principios suficientes para llegar a una conclusión tal que no podía haber nacido sino tras muchas edades en absoluto ociosas. Añadió el Nolano que ellos eran sin duda como aquellos intérpretes que traducen las palabras de un idioma a otro sin ser ellos mismos quienes profundizan en el sentido, sino otros. Son semejantes a esos aldeanos que narran los particulares y la forma de una batalla a un capitán ausente; no son ellos quienes entienden el asunto, las razones y el arte con que se ha obtenido la victoria, sino el que posee la experiencia y mejor juicio en el arte militar. De la misma forma a la tebana Manto, que veía, pero no entendía, Tiresias (ciego, pero intérprete divino) decía:

*Visu carentem magna pars veri latet,
sed quo vocat me patria, quo Phoebus sequar.
Tu lucis inopem gnata genitorem regens,
manifesta sacri signa faticidi refer*⁴².

⁴¹ Las razones de esta conciencia bruniana de originalidad se harán explícitas en el «elogio del Nolano», *infra*, pp. 47 ss. Véase también, *infra*, p. 133.

⁴² Séneca, *Edipo*, vv. 295-296 y 301-302: «Al que carece de vista se le oculta gran parte de la verdad. Pero a donde me llama la patria, a donde Febo, allí voy yo; tú, hija que eres la que conduce a este padre privado de luz, dime las señales que vayan apareciendo en este sacrificio adivinatorio» (trad. de J. Luque, Biblioteca Clásica Gredos). Bruno expresó con frecuencia su convicción de llevar a pleno desarrollo lo que los astrónomos de su tiempo habían entrevisto. Para Copérnico, además del elogio que viene a continuación, véase *De immenso*, III, 9-10 (*BOL* I, I,

[39] / Así también, ¿qué podríamos concluir nosotros, si tantas y tan diferentes observaciones acerca de los movimientos aparentes de los cuerpos superiores, o circunstantes, no nos hubieran sido procuradas y puestas ante los ojos de la razón? Sin duda alguna, nada. No obstante, tras haber dado las gracias a los dioses distribuidores de los dones procedentes de la primera e infinita luz omnipotente, y tras haber loado el esfuerzo de esos generosos espíritus, reconocemos sincerísimamente que debemos abrir los ojos a lo que han observado y visto, y no dar el consentimiento a lo que han pensado, entendido y afirmado.

SMITH.—Por favor, hacedme saber qué opinión tenéis de Copérnico⁴³.

TEÓFILO.—Era de ingenio grave, elaborado, diligente y maduro; no inferior a ningún astrónomo anterior a él excepto en lo que hace a la sucesión en el tiempo, y en cuanto a la capacidad natural de juicio, muy superior a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo⁴⁴ y a

380 ss.); para Tycho, *De immenso*, I, 5 (*ibid.*, p. 221); para Wilhelm de Hesse-Kassel, *Oratio valedictoria*, *ibid.*, p. 19. Sobre este punto y la conexas «libertad de filosofar» véase Miguel Á. Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 127-141.

⁴³ Sobre la interpretación bruniana de Copérnico véase H. Gatti, «Copernico», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. II, col. 43-57; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978, cap. II («Copernico come segno divino»).

⁴⁴ Son, en orden cronológico invertido, los mayores representantes de la astronomía matemática griega de base geocéntrica: Eudoxo de Cnido (ca. 408-355 a. C.), representante de la astronomía de esferas homocéntricas; Hiparco de Nicea (activo

todos aquellos que caminaron después tras las huellas de éstos, superioridad que le viene de haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía, por no decir ceguera⁴⁵. Sin embargo, no se ha alejado mucho de ella, porque al ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza⁴⁶, no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de principios vanos e inapropiados y con ello anular totalmente todas las dificultades contrarias, liberándose a sí mismo y a los demás de tantas vanas inquietudes, y situando la contemplación⁴⁷ en las cosas

de 161 a 126 a. C.) y Ptolomeo (ca. 100-ca. 175 d. C.) de la sucesiva astronomía de deferentes y epiciclos. Véase J. L. E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Nueva York, 1953, caps. IV-V, VII, IX; J.-P. Verdet, *Une histoire de l'astronomie*, París, 1990, pp. 39-70; M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, vol. I, *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, París, 2008², chap. II-III.

⁴⁵ Se trata obviamente del aristotelismo, evaluado como negación de la filosofía, en su carácter de fundamentación física del geocentrismo y geoestatismo.

⁴⁶ Esta frase, como la posterior de que el discurso de Copérnico es «más matemático que natural», muestra que Bruno no puede aceptar que el discurso que explica la naturaleza sea un discurso matemático. Para él las razones matemáticas no son «razones vivas».

⁴⁷ El término «contemplazione» (contemplación; griego *theoria*) expresa la dimensión a la vez científica y teológica, con sus implicaciones antropológicas y éticas, de la filosofía. Cfr. los manifiestos filosóficos de *De l'infinito*, pp. 39-49 («Dalla qual contemplazione [...] avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore», p. 39) y *De immenso*, I, 1 (*BOL* I, 1, pp. 203-206): «Non levem igitur ac futillem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem... perquirimus». Al pasar del estudio mate-

constantes y ciertas. Pero a pesar de todo ello, ¿quién podrá alabar en su justa medida la magnanimidad⁴⁸ de este / hermano⁴⁹ que —indiferente ante la estúpida multitud⁵⁰— se ha mantenido tan firme ante el torrente de la fe contraria, y aunque prácticamente

mático de Copérnico a la «contemplación», Bruno restaura la filosofía en su sentido auténtico frente a la «común y vulgar filosofía» de Aristóteles y el geocentrismo. Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 7 («La perfección del hombre y la Filosofía»).

⁴⁸ Aunque no llega a ser plenamente filósofo, Copérnico contiene no obstante, según Bruno, elementos filosóficos (véase *infra*, pp. 131 s.), cosa que por otra parte parece coherente con la función «auroral» que se le reconoce en este elogio. Aquí Bruno, significativamente, atribuye a Copérnico la virtud moral de la filosofía (*magnanimitas*) opuesta a la *humilitas* cristiana que será denostada en la *Expulsión* y sobre todo en la *Cábala*. Véase M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., cap. III («“Para evitar censura o ayudar a otro”. El elogio del Nolano en *La cena de las Cenizas* y una posible polémica con San Agustín y Dante»).

⁴⁹ En los siglos xvi y xvii era frecuente considerar a Copérnico (1473-1543) alemán. Nacido en 1473, en Torún (Prusia occidental, entonces bajo la soberanía del rey de Polonia), Copérnico era un polaco de lengua alemana. Como sus compañeros en el capítulo de la catedral de Frauenburg (obispado de Warmia o Ermland), Copérnico defendió su región natal contra los ataques de los caballeros de la Orden Teutónica. Para la biografía de Copérnico, véase J. Repcheck, *Copernicus' Secret: How the Scientific Revolution Began*, Nueva York, 2007.

⁵⁰ El presente elogio, como el posterior dirigido a Bruno mismo, está basado en una enérgica afirmación del principio de la diferencia antropológica, característica de la filosofía clásica, entre vulgo o multitud y élite intelectual. El aristotelismo (como cosmología), en tanto que basado en la experiencia inmediata del sentido (geostatismo y geocentrismo) es la negación de la filosofía (poco antes ha sido designado como «filosofía vulgar», expresión que para Bruno es una *contradictio in terminis*).

desprovisto de razones vivas, recogiendo de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos que ha podido, los ha limpiado, agrupado y conjuntado⁵¹ de tal manera que, con su discurso más matemático que natural, la causa que antes era ridiculizada, despreciada y vilipendiada, nos la ha devuelto honorable, apreciada, más verosímil que la contraria y sin duda alguna más cómoda y expedita para la teoría y la razón calculatoria? Así este alemán, aunque no haya tenido los recursos suficientes mediante los cuales, además de resistir pudiese holgadamente vencer, reducir y suprimir la falsedad, sin embargo, se ha mantenido firme al concluir en su ánimo y confesar abiertamente que en última instancia se debe concluir necesariamente que es este globo quien se mueve con respecto al universo antes de que sea posible que la totalidad de tantos cuerpos innumerables, muchos de los cuales conocemos como más espléndidos y más grandes, deba reconocer (a despecho de la naturaleza y

⁵¹ Bruno parece inspirarse aquí en la presentación de la restauración copernicana del heliocentrismo llevada a cabo por Georg Joachim Rheticus en su *Narratio prima* (Dantzig, 1540; Basilea, 1541; Basilea, 1566, acompañando a la segunda edición de la obra de Copérnico). Rheticus amplificaba la presentación que el propio Copérnico había hecho en la dedicatoria de su obra al papa Pablo III (*Sobre las revoluciones*, pp. 16 s.). Cfr. G. J. Rheticus, *Narratio prima*, ed. Hugonnard-Roche y Verdet, Wrocław, 1982, p. 53 («hodie Veterum vestigia colligentibus»), 56 («damnatam rationem gubernationis in rerum natura Solis revocandam statuit [Copernicus]»), 57: «pleraque Veterum Solis ἐγκώμια tanquam poetica negligebamus». Véase M. Á. Granada, «L'interpretazione bruniana di Copernico e la *Narratio prima* di Rheticus», *Rinascimento*, 2.^a ser., 1990, pp. 343-365 (p. 360).

de las razones que con movimientos evidéntísimos gritan⁵² lo contrario) a este globo nuestro por centro y base de sus giros e influjos. ¿Quién, pues, será tan villano y descortés ante el esfuerzo de este hombre que —dejando a un lado lo que ha hecho, dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia⁵³— quiera, tomando en cuenta lo que no ha podido hacer, ponerlo en el saco de la gregaria multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído / de una fe inno-
 [43] ble y animal⁵⁴, en lugar de contarle entre aquellos

⁵² El motivo de la naturaleza que proclama en alta voz su estructura y ley es epicúreo y se halla en Lucrecio. Cfr. *De rerum natura*, II, 16-17 («Nonne videre nil aliud sibi naturam latrare...?»); II, 1050-1051: «res ipsaque per se vociferatur» (cit. en *Infinito*, V, pp. 361 s.). Véase también *Causa*, II, p. 141: «Contra la qual pazzia [el temor a la muerte] crida ad alte voci la natura»; *Infinito*, II, p. 173: «contra il quale [principio de la inmovilidad de la Tierra] crida tutta la natura». Sobre la relación de Bruno con Lucrecio y el epicureísmo véase Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit., cap. II «Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral (una confrontación a través de Lucrecio)». Este motivo se aplica aquí a la plausibilidad de la rotación diaria de la tierra frente al movimiento diario del universo y de los planetas en torno a la Tierra. Cfr. M.-P. Lerner, «L'Achille des Coperniciens», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLII, 1980, pp. 313-327.

⁵³ Sobre la inspiración divina de Copérnico véase *supra*, nota 51; sobre la relación de Bruno con el pitagorismo véase ahora D. Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, 2007.

⁵⁴ Cfr. Romanos 10, 17: «Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi» [Luego la fe viene de la audición, y la

que gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia⁵⁵?

Y ahora ¿qué diré yo del Nolano? ¿Acaso por estar tan cerca de mí como yo de mí mismo, no será conveniente que lo alabe? No será, sin duda, razonable quien me censure si lo hago, pues no es tan sólo algo lícito en ocasiones, sino también necesario, como bien dijo el terso y culto Tansillo:

Aunque a un hombre que honra y honor desea
hablar mucho de sí no es conveniente,
porque la lengua, allí donde el corazón teme y ama,
no es en su hablar digna de fe,
el ser ante otro pregón de su fama
sin embargo parece en ocasiones conveniente,

audición por la palabra de Cristo] e irónicamente *Cábala*, pp. 75 y 81. Bruno asocia la cosmología aristotélico-ptolemaica, como componente de la «filosofía vulgar» reinante en el período de tinieblas de cuya salida en la rueda vicisitudinal del tiempo es «aurora» Copérnico, a la religión cristiana. Cfr. *De minimo*, II, 4 (*BOL* I, III, pp. 199 s.: «Nos (qui non in solo audito verbo explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultra sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem exposcimus)» [Nosotros, que acostumbramos a no saciar el hambre del ánimo en la sola audición de la palabra, sino que reclamamos un pan de mejores sentidos y razones más firmes], donde seguramente hay una alusión a la eucaristía.

⁵⁵ Cfr. Rheticus, *Narratio prima*, cit., p. 53: «Veteres et Ptolemaeum olim τῷ θεῷ ψυχῆς ὄμματι in altum elevati». La expresión «ojo divino del alma» proviene del *De mundo* pseudoaristotélico, I, 391 a 15. La expresión opone la dimensión intelectual de la filosofía, que retorna con Copérnico para ser plenamente restaurada por Bruno, a la pseudofilosofía imperante en el período de tinieblas, en el que el vulgo, apoyado en la experiencia inmediata del sentido y por tanto en la inmovilidad de la Tierra central, marca la ley.

cuando viene a hablar por una de dos razones:
para evitar censura o ayudar a otro⁵⁶.

No obstante, si hay alguien tan severo que en modo alguno se avenga a tolerar la propia alabanza o casi propia, sepa que frecuentemente ésta no se puede separar de sus efectos presentes y ya originados. ¿Quién reprenderá a Apeles si presentando el cuadro dice a quien lo quiera saber que es obra suya? ¿Quién censurará a Fidias si a quien pregunta por el autor de esta magnífica escultura responde que ha sido él? Pues bien, para que entendáis el asunto presente y su importancia, os propongo a modo de conclusión algo que se os demostrará muy pronto, fácilmente y con meridiana claridad: que si se alaba al antiguo Tifis por haber inventado la primera nave y cruzado el mar con los argonautas:

*Audax nimium, qui freta primus,
rate tam fragili perfida rupit:
I terrasque suas post terga videns,
animam levibus credidit auris*⁵⁷;

[45]

⁵⁶ Luigi Tansillo, *Il vendemmiatore*, octava 29, edición Flaminio, Nápoles 1893. Tansillo (1510-1568) es un poeta muy admirado por Bruno, que lo cita con frecuencia (véase *infra*, p. 51 y *Expulsión*, pp. 337 s., 365). Bruno lo hará, además, interlocutor de la primera parte de los *Furores*. En estos versos Tansillo se hace eco de Dante, *Convivio*, I, II, 2 y 8-15, donde los dos motivos legítimos para hablar de sí mismo se ejemplifican con Boecio (*De consolatione philosophiae*) y San Agustín (*Confessiones*) respectivamente; véase Introducción, § 6, pp. CVIII s., donde recogemos el pasaje dantesco, que Bruno parece conocer con toda probabilidad.

⁵⁷ Séneca, *Medea*, vv. 301-304: «Demasiado atrevido quien surcó el primero los mares traicioneros en tan frágil barca y, mirando a su espalda la tierra en que nació, la vida puso en manos de las volubles auras» (trad. de J. Luque en Biblioteca Clásica

si en nuestra época es ensalzado Colón por ser aquel de quien con tanta anterioridad se había pronosticado,

*Venient annis
secula seris, quibus Oceanus
vincula rerum laxet, et ingens
pateat tellus, Tiphysque novos
detegat orbes, nec sit terris
ultima Thule*⁵⁸;

¿qué deberá hacerse con quien ha encontrado el modo de subir al cielo, rebasar la circunferencia de las estrellas, dejar a sus espaldas la convexa superficie del firmamento?⁵⁹ Los Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de

Gredos). Tifis era el piloto de la nave Argo, que había construido él mismo ayudado por la diosa Atena. Sobre la presencia de la *Medea* de Séneca en relación con la navegación oceánica en la Inglaterra isabelina, véase E. Tarantino, «*Ultima Thule: Contrasting Empires in Bruno's Ash Wednesday Supper and Shakespeare's Tempest*», en *Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance*, ed. de H. Gatti, Aldershot, 2002, pp. 201-225.

⁵⁸ Séneca, *Medea*, vv. 375-379: «Tiempos vendrán al paso de los años en que suelte el océano las barreras del mundo y se abra la tierra en toda su extensión y Tifis nos descubra nuevos orbes y el confín de la tierra ya no sea Thule» (trad. de J. Luque). Estos versos ya habían sido citados por Colón en su *Libro de profecías* como profecía del descubrimiento del Nuevo Mundo. Véase Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, ed. de C. Varela, Madrid, 1982, p. 287.

⁵⁹ Elogio que imita el que Lucrecio traza de Epicuro en *De rerum natura*, I, 62-79.

una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no las había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, nuevos instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros⁶⁰. Gracias a tales gestas llegará un día en que, habiendo aquellos aprendido a costa propia, sabrán y podrán (como consecuencia de la alternancia visicitudinal de las cosas) devolvernos semejantes y aun peores frutos de tan perniciosas invenciones⁶¹.

⁶⁰ Durísima crítica de la conquista y colonización europea de América, que Bruno pone como ejemplo de la decadencia moral y vicio de la Europa cristiana (frente a la referencia más frecuente en los diálogos a las guerras de religión en la Europa contemporánea) para legitimar su autodesignación como «liberador del ánimo humano» que llevará a cabo a continuación; véase Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 5: «Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo». Para otras referencias a la colonización americana en los diálogos, véase *Expulsión*, pp. 449-457 (constelación de Acuario) y 483 (constelación de la Nave).

⁶¹ Sobre el tema de la *vicissitudine* como ley fundamental de la naturaleza (a la que está sometida también la historia del género humano, devuelto a la naturaleza frente al intento cristiano de separarlo de ella en virtud de una relación especial y directa con la providencia divina y la economía de la salvación por Cristo) véase M. Á. Granada, «Vicissitudine», en *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, cit., Apéndice I. Esta indicación del momento contemporáneo como el de la máxima perversión moral en el ciclo aristotélico-cristiano que siguió a la *luz* de la antigua sabiduría confirma, según Bruno, la verdad de la profecía del advenimiento del cristianismo en el *Lamento* de Hermes Trismegisto en el *Asclepius*, que Bruno recogerá ampliamente en la *Expulsión* (pp. 429-431, constelación del Capricornio) para mostrarse a sí mismo como el «ministro de la justicia misericor-

*Candida nostri secula patres
videre procul fraude remota:
sua quisque piger littora tangens,
patrioque senex fractus in arvo
parvo dives: nisi quas tulerat
natale solum non norat opes.
I Bene dissepti faedera mundi
traxit in unum thessala pinus,
iussitque pati verbera pontum,
partemque metus fieri nostri
mare sepositum⁶².*

[47]

El Nolano, para causar efectos completamente contrarios⁶³, ha liberado el ánimo humano y el co-

diosa» destinado a abrir el nuevo período de luz que restaurará la sabiduría antigua, poniendo fin a la «mancha» del período precedente. El alcance y significado del elogio del Nolano que viene a continuación se aclara con el pasaje de la *Expulsión* publicado pocos meses más tarde.

⁶² Séneca, *Medea*, vv. 329-339: «Puros fueron los siglos que vieron nuestros padres, completamente libres de malicia. Tocando cada cual tranquilamente su propio litoral y llegando hasta viejo en los campos paternos, rico con poco, sin conocer más bienes que los que daba el suelo en que nació. Las acertadas leyes de división del mundo las llevó al caos un pino de Tesalia. Hizo azotar al Ponto y que la mar que algo ajeno hasta entonces había sido entrara a formar parte de nuestros temores» (trad. de J. Luque). Los cinco últimos versos serán citados de nuevo en *Infinito*, V, p. 365 en el marco de la discusión cosmológica sobre la pluralidad de los mundos.

⁶³ Con esta frase el Nolano justifica el elogio de sí mismo en la línea de San Agustín (cfr. Dante, *Convivio*, I, II, 14: «per ragionare di sé, grandissima utilità ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agostino ne le sue *Confessioni* a parlare di sé»). Sin embargo, frente al discurso cristiano del santo, los efectos liberadores del Nolano comportan una fortísima crítica del cristianismo y la reivindicación de la filosofía como vía legítima y propia de los héroes intelectuales hacia la unión con la divinidad y la perfección del hombre. Véase Granada,

nocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas⁶⁴ a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo)⁶⁵ con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divini-

«“Para evitar censura o ayudar a otro”. El elogio del Nolano en *La cena de las Cenizas* y una posible polémica con San Agustín y Dante», cit., pp. 113 s. Este elogio será traducido al latín por Bruno e incorporado al *Camoeracensis acrotismus* de 1588; cfr. *BOL* I, 1, pp. 66-69.

⁶⁴ Sin duda Bruno evoca aquí la alegoría platónica de la caverna (*República*, VII, 514a ss.) y el mito del *Fedro*, en especial la descripción de las alas del alma (*Fedro* 246b-251b), aunque la cárcel de la que Bruno libera al sujeto humano es primeramente el universo finito y jerarquizado, con la Tierra como lugar ínfimo y cárcel propiamente dicha del alma. De acuerdo con la tradición platónica y con Ficino, las alas del alma son el intelecto y la voluntad, como se pondrá de manifiesto en *Furores* (p. 151: «las alas de intelecto y voluntad intelectual»; cfr. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3, ed. R. Marcel, París, 1964, vol. II, p. 259). Enlazando también con Platón (*Fedro* 249 d-e), Bruno presentará el sujeto humano, en su elevación cognoscitivo-afectiva hacia la divinidad a través del conocimiento de la naturaleza, como un *pájaro*. Véase el soneto al «pájaro solitario» en *Infinito*, p. 51 y *Furores*, p. 161 (cfr. nuestra anotación a este último pasaje).

⁶⁵ El pasaje designa seguramente la subversión de valores realizada por el cristianismo, en particular por la Reforma protestante. Véase en concreto *Expulsión*, pp. 215 s. y 9 s.

dades y disciplinas, apagando aquella luz⁶⁶ que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos⁶⁷. Por eso, la razón humana, desde hace ya tanto tiempo oprimida, en ocasiones —lamentando en algún intervalo de lucidez⁶⁸ su condición tan baja— se dirige a la divina y pródiga mente que siempre en el oído interno le susurra⁶⁹ y se queja con acentos como éstos:

⁶⁶ Se trata de la luz del intelecto, cuya extinción hay que ponerla en relación con la referencia anterior a las «alas» cortadas. Bruno señala con ello la desaparición de la filosofía verdadera en el período histórico dominado por la filosofía vulgar (aristotelismo; cfr. *infra*, p. 49 la mención de los «filósofos vulgares») y su subversión de valores. Para un pasaje paralelo véase *infra*, p. 203, donde claramente está designado el aristotelismo.

⁶⁷ Bruno alude sin duda a Aristóteles y a Cristo, en tanto que iniciadores del período de tinieblas al que él está llamado a poner fin en la rueda vicisitudinal del tiempo. Para Aristóteles, véase especialmente *Cábala*, pp. 111 s. y *supra*, p. 9; para Cristo, *Expulsión*, pp. 461-469 (constelación de Orión).

⁶⁸ Ariosto, *Orlando furioso*, XXIV, III, 4: «Or che di mente ho lucido intervallo», que Bruno evocará en *Expulsión*, p. 31 («in termine di più lucido intervallo» [en el instante del más lúcido intervalo]) para indicar «el momento del mediodía, esto es, cuando menos daño nos hace el error enemigo y más nos favorece la amiga verdad» en que «tiene lugar la expulsión de la bestia triunfante». La traducción latina del presente elogio en el *Camoeracensis acrotismus* de 1588 se aleja en estas líneas del original italiano. En cambio introduce unas líneas en las que muy significativamente deviene explícito el rechazo de la escatología cristiana presente en la reivindicación bruniana del *homogéneo* universo infinito y eterno. Véase Introducción, § 6, pp. CV s.

⁶⁹ Cfr. *De umbris*, *BOL*, II, I, p. 9; ed. Sturlese, p. 14: «Nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis, semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animadvertimus» [no cesa el intelecto y el sol sensible este de iluminar siempre por el

¿Quién subirá por mí, señora, al cielo
a devolverme mi perdido ingenio?⁷⁰.

[49] Pues bien, he aquí a aquel que ha surcado el aire, penetrado el cielo⁷¹, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos / matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares⁷². Así, a la vista de todos los sentidos y de la razón, abiertos con la llave de una diligentísima investigación aquellos claustros de la verdad que nosotros podemos abrir, desnudada la velada y encubierta naturaleza, ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar los ojos y mirar su imagen en tantos espejos que por todas partes se les enfrentan; ha soltado la lengua a los mudos que no sabían y no se atrevían a explicar sus intrincados sentimientos; ha restablecido a los cojos⁷³, incapaces de hacer con el espíritu ese

hecho de que ni siempre ni todos lo advertimos]; *Furori*, p. 23: «la divina luce è sempre presente [...] la qual spesso per varie occassioni et impedimenti avvien che rimagna fuori e trattenuta» [la divina luz está siempre presente [...] la cual sucede con frecuencia y por circunstancias e impedimentos diversos que permanezca retenida fuera].

⁷⁰ Ariosto, *Orlando furioso*, XXXV, I, 1-2.

⁷¹ Cfr. Hebreos 4, 14: «teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios». Primera de una serie de contraposiciones a Cristo que seguirán en el presente elogio.

⁷² Sobre los diferentes puntos de este manifiesto filosófico y proclamación de la cosmología bruniana, véase Introducción, § 6.

⁷³ Bruno contrapone las regeneraciones espirituales que produce la «liberación del ánimo humano» que él lleva a cabo a

progreso que no puede hacer el compuesto innoble y disoluble, haciéndolos no menos presentes que si fueran mismísimos habitantes del Sol, de la Luna y de los otros llamados astros. Demuestra hasta qué punto aquellos cuerpos que vemos a lo lejos son semejantes o desemejantes, mayores o peores que aquel que está a nuestro lado y al que estamos unidos, abriéndonos los ojos para ver a este numen, a esta madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre, enseñándonos a dejar de pensar que sea un cuerpo sin alma y sin vida, la hez incluso de las sustancias corporales⁷⁴. De esta manera sabemos que si estuviéramos en la Luna o en otras estrellas no estaríamos en un lugar muy diferente a éste y acaso en uno peor, de la mis-

los milagros que las Escrituras atribuyen a Cristo y que para él no serán sino «gentilezas» y «bagatelas» (*Expulsión*, pp. 47, 461). Cfr. Isaías 35, 5-6; Mateo 11, 5; Lucas 7, 22. Véase E. Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, cit., p. 38.

⁷⁴ Cfr. *De umbris*, BOL II, I, p. 8; ed. Sturlese, p. 12: «diva tellus suo nos dorso enutriens» [diosa Tierra que nos alimenta en su dorso]; ver también *Infinito*, p. 77: «[...] esta tierra, madre divina que nos ha engendrado y alimenta y que en el futuro nos recogerá de nuevo en su seno». Bruno afirma enérgicamente la homogeneidad del universo infinito y el carácter celeste de la Tierra, contra la cosmología jerárquica de aristotélicos e incluso de copernicanos de orientación platónico-cristiana como Thomas Digges. Véase M. Á. Granada, «Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra», en *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*, ed. de M. Ciliberto y N. Mann, Florencia, 1997, pp. 125-155; ídem, «Terra», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. II, col. 168-182. Sobre la atribución que se hace a continuación de un alma (inteligente) a la Tierra y a todos los astros, véase Introducción, § 4, 8.3 y 9.1.

ma manera que puede haber otros cuerpos tan buenos o incluso mejores por sí mismos y por la mayor felicidad de sus propios animales. Así conocemos tantas estrellas, tantos astros, tantos númenes, como son todos esos centenares de miles que asisten al servicio y contemplación del primero, universal, infinito y eterno eficiente⁷⁵. Ya no está encarcelada nunca más nuestra razón con los cepos de los fantásticos

[51] ocho, nueve y / diez móviles y motores⁷⁶. Sabemos que no hay más que un cielo, una inmensa región etérea en la que estas magníficas luminarias conservan las propias distancias por comodidad en la participación de la vida perpetua. Estos cuerpos flameantes son esos embajadores que anuncian la exce-

⁷⁵ Cfr. Daniel 7, 10 («le servían millares de millares y le asistían millones de millones»), citado de nuevo más ampliamente *infra*, p. 211. Si la tradición teológica había interpretado estos ministros del altísimo como las inteligencias separadas o ángeles, Bruno los interpreta como los astros o mundos dotados de un alma *inteligente*, vistos por él como los auténticos mensajeros o nuncios de Dios. Cfr. *Causa*, p. 109 y *De immenso*, I, 1 (*BOL* I, 1, p. 205).

⁷⁶ Referencia a la representación cosmológica tradicional, vigente todavía en gran medida en la época contemporánea, donde en torno a la Tierra central e inmóvil se disponían (más allá de las esferas de los elementos sublunares) las esferas etéreas de los siete planetas. La octava esfera (de las estrellas fijas) clausuraba el universo en Aristóteles; la novena esfera sin astros había sido añadida por Ptolomeo tras el descubrimiento de la precesión de los equinoccios, que parecía requerir una nueva esfera; la décima daba cuenta de la llamada trepidación. Cada esfera celeste era movida por una inteligencia separada o motor inmóvil. Sobre el tema remitimos a M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, vol. I: *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, París, 2008², en especial caps. IX y X.

lencia de la gloria y majestad divinas⁷⁷. Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor⁷⁸, y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos⁷⁹. De la misma manera los habitantes de los otros mundos no la deben buscar entre nosotros cuando la tienen a su lado y den-

⁷⁷ Salmos, 18, 2 (Vulgata): «Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos».

⁷⁸ Sobre la polémica implícita de Bruno contra la distinción entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios, mediante la cual la tradición medieval y renacentista explicaba la producción de un universo finito por la infinita potencia divina, véase M. Á. Granada, «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49, 1994, pp. 495-532; Ídem, «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Lecture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, E. Canone ed., Pisa-Roma, 2002, pp. 151-188.

⁷⁹ Cfr. S. Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11: «tu autem eras interior intimo meo» [tú estás más dentro que mi misma intimidad; trad. de P. Rodríguez Santidrián]. Creemos, no obstante, que Bruno se inspira más bien en el inmanentismo estoico. Véase Séneca, *Epístolas a Lucilio*, XLI, 1: «Prope est a te deus, tecum est, intus est» [Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti; traducción de I. Roca Meliá, Biblioteca Clásica Gredos] y *Fuores*, p. 317: «llegar a lo más íntimo de sí, considerando que Dios se halla cercano, consigo y dentro de sí más de lo que él mismo pueda estarlo, como es propio de aquello que es alma de las almas, vida de las vidas, esencia de las esencias». Cfr. *Infinito*, I, p. 101: «la esencia divina, que está toda en todo, llena todo y es más intrínseca a las cosas que la mismísima esencia de ellas, puesto que es la esencia de las esencias, vida de las vidas, alma de las almas».

tro de sí, dado que la Luna no es más cielo para nosotros que nosotros para la Luna. Por todo ello se puede dar sin duda mejor uso a lo que Tansillo dijo con intención jocosa:

Si no tomáis el bien que os está cerca,
¿cómo cogeréis el que os está lejano?
Despreciar lo vuestro me parece error expreso,
así como desear lo que está en las manos de otro.
Vosotros sois el que se abandonó a sí mismo
deseando su apariencia en vano;
vosotros sois el galgo que se lanza al río
por desear la sombra de lo que lleva su boca⁸⁰.
Dejad las sombras y abrazad lo verdadero,
no cambiéis el presente por el futuro.
Yo de tener días mejores no desespero,
mas por vivir más alegre y más seguro
gozo el presente y del futuro espero:
así doble dulzura me procuro⁸¹.

De esta forma uno solo, aunque solo, puede y podrá vencer, y al final habrá vencido y triunfará con-

⁸⁰ Alusión a la fábula de «La perra que llevaba un trozo de carne» recogida en Esopo, *Fabulae*, 136.1 y Fedro, *Fabulae*, I, 5. Bruno desarrollará de nuevo el tema en *De immenso*, V, 1 (*BOL* I, II, p. 118): «quo relinquimus veras rerum species umbris quae nullam omnino habent subsistentiam, non aliter alienati quam canis ille aesopicus, qui, relictæ carne, quam habebat in ore, per aviditatem maioris umbræ, præcipitem se iecit in fluvium?» [¿por qué abandonamos las verdaderas imágenes de las cosas a cambio de sombras que no tienen ninguna subsistencia, igual de enajenados que el perro de Esopo, que abandonó la carne que tenía en la boca y se arrojó de cabeza al río llevado del deseo de una sombra más grande?].

⁸¹ Tansillo, *Il vendemmiatore*, octavas 18 y 19, cita algo libre. Bruno vierte a lo moral y divino el lenguaje erótico del poeta italiano. Bruno citará la segunda octava y una nueva en *Ex pulsión*, pp. 337 s.

tra la ignorancia general. Y no cabe duda alguna de ello, si el asunto debe decidirse / no con la multitud de ciegos y sordos testimonios, de injurias y de palabras vanas, sino con la autoridad de un sentido regulado⁸², el cual será quien deberá pronunciar la conclusión. Porque en realidad todos los ciegos no valen por uno que ve y todos los necios no pueden suplir a un sabio⁸³. [53]

PRUDENCIO.—

*Rebus, et in sensu, si non est quod fuit ante,
fac vivas contentus eo quod tempora praebent.
Iudicium populi nunquam contempseris unus,
ne nulli placeas dum vis contemnere multos*⁸⁴.

⁸² «Regolato sentimiento» («regolato senso») es un término técnico que Bruno usa con frecuencia (cfr. *infra*, pp. 233, 241; *Infinito*, pp. 9, 221, 241, 301, 333; y ya antes en la epístola al vicescanciller de la universidad de Oxford antepuesta a algunos ejemplares de la *Explicatio triginta sigillorum*, BOL II, II, p. 78) para designar el sentido gobernado por la razón y el intelecto, que permite desplegar una imaginación acorde con la realidad, frente a la fantasía, locura, o imaginación falsa del cosmos aristotélico basado en la experiencia inmediata del sentido (no regulado). Sobre este término véase Miguel Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, pp. 78 s.

⁸³ Cfr. Demócrito, fr. 98 Diels-Kranz: «La amistad de un solo hombre dotado de inteligencia vale más que la de todos los que carecen de ella» y fr. 302a: «un solo hombre vale para mí cuanto todo un pueblo», fragmento considerado espúreo, pero cuya fuente [Séneca, *Epístolas*, 7, 10, citado por Bruno en *Fuores*, II, 1, emblema 4] lo atribuye a Demócrito. Véase también Heráclito, fr. 49 Diels-Kranz: «uno solo vale para mí por diez mil, si es el mejor».

⁸⁴ *Distica Catonis*, III, 11 y II, 29: «Si en las cosas y en el sentido se ve cambiada tu condición, vive contento con lo que te

TEÓFILO.—Esto está prudentísimamente dicho a propósito de la convivencia, del gobierno público y del trato civil, mas no a propósito del conocimiento de la verdad y del criterio de la contemplación⁸⁵, a cuyo respecto el mismo sabio dijo:

*Disce, sed a doctis, indoctos ipse doceto*⁸⁶.

Lo que tú dices es también, a propósito del saber, útil a muchos y por eso es un consejo destinado a la multitud, porque ese peso no es para las espaldas de cualquiera, sino para aquellos que pueden llevarlo, como el Nolano, o cuanto menos moverlo hacia su término sin incurrir en dificultades enojosas; y eso es lo que ha podido hacer Copérnico.

ofrece el presente. No desprecies nunca, tú solo, el juicio del pueblo, no sea que no agrade a nadie mientras quieres menospreciar a muchos».

⁸⁵ Afirmación de importancia fundamental, por la que Bruno establece la distinción entre el ámbito teórico de la inquisición de la verdad y el ámbito práctico o pragmático de las relaciones humanas en el marco de la comunidad política. El primero es propio de la minoría intelectual y su ejercicio requiere el esoterismo necesario a que se hace referencia poco más abajo; el segundo es el ámbito de la prudencia civil, donde impera la opinión, es decir, el nivel de conocimiento propio del vulgo. Con esta distinción Bruno pone de manifiesto su concepción elitista de la filosofía conexas con la diferencia antropológica, de acuerdo con la tradición filosófica griega y su continuación en la tradición filosófica islámica (averroísmo) y judía (Maimónides); véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 11 s. Cfr. *infra*, pp. 191 s. la exposición más extensa de esta doctrina en el marco de la defensa del copernicanismo frente al problema teológico (asimismo Introducción, § 8.2).

⁸⁶ *Distica Catonis*, IV, 23: «Aprende, pero de los doctos; a los indoctos, enséñales».

Además, los que se encuentran en posesión de esta verdad no deben comunicarla a todo tipo de personas, a no ser que quieran (como se dice) lavar la cabeza al asno⁸⁷ o comprobar lo que saben hacer los cerdos con las perlas⁸⁸, recogiendo de su estudio y fatiga aquellos frutos que suele producir la temeraria y necia ignorancia, junto con la presunción y descortesía que es su perpetua y fiel compañera. Podemos, por tanto, ser maestros / de aquellos ignorantes [55] e iluminadores de aquellos ciegos que reciben dicho nombre no por incapacidad emanada de impotencia natural o por carencia de ingenio o aplicación, sino tan sólo por no advertir y no tomar en consideración, lo cual sucede únicamente por privación del acto y no también de la potencia. De estos últimos hay algunos tan malvados y desalmados que por una cierta indolencia y envidia se encolerizan y ensoberbecen contra aquel que creen que pretende enseñarles (a ellos, que son estimados y —lo que es peor— se estiman a sí mismos doctos y doctores) y se atreve a mostrar saber lo que ellos no saben. Entonces los veréis sofocarse y rabiar.

⁸⁷ Véase Erasmo, *Adagia*, III, 3, 39 («Asini caput ne laves nitro»). Bruno utiliza de nuevo el adagio en *Infinito*, pp. 245 s., a propósito de la infinitud del universo: «Querer mostrar la verdad con muchas razones a gente como ésta es como lavar la cabeza al asno una y otra vez con muchas clases de jabón y de lejía, donde no se saca más provecho lavando cien veces que una sola». Otras formulaciones del esoterismo filosófico *infra*, pp. 167, 213, 215, 283; *Infinito*, pp. 93 s., a propósito de la doctrina del universo infinito y su necesidad; *Furori*, p. 45, a propósito de la *vicissitudine* sempiterna de las almas.

⁸⁸ Mateo 7, 6.

FRULLA.—Es lo que ocurrió a aquellos dos bárbaros doctores de que hablaremos, uno de los cuales, al no saber ya qué responder y qué argumentar, se puso en pie con intención de poner fin a la discusión con una sarta de adagios de Erasmo, o bien con los puños, y gritó: *Quid? non ne Anticyram navigas? tu ille philosophorum protoplastes, qui nec Ptolomeo, nec tot, tantorumque, philosophorum, et astronomorum maiestati quippiam concedis? Tu ne nodum in scirpo quaeritas?*⁸⁹ y otros propósitos dignos de serle marcados a la espalda con esas varas dobles llamadas bastones, con las cuales los peones suelen tomar las medidas para hacer a los asnos las albardas.

TEÓFILO.—Dejemos estas cuestiones por ahora. Hay quienes, debido a alguna crédula locura⁹⁰, te-

⁸⁹ ¿Qué? ¿Acaso navegas a Anticira? ¿Eres tú el primero de los filósofos, para no conceder nada ni a Ptolomeo ni a la majestad de tantos y tan grandes filósofos y astrónomos? ¿Buscas un nudo en un junco? Cfr. Erasmo, *Adagia*, I, 8, 52 («Naviget Anticyras»), adagio usado para indicar que alguien está loco y necesita tomar heléboro, planta que crecía en la isla de Anticira y era tenida por antídoto de la locura. Cfr. también *Adagia*, II, 4, 76 («Nodus in scyrpo quaeris»), expresión usada para designar a quien propone un imposible, como buscar un nudo en un junco. Cfr. *infra*, pp. 205 y 213. Bruno no parece advertir que atribuye a Frulla un conocimiento de las declaraciones y actitudes de Torcuato en la cena del miércoles de ceniza (véase *infra*, pp. 205, 213), cuando no estuvo presente en la ocasión. Véase también la nota 1 a Apéndice 1.

⁹⁰ La «crédula locura» remite sin duda a la locura o estulticia de la cruz y de la fe según San Pablo (1 Corintios 1, 18 s.), que será objeto de sarcasmo en *Cábala*. Para la posible polémica con Montaigne y el escepticismo desplegada en estas páginas véase Introducción, § 10 y J. Bayod, «Bruno, lector de Montaigne I (Ecos de los *Ensayos* en el primer diálogo de *La cena de las Cenizas*», *Bruniana & Campanelliana*, X, 2004, pp. 11-26. Para

men gastarse si ven y quieren perseverar obstinadamente en las tinieblas de aquello que en una ocasión malaprendieron. Distintos, en cambio, son aquellos afortunados y bien nacidos ingenios con respecto a los cuales ningún estudio honroso es pérdida de tiempo, no juzgan temerariamente, / tienen su entendimiento libre, clara la visión, y el cielo los hace si no inventores, cuanto menos dignos examinadores, es-
[57] crutadores, jueces y testigos de la verdad. El Nolano ha ganado, gana y ganará su asentimiento y su amor⁹¹. Ellos son los ingenios nobilísimos capaces de escucharle y discutir con él; porque, en verdad, de todos aquellos que pueden hacerle frente con dignidad en estas cuestiones no hay ninguno que, si no se contenta con asentirle en la totalidad por no ser capaz de tanto, no suscriba cuanto menos la mayoría de los puntos, los más importantes y los principales, confesando además que aquello que no puede tener por más verdadero es, sin duda, más verosímil.

PRUDENCIO.—Me parece muy bien, pero yo no pienso alejarme de la opinión de los antiguos, pues, como dice el sabio, «en la Antigüedad está la sabiduría».

TEÓFILO.—Y él también añade: «y en los muchos años la prudencia»⁹². Si entendéis correctamente lo que decís, veréis que de vuestro principio se infiere

Montaigne, cfr. *Apologie de Raimond Sebond*, en *Essais*, II, XII, ed. Villey, París, 1965, pp. 569 s.

⁹¹ *Infinito* presentará un ejemplo de este tipo de personalidad en el Albertino del diálogo V. Véase su conversión a la filosofía bruniana en *Infinito*, pp. 367 ss.

⁹² Job 12, 12: «In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia» (Vulgata).

lo contrario de lo que pensáis; esto es, nosotros somos más viejos y tenemos más años que nuestros predecesores en lo que afecta a ciertas cuestiones, como la que ahora nos ocupa⁹³. No pudo ser tan maduro el juicio de Eudoxo, que vivió poco después del renacimiento de la astronomía, que acaso incluso renació con él, como el de Calipo⁹⁴, que vivió treinta años después de la muerte de Alejandro Magno y que, sumando años y años, pudo también añadir a las suyas las observaciones anteriores. Por la misma razón, Hiparco debía saber más que Calipo, pues vio la mutación ocurrida hasta ciento noventa y seis años después de la muerte de Alejandro⁹⁵. Es

⁹³ Giovanni Gentile («Veritas filia temporis», en Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, reedición con introducción de E. Garin, Florencia, 1991, pp. 143-165) vio formulada en esta declaración la moderna concepción de la historia como progreso en el desarrollo del espíritu y asoció este pasaje con declaraciones posteriores de autores como Francis Bacon (*Novum Organum*, I, 84) y Blas Pascal (*Prefacio sobre el Tratado del vacío*). Sin embargo, ya Aquilecchia señaló en su anotación a este pasaje, que Bruno limita el alcance de su declaración a «cuestiones como la que ahora nos ocupa», es decir, la acumulación de observaciones astronómicas a lo largo de generaciones humanas. En todo caso, para Bruno, este progreso tiene siempre lugar en el interior de un ciclo vicisitudinal y no cuestiona la adhesión de Bruno a la concepción cíclico-vicisitudinal de la historia, ajena a la concepción cristiana y moderna del progreso acumulativo e indefinido. Cfr. Introducción, § 10.

⁹⁴ Sobre Eudoxo véase *supra*, nota 44. Calipo de Cízico (activo en la segunda mitad del s. iv a. C.) reformuló la astronomía de esferas homocéntricas después de Eudoxo y sobre sus cálculos se apoyó Aristóteles (cfr. *Metafísica*, XII, 8) para su propia formulación del número total de esferas celestes y de los consiguientes motores inmóviles.

⁹⁵ Sobre Hiparco véase *supra*, nota 44.

lógico que Menelao, / geómetra romano, entendiera [59] más que Hiparco al haber visto la diferencia de movimiento cuatrocientos sesenta y dos años después de la muerte de Alejandro. Todavía más debía haber visto Mohamed Aracense al cabo de mil doscientos dos años⁹⁶. Todavía más ha visto Copérnico casi en nuestros días, mil ochocientos cuarenta y nueve años después de dicha muerte. Pero que algunos de los más recientes no hayan sido por eso más avisados que los anteriores, y que la mayoría de los que viven en nuestros días no tenga, sin embargo, más juicio, se debe a que los primeros no vivieron y estos últimos no viven los años ajenos y lo que es peor: tanto unos como otros vivieron muertos sus propias vidas⁹⁷.

⁹⁶ Menelao de Alejandría estuvo activo en Roma en torno al año 98 d. C. Bruno toma los datos cronológicos (también los anteriores relativos a Calipo) de Copérnico, *De las revoluciones*, III, 2, p. 225, con un ligero error en el caso de Menelao, a quien Copérnico fecha 422 años después de la muerte de Alejandro. Mohamed Aracense es Albatenus (ca. 858 - ca. 929); cfr. Copérnico, *ibidem*.

⁹⁷ Declaración muy importante, que se inserta en la tradición averroísta: siendo lo definitorio del hombre la razón y el intelecto, sólo quien actualiza estas facultades merece en propiedad el calificativo de hombre (cfr. *infra*, p. 193: «quienes son verdaderamente hombres»). Quienes no se elevan a ese nivel son en rigor «muertos en vida». Véase *infra*, p. 75 y Averroes: «manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequivoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine vivo, et de homine mortuo; sive praedicatio hominis de rationali, et lapideo» (antiqua translatio) [es evidente que la predicación del término «hombre» del hombre perfecto por [la adquisición de la] ciencia especulativa y del no perfecto o que no tiene una aptitud que pueda llevarse a la perfección, es equívoca, como la del término «hombre» que se predica del hom-

PRUDENCIO.—Decid lo que queráis; podéis hacer lo que os dé la gana, que yo soy amigo de la Antigüedad, y por lo que respecta a vuestras opiniones o paradojas, no creo que tantos y tan grandes sabios, hayan sido tan ignorantes como pensáis vos y otros amigos de las novedades⁹⁸.

TEÓFILO.—Bien, maestro Prudencio; si esta opinión vulgar y vuestra es verdadera precisamente por ser antigua, no cabe duda de que era falsa cuando resultaba nueva. Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los primeros en nuestra memoria⁹⁹, conforme, por el

bre vivo y del hombre muerto o la predicación de hombre del sujeto racional y del [hecho] de piedra], *Averrois Cordubensis In libros Physicorum Aristotelis Prooemium*, en Aristóteles, *Opera omnia*, Venecia, Apud Iuntas, 1574, vol. IV, p. 1v. Cfr. el eco de este motivo en Dante, *Convivio*, IV, VII, 10-12: «E tocca a tal che è morto e va per terra... Vivere ne l'uomo è ragione usare. Dunque se 'l vivere è l'essere de l'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto». Para un desarrollo de este tema véase nuestro *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 65 ss.

⁹⁸ Cfr. Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, cit., p. 570: «quand il se presente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en deffier [...]», cit. en Introducción, nota 49. Sobre la polémica con Montaigne y con el escepticismo presente en estas últimas páginas del diálogo primero, véase Introducción, § 10.

⁹⁹ No porque sean los primeros hombres, puesto que en el universo eterno cuyas formas son constantes y eternas, no hubo nunca un «primus homo»; cfr. *De immenso*, VII, 18, en *BOL* I, II, p. 284 y M. Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31, 2013, pp. 349-372. Son tan sólo los primeros cuya memoria ha llegado hasta nosotros en la eterna rueda vicisitudinal del tiempo. Para una posición similar en Maquia-

contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos¹⁰⁰, no tanto enemigos de la Antigüedad como ajenos a la verdad. Dejemos, por tanto, de lado el argumento de la antigüedad y de la novedad, dado que no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo, como bien advirtió vuestro Aristóteles¹⁰¹.

/ FRULLA.—Si no hablo reventaré y estallaré con toda seguridad. Habéis dicho «vuestro Aristóteles» [61] dirigiéndoos al maestro Prudencio. ¿Sabéis de qué forma creo que Aristóteles es suyo, *id est*, que él es peripatético? (hagamos, por favor, este poquito de digresión a modo de paréntesis): de la misma manera que dos ciegos mendigos ante la puerta del arzobispo de Nápoles y de los cuales el uno se proclamaba güelfo y el otro gibelino; en esto comenzaron a golpearse tan fuertemente el uno al otro con aquellos bastones que llevaban, que si no los hubieran separado no sé cómo hubiera terminado el asunto.

velo, véase *Discorsi*, II, 5 e *infra*, p. 263 para una mención de la pérdida de memoria acerca de los cambios geológicos vicisitudinales en la Tierra, según una cita de los *Meteorologica* de Aristóteles y del comentario de Averroes. Para la implícita reducción del hombre y de su historia a la naturaleza, sin ninguna prerrogativa, véase Introducción, § 10.

¹⁰⁰ Se trata de Aristóteles y sus seguidores, opuestos a la «prisca sapientia», cuyos primeros testimonios en la memoria humana están representados por Zoroastro y Hermes Trismegisto (los caldeos y egipcios mencionados antes). Sobre este papel de Aristóteles, véase *Cabala*, pp. 111 s.

¹⁰¹ Véase Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 3, 270b 19 ss.: «hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado hasta nosotros las mismas opiniones»; *Meteorológicos*, I, 3, 339b 27-29; *Metafísica*, XII, 1074b 1 ss.

Se les acercó entonces un hombre de bien y les dijo: «Venid aquí, tú y tú ciego bellaco, ¿qué es un güelfo?, ¿qué es un gibelino?, ¿qué quiere decir ser güelfo y ser gibelino?» Y en verdad que el uno no supo en absoluto qué responder ni qué decir, en tanto que el otro salió diciendo: «El señor Pietro Constanzo, que es mi patrón y al cual quiero mucho, es gibelino¹⁰²». De la misma manera hay muchos peripatéticos que se encolerizan, se enardecen y se enfurecen por Aristóteles, quieren defender la doctrina de Aristóteles, son enemigos de los enemigos de Aristóteles, quieren vivir y morir por Aristóteles, y, sin embargo, ni siquiera saben lo que significan los títulos de los libros de Aristóteles. Si queréis que os enseñe uno de ellos, aquí tenéis aquel a quien habéis dicho «vuestro Aristóteles» y que de vez en cuando te saca a relucir *Aristoteles noster Peripateticorum princeps*¹⁰³, un *Plato noster, y ultra*¹⁰⁴.

PRUDENCIO.—Me importa poco vuestra consideración; en nada estimo vuestra estima.

TEÓFILO.—Por favor, no interrumpáis más nuestra conversación.

[63] / SMITH.—Proseguid, Teófilo.

TEÓFILO.—Advirtió, decía, vuestro Aristóteles que al igual que se produce la alternancia vicisitudi-

¹⁰² Según Aquilecchia, Pietro Costanzo era probablemente un compañero de armas del padre de Giordano Bruno, que a su vez era soldado de fortuna en los ejércitos imperiales de Carlos V. Güelfos y gibelinos eran, desde la Edad Media, partidos políticos rivales, partidarios del papa y del emperador respectivamente en las disputas entre poder temporal y espiritual.

¹⁰³ *Nuestro Aristóteles, príncipe de los peripatéticos.*

¹⁰⁴ *Nuestro Platón y así sucesivamente.*

nal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones¹⁰⁵. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa. Aquello, pues, sobre lo que debemos fijar el ojo de nuestra consideración es si nosotros estamos en el día y la luz de la verdad brilla sobre nuestro horizonte, o bien sobre el de nuestros antípodas adversarios; si estamos nosotros en las tinieblas o ellos, y en conclusión, si nosotros, que damos comienzo a la renovación de la antigua filosofía, estamos en la mañana para dar fin a la noche o bien en el ocaso para poner fin al día. Y no se trata ciertamente de algo difícil de decidir, incluso juzgando a primera vista a partir de los frutos de una y otra especie de contemplación¹⁰⁶.

Veamos, pues, la diferencia entre unos y otros. Los primeros, temperados en su modo de vida, en la medicina expertos, en la contemplación juiciosos, en la adivinación excelentes, en la magia milagrosos, en las supersticiones prudentes, en las leyes observantes, en la moralidad irrepreensibles, en la teología divinos; en todas sus acciones, heroicos. Nos dan cumplido ejemplo de todo ello sus largas vidas, sus cuerpos menos enfermos, sus altísimas invenciones, sus profecías cumplidas, las sustancias transformadas por obra suya, la convivencia pacífica en sus pueblos, sus sacramentos inviolables, sus justísimas acciones, su familiaridad con inteligencias buenas y protectoras, los vestigios que todavía duran de sus

¹⁰⁵ Véase *supra*, notas 98 y 101 e Introducción, § 10.

¹⁰⁶ Cfr. Mateo, 7, 16: «Por sus frutos los conoceréis»; *Spacio*, pp. 201 ss. Véase asimismo *infra*, pp. 215, 229.

maravillosas proezas¹⁰⁷. En cuanto a los otros, sus contrarios, dejo el examen a quien tenga juicio.

[65] SMITH.—¿Y qué diréis si la mayoría / en nuestra época piensa todo lo contrario, especialmente en lo que hace referencia al conocimiento?

TEÓFILO.—No me sorprende porque (como suele ocurrir) quienes menos entienden creen saber más y los totalmente locos creen saberlo todo¹⁰⁸.

SMITH.—Decidme cómo se podrá corregirlos.

FRULLA.—Arrancándoles la cabeza y plantándoles una nueva.

TEÓFILO.—Arrancándoles con algún tipo de argumentación esa estimación que tienen de saber, despojándoles (en la medida de lo posible) mediante sutiles persuasiones de esa necia opinión, a fin de que se vuelvan auditores, oyentes, siempre que el que enseña haya advertido previamente que se trata de ingenios capaces y aptos. Siguiendo la costumbre de la escuela pitagórica y nuestra¹⁰⁹, quiero que dichos sujetos no puedan interrogar o disputar antes de haber escuchado todo el curso de la filosofía, porque entonces, si la doctrina es perfecta en sí y ha sido perfectamente entendida por ellos, les limpia de todas

¹⁰⁷ Cfr. un pasaje similar en *Causa*, pp. 197 s. a propósito de «la mejor especie de filosofía» (la bruniana). Se observará que en ambos casos, como en el manifiesto filosófico de *Infinito*, pp. 37 ss., la *praxis* es siempre una consecuencia de la *theoría*.

¹⁰⁸ El criterio de verdad no reside, por tanto, en la opinión de la mayoría. Cfr. *supra*, p. 53 la distinción entre los ámbitos teórico y civil y la nota *ad locum*.

¹⁰⁹ Sobre esta importante discusión metodológica y la polémica de Bruno contra el escepticismo, en especial contra la posición de Montaigne en *Apologie*, p. 540, véase Introduction, § 10, pp. CCXXVIII ss.

las dudas y elimina todas las contradicciones. Además, si ocurre que se encuentra un ingenio más fino, entonces éste podrá ver lo que se puede añadir, quitar, corregir y cambiar. Podrá también entonces comparar estos principios y estas conclusiones con aquellos otros principios y conclusiones contrarios, y de esta manera asentir o disentir, preguntar y responder según razón, ya que de lo contrario no es posible, en un arte o ciencia determinada, saber dudar y preguntar adecuadamente y según el orden conveniente, si no ha escuchado con anterioridad. Jamás podrá ser buen investigador y juez / de un caso quien no se haya informado previamente del asunto. Por [67] eso, allí donde el conocimiento procede por sus grados, avanzando desde los principios y fundamentos establecidos y confirmados hasta el edificio entero y la totalidad de aquellas cosas que mediante dicho conocimiento se pueden descubrir, es necesario que el que escucha sea taciturno y crea —antes de haber escuchado y oído todo— que con el progreso del conocimiento cesarán todas las dificultades. Otro procedimiento utilizan los eféticos y pirrónicos, los cuales sostienen que no se puede saber nada y van preguntando y buscando siempre para no encontrar jamás cosa alguna¹¹⁰. No menos desafortunados son aquellos ingenios que pretenden disputar hasta de las cosas más claras, causando la mayor pérdida

¹¹⁰ Se trata de los escépticos, seguidores de Pirrón de Elis (siglos IV-III a. C.). El escepticismo, revitalizado en el siglo XVI, contaba en esos momentos en Francia con defensores como Montaigne y Francisco Sánchez, con quienes posiblemente Bruno polemiza en estas páginas, como hemos señalado en Introducción, § 10.

de tiempo que se pueda imaginar. Y también quienes, por parecer doctos y por otras razones indignas, ni quieren enseñar ni aprender, sino tan sólo discutir y enfrentarse a la verdad.

SMITH.—Se me ocurre una duda acerca de lo que habéis dicho y es que resulta incontable la multitud de los que presumen de saber y se creen dignos de ser escuchados constantemente, pues vos mismo podéis ver que las universidades y academias están llenas en todas partes de estos Aristarcos¹¹¹ que no cederían ni una coma a Júpiter altitonante, bajo cuya guía los estudiantes no habrán ganado al final otra cosa que ser elevados de no saber (que es una privación de la verdad) a pensarse y creerse sabios, que es una locura y hábito de falsedad. Mira, pues, lo que han ganado estos auditores¹¹²: sacados de la ignorancia de simple negación se han visto llevados a la ignorancia de mala disposición, como ellos dicen. Entonces, ¿quién me asegurará que —gastando yo tanto tiempo y energía, tantas ocasiones de un mejor estudio y ocupación— / no me va a ocurrir a mí lo que suele ocurrir a la mayoría: que, en lugar de haber adquirido la doctrina, me haya infectado la mente de locuras perniciosas? ¿Cómo podré yo, que no sé nada, conocer

[69]

¹¹¹ Aristarco de Samotracia, gramático del siglo II a. C., célebre por sus enmiendas y correcciones al texto transmitido de los poemas homéricos. Para Bruno es sinónimo de «pedante» y «gramático», es decir, de la reducción de la filosofía a lenguaje y de la consiguiente sustitución de la especulación intelectual por debates en torno a palabras e incluso signos de puntuación, como se dice justo a continuación.

¹¹² Véase *infra*, p. 285, en directa alusión a los doctores oxonienses enfrentados a Bruno.

la diferencia de dignidad e indignidad, de pobreza y riqueza, entre aquellos que se estiman y son estimados sabios? Me doy perfecta cuenta de que todos nacemos ignorantes, creemos con facilidad ser ignorantes, creemos y nos educamos en la disciplina y costumbre de nuestra casa, oímos censurar las leyes, los ritos, la fe y las costumbres de nuestros adversarios y de los que son diferentes de nosotros, al igual que ellos con respecto a nosotros y a nuestras cosas. En nosotros se implantan por la fuerza de un cierto alimento natural, las raíces del cielo de lo nuestro, al igual que en ellos las del cielo de lo suyo¹¹³. Por eso ha llegado fácilmente a ser costumbre que los nuestros piensen haber hecho un sacrificio a los dioses cuando hayan oprimido, matado, reducido y asesinado a los enemigos de nuestra fe, de la misma forma que todos los demás cuando hayan hecho lo propio con nosotros. Ellos dan gracias a Dios por tener esa luz por la que se prometen vida eterna con no menos fervor y convicción de certeza con que nosotros le agradecemos el no estar en la ceguera y tinieblas en que ellos se encuentran¹¹⁴. A estas convicciones de la religión y la fe se añaden las convicciones procedentes de las ciencias. Yo (bien sea por elección de mis tutores, padres y pedagogos, bien sea por mi propio

¹¹³ Para la confrontación con las conclusiones escépticas extraídas por Montaigne y Francisco Sánchez del motivo de la *costumbre*, véase Introducción, § 10, pp. CCXXX ss.

¹¹⁴ Bruno dará más tarde expresión paradigmática a estas ideas en la dedicatoria al emperador Rodolfo II de sus *Articuli adversus mathematicos* (Praga, 1588). Véase *BOL* I, III, pp. 3-4 y Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 151-157.

capricho y fantasía o llevado por la fama de un doctor) creeré con gran satisfacción de mi ánimo haber ganado bajo la arrogante y feliz ignorancia de un caballo no menos de lo conseguido por cualquier otro bajo alguien menos ignorante e incluso docto. ¿No sabes que la costumbre de creer y el estar alimentado / desde la infancia por ciertas convicciones tiene una fuerza enorme para impedirnos comprender incluso las cosas más manifiestas? Es lo mismo que suele ocurrir a quienes están acostumbrados a tomar veneno: al final su complexión no sólo ya no siente daño, sino que incluso se ha convertido el veneno en un alimento natural, de forma que el mismísimo antídoto les resulta mortífero¹¹⁵. Dime, pues, con qué arte te vas a conciliar tú esos oídos en vez de cualquier otro, dado que en su ánimo hay quizá menos inclinación a prestar fe a tus afirmaciones que a las contrarias de otros mil oponentes tuyos.

TEÓFILO.—Es un don de los dioses si te guían y te otorgan la suerte de hacerte encontrar un hombre que no tanto estime ser un verdadero guía como

¹¹⁵ Sobre el tema de la «consuetudo credendi» véase Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 995a 1 ss. y los desarrollos de Averroes, *In Physicorum libros*, I, com 60; *Destructio destructionum Philosophiae Algazelis, in the latin version of Calo Calonymos*, éd. de B. H. Zedler, Milwaukee, 1961, p. 291. Bruno lo retoma en *Furori*, p. 455 y en *Camoeracensis acrotismus* (*BOL* I, 1, pp. 58 s.). Véase además Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 36-42 y Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità*, cit., pp. 153-181. El tema, como se sabe, había sido declinado en clave escéptica por Sánchez y Montaigne; véase Introducción, p. CCXXXI s.

realmente lo sea¹¹⁶ y que además iluminen el interior de tu espíritu para que elijas al mejor.

SMITH.—Pero generalmente seguimos la opinión de la mayoría a fin de que si nos equivocamos no lo hagamos sin compañía y sin el aplauso general.

TEÓFILO.—Actitud totalmente indigna en un hombre. Por eso los hombres sabios y divinos son tan pocos. Además, la voluntad de los dioses es precisamente esa, puesto que no es estimado ni precioso aquello que es sencillamente común y general¹¹⁷.

SMITH.—Acepto que la verdad sea conocida por pocos y que las cosas de valor sean posesión de poquísimos, mas lo que me confunde es que muchas cosas son escasas, se dan entre pocos y quizá en uno solo y sin embargo no deben ser estimadas, no valen nada y pueden ser las mayores locuras y vicios.

TEÓFILO.—Es cierto, pero a fin de cuentas es más seguro buscar la verdad y lo conveniente fuera de la multitud, porque / ésta jamás aportó nada digno y valioso. Además, las cosas de perfección y valor siempre se encontraron entre pocos y si fueran ellas las únicas que son raras y que se encuentran entre sujetos excepcionales, todo el mundo podría cuanto menos conocerlas, aunque no supiese encontrarlas, y de esa manera no serían tan preciosas por vía de conocimiento, sino únicamente por su posesión¹¹⁸. [73]

¹¹⁶ Cfr. Sánchez, *Que nada se sabe*, cit., p. 223: «es afortunadísimo, así como también rarísimo, el que se inicia bajo un maestro experto y verdaderamente docto».

¹¹⁷ Cfr. *supra*, p. 53 y nuestra nota 85.

¹¹⁸ Cfr. Introducción, nota 367, para un significativo paralelo en la conclusión de la *Ética* de Spinoza (V, prop. 42, escolio), explicable probablemente por la común dependencia de Cicerón,

SMITH.—Dejemos, pues, estas consideraciones y pasemos a escuchar y estudiar un poco los pensamientos del Nolano. Ya es bastante, quizá, que hasta ahora se haya conciliado tanta fe como para que se le juzgue digno de ser escuchado.

TEÓFILO.—Con eso le basta. Ahora veréis hasta qué punto su filosofía es capaz de mantenerse firme, de defenderse, descubrir la vanidad y hacer manifestas las falacias de los sofistas y la ceguera del vulgo y de la filosofía vulgar¹¹⁹.

SMITH.—Con este fin, por ser ahora ya de noche, nos encontraremos aquí mañana a la misma hora y tomaremos en consideración los combates y la doctrina del Nolano.

PRUDENCIO.—*Sat prata biberunt: nam iam nox humida caelo praecipitat*¹²⁰.

FIN DEL DIÁLOGO PRIMERO

De amicitia, 21, 79: «Y ciertamente todo lo preclaro es raro, y nada es más difícil que encontrar lo que sea perfecto en su género bajo todos los aspectos».

¹¹⁹ Cfr. la epístola al vicedecano de la universidad de Oxford antepuesta a *Explicatio triginta sigillorum*: «[...] nos haud tantum de propria scientia praesumere, quantum commotos esse ab amore manifestandae imbecillitatis vulgatae philosophiae» [nosotros no presumimos tanto de nuestro propio saber cuanto estamos movidos por el deseo de poner de manifiesto la debilidad de la filosofía vulgar], *BOL* II, II, p. 78.

¹²⁰ Virgilio, *Égloga*, III, 111 y *Eneida*, II, 8-9: *Los prados han bebido bastante, pues ya la noche húmeda se precipita desde el cielo*.

/ DIÁLOGO SEGUNDO

[75]

TEÓFILO.—Entonces el señor Fulke Greville le dijo: «Por favor, señor Nolano, hacedme saber las razones por las que pensáis que la Tierra se mueve». El Nolano respondió que no podía darle razón alguna si no conocía su capacidad y que sin saber cómo podía ser entendido por él temía hacer lo de quienes exponen sus razones a las estatuas y van a hablar con los muertos¹. Le rogaba, por tanto, que se dignara en primer lugar darse a conocer proponiendo las razones que le persuadieran de lo contrario, puesto que en relación con las luces y la fuerza de ingenio que demostrara al aducir sus razones, po-

¹ Nueva afirmación de la diferencia antropológica y de la consiguiente teoría de la comunicación, por la que la filosofía, en tanto que actividad intelectual, es empresa propia de los hombres superiores u hombres en sentido propio. Véase *Infinito*, V, p. 301: «mediante la filosofía rinascemo, morendo al volgo». Cfr. nuestra nota 97 a p. 59.

drían serle dadas las soluciones. Añadió además que, dado su deseo de mostrar la insuficiencia de las opiniones contrarias mediante los mismos principios con que se creen confirmadas, si se le procuraba el gran placer de encontrar personas estimadas idóneas para esta empresa, él siempre estaría dispuesto y preparado para responder². De esta manera se podría ver tanto mejor la virtud de los principios de su filosofía en oposición a la vulgar cuanta mayor oportunidad se le ofreciera de responder y de dar explicaciones. Mucho gustó al señor Fulke esta respuesta: «Me hacéis —dijo— un grandísimo cumplido. Acepto vuestra proposición y / voy a fijar una fecha en la que se os enfrentarán personas que quizá no os priven de la oportunidad de exponer abiertamente vuestra doctrina. El miércoles próximo, dentro de ocho días, que será precisamente el miércoles de ceniza³, estáis invitado junto con muchos nobles y doctos personajes, a fin de que después de comer se discuta de diversos y hermosos temas». «Os prometo —dijo el Nolano— que no dejaré de estar presente ese día y siempre que se me ofrezca una oca-

² Si la índole de las respuestas de Greville es intelectual o filosófica, se podrá iniciar con él un diálogo filosófico. En caso contrario, el discurso deberá desarrollarse a otro nivel. Estas consideraciones anticipan que el diálogo de Bruno con los doctores oxonienses será empresa inútil o un diálogo imposible con los «muertos».

³ En el diálogo primero la invitación era cursada por dos personajes en nombre de Fulke Greville. Sobre la fecha de la invitación y del miércoles de ceniza de 1584 de acuerdo con los calendarios gregoriano (15 de febrero fecha del miércoles de ceniza) y el viejo calendario juliano de uso en Inglaterra (4 de marzo), veáse Introducción, § 5.

sión similar, pues en la medida en que depende de mí nada es lo suficientemente importante para posponer mi deseo de aprender y de saber. Os ruego, sin embargo, que no me hagáis comparecer ante personas innobles, maleducadas y poco versadas en semejantes especulaciones». No cabe duda de que tenía motivos de temor, pues ha encontrado que muchos doctores de este país con los que ha tenido ocasión de hablar de letras tenían del patán, en su modo de proceder, más de lo que sería deseable⁴. El señor Fulke respondió que no se preocupara, pues aquellos que le iba a presentar eran morigeradísimos y doctísimos. Así se acordó. Entonces, cuando llegó el día en cuestión (ayudadme, Musas, a contarlo)...

PRUDENCIO.—*Apostrophe, pathos, invocatio poetarum more*⁵.

SMITH.—Escuchad, por favor, maestro Prudencio.

PRUDENCIO.—*Lubentissime*⁶.

TEÓFILO.—... el Nolano, tras haber esperado hasta después de comer y no haber recibido noticia alguna, pensó que aquel caballero se había olvidado por causa de sus otras ocupaciones o bien que no

⁴ Posible alusión a la experiencia del primer debate oxonien- se en ocasión de la visita del príncipe polaco Alberto Łaski; cfr. *infra*, p. 215. Bruno alude, por otra parte, a la contradicción entre el aspecto exterior y la verdadera realidad «bestial» o infrahumana de silenos invertidos, como resultarán los doctores oxonienses Nundinio y Torcuato. Véase la presentación anterior del motivo en *Cantus Circaeus* (BOL II, 1, pp. 193 s.), donde la perspectiva no obstante es la restauración de la correspondencia entre esencia interior y aspecto externo mediante la metamorfosis en las bestias correspondientes de los hombres «aparentes».

⁵ *Apóstrofo, pathos, invocación a la manera de los poetas*.

⁶ *Con muchísimo gusto*.

había podido ultimar la reunión. Despreocupándose, por tanto, de aquel asunto, salió a dar un paseo y a visitar a algunos amigos italianos. Y cuando regresaba tarde ya, tras la puesta de Sol...

[79] / PRUDENCIO.—Ya el rutilante Febo tras volver la espalda a nuestro hemisferio con su radiante faz se marchaba a iluminar a los antípodas.

FRULLA.—Por favor, *magister*, contadlo vos, que vuestro modo de recitar me satisface maravillosamente.

PRUDENCIO.—¡Ah, si yo supiera la historia!

FRULLA.—Entonces callaos en nombre de vuestro demonio.

TEÓFILO.—... Llegado a casa, tarde ya, se encuentra ante la puerta al señor Florio⁷ y al maestro Gwinne⁸ que se habían esforzado durante bastante rato en buscarlo. Cuando le vieron llegar dijeron: «Por favor, vamos rápidamente, sin perder un instante, que

⁷ John Florio (1553-1625), nacido en Londres de padre italiano exiliado por razones religiosas, parece haber sido el mejor amigo de Bruno en Londres. Florio era profesor de lengua italiana y enseñaba la lengua a la hija del embajador Castelnau. Bruno lo conoció por tanto en la embajada francesa. Fue autor de diálogos destinados a servir de aprendizaje de la lengua italiana (*First fruits*, Londres, 1578; *Second frutes*, Londres, 1591) y de un diccionario italiano-inglés (*A World of Words*, Londres, 1598; *Queen Anna's New World of Words*, Londres, 1611) que recogía muchos vocablos tomados de los diálogos de Bruno publicados en Londres. Sobre Florio y sus relaciones con Bruno véase F. A. Yates, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare England*, Cambridge, 1934; D. Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma, 2010, *ad indicem*.

⁸ Matthew Gwinne (ca. 1558-1627), personaje no muy bien conocido, era un médico amigo de Florio.

os esperan un montón de caballeros, nobles y doctores y entre ellos hay uno de los que tienen que disputar que se llama como vos»⁹. «No podemos hacernos daño a nosotros mismos, dijo el Nolano; tan sólo una cosa me ha fallado y es que yo esperaba despachar este asunto a la luz del día y veo que disputaremos a la luz de las velas». El maestro Gwine pidió excusas en nombre de algunos caballeros que deseaban estar presentes y que al no poder ir a mediodía habían acudido a cenar. «Bien pues —dijo el Nolano— vayamos y roguemos a Dios que nos acompañe en esta noche oscura, durante tan largo camino y por calles tan poco seguras».

Entonces, aunque estábamos en la calle que lleva directamente al lugar acordado¹⁰, pensamos que sería mejor acortar y nos desviamos hacia el Támesis con la intención de coger una barca que nos llevara a Palacio. Llegamos al atracadero del palacio de Lord Buckhurst y allí pasamos tanto rato gritando y llamando *oares, idest, gondoleros, /* que habríamos podido llegar por tierra al lugar prefijado con toda tranquilidad y hasta haber solucionado algún pequeño asunto. Al final nos contestaron de lejos dos barqueros y con extrema lentitud, como si fueran a la horca, llegaron a la orilla, donde tras muchas preguntas y repuestas sobre de dónde, a dónde, por qué, cómo y cuánto, acercaron la proa al último peldaño [81]

⁹ Personaje no identificado; probablemente un «Brown».

¹⁰ Fleet Street, que continuaba en el *Strand*, calles que discurrían paralelamente al Támesis y llevaban hasta Charing Cross, en las cercanías de la residencia de Fulke Greville en Whitehall (el «Palacio»). Véase el mapa trazado en Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, cit., p. 40.

del atracadero. Entonces, de los dos que eran, uno —que parecía el antiguo piloto del reino tartáreo¹¹— le echó la mano al Nolano y el otro —que supongo sería su hijo, a pesar de rondar los sesenta y cinco años— nos cogió después a nosotros. Y entonces, sin que hubiera subido un Hércules, un Eneas o un Rodomonte rey de Sarza¹²,

¹¹ Caronte, que transportaba las almas de los muertos por la laguna Estigia a los infiernos. Es la primera de las alusiones que caracterizan el viaje como un descenso al mundo subterráneo. La descripción de Caronte como «*nocchier antico*» puede evocar a Dante (*Inferno*, III, 83: «un vecchio bianco per *antico pelo*» y 98: «*nocchier della divina palude*»), que a su vez se inspira en *Eneida*, VI, 300-301 y 304. Véase S. Jossa, «Il viaggio infernale di Rodomonte. Una fonte della “Cena delle Ceneri” tra Doni e l’Aretino», *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXV, 2008, pp. 577-589 (: 578).

¹² Hércules y Eneas son héroes que descendieron en vida a los infiernos. Rodomonte es un personaje del *Orlando furioso* de Ariosto, que a diferencia de ellos descendió muerto al infierno y con cuya muerte concluye precisamente el poema de Ariosto: «*Alle squalide ripe d’Acheronte, / sciolta dal corpo più freddo che ghiaccio, / bestemmiando fuggì l’alma sdegnosa, / che fu sì altiera al mondo e sì orgogliosa*» (XLVI, 140, 5-8; cursiva nuestra). Bruno sin duda conocía la *Marfisa* de Aretino, donde se describía el descenso de Rodomonte al infierno, marcado por la misma violencia y orgullo que en vida (por tanto como si estuviera aún vivo), y su enfrentamiento con Caronte. Véase S. Jossa, «Il viaggio infernale di Rodomonte. Una fonte della “Cena delle Ceneri” tra Doni e l’Aretino», cit. Lo importante es que, como recuerda Jossa (p. 577), Rodomonte es un *alter ego* de Bruno, que (según declaraciones de compañeros de prisión; cfr. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, pp. 250, 252) se gloriaba de que le había caído en suertes en cierta ocasión (ya en los años de noviciado) el verso de Rodomonte en el *Orlando furioso* «*Ride il Pagano altiér che in Dio non crede, / d’ogni legge nemico, e d’ogni fede*» (XXVIII, 99, 8). Ello avala aún más el carácter de descenso al infierno del episodio del Tàmesis y sugerimos que puede

*gemit sub pondere cimba
sutilis, et multam accepit limosa paludem*¹³.

Al oír esta música dijo el Nolano: «Quiera Dios que éste no sea Caronte; creo que ésta es la barca llamada la émula de la *lux perpetua*¹⁴. Sin duda alguna puede competir en antigüedad con el arca de Noé y a fe mía parece ciertamente una de las reliquias del diluvio». Las piezas de esta barca te respondían por donde la tocases y al mínimo movimiento resonaban por todas partes. «Ahora me doy cuenta —dijo el Nolano— de que no era un cuento eso de que las murallas (de Tebas, si no recuerdo mal) tenían voz y en ocasiones cantaban al ritmo de la música¹⁵. Si no lo creéis, escuchad los acentos de esta barca, que parece otros tantos pifanos con esos silbidos que dejan oír las olas cuando entran por todo este concierto de grietas y hendiduras». Nos echamos a reír, pero Dios sabe cómo.

/

Aníbal, cuando a su afligido imperio
vio hacerse la fortuna tan adversa,
se echó a reír entre gente lacrimosa y triste¹⁶.

[83]

tener conexión con la referencia final (pp. 281-283) a un «Purgatorio del infierno», indicativo de la refutación de la realidad de los reinos escatológicos por la filosofía bruniana de un universo *homogéneo* infinito y eterno.

¹³ Virgilio, *Eneida*, VI, 413-414: «Cruje bajo su peso la recosida barca y por sus juntas da entrada a borbotones al agua marismosa» (trad. de Javier de Echave-Sustaeta).

¹⁴ Expresión del primer verso del *Introito* del *Requiem* u oficio de difuntos («Dales Señor el descanso eterno y la luz perpetua brille para ellos»).

¹⁵ Las murallas de Tebas fueron construidas por Anfión, que movió las piedras al son de su lira y por eso conservaron una cierta virtud musical.

¹⁶ Petrarca, *Canzoniere*, 102, 5-7.

PRUDENCIO.—*Risus sardonicus*¹⁷.

TEÓFILO.—Nosotros, invitados por aquella dulce armonía como por amor los desdenes, los tiempos y las estaciones, acompañábamos su sonido con nuestros cantos. El señor Florio, como si recordara sus amores, cantaba el «Dónde sin mí, dulce vida mía»¹⁸. El Nolano replicaba: «El sarraceno doliente, ¡oh, femenino ingenio!»¹⁹ y así sucesivamente. Así, poco a poco, en la medida en que lo permitían la barca, que —aunque la carcoma y el tiempo la habían reducido a tal estado que hubiera podido servir de corcho— parecía con su *festina lente*²⁰ toda de plomo, y los brazos derrotados de aquellos dos viejos, que aunque con el movimiento de su cuerpo mostraban la medida larga, sin embargo con los remos daban los pasos cortos.

¹⁷ *Risa sardónica*. Véase Erasmo, *Adagia*, III, 5, 1: «Risus Sardonicus»: «Se dice que en la isla de Cerdeña crece una hierba, llamada “hierba sarda”, parecida al perejil. Su sabor ciertamente es dulce, pero una vez ingerida contrae la boca de los hombres en un rictus de dolor, de suerte que mueren como si se estuvieran riendo».

¹⁸ Ariosto, *Orlando furioso*, VIII, 76, vv. 1-2.

¹⁹ *Ibidem*, XXVII, 117, vv. 1-2.

²⁰ *sin prisa, pero sin pausa*. Nueva referencia a un adagio de Erasmo, esta vez al famoso lema del emperador Augusto. Véase *Adagia*, II, 1, 1: «Por eso Augusto [...] estaba tan encantado con este proverbio que lo utilizaba a menudo en sus conversaciones cotidianas y lo incluía frecuentemente en sus cartas, incitando por estas dos palabras —*festina lente*— a aplicar a los asuntos a la vez la velocidad de la acción y la lentitud en la deliberación». Se trata de un adagio celeberrimo, que Aldo Manucio había elegido como emblema de su imprenta veneciana, según se comprueba en evocar Erasmo en conclusión de su largo adagio de la edición de 1508, impresa por Aldo Manucio.

PRUDENCIO.—*Optime discriptum illud, festina*²¹ para la apresurada espalda de los marineros, *lente* para el rendimiento de los remos, como si se tratara de siervos ineficaces del dios de los huertos²².

TEÓFILO.—De esta manera, avanzando mucho tiempo y poco espacio, cuando aún no habíamos hecho la tercera parte del viaje, poco después de ese lugar llamado el Templo, resulta que nuestros padriños en lugar de apresurarse arrimaron la proa a la orilla. Entonces el Nolano preguntó: «¿Qué quieren hacer? ¿Acaso pretenden recuperar un poco de aliento?» y se le tradujo²³ que no querían continuar porque su casa estaba allí. Ruega que te ruega, pero tanto peor, pues ésta es una especie de aldeanos en cuyo pecho despunta todas sus saetas el dios del amor del pueblo llano.

/ PRUDENCIO.—*Principio omni rusticorum generi, hoc est a natura tributum, ut nihil virtutis amore faciant; et vix quicquam formidine paenae*²⁴. [85]

FRULLA.—Hay también otro proverbio a propósito de todo aldeano:

*Rogatus tumet,
pulsatus rogat,
pugnis concisus adorat*²⁵.

²¹ *Muy bien descrito, sin pausa.*

²² Priapo, ya mencionado en p. 31.

²³ Sobre la ignorancia del inglés por Bruno véase *infra*, pp. 123-125. El Templo es un gran edificio en Fleet Street, que había pertenecido a los Templarios.

²⁴ *La naturaleza ha establecido desde el principio que los aldeanos de toda clase no hagan nada por amor a la virtud y apenas nada por temor al castigo.*

²⁵ *Se hincha cuando se le ruega; ruega cuando se le golpea y adora al que le sacude a golpes* (versión medieval de Juvenal, Sá-

TEÓFILO.—En conclusión: nos dejaron allá tirados y después de pagarles y darles las gracias, porque en este país no se puede hacer otra cosa cuando se recibe una ofensa de semejante canalla, nos mostraron el camino más corto para salir a la calle.

Aquí te quiero, dulce Mafelina, musa de Merlín Cocaio²⁶. Aquello era un camino que comenzaba en un lodazal que ni siquiera por casualidad tenía un sendero. El Nolano, que ha estudiado y frecuentado las escuelas más que nosotros, dijo: «Me parece ver un paso cochino, seguidme pues». Y aún no había terminado de decirlo cuando se vio enfrascado en ese fango de tal manera que no podía sacar las piernas y así, ayudándonos el uno al otro, pasamos por medio con la esperanza de que ese purgatorio durase poco. Mas resulta que por mala e inmerecida suerte, él y nosotros, nosotros y él, nos encontramos empantanados en un cenagal cercado por todas partes con buenos muros, como si del huerto de la envidia o del jardín de las delicias se tratara. Y como no había luz alguna que nos sirviera de guía, no sabíamos distinguir el camino que habíamos recorrido del que

tiras, III, 293 y 300). Si el principio que mueve al filósofo es el *amor intellectualis Dei*, como se presentará en la búsqueda de la unión con Dios desplegada en *De gli eroici furori*, en el caso del vulgo es el temor de Dios y del castigo el principio que permite su articulación política por el legislador. Cfr. *Furori*, p. 45: «[...] la moltitudine; la quale se a gran pena può essere refrenata da vizii e spronata ad atti virtuosi per la fede de pene sempiterno [...]». Sobre el motivo de la *theophilia* véase Introducción, § 5.

²⁶ Mafelina es corrupción de Melpómene, musa de la tragedia. Merlín Cocaio es pseudónimo de Teófilo Folengo (1491-1544), famoso autor de poesía burlesca recogida en su *Opus maccaronicum*.

todavía teníamos que hacer, esperando a cada paso encontrar el final; atravesando siempre ese fango líquido nos hundíamos hasta las / rodillas en el profundo y tenebroso Averno. En esta situación no podíamos aconsejarnos unos a otros, ni sabíamos qué decir, sino que en un mudo silencio el uno silbaba de rabia, el otro susurraba, el otro bufaba con los labios o lanzaba un suspiro y se detenía un poco o bien blasfemaba en voz baja, y como los ojos no nos servían nos guiábamos por los pies, un ciego se confundía por mejor servir de guía al otro²⁷, hasta el punto de que:

Como el hombre que yace y llora amargamente
sobre el duro lecho el lento pasar de las horas,
espera que píldoras, encantos, polvos o licor
maten el grave mal que siente;
mas cuando a la larga ve el doliente
que el dolor vence todos los remedios,
desesperado, se tranquiliza y aunque muere
desdeña que por su salud algo más se intente²⁸;

también nosotros, tras haberlo intentado una y otra vez sin remedio alguno a nuestro mal, desesperados, sin afanarnos más y sin devanarnos los sesos en vano, nos decidimos a atravesar con resolución el profundo mar de ese líquido fango que fluía lentamente desde lo hondo del profundo Támesis hasta la orilla.

PRUDENCIO.—Hermosa cláusula.

TEÓFILO.—Cada uno de nosotros había tomado la decisión del trágico ciego de Epicuro:

²⁷ Cfr. Erasmo, *Adagia*, I, 8, 40: «Caecus caeco dux».

²⁸ Tansillo, Soneto «Qual uom, che giace, e piange lungamente», vv. 1-8.

Donde el fatal destino me guía ciego,
 déjame ir, y donde el pie me lleva;
 no me acompañes más por compasión.
 Hallaré quizá un foso, una cueva, una roca,
 que piadosa me prive de tanta guerra
 arrojándome en lugar profundo y bajo²⁹.

[89] / Mas, gracias a los dioses (porque, como dice Aristóteles, *non datur infinitum in actu*³⁰) nos encontramos al fin, sin incurrir en peores desgracias, en un pantano que, aunque también avaro en concedernos un poco de margen que nos sirviera de camino, sin embargo, nos trató más cortésmente al dejar ya de trabarnos los pies, hasta que cuando hubimos subido más arriba por el sendero, nos ofreció amablemente un torrente que por un lado dejaba un margen de piedra suficiente para poner los pies en seco. Poco a poco fuimos avanzando, tropezando borrachos, no sin riesgo de rompernos la cabeza o la pierna.

PRUDENCIO.—*Conclusio, conclusio*³¹.

TEÓFILO.—En conclusión: *tandem laeta arva tenemus*³². Nos pareció que estábamos en los campos

²⁹ Marco Antonio Epicuro, *Cecaria*, tercetos I y III. Este poema de Epicuro será usado ampliamente por Bruno en *De gli eroici furori* (especialmente diálogo II, 4 y en menor medida II, 5).

³⁰ *no existe el infinito en acto*. Por el contrario, la cosmología infinitista bruniana está construida a partir del principio de que el efecto de la potencia infinita de Dios es necesariamente un universo infinito en acto. Cfr. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Lovaina-París, 1984, p. 148, n.º 104: «Nullum corpus est actu infinitum».

³¹ ¡conclusión, conclusión!

³² *finalmente alcanzamos los alegres parajes* (*Eneida*, VI, 744, en referencia a los Campos Eliseos).

Elíseos cuando llegamos a la calle principal³³. Y juzgando por el aspecto del lugar a donde nos había llevado ese maldito sendero, resulta que nos encontrábamos poco más o menos a una distancia de veintidós pasos del lugar de donde nos habíamos desviado para buscar a los barqueros, muy cerca de la residencia del Nolano. ¡Oh múltiples dialécticas!, ¡oh intrincadas dudas, importunos sofismas, cavilosas falacias, oscuros enigmas, intrincados laberintos, endiabladas esfinges, resuelveos o haceos resolver!

En esta encrucijada, en este dudoso trance,
¿Qué debo hacer?, ¿qué debo decir, desdichado?³⁴.

De un lado nos llamaba nuestro alojamiento, puesto que el maestro Fango y el maestro Pantano nos habían llenado de barro hasta tal punto que apenas podíamos mover las piernas. Además, la regla de la odomancia y el común de los augurios nos aconsejaban insistentemente que no continuáramos el viaje. Los astros, / completamente cubiertos por un [91] oscuro y tenebroso manto que volvía brumoso el aire, nos forzaban a regresar. La hora nos disuadía de seguir adelante y nos exhortaba a volver lo poco que quedaba a nuestras espaldas. La proximidad de la residencia del Nolano aplaudía favorablemente. La oportunidad, que con una mano nos había empujado hasta allí, con dos impulsos aún más fuertes nos hacía sentir en ese momento la mayor presión del mundo. El cansancio, al fin (de la misma forma

³³ Precisamente el *Strand*.

³⁴ Petrarca, *Canzoniere*, 268, 2.

que una piedra es movida hacia el centro por su principio y naturaleza)³⁵, nos indicaba el mismo camino y nos inclinaba hacia la derecha. En la otra dirección nos llamaban tantas fatigas, esfuerzos y molestias que hubiéramos afrontado en vano. Pero el gusanillo de la conciencia nos decía: «Si este poco de camino nos ha costado tanto que apenas hemos hecho veinticinco pasos ¿qué ocurrirá con tanto camino como todavía nos queda? *Mejor es perder, que más perder*³⁶». En aquella dirección nos llamaba también el deseo común que teníamos de no defraudar la expectación de aquellos caballeros y nobles personajes; en sentido opuesto respondía el crudo resentimiento de que al no haberse ellos preocupado ni haber pensado tampoco en enviar caballo o bote a unas personas respetables, sin tomar en consideración el tiempo, la hora y la ocasión, tampoco sentirían demasiado escrúpulo ante nuestra ausencia. De aquel lado éramos acusados de poco corteses a fin de cuentas o bien de personas excesivamente puntillosas que miden las cosas en función de los méritos y de los favores y que hacen profesión de recibir cortesía más que de hacerla y de preferir como gente villana e innoble ser vencidos en ella a vencer³⁷. De

³⁵ Como poco antes a propósito del infinito en acto, Bruno asume también aquí la teoría aristotélica del movimiento natural rectilíneo de los graves al centro del universo. Esta teoría será refutada en el tercer diálogo.

³⁶ En español en el original.

³⁷ Véase la epístola preliminar al vicedecano de la universidad de Oxford antepuesta a la *Explicatio triginta sigillorum*, BOL II, II, pp. 77 s. Bruno expresa su voluntad de reabrir el debate fracasado en Oxford.

este lado en cambio nos excusaba el hecho de que donde hay fuerza no hay razón. De allá nos atraía el interés particular del Nolano, que había dado su promesa y a quien le habrían podido achacar no sé qué. Además, él tiene siempre gran deseo de que / se le ofrezca la oportunidad de ver costumbres, de co-
[93] nocer los ingenios, de adquirir si es posible alguna nueva verdad, de fortalecer el buen hábito del conocimiento, de reparar en aquello que le falta. De esta parte nos retenía el tedio general y un cierto espíritu que nos daba algunas razones más verdaderas que dignas de repetir. ¿A quién toca resolver esta contradicción?, ¿quién debe triunfar en este libre albedrío?, ¿a quién da su consentimiento la razón?, ¿qué ha establecido el destino? Resulta que este destino, por medio de la razón, abriendo la puerta al entendimiento, entra y ordena a la elección que despache el consentimiento a continuar el viaje. «*O passi graviora*³⁸ —se nos dice— ¡oh hombres pusilánimes, ligeros, inconstantes y de poco espíritu...!».

PRUDENCIO.—*Exaggeratio concinna*³⁹.

TEÓFILO.—«... no, no es imposible, aunque sí sea difícil, esta empresa. Son difíciles aquellas cosas establecidas para hacer retroceder a los poltrones. Las cosas ordinarias y fáciles son para el vulgo y para la gente ordinaria. Los hombres raros, heroicos y divinos pasan por este camino de la dificultad con el fin de que la necesidad se vea obligada a concederles la palma de la inmortalidad. Añádase a esto que aun-

³⁸ *Vosotros que habéis pasado tantas pruebas (Eneida, I, 199).*

³⁹ *Hermosa amplificación retórica.*

que no sea posible llegar al extremo de ganar el palio, corred sin embargo y haced todo lo que podáis en asunto de tanta importancia, resistiendo hasta el último aliento de vuestro espíritu⁴⁰. No sólo es alabado el vencedor, sino también quien no muere como un cobarde y poltrón. Este último rechaza ser culpable de su fracaso y de su muerte atribuyéndolo a la suerte y muestra al mundo que ha llegado a tal estado no por una falta suya, sino por culpa de la fortuna⁴¹. No sólo merece / honores el único individuo que ha ganado la carrera⁴², sino también todos aquellos que han corrido tan excelentemente como para ser juzgados igualmente dignos y capaces de haberla ganado, aunque no hayan sido los vencedores. Merecen vituperio los que desesperados se paran a mitad de la carrera y no tratan (aunque sea en última posición) de alcanzar la meta con el esfuerzo y vigor que les es posible.

*Vidi ego lecta diu et multo spectata labore
degenerare tamen, ni vis. Sic omnia fatis
in peius ruere, ac retro sublata referri;*

⁴⁰ Bruno expresa elocuentemente en estas líneas su concepción del hombre como sujeto activo volcado a la caza de sus objetos y en especial (en el caso del sujeto heroico) de la divinidad. Se anticipa así la empresa del «furioso» en el último de los diálogos italianos y se da al lector una indicación de la unidad orgánica y diseño unitario inicial del conjunto de los diálogos italianos. Véase Introducción, § 6. Al final de su vida en *De monade* (1591), Bruno traducirá al latín este pasaje con una hermosa ampliación personal. Véase *Causa*, p. XI.

⁴¹ Aquí empieza el cuaderno D de la edición *princeps*, en el que Bruno ha introducido considerables cambios entre las dos redacciones impresas.

⁴² Cfr. 1 Corintios 9, 24.

*non aliter quam qui adverso vix flumine lembum
remigiis subigit: si brachia forte remisit,
atque illum in preceps prono rapit alveus amne*⁴³.

Triunfe, pues, la perseverancia, porque si tan grande es el esfuerzo no será mediocre el premio. Todas las cosas de valor son difíciles de obtener⁴⁴; estrecha y espinosa es la vía de la beatitud; grandes cosas quizá nos promete el cielo. Por eso dice el Poeta:

*Pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit, primusque per artem
movit agros: curis acuens mortalia corda,
nec torpere gravi passus sua regna veterno*⁴⁵.

PRUDENCIO.—Es éste un desarrollo muy enfático que vendría mejor a una materia de mayor importancia⁴⁶.

⁴³ Virgilio, *Geórgicas*, I, 197-203: «He visto simientes largamente seleccionadas y probadas con mucho trabajo, degenerar, a pesar de todo, si el hombre, con esfuerzo, no estriaba a mano cada año las más grandes una a una. Todo está así condenado a ir de mal en peor y a retroceder y desmoronarse, no de otro modo como el que a duras penas impulsa a remo una barca remontando un río, y si por azar afloja los brazos la corriente la arrastra rápidamente río abajo» (trad. de B. Segura Ramos). Bruno ha introducido algunos cambios en el texto latino.

⁴⁴ Cfr. *supra*, p. 73 e Introducción, p. CCXXXIV, nota 367 para una posible conexión con Spinoza, acaso a través de la fuente común en Cicerón, *De amicitia*, 21, 79.

⁴⁵ Virgilio, *Geórgicas*, I, 121-124: «El propio padre quiso que la vía de la agricultura no fuese fácil; fue el primero en remover los campos con técnica, aguzando el corazón de los hombres con sobresaltos, y no consintió que su reino languideciera en un letargo pesado» (trad. de B. Segura Ramos).

⁴⁶ Con su declaración el pedante pone de manifiesto que no ha reconocido el sileno auténtico del discurso de Teófilo-Bruno.

FRULLA.—Es lícito y también potestad de los príncipes exaltar las cosas bajas. Si las hacen dignas, serán estimadas dignas y verdaderamente lo serán; y en esto sus acciones son más ilustres y notables que si engrandecieran a los grandes, pues éstos todo lo creen merecer por su grandeza, o conservaran a los [97] superiores en su superioridad, los / cuales dirán que eso es lo que se les debe no por favor o cortesía o magnanimidad del príncipe⁴⁷, sino por justicia y razón⁴⁸. Pues bien, aplicad lo mismo a propósito del discurso de nuestro Teófilo. No obstante, maestro Prudencio, si todavía os parece duro, separadlo de esta materia y unidlo a otra.

PRUDENCIO.—Yo solamente dije que el desarrollo parecía muy enfático para la materia que se ofrece en este momento.

FRULLA.—Yo quería decir también que parece que Teófilo tenga algo de Prudencio, pero disculpadle, porque me parece que esta enfermedad vuestra es contagiosa. Y no temáis, que Teófilo sabe ha-

⁴⁷ Bruno pasa a tocar aquí temas de comportamiento político en los que se puede reconocer la afinidad con la concepción maquiaveliana (cfr. *Principe*, cap. IX y *Discorsi*, I, 29) de los «grandi» y del correcto comportamiento del príncipe en relación con ellos y con el «popolo». La primera redacción del presente cuaderno D (véase la siguiente nota) es más explícita y prolija en los motivos maquiavelianos. Sobre estos problemas véase ahora N. Tirinnanzi, «Virtù, fortuna, potenza: osservazioni sulle due redazioni del foglio D de *La cena de le Ceneri*», en *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, O. Catannochi y D. Pirillo (eds.), Pisa, 2007, pp. 541-566.

⁴⁸ Desde aquí hasta la próxima intervención de Teófilo la primera redacción impresa presenta un texto alternativo. Cfr. *infra*, Apéndice II, pp. 303-305.

cer de la necesidad virtud y de la enfermedad cautela, preservación y salud. Proseguid, pues, Teófilo, vuestro discurso.

PRUDENCIO.—*Ultra domine*⁴⁹.

SMITH.—Vamos, démonos prisa si no queremos que el tiempo nos apremie.

TEÓFILO.—Abre, pues, las alas, Teófilo, ponte a punto y recuerda que no se te da ahora la oportunidad de aportar las más sublimes cosas del mundo. No tienes aquí materia para hablar de ese numen de la Tierra, de esa dama rarísima y singular que desde este frío cielo cerca del paralelo ártico proporciona tan clara luz a todo el globo terrestre. Me estoy refiriendo a Isabel⁵⁰, que por título y dignidad real no es inferior a ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno no cede el primer puesto a ningún otro gobernante. En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que

⁴⁹ *Adelante, señor.*

⁵⁰ Loa de Isabel I de Inglaterra (1533-1603). Ulteriores elogios de la reina aparecerán en *Causa*, pp. 97-99 y en *Furores*, en este caso a través de la identificación de la reina con Diana; véase *Furori*, pp. 49 s., 59, 391-395 y muy especialmente 481, para cuya exégesis véase las notas *ad loc.* y nuestra Introducción a la segunda edición (París, 2008), pp. cxxvii-cxxxvi. Sobre el significado de Isabel (como príncipe iluminado por la filosofía, capaz de realizar una «nueva alianza» entre Filosofía y poder político desde la perspectiva de la pacificación religiosa y la subordinación de la religión y la Iglesia al poder político) para Bruno (y en relación con Bruno para Shakespeare) es fundamental G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, cit. Sobre el presente elogio véase Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, cit., pp. 87-103.

[99] pueden escucharse en Europa de labios de personas llanas y doctas, supera sin discusión / a todos los demás príncipes y triunfa sobre ellos de tal manera que si el poder de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara al de su generosísimo espíritu e ingenio, sería la única emperatriz de la esfera terrestre y con su divina mano sostendría con mayor significación aún el globo de la monarquía universal. No tienes materia para hablar de ese ánimo tan heroico que, desde hace ya veinticinco años y más⁵¹, con el gesto de sus ojos, en medio de las borrascas de un mar de adversidades, ha hecho triunfar la paz y la calma, se ha mantenido firme en medio de oleajes tan violentos y de hinchadas olas de tan diversas tempestades con que, con todo su ímpetu, le ha hecho frente este orgulloso y loco Océano que por todas partes la circunda. No tienes materia para hablar de ella, a la que si quisieras comparar con alguna otra reina de tiempos pasados profanarías la dignidad de su singularidad y excepcionalidad, porque supera con mucho a todas: a unas por la grandeza de su autoridad, a otras por la duración de su largo, completo y todavía incólume reinado, a todas en fin por su sobriedad, castidad, ingenio y conocimiento. A todas supera también por la hospitalidad y cortesía con que acoge a toda clase de extranjeros con tal de que no se hagan completamente indignos de gracia y de favor⁵².

⁵¹ Isabel I accedió al trono en 1558. Para las líneas que vienen a continuación cfr. las consideraciones de E. Tarantino, «*Ultima Thule: Contrasting Empires in Bruno's Ash Wednesday Supper and Shakespeare's Tempest*», cit., pp. 222 s.

⁵² La primera redacción impresa de *La cena* presenta un texto ligeramente diferente. Véase Apéndice II, p. 307.

Tampoco se te ofrece la ocasión de hablar de la generosísima humanidad del ilustrísimo señor conde Robert Dudley, conde de Leicester, etc., tan conocida por todo el mundo, tan renombrada a la par que la fama del reino y de la reina de Inglaterra en los reinos vecinos, tan ensalzada por los corazones de los generosos espíritus italianos que por él (y por su señora⁵³) / han sido y son tratados siempre con particular favor⁵⁴. Él y también el excelentísimo señor Francisco Walsingham⁵⁵, gran secretario del Consejo real, se bastan —como quienes están sentados junto al sol del esplendor real— para eliminar y anular la oscuridad con la luz de su gran nobleza y [101]

⁵³ Lettice Knollys era la segunda esposa de Leicester (ca. 1532-1588), después de que éste hubiera abandonado toda esperanza de esposar a la reina, cuya «castidad» ha sido alabada por Bruno pocas líneas antes. Para una interpretación de «signora» como designación de la reina misma, véase Tarantino, «Le due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*», *Bruniana & Campanelliana*, X, 2004, pp. 413-424 (pp. 417 s.). La ausencia de este paréntesis en la redacción más difundida ha sido interpretada por esta estudiosa como argumento a favor de la redacción posterior de esta última, contra el criterio de Aquilecchia.

⁵⁴ Este párrafo aparece en la mayor parte de los ejemplares impresos con una redacción sensiblemente diferente. Véase Apéndice II, pp. 307 s. Sobre la cuestión de la cronología relativa de las dos versiones del cuaderno D, véase la Nota sobre la cronología de la impresión de la *Cena*.

⁵⁵ Sir Francis Walsingham (ca. 1532-1590), primer secretario de la reina desde 1573 y ardiente puritano, era el jefe del servicio de espionaje. A él dirigió Henry Cobham, embajador en Francia, su mensaje del 28 de marzo de 1583 advirtiéndolo de la llegada de Bruno («whose religion I cannot commend»). Según la hipótesis de J. Bossy, Walsingham habría captado a Bruno como espía inglés en la embajada francesa bajo el alias de Henry Fagot. Véase *supra*, Introducción, nota 109.

para educar y purgar con el calor de su amable cortesía cualquier rudeza o rusticidad que se pueda encontrar no sólo entre los británicos, sino también entre los escitas, los árabes, los tártaros, caníbales y antropófagos. Tampoco es éste el momento apropiado para referir la honesta conversación, cultura y buena educación de muchos caballeros y personajes ingleses muy ilustres, entre los que es conocidísimo (especialmente para nosotros, en un primer momento cuando estábamos en Milán y en Francia por su fama⁵⁶, y luego, ahora que estamos en su patria, por experiencia personal) el muy ilustre y excelente caballero señor Philip Sidney, cuyo tersísimo ingenio (dejando a un lado sus costumbres ensalzadísimas) es tan raro y singular que difícilmente hallarás otro semejante a él entre los más singulares y raros ingenios tanto de dentro como de fuera de Italia⁵⁷. Se

⁵⁶ Única referencia en Bruno a su estancia en Milán, que debió ser breve y haber tenido lugar en 1578. La primera estancia en París se extendió de 1581 a la primavera de 1583.

⁵⁷ Sir Philip Sidney (1554-1586), cuyo nombre procede del de su padrino bautismal (Felipe II de España, a la sazón marido de la reina María Tudor), era sobrino de Robert Dudley y yerno de Walsingham. De formación calvinista, era junto con Dudley partidario de la guerra con España y por consiguiente de la defensa militar de la rebelión de las provincias de los Países Bajos. Por otra parte era un gran poeta (autor de la *Apology for Poetry*, de la *Arcadia* y de los sonetos de *Astrophel and Stella*) y un profundo admirador de la cultura italiana. Su poesía sigue la pauta del petrarquismo y platonismo. Giordano Bruno le dedicó los diálogos *Expulsión de la bestia triunfante* y *De los heroicos furores*. Sobre su relación con Bruno, véase N. Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, cit., pp. 217-226 y D. Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, cit., ad indicem.

nos ha privado, pues, totalmente de materia digna de alabanza. Pero, de la forma más inoportuna, a despecho de todo el mundo, se nos pone por delante una plebe que como tal plebe no es inferior a ninguna otra plebe que alimente en su seno la más bien excesivamente pródiga tierra, porque de todas las plebes que yo pueda haber conocido hasta ahora irreverentes, irrespetuosas, inciviles, maleducadas, ésta es verdaderamente una buena muestra. Cuando ven a un extranjero parece (¡por Dios!) otros tantos lobos, otros tantos osos que con su torvo semblante le lanzan esa mirada que arrojaría un cerdo a quien viniera a llevarse de delante la comedera. Esta in-nobilísima plebe —por lo que ahora nos interesa— se divide en dos partes⁵⁸.

/ PRUDENCIO.—*Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem*⁵⁹. [103]

TEÓFILO.—La primera de ellas está formada por artesanos y tenderos, los cuales cuando se han dado cuenta de alguna manera de que eres de fuera, te tuercen el hocico, se ríen de ti, se te mofan, se te pe-dorrear con la boca, te llaman en su lengua perro, traidor, extranjero, y esto último es entre ellos un calificativo injuriosísimo que vuelve al imputado digno de recibir todas las ofensas del mundo, con independencia de que sea joven o viejo, togado o armado, noble o caballero. Les lleva a ello su deseo de tener

⁵⁸ El pasaje referente a la plebe presenta una versión ligeramente diferente en la primera redacción. Véase Apéndice II.

⁵⁹ *toda división debe ser bímembre o reducible a dos miembros*. Alusión al principio de las divisiones dicotómicas característico de la lógica de Petrus Ramus, que por aquel entonces se estaba difundiendo en las universidades inglesas.

una oportunidad de reñir con un forastero y en ello les da seguridad el que no pasa como en Italia, donde si alguien rompe la cabeza a uno de estos canallas se quedarán todos quietos mirando si por casualidad aparece algún polizonte de oficio que lo detenga; y en el caso de que alguien se mueva, lo hace para separar y apaciguar, para ayudar al más débil y defender sobre todo la causa del forastero. El que no es oficial de corte o funcionario de la justicia, *id est*, alguacil, no se atreve ni se siente autorizado a poner su mano sobre el delincuente. Y si el alguacil no es lo suficientemente fuerte para detenerlo, todos se avergonzarán de ayudarle en semejante tarea. De esta forma, el alguacil y en ocasiones los alguaciles pierden la presa. Pero aquí, si por mala suerte te ocurre que aprovechas la oportunidad de tocar a uno de ellos o bien echas mano a las armas, resulta que en un instante te encontrarás a todo lo largo de la calle en medio de un ejército de bribones que parecen surgidos de la tierra con mayor rapidez de la que (según se imaginan los poetas) surgieron otros tantos hombres armados de los dientes del dragón sembrados por Jasón⁶⁰. Pero lo cierto es que salen de las tiendas y te muestran la gentilísima y honorabilísima / perspectiva de una selva de bastones, largas varas, alabardas, partesanas y horcas enmohecidas que (aunque les han sido concedidas por el príncipe para mejor uso) tienen siempre preparadas y dispuestas para ocasiones como ésta. Así te los verás echársete encima con furia salvaje, sin mirar a quién, por qué, dónde y cómo, sin decirse nada el uno al otro, cada

[105]

⁶⁰ Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 121-130.

uno desfogando esa aversión natural que siente contra el forastero; con su propia mano (a no ser que se vean obstaculizados por la multitud de los otros que tratan de llevar a la práctica la misma intención) y con su propia vara te tomarán la medida del sayo y si no te andas con cuidado hasta te soldarán el pelo a la cabeza. Y si, por un casual, estuviera presente algún hombre de bien o un caballero al que disguste semejante villanía, se verá obligado (aunque sea un conde o un duque) a rabiar por dentro y esperar desde lejos el final por temor a acompañarte sin provecho tuyo y con daño suyo, pues esos individuos no tienen respeto a nadie cuando se ven armados de esa manera. Ahora, al *tandem*⁶¹, cuando creas que ya puedes ir a buscar al barbero⁶² y poner a descansar tu fatigado y maltrecho cuerpo, resulta que verás que aquellos mismos individuos son otros tantos alguaciles y polizontes que, si pueden imaginarse que has tocado a alguno de ellos (ya podrás tener la espalda o las piernas todo lo rotas que quieras), a fuerza de golpes te harán correr como si llevaras los taleares de Mercurio o montaras el caballo Pegaso o fatigaras el lomo del corcel de Perseo o cabalgaras sobre el hipógrifo de Astolfo⁶³ o te llevara encima el dromedario de Madián⁶⁴ o trotaras sobre una de las jirafas de los reyes magos, ayudándote a caminar con sus salvajes puñetazos, que más te valdría / que fueran otras tantas coces de buey, de asno o de mulo. [107]

⁶¹ *para concluir.*

⁶² En la época hacía los oficios de quirurgo o cirujano.

⁶³ Ariosto, *Orlando furioso*, XXIII, 16 s.

⁶⁴ Isaías, 60, 6.

No te dejarán hasta que te hayan metido en la cárcel y una vez allí *me tibi comendo*⁶⁵.

PRUDENCIO.—*A fulgore et tempestate, ab ira, et indignitate, malitia, tentatione, et furia rusticorum...*⁶⁶.

FRULLA.—... *libera nos domine*⁶⁷.

TEÓFILO.—A ellos se añade la orden de los criados. No me refiero a los de primera categoría, los cuales son servidores de la nobleza y que generalmente no llevan divisa o emblema, a no ser por la excesiva vanidad de los unos o por demasiada adulación de los otros. Entre éstos se encuentra alguna educación.

PRUDENCIO.—*Omnis regula exceptionem patitur*⁶⁸.

TEÓFILO.—Me refiero, por el contrario, a las otras clases de criados. Unos son de segunda categoría y llevan todos el emblema a la espalda; otros son de tercera categoría y sus señores no son lo suficientemente notables como para que les interese poner un emblema a sus criados o bien se les cree indignos e incapaces de llevarlo. Otros son de cuarta categoría y vienen después de los marcados y de los no marcados; son siervos de los siervos.

PRUDENCIO.—*Servus servorum, non est malus titulus usquequaque*⁶⁹.

⁶⁵ *te me encomiendo*. Cfr. Lucas, 23, 46.

⁶⁶ *Del rayo y del trueno, de la ira y la indignación, malicia, tentación y furia de los aldeanos...*

⁶⁷ ... *libéranos, Señor*. Esta dura diatriba contra la plebe londinense, que se prolonga hasta el final de este segundo diálogo, obligó a Bruno a introducir una apología en la forma de un primer diálogo añadido a los cuatro de que constaba el *De la causa, principio et uno*, ya listo para la impresión.

⁶⁸ *Toda regla tiene su excepción*.

⁶⁹ *Siervo de los siervos no es tampoco un mal título*. Alusión al título papal de «siervo de los siervos de Dios». Cfr. Génesis, 9, 25.

TEÓFILO.—Los de la primera categoría son nobles pobres y necesitados que se ponen bajo la protección de los poderosos con la intención de ganar algo y procurarse algún favor. Generalmente no son arrancados de sus casas, siguen a sus señores con dignidad y son apreciados y favorecidos por ellos. Los de la segunda categoría son pequeños mercaderes arruinados, artesanos o gente / que ha aprendido a leer o cualquier otro oficio sin ningún provecho; o bien han huido o se les ha echado de alguna escuela, taller o almacén. Los de la tercera categoría son aquellos vagos que para evitar un esfuerzo mayor han abandonado un oficio más libre y o bien son vagos acuáticos sacados de los barcos o bien son vagos terrestres sacados del arado. Finalmente, los de la cuarta categoría son una combinación de desesperados, de despreciados por sus señores, gente escapada de tempestades, vagabundos, gente inútil y ociosa, individuos que ya no encuentran facilidades para robar o que acaban de escaparse de la prisión, gentes cuya intención es engañar a quien los venga a sacar de allí. Y se les saca de la columnata de la Bolsa y de la puerta de San Pablo. En París encontrarás toda la gente que quieras de esa calaña a la puerta de Palacio; en Nápoles en las gradas de San Pablo y en Venecia en Rialto⁷⁰ [109]

De las tres últimas clases son aquellos que para mostrar el poder que ostentan en su casa, que son personas de buen estómago, buenos soldados y su-

⁷⁰ La primera redacción añade «in Roma, al Campo di Flora» (p. 317), el Campo dei Fiori donde Bruno será quemado vivo en febrero de 1600.

periores a todo el mundo, a todo aquel que no parece cederles el paso le dan un empujón con el hombro (como si del espolón de una galera se tratara) que le hará girar en redondo haciéndole ver toda su fuerza, robustez y poder, capaces incluso de deshacer un ejército en caso de necesidad. Y si el que se les pone enfrente es un extranjero, ya les puede ceder todo el paso que quiera que de todas formas le harán saber hasta qué punto saben hacer de César, de Aníbal, de Héctor y hasta de un buey embistiendo. No se limitan a hacer lo que el asno, contento (sobre todo cuando va cargado) con seguir siempre su camino recto, por lo que si tú no te mueves, él tampoco se moverá / y será necesario dar un empujón o tú a él o él a ti. Pero esos aguadores no andan así, de forma que, si no estás atento, te harán sentir la punta de esa nariz de hierro situada en la boca de la jarra. Por su parte los que llevan cerveza o *ale*⁷¹, si por un descuido tuyo se te tiran encima mientras van haciendo su recorrido, te harán sentir el peso de la carga que llevan encima y que no solamente son capaces de llevar sobre sus hombros, sino hasta de derribar cualquier obstáculo y arrastrar un carro si fuera preciso. Estos individuos, debido a la autoridad de que gozan por llevar la carga, merecen excusa, puesto que tienen más de caballos, mulos y asnos que de hombres. Acuso por eso a aquellos otros que tienen un poquín de razón y están más hechos que ellos a imagen y semejanza del hombre⁷² y sin embargo, en vez de

⁷¹ Clase de cerveza de fermentación alta y mayor graduación.

⁷² De nuevo el tema del sileno invertido y la bestialidad bajo apariencia humana. Bruno repite la idea y los sintagmas en *Ora-*

darte los buenos días o las buenas tardes, tras haber-te puesto una cara sonriente como si te conocieran y te quisieran saludar, te darán un golpe bestial. Digo que acuso a aquellos otros que en ocasiones simulan escapar o querer perseguir a alguien o correr hacia algún asunto necesario, salen del interior de un taller y te darán por detrás o de lado con toda su furia el mismo golpe que te daría un toro embravecido. Esto es lo que ocurrió precisamente hace pocos meses a un pobre caballero italiano⁷³, al que de esta manera rompieron y destrozaron una pierna entre las risas y el regocijo de toda la plaza. Cuando el magistrado quiso más tarde investigar el incidente, ni siquiera encontró que tal cosa hubiera podido ocurrir en aquella plaza, de forma que cuando tengas ganas de salir de casa, mira bien antes de hacerlo sin una razón urgente y no pienses en algo así como en querer / ir por la ciudad de paseo. Luego, haz la señal de la santa cruz, ármate con una coraza de paciencia a prueba de arcabuz y disponte siempre a soportar lo menos malo con buena voluntad, si no quieres llevarte lo peor por la fuerza⁷⁴. Pórtate con prudencia y piensa que nunca te las tendrás que ver con uno solo ni con dos o con cincuenta, sino con

[113]

tio valedictoria (BOL I, I, p. 22) y *Articuli adversus mathematicos* (BOL I, III, p. 6).

⁷³ La primera redacción da el nombre: Alessandro Citolino, un exiliado italiano por razón de religión. Sobre este personaje y su relación con Bruno, véase D. Knox, «An Arm and a Leg: Giordano Bruno and Alessandro Citolini in Elizabethan London», en P. Shaw y J. Took, eds., *Reflexivity: Critical Themes in the Italian Cultural Tradition*, Londres, 2000, pp. 161-176.

⁷⁴ Desde aquí hasta la última intervención de Prudencio la primera redacción presenta un texto diferente. Véase Apéndice II.

toda la república y la patria plebeya, por la cual todo el mundo está obligado, con razón o sin ella, a entregar hasta la vida. Por eso, hermano, cuando te sientas tocar así, echa mano a tu sombrero, saluda a tu antagonista y haz cuenta que ha hecho lo que suele hacerse entre compañeros y amigos; y si te parece que te ha dado demasiado fuerte, pídele perdón para que no vuelva a darte peor, provocándote y simulando que tú le has golpeado o has querido hacerlo. Ése es el momento y la ocasión en que podrás conocerlos mejor que nunca. Dice el Nolano que en los diez meses que lleva de estancia en Inglaterra⁷⁵ no ha aprovechado lo que esa noche en hacer penitencia y ganar perdones. Con sólo esa noche le bastaba para principio, medio y fin de toda la cuaresma. «Esta noche —dijo— quiero que valga por la penitencia que habría podido hacer ayunando durante cuarenta días y hasta durante cuarenta noches también. Esta noche he estado en el desierto, donde he ganado (no por una o por tres, sino por cuarenta tentaciones) cuarenta mil años de indulgencia plenaria...»⁷⁶.

⁷⁵ Si Bruno llegó a Inglaterra en abril de 1583, esos diez meses nos llevan a febrero de 1584 como fecha de la cena en la residencia de Fulke Greville y del miércoles de ceniza, más en consonancia con el calendario gregoriano (15 de febrero). Sin embargo es posible que la referencia de Bruno sea aproximada y conciliable con la datación del miércoles de ceniza en el calendario juliano (4 de marzo).

⁷⁶ Referencia irónica a las tentaciones de Cristo (Mateo, 4, 1-2) y a la doctrina de las indulgencias. Este pasaje, que nos parece plantear alguna dificultad para la identificación de Bruno con el sacerdote católico activo Henri Fagot (en la hipótesis de John Bossy el topo de Walsingham en la embajada francesa), no aparece en la redacción primitiva. En cualquier caso, la infinitud

PRUDENCIO.—*Per modum sufragii*⁷⁷.

TEÓFILO.—«... de forma que creo de buena fe haber ganado lo suficiente no sólo por los pecados que he cometido sino hasta por muchos otros que pudiera cometer en el futuro».

/ PRUDENCIO.—*Supererogatorie*⁷⁸.

[115]

FRULLA.—Quisiera saber si contó esas humillaciones y golpes salvajes que dices que fueron cuarenta. Me hacéis acordarme del maestro Manfurio, al que unos bribones le hicieron contar no sé cuántas⁷⁹.

TEÓFILO.—Si hubiera sabido él que se debía llevar tantos, quizá hubiera tenido curiosidad por contarlos, pero siempre creía que cada uno debía ser el último. Sin embargo, tan sólo era el último con respecto a los que ya habían pasado con anterioridad. Cuando dice que los golpes fueron cuarenta hace quizá lo que un devoto pecador, que debiendo responder al confesor del *quoties*, es decir, del número de veces, y no acordándose con precisión de la cantidad exacta, tira hacia arriba en lugar de hacia abajo, por temor de que si confiesa menos en vez de más, se quede fuera algún pecado que debería por el contrario estar dentro de la mano del sacerdote que los ab-

y homogeneidad temporal del universo excluyen también el fin del mundo y con él los reinos escatológicos de Paraíso e Infierno y el Purgatorio. Cfr. *Furori*, Introducción, § 6, sobre la transposición inmanentista del Paraíso y lógicamente también del Infierno. Véase también, Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 124-131.

⁷⁷ *De sobras*.

⁷⁸ *Está bien pagado*.

⁷⁹ Manfurio es el pedante de la comedia de Bruno *Candelaio* (París, 1581). La escena mentada es la 25 del quinto acto.

suelve⁸⁰. Además, cuando se reciben esos empujones y heridas no se siente el mismo placer que al contarlos, porque en el cuerpo no se sienten sin dolor o congoja y de la boca salen con la misma facilidad dos que doce, que cuarenta, que cien mil. Sean, sin embargo, los que se quiera; yo no he podido contar los suyos, pero sí los míos. El se quedaba detrás, como suelen hacer los que en un mal paso dejan la delantera al compañero, pero se engañaba porque la paliza no nos la daban menos por detrás los que estaban a nuestras espaldas que por delante los que estaban enfrente. Sin embargo él, como mal / menor, se portaba como un prior que sigue a su convento o bien hacía lo que se hace cuando se va al combate (que era donde se imaginaba que debía estar en aquel momento, viendo encima tantos choques de lanzas partidas): fabricándose un parapeto con nosotros, se quedaba detrás, como el buen capitán que para la salvación de su ejército, que con su muerte desaparecería, se mantiene en la retaguardia, sano y salvo, seguro y alejado, desde donde en caso de necesidad pueda correr a dar órdenes para que otras gentes acudan en auxilio o bien ser él mismo el embajador de la desgracia. Como él caminaba, pues, con este plan no podía ser visto por nosotros, que ocupados con nuestros propios problemas, no estábamos en condiciones de volver la vista atrás y hacer aquellos gestos que precisamente por menos disimulados eran tanto más peligrosos.

PRUDENCIO.—*Optime consultum*⁸¹.

⁸⁰ Referencia irónica también al sacramento de la penitencia. El pasaje tampoco aparece en la versión primitiva.

⁸¹ *Muy bien pensado.*

TEÓFILO.—Pero especialmente cuando estábamos en la pirámide cercana al Palacio, en el cruce de tres calles...

PRUDENCIO.—*In trivio*⁸².

TEÓFILO.—... nos salieron entonces al encuentro seis caballeros que llevaban delante un muchacho con un farol. Uno de ellos me dio tal sacudida que me hizo volverme y ver cómo otro le atizaba una doble al Nolano, tan gentil y tan gorda que ella sola podía valer por diez y le hizo dar otra a la pared que podía también valer por otras tantas.

PRUDENCIO.—*In silentio, et spe, erit fortitudo vestra. Si quis dederit tibi alapam; tribue illi et alteram*⁸³.

/ TEÓFILO.—Ésta fue la última borrasca porque [119] poco después, gracias a San Fortunio, tras haber recorrido penosos senderos, caminado inseguros vericuetos, cruzado rápidos ríos, dejado atrás arenosos lugares, superado cenagosos fangos, atravesado turbios pantanos, hollado pedregosas torrenteras, superado salvajes encuentros, andado resbaladizos caminos, topado con escabrosos peñascos, chocado contra peligrosos escollos, con el favor del cielo llegamos al final vivos a puerto, *idest*, a la puerta, la cual se abrió ante nosotros nada más tocarla. Entramos, encontramos abajo muchos y diversos personajes, muchos y diversos criados, que sin interrumpir lo que hacían, sin bajar la cabeza y sin signo alguno de reverencia, mostrándonos su desprecio con sus

⁸² *En la encrucijada*. Se trata de la desembocadura del *Strand* en *Charing Cross*, cerca de *Whitehall*.

⁸³ *En la quietud y la esperanza estará vuestra fuerza. Si alguien te da una bofetada, dále tu otra*. Cfr. Isaías, 30, 15 y Mateo, 5, 39. Bruno invierte la máxima evangélica.

gestos⁸⁴, nos hicieron el favor de mostrarnos la puerta. Pasamos al interior, subimos y nos encontramos con que después de habernos esperado durante mucho rato, se habían sentado —perdida ya toda esperanza— a la mesa. Tras hacer los saludos una y otra vez...

PRUDENCIO.—Salutaciones.

TEÓFILO.—... y algunas otras pequeñas ceremonias, entre las cuales hubo este gracioso incidente: y es que cuando se ofreció a uno de los nuestros el último lugar, esto es, la cola de la mesa, él se pensó que se trataba de la cabecera y por modestia quería ir a sentarse a la presidencia. Hubo entonces una pequeña discusión entre los que por cortesía querían que se sentara el último y él, que por modestia quería sentarse a la cabecera⁸⁵. En conclusión: el señor Florio se sentó frente a un caballero que estaba sentado a la cabecera de la mesa⁸⁶; el señor Fulke a la derecha del señor Florio y yo y el Nolano a la izquierda del señor Florio. El doctor Torcuato estaba a la izquierda del Nolano y el doctor Nundinio justo enfrente de él⁸⁷.

[121] / SMITH.—Bien, dejémosles cenar, dejémosles descansar a la mesa hasta mañana.

⁸⁴ Cita literal de *Orlando furioso*, XLVI, 10, 1-3.

⁸⁵ Burla sobre la descortesía inglesa por referencia a la contraria invitación de Cristo a la cortesía y atención al invitado. Cfr. Lucas, 14, 7-11.

⁸⁶ No se dice quién era este personaje. Parece improbable que se trate del que «se llama como vos» (Brown, p. 79). Se ha sugerido que fuera el mismo Sidney.

⁸⁷ La versión definitiva suprime un largo pasaje de la primera redacción. Véase Apéndice II (pp. 325 s.) y nuestra nota.

FRULLA.—Estoy seguro de que no tomarán tantos bocados como peripecias han pasado.

SMITH.—Las palabras colmarán la diferencia. Hasta la vista.

FRULLA.—Adiós.

PRUDENCIO.—*Valete*⁸⁸.

FIN DEL SEGUNDO DIÁLOGO

⁸⁸ *Adiós.*

/ DIÁLOGO TERCERO

[123]

TEÓFILO.—Entonces el doctor Nundinio (una vez puesta a punto su persona, tras encogerse un poco de hombros, colocadas las dos manos sobre la mesa, habiendo observado un poco *circum circa*¹, ajustada algo la lengua en la boca, elevada la mirada al cielo, dejando caer de la boca una delicada sonrisa y tras haber escupido una vez) comenzó de la siguiente manera: ...

PRUDENCIO.—*In haec verba, in hosce prorupit sensus*².

Primera proposición de Nundinio

TEÓFILO.—... «*Intelligis domine quae diximus?*»³. Y le preguntó si comprendía la lengua inglesa. El Nolano respondió que no y dijo la verdad.

¹ *a su alrededor.*

² *Prorrumpió en estas palabras, en estas frases.*

³ *¿Entendéis, señor, lo que hemos dicho?*

FRULLA.—Mejor para él porque habría oído más cosas desagradables e impropias que contrarias a ellas. Viene muy bien ser sordo por necesidad cuando no se sería sordo por gusto. Pero yo estaría más bien tentado de creer que él la comprende y que simula no entenderla para no privarse de todas las ocasiones que se le presentan por la gran cantidad de ásperos encuentros y para poder filosofar mejor acerca de las costumbres de los que se le ponen delante.

[125] / PRUDENCIO.—*Surdorum, alii natura, alii physico accidente, alii rationali voluntate*⁴.

TEÓFILO.—No penséis esto de él, porque aunque casi hace un año que se encuentra en este país⁵, no entiende más que dos o tres palabras de lo más común, las cuales sabe que son saludos, mas no lo que significan concretamente. Y si quisiera pronunciar una de ellas no sabría.

SMITH.—¿Qué significa el que tenga tan poca intención de aprender nuestra lengua?

TEÓFILO.—No hay nada que le obligue o le incline a ello, porque aquellas personas honorables y los caballeros con que suele conversar, todos saben hablar o latín, o francés o español o italiano, pues sabiendo que la lengua inglesa tan sólo se usa en esta isla, se considerarían salvajes si únicamente conocieran su lengua materna⁶.

⁴ *Unos son sordos por naturaleza, otros por accidente, otros por elección racional.*

⁵ Cfr. p. 113, donde se ha hablado de «diez meses».

⁶ Cfr. John Florio, *First fruits*, Londres, 1578, p. 81: el inglés «è una lingua che vi farà bene in Inghilterra, ma passate Dover la non val niente», cit. en Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'*

SMITH.—Es totalmente cierto que no saber hablar más que una sola lengua es algo indigno no tan sólo en un inglés bien nacido, sino en cualquier persona con independencia de su origen. Sin embargo en Inglaterra (y estoy seguro que también en Italia y Francia) hay mucha gente en esa situación, con los cuales quien no domina la lengua del país es incapaz de conversar sin esa angustia que siente el que necesita servirse de un intérprete.

TEÓFILO.—Es cierto que todavía hay muchos que tan sólo son caballeros por linaje⁷, pero para mayor comodidad suya y nuestra es mejor que no se les entienda y aun que ni se les vea.

/ De la segunda proposición de Nundinio

[127]

SMITH.—¿Qué añadió el doctor Nundinio?

TEÓFILO.—«Entonces —dijo en latín— voy a traduciros lo que decíamos: Hemos de creer que Copérnico no opinaba que la Tierra se movía, pues esto es algo inapropiado e imposible, sino que le atribuyó el movimiento a ella en vez de a la octava esfera por razón de la comodidad en los cálculos». El Nolano dijo que si Copérnico sostenía el movimiento de la Tierra por esta única razón y no también por aquella otra⁸, entonces entendía más bien poco del pro-

Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani, p. 92.

⁷ Véase Dante, *Convivio*, IV, VII ss. una vigorosa crítica de la reducción de la «nobleza» al nacimiento.

⁸ Oposición de la interpretación instrumentalista y puramente calculatoria (sin referencia a la verdad física) a «aquella

blema y no lo suficiente. Lo cierto sin embargo es que Copérnico lo entendió tal como lo dijo y que intentó probarlo en la medida de sus fuerzas.

SMITH.—¿Qué significa entonces que ellos hayan atribuido con tanta ligereza esa opinión al propio Copérnico, si no la pueden extraer de ninguna proposición suya?

TEÓFILO.—Ten en cuenta que esta manera de hablar procedía del doctor Torcuato, que de todo Copérnico (aunque puedo creer que haya ojeado toda la obra) tan sólo había retenido el nombre del autor del libro, del impresor, el lugar donde fue impreso, el año, el número de cuadernos y de páginas, y como no ignora el latín había entendido una cierta epístola preliminar añadida por no sé qué asno ignorante y presuntuoso⁹, el cual (pretendiendo favorecer al autor por medio de excusas o bien con el propósito de que los otros asnos encontraran también en este libro sus lechugas y pequeños frutos y no se vieran obligados a marcharse completamente en ayunas)

otra» (la interpretación realista como descripción física del mundo). Véase Introducción, § 8.1.

⁹ Bruno se refiere a la misiva al lector antepuesta por el editor final de la obra, el teólogo reformado de Nuremberg Andreas Osiander. Su identidad, desconocida para Bruno, fue revelada públicamente y por escrito por Kepler en 1609 en su *Astronomia nova*. El anonimato de Osiander estaba motivado por el deseo de no perjudicar a Copérnico y a la difusión de su obra, dedicada al papa Pablo III, con la mención de su nombre. Sobre esta *praefatiuncula* de Osiander véase ahora M.-P. Lerner – A. Segonds, «Sur un avertissement célèbre: l'*Ad lectorem* du *De revolutionibus* de Nicolas Copernic», *Galilaeana*, 5, 2008, pp. 113-148 y en general sobre la discusión a esta proposición de Nundinio, *supra*, Introducción, § 8.1.

les advierte / de la siguiente manera antes de que comiencen a leer el libro y analizar sus opiniones: «No pongo en duda que algunos eruditos» (dijo muy bien algunos, de los cuales él puede ser uno) «una vez divulgada la novedad de las suposiciones de esta¹⁰ obra, de que la Tierra se mueve y que el Sol está inmóvil en el centro del universo, se sentirán profundamente ofendidos, pensando que se trata de un principio para llevar la confusión a las artes liberales, tan firmemente y desde hace ya tanto tiempo establecidas. Sin embargo, si se dignan examinar la cuestión correctamente, descubrirán que el autor de esta obra no ha cometido nada digno de reproche. En efecto, es propio del astrónomo examinar la historia de los movimientos celestes, a través de una diligente y concienzuda observación; y, luego, idear o imaginar cualesquiera causas de ellos —ya que de ninguna manera podrá alcanzar las verdaderas— sobre la base de las cuales podrán calcularse correctamente dichos movimientos de acuerdo con los principios de la geometría tanto en el futuro como en el pasado, pues no es necesario que esas suposiciones sean verdaderas, ni siquiera verosímiles. Este valor cabe dar a las hipótesis de este hombre a menos que seamos tan ignorantes de la óptica y de la geometría que creamos que la distancia de cuarenta grados y más alcanzada por Venus cuando se aleja del Sol, tanto por uno como por otro lado, esté causada por su movimiento en el epiciclo. Si eso fuera

[129]

¹⁰ Aquí concluye el cuaderno D de la edición *princeps*. A partir de este momento ya no hay diferencias en el texto de las dos versiones.

cierto, ¿quién es tan ciego para no ver lo que contra toda experiencia se seguiría: que el diámetro de la estrella parecería cuatro veces mayor y su mismo cuerpo más de dieciséis veces mayor cuando está cercanísima, en el punto opuesto al apogeo, que en el punto de su máxima distancia, llamado apogeo? Hay también otras suposiciones no menos absurdas / que ésta, a las cuales no es necesario hacer referencia». Y al final concluye: «Permitámonos, pues, aprovechar el tesoro de estas suposiciones, aunque sólo sea por la admirable y artificiosa facilidad que conceden al cálculo, puesto que si alguien toma por verdaderas estas ficciones, saldrá de esta disciplina más ignorante de lo que entró»¹¹.

Pues bien, ¡ved qué magnífico portero! Mirad qué bien os abre la puerta para haceros entrar y participar de ese honorabilísimo conocimiento, sin el cual el saber calcular, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo para locos ingeniosos. Mirad con qué fidelidad sirve al dueño de la casa. Copérnico no se ha contentado únicamente con decir que la Tierra se mueve, sino que además lo

¹¹ Bruno traduce al italiano la mayor parte de la *praefatiuncula* de Osiander. Se trata de la primera traducción a una lengua moderna. Sobre esta traducción véase ahora M.-P. Lerner, «Note sur Giordano Bruno traducteur del' *Ad lectorem* du *De revolutionibus*», *Bruniana & Campanelliana*, XVIII, 2012, pp. 529-536. Como señala Lerner, Bruno traduce siempre el término *hypotheses* de Osiander no por el calco italiano (*ipotesi*, derivado del latino *hypotheses*), sino por el equivalente *supposizioni* (latín *suppositiones*). La frase anterior «Este valor cabe dar a las hipótesis de este hombre» emplea ciertamente el término *ipotesi*, pero en este caso se trata de la versión libre bruniana de un pasaje cuyo original no contenía el término *hypotheses*.

declara solemnemente y lo confirma en su carta al Papa¹², cuando dice que las opiniones de los filósofos están muy lejos de las opiniones del vulgo, las cuales no merecen ser seguidas y sobre todo merecen ser rechazadas por contrarias a la verdad y a lo justo¹³. Y ofrece otros muchos signos expresos de su opinión, aunque al final parezca que en cierto modo pretende (coincidiendo tanto con los que entienden esta filosofía como con los puros matemáticos) que si esa suposición no agradara por sus inconvenientes aparentes es lícito que también a él se le conceda la libertad de afirmar el movimiento de la Tierra con el fin de obtener demostraciones más sólidas que las efectuadas por los antiguos, que por su parte han tenido plena libertad para imaginarse tantas clases y modelos de círculos a la hora de demostrar las apariencias de los astros¹⁴. De estas palabras no se puede inferir que él dude de lo que ha afirmado tan constantemente y de manera suficiente probará en el primer libro al responder a algunos / argumentos de los que piensan lo contrario. Y en esta respuesta no [133]

¹² Cfr. Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, traducción de Carlos Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid, 2009², pp. 9-21.

¹³ *Ibidem*, p. 10. La traducción de Bruno es bastante libre.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 17 s. Muy acertadamente Bruno sostiene a continuación que el tenor de esta declaración no contradice la posición decididamente realista y física de Copérnico. Se observará que en su traducción del pasaje, Bruno ha dejado caer la referencia de Copérnico a las esferas celestes [«orbium caelestium»; erróneamente traducido al español por «órbitas celestes», pues el concepto de «órbita» es introducido por Kepler en su *Astronomia nova* de 1609], que Bruno ha eliminado ya para postular un cielo fluido de aire puro o éter.

hace únicamente oficio de matemático que presupone algo, sino también de físico que demuestra el movimiento de la Tierra.

Pero sin duda poco se le da al Nolano que Copérnico, el pitagórico Hicetas de Siracusa, Filolao, Heráclides de Ponto, Ecfanto el pitagórico¹⁵, Platón en el *Timeo*¹⁶ (aunque de forma tímida y vacilante porque lo sostenía más por fe que por ciencia), y el divino Cusano en el segundo libro de su *Docta ignorantia*¹⁷, y otros individuos en cualquier caso excepcionales, lo hayan enseñado y ratificado con anterioridad, pues él lo afirma por otros principios, propios y más firmes, gracias a los cuales y no por autori-

¹⁵ Todos estos autores antiguos ya habían sido aducidos por el mismo Copérnico en la dedicatoria al Papa, a partir de los testimonios de Cicerón [*Academica priora* (*Lucullus*), 39, 123] y de (Pseudo)Plutarco, *De placitis philosophorum*, III, 13. Cfr. *Sobre las revoluciones*, cit., pp. 16 s.

¹⁶ *Timeo* 40 b-c. Se trata de un pasaje oscuro (como ya registraba Cicerón en el pasaje mencionado en la nota anterior) que presenta además problemas textuales. Para un examen de la cuestión con conclusión negativa en cuanto a la posibilidad de un movimiento diario de rotación en la Tierra, véase D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Londres, 1979, pp. 132-137.

¹⁷ *Acerca de la docta ignorantia*, II, 12: «Ahora nos es manifiesto que esta Tierra en verdad se mueve, aunque esto no se nos muestre así», trad. de J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Buenos Aires, 2004, p. 95. Bruno podía haber encontrado todos los precedentes en la afirmación del movimiento de la Tierra, incluyendo Platón y el Cusano, en Gian Francesco Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium*, libro I, cap. xii, en G. Pico, *Opera quae extant omnia*, 2 vols., Basilea, 1573, vol. II, p. 773. Gian Francesco Pico se refiere a la opinión de Platón como «paulo obscurius dictam» [expresada algo más oscuramente] y a la del Cusano como «in secundo libro de Docta ignorantia».

dad, sino por sentido vivo y razón, lo tiene tan seguro como cualquier otra cosa que pueda tener por cierta.

SMITH.—Está bien, pero —por favor— decidme qué argumento aporta ese portero de Copérnico para que le parezca más que verosímil (si no ya la verdad misma) que la estrella de Venus deba tener tanta diferencia de magnitud como de distancia.

TEÓFILO.—Ese loco, que teme y le preocupa que algunos enloquezcan con la doctrina de Copérnico, no sé si en caso de necesidad hubiera podido aducir más inconvenientes que aquél, suficiente en su opinión (a juzgar por la solemnidad con que lo refiere) para demostrar que pensar eso es propio de quien ignora totalmente la óptica y la geometría. Me gustaría saber de qué óptica y geometría está hablando ese bestia que muestra hasta qué punto ignora la verdadera óptica y geometría él y aquellos de quienes ha aprendido. Me gustaría saber cómo a partir de la magnitud / de los cuerpos luminosos se puede [135] inferir la razón de su cercanía y lejanía y por el contrario de qué manera se puede, a partir de la distancia y cercanía de cuerpos semejantes, inferir alguna variación proporcional de su magnitud. Me gustaría saber en virtud de qué principio de perspectiva o de óptica podemos establecer con precisión la distancia correcta o la mayor o menor diferencia a partir de cualquier variación de diámetro. Quisiera saber si nos equivocamos nosotros al afirmar que de la magnitud aparente del cuerpo luminoso no podemos inferir su verdadera magnitud ni su distancia, pues así como no es la misma la razón en un cuerpo opaco y en uno luminoso, tampoco lo es en un cuerpo menos

luminoso y en otro más luminoso o luminosísimo, de tal manera que podamos determinar la magnitud o bien su distancia¹⁸. La cabeza de un hombre no se ve a dos millas de distancia y sin embargo un farol mucho más pequeño o cualquier cosa semejante de fuego la veremos sin mucha diferencia (y probablemente con ninguna diferencia) a una distancia de sesenta millas. Así, por ejemplo, desde Otranto (en Apulia) se ven con frecuencia las luces de Valona a pesar de que entre ambos lugares se interpone un gran trecho del mar Jónico. Todo el que tenga buen sentido y razón sabe que si esas luces tuvieran el doble de intensidad, al igual que ahora se las ve a una distancia de setenta millas sin variar de magnitud, se las vería entonces a una distancia de ciento cuarenta millas. Si su intensidad fuera triple, serían vistas a una distancia de doscientas diez millas; si fuera cuádruple, a doscientas ochenta, calculando siempre de la misma manera en las sucesivas adiciones de proporciones y grados. La causa es que la conservación de un mismo diámetro y un mismo volumen de cuerpo suele deberse más a la cualidad e intensa fuerza de la luz / que a la cantidad del cuerpo inflamado.

[137] ¿Pretendéis, pues, sabios ópticos y sagaces expertos en perspectiva, que si yo veo que una luz distante cien estadios tiene cuatro dedos de diámetro, será lógico que esa misma luz deba tener ocho dedos de diámetro a cincuenta estadios de distancia, dieciséis a una distancia de veinticinco, treinta y dos a los

¹⁸ Sobre la reformulación de la teoría óptica por Bruno y para la indicación de pasajes paralelos en las obras latinas posteriores, véase Introducción, § 8.1, pp. 65-67.

doce estadios y medio y así sucesivamente, hasta que al encontrarse cercanísima venga a tener esa magnitud que os pensáis?

SMITH.—De forma que según lo que decís no podrá ser refutada con razones geométricas, aunque sea falsa, la opinión de Heráclito de Éfeso, que dijo que el Sol es realmente de la magnitud con que se ofrece a nuestros ojos¹⁹. Suscribió también esa opinión Epicuro, según consta en su epístola a Sófocles²⁰, y en el undécimo libro de su obra *De natura* (según cuenta Diógenes Laercio) dice que, en la medida en que puede juzgar, «la magnitud del Sol, de la Luna y de las otras estrellas es exactamente la que nos aparece a nuestros sentidos», «ya que (dice) si con la distancia perdieran la magnitud con más razón perderían el color y dice que no debemos juzgar a esas luces de manera diferente de cómo juzgamos a las que se hallan cerca de nosotros».

PRUDENCIO.—*Illud quoque Epicureus Lucretius testatur quinto De natura libro*²¹:

*Nec nimio solis maior rota, nec minor ardor
esse potest, nostris quam sensibus esse videtur.
Nam quibus e spatiis cumque ignes lumina possunt
adiicere, et calidum membris adflare vaporem,
illa ipsa intervalla nihil de corpore limant
flammarum, nihilo ad speciem est contractior ignis.*

¹⁹ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, IX, 7. Cfr. Heráclito, fr. 3 Diels-Kranz: «su anchura [del Sol] es la del pie de un hombre».

²⁰ Se trata en realidad de la epístola a Pitocles, recogida en Diógenes Laercio. Véase *Vidas*, X, 91.

²¹ *Lo testimonio también el epicúreo Lucrecio en el quinto libro de su De rerum natura.*

[139]

*Luna quoque sive notho fertur, sive lumine lustrans,
sive suam proprio iactat de corpore lucem,
I quicquid id est, nihilo fertur maiore figura.
Postremo quoscunque vides hinc aetheris ignes,
dum tremor est clarus, dum cernitur ardor eorum,
scire licet perquam pauxillo posse minores
esse, vel exigua maiores parte brevique,
quando quidem quoscunque in terris cernimus ignes,
perparvum quiddam interdum mutare videntur,
alterutram in partem filum, cum longius absint²².*

TEÓFILO.—Tenéis razón, sin duda, en que los geómetras y expertos de la perspectiva discutirán en vano con los epicúreos mediante sus argumentos propios y ordinarios, y no digamos ya locos como ese portero del libro de Copérnico, sino gente más sabia incluso que aquéllos. Veamos cómo podrán concluir que a tanta distancia como se halla el diámetro del epiciclo de Venus es posible inferir razón de un diámetro tan grande del cuerpo del planeta y otras cosas del mismo estilo. Quiero, sin embargo,

²² Lucrecio, *De rerum natura*, V, 564-569; 575-577; 585, 587, 594-595, 586, 588-589: «La rueda del Sol y el calor que de él emana no puede ser mucho mayor ni menor de cómo aparece a nuestros sentidos; pues por grande que sea la distancia desde la que un foco manda su luz y nos insufla el calor de sus miembros, el intervalo que nos lo separa nada resta a sus llamas ni reduce su tamaño aparente. Y también la Luna, tanto si la luz con que recorre su curso es prestada, como si la emite desde su propio cuerpo, en uno y otro caso camina con un tamaño en nada mayor [a aquel con que la ven nuestros ojos; verso 578]. Por último, todos los fuegos del éter que ves desde aquí, mientras es visible su titilación y su ardor brillante, podemos decir que sólo pueden ser o muy poco menores o muy poco mayores de cómo los vemos, puesto que todos los fuegos que vemos en la Tierra nos parece que modifican insensiblemente su contorno, en más o en menos, según lo alejados que estén» (trad. de E. Valenti Fiol).

haceros notar otra cosa. ¿Veis qué grande es el cuerpo de la Tierra? ¿Sabéis que lo único que podemos ver de él es el horizonte artificial²³?

SMITH.—Así es.

TEÓFILO.—¿Creéis entonces que, si pudierais alejaros del globo de la Tierra a cualquier punto de la región celeste (sea cual fuere)²⁴, jamás se daría el caso de que la Tierra os pareciera más grande?

SMITH.—Creo que no, porque no hay razón alguna por la que la línea visual de mi vista deba hacerse más fuerte y alargar su radio que mide el diámetro del horizonte.

TEÓFILO.—Estáis en lo cierto. No obstante se ha de creer que el horizonte va disminuyendo a medida que nos alejamos. Pero notad que a esta disminución del horizonte viene a sumarse la confusa visión de lo / que está más allá del horizonte previamente com- [141]

²³ Situados sobre cualquier punto de la superficie de la Tierra nuestra vista sólo alcanzaría en el mejor y más hipotético de los casos (cuando ningún obstáculo del relieve obstaculizara nuestra visión y ésta pudiera extenderse indefinidamente) hasta el plano que corta el globo terrestre en dos partes iguales. Ese plano es llamado por Bruno horizonte artificial siguiendo el uso de los astrónomos, que en la astronomía geocéntrica habían dado ese nombre (y el de horizonte racional o natural) al círculo máximo que, pasando por el centro de la Tierra y del mundo, corta a éste en dos partes iguales, a diferencia del horizonte sensible o aparente, que es aquél visto por un espectador situado sobre la superficie terrestre y que dista del horizonte artificial la longitud del radio de la Tierra. Véase Christophorus Clavius, *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius*, Roma, 1570, pp. 363 s.

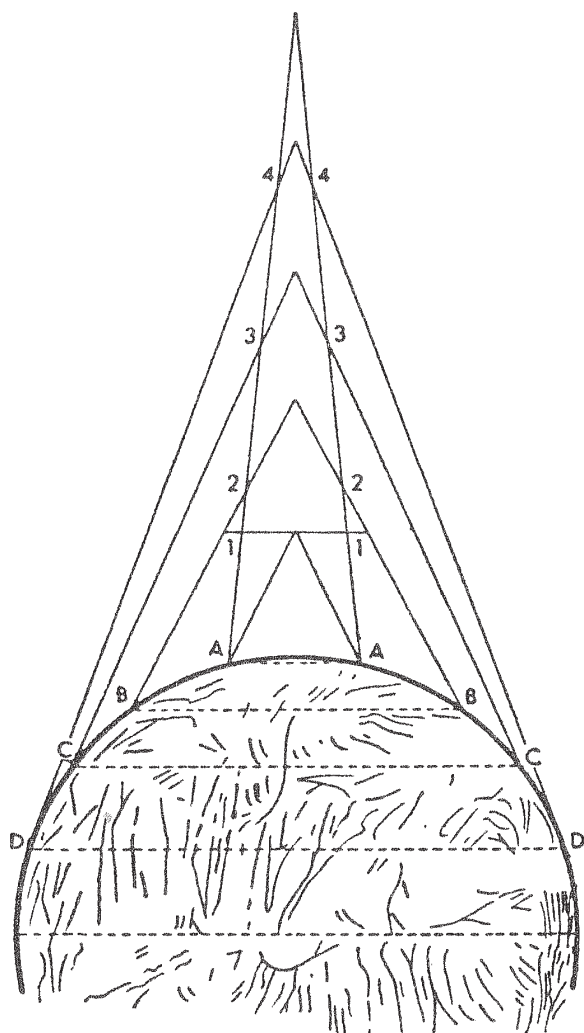
²⁴ Bruno desarrollará este experimento o viaje imaginario en *De immenso* III, 1-4 (*BOL* I, 1, pp. 313 ss.), donde retomará algunas de las figuras presentadas a continuación y donde desarrollará de nuevo su teoría óptica.

[143] prendido, como se puede mostrar por la presente figura²⁵, donde el horizonte artificial es 1-1, al cual corresponde el arco A-A del globo terrestre. El horizonte de la primera disminución es 2-2 al / cual corresponde el arco B-B del globo. El horizonte de la tercera disminución es 3-3 al cual corresponde el arco C-C. El horizonte de la cuarta disminución es 4-4, con el correspondiente arco D-D; y yendo así disminuyendo progresivamente el horizonte, irá siempre creciendo la comprensión del arco hasta llegar a la línea del hemisferio e incluso más allá. Llegados a esa distancia poco más o menos, veríamos la Tierra con los mismos accidentes con que se presenta la Luna a nuestra vista, cuyas partes son luminosas u oscuras según que su superficie sea acuosa o terrosa²⁶. De esta manera, cuanto más se reduce el ángulo visual, tanto mayor se hace la base del arco hemisférico y tanto menor resulta el horizonte, al cual queremos seguir llamando no obstante

²⁵ Figura 1. Dado que por lo general las figuras originales de Bruno son defectuosas, no coincidiendo las letras de las figuras con las letras indicadas en el texto, reproducimos las figuras corregidas que figuran en la traducción francesa que acompaña a la edición crítica en *BOEUC* II. Sobre las figuras de los diálogos en general véase ahora Giordano Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa, catalogo, ricostruzioni grafiche e commento*, edición de Mino Gabriele, Milán, 2001 (pp. 215-230 sobre las de *La cena*).

²⁶ Para Bruno los planetas brillan al reflejar la luz del Sol desde la superficie de sus océanos. En un cuerpo cercano como la Luna, las partes oscuras son los continentes terrosos. Se trata de una opinión tradicional (cfr. Plutarco, *De facie in orbe Lunae*, 935 c) que será invertida por Galileo como consecuencia de sus observaciones telescópicas. Véase Galileo, *Sidereus nuncius. Le messenger céleste*, ed. de I. Pantin, París, 1992, p. 12.

FIGURA 1



horizonte, aunque según la costumbre la palabra tiene un solo significado propio. A medida, pues, que nos alejamos vamos observando una parte creciente del hemisferio y la luz se va haciendo mayor, la cual cuanto más disminuye el diámetro tanto más viene a congregarse, de suerte que si nosotros estuviéramos a una distancia mayor de la Luna sus manchas serían cada vez menores, hasta que finalmente sólo tuviéramos ante nuestra vista un cuerpo pequeño y luminoso.

SMITH.—Me parece haber entendido algo no vulgar y de no poca importancia. Mas, por favor, volvamos al tema de la opinión de Heráclito y Epicuro, que según vos puede mantenerse incólume frente a las razones de la perspectiva por causa de los defectos de los principios asignados hasta ahora a esta ciencia. Ahora, para descubrir estos defectos y ver algún fruto de vuestro descubrimiento quisiera entender la conclusión de este argumento mediante el cual se demuestra con rango de necesidad que el Sol no sólo es grande, sino además más grande que la Tierra. El principio de dicho argumento es que el

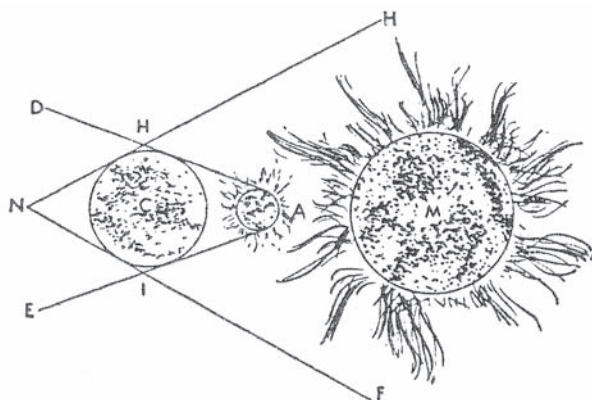
[145] cuerpo / luminoso mayor, al difundir su luz sobre un cuerpo opaco menor, produce un cono de sombra cuya base es el mencionado cuerpo opaco y el cono se extiende a partir de él, en la parte opuesta, tal como se muestra en la siguiente figura, donde M es un cuerpo luminoso que proyecta un cono de sombra desde la base C (limitada por H e I) hasta el punto N. El cuerpo luminoso menor, habiendo formado el cono en el cuerpo opaco mayor, no conocerá un lugar determinado donde pueda trazarse razonablemente la línea de su base y parece que tiende a for-

mar una figura conoidal infinita, tal y como en la misma figura se ve que el cuerpo luminoso A proyecta las dos líneas CD y CE desde el cono de sombra en el cuerpo opaco C, las cuales dos líneas van extendiendo cada vez más la sombra conoidal, / de manera que se abren al infinito sin poder encontrar la base que las limite. La conclusión de esta demostración es que el Sol es un cuerpo mayor que la Tierra, porque proyecta el cono de la sombra de ésta hasta casi la esfera de Mercurio y no más allá²⁷. Si el Sol fuera un cuerpo luminoso menor sería necesario

[147]

²⁷ Véase Figura 2. Bruno había presentado ya esta doctrina de las diferentes sombras proyectadas por una fuente luminosa sobre un cuerpo opaco mayor o menor que ella en *De umbris* (*BOL* II, I, pp. 35 s.; ed. Sturlese, p. 41), donde había señalado también que la sombra de la Tierra «no toca la esfera de Mercurio». La doctrina, con abstracción de la extensión máxima de la sombra de la Tierra, había sido ya presentada por Calcidio (véase *In Timaeum Platonis Commentarium*, ed. Waszink, § LXXXIX-XCI). Se hará eco de ella Christophorus Clavius en su *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius*, cit., pp. 243 s., donde señala que la sombra no llega hasta los planetas superiores (tanto Calcidio como Clavius señalan además que la experiencia no confirma el eclipse del cielo estrellado que —como Bruno indica— debería producirse en el caso de que el Sol fuera más pequeño que la Tierra). Bruno podría haberse inspirado, para el límite de la sombra de la Tierra, en *La sfera del mondo* de Alessandro Piccolomini (Venecia, 1548), quien afirma que «l'estremità de l'ombra de la terra vuol Tolomeo che passi la Sfera de la Luna e communemente si tiene ch'ella arrivi fino a l'orbe di Venere e quivi finisca», p. 42r (eclipses de los planetas inferiores no se producen nunca porque jamás se presentan en oposición al Sol, *ibid.*, p. 44r). La sombra tendría su vértice, según Bruno, entre el apogeo de la Luna y la distancia media de Mercurio en el ordenamiento copernicano. Aquí no obstante habría que tener en cuenta la peculiar (y oscilante) concepción de Bruno en

FIGURA 2



juzgar de manera diferente, y se seguiría que cuando este cuerpo luminoso se hallara en el hemisferio inferior nuestro cielo estaría oscuro en mayor medida que iluminado, siempre que se conceda o admita que todas las estrellas toman su luz del Sol²⁸.

cuanto al ordenamiento de los planetas inferiores (cfr. Introducción, § 9.2).

²⁸ La idea de que las estrellas deben su luz al Sol es tradicional. En la época de Bruno, sin embargo, Thomas Digges había afirmado en su diagrama de 1576 que las estrellas «[are] farr excellenge our sonne both in quantitie and qualitee». Por el contrario, Caspar Peucer había asumido la doctrina tradicional en sus *Elementa doctrinae de circulis coelestibus et primo motu* (Wittenberg, 1551): «Stellae vero cum proprio ac congenito lumine, quod luce solis imbecillius est lucent, tum alieno, quod a sole quidem accipiunt» [Las estrellas, sin embargo, brillan a la vez con luz propia y congénita, que es más débil que la [luz] del Sol, y con luz ajena, puesto que reciben [la luz] del Sol], sig. C8v. En el mismo sentido Christoph Rothmann en su *Dialexis de cometa* (redactado inicialmente en 1585-1586, aunque publicado póstu-

[TEÓFILO.—] Ved ahora de qué manera un cuerpo luminoso menor puede iluminar más de la mitad de un cuerpo opaco mayor. Debéis tener presente lo que nos muestra la experiencia. Sean dos cuerpos de los cuales el uno es opaco y grande como A y el otro pequeño y luminoso como N. Si el cuerpo luminoso es colocado a la mínima y primera distancia —como se indica en la siguiente figura—, iluminará según la razón del arco pequeño CD tendido por la línea B1. Colocado en la segunda distancia mayor iluminará según la razón del arco mayor EF tendido por la línea B2; si se halla en la tercera y mayor distancia, la iluminación terminará según la razón del arco mayor GH delineado por la línea B3. De aquí se concluye que puede suceder que el cuerpo luminoso B²⁹ (siempre que conserve el vigor de tanta luminosidad que pueda atravesar tanto espacio como el requerido para un efecto semejante) podrá —dada una gran distancia— comprender al final un arco mayor que el semicírculo, puesto que no hay razón para

mamente en 1619) se hace todavía eco de la doctrina tradicional: «Nam et de stellis traditur, etsi sint corpora lucida, eas tamen non lucere lumine proprio, sed illuminari magis a sole, atque ita lucere lumine mutuatitio et accepto a sole» [Pues también se dice de las estrellas que, aunque son cuerpos luminosos, no brillan sin embargo con luz propia, sino que son iluminadas en mayor medida por el Sol y de esta manera relucen con una luz prestada y recibida del Sol], p. 134 de la edición de W. Snell como apéndice a su *Descriptio cometæ, qui anno 1618 mense Novembri primum effulsit*, Lugduni Batavorum 1619. Sin embargo la doctrina de Bruno no es la aquí aludida por Smith, puesto que para Bruno todas las estrellas son soles similares al nuestro y, por tanto, iluminan con su luz a la región de los planetas (su *synodus* o sistema) que los circunda.

²⁹ En realidad el punto luminoso N en Figura 3.

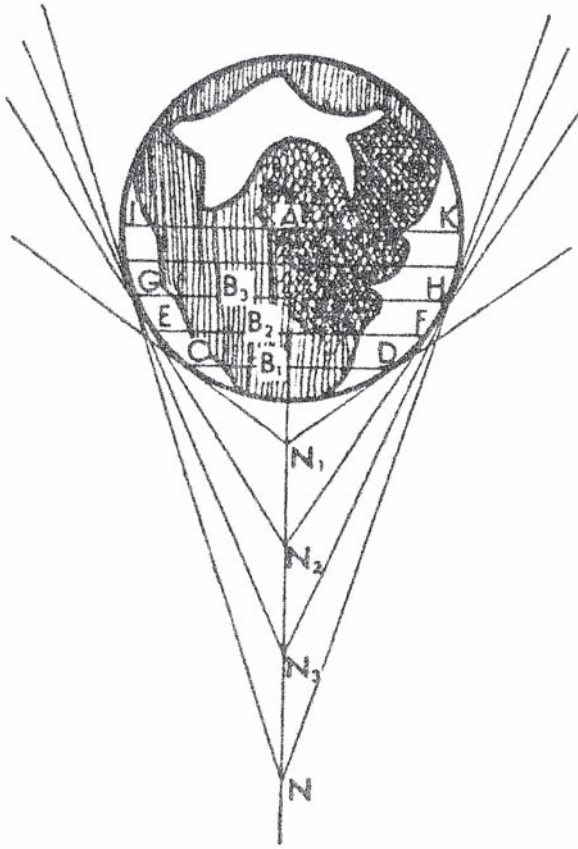
- que esa lejanía que ha llevado al cuerpo luminoso a comprender el semicírculo no pueda llevarlo todavía
- [149] más lejos hasta comprender / aún más. Os digo incluso que (como el cuerpo luminoso no pierde su diámetro sino tardísima y difficilísimamente, mientras que el cuerpo opaco, por muy grande que sea, lo pierde facilísima y desproporcionadamente) así como por incremento de la distancia se ha pasado de la cuerda menor CD a la cuerda mayor EF y luego a la máxima GH, que es el diámetro³⁰, de la misma manera, y a condición de que la distancia siga aumentando, pasará a las otras cuerdas menores que el
- [151] / diámetro hasta el momento en que el cuerpo opaco interpuesto no impida ya la vista recíproca de aquellos cuerpos que estén diametralmente opuestos. Y la causa de esto es que el impedimento procedente del diámetro va disminuyendo cada vez más a medida que disminuye el diámetro conforme el ángulo B³¹ se hace más agudo. Y es necesario al final que el ángulo se haya hecho tan agudo (puesto que en la división física de un cuerpo finito está loco quien crea que puede haber un progreso hasta el infinito, ya se le entienda en acto o en potencia³²) que ya no haya ángulo, sino una línea a través de la cual dos

³⁰ En la figura 3 el diámetro está representado por la línea IK.

³¹ N en la figura 3.

³² Sobre la distinción entre infinito en acto y en potencia, véase Aristóteles, *Física*, III, 5-8. Rechazando en la naturaleza el infinito en acto, Aristóteles aceptaba el infinito en potencia en la serie numérica y en la división del continuo, lo que aquí Bruno llama «división física de un cuerpo finito». Sobre la crítica bruniana a esta concepción de Aristóteles véase A. Del Prete, «Infinito», en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana e*

FIGURA 3

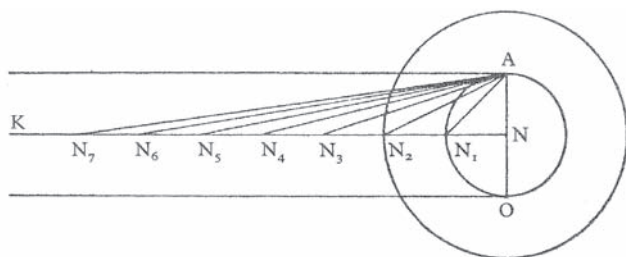


cuerpos visibles opuestos puedan encontrarse el uno a la vista del otro sin que el cuerpo intermedio pue-

Campanelliana, vol. I, Pisa-Roma, 2006, cols. 47-60; A. Bönker-Vallon, «Matematica», *ibid.*, col. 105-119.

[153] da impedirlo en punto alguno, dado que dicho cuerpo ha perdido toda proporcionalidad y diferencia de diámetro, la cual persiste, sin embargo, en los cuerpos luminosos. / Sin embargo, es necesario que el cuerpo opaco intermedio se encuentre a tanta distancia de uno y de otro como para que pueda perder dicha proporción y diferencia de su diámetro, como se ve que ocurre en la Tierra, cuyo diámetro no impide que dos estrellas diametralmente opuestas se vean la una a la otra, de la misma manera que el ojo puede ver sin ninguna diferencia tanto a la una como a la otra desde el centro hemisférico N y desde los puntos de la circunferencia ANO (imagínate a este respecto que la Tierra se divide por el centro en dos partes iguales, a fin de que cada línea de perspectiva tenga su lugar). La presente figura lo expresa con claridad: por la misma razón que la línea AN, al ser un diámetro³³, forma un ángulo recto

FIGURA 4



con la circunferencia, en el segundo lugar hace un ángulo agudo, en el tercero más agudo; es necesario que

³³ En realidad un semidiámetro o radio.

al final llegue a ser agudísimo y, en última instancia, debe llegar a tal extremo que ya no aparezca ningún ángulo, sino una línea y, en consecuencia, queda destruida la relación y diferencia del semidiámetro y por el mismo motivo se destruirá la entera diferencia del diámetro AO. Por eso es necesario, a fin de cuentas, que dos cuerpos más luminosos, los cuales no pierden el diámetro tan pronto, no se vean obstaculizados para verse recíprocamente, al no haberse desvanecido su diámetro, como por el contrario ocurre en el cuerpo intermedio no luminoso o menos luminoso.

Concluimos, por tanto, que un cuerpo mayor, más susceptible de perder su diámetro, aunque esté situado en el medio según una línea rectísima, no impedirá la visión de dos cuerpos todo lo menores que se quiera, con tal de que conserven el diámetro de su visibilidad, que en el cuerpo mayor se ha perdido. Entonces, para desasnar a un ingenio no demasiado pulido, a / fin de que pueda comenzar fácilmente a comprender la explicación dada y para allanar en la medida de lo posible las dificultades de comprensión, [155] hacedle observar que si se pone un palito frente al ojo le resultará totalmente imposible ver la luz de una candela situada a una cierta distancia; pero cuanto más acerque el palito a la luz y lo aleje del ojo, tanto menos se impedirá la visión, hasta que llegue un momento en que se halle tan cerca y tan pegado a la luz como antes lo estaba del ojo. Y entonces acaso ni siquiera impida tanto como la anchura del palito.

Añade ahora que el palito permanezca allí y la luz se aleje otro tanto. El palito será un obstáculo mucho menor. Así, conforme aumenta más y más la equidistancia de la luz y del ojo respecto al palito, al

final verás sólo la luz, sin percibir en absoluto al palito. Comprendido esto, cualquier entendimiento, por muy rudo que sea, podrá ser llevado con facilidad a entender lo que poco antes hemos dicho.

SMITH.—Me parece que debo sentirme muy satisfecho en cuanto a este punto. Sin embargo, me queda todavía una duda en la mente con respecto a lo que decíais en primer lugar, a saber: que si nos eleváramos desde la Tierra y fuéramos perdiendo de vista el horizonte, cuyo diámetro se iría haciendo cada vez más estrecho, veríamos que este cuerpo es una estrella³⁴. Querría que a lo que habéis dicho añadiérais algo acerca de esto último, dado que pensáis que hay muchas tierras semejantes a ésta, incluso innumerables³⁵, y recuerdo haber visto que el Cusano (cuyo juicio sé que no rechazáis³⁶) pretende que también el

³⁴ En *De immenso* IV, 1 (*BOL* I, II, p. 2) Bruno reelaborará positivamente el mito del gigante Tifón, aplastado por Júpiter bajo el peso de la isla de Sicilia, el cual (convertido en una suerte de imagen de la rebelión epicúrea del hombre frente al «fingido solio y rígido tribunal de los dioses»); remedo de Lucrecio, *De rerum natura*, I, 62-79) proclama: «Parte soy yo de una estrella e ilustre lámpara, a quien ningún Etna oprime, ya que la Tierra está establecida sin peso sobre sus propios miembros».

³⁵ El elogio del Nolano (diálogo I) ya había establecido el carácter celeste de la Tierra. Los restantes planetas que giran en torno al Sol son otras tantas tierras y además, siendo cada estrella un sol circundado necesariamente de planetas, el número de tierras es infinito. El tema se plantea en el diálogo IV (pp. 199 s.) y en *Infinito*, diálogos III y IV, pero se adelanta ya en p. 163: «el Nolano había dicho de pasada que había innumerables tierras semejantes a ésta».

³⁶ Para otros elogios del Cusano véase *Infinito*, pp. 195 s.; *Oratio valedictoria*, *BOL* I, I, p. 17; *De immenso*, III, 9 (*BOL* I, I, p. 381). Véase además P. Secchi, «Cusano» en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. I, cols. 15-26.

Sol tiene partes diferentes, como la Luna y la Tierra. Por eso dice que si fijáramos nuestra vista atentamente en el cuerpo del / Sol veríamos que en el centro de ese resplandor —radicado fundamentalmente en la circunferencia— hay una clarísima opacidad³⁷.

[157]

TEÓFILO.—Divinamente dicho y comprendido por él y por vos muy laudablemente aplicado. Si recuerdo bien, yo también dije poco antes que mientras el cuerpo opaco pierde el diámetro con facilidad y el luminoso difícilmente, ocurre que con la distancia se anula y desaparece la percepción de lo oscuro, y la del cuerpo diáfano iluminado o luminoso por las razones que sean viene como a unirse y de las partes luminosas dispersas se forma una luz visible continua. Por eso, si la Luna estuviese más lejana no eclipsaría al Sol y todo el que sepa considerar estas cuestiones podrá ver fácilmente que situada a más distancia la Luna sería también más brillante³⁸, mientras que si nosotros estuviéramos en ella dejaría de ser brillante a nuestros ojos, al igual que por estar en esta Tierra no vemos la luz que difunde a los que se encuentran en la Luna mediante los rayos solares difundidos en su líquido

³⁷ Cfr. *Acerca de la docta ignorancia*, cit., II, 12, p. 97: «Si alguien estuviera en el cuerpo del Sol, no se le aparecería la misma lucidez que a nosotros. En efecto, si se considera el cuerpo del Sol, entonces se advertirá que tiene algo así como cierta tierra más central y cierta luminosidad como una especie de circunferencia ígnea y en el medio como una nube acuosa y un aire más lúcido, del modo como la Tierra tiene estos elementos que son suyos».

³⁸ Puede que Bruno se refiera únicamente al hecho de que si la distancia de la Luna se hiciera mayor sus manchas (efecto, según él, de su superficie terrosa), dejarían de ser visibles y toda ella se vería —como los planetas más alejados— como un cuerpo todo igualmente luminoso.

cristal. Por lo que se refiere a la luz del Sol, no sé en este momento si debemos juzgar del mismo modo o diferente. Ya veis a dónde hemos ido a parar desde nuestro motivo inicial. Me parece que ya es hora de volver a los restantes puntos de nuestro tema.

SMITH.—Escuchemos las otras afirmaciones que Nundinio haya podido formular.

Tercera proposición del doctor Nundinio

[159] TEÓFILO.—Dijo después Nundinio que no puede ser verosímil que la tierra se mueva, siendo / el centro y punto medio del universo, al cual corresponde ser fundamento fijo y constante de todo movimiento. Respondió el Nolano que lo mismo puede decir quien sostenga que el Sol ocupa el centro del universo y que por tanto está inmóvil y fijo, como hizo Copérnico y otros muchos que han otorgado al universo un límite circular. Por tanto, este argumento de Nundinio (suponiendo que verdaderamente sea un argumento) es nulo contra ellos y presupone los propios principios. Es nulo también contra el Nolano, que pretende que el mundo es infinito y que, por tanto, no hay cuerpo alguno al que corresponda absolutamente ocupar el centro o la periferia o cualquier lugar entre esos dos puntos. Tan sólo se puede decir una cosa así a partir de ciertas relaciones con respecto a otros cuerpos y puntos arbitrariamente establecidos³⁹.

³⁹ Cfr. *Infinito*, pp. 133 y 207 y asimismo Cusa, *Acerca de la docta ignorancia*, II, 11, trad. cit., p. 89. Sobre esta proposición de Nundinio véase Introducción, § 8.3, pp. CXLII s.

SMITH.—¿Qué opináis de esto?

TEÓFILO.—Que está perfectísimamente dicho, pues al igual que no se ha visto a ningún cuerpo natural absolutamente redondo y dotado en consecuencia de un centro absoluto, de la misma manera también en los movimientos sensibles y físicos que vemos en los cuerpos naturales no hay ninguno que no difiera en mucho del movimiento absolutamente circular y regular en torno a algún centro, por mucho que se esfuerzen los que se imaginan estas borras y rellenos de orbes desiguales, diámetros diferentes y otros emplastos y recetas para medicar la naturaleza hasta que venga a concluir (al servicio de Magister Aristóteles u otro) que todo movimiento es continuo y regular en torno al centro⁴⁰. Nosotros, sin embargo, que no atendemos a las sombras fantásticas, sino a las cosas mismas; nosotros, que vemos un cuerpo aéreo, etéreo, espiritual, líquido, lugar capaz de movimiento y reposo, / seno inmenso e infinito (cosa que [161] debemos afirmar al menos porque no vemos límite alguno ni con los sentidos ni con la razón)⁴¹, sabemos con certeza que siendo efecto y consecuencia

⁴⁰ Referencia crítica al axioma astronómico de la perfecta circularidad y uniformidad de los movimientos celestes, en el que coincidían Aristóteles, Ptolomeo (este último haciendo el movimiento circular uniforme con respecto al punto ecuante) y Copérnico. Véase también *De immenso*, III, 6-7 (*BOL* I, 1, pp. 361-372).

⁴¹ Bruno parece referirse más al espacio (concebido, contra Aristóteles, como independiente con respecto a la materia que pueda contener y a su movimiento o reposo) que al universo mismo. La compatibilidad de la infinitud del espacio con la experiencia sensible será demostrada en *Infinito*, I, pp. 57 s. y en *De immenso* I, 4 (*BOL* I, 1, pp. 214-218).

de una causa infinita y de un principio infinito, debe ser, en la medida de su capacidad corporal y a su manera, infinitamente infinito⁴². Y estoy convencido de que es imposible no sólo a Nundinio, sino incluso a todos aquellos que pretenden conocer a fondo el problema, encontrar jamás una razón medianamente probable por la cual haya un límite en este universo corporal y en consecuencia los astros contenidos en su espacio sean también finitos y que además exista un centro del mismo absoluto y naturalmente determinado.

SMITH.—Entonces, ¿añadió Nundinio algo a todo esto?, ¿aportó algún argumento o verosimilitud para inferir en primer lugar que el universo sea finito, en segundo lugar que la Tierra esté en el centro y en tercero que este centro esté entera y totalmente inmóvil y privado de movimiento local?

TEÓFILO.—Nundinio (como aquellos que dicen lo que dicen por fe y por costumbre y lo que niegan lo hacen por desacostumbrado y novedoso, como es propio de quienes reflexionan poco y no son dueños de sus propias acciones, ya sean naturales o raciona-

⁴² Este tema será desarrollado en *Infinito*, diálogo I. Cfr. la definición de «espacio» en *De immenso*, I, 8 (*BOL* I, 1, pp. 231s.) con el importante comentario a sus diferentes propiedades. Cuando Bruno plantea la infinitud del espacio como efecto necesario de la infinitud de la causa divina pasa inadvertidamente del espacio al universo material mismo, cuya infinitud a partir de la causa divina es demostrada en *Infinito*, I, pp. 83-107 y *De immenso*, I, 10-13 (*BOL* I, 1, pp. 239-250). Se notará que en su concepción del espacio infinito Bruno ha desechado las esferas sólidas y postulado un medio fluido por el que se mueven los astros «libremente». Véase ahora B. Amato, «Spazio», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. I, cols. 151-165.

les) se quedó estupefacto y atónito, como aquel a quien se le aparece de repente un fantasma. Y como era algo más discreto y menos jactancioso y malévollo que su compañero, calló y no añadió palabra alguna allí donde no podía añadir razones.

FRULLA.—No es así el doctor Torcuato, que con razón o sin ella, por Dios o por el diablo, / siempre quiere discutir, y cuando ha perdido el escudo con que defenderse y la espada con que atacar, quiero decir cuando ya no tiene más respuestas o argumentos, salta y da coces de rabia, aguza las uñas de la difamación, hace rechinar los dientes de las injurias, abre la garganta de sus clamores con el propósito de no dejar decir las razones contrarias y que de esa manera no lleguen a los oídos de los presentes, según he oído decir. [163]

SMITH.—Así pues, no dijo nada más.

TEÓFILO.—No dijo nada a este respecto, pero pasó a establecer otra proposición.

Cuarta proposición de Nundinio

Como el Nolano había dicho de pasada que había innumerables tierras semejantes a ésta, el doctor Nundinio, como buen disputador y no teniendo nada que añadir al respecto, comenzó a hacer preguntas fuera de lugar y dejando a un lado lo que veníamos diciendo sobre la movilidad o inmovilidad de este globo, pasó a preguntar por la naturaleza de los otros y quería saber de qué materia estaban hechos esos cuerpos que se cree de quintaesencia, de una materia inalterable e incorruptible cuyas partes más densas son las estrellas.

FRULLA.—Esta pregunta me parece fuera de lugar, aunque yo no entiendo de lógica.

TEÓFILO.—El Nolano no se lo quiso echar en cara por cortesía y tras decirle que le hubiera gustado que respetara el tema principal o que preguntara en torno al mismo, le respondió que aquellos globos [165] que son tierras no difieren en / punto alguno de éste en especie; tan sólo son diferentes en magnitud, siendo más grandes o más pequeños, al igual que en las otras especies de animales también se dan desigualdades en cuanto a las diferencias individuales. Sin embargo, aquellas esferas que, como el Sol, son de fuego, cree (por ahora) que son diferentes en especie, como el calor y el frío o lo que es luminoso por sí o luminoso por otro⁴³.

SMITH.—¿Por qué dijo que lo creía «por ahora» y no lo afirmó de una manera absoluta?

TEÓFILO.—Por temor de que Nundinio dejara también a un lado la cuestión que acababa de suscitar y agarrara y se aferrara a ésta. Paso por alto que al ser la Tierra un animal⁴⁴ y en consecuencia un cuerpo

⁴³ Los astros o «mundos» son de dos especies: soles (o estrellas; en ellos predomina el fuego y son luminosos por sí mismos) y tierras o aguas, es decir, los planetas (en las obras latinas posteriores, en particular *De immenso*, Bruno añadirá los cometas como una especie de planetas raramente visibles), en los cuales predomina el agua y son luminosos por reflejar la luz del Sol. La distinción de estas dos especies (en términos de caliente/frío) es seguramente un eco de la filosofía natural de Telesio y de su *De rerum natura iuxta propria principia* (Nápoles, 1570, segunda edición; la primera había aparecido en Roma en 1565 con el título de *De natura iuxta propria principia*). Cfr. *infra*, p. 199.

⁴⁴ Como se ha dicho en el diálogo primero (p. 49), la Tierra es un ser vivo, dotado de alma. Sobre esta proposición de Nundinio

heterogéneo, no debemos pensar que tenga un cuerpo frío a causa de algunas de sus partes más externas ventiladas por el aire, ya que por otros miembros, mayores en número y en magnitud, debemos estimarla caliente y calentísima; paso por alto también que, suponiendo en parte en la disputa los principios del adversario, que quiere ser considerado y hace profesión de peripatético, y en parte los principios propios, que no están meramente concedidos, sino probados, la Tierra vendría a ser en cierto sentido tan caliente como el Sol.

SMITH.—¿Y de qué manera?

TEÓFILO.—Porque (por lo que hemos dicho) de la desaparición de las partes oscuras y opacas del globo y de la unión de las partes cristalinas y luminosas viene a difundirse cada vez más luz a las regiones más y más distantes. Ahora, si la luz es causa del calor (como afirman con Aristóteles otros muchos que pretenden también que la Luna y las otras estrellas son más o menos calientes por la mayor o menor participación de la luz⁴⁵; por eso cuando se dice a algunos planetas / fríos quieren que se entienda tan [167]

y en particular sobre la cuestión del alma de la tierra y su carácter «inteligente» de que se hablará poco más adelante, véase Introducción, § 8.3, pp. CXLIV-CLI, y 9.1, pp. CLXXV-CLXXIX.

⁴⁵ En rigor Aristóteles sostiene que el calor es producido por el rozamiento del aire por las esferas celestes. Cfr. *Acerca del cielo*, II, 7, 289 a 20 ss. y *Meteorológicos*, I, 3, 341 a 13 ss. Sin embargo, la tradición peripatética y la filosofía natural del siglo xvi terminaron por aceptar que el calor es una consecuencia de la luz, fundamentalmente del Sol, y que todos los astros son «calientes» (*calida*). Véase Cardano, *De subtilitate*, ed. crítica de E. Nenci, Milán, 2004, libro II (*De elementis*), p. 127.

sólo en un cierto sentido y proporción⁴⁶), la Tierra comunicará también la potencia calorífica mediante los rayos que envía a las lejanas partes de la etérea región según la potencia de su luz. Sin embargo, a nosotros no nos consta que una cosa sea caliente por el solo hecho de ser luminosa, pues en torno nuestro vemos muchas cosas luminosas que no lo son. Ahora bien, volviendo a Nundinio, mira cómo empieza a enseñar los dientes, a alargar las mandíbulas, arrugar las cejas, fruncir el ceño, abrir las narices y soltar un graznido de capón por el gazzate, con el propósito de que los presentes pensaran por esta risa que lo entendía perfectamente y que era él quien tenía razón y que el otro decía ridiculeces.

FRULLA.—Y es verdad; ¿no veis que su misma risa mostraba que el Nolano tenía razón?

TEÓFILO.—Esto es lo que ocurre a quien da dulces a los cerdos⁴⁷. Preguntado por qué se reía, respondió que esta manera de hablar y de imaginarse que hay otras tierras con las mismas propiedades y accidentes, estaba sacada de las *Narraciones verídi-*

⁴⁶ En la medida en que el cielo está constituido de éter, en ausencia de los cuatro elementos sublunares, las cualidades contrapuestas (y entre ellas el frío) cuya combinación produce los cuatro elementos son también ajenas al cielo. Sin embargo, la tradición astrológica considera que los planetas generan las cualidades (y por tanto el frío en el caso de Saturno). Véase Ptolomeo, *Tetrabiblos*, I, 4-5; Cardano, *De subtilitate*, cit., p. 127: «Omnis igitur lux calida est et miscet, et omne astrum ob id calidum. Dicitur autem Saturnus frigidus tantum comparatione» y R. S. Westman, *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 2011, pp. 52-57.

⁴⁷ Cfr. *supra*, p. 53 e *infra*, pp. 213 y 215.

cas de Luciano. El Nolano respondió que si cuando Luciano dijo que la Luna era una tierra tan habitada y cultivada como ésta, lo dijo para burlarse de aquellos filósofos que afirmaban que había muchas tierras (y especialmente la Luna, cuya semejanza con este globo nuestro es tanto más patente cuanto que está más cercana a nosotros), se equivocaba⁴⁸. Mostró ciertamente hallarse en la ignorancia y ceguera general, puesto que si reflexionamos correctamente veremos que la Tierra y tantos otros cuerpos que son llamados astros, miembros principales del universo, al igual que dan la vida y el alimento a las cosas que de ellos reciben la / materia y a ellos mismos [169] la restituyen⁴⁹, de la misma manera y en medida mucho mayor tienen la vida en sí, por la cual, con una ordenada y natural voluntad, se mueven hacia las cosas partir de un principio intrínseco⁵⁰ y por los espacios convenientes a ellos. Y no hay motores extrínsecos que al mover fantásticas esferas vengán a transportar estos cuerpos como si estuvieran clavados en ellas⁵¹. Si eso fuera cierto, el movimiento sería

⁴⁸ Véase Luciano de Samosata, *Relatos verídicos*, en *Obras*, vol. I, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981, § 10, donde se describe la Luna como «sita en el aire», «habitada y cultivada». Sin embargo en § 2 Luciano había adelantado que contaba «mentiras de todos los colores de modo convincente y verosímil». Sobre la Luna como otra Tierra (la Antitierra del pitagorismo) cfr. *Infinito*, pp. 185, 355 s.; *Furori*, p. 249. Véase además, D. Tessicini, *I dintorni dell'infinito*, cit., pp. 26-40.

⁴⁹ Cfr. *supra*, p. 49 sobre la Tierra.

⁵⁰ El alma inteligente ínsita.

⁵¹ Bruno rechaza, pues, la doctrina peripatética de la esferas celestes portadoras de los planetas y de sus motores extrínsecos (las inteligencias separadas).

violento y contrario a la naturaleza del móvil, el motor sería más imperfecto, el movimiento y el motor solícitos y laboriosos y se añadirían otros muchos inconvenientes. Considérese, pues, que de la misma manera que el macho se mueve hacia la hembra y la hembra al macho, cada hierba y cada animal (uno más expresamente y otro menos) se mueve hacia su principio vital, es decir, al Sol y otros astros. El imán se mueve hacia el hierro, la paja hacia el ámbar y en definitiva cada cosa va al encuentro de su semejante y huye de su contrario. Todo es causado por el principio interior suficiente, por el cual viene a moverse de forma natural y no a partir de un principio exterior, como vemos que ocurre siempre en aquellas cosas que son movidas o en contra o al margen de su propia naturaleza. La Tierra, por tanto, y los otros astros, se mueven según las propias diferencias locales a partir del principio intrínseco que es su propia alma. «¿Créis, dijo Nundinio, que esta alma es sensitiva?». «No sólo sensitiva», respondió el Nolano, «sino también intelectual, y no sólo intelectual, como la nuestra, sino quizá todavía más». Aquí se calló ya Nundinio y dejó de reír⁵².

PRUDENCIO.—Me parece que si la tierra tiene un alma, no debe de sentir ningún placer cuando se le hacen estas grutas y cavernas en su espalda, al igual que a nosotros nos produce dolor y displacer cuando se nos clava algún diente o se nos perfora la carne.

[171] / TEÓFILO.—Nundinio no tuvo tanto de Prudencio como para considerar este argumento digno de

⁵² Sobre este importante pasaje —que debió sonar a Nundinio más bien herético— véase Introducción, pp. CXLIV-CLI.

ser aducido aun en el caso de que se le hubiera ocurrido, pues no es un filósofo tan ignorante como para no saber que si la tierra tiene sensibilidad, no es como la nuestra; si tiene carne, sangre, nervios, huesos y venas, no son como los nuestros; si tiene corazón, no es como el nuestro, y lo mismo de todas las restantes partes que guardan una cierta proporción con los miembros de los diferentes seres que nosotros llamamos animales y que son considerados generalmente como los únicos animales. No es Nundinio tan buen Prudencio ni tan mal médico⁵³ que no sepa que son totalmente imperceptibles a la gran mole de la Tierra esos accidentes que tan sensibles son a nuestra pequeñez. Y creo que comprende que al igual que en aquellos animales que nosotros tenemos por tales sus partes están en continua alteración y movimiento y poseen además un cierto flujo y reflujo, acogiendo siempre dentro algo de fuera y expulsando afuera algo de dentro, por lo cual crecen las uñas, se alimentan los pelos, las lanas y los cabellos, las pieles vienen a soldarse y los cueros se endurecen; de la misma manera, la Tierra recibe el flujo y reflujo de sus partes, por lo cual muchos animales a nosotros manifiestos como tales nos hacen ver expresamente su vida, siendo como es más que verosí-

⁵³ Como señala Aquilecchia en nota a la edición *Belles Lettres*, los dos doctores de Oxford eran seguramente diplomados en medicina. Antes de 1619 la facultad de medicina era la única que aseguraba en Oxford una enseñanza superior de astronomía. Por otra parte, Bruno declaró en el proceso inquisitorial veneciano (declaración del 3 de junio de 1592) que el debate había tenido lugar «el día de las Cenizas, con algunos médicos». Véase L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, 1993, p. 188.

[173] mil (dado que todo participa de la vida) que muchos e innumerables individuos vivan no tan sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas⁵⁴, y que cuando veamos algo que se dice morir no tanto debemos creer que muere como que se cambia, al cesar esa composición y concordia accidentales, pero permaneciendo en cambio siempre inmortales / las cosas que concurren en ella, en mayor medida las llamadas espirituales que las corporales y materiales, según tendremos ocasión de mostrar en otro momento⁵⁵. Volviendo ahora al Nolano, cuando vio que Nundinio callaba decidió aprovechar la ocasión para resarcirse de esa risa nundínica que se permitía comparar las posiciones del Nolano con las *Narraciones verídicas* de Luciano, y mostró algo de hiel al decirle que en una discusión honesta no debía reirse y burlarse de lo que no podía entender, «ya que si yo», dijo el Nolano, «no me río de vuestras fantasías, tampoco debéis hacerlo vos de mis opiniones. Si yo discuto con vos de manera educada y con respeto, otro tanto al menos debéis hacer vos conmigo, pues os sé de tanto ingenio que si yo quisiera defender como verdades esas narraciones de Luciano, no seríais capaz de refutarlas». Y de esta manera respon-

⁵⁴ Sobre esta importante exposición de Teófilo, que es deudora de Ficino y muy probablemente recoge la demostración del movimiento de la Tierra en las lecciones oxonienses, véase D. Knox, «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 333-366 y nuestra Introducción, pp. LV-LXXIII, CXLIV-CLI. Por lo que se refiere a la animación universal, véase *Causa*, II, pp. 127 ss.

⁵⁵ Cfr. *Causa*, II, pp. 139 s., con la referencia a Eclesiastés, I, 9-10 y al parlamento de Pitágoras en Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 153-159, 165.

dió con algo de cólera a las risas, tras haber respondido con más de una razón a la pregunta.

Quinta proposición de Nundinio

Urgido Nundinio tanto por el Nolano como por los otros a que dejando a un lado las discusiones del por qué y del cómo y del cuál, propusiera algún argumento...

PRUDENCIO.—*Per quomodo, et quare; quilibet asinus novit disputare*⁵⁶.

TEÓFILO.—... al final propuso ése del que están llenos todos los papeles inútiles, a saber: que si fuera verdad que la Tierra se mueve hacia el lado que llamamos Oriente sería necesario que las nubes del aire parecieran discurrir siempre hacia Occidente por causa del velocísimo y rapidísimo movimiento de este globo, que en el espacio de veinticuatro horas debe efectuar un / giro tan grande⁵⁷. El Nolano respondió que ese aire por el que discurren las nubes y los vientos es parte de la Tierra, puesto que por el nombre de Tierra él quiere que se entienda (y así debe ser en el caso presente) todo el edificio y todo el animal compuesto de sus diferentes partes. Según eso, los ríos, las rocas, los mares, todo el aire vaporoso y turbulento encerrado en los altísimos montes, pertenecen a la Tierra como miembros de ella; es [175]

⁵⁶ *Por cómo y por qué, cualquier asno sabe disputar.*

⁵⁷ Cfr. Ptolomeo, *Almagesto*, I, 7 y su exposición en Copérnico, *Sobre las revoluciones*, cit., I, 7, pp. 49-50. Para la argumentación de Bruno en estas importantes páginas véase Introducción, pp. CLI-CLXVI.

como el aire encerrado en el pulmón y en las restantes cavidades de los animales, mediante el cual respiran, se dilatan las arterias y se realizan otros efectos necesarios para la vida. Las nubes, por tanto, se mueven según las circunstancias que se producen en el cuerpo de la Tierra y es como si estuvieran en sus vísceras, al igual que las aguas. Lo entendió bien Aristóteles en el primer libro de los *Meteorológicos*, donde dice que por encima de ese aire que circunda la Tierra, húmedo y cálido como consecuencia de sus exhalaciones, se halla otro aire —caliente y seco— en el que no hay nubes. Dice también que este aire está fuera de la circunferencia de la Tierra y de la superficie que la limita, a fin de que resulte verdaderamente redonda, y que la generación de los vientos no se produce sino en las vísceras y regiones de la Tierra. Pero sobre los altos montes no hay ni nubes ni vientos y allí el aire se mueve regularmente en círculo, como todo el cuerpo de la Tierra⁵⁸. Esto quería decir quizá Platón cuando señalaba que nosotros vivimos en las concavidades y partes oscuras de la Tierra y que con respecto a los animales que viven por encima de la Tierra estamos en la misma relación que guardan con respecto a nosotros los peces que habitan en un medio húmedo más espeso.

⁵⁸ Véase Aristóteles, *Meteorológicos*, I, 3, 340b 25-341a 1. Cfr. la respuesta de Copérnico en *Sobre las revoluciones*, I, 8, pp. 50-52. Copérnico, lógicamente, inmoviliza la región superior del aire, haciendo del movimiento diario de los cometas por esa región y del de los planetas por encima de ella una apariencia causada por el real movimiento diario de la Tierra. Bruno desarrollará más por extenso este tema de la verdadera configuración de la Tierra en *Infinito*, III, pp. 213-223.

Quiere decir que en cierto modo este aire vaporoso es agua y el aire puro, que contiene animales más felices, está por encima de la Tierra, de manera que al igual que este / Anfitrite es agua para nosotros, también nuestro aire es agua para ellos⁵⁹. Así se puede responder, pues, al argumento aducido por Nundinio, ya que el mar no está en la superficie, sino en las vísceras de la Tierra, del mismo modo que el hígado, fuente de los humores, está en nuestro interior; de la misma forma el aire turbulento no está fuera, sino como en el pulmón de los animales.

[177]

SMITH.—En ese caso, ¿cómo es posible que veamos todo el hemisferio celeste si nos encontramos en las vísceras de la Tierra?

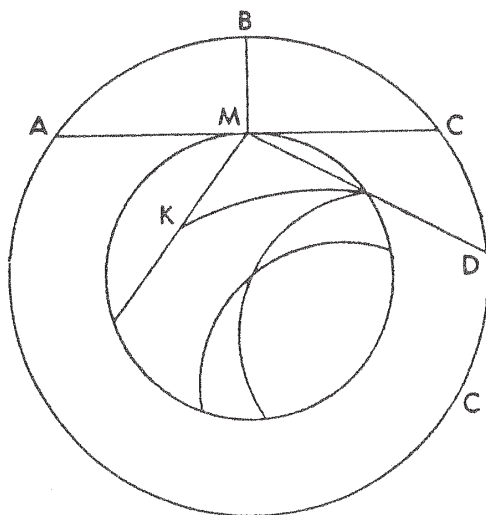
TEÓFILO.—Debido a la mole esférica de la tierra ocurre, no sólo en la superficie exterior, sino también en las interiores, que a la vista del horizonte una convexitud da lugar a otra, de manera que no puede producirse ese obstáculo con que nos encontramos cuando entre nuestros ojos y una parte del cielo se interpone un monte que por su cercanía puede privarnos de la perfecta visibilidad del círculo del horizonte. La distancia, por tanto, de esos montes que siguen la convexitud de la Tierra (que no es plana, sino circular) hace que no nos demos cuenta de que nos encontramos dentro de las vísceras de la Tierra⁶⁰. Podemos verlo de alguna manera en la pre-

⁵⁹ *Fedón*, 109 b-e. Bruno desarrollará ampliamente este motivo del *Fedón* platónico en varios capítulos del *De immenso*. Cfr. *supra*, Introducción, nota 252.

⁶⁰ Según L. Firpo (*Scritti scelti di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, Turín, 1949, p. 118), Bruno quiere decir que cuando las depresiones terrestres son profundas, son también

sente figura, donde la verdadera superficie de la Tierra es ABC, en la cual hay muchos particulares del mar y de los continentes, como, por ejemplo, M, desde el cual vemos todo el hemisferio al igual que desde el punto A y otros de la superficie exterior. La causa de ello es doble: la magnitud de la Tierra y la convexidad de su circunferencia hacen que el punto M no esté tan obstaculizado como para no poder ver el hemisferio, ya que montes altísimos / no se vienen a interponer frente al punto M como la línea MB (creo que sucedería eso si la superficie de la Tierra fuera plana), sino

FIGURA 5



muy extensas, de suerte que los que se hayan en ellas conservan la vista de la totalidad del hemisferio celeste.

como las líneas MC, MD, las cuales podemos ver que no causan tal obstáculo en virtud del arco circunferencial. Y hemos de tener presente además que la misma relación que guarda M con C y con D la guarda también K con respecto a M, por lo cual no debemos considerar una fábula lo que decía Platón acerca de las grandes concavidades y senos de la Tierra.

/ SMITH.—¿Quisiera saber si los que están cerca [181] de las montañas más altas sufren este obstáculo?

TEÓFILO.—No, tan sólo los que están cerca de los montes más bajos, puesto que las montañas más altas son las que son tan grandes como para que su magnitud sea imperceptible a nuestra vista, de forma que vienen a comprender junto con el primero más y más horizontes artificiales, donde los accidentes de los unos no pueden alterar los otros. Por eso no entendemos por montes altísimos los Alpes, los Pirineos y otros semejantes, sino toda Francia, situada entre dos mares: el océano al Norte y el Mediterráneo al Sur. Desde uno y otro mar siempre se va ascendiendo hacia la Auvernia, al igual que desde los Alpes y los Pirineos, que fueron antaño la cabeza de un monte altísimo que fue despedazado por el tiempo (el cual produce otros en otras partes en virtud de las vicisitudes de la renovación de las partes de la Tierra⁶¹) y formó todas esas montañas particulares a las que llamamos montes. Sin embargo, por lo que respecta a cierto ejemplo aducido por Nundinio sobre los montes de Escocia, donde quizá ha es-

⁶¹ Bruno anticipa consideraciones posteriores (cfr. diálogo V, pp. 259 s.) sobre los cambios vicisitudinales en la superficie terrestre a lo largo de grandes períodos de tiempo.

tado, muestra su incapacidad para comprender lo que se entiende por montes altísimos, ya que lo cierto es que toda esta isla británica es un monte que alza su cabeza sobre las olas del océano, monte cuya cima debemos situar en el lugar más elevado de la isla. Si esa cima llega hasta la región tranquila del aire vendría a probarse que éste es uno de aquellos montes altísimos donde habitan animales quizá más felices. Alejandro de Afrodisia habla del monte Olimpo, donde la experiencia de las cenizas de los sacrificios muestra su condición de monte altísimo y de que el aire se encuentra allí por encima de los confines y miembros de la tierra⁶².

[183] / SMITH.—Me habéis dado entera satisfacción y me habéis abierto egregiamente muchos secretos de la naturaleza que están escondidos bajo esta llave. Por lo que respondéis al argumento de los vientos y de las nubes se puede inferir también la respuesta a

⁶² Véase Alejandro de Afrodisia, *In quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis Commentatio lucidissima*, Venecia, 1548, p. 4r (com. 15): «Quod autem non solum in aere qui extra terra est venti non generantur, sed etiam quod aliqui montes adeo eleventur, quod ad ipsorum summitates nubium aut ventorum consistentia non perveniat, illud potest esse signum, quod ex sacrificiis quae in illorum summitatibus fiebant, completo dehinc anno cineres intacti in eodem loco in quo relictis fuerant, reperiebantur». [Pero que no sólo no se generan vientos en el aire exterior a la tierra, sino también que algunos montes se elevan tanto que la formación de nubes o vientos no alcanza, lo muestra que las cenizas de los sacrificios que en ellos se hacían se encontraban intactas en el mismo lugar en el que había sido depositadas al cabo de un año]. Como se ve Alejandro no se refiere en concreto al monte Olimpo. Para la referencia a los «animales más felices» cfr. *Fedón*, 110d-111b y sobre todo *De immenso*, III, 8. Véase también Introducción, nota 252.

ese otro argumento aducido por Aristóteles en el libro segundo de su obra *Del cielo y mundo*⁶³, cuando dice que sería imposible que una piedra tirada a lo alto pudiera volver a caer abajo según la misma línea recta perpendicular, sino que sería necesario que el velocísimo movimiento de la tierra la dejara muy atrás, hacia Occidente, puesto que al tener lugar este movimiento dentro de la Tierra, es necesario que con el movimiento de ésta venga a alterarse toda relación de verticalidad y oblicuidad, pues son diferentes el movimiento de la nave y el movimiento de las cosas que están en la nave. Si esto no fuera cierto, se seguiría que cuando la nave corre por el mar nadie podría jamás llevar algo de un sitio a otro de la nave según una línea recta y sería imposible saltar y volver a caer con el pie en el mismo sitio donde se saltó.

[TEÓFILO.—] Con la Tierra, pues, se mueven todas las cosas que se encuentran en ella. Por eso si desde un lugar fuera de la Tierra se arrojara algún objeto hacia ella, resultaría que dicho objeto perdería la perpendicularidad por causa del movimiento de la Tierra. Es lo que ocurrirá en la nave AB que pasa por el río⁶⁴; si alguien arroja una piedra desde la orilla C según una trayectoria rectilínea, fallará el

⁶³ *Acerca del cielo*, II, 14, 296b 24-25. Sobre el importante tratamiento bruniano de esta objeción véase Introducción, pp. CLV-CLXVI.

⁶⁴ La Figura 6 no se corresponde exactamente con el texto: no comporta ninguna de las letras de las que se hace mención en el texto y ninguno de los elementos mencionados por Teófilo encuentra correspondencia en la figura. Todo ello parece indicar que Bruno se ha servido de un grabado ya existente. Véase Introducción, pp. XXX s., y CLXVI nota 265.

[185] tiro en la medida de la velocidad de la corriente. Mas, si alguien se encuentra en el mástil de la nave, ya puede ésta correr con la velocidad que quiera que nunca fallará el tiro, de forma que la piedra o cualquier otro grave arrojado no caiga según una línea recta desde el punto E en la cima del mástil o en la cofa hasta el punto D en la base del mástil o en otra parte / del vientre y cuerpo de la nave⁶⁵. Así, si una persona situada dentro de la nave tira, según una línea recta, una piedra desde un punto D a un punto E, dicha piedra volverá de nuevo abajo según la misma trayectoria rectilínea, por mucho que se mueva la nave, a no ser que se incline.

FIGURA 6



⁶⁵ Independientemente de los antecedentes medievales (sobre los cuales véase Introducción, pp. CLVI ss.), el experimento de la nave había sido aducido, en este caso a favor de Copérnico, por Thomas Digges. Véase Introducción, pp. CLX ss., para la evidencia del conocimiento del texto de Digges por parte de Bruno y los elementos nuevos introducidos por éste.

SMITH.—El estudio de esta diferencia abre la vía a muchos e importantísimos secretos de la naturaleza y de una profunda filosofía. Es algo muy frecuente y muy poco estudiado la gran diferencia existente entre lo que uno se receta a sí mismo y lo que nos es recetado por otro; es bastante evidente que sentimos mayor placer y satisfacción cuando comemos con la ayuda de nuestras propias manos que si lo hacemos por los brazos de otro. Los niños cuando pueden servirse para comer de sus propios instrumentos ya no quieren servirse de los ajenos. Es como si la naturaleza les hiciera aprender de alguna manera que como no hay tanto placer tampoco hay el mismo provecho. ¿Habéis visto cómo se agarran con la mano a la teta los niños de pecho? Yo jamás he tenido tanto miedo ante un robo como en el caso del efectuado por un criado, pues no sé por qué razón un conocido trae consigo más asombro o portento que un extraño, puesto que lleva como una especie de mal genio o presagio terrible.

TEÓFILO.—Volvamos a nuestro asunto. Si hay dos personas, de las cuales uno está dentro de la nave en movimiento y el otro fuera de ella; si tanto el uno como el otro tienen la mano en el mismo punto del aire y desde ese lugar, y en el mismo instante además, deja caer el uno una / piedra y el otro otra, sin [187] darles impulso alguno, la del primero llegará al lugar determinado sin perder un punto y sin desviarse de la línea, mientras que la del segundo se quedará atrás. Esto no resulta sino de que la piedra que sale de la mano de quien se encuentra en la nave y, por tanto, se mueve con el movimiento de ella, posee una fuerza impresa que no posee la que procede de la

mano del que está fuera de la nave, aunque las dos piedras tengan el mismo peso, el mismo aire intermedio, partan (si es posible) del mismo punto y experimenten el mismo impulso.

[189] La única explicación que podemos dar de esa diferencia es que las cosas que están fijas o pertenecen a la nave se mueven con ella y que una / de las dos piedras lleva consigo la fuerza del motor que se mueve con la nave y la otra del que no participa de dicho movimiento. Según esto, podemos ver claramente que la capacidad de moverse según una línea recta no viene dada por el punto de donde parte el movimiento ni por aquél a donde va, ni por el medio por donde discurre, sino por la eficacia de la fuerza impresa en primer lugar. De ella depende toda la diferencia. Y me parece que con esto ya hemos considerado suficientemente las proposiciones de Nundinio.

SMITH.—Entonces nos veremos mañana para escuchar los argumentos que añadió Torcuato.

PRUDENCIO.—*Fiat*⁶⁶.

FIN DEL TERCER DIÁLOGO

⁶⁶ *Así sea.*

/ DIÁLOGO CUARTO

[191]

SMITH.—¿Queréis que os diga la razón?¹

TEÓFILO.—Decidla, pues.

SMITH.—Porque la divina Escritura (a cuyo sentido debemos atenernos con gran respeto por proceder de inteligencias superiores que nunca yerran²) señala y supone en muchos lugares lo contrario.

¹ Bruno va a abordar el problema de la oposición del movimiento de la Tierra a la letra de la Escritura. Véase Introducción, § 8.2.

² Bruno usa este término, tanto en singular como en plural, con un sentido técnico, para designar el ejercicio intuitivo inmediato, no discursivo, de la instancia intelectual que se traduce en una praxis adecuada a la reproducción de la vida. Cfr. *infra*, p. 245 (a propósito de arañas y hormigas); *Spaccio*, p. 473 («natura superiore e non errante»), *Cabala*, p. 101; *Idiota triumphans*, en G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans – De somnii interpretatione – Mordentius – De Mordentii circino*, éd. de G. Aquilecchia, Roma, 1957, p. 6. Para la conexión de este concepto con la dialéctica de necesidad y li-

TEÓFILO.—Bueno, por lo que a esto se refiere, creedme que si los dioses se hubieran dignado enseñarnos la teoría de las cosas naturales, al igual que nos han hecho el favor de proponernos la conducta moral, yo mismo abrazaría antes la fe de sus revelaciones que avanzar un solo paso guiado por la certeza de mis razones y de mis propias opiniones³. Sin embargo, como todo el mundo puede ver clarísimamente, los libros divinos concedidos al servicio de nuestro intelecto, no se ocupan de demostraciones y especulaciones sobre las cosas naturales, como si de filosofía se tratara, sino que establecen mediante leyes, en beneficio de nuestra mente y ánimo, la conducta en lo relativo a las acciones morales. Con este propósito, por tanto, ante sus ojos, el divino legisla-

bertad, véase *De immenso*, I, 12 (*BOL* I, i, p. 247). Pocas líneas más abajo esta instancia, que da a los hombres la Escritura, es identificada con «los dioses», término que en Bruno designa los astros inteligentes como ángeles (cfr. *De immenso*, III, 8, en *BOL* I, i, p. 377; IV, 14, en *BOL* I, ii, p. 80: «astra quippe deos secunda ratione dico»), y con «el divino legislador», expresión conscientemente ambigua, que puede designar tanto a la divinidad como (ésta es la intención de Bruno; cfr. *infra*, p. 197: «los hombres divinos») al profeta legislador (en este caso Moisés) que organiza una comunidad política mediante la *ley* (religión basada en la revelación divina). En todo caso, Bruno aleja a la divinidad absoluta de toda relación directa e inmediata con los hombres a través de una revelación independiente de la naturaleza o «sobrenatural».

³ No hay que olvidar la profunda diferencia que separa el tratamiento bruniano del problema (basado en la tradición averroísta y maquiaveliana, que se remonta en última instancia a Platón) del de Kepler, Galileo y demás autores contemporáneos que, a partir de Reticus, habían abordado el problema de la «acomodación divina» en la Escritura desde una perspectiva cristiana. Véase Introducción, § 8.2.

dor no se preocupa en lo demás de hablar según esa verdad de la cual el vulgo no sacaría ningún provecho a la hora de alejarse del mal y seguir el bien. Deja, por el contrario, la reflexión sobre estos puntos / a los contemplativos y habla al vulgo de manera que según su modo de entender y de hablar llegue a comprender lo fundamental. [193]

SMITH.—Conviene, sin duda, cuando se trata de escribir la historia y de legislar, hablar según la inteligencia del vulgo y no ser escrupuloso en cuestiones indiferentes. Loco sería el historiador que al tratar su asunto pretendiera introducir vocablos nuevos y reformar los viejos, comportándose de manera que el lector esté más atento a observarlo e interpretarlo como gramático que a entenderlo como historiador.

En medida mucho mayor quien quiera dar al conjunto del vulgo la ley y forma de vida, si usara términos entendidos únicamente por él y unos pocos más, atendiendo y tratando cuestiones indiferentes con respecto al fin para el que se establecen las leyes, no cabe duda de que parecería que no dirige su doctrina a todo el mundo y a la multitud (que es para quien se establecen las leyes), sino a los sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes⁴. Por eso dijo Algacel (filósofo, sumo pon-

⁴ Bruno afirma con decisión la diferencia antropológica entre «conjunto del vulgo», «multitud» y los «sabios», llamados «verdaderamente hombres» de acuerdo con la antropología averroista que ya ha aparecido con anterioridad en diferentes ocasiones (cfr. *supra*, p. 59 y nota 97). Bruno usará de nuevo el término «homines veros» [verdaderos hombres] en *De immenso*, IV, 1 (*BOL* I, 1, p. 1), donde lo pone en boca del gigante Tifón

tífice y teólogo mahometano) que el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados⁵. Muchas veces, por tanto, y en muchos sentidos, es de tontos e ignorantes referir las cosas según la verdad y no según la ocasión y la comodidad⁶. Si cuando el sabio dijo «nace el Sol y se pone, gira al mediodía y dobla hacia el Norte»⁷ hubiera dicho «la Tierra gira hacia Oriente y deja

para designar la rebelión (modelada de acuerdo con el elogio de Epicuro en Lucrecio, *De rerum natura*, I, 63 ss.) de la filosofía contra la superstición religiosa. Sobre esta importantísima cuestión véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 11-29.

⁵ Véase Canone, «Giordano Bruno lettore di Averroè», en C. Baffioni, ed., *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Nápoles, 2004, pp. 211-247. Para esta concepción «política» de la religión, que será presentada por extenso en *Spaccio*, véase Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, cit., y Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 6 («Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios»).

⁶ Bruno conecta aquí (de acuerdo siempre con la separación de ámbitos ciencia/verdad/sabios y opinión/praxis/vulgo) con la enseñanza tanto de Averroes y Maimónides como de Erasmo. Véase *Infinito*, I, pp. 91-95 y Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, pp. 174-182.

⁷ Eclesiastés, 1, 5-6. Este pasaje había sido ya aducido en contra del movimiento de la Tierra por Melancthon. Véase sus *Initia doctrinae physicae*, en *Corpus Reformatorum*, C. G. Bretschneider (ed.), Halle, 1846, vol. XIII, col. 217. Desde entonces había pasado a ser proverbial en el debate anticopernicano.

detrás el Sol / poniente, dobla hacia los dos trópicos, [195] el de Cáncer al Sur y el de Capricornio al Norte», los oyentes se hubieran parado a pensar preguntándose: «¿Cómo es que éste dice que la Tierra se mueve? ¿Qué fábulas son éstas?». Al final lo habrían tenido por loco y no cabe duda de que efectivamente lo habría sido. En todo caso, para dar satisfacción a la inoportunidad de algún rabino impaciente y riguroso, me gustaría saber si lo que decimos se puede confirmar sin dificultad con el favor de la misma Escritura.

TEÓFILO.—¿Acaso pretenden estos reverendos que cuando Moisés dijo que Dios ha hecho, entre los demás luminares, dos grandes, que son el Sol y la Luna⁸, debemos entenderlo absolutamente, de forma que todos los demás sean menores que la Luna o bien según el sentido vulgar y el modo ordinario de hablar y entender? ¿No hay muchos astros mayores que la Luna? ¿No puede haber otros mayores que el Sol? ¿Qué le falta a la Tierra para ser un luminar más bello y más grande que la Luna, de forma que, recibiendo también en el cuerpo del océano y otros mares mediterráneos el gran resplandor del Sol, pueda comparecer como un cuerpo luminosísimo ante los otros mundos llamados astros, al igual que ellos se nos aparecen a nosotros como otras tantas luces resplandecientes⁹? No cabe duda de que el no llamar a la Tierra un luminar grande o pequeño y decir que tales son el Sol y la Luna, está muy bien y verdade-

⁸ Génesis, 1, 16.

⁹ Cfr. *supra*, pp. 143, 157, a propósito de la segunda consideración de Nundinio.

ramente dicho a su nivel, porque debía hacerse entender según las palabras y opiniones vulgares y no hacer como quien usa del conocimiento y de la sabiduría de forma estúpida e insensata. Hablar en los términos de la verdad allí donde no es necesario, y querer que el vulgo y la estúpida multitud —de la que lo único que se requiere es el comportamiento— [197] tengan un conocimiento / pormenorizado sería como pretender que la mano tenga ojo, cuando la naturaleza no la ha hecho para ver, sino para actuar y asentir a la vista. Así, aunque conociera la naturaleza de las sustancias espirituales, ¿a qué fin debería tratar de ellas sino en la medida en que algunas de ellas tienen comunicación y rinden algún servicio a los hombres cuando se hacen embajadoras?¹⁰ Aunque hubiera sabido que a la Luna y otros cuerpos mundanos (visibles o invisibles a nosotros) conviene todo aquello que conviene a nuestro mundo o por lo menos algo semejante, ¿creéis que sería propio de un legislador ocuparse de ello y proporcionar a los pueblos estas indigestiones?¹¹ ¿Qué tiene que ver la observancia de nuestras leyes y el ejercicio de nuestras virtudes con esas cosas? Así pues, donde los hombres divinos hablan presuponiendo en las cosas naturales el

¹⁰ Se trata de los ángeles. Bruno se refiere al problema, ampliamente debatido en la tradición teológica cristiana de por qué razón Moisés había omitido en el Génesis la creación de los ángeles. No se olvide, sin embargo, que para Bruno los «embajadores» y ángeles de Dios son los astros mismos inteligentes. Cfr. *supra*, p. 49 (la cita implícita de Daniel 7, 10 que se hará más explícita *infra*, p. 211).

¹¹ A la prudencia de Moisés se opone la imprudencia de los teólogos reformados (Lutero, Calvino) que han «envenenado» a los pueblos con sus nocivas enseñanzas. Cfr. *Infinito*, I, pp. 91 s.

sentido comúnmente recibido, no deben ser tomados como autoridad, sino más bien cuando hablan indiferentemente y allí donde el vulgo no tiene posición alguna. Allí es donde quiero que se atienda a las palabras de los hombres divinos, e incluso a los entusiasmos de los poetas, que nos han hablado con una luz superior, y que no se tome por metáfora lo que no se dijo por metáfora, tomando por el contrario como verdadero lo que se dijo a modo de símil. Pero esta distinción entre lo metafórico y lo verdadero no toca a todos quererla comprender, del mismo modo que no se da a todo el mundo el poderla comprender.

Si ahora dirigimos nuestra atención a un libro contemplativo, natural, moral y divino, hallaremos que esta filosofía¹² resulta muy favorecida y apreciada. Me refiero al *Libro de Job*, uno de los más singulares que cabe leer, lleno de toda clase de buena teología, filosofía natural y moral, / saturado de sapientísimos discursos, hasta el punto de que Moisés lo unió como algo sagrado a los libros de su ley. En dicho libro, queriendo uno de los personajes describir la providente potencia de Dios, dijo que Él establecía la paz entre sus hijos eminentes¹³, es decir, su-

[199]

¹² Como se dirá más claramente en p. 203, «esta filosofía» es la filosofía bruniana.

¹³ Job, 25, 2. Bruno citará de nuevo este pasaje en *Infinito*, III, p. 239 (en esta ocasión como coincidente doctrinalmente con el fr. 8 de Heráclito). El pasaje de Job había sido interpretado tradicionalmente como haciendo referencia a las criaturas angélicas (por ejemplo por Giovanni Pico en la *Oratio de hominis dignitate*, en *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scriptis vari*, ed. de E. Garin, Florencia, 1942 (reed. Turin, 2004, p. 116) [trad. española de L. Martínez Gómez, *De la dignidad del hombre*, Madrid, 1984, pp. 111 s.]. Al referirlo a los astros en la

blimes, que son los astros, los dioses, de los cuales unos son fuegos y otros aguas (al igual que nosotros decimos a los unos soles y a los otros tierras) y que ellos se mantienen en concordia de forma que aun siendo contrarios el uno vive, se alimenta y vegeta por el otro, sin confundirse nunca entre sí, sino moviéndose los unos alrededor de los otros con arreglo a distancias determinadas¹⁴. De esta manera el universo se divide en fuego y agua, sujetos de los dos primeros principios formales y activos: el frío y el calor. Los cuerpos que exhalan calor son los soles, luminosos y calientes por sí mismos; los que exhalan el frío son las tierras¹⁵, cuerpos heterogéneos también a los que se llama preferentemente aguas por resultar visibles gracias a ellas. Por eso los denominamos con razón a partir de esa región que nos los hace perceptibles y cuando digo perceptibles no digo que lo sean por sí mismos, sino por la luz de los soles esparcida por su superficie. Con esta doctrina está de acuerdo Moisés, que llama «firmamento» al aire donde todos estos cuerpos existen y se hallan situa-

relación de interdependencia recíproca entre soles-estrellas y tierras-planetes, Bruno reconoce en la Escritura la presencia de la doctrina verdadera, también conocida por la *prisca sapientia* prearistotélica, de los sistemas planetarios o, en la terminología bruniana, de los *synodi ex mundis*.

¹⁴ Véase M. Á. Granada, «Synodus ex mundis», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. II, cols. 142-154.

¹⁵ Sobre las exhalaciones húmedas que los planetes emiten al espacio permitiendo el alimento del fuego solar véase M. Á. Granada, «Giordano Bruno et le “banquet de Zeus chez les Éthiopiens”: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre», *Bruniana & Campanelliana*, XIII, 1997, pp. 185-207.

dos, el cual separa y divide las aguas inferiores (las de nuestro globo) de las superiores, que son las de los otros globos¹⁶. De ahí que se diga que las aguas fueron separadas de las aguas. Y si examináis correctamente muchos de los pasajes de la divina Escritura veréis que los dioses y ministros del Altísimo reciben el nombre de «aguas», «abismos», «tierras» y «llamas ardientes». ¿Quién le prohibía llamarlos «cuerpos neutros, inalterables, inmutables», / «quintaesencias», «partes más densas de las esferas», «esmeraldas», «rubíes», y otros nombres fantásticos con los que, como indiferentes, el vulgo habría podido, sin embargo, alimentarse? [201]

SMITH.—Yo, por cierto, me dejo guiar mucho por la autoridad del *Libro de Job* y de Moisés y me resul-

¹⁶ Génesis, 1, 7. La interpretación tradicional del texto bíblico concedía al «firmamento» el carácter de una bóveda sólida que retenía las aguas superiores y por cuyas oberturas se desprendieron las aguas que causaron el diluvio. Identificando el firmamento con el aire, Bruno se aleja de la interpretación tradicional. Para precedentes medievales de Bruno véase E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, 1984, pp. 96 s. Esta interpretación es paralela a la eliminación de las esferas sólidas planetarias y a su sustitución por un cielo fluido; véase Lerner, *Le monde des sphères*, cit., vol. II; W. G. L. Randles, *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760. From Solid Heavens to Boundless Aether*, Aldershot, 1999; M. Á. Granada, *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Milán, 2002. En *Furori*, pp. 41-51 («Argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]») Bruno ofrecerá en cambio una interpretación alegórica de las «aguas superiores» e «inferiores» en términos de la *vicissitudine* universal y sempiterna de las almas. Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 6 («Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios»).

ta fácil quedarme en estos sentidos reales antes que en los metafóricos y abstractos, pero algunos papagayos de Aristóteles, Platón y Averroes, desde cuya filosofía se ven elevados después al rango de teólogos, dicen que estos sentidos son metafóricos y de esta manera les hacen significar en virtud de sus metáforas todo lo que les apetece, llevados por el celo de la filosofía en la que se han criado.

TEÓFILO.—Pues bien, hasta qué punto son constantes estas metáforas lo podéis juzgar del hecho de que la misma escritura está en mano de judíos, cristianos y mahometanos, sectas tan diferentes y contrarias que engendran otras innumerables contraríasimas y diferentísimas, todas las cuales saben encontrar en ella esa resolución que les agrada y más a cuento les viene; y no sólo una resolución diversa y diferente, sino incluso la totalmente contraria, haciendo de un sí un no y de un no un sí, como *verbi gratia* en ciertos pasajes en los que dicen que Dios habla irónicamente.

SMITH.—Abstengámonos de juzgarles. Estoy seguro de que a ellos no les importa que esto sea o no metáfora y por eso nos dejarán fácilmente en paz con nuestra filosofía.

TEÓFILO.—No cabe abrigar temor alguno de la censura de espíritus honorables, verdaderamente religiosos y asimismo hombres de bien por naturaleza, amigos de la convivencia civil y de las buenas doctrinas, / pues tras una atenta consideración verán que esta filosofía no sólo contiene la verdad, sino que incluso favorece la religión¹⁷ más que cualquier otra

[203]

¹⁷ Afirmación reiterada en *Causa*, p. 237 e *Infinito*, pp. 93 s.

clase de filosofía, como por ejemplo ésas que afirman que el mundo es finito, que el efecto y la obra de la potencia divina son finitos¹⁸, que las inteligencias y naturalezas intelectuales¹⁹ tan sólo son ocho o diez, que la sustancia de las cosas es corruptible, que el alma es mortal por consistir más bien en una disposición accidental y en el efecto de la complexión, en un temperamento susceptible de disolución y en una armonía²⁰, siendo por consiguiente nulo el poder de la justicia divina sobre las acciones humanas²¹, y que las causas primeras y universales están muy lejos de conocer las cosas particulares; y otros muchos inconvenientes que no sólo ciegan como falsos la luz del intelecto, sino que incluso apagan, como fuente de indolencia e impiedad²², el fervor de los buenos sentimientos.

SMITH.—Estoy muy contento de tener esta información sobre la filosofía del Nolano. Pasemos ahora un poco a su discusión con el doctor Torcuato,

¹⁸ Véase en la misma línea *Infinito*, pp. 83-91 y *De immenso*, I, 11 (*BOL* I, I, pp. 242 s.) y VIII, 3 (*BOL* I, II, pp. 294 s.). Las filosofías mencionadas son variantes del aristotelismo.

¹⁹ Las inteligencias separadas motores de las esferas celestes de la tradición aristotélica.

²⁰ Este punto importantísimo de la doctrina aristotélica del alma y de la sustancia, frente al cual Bruno afirmará su monismo ontológico y su teoría del alma universal, será criticado en *Causa*, II, pp. 137-141, y V, pp. 279-283. Cfr. *De minimo*, I, 3 (*BOL* I, III, pp. 142 s.).

²¹ Cfr. Ficino, Proemio a Plotino, en *Opera*, Basilea, 1576, p. 1537, donde se señala esta impiedad en las interpretaciones de Averroes y Alejandro de Afrodisia de la teoría aristotélica del alma y del intelecto.

²² Es la situación crítica contra la que se produce la acción liberadora del Nolano. Véase *supra* su elogio en p. 47.

quien estoy seguro que no puede no ser tanto más ignorante que Nundinio cuanto que es más presuntuoso, temerario y descarado.

FRULLA.—Ignorancia y arrogancia son dos hermanas inseparables en un solo cuerpo y en una sola alma.

TEÓFILO.—Ese individuo, con el aspecto enfático con que las *Metamorfosis* nos describen al *divum Pater*²³ sentado en medio del concilio de los dioses para fulminar su severísima sentencia contra el profano Licaón, tras haber contemplado su cadena de oro...

[205] / PRUDENCIO.—*Torquem aureum, aureum monile*²⁴.

TEÓFILO.—... y haber mirado a continuación el pecho del Nolano donde habría podido faltar más bien algún botón²⁵; tras haberse erguido, separado los brazos de la mesa, encogiéndose un poco de hombros, tras rociar un poco con la saliva a los presentes, ajustándose el birrete de terciopelo en la cabeza, retorciéndose el bigote, levantando su perfumado rostro, arqueadas las cejas, abiertas las fosas nasales, puesto a punto con una mirada de soslayo, apoyando su mano izquierda en el lado izquierdo para comenzar su duelo, apuntó con los tres primeros dedos de la mano derecha juntos y comenzó a dar estocadas, hablando de la siguiente manera: «*Tunc*

²³ *padre de los dioses*. Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, I, 177-181.

²⁴ *Su cadena de oro, su collar dorado*.

²⁵ Con esta descripción el doctor oxoniense y el Nolano se revelan como Silenos cuya apariencia está en contradicción con su verdadera realidad interior: Torquato un sileno invertido y el Nolano (claramente asimilado al retrato platónico de Sócrates) un sileno auténtico. Véase Introducción, pp. LXXXVI s.

*ille philosophorum protoplastes...?»²⁶. El Nolano, sospechando al punto que la cosa podía derivar hacia algo distinto de una disputa, le interrumpió diciéndolo: «*Quo vadis domine, quo vadis? quid si ego philosophorum protoplastes? quid si nec Aristoteli nec cuiquam, magis concedam, quam mihi ipsi concesserint? ideo ne terra est centrum mundi immobile?»²⁷. Con estos y otros argumentos por el estilo le instaba con la mejor paciencia que podía a aducir proposiciones mediante las cuales pudiera concluir, demostrativa o probablemente, a favor de los otros príncipes y en contra de este nuevo. Y volviéndose a los presentes, sonriendo con una media sonrisa, el Nolano dijo: «Este ha venido menos armado de razones que de palabras y de burlas que se mueren de frío y de hambre». Rogado por todos que pasara a los argumentos, Torcuato pronunció estas palabras: «*Unde igitur stella Martis nunc maior, nunc vero minor apparet; si terra movetur?»²⁸.***

/ SMITH.—¡Por la Arcadia! ¿Es posible que haya *in rerum natura*²⁹ bajo el título de filósofo y médico... [207]

FRULLA.—Y doctor y encollarado³⁰.

SMITH.—... quien haya podido sacar esta consecuencia? ¿Qué respondió el Nolano?

²⁶ «¿Así que éste es el príncipe de los filósofos...?».

²⁷ «¿A dónde vas, Señor [cfr. Juan, 13, 36], a dónde vas? ¿Qué pasa, si yo soy el príncipe de los filósofos? ¿Qué pasa si no concedo ni a Aristóteles ni a ningún otro más de lo que ellos me conceden a mí? ¿Acaso por eso es la tierra el centro inmóvil del mundo?».

²⁸ «¿Por qué, entonces, el astro de Marte se ve ora mayor ora menor, si la Tierra se mueve?».

²⁹ en toda la naturaleza.

³⁰ En el original «torquato», del latín *torques* («collar»), jugando con el nombre del sujeto.

TEÓFILO.—No se sorprendió por eso, sino que le respondió que una de las causas principales por las que Marte aparece mayor o menor según las ocasiones, es el movimiento de la Tierra y también el de Marte mismo por sus propios círculos, lo cual hace que unas veces estén más cerca y otras más lejos.

SMITH.—¿Qué añadió Torcuato?

TEÓFILO.—Preguntó inmediatamente por la proporción de los movimientos de los planetas y de la Tierra.

SMITH.—¿Y el Nolano tuvo tanta paciencia ante un sujeto tan presuntuoso y estúpido que no volvió la espalda para marcharse a casa y decir a quien le había llamado que...?

TEÓFILO.—Respondió, por el contrario, que él no había ido allí a leer ni a enseñar, sino a responder, y que la simetría, el orden y la medida de los movimientos celestes se presupone tal cual es y ha sido conocida por los antiguos y los modernos; que él no discute eso ni tiene deseos de pleitear con los matemáticos para privarles de sus medidas y teorías, las cuales, por el contrario, suscribe y acepta, sino que su interés reside en la naturaleza y en la verificación del sujeto de estos movimientos. Dijo además el Nolano: «Si yo empleo tiempo para responder a esta pregunta, nos estaremos aquí toda la noche sin discutir y sin poner jamás los fundamentos de nuestras pretensiones contra la filosofía / vulgar, ya que tanto los unos como los otros admitimos todos los supuestos con tal de que se concluya la verdadera razón de la cantidad y cualidad de los movimientos. Y en esto coincidimos. ¿Para qué, pues, devanarse el cerebro por algo que no guarda relación con nuestro

tema?³¹. Mirad vos si a partir de las observaciones realizadas y de las verificaciones admitidas podéis inferir algo que concluya en contra nuestra. Entonces estaréis en libertad de pronunciar vuestras condenas».

SMITH.—Bastaba con decirle que hablase a cuento.

TEÓFILO.—Ninguno de los presentes era tan ignorante como para no mostrar en su rostro y en sus gestos que había comprendido que aquél era un buen borrego *aurati ordinis*³².

FRULLA.—*Idest*, el vellocino.

TEÓFILO.—Sin embargo, para embrollar el asunto, rogaron al Nolano que explicara lo que quería defender, a fin de que el mencionado doctor Torcuato argumentara. El Nolano respondió que ya se había explicado demasiado y que si los argumentos de los adversarios eran escasos no era debido a falta de materia, como pueden ver hasta los ciegos. Sin embargo, les ratificó de nuevo que el universo es infinito y que consta de una inmensa región etérea, que hay verdaderamente un cielo llamado espacio y seno en el que se hallan muchos astros situados en él de forma no diferente a la Tierra. Y así la Luna, el Sol y otros muchos cuerpos innumerables se hallan en esta región etérea como vemos que también está la Tierra. Dijo

³¹ Bruno no parece percatarse de que la sustitución de la Tierra por el Sol como centro del mundo y de los movimientos planetarios altera las relaciones de simetría y proporción entre los movimientos planetarios, relaciones que por otra parte admitían también diferentes modulaciones en función de las hipótesis admitidas por los astrónomos. Esta limitación de la concepción de Bruno se refleja al final del presente diálogo en su solución al problema de la interpretación del diagrama copernicano y la disposición de los planetas inferiores.

³² «*de áurea orden*».

[211] también que no hemos de creer que haya otro firmamento, otra base, otro fundamento, donde se apoyen estos grandes animales que constituyen todos juntos el / universo, verdadero sujeto y materia infinita de la potencia divina, infinita en acto, como muy bien nos lo ha hecho ver tanto la razón y el discurso regulados como las revelaciones divinas, las cuales nos dicen que son innumerables los ministros del Altísimo, al que sirven millares de millares y millones de millones asisten³³. Ellos son esos grandes animales de los que muchos nos son perceptibles en su integridad gracias a la clara luz difundida por sus cuerpos. Algunos de ellos son realmente calientes, como el Sol y otros muchos fuegos innumerables; otros son fríos, como la Tierra, la Luna, Venus y otras muchas tierras innumerables. Y así, para comunicarse el uno al otro y participar el uno del principio vital del otro, cumplen sus giros los unos alrededor de los otros según espacios determinados, a distancias determinadas, tal y como es manifiesto en estos siete que giran alrededor del Sol y de los cuales la Tierra es uno que al moverse en veinticuatro horas desde el lado llamado Occidente hacia el Oriente origina ese movimiento aparente del universo a su alrededor, al que denominamos movimiento mundano y diurno. Esta fantasía es falsísima, contranatural e imposible, ya que es posible, conveniente, verdadero y necesario que la Tierra se mueva en torno a su propio centro para participar de la luz y de las tinieblas, del día y de la noche, del calor y del frío; que se mueva alrededor del Sol para participar de la primavera, verano, otoño e invierno; hacia los

³³ Daniel, 7, 10, ya aludido *supra*, p. 49 y nota 75.

llamados polos y puntos hemisféricos opuestos para la renovación de los siglos y mutación de su rostro, con el fin de que allí donde era mar pase a ser tierra seca, donde era tórrido sea frío, donde estaba el trópico esté el equinoccio y se produzca finalmente la alternancia vicisitudinal de todas las cosas tanto en éste como en los otros astros, justamente / llamados mundos por los antiguos y verdaderos filósofos³⁴. [213]

Mientras el Nolano decía esto, el doctor Torcuato gritaba: «*Ad rem, ad rem, ad rem*»³⁵. Al final el Nolano se echó a reír y le dijo que ni estaba argumentando ni respondía, sino que establecía proposiciones y que por eso *ista sunt res, res, res*³⁶. Y es que atañía a Torcuato aportar a continuación algo *ad rem*.

SMITH.—Como este asno se pensaba que estaba entre estúpidos y necios, creía que ellos tomarían ese *ad rem* suyo por un argumento y resolución y que de esta manera un simple grito con su cadena de oro satisfaría a la multitud.

TEÓFILO.—Escuchad un poco más. Mientras todos estaban esperando ese tan deseado argumento, resulta que el doctor Torcuato se volvió hacia los comensales y desde lo más profundo de su suficiencia desenvaina y le viene a los morros un adagio erasmiano: *Anticiram navigat*³⁷.

³⁴ Bruno anticipa desarrollos posteriores en el diálogo quinto, pp. 255 ss. Nótese que aquí Bruno parece atribuir a la Tierra tres movimientos, frente a los cuatro de que hablará en el diálogo quinto.

³⁵ «*A la cosa, a la cosa, a la cosa*».

³⁶ «*éestas son cosas, cosas, cosas*».

³⁷ *Navega a Anticira*. Nueva alusión al adagio erasmiano para indicar que el Nolano está loco. Cfr. *supra*, diálogo I, p. 55.

SMITH.—No podía hablar mejor un asno y no podía escuchar otra cosa quien va a conversar con asnos³⁸.

TEÓFILO.—Creo que profetizaba (aunque él mismo no entendiera su propia profecía) que el Nolano iba a hacer provisión de eléboro³⁹ para sanar el cerebro a estos locos bárbaros.

SMITH.—Si los presentes, en vez de ser educados hubieran sido educadísimos, le habrían puesto al cuello un cabestro en lugar de su cadena y le hubieran hecho contar hasta cuarenta bastonazos en conmemoración del primer día de la cuaresma.

[215] TEÓFILO.—El Nolano les dijo que el loco no era él, sino el doctor Torcuato. El llevaba la cadena⁴⁰, / sin la cual encima no valdría ciertamente más que por su ropa, de escaso valor por lo demás, a no ser que a fuerza de bastonazos se le saque el polvo. Y con estas palabras se levantó de la mesa, lamentándose de que el señor Fulke Greville no se hubiera procurado mejores contendientes.

FRULLA.—Así son los frutos de Inglaterra⁴¹. Ya podéis buscar todo lo que queráis que encontraréis que todos son doctores en gramática en nuestros días. Reina hoy en nuestra afortunada patria una

³⁸ Cfr. *supra*, pp. 53, 167. Como se ha dicho repetidamente, es el resultado inevitable de «lavar la cabeza al asno» o de ir a disputar con los «muertos en vida».

³⁹ Planta benéfica contra la locura, que crecía precisamente en Anticira.

⁴⁰ Alusión al collar (*torques*) del que deriva su nombre. El doctor oxoniense está por tanto «loco de atar».

⁴¹ Sobre los frutos como signo del valor de la filosofía de acuerdo con el pasaje evangélico (Mateo 7, 16) véase *supra*, p. 63 e *infra* p. 229.

constelación de obstinadísima ignorancia pedantesca y presunción unida a una salvaje falta de educación que sacaría de sus casillas a la misma paciencia de Job; y si no me creéis, id a Oxford y haced que os cuenten lo que le pasó al Nolano cuando disputó en público con esos doctores en teología en presencia del príncipe polaco Alberto Laski y de otras personas de la nobleza inglesa⁴². Que os digan cómo se supo responder a los argumentos, cómo quedó en quince ocasiones y por quince silogismos completamente mudo sin saber qué decir ese pobre doctor que en calidad de corifeo de la Academia enfrentaron al Nolano en esta importante ocasión⁴³. Que os digan con cuánta descortesía y mala educación se comportaba ese cerdo y con cuánta paciencia y humanidad actuó el Nolano, mostrando ser realmente napolitano de nacimiento y educado bajo más benigno cielo. Informaos de cómo le han hecho terminar sus lecturas públicas, las de *immortalitate animae*⁴⁴ y las de *de quintuplici sphaera*⁴⁵.

⁴² Sobre todo este importante episodio véase Introducción, § 4.

⁴³ Gracias a un testigo ocular (Gabriel Harvey) sabemos que se trató de John Underhill, teólogo puritano que un año más tarde llegó a ser vicescanciller de la universidad y en 1589 fue elegido obispo de Oxford por recomendación de Walsingham. Véase Giovanni Aquilecchia, «Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585)», *Bruniana & Campanelliana*, I, 1995, pp. 21-42 (pp. 26-28). La discusión con Underhill no parece haber tenido contenido cosmológico.

⁴⁴ *la inmortalidad del alma*.

⁴⁵ *la quintuple esfera*. Sobre estas lecciones, su interrupción y la anticipación en ellas de motivos de *La cena*, véase Introducción, § 4, pp. LV-LXXXVIII.

SMITH.—Quien da perlas a los cerdos no debe lamentarse si las pisotean⁴⁶. Proseguir con la actitud de Torcuato.

- [217] / TEÓFILO.—Levantados todos de la mesa, hubo algunos que en su lengua tachaban al Nolano de impaciente, en vez de considerar la bárbara y salvaje descortesía de Torcuato y suya propia. No obstante, el Nolano, que hace profesión de superar en cortesía a quienes con facilidad podrían superarlo en otra cosa, se sentó de nuevo y olvidando todo lo acontecido dijo amistosamente a Torcuato: «No penséis, hermano, que yo quiero o puedo ser vuestro enemigo por causa de vuestra opinión. Muy al contrario: soy tan amigo de vos como de mí mismo y por eso quiero que sepáis que yo, antes de tener esta doctrina como cosa evidentísima, hace algunos años la creía sencillamente verdadera y cuando era más joven y menos sabio la creía verosímil. Cuando aún era más principiante en las cosas especulativas, me parecía tan absolutamente falsa que me extrañaba sobremanera que Aristóteles no sólo se hubiera dignado tomarla bajo su consideración, sino que hasta hubiera gastado más de la mitad del segundo libro *Del cielo y mundo* en un esfuerzo por demostrar que la tierra no se mueve. Cuando era un niño y carecía totalmente de inteligencia especulativa, me parecía creer que eso era una locura y pensaba que había sido propuesto por alguien con una intención sofística y capciosa, como un ejercicio para esos ingenios ociosos que gustan de disputar por diversión y que hacen profesión de demostrar y defender que

⁴⁶ Cfr. Mateo 7, 6 y *supra*, pp. 53, 167, 213.

lo blanco es negro⁴⁷. Así pues, tanto puedo yo odiaros por este motivo como a mí mismo cuando era más joven, más niño, menos sabio y menos discreto⁴⁸. Por eso, en lugar de encolerizarme con vos, os compadezco y ruego a Dios que de la misma forma que me ha dado a mí este conocimiento, os haga (si no le place haceros capaz de ver) al menos / capaz de creer [219] que estáis ciego. Y eso no será poca cosa para haceros más educado y cortés, menos ignorante y temerario. Y vos, además, me debéis estimar, si no como persona actualmente más prudente y de mayor edad, al menos como quien fue más ignorante y más joven, cuando era en mi más tierna edad como vos sois en vuestra vejez⁴⁹. Quiero decir, que aunque jamás he sido en la conversación y en la disputa tan salvaje, mal educado e incivilizado, he sido, sin embargo, en algún tiempo tan ignorante como vos. Por todo ello, atendiendo yo a vuestro estado presente como conforme a mi pasado y vos a mi pasado conforme a vuestro presente, yo os estimaré y vos no me odiaréis».

SMITH.—¿Qué dijeron a esto, una vez que entraron en otro tipo de disputa?

⁴⁷ Cfr. *Causa*, p. 225.

⁴⁸ Sobre el copernicanismo de *De umbris* y en general sobre el progresivo acercamiento de Bruno al movimiento de la Tierra véase Introducción, pp. XLIX-LIII.

⁴⁹ Véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 65 s. Sobre el motivo senequiano y petrarquesco de los «senes pueri» (viejos niños), usado por Bruno en *Furori* (diálogo II, 2, p. 375) contra el pedantismo, véase *ibid.*, pp. 273-276.

TEÓFILO.—Dijeron en conclusión que ellos seguían la compañía de Aristóteles, de Ptolomeo y de otros muchos doctísimos filósofos. El Nolano añadió que hay innumerables tontos, insensatos, estúpidos e ignorantísimos que en eso no son únicamente seguidores de Aristóteles y Ptolomeo, sino de aquellos mismos también que no pueden comprender lo que el Nolano entiende, con quien no está ni puede estar conforme el gran número, sino tan sólo hombres divinos y sapientísimos como Pitágoras, Platón y otros. «Por lo demás, en cuanto a la multitud que se enorgullece de tener filósofos a su lado, quisiera que tenga presente que en la medida en que esos filósofos están de acuerdo con el vulgo, han producido una filosofía vulgar⁵⁰. Y por lo que hace a quienes os alineáis bajo la bandera de Aristóteles, os aviso que no debéis enorgulleceros como si entendierais lo que entendió / Aristóteles y penetrarais en lo que él penetró, porque hay una grandísima diferencia entre no saber lo que él no supo y saber lo que él supo, ya que en lo que ese filósofo ignoró no solamente tiene por compañía a vosotros, sino a todos los que son como vosotros, incluyendo a los barque-

[221]

⁵⁰ Afirmación rotunda del principio de que la filosofía y la verdad, en tanto que ejercicio intelectual, es cosa de la minoría de «hombres verdaderos» y por tanto requiere de una forma de comunicación dirigida a ellos (esoterismo). Una filosofía «vulgar» es una contradicción *in terminis* y testimonia de la subversión de valores introducida en la época de tinieblas por la conjunción de aristotelismo, cristianismo y pedantismo. Viene a significar la desaparición histórica de la filosofía en este período y el papel histórico de Bruno como resturador de la filosofía tras la aurora copernicana. Véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, en especial la Introducción.

ros y cargadores londinenses. Allí donde aquel hombre fue docto y juicioso, creo y estoy segurísimo de que todos vosotros juntos estáis muy lejos de él. Una cosa, sin embargo, me llama extraordinariamente la atención, y es que habiendo sido invitado y venido a disputar, no hayáis establecido en ningún momento principios tales o afirmado razones mediante las cuales podáis extraer alguna conclusión contra mí o contra Copérnico, a pesar de tener a mano tantos sólidos argumentos y persuasiones». Torcuato, como si quisiera desenvainar ahora una nobilísima demostración, preguntó con augusta majestad: «*Ubi est aux solis?*»⁵¹. El Nolano respondió que se lo imaginase donde quisiera y extrajera alguna conclusión, puesto que el apogeo cambia y no está siempre en el mismo grado de la eclíptica⁵² y no podía ver a propósito de qué lo preguntaba. Volvió Torcuato a hacer la misma pregunta, como si el Nolano no supiera responder. Entonces el Nolano contestó: «*Quot sunt sacramento ecclesiae? Est circa vigesimum Cancri; et oppositum circa decimum vel centesimum Capricorni*»⁵³, o sobre el campanario de San Pablo».

SMITH.—¿Sabéis con qué intención hacía esa pregunta?

⁵¹ «¿Dónde está el apogeo del Sol?».

⁵² Ptolomeo consideraba todavía que el apogeo del Sol estaba fijo con relación a las estrellas. Copérnico, en cambio, apoyándose en observaciones de astrónomos árabes y suyas, determinó su posición aparente sobre la eclíptica y su movimiento medio. Véase *Sobre las revoluciones*, III, 22.

⁵³ «¿Cuántos son los sacramentos de la Iglesia? Está hacia el vigésimo grado del Cangrejo; y el perigeo hacia el décimo o centésimo del Capricornio».

TEÓFILO.—Para mostrar a quienes nada sabían que él disputaba y decía algo y para intentar también muchos *quomodo*, *quare*, *ubi*⁵⁴, hasta encontrar uno ante el que el Nolano dijera que no sabía. Llegó [223] / hasta el punto de querer saber cuántas estrellas había de la cuarta magnitud. Pero el Nolano dijo que tan sólo sabía lo que tenía que ver con el tema de la disputa. Esta pregunta sobre el apogeo del Sol permite concluir de una vez por todas que ese individuo ignoraba completamente el arte de disputar. Preguntar dónde está el apogeo del Sol a quien dice que la Tierra se mueve alrededor del mismo, que el Sol está además fijo en el centro de estos astros errantes, es como preguntar a quien sostiene la opinión vulgar dónde está el apogeo de la Tierra. Y, sin embargo, la primera lección que se da a quien quiere aprender a argumentar es la de no inquirir y preguntar según los principios propios, sino según los que han sido concedidos por el adversario. Pero para ese necio todo daba igual, porque así habría sabido sacar argumentos tanto de los temas que venían a propósito como de los que no venían a cuento.

A continuación comenzaron a hablar entre sí en inglés y al cabo de un rato pusieron sobre la mesa papel y tintero. El doctor Torcuato extendió un folio a lo largo y a lo ancho, cogió la pluma, trazó una línea recta por la mitad del folio de un lado a otro, dibujó en el centro un círculo, cuyo diámetro era la línea mencionada y en el interior de un semicírculo escribió *Tierra* y en el otro *Sol*. En la parte de la tierra trazó ocho semicírculos sobre los que dispuso de

⁵⁴ cómo, por qué, dónde.

forma ordenada los signos de los siete planetas y alrededor del último escribió *Octava sphaera mobilis*⁵⁵ y al margen *Ptolomeus*. Entretanto el Nolano le preguntó qué quería hacer con eso, que es cosa sabida hasta por los niños. Torcuato respondió: «*Vide, tace et disce; ego docebo te Ptolomeum et Copernicum*»⁵⁶.

/ SMITH.—*Sus quandoque Minervam*⁵⁷.

[225]

TEÓFILO.—El Nolano respondió que cuando alguien está aprendiendo el alfabeto muestra un mal principio si pretende enseñar gramática a quien sabe más que él. Torcuato, sin embargo, continúa con su dibujo y en torno al Sol que estaba en el centro traza siete semicírculos con los mismos signos, escribiendo en torno al último *Sphaera immobilis fixarum*⁵⁸ y al margen *Copernicus*. Luego se dirige / al tercer círculo y en un punto de su circunferencia señala el centro de un epiciclo, traza su circunferencia y en dicho centro dibuja el globo terrestre, escribiendo con hermosos trazos *Terra*, a fin de que nadie se engañara pensando que ese globo no fuera la Tierra. Y en

[227]

⁵⁵ *Esfera octava móvil*. La Figura 7 no responde exactamente al texto: en la sección ptolemaica hasta aquí descrita no se han escrito los nombres «Tierra», «Sol» y «Octava esfera móvil». Como se verá, las discrepancias son aún mayores en la sección inferior, que pretende representar el sistema copernicano.

⁵⁶ «*Mira, calla y aprende; te voy a enseñar Ptolomeo y Copérnico*».

⁵⁷ *De vez en cuando el cerdo [enseña] a Minerva*. Cfr. Erasmo, *Adagia*, I, 1, 40 («Sus Minervam»).

⁵⁸ *Esfera inmóvil de las fijas*. La Figura 7 carece también de esta indicación. Nótese que el número de círculos ha bajado de ocho a siete en la figura porque los rayos del Sol inmóvil en el centro han tachado el círculo de la Luna, que en el sistema copernicano se mueve con la Tierra en el tercer círculo.

un lugar de la circunferencia del epiciclo, muy distante del centro, dibujó el signo de la Luna⁵⁹.

FIGURA 7



⁵⁹ También aquí la figura se aleja de lo que dibuja Torcuato, cuyo dibujo coincide ciertamente con lo representado en el famoso diagrama copernicano (*De revolutionibus*, I, 10, p. 9 v en la edición de 1543, reproducida *infra*, nota 62; traducción española, *De las revoluciones*, p. 69, que reproduce sin embargo el diagrama de una edición del siglo xix que omite la disposición de Tierra y Luna). La Figura 7 de *La cena* reproduce en cambio la concepción bruniana, expuesta por Teófilo pocas líneas más abajo.

Cuando lo vio el Nolano dijo: «Resulta que éste me quiere enseñar de Copérnico lo que el propio Copérnico jamás pensó y que incluso se habría hecho cortar el cuello antes de decirlo o escribirlo, porque hasta el mayor asno del mundo sabe que desde esa parte se vería siempre el diámetro del Sol idéntico y se seguirían otras muchas consecuencias inverificables»⁶⁰. «Tace, tace», dijo Torcuato, «*tu vis me docere Copernicum?*»⁶¹. «Me importa poco Copérnico», dijo el Nolano, «y me importa poco que vos u otros lo entendáis. Tan sólo quiero advertiros que estudiéis mejor antes de venir a enseñarme en otra ocasión». Los caballeros presentes fueron tan diligentes que se trajo el libro de Copérnico y mirando la figura⁶² vieron que la Tierra no estaba representada en la circunferencia del epiciclo, como la Luna, y por eso quería Torcuato que el punto que había en el centro

⁶⁰ La disposición de la Tierra en una órbita concéntrica implicaría una distancia constante con respecto al Sol y por tanto la necesidad de que éste presentara siempre un diámetro constante y la duración de las estaciones fuera idéntica. Bruno pretende que el diagrama represente la verdad astronómica (*id est la theórica planetarum*), cuando en realidad esos diagramas representaban tan sólo la sucesión de las esferas concéntricas indicativas de los «cielos» de los planetas. Recuértese que cuando Copérnico discute en *De revolutionibus* III, 15, el movimiento anual del Sol (es decir, de la Tierra), le concede una excéntrica. Sobre los problemas planteados por esta discusión véase Introducción, § 9.2 y Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, cit., cap. I.

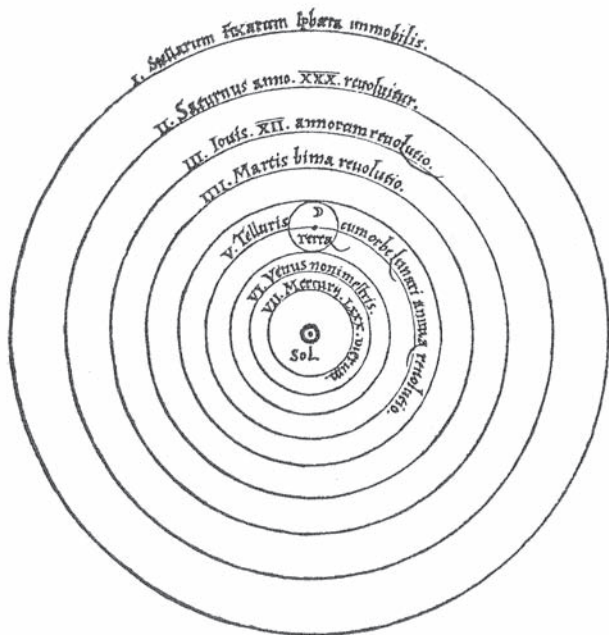
⁶¹ «*Calla, calla; ¿quieres tú enseñarme Copernico?*».

⁶² Torcuato lee correctamente el diagrama de Copérnico, en el que el conjunto Tierra-Luna está representado como la tercera esfera contanto desde el centro, con la Tierra sobre el deferente y la Luna en el epiciclo centrado sobre la Tierra.

del epiciclo en la circunferencia de la tercera esfera significara la Tierra.

SMITH.—La causa del error fue que Torcuato había mirado las figuras del libro, pero no había leído los capítulos, y si los ha leído no los ha entendido.

[229] TEÓFILO.—El Nolano se echó a reír y le dijo / que ese punto no era otra cosa que la señal del compás cuando se trazó el epiciclo de la Tierra y de la Luna, que es uno y el mismo. «Además, si verdaderamente queréis saber dónde está la Tierra según Copérnico, leed sus propias palabras». Leyeron y vieron que decía: «la Tierra y la Luna están contenidas como en un



mismo epiciclo»⁶³, etc. Entonces se quedaron refunfunando en su lengua hasta que Nundinio y Torcuato saludaron a todos los presentes excepto al Nolano y se marcharon. Él en cambio envió a alguien para que los saludara de su parte. Los demás caballeros, tras haber rogado al Nolano que no se enfadara por la maleducada descortesía y la temeraria ignorancia de sus doctores, sino que se compadeciera de la pobreza de este país⁶⁴, que ha quedado viudo de las buenas letras en lo que se refiere al ejercicio de la filosofía y de las verdaderas matemáticas (mientras todos son ciegos en ellas, vienen estos asnos y se nos venden por videntes, dándonos gato por liebre), se despidieron de él con obsequiosísimos saludos y se marcharon por

⁶³ Cfr. Copérnico, *De revolutionibus*, cap. I, 10: «Quantum in ordine annua revolutio locum obtinet, in quo terram cum orbe lunari tanquam epicyclo contineri diximus» [«la revolución anual ocupa la cuarta posición; en dicha revolución dijimos que está contenida la tierra junto con el orbe lunar como un epiciclo», *Sobre las revoluciones*, p. 68; hemos modificado la traducción]. Bruno comete un error, haciendo concordar «tanquam epicyclo» con «in quo», cuando en realidad concuerda con «cum orbe lunari». Sobre este punto véase Introducción, pp. CLXXX ss. y M. Á. Granada, «L'héliocentrisme de Giordano Bruno entre 1584 et 1591: la disposition des planètes inférieures et les mouvements de la Terre», *Bruniana & Campanelliana*, XVI, 2010, pp. 31-50 (pp. 31-37). Este error de Bruno ha sido muy comentado por la historiografía de la ciencia como indicativo de los límites del Nolano para ocupar un lugar preferente dentro de la revolución copernicana. Véase Introducción, § 3 sobre E. McMullin y R. S. Westman.

⁶⁴ Es una vez más el problema de los frutos y su carácter de prueba de la verdad de las teorías. Cfr. *supra*, pp. 63 y 215. Bruno volverá sobre el tema en el primer diálogo del *De la causa* (pp. 75-83), donde defenderá la crítica de *La cena* y señalará la diferencia entre la decadente universidad inglesa contemporánea y la muy superior universidad medieval.

un lado. Nosotros y el Nolano tomamos otro camino y regresamos a casa tarde sin sufrir de nuevo esos obstáculos habituales, ya que la noche era profunda y los animales cornúpetas y coccantes no nos molestaron a nuestro regreso como lo habían hecho a la ida, pues cediendo al profundo sueño se habían retirado a sus corrales y establos.

PRUDENCIO.—

*Nox erat et placidum carpebant fessa soporem
corpora per terras, sylvaeque et saeva quierant
aequora, cum medio voluntur sidera lapsu,
cum tacet omnis ager, pecudes, etc.*⁶⁵.

[231] SMITH.—¡Ea, ya hemos conversado bastante por hoy! Por favor, Teófilo, volved mañana, que quiero escuchar / algún otro punto acerca de la doctrina del Nolano, ya que la de Copérnico, aunque cómoda para los cálculos, no es, sin embargo, segura y expedita en lo que se refiere a las razones naturales, que son las principales⁶⁶.

TEÓFILO.—Volveré gustoso una vez más.

FRULLA.—Y yo.

PRUDENCIO.—*Ego quoque. Valet*⁶⁷.

FIN DEL CUARTO DIÁLOGO

⁶⁵ Virgilio, *Eneida*, IV, 522-525: «Era de noche. Los cansados cuerpos disfrutaban la dulzura del sueño sobre el haz de la tierra. Ya los bosques y el iracundo mar yacían sumidos en reposo. Era la hora en que median su carrera los astros en su giro por el cielo; cuando enmudece todo el campo, bestias y aves».

⁶⁶ Cfr. el elogio de Copérnico, *supra*, p. 39, donde el astrónomo polaco ha sido calificado como «matemático» más que como filósofo.

⁶⁷ *Yo también. Adiós.*

/ DIÁLOGO QUINTO

[233]

TEÓFILO.—Porque las otras estrellas no están ni más fijas ni fijas de manera diferente a como lo está esta estrella nuestra, la Tierra, en el mismo firmamento que es el aire. Y no es más digno de recibir el nombre de octava esfera el lugar donde está la cola de la Osa, que el lugar donde está la tierra en que nos encontramos, puesto que estos cuerpos están distribuidos por una misma región etérea como a lo largo y ancho de un mismo gran espacio y campo, y se encuentran separados los unos de los otros por las distancias apropiadas¹. Considerad el motivo por el que se ha pensado que eran siete los cielos de los planetas y uno solo el de todos los demás astros: los

¹ Véase Introducción, § 9.1. Sobre el proceso de abolición de la esfera de las fijas en la cosmología de la época, véase Lerner, *Le monde des sphères*, vol. II, *La fin du cosmos classique*, cap. VI («La sphère des fixes abolie»).

diferentes movimientos que se veía en siete y el movimiento único y regular de todas las restantes estrellas, con el perpetuo mantenimiento de su distancia recíproca y de su regularidad, crean la apariencia de que todas ellas poseen necesariamente un mismo movimiento y están fijas en el mismo orbe, no habiendo, por tanto, más que ocho esferas sensibles para todos los luminares que se encuentran como clavados en ellas².

[235] Si nosotros llegamos ahora a alcanzar tanta luz y sentido tan regulado³ como para reconocer que el movimiento aparente del mundo está causado por la rotación de la Tierra; si por analogía con la consistencia en medio del aire de este cuerpo que es la Tierra establecemos la consistencia de todos los demás cuerpos, podremos en primer lugar creer y después concluir demostrativamente lo contrario de ese sueño y de esa fantasía⁴ que ha sido / el primer inconveniente que ha dado origen y seguirá dando origen todavía a innumerables otros. Dicho error surge de la siguiente manera: situados nosotros en el centro

² Véase pasajes paralelos en *Infinito*, II, pp. 173 s. y III, pp. 181-185. Más allá de la octava esfera (de las estrellas fijas) los astrónomos habían añadido, a partir de Ptolomeo, un cierto número de cielos o esferas invisibles, como Bruno ha recordado en el elogio del Nolano (*supra*, pp. 47 s.). A ellas los teólogos habían sumado el empíreo, cielo inmóvil como sede de la divinidad, ángeles y elegidos. Sobre estos cielos «anastros» véase *Infinito*, II, p. 173 y Lerner, *Le monde des sphères*, vol. I, chap. X («Nombre de cieux et lieux du monde»).

³ Sobre el concepto de «regolato senso / sentimiento» véase *supra*, p. 53 y nota 82.

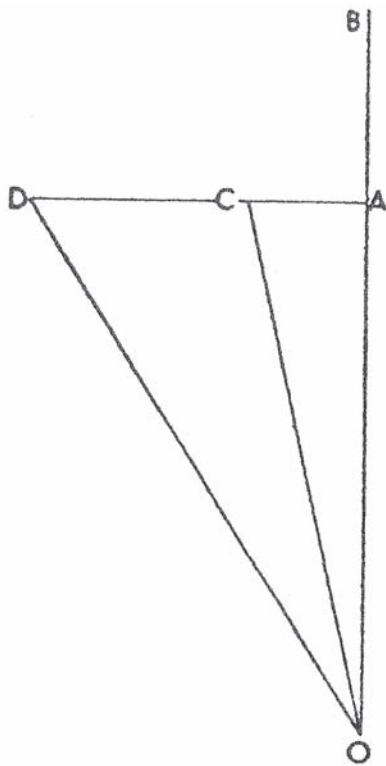
⁴ Cfr. *Infinito*, III, p. 183; *De immenso*, VIII, 10 (*BOL* I, II, pp. 314 s.).

del horizonte y volviendo los ojos en todas direcciones, podemos determinar la distancia mayor y menor entre, desde y en aquellas cosas que están más cerca de nosotros. Pero a partir de un cierto punto nos parecerá que todas se encuentran a la misma distancia. De la misma manera, cuando miramos a las estrellas del firmamento⁵, notamos el diferente movimiento y la diferente distancia de algunos astros, los más cercanos a nosotros, pero los más lejanos y los que están lejísimos nos parecen inmóviles y situados a la misma distancia y lejanía de nosotros. Así, también un árbol nos parecerá en ocasiones más cercano a otro por estar situado aproximadamente en el mismo semidiámetro⁶ y cuando esté en el mismo semidiámetro parecerá que se trata del mismo árbol y habrá, sin embargo, a pesar de todo, más distancia entre ellos que entre aquellos a los que creemos mucho más lejanos por encontrarse en diferentes semidiámetros. Así sucede que una estrella que en realidad es mucho menor es considerada mucho mayor y a otra mucho más cercana se la considera situada a una distancia mucho mayor. Podemos verlo en la siguiente figura donde al ojo O parece que

⁵ Estrellas en el firmamento ya no son las estrellas fijas en la octava esfera, como era la creencia tradicional, sino los astros o «mundos» en general en el aire que llena el espacio infinito cfr. el comienzo de este diálogo: «[...] el mismo firmamento que es el aire». A continuación se distingue entre los astros más cercanos (planetas, con movimiento visible) y los más lejanos (estrellas, aparentemente inmóviles).

⁶ Entiéndase línea de visión desde nuestro ojo.

FIGURA 8



la estrella A es la misma que la estrella B y en el caso de que se muestre diferente parecerá cercanísima, mientras la estrella C, situada en un semidiámetro muy diferente, parecerá mucho más lejana cuando en realidad está mucho más cerca⁷.

⁷ Cfr. *De immenso*, I, 4 (*BOL* I, 1, p. 217).

Por tanto, el que nosotros no veamos muchos movimientos en esas estrellas y no nos parezcan alejarse y acercarse las unas con respecto a las otras, no es debido a que no efectúen también ellas sus giros de forma idéntica a estas otras, pues no hay razón alguna para que no se den en ellas los mismos accidentes que en estas otras, por medio de los cuales un cuerpo debe moverse alrededor de otro para tomar de él su virtud. Por esa razón no / debemos llamarlas [237] fijas en el sentido de que verdaderamente conserven siempre la misma distancia entre sí y con respecto a nosotros, sino en el sentido de que no percibimos su movimiento⁸. Podemos verlo en el ejemplo de una nave muy lejana, la cual nos parecerá, si da una vuelta de treinta o cuarenta pasos, tan quieta como si no se / moviera en absoluto. Lo mismo se ha de considerar [239] proporcionalmente en el caso de distancias mayores, en cuerpos grandísimos y luminosísimos: es posible que muchos de ellos, incluso en una cantidad innumerable, sean tan grandes y tan luminosos como el Sol e incluso más aún⁹, sin que podamos ver sus

⁸ El pasaje se puede aplicar tanto a estrellas como a planetas. A los planetas, porque también las estrellas poseen planetas que giran a su alrededor «para tomar su virtud»; a las estrellas porque también ellas están en movimiento aunque nos sea imperceptible por la distancia. Véase Introducción, pp. CLXXI s. y CXCII ss. Sobre la cuestión del movimiento de las estrellas llamadas fijas, véase ahora además Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., cap. 2 («El movimiento del sol y de las estrellas en Giordano Bruno»).

⁹ Nueva proposición cosmológica contraria a la tradición: ésta consideraba que el Sol era el cuerpo más grande y luminoso del universo, siendo las estrellas de primera magnitud muy inferiores al Sol en tamaño y siendo la luz de todas las estrellas en

movimientos y trayectorias circulares, a pesar de sus enormes dimensiones¹⁰. Por eso, si algunos de ellos van variando su distancia no lo podemos saber sino tras larguísimas observaciones que ni han sido comenzadas ni continuadas porque nadie ha creído, ni buscado, ni supuesto dicho movimiento¹¹. Y sabemos que el principio de la investigación es saber darse cuenta de que la cosa se da o es posible y conveniente, y que se saque provecho de ella.

PRUDENCIO.—*Rem acu tangis*¹².

buena medida prestada del Sol. Kepler además afirmará con posterioridad a Bruno, a partir de la analogía del Sol y de la esfera de las fijas con el Padre y el Hijo en la Trinidad, que el Sol contiene tanta materia como todas las estrellas fijas juntas. Cfr. *Epitome astronomiae copernicanae*, en *Keplers Gesammelte Werke*, vol. VII, pp. 287 s.: «[...] sic ut tertia pars materiae totius universi compacta sit in corpus Solis, quamvis id sit respectu amplitudinis mundi angustissimum: Tertia item pars materiae extenuata et explicata per immensum mundi spacium [...]: Tertia denique pars materiae expansa in orbem, et mundo exterius promoenibus circumjecta». Sobre la polémica de Kepler con Bruno en este punto, véase M. Á. Granada, «Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems», *Journal for the History of Astronomy*, xxxix, 2008, pp. 469-495.

¹⁰ Bruno atribuye, en efecto, al Sol y a las demás estrellas un movimiento circular «anual» en el centro de su sistema planetario (*synodus ex mundis*) respectivo.

¹¹ Observación penetrante. Bruno no sólo señala la posibilidad de variaciones en las distancias entre las estrellas en el curso del tiempo (que sólo se confirmaría observacionalmente en el siglo XVIII), sino que constata el obstáculo epistemológico representado por paradigmas opuestos que niegan la posibilidad de tales hechos. El Nolano desafía a continuación a una campaña observacional en ese sentido, la cual sólo sería posible tras la invención del telescopio.

¹² *Has puesto la aguja encima*, en el sentido de «das en el clavo». Cfr. Erasmo, *Adagia*, II, 4, 93 («Rem acu tetigisti»).

TEÓFILO.—Pues bien, esta distribución de los cuerpos por la región etérea era ya conocida por Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pitágoras, Parménides, Meliso, como resulta manifiesto por los restos que nos han llegado de ellos¹³, en los cuales puede verse que conocían un espacio infinito, una región infinita, una materia infinita, una infinita capacidad de mundos innumerables semejantes al nuestro, todos los cuales efectúan sus movimientos circulares al igual que la Tierra el suyo y por eso se llamaban antiguamente *ethera*, es decir, corredores¹⁴, correos, embajadores, nuncios de la magnificencia del único altísimo, contempladores con musical armonía del orden de la constitución de la naturaleza, espejo vivo de la infinita deidad¹⁵. Sin embargo, la ciega ignorancia ha privado a estos cuerpos del nombre de *ethera* y lo ha atribuido a ciertas quintaesencias en las que estas

¹³ Sobre Bruno y la filosofía presocrática, véase ahora L. Ruggiu, «La ripresa dell'antico in Giordano Bruno», en *Giordano Bruno: destino e verità*, D. Goldoni y L. Ruggiu, eds., Venecia, 2002, pp. 185-224. Bruno encontraba en Heráclito la idea de los sistemas planetarios (*synodi ex mundis*) en equilibrio; cfr. *Infinito*, III, p. 239 y *supra*, p. 199 con nota 13. En Demócrito y Epicuro, a través en gran medida de Lucrecio, hallaba los mundos innumerables en el universo infinito; en Pitágoras la verdadera astronomía y en Parménides y Meliso la doctrina de la inmovilidad e inmutabilidad de la sustancia infinita, el Uno-todo. Incluso en *De immenso*, I, 3 (*BOL* I, 1, p. 213) Bruno identificará, reelaborando fuentes estoicas (concretamente Macrobio), en el mito homérico del banquete de los dioses olímpicos entre los Etiopes la doctrina de los sistemas planetarios y del alimento solar con las exhalaciones húmedas de los planetas.

¹⁴ Cfr. *supra*, p. 17 y nota 38.

¹⁵ Véase *supra*, pp. 49, 211. Cfr. *Causa*, II, p. 109 y sobre todo *De immenso*, I, 1 (*BOL* I, 1, p. 205).

luciérnagas y linternas estarían clavadas como otros tantos clavos.

[241] Estos corredores tienen un principio interior de movimiento: su propia / naturaleza, su propia alma, su propia inteligencia¹⁶, ya que el aire líquido y sutil no basta para mover máquinas tan densas y tan grandes, puesto que para ello necesitaría una fuerza impulsiva o de arrastre y otras semejantes que no se producen sin contacto de dos cuerpos por lo menos, uno de los cuales empuja con su extremidad y el otro es empujado. Y ciertamente todas las cosas movidas de esta manera reconocen que el principio de su movimiento es contrario o exterior a su propia naturaleza, quiero decir que es violento o cuanto menos no natural. Conviene, por tanto, a la comodidad de las cosas existentes y al efecto de la perfectísima causa que este movimiento sea natural, causado por un principio interior y por el propio impulso, sin resistencia; y esto conviene a todos los cuerpos que se mueven sin contacto sensible alguno con otro cuerpo que los impulse o los atraiga. Por eso lo entienden al revés quienes afirman que el imán atrae al hierro, el ámbar a la paja, la cal a la pluma, el Sol al heliotropo. Lo que ocurre es que en el hierro hay una especie de sentido que se ve despertado por una virtud espiritual que se difunde desde el imán y por la cual se mueve hacia él, la paja hacia el ámbar y en general todas las cosas que sienten deseo y necesi-

¹⁶ Sobre el alma inteligente propia de cada astro como principio del movimiento que sustituye a las inteligencias separadas del aristotelismo motores de las esferas en las que los astros estarían clavados véase *supra*, p. 169 e Introducción, pp. CXLVII-CLI y CLXXVII s.

dad se mueven hacia el objeto deseado y se dirigen hacia él en la medida en que les es posible, comenzando por el deseo de estar en el mismo lugar¹⁷. A partir de esta consideración de que ningún movimiento local es producido por un principio exterior sin un contacto más fuerte que la resistencia del móvil, podemos determinar hasta qué punto es una solemne estupidez y algo de lo que jamás se podrá persuadir a quien posea un sentido regulado, que la Luna mueve las aguas del mar causando las mareas, que hace crecer los humores, fecunda los peces, llena las ostras y produce otros efectos, puesto que de todas / esas cosas es más bien y propiamente signo y no causa¹⁸. He dicho signo e indicio porque el ver esas cosas unidas a ciertas disposiciones de la Luna y otras cosas contrarias y diferentes unidas a disposiciones contrarias y diferentes, es debido al orden y correspondencia existente entre las cosas y a las leyes de una mutación, conformes y en correspondencia con las de la otra. [243]

¹⁷ Plena afirmación del vitalismo o animismo, con la explicación del movimiento en términos de un principio interno, más allá de la ocasional intervención de un agente externo por contacto. Estamos lejos de la concepción cartesiana de una *res extensa*, carente de principios activos internos, en la que la modificación del estado inercial es fruto de la intervención de un agente externo.

¹⁸ Alusión al debate sobre la función causal o meramente indicativa de los astros. Más allá de cuestionar los principios de la astrología, Bruno cuestiona doctrinas —como la función causal de la Luna en las mareas, rechazada también más tarde por Galileo— asumidas mayoritariamente por la astronomía física de la época e incluso por críticos de la astrología judiciaria como Giovanni Pico, en quien posiblemente Bruno se inspira en estas líneas.

SMITH.—De la ignorancia de esta distinción proceden los errores similares de que están llenos muchos escritos que nos enseñan tantas extrañas filosofías donde los signos, circunstancias y accidentes reciben el nombre de causas. Entre estas necedades una de las que se llevan la palma es la que dice que los rayos perpendiculares y rectos son la causa de mayor calor, y los agudos y oblicuos, de mayor frío, lo cual, sin embargo, es un mero accidente del Sol, que es la verdadera causa de ello según perseverar más o menos sobre la Tierra. Rayo reflejo y directo, ángulo agudo y obtuso, línea perpendicular, incidente y plana, arco mayor y menor, tal y cual aspecto, son circunstancias matemáticas y no causas naturales. Una cosa es jugar con la geometría y otra verificar con la naturaleza. No son las líneas y los ángulos los que hacen que el fuego caliente más o menos, sino la posición cercana o lejana, la persistencia más larga o más breve¹⁹.

TEÓFILO.—Lo habéis comprendido muy bien y ahí tenéis un ejemplo de cómo una verdad aclara a otra. Concluyendo ahora nuestro tema: si estos grandes cuerpos fueran movidos por un principio exterior y no por el fin y el bien deseado²⁰, serían

¹⁹ Como se indica en nota a la edición Belles Lettres, Bruno mezcla consideraciones verdaderas con falsas: es verdad que los rayos oblicuos «no enfrían», pero, en tanto que vectores de energía y no como simples líneas geométricas abstractas, tienen efectos físicos dependientes de los diversos ángulos con que inciden sobre la superficie terrestre.

²⁰ Bruno expresa claramente el componente teleológico que se une a su animismo en su concepción del movimiento. Más adelante este teleologismo se expresará con toda claridad a propósito del movimiento de la Tierra.

movidos violentamente y de forma accidental, incluso aunque tuvieran esa potencia llamada no resistente, puesto que lo verdaderamente no resistente es lo natural y lo natural (se quiera o no) es / principio intrínseco, que por sí mismo conduce la cosa al lugar conveniente. De lo contrario, el motor extrínseco no podrá mover sin fatiga o bien no será necesario, sino superfluo²¹; y si quieres que sea necesario, acusa entonces a la causa eficiente de deficiente en su efecto y de ocupar esos nobilísimos motores en mover cuerpos bastante más indignos, como hacen quienes sostienen que las acciones de las hormigas y de las arañas no proceden de su propia prudencia y habilidad, sino de inteligencias divinas que no yerran²², las cuales les dan (*verbi gracia*²³) esos impulsos llamados instintos naturales y otras cosas indicadas mediante expresiones carentes de sentido, pues si preguntáis a esos sabios qué es ese instinto no sabrán decir más que un «instinto» o alguna otra palabra tan vaga y estúpida como esa de instinto, que significa principio instigador, nombre en verdad generálísimo, por no decir ya un sexto sentido o razón o incluso intelecto.

PRUDENCIO.—*Nimis arduae quaestiones*²⁴.

²¹ Como de nuevo indica la edición Belles Lettres, detrás de estas líneas hay una alusión a la problemática medieval y renacentista de la *virtus* (finita o infinita) de las inteligencias motrices separadas y al problema conexo de si su *virtus* es o no *fatigabilis*. Véase Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, cit., pp. 539-544.

²² Para el concepto de «inteligencias [...] que no yerran» véase *supra*, p. 191 y nota 2.

²³ *por ejemplo*.

²⁴ *Cuestiones demasiado difíciles*.

SMITH.—Para aquellos que no quieren entenderlas, sino creer obstinadamente lo falso. Pero volvamos a lo nuestro: yo sabría qué responder a los que piensan que es difícil que la Tierra se mueva, al ser un cuerpo tan grande, tan denso y tan pesado²⁵. Pero me gustaría conocer vuestro modo de responder, ya que os veo tan decidido en las razones.

PRUDENCIO.—*Non talis mihi*²⁶.

SMITH.—Porque vos sois un zoquete.

TEÓFILO.—El modo de responder es el siguiente:
 [247] lo mismo podríais decir de la Luna, del Sol y / de otros cuerpos grandísimos y tan innumerables como son los que nuestros adversarios pretenden que circundan la Tierra tan velozmente y con círculos tan desmesurados. Y, sin embargo, tienen por gran cosa que la Tierra gire en veinticuatro horas alrededor de su propio centro y en un año alrededor del Sol. Debes saber que ni la Tierra ni ningún otro cuerpo es absolutamente pesado o ligero; ningún cuerpo situado en su lugar es grave o ligero²⁷. Estas diferencias y

²⁵ Todavía en 1588 Tycho Brahe recurrirá a este argumento para rechazar el movimiento de la Tierra. Véase su famosa exposición del sistema geoheliocéntrico en *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, cap. VIII, donde se llama a la Tierra «grossum, pigrum, inhabileque ad movendum corpus» [cuerpo grueso, perezoso e incapaz de movimiento].

²⁶ *A mí no me parece lo mismo.*

²⁷ Cfr. *Infinito*, II, pp. 135 s.; *De immenso*, II, 3 (*BOL* I, 1, p. 262). Véase Introducción, pp. CLXXV ss. para la indicación de que Bruno sigue aquí a Copérnico en su respuesta a la objeción de la «gravedad» de la Tierra. Véase también los importantes artículos de D. Knox: «Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 333-366; «Bruno's Doctrine of Gravity, Levity and Natural Circular Motion», *Physis*, XXXVIII, 2001, pp. 171-209.

cualidades pertenecen, por el contrario, no a los cuerpos primarios y a los individuos particulares y perfectos del universo²⁸, sino a aquellas partes que están separadas del todo y que se encuentran fuera del cuerpo continente que les es propio, como peregrinas²⁹. Dichas partes se esfuerzan por acceder al lugar de su conservación de manera no menos natural de cómo el hierro lo hace hacia el imán, a quien va a encontrar no de forma exclusiva hacia abajo o hacia arriba o hacia la derecha, sino hacia cualquier lugar indistintamente, allí donde se encuentre el imán. Las partes de la Tierra vienen a nosotros desde el aire porque aquí está su esfera, pero si ésta estuviera en la parte opuesta se alejarían de nosotros y dirigirían su carrera en aquella dirección. Lo mismo pasa con las aguas y lo mismo también con el fuego. El agua no es pesada en su lugar y no pesa a los que están en el fondo del mar; los brazos, la cabeza y demás miembros no son pesados para el propio busto y ninguna cosa constituida de manera natural ejerce acto de violencia en su lugar natural. Gravedad y ligereza no son apreciables de hecho en aquellas cosas que poseen su lugar y disposición natural, sino que se encuentran en las cosas que tienen un cierto ímpetu, mediante el cual se esfuerzan por alcanzar el lugar que les es conveniente. Por eso es absurdo llamar a un cuerpo pesado o ligero por naturaleza, dado que estas cualidades no convienen a aquellas cosas

²⁸ Los astros.

²⁹ Bruno sigue directamente a Copérnico (*Sobre las revoluciones*, I, 8, pp. 55 s.), como hemos señalado en Introducción, pp. CLXXV ss.

[249] que se encuentran en su constitución natural, sino fuera de ella; y esto nunca le sucede a la esfera, pero sí en ocasiones / a sus partes, las cuales, sin embargo, no están (en opinión nuestra) exclusivamente determinadas a un cierto lugar específico³⁰, sino que se dirigen siempre al lugar donde se halla su propia esfera y el centro de su conservación. Por eso, si debajo de la Tierra se encontrara otra clase de cuerpo, las partes de la Tierra ascenderían desde ese lugar de forma natural y si se encontrara alguna chispa de fuego (hablando vulgarmente) por encima de la concavidad de la Luna, bajaría con la misma velocidad con que sube hacia arriba desde la convexidad de la Tierra. También el agua desciende hasta el centro de la Tierra si se le da espacio, de la misma forma que desde el centro de la Tierra sube hasta la superficie. También el aire se mueve con la misma facilidad hacia cualquier lugar. ¿Qué quiere decir, pues, pesado y ligero? ¿No vemos que en ocasiones la llama va hacia abajo y en otras direcciones a encender un cuerpo dispuesto a su alimento y conservación? Todo lo natural es, por tanto, facilísimo; todo lugar y movimiento natural es apropiadísimo. Con la misma facilidad con que las cosas que por su naturaleza no se mueven permanecen fijas en su sitio, las otras cosas que se mueven naturalmente marchan por sus propios caminos. Y al igual que el movimiento de las primeras sería violento y contrario a su naturaleza,

³⁰ Como ya ha llevado a cabo en el diálogo tercero (véase Introducción, § 8.3), Bruno rompe la interdependencia del movimiento/reposo de los cuerpos con los lugares pretendidamente naturales del cosmos aristotélico.

tan violento y contrario a la naturaleza sería el reposo de las segundas.

Así pues, es cierto que si a la Tierra le conviniera estar inmóvil por naturaleza, su movimiento sería connatural, violento y difícil, pero ¿quién lo ha descubierto?, ¿quién lo ha demostrado? La común ignorancia, la falta de sentido y de razón³¹.

SMITH.—He captado muy bien que la Tierra no es más grave en su lugar que el Sol en el suyo o los / miembros de los cuerpos principales (por ejemplo las aguas) en sus propias esferas, separados de las cuales se moverían hacia ellas desde cualquier lugar, sitio y dirección. Por esta razón podríamos llamarlas desde nuestro punto de vista no menos graves que ligeras, tanto graves y ligeras como indiferentes. De la misma forma vemos que los cometas y otras inflamaciones envían en ocasiones la llama a lugares opuestos desde sus cuerpos ardientes, por lo que se les llama «cabelludos»; otras veces hacia nosotros y reciben el nombre de «barbados», y otras veces en otras direcciones y se les llama «caudados»³². El aire, [251]

³¹ Cfr. Copérnico, *Sobre las revoluciones*, I, 8, pp. 50 s.: «Dicen [Ptolomeo y Aristóteles] que la Tierra está inmóvil en el medio del mundo y que no hay duda sobre ello. Pero si alguien opinara que la Tierra da vueltas, diría que tal movimiento es natural y no violento. Y lo que acontece de acuerdo con la naturaleza produce resultados opuestos a lo que acontece de acuerdo con la violencia».

³² Bruno recoge tres de las especies de cometas reconocidas por la tradición. Cfr. Plinio, *Historia natural*, II, 22, 89-90. En estos momentos Bruno parece aceptar todavía la concepción aristotélica de los cometas como «inflamaciones» (cfr. *Meteorológicos*, I, 7), a pesar de que a partir de la observación de los cometas de 1532 autores como Petrus Apianus, Gemma Frisius y en Italia

es decir, el universalísimo receptáculo y firmamento de los cuerpos esféricos, sale de todas partes, en todas partes entra, por todas partes penetra y por doquier se difunde. Por eso es vano el argumento que aducen como razón de la inmovilidad de la Tierra: su carácter de cuerpo pesado, denso y frío.

TEÓFILO.—Doy gracias a Dios por veros tan capaz y por ahorrarme tanto esfuerzo. Habéis comprendido bien el principio con que poder responder a las más sólidas convicciones de los filósofos vulgares y tenéis acceso a muchas y profundas contemplaciones de la naturaleza.

SMITH.—Antes de pasar a otras cuestiones me gustaría saber ahora por qué sostenemos que el Sol es el verdadero elemento del fuego, la fuente del calor y que se encuentra inmóvil en el centro de estos planetas, de los que entendemos que forma parte la Tierra, puesto que me parece más verosímil que se mueva él y no los otros cuerpos que podemos ver por experiencia sensible.

TEÓFILO.—Decid la razón.

SMITH.—Las partes de la Tierra no se mueven de su sitio, ya sea porque están ahí de forma natural o

Cardano y Fracastoro habían desarrollado la llamada «teoría óptica», que explicaba los cometas como cuerpos transparentes que, a modo de lentes, refractaban la luz solar que los atravesaba produciendo la cola, dirigida siempre en oposición al Sol. Sobre esta teoría véase P. Barker, «The Optical Theory of Comets from Apian to Kepler», *Physis*, 30, 1993, pp. 1-15. Con posterioridad Bruno expondrá, especialmente en *De immenso*, una concepción de los cometas como «planetas raramente visibles», es decir, cuerpos celestes permanentes en movimiento alrededor del Sol. Véase D. Tessicini, «Cometa», en *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., vol. II, cols. 34-43, con ulteriores referencias.

retenidas violentamente. / De la misma manera las partes de las aguas, con excepción del mar, los ríos y otros receptáculos vivos, se mantienen quietas. Pero las partes del fuego, cuando no tienen posibilidad de subir a lo alto —como cuando son retenidas en el interior de los hornos—, se revuelven y giran en círculo, sin que haya modo de contenerlas. Por tanto, si queremos extraer algún argumento y persuasión a partir del comportamiento de las partes, hemos de decir que el movimiento conviene en mayor medida al Sol y al elemento fuego que a la Tierra. [253]

TEÓFILO.—A eso respondo en primer lugar que lo que se podría conceder a ese argumento es que el Sol se mueve alrededor de su propio centro, pero no ya alrededor de otro centro³³, dado que es suficiente que todos los cuerpos que le rodean se muevan en torno suyo en la medida en que tienen necesidad de él y también por lo que él pudiera desear de ellos³⁴. En segundo lugar, se ha de tener en cuenta que el elemento fuego es sujeto del calor primero, que es un cuerpo además tan denso y desemejante en sus partes y miembros como la Tierra. Por eso lo que noso-

³³ Con posterioridad la rotación del Sol, de la que poco más abajo (p. 255) Bruno se declara todavía indeciso, será afirmada con rotundidad. Véase *De immenso*, III, 5 (*BOL* I, I, p. 359) y IV, 8 (*BOL* I, II, p. 45). Asimismo, Bruno afirmará explícitamente a partir de 1586 el movimiento de traslación del Sol (como de todas las demás estrellas, de acuerdo con lo señalado *supra*, pp. 235 s.) en un pequeño círculo en el centro de su sistema planetario. Cfr. Introducción, § 9.2, pp. CXCH ss. Este movimiento del sol se compondrá con la teoría definitiva acerca de la disposición de los planetas inferiores (Introducción, pp. CXCV ss.).

³⁴ Seguramente Bruno alude a las exhalaciones húmedas emitidas por los planetas y que alimentan el fuego solar.

tros vemos moverse de tal manera es aire inflamado, denominado «llama»³⁵, igual que el mismo aire alterado por el frío de la Tierra se denomina «vapor».

SMITH.—Y ello me parece que permite confirmar lo que digo, pues el vapor se mueve lenta y perezosamente, la llama en cambio y la exhalación lo hacen velocísimamente. Por eso el aire que semeja más al fuego parece mucho más móvil que aquel aire que es en cambio más similar a la Tierra.

TEÓFILO.—La razón es que el fuego se esfuerza más por escapar de esta región, que es más connatural al cuerpo de cualidad contraria. Lo mismo ocurriría si el agua o el vapor se encontrarán en la región [255] del fuego o / en un lugar semejante: huirían más velozmente que la exhalación, pues ésta tiene con él una cierta participación y una mayor semejanza de naturaleza que contrariedad y diferencia. Contentaos con esto, porque en lo que se refiere al movimiento o reposo del Sol no veo al Nolano completamente decidido. El movimiento, pues, que vemos en la llama retenida y contenida en el interior de los hornos es debido a que la virtud del fuego persigue, inflama, altera y transmuta el aire vaporoso, con el cual trata de incrementarse y nutrirse, mientras que éste se retira y huye del enemigo de su ser y de su bienestar³⁶.

SMITH.—Habéis hablado del aire vaporoso, pero ¿qué diríais del aire puro y simple?

³⁵ Sobre las dos clases de fuego véase *De rerum principiis*, BOL III, pp. 518 s. La concepción de un fuego celeste, manifiesto especialmente en el cuerpo del Sol, conecta con la concepción de Bernardino Telesio en su *De rerum natura iuxta propria principia*, cuyas dos primeras ediciones habían aparecido en 1565 y 1570.

³⁶ Cfr. Copérnico, *Sobre las revoluciones*, I, 8, p. 55.

TEÓFILO.—Que no es más sujeto de calor que de frío, que no es más capaz ni en mayor medida receptáculo de humor cuando el frío lo espesa que de vapor y exhalación cuando el calor atenúa el agua.

SMITH.—Puesto que en la naturaleza no hay nada sin providencia y sin causa final, me gustaría que me dijerais de nuevo (ya que por lo que habéis dicho se puede comprender perfectamente) cuál es la causa del movimiento local de la Tierra³⁷.

TEÓFILO.—La causa de dicho movimiento es la renovación y el renacimiento de este cuerpo, incapaz de perpetuarse en la misma disposición, tal y como las cosas que no pueden perpetuarse individualmente (por hablar vulgarmente) se hacen perpetuas a través de la especie o las sustancias que no pueden perpetuarse bajo un mismo rostro van cambiando, sin embargo, de faz, puesto que la materia y sustancia de las cosas es incorruptible y / debe ser en todas las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo, si no en un mismo tiempo e instante de eternidad, cuando menos en tiempos diversos, en instantes diferentes de eternidad, de manera sucesiva y vicisitudinalmente, puesto que por mucho que toda la materia sea capaz de todas las formas juntas, sin embargo cada una de las partes de la materia no puede ser capaz de todas ellas a la vez³⁸. Por eso, como a la masa entera de que consta [257]

³⁷ Véase Introducción, § 9.3.

³⁸ Se trata de un componente fundamental de la metafísica bruniana. Cfr. *Causa*, II, p. 121: «El objetivo y la causa final [...] es la perfección del universo, la cual consiste en que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la mate-

este globo, este astro, no le es conveniente la muerte y la disolución, y puesto que es imposible la aniquilación de toda la naturaleza, viene a renovarse periódicamente según un cierto orden, alterando, cambiando, permutando todas sus partes. Esto debe producirse según una cierta sucesión, en la cual cada cosa pasa a ocupar el lugar de todas las demás, ya que de otra forma estos cuerpos (que son susceptibles de disolución) llegarían de hecho en alguna ocasión a disolverse, tal y como nos ocurre a nosotros, los animales menores y particulares³⁹. A ellos, sin

ria, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia»; *ibid.*, III, pp. 205-207 y V, p. 279 («ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser»). Véase también, *De immenso*, I, 1 (*BOL* I, 1, pp. 204-205). A la unidad de la sustancia infinita («todo infinito», según *Infinito*, I, p. 87) corresponden los infinitos modos o partes finitas que están en proceso de mutación o *vicissitudine* incesante para que en la eternidad «todo sea en todo» y el universo infinito como totalidad sea también «totalmente infinito», aunque no simultánea, sino sucesivamente. Véase *infra*, p. 259 «el fin de la alternancia vicisitudinal» en el caso de la Tierra.

³⁹ Cfr. *Infinito*, II, pp. 143 s.; III, p. 237; IV, p. 261. Los astros pueden disolverse, porque son *disolubles*, pero ello no implica que necesariamente se disuelvan, pues la tendencia física a la disolución puede ser neutralizada y los astros conservados por la infinita potencia y providencia divinas, como dice el mismo Platón en el pasaje del *Timeo* que se menciona a continuación. Creemos que ésta es la doctrina constante y definitiva de Bruno, cuya creencia en la divinidad de los astros (dioses visibles) le impulsaba en esta dirección, frente a la lógica de su física. Sobre esta cuestión véase M. Á. Granada, «“Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete”». Il problema de la dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18, 2000, pp. 261-289 y *supra*, Introducción, p. CCVIII, nota 324. Una interpretación diferente, que reconoce la aceptación final por Bruno de la *disolución* (más

embargo (como cree Platón en el *Timeo* y como creemos también nosotros) les ha sido dicho por el primer principio: «Sois disolubles, mas no os disolvéis»⁴⁰. Ocurre, pues, que no hay parte en el centro y punto medio de la estrella que no se produzca en la circunferencia y en el exterior; no hay porción exterior y extrema en ella que no deba en alguna ocasión hacerse y ser íntima e interior. La experiencia de cada día nos lo demuestra: unas cosas se refugian en el seno y vísceras de la Tierra, mientras otras son despedidas fuera. Incluso nosotros mismos y nuestras cosas vamos y venimos, pasamos y volvemos; todo lo nuestro se vuelve ajeno y todo lo ajeno se vuelve nuestro. Y no hay cosa a la que pertenezcamos que / no deba en alguna ocasión ser nuestra, al igual que no hay nada nuestro a lo que no debamos el algún momento pertenecer, en un género si una es la materia de las cosas o en dos géneros si son dos las materias, puesto que no me pronuncio todavía acerca de si la sustancia y materia a la que llamamos espiritual se cambia en la que denominamos corporal y viceversa, o, por el contrario, no es así. De esta forma todas las cosas experimentan, en su género, todas las vicisitudes de dominio y servidumbre, de fe-

[259]

allá de la *disolubilidad*) en J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie: Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, París, 2006, pp. 281 s.

⁴⁰ *Timeo*, 41 a-b. Bruno hace mención de este pasaje en obras posteriores; cfr. *Causa*, p. 109 y *De inmenso* II, 5 (*BOL* I, I, p. 274). Sobre la amplia presencia de este pasaje del *Timeo* en la obra bruniana, así como sobre la dependencia de Bruno con respecto a Plotino (*Enéadas* II, 1) y Ficino (su *Comentario al Timeo* y al tratado de Plotino) para su interpretación, véase nuestro artículo citado en la nota precedente.

licidad o infelicidad, de ese estado llamado vida y del denominado muerte, de luz y de tinieblas, de bien y de mal. A nada conviene ser eterno de manera natural excepto a esa sustancia que es la materia y a la cual no por ello deja de convenir el encontrarse en continua mutación⁴¹. No hablo ahora de la sustancia suprasustancial, sino que vuelvo a razonar concretamente sobre ese gran individuo que es nuestra perpetua nodriza y madre, respondiendo a vuestra pregunta por la causa del movimiento local. Digo que la causa del movimiento local (tanto de todo el cuerpo como de cada una de sus partes) es el fin de la alternancia vicisitudinal, no sólo para que todo se encuentre en todos los lugares, sino también para que de esa manera todo reciba todas las disposiciones y formas⁴². Por eso, el movimiento local ha sido considerado con toda razón principio de cualquier otra mutación y forma, no pudiendo darse ningún otro si se elimina éste.

Aristóteles se dio cuenta de la mutación de acuerdo con las disposiciones y cualidades presentes en todas las partes de la Tierra, pero no comprendió el movimiento local que constituye su principio. Sin embargo, hacia el final del primer libro de sus *Meteorológicos*⁴³

⁴¹ La materia será tratada extensamente y reivindicada frente a la depreciación de que había sido objeto en la tradición filosófica y religiosa, en el siguiente diálogo. Véase *De la causa*, diálogos III y IV.

⁴² Sobre la concepción teleológica de los movimientos de la Tierra y el número de éstos en *La cena* y en la obra latina posterior, véase Introduction, § 9.3.

⁴³ Bruno realiza a continuación un amplio resumen de *Meteorológicos*, I, 14, 351a 19-352a 16.

ha hablado como profeta y adivino que, aunque no entienda él mismo en ocasiones lo que dice, no obstante (a trompicones / y mezclando siempre con el divino furor algo de su propio error), dice en la mayor parte y en lo fundamental la verdad. Veamos ahora las cosas verdaderas y dignas de consideración que él ha dicho y después añadiremos las causas de todo ello que él no pudo conocer: «No siempre», dice, «son húmedos o secos los mismos lugares de la Tierra, sino que cambian según el nacimiento y la falta de ríos. Por eso, lo que fue y es mar no siempre ha sido y será mar; lo que ha sido y será tierra no es ni fue siempre tierra, sino que de acuerdo con una cierta vicisitud⁴⁴, según un determinado ciclo y orden, se ha de creer que donde está ahora aquélla pasará a estar ésta y donde estaba ésta pasará a estar aquélla». Y si preguntáis a Aristóteles el principio y la causa de eso responderá que «el interior de la Tierra, al igual que los cuerpos de las plantas y de los animales, alcanza la perfección y después envejece. Pero hay una diferencia entre la Tierra y los demás cuerpos y es que éstos experimentan —en su integridad, simultáneamente y en todas sus partes— el crecimiento, la perfección y el declive (o como dice él, la plenitud y la vejez); pero en la Tierra eso acaece de manera sucesiva y según sus partes, por medio de la sucesión del frío y del calor, causante del aumento y la disminución que sigue al

⁴⁴ Sobre las peculiaridades de la traducción bruniana del pasaje de Aristóteles véase Introducción, p. CCXI, nota 329, donde se indica que el término «vicissitudo» no aparece en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke ni en las de los comentarios de Averroes o Alejandro de Afrodisia. Se trata, al parecer, de una innovación de las ediciones del siglo xvi.

Sol y al movimiento circular, por el que las partes de la Tierra adquieren complexiones y virtudes diversas. Por eso, los lugares acuosos permanecen durante un cierto tiempo, después se secan de nuevo y envejecen, mientras que otros se reavivan y se vuelven húmedos por partes. Vemos así desaparecer las fuentes y cómo los ríos de pequeños se hacen grandes, o bien cómo de grandes se hacen pequeños y al final se secan. Y esta desaparición de los ríos trae consigo, como necesaria consecuencia, la desaparición de los lagos y la mutación de los mares. Pero dado que esto / ocurre sucesivamente a lo largo de la Tierra y en períodos de tiempo larguísimos y lentos, a muy duras penas podemos percibirlo en el curso de nuestra vida o en la de nuestros padres, puesto que el recuerdo de los hombres y las generaciones mismas pasan y acontecen enormes destrucciones y mutaciones por desolación y desertización, por guerras, por epidemias y por diluvios, por cambios de lenguas y de escrituras⁴⁵, por migraciones y esterilidad del suelo, antes de que podamos acordarnos de todo ello desde el principio hasta el fin a lo

⁴⁵ «per diluvii; alterazioni di lingue e di scritture» está ausente del texto de Aristóteles (cfr. *Meteorologica*, I, 14, 351 b 9-15). Bruno lo toma del Comentario de Averroes (Aristoteles, *Opera omnia*, Venecia, 1574-1575, vol. V, p. 427 K: «Et accidit propter hoc ut variant idiomata, et scripturae [...] Et hoc propter diluvia»). El tema de los diluvios, su carácter natural o sobrenatural, universal o local, y su relación con la cuestión de la generación espontánea del hombre y consiguientemente el poligenismo, fue muy discutido a lo largo del siglo xvi, en conexión con los descubrimientos geográficos. Bruno lo tratará en la *Expulsión de la bestia triunfante* (constelación de «Acuario») y en *De immenso* VII, 18 (*BOL* I, II, pp. 281-284; véase M. Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Éndoxa*, 31, 2013, pp. 349-372.

largo de tan extensos, diversos y turbulentísimos períodos. Los restos del Antiguo Egipto nos muestran bastantes de estos grandes cambios: las bocas del Nilo, todas las cuales son obra humana, con excepción del brazo canópico; los habitáculos de la ciudad de Menfis, donde los lugares inferiores fueron habitados después de los superiores. Lo mismo ocurre en Argos y en Micenas, la primera de las cuales era una región pantanosa en tiempos de los troyanos, con muy pocos habitantes, y la segunda era apreciada mucho más debido a su fertilidad. En cambio, hoy ocurre todo lo contrario, porque Micenas es totalmente seca, mientras Argos se ha vuelto templada y bastante fértil. Pues bien, hemos de pensar que en grandes extensiones y en regiones enteras ocurre lo mismo que en estos lugares reducidos. Por eso, al igual que vemos que ahora son tierra firme muchos lugares que antes estaban cubiertos por las aguas, también otros muchos han quedado sumergidos bajo el mar». Vemos que estas mutaciones se producen poco a poco, como las ya mencionadas y como nos lo testimonia la corrosión de montes altísimos y muy alejados del mar, que muestran casi frescas las huellas del ímpetu de las olas⁴⁶. Nos dan también testimonio de ello las historias de San Félix, el mártir de Nola⁴⁷, las cuales afirman que en su época (hace aproximadamente mil años) el mar estaba cerca de los muros de la ciudad, donde se halla un templo que conserva el / nombre de Puerto y está situado ahora a una distancia del mar [265]

⁴⁶ Bruno sigue aquí el comentario de Averroes, *Opera omnia*, cit., vol. V, p. 427 I.

⁴⁷ San Félix de Nola murió en torno al 250 d. C.

de doce mil pasos. ¿No ocurre lo mismo en toda la Provenza? ¿No muestran todas las piedras esparcidas por los campos las huellas de haber sido agitadas por las olas? ¿Os parece que el clima de Francia ha cambiado poco desde la época de César hasta hoy? Entonces no era apta en absoluto para el cultivo de la vid y ahora produce vinos tan deliciosos como cualquier otra parte del mundo y el fruto de la vid se recoge hasta en las regiones más septentrionales. Este año he llegado a comer uvas hasta de los huertos de Londres, no tan buenas como las peores de Francia, pero en cualquier caso, y según he oído decir, de una calidad jamás alcanzada con anterioridad en Inglaterra.

Como el mar Mediterráneo está inclinándose hacia Libia dejando más seca y cálida Francia y las partes de Italia que yo he podido ver con mis propios ojos, con el resultado de que Italia y Francia se calientan cada vez más e Inglaterra alcanza una temperatura más templada, debemos concluir que en líneas generales las características climáticas de las diferentes regiones van cambiando a medida que la propensión al frío va disminuyendo hacia el Polo Norte. Si preguntáis a Aristóteles «cuál es la causa de este fenómeno», os responderá: «Por el Sol y por el movimiento circular», una respuesta no tanto confusa y oscura, como algo divina, egregia y verísimamente dicho por él. Pero ¿de qué manera? ¿Cómo un filósofo quizá? No, sino más bien como un adivino o acaso como quien comprendía, pero no se atrevía a decirlo; acaso como quien ve y no cree lo que está viendo y en el caso de que lo crea duda en afirmarlo por temor a que alguien le obligue a aducir la prueba que no está en condiciones de dar. Lo dice,

sin embargo, de forma que pueda tapar la boca a quien quiera / saber más. O quizá es una manera de hablar a la usanza de los antiguos filósofos, pues dice que el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, crecen y disminuyen por todas las partes de la Tierra, donde todas las cosas experimentan la renovación, madurez, vejez y disminución. Y al dar la causa de ello dice: «*Propter solem et circulationem*»⁴⁸. Ahora bien, ¿por qué no dice *propter solis circulationem*⁴⁹? Porque estaba establecido a su alrededor y todos los filósofos de su época y de su índole reconocían que el Sol no podía causar con su movimiento toda esta diversidad, puesto que dada la inclinación de la eclíptica con respecto a la línea equinoccial, el Sol se mueve eternamente entre los dos trópicos y por eso es imposible que sea calentada otra parte de la Tierra y en consecuencia las zonas y los climas están eternamente en la misma disposición⁵⁰. ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular de otros planetas»? Porque estaba establecido desde hacía tiempo que todos ellos, excepto algunos que la rebasan un poco,

⁴⁸ «*Por el Sol y el movimiento circular*», Aristóteles, *Meteorológicos*, I, 14, 351 a 32.

⁴⁹ *Por el movimiento circular del Sol*.

⁵⁰ Por esta razón Tomás de Aquino glosa el pasaje de Aristóteles en los siguientes términos: «*propter motum solis et alias circulationes coelestium corporum. Et inde est quod secundum diversum situm in aspectu solis et stellarum, partes terrae recipiunt diversam virtutem*» [por el movimiento del Sol y otras traslaciones circulares de los cuerpos celestes. Y por eso sucede que según la diversa posición con respecto al Sol y a las estrellas las partes de la Tierra reciben una influencia diferente], *In Aristotelis libros [...] Meteorologicorum expositio*, R. M. Spiazzi, ed., p. 461 [132].

se mueven únicamente a lo ancho de la banda del zodiaco, denominado «camino habitual de los planetas». ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular del primer móvil»? Porque no conocía otro movimiento que el diario y en su época se sospechaba un poco de la existencia de un movimiento retrógrado, similar al de los planetas⁵¹. ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular del cielo»? Porque no podía decir cómo podía darse y de qué clase podía ser. ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular de la Tierra»? Porque había supuesto casi como un principio que la Tierra está inmóvil⁵². ¿Por qué dijo, pues, lo que dijo? Forzado por la verdad, que se hace oír a través de los efectos naturales. Nos queda, pues, que

⁵¹ Bruno alude posiblemente al lentísimo movimiento de precesión estelar, que procede en dirección contraria al movimiento diario y, por tanto, en la misma dirección que el movimiento propio de los planetas. Este movimiento fue introducido por Hiparco (s. II a. C.) y adoptado por Ptolomeo en el *Almagesto*. Resulta en cambio difícil de explicar que se atribuya a la época de Aristóteles una «sospecha» de la existencia de dicho movimiento.

⁵² Sorprende este «casi», porque de hecho, para Bruno, la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo constituye el principio erróneo a partir del cual se deriva la falsa concepción aristotélica de un mundo finito, con sus consecuencias no sólo en el plano cosmológico, sino también en el teológico (relación entre la potencia divina y su efecto) y antropológico (acceso del hombre a la divinidad). Véase *Infinito*, pp. 183 s.: «No hay duda alguna de que esa fantasía de los orbes estelíferos e igníferos [...] no tiene otro origen que el imaginarse, siguiendo las apariencias, que esta tierra está en el medio y centro del universo y que, estando únicamente ella inmóvil y fija, la totalidad gira a su alrededor». De ahí precisamente que la afirmación del movimiento de la Tierra por Copérnico sea el origen de la recuperación de la verdad perdida con Aristóteles.

sea por el Sol y el movimiento; por el Sol —digo—, porque es el único que comunica y difunde la / virtud vital. Por el movimiento también, porque si él no se moviera hacia los otros cuerpos o los otros cuerpos hacia él ¿cómo podría recibir lo que no tiene o dar lo que tiene? Es, por tanto, necesario que sea el movimiento, pero un movimiento de tales características que no sea parcial, sino que, con la misma razón con que origina la renovación de ciertas partes, renueve también aquellas otras, que al ser de la misma condición y naturaleza tienen la misma potencia pasiva, a la cual (si la naturaleza no es injusta) debe corresponder la potencia activa⁵³. [269]

Pero de esta manera descubrimos que es mucho menos razonable que el Sol y todo el conjunto de los astros tengan que moverse en torno a nuestro globo que él, por el contrario, deba girar con respecto al universo, cumpliendo su movimiento circular anual en torno al Sol, volviéndose de manera diversa por todos sus lados según un orden regular e inclinándose hacia él como vivo elemento del fuego. No hay razón alguna por la que innumerables astros, que son otros tantos mundos mayores incluso que éste, guarden una relación tan violenta con este único cuerpo, sin que exista un fin determinado y un motivo urgente; no hay razón que nos haga decir que más

⁵³ Véase *Causa*, III, pp. 203 s.: «Esta potencia pasiva [la materia] responde tan exactamente a la potencia activa que la una no existe sin la otra en modo alguno; por lo que, si siempre ha existido la potencia de hacer, de producir, de crear, siempre ha existido la potencia de ser hecho, producido y creado, porque una potencia implica la otra o lo que es lo mismo: puesta la una, se pone necesariamente la otra». Cfr. *ibid.*, p. 170.

bien el polo trepada, el eje del mundo vacila, los goznes del universo tiemblan y globos tan innumerables, tan grandes y tan espléndidos como no es posible serlo más, se vean sacudidos, giren, se retuerzan y se remienden, descuartizándose a despecho de la naturaleza, mientras la Tierra (como puede demostrar la sutileza de ópticos y geómetras) viene a ocupar tan torpemente el centro por su calidad de único cuerpo pesado y frío⁵⁴. Y, sin embargo, no puede demostrarse que ella sea diferente de cualquier otro cuerpo que brilla en el firmamento, tanto en lo que se refiere a su sustancia y materia como en lo que
 [271] respecta a su posición, ya que si este / cuerpo puede ser abrazado por el aire en que está fijo, también los otros pueden ser igualmente abrazados por el aire circundante. Si aquéllos pueden girar en torno a algún centro cortando el aire por sí mismos, impulsados por su propia alma y naturaleza, la Tierra también y en medida no menor.

SMITH.—Os pido que este punto lo demos ahora por supuesto, ya que (por lo que a mí respecta) me parece evidentísimo que es necesario que se mueva la Tierra antes de que pueda existir ese entablado y

⁵⁴ Aunque la defensa de Bruno de la mayor racionalidad del movimiento (diario) de la Tierra que el del conjunto del universo se dirige contra el conjunto de la tradición geocéntrica y Aristóteles en particular, la referencia a la Tierra como «único cuerpo [...] frío» se aplica en particular a la cosmología de Telesio, expuesta en su *De rerum natura iuxta propria principia*. Sobre los antecedentes de este argumento bruniano véase M.-P. Lerner, «L'Achille des Coperniciens», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 42, 1980, pp. 313-327.

claveteado de luces⁵⁵; además, para aquellos que no lo han comprendido, es más conveniente exponerlo como materia principal que tocarlo de pasada a propósito de otra cuestión. Por eso, si queréis complacerme, especificadme sin demora los movimientos apropiados al globo terráqueo.

TEÓFILO.—Con mucho gusto, porque esta digresión nos habría hecho diferir demasiado la conclusión a la que yo quería llegar de la necesidad y del hecho de que todas las partes de la Tierra deben participar sucesivamente de todas las posiciones y relaciones con respecto al Sol, haciéndose sujeto de todas las complejiones y semblantes. Pues bien, con vistas a este fin, es conveniente y necesario que el movimiento de la Tierra sea de tales características como para que de acuerdo con una cierta alternancia vicisitudinal donde ahora está el mar esté el continente, y viceversa; donde ahora es cálido sea frío, y viceversa; donde ahora es habitable y más templado sea lo menos habitable y templado, y viceversa; en conclusión: que cada una de las partes venga a tener con respecto al Sol la misma relación que tienen todas las demás, con el fin de que cada una de sus partes participe de toda la vida, de todo tipo de generación y de todo tipo de felicidad.

En primer lugar⁵⁶, pues, con vistas a su vida y a la de las cosas contenidas en ella, y para dar / una espe-

[273]

⁵⁵ La existencia de una esfera estelar en movimiento y por tanto un universo finito.

⁵⁶ Véase Introducción, § 9.3.

se mueve en el curso de veinticuatro horas iguales en torno a su propio centro, exponiendo al Sol toda su superficie en la medida de lo posible. En segundo lugar, para la regeneración de las cosas que viven y se disuelven en su dorso, gira con su centro en torno al brillante cuerpo del Sol en trescientos sesenta y cinco días y un cuarto aproximadamente, llamando desde los cuatro puntos de la eclíptica a la generación, a la adolescencia, a la madurez y a la declinación de todas sus cosas⁵⁷. En tercer lugar, y para la renovación de los siglos, participa de otro movimiento por el cual el hemisferio inferior de la Tierra obtiene la misma relación con respecto al universo que ahora guarda el hemisferio superior, produciéndose así la inversión de los hemisferios⁵⁸. En cuarto lugar, para la mutación de sus rostros y complexiones, conviene necesariamente a la Tierra otro movimiento por medio del cual la posición del vértice⁵⁹ de la Tierra con respecto a un punto cercano al polo Norte se cambia por la posición del otro vértice con respecto al pun-

⁵⁷ Cfr. Copérnico, *De revolutionibus*, I, 10 [NCGA II, p. 21. 5]: «Concipit interea a Sole terra et impregnatur annuo partu» (trad. española: «A su vez la Tierra concibe del Sol y se embaraza en un parto anual», p. 69).

⁵⁸ Se trata del movimiento terrestre que se traduce en la apariencia de la precesión estelar, tal como se explicará en p. 275. Véase *infra*, nota 65.

⁵⁹ «Vértice» indica el polo de la tierra, en tanto que diferente del *polo* (*polus*) de la esfera celeste. Véase Virgilio, *Geórgicas*, I, 242-243: «Hic vertex nobis semper sublimis, at illum / sub pedibus Styx atra videt manesque profundi» [Allí tenemos el polo siempre encima de nosotros; en cambio, el otro, a nuestros pies, lo ven la negra Estige y los manes profundos], citado en *Spaccio*, p. 133.

to opuesto del polo Sur⁶⁰. El primer movimiento se mide a partir de un punto de la línea equinoccial de la Tierra hasta que vuelve al mismo lugar poco más o menos. El segundo movimiento se mide a partir de un punto imaginario de la eclíptica (que es el camino de la Tierra alrededor del Sol) hasta que vuelve al mismo lugar poco más o menos. El tercer movimiento se mide por la diferente posición de una línea hemisférica de la Tierra, que sirve de horizonte, con respecto al universo hasta que la misma línea o una proporcional a ella vuelve a la misma posición. El cuarto movimiento se mide por el avance de un punto polar de la Tierra a lo largo de un meridiano que pasa por el otro polo hasta que vuelve a la misma posición / poco más o menos que tenía antes. Y sobre esto se ha de tener en cuenta que, aunque decimos [275] que hay cuatro movimientos, sin embargo todos ellos concurren en un único movimiento compuesto. Tened presente que el primero de estos cuatro movimientos se desprende de que en un día natural parece que todo se mueva alrededor de la Tierra sobre los polos del mundo⁶¹, como se dice vulgarmente. El se-

⁶⁰ Se trata del movimiento terrestre que se traduce en una aparente trepidación de las estrellas, como se verá más adelante, p. 275. Cfr. *infra*, nota 67. Para la reformulación de los movimientos de la Tierra en obras posteriores, donde serán presentados como tres (igual que *supra*, p. 211), véase Introducción, pp. CCXII-CCXVIII.

⁶¹ Como más abajo para los movimientos tercero (precesión) y cuarto (trepidación), Bruno parte de la descripción de Peurbach en *Theoricae novae planetarum* («De motu octavae sphaerae»): «DE PRIMO MOTU. Unus quidem a primo mobilis, scilicet diurnus, quo in die naturali semel super polis mundi revolvitur» [El primer movimiento. El primero es el del primer

gundo se desprende de la apariencia de que el Sol circunda en un año todo el zodiaco haciendo cada día (según dice Ptolomeo en el tercer libro del *Almagesto*) cincuenta y nueve minutos, ocho segundos, 17 tercios, 13 cuartos, 12 quintos, 31 sextos⁶²; según Alfonso, cincuenta y nueve minutos, ocho segundos, 11 tercios, 37 cuartos, 19 quintos, 13 sextos, 56 séptimos⁶³; según Copérnico, cincuenta y nueve minutos, ocho segundos y 11 tercios⁶⁴. El tercer movimiento se desprende de la apariencia por la cual la octava esfera se mueve sobre los polos del zodiaco, según el orden de los signos, en dirección contraria del movi-

móvil; se trata del movimiento diario, por el cual, en un día natural, [el cielo] gira una vez sobre los polos del mundo], en *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii Germani ab Erasmo Reinholdo Salvendensi*, París, 1557, p. 162r.

⁶² Cfr. *Almagest*, III, 1, traducción de G. J. Toomer, p. 140.

⁶³ La referencia es a los astrónomos de Alfonso X de Castilla (1221-1284), que elaboraron las *Tablas alfonsinas* para mejorar las tablas de Ptolomeo. Según J. Chabás y B. R. Goldstein, *Las Tablas Alfonsíes de Toledo*, Toledo, 2008, p. 301, el valor de 59, 8, 19, 37, 19, 13, 56 (nótese la pequeña diferencia en los tercios con el valor recogido por Bruno) fue calculado por Jean de Murs en su *Expositio intentionis regis Alphonsii circa tabulas ejus* (París, 1321) y fue recogido por E. Ratdolt en la *editio princeps* de las tablas alfonsinas: *Tabulae astronomicae illustrissimi Alphonsii regis Castellae*, Venecia, 1483, sig. d5r (también en la edición de J. L. Santritter, Venecia, 1492). Véase también B. R. Goldstein y J. Chabás, «The Maximum Solar Equation in the Alfonsine Tables», *Journal for the History of Astronomy*, XXXII, 2009, pp. 345-348.

⁶⁴ Cfr. *De revolutionibus*, III, 14 (NCGA, p. 220); trad. española, *Sobre las revoluciones*, p. 280 (donde por error se dice «2 terceros»). Es el valor del movimiento simple uniforme, que pasa a 59, 8, 19, 37, dice Copérnico a continuación, si añadimos el componente de la precesión.

miento diario, pero con tanta lentitud que en doscientos años no se mueve más de un grado y 28 minutos⁶⁵, de forma que tarda cuarenta y nueve mil años en cumplir un círculo⁶⁶. El principio de este movimiento es atribuido a una novena esfera. El cuarto movimiento se desprende de la trepidación, acceso y receso que, según dicen, hace la octava esfera sobre dos círculos iguales que se imaginan en la concavidad de la novena esfera, sobre los principios de Aries y Libra en su zodíaco⁶⁷. De las apariencias se despren-

⁶⁵ Como ha descubierto P. D. Omodeo (véase su artículo «Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: The Motions of the Earth in *The Ash Wednesday Supper*», *Nuncius*, XX, 2009, pp. 107-131), Bruno traduce literalmente la descripción del movimiento de precesión en Peurbach, *Theoricae novae planetarum*. Véase en la edición comentada de Reinhold (Paris, 1557), p. 162v: «Alter [para Peurbach se trata del segundo movimiento de la octava esfera, después del movimiento diario] a nona sphaera, quae secundum mobile vocatur, qui semper est secundum successionem signorum contra motum primum super polis zodiaci regularis, ita ut in quibuslibet ducentis annis per unum gradum & viginti octo minuta fere progrediatur».

⁶⁶ Es el valor que concedían al período de la precesión las Tablas alfonsinas. Aunque Bruno ha podido tomarlo del texto de Peurbach, esta cifra aparecía también en el esolio de Reinhold. Véase *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii Germani ab Erasmo Reinholdo Salvendensi*, cit., p. 163v: «Nonae autem sphaerae 49000 ann.». Recordemos que el valor que le concedía Copérnico (*De revolutionibus*, III, 6) era de 25.816 años.

⁶⁷ Como también ha sido descubierto por Omodeo, Bruno traduce aquí literalmente la descripción del movimiento de trepidación dada por Peurbach en sus *Theoricae novae*: «Tertius [el tercer movimiento de las estrellas, después de los movimientos cotidiano y de precesión; en Bruno, el cuarto movimiento de la Tierra por la adición del movimiento anual] autem est sibi proprius [propio de la octava esfera, pues el movimiento diario corresponde a la décima esfera o *primum mobile* y el de la prece-

de la necesidad de que la eclíptica de la octava esfera no resulte siempre cortar la línea equinoccial por los mismos puntos, sino unas veces en la cabeza de Aries y otras veces fuera, a uno y otro lado de la eclíptica. Por eso vemos que las enormes declinaciones del zodíaco no son siempre idénticas, de lo que se sigue necesariamente / que los equinoccios y los solsticios varían continuamente, tal y como se ha observado efectivamente desde hace mucho tiempo. Tened presente que, aunque decimos que estos movimientos son cuatro, sin embargo se ha de notar que todos concurren en un movimiento compuesto; en segundo lugar, que aunque los llamemos circulares, ninguno de ellos, sin embargo, es un movimiento verdaderamente circular; en tercer lugar, que aunque muchos se han esforzado por descubrir la regla verdadera de dichos movimientos, lo han hecho —y quienes se esfuerzen en el futuro también— en vano, puesto que ninguno de esos movimientos es completamente regular y susceptible de medida geométrica⁶⁸. Son, por tanto, cuatro y no debe haber más ni menos movimientos (quiero decir diferentes movimientos locales en la Tierra) y la irregularidad de uno de ellos hace necesariamente irregulares a los restantes, todos los cuales voy a describir en el movimiento de una bola lanzada al aire. Esa bola, en primer lugar, se mueve

sión a la novena esfera], qui motus trepidationis vocatur, sive accessus et recessus octavae sphaerae. Et fit super duos circulos parvos in concavitate nonae sphaerae aequales super principia arietis & librae eiusdem descriptos», *op. cit.*, p. 162v.

⁶⁸ Véase *supra*, pp. 41, 159, 243 e *infra*, p. 281. Bruno desarrollará más ampliamente este tema en *De immenso*, III, 5-6 y 10 (*BOL* I, 1, pp. 350, 362-366, 395).

con su centro de A a B⁶⁹; en segundo lugar, mientras se mueve con el centro de arriba abajo o de abajo arriba, gira en torno a su propio centro desplazando el punto I al lugar del punto K, y el punto K al lugar del punto I⁷⁰. En tercer lugar, vuelve poco a poco y avanzando en su camino e incrementando su velocidad de giro o bien perdiendo y disminuyéndola (como ocurre a la bola que en su camino ascendente se mueve en principio a más velocidad y luego más lentamente, mientras que más tarde, cuando vuelve hacia abajo, hace lo contrario, estando en una proporción media en las distancias medias por las que asciende y desciende) la mitad de la circunferencia marcada por los números 1, 2, 3, 4, alcanzará la posición de la otra mitad marcada por los números, 5, 6, 7, 8. En cuarto lugar, este cambio no se produce según una trayectoria rectilínea, puesto que no es como en el caso de una rueda que corre con el ímpetu de un círculo en que consiste el momento de su peso, sino que / procede oblicuamente porque es el comportamiento de un globo que puede inclinarse con facilidad en todas las direcciones. Por eso, los puntos I y K no siempre pasan por la misma línea recta, y por eso es necesario que / más pronto o más tarde, con un proceso continuo o intermitente, se llegue a cumplir ese movimiento por el que el punto O se en-

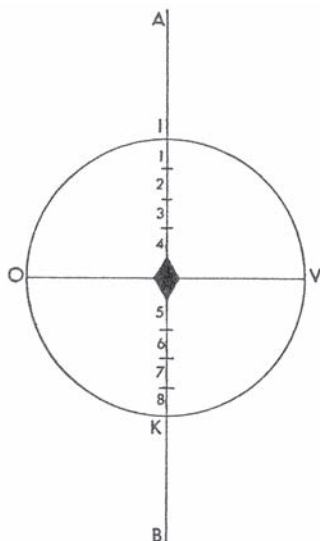
[279]

[281]

⁶⁹ Véase *infra*, Figura 9. Este movimiento es el anual. Véase Giordano Bruno, *Corpus iconographicum*, cit., pp. 244-246. Esta figura será utilizada en la conclusión del primer diálogo de *Del infinito*, p. 105, para representar el movimiento intensivamente infinito imprimido por la potencia infinita de Dios al universo y a sus partes.

⁷⁰ Movimiento diario.

FIGURA 9



cuentre en el lugar donde está el punto V, y viceversa. Basta con que uno de estos movimientos no sea regular para que ninguno de los otros lo sea. El que uno sea desconocido hace desconocidos a todos los demás. No obstante, tienen un cierto orden por el cual se acercan y se alejan más o menos de la regularidad. Así, en estos diferentes movimientos, el más regular y el más cercano al regularísimo es el movimiento del centro⁷¹. A continuación viene el movimiento en torno al centro por el diámetro, un movimiento más rápido. En tercer lugar viene el movimiento que con la

⁷¹ Es el movimiento anual, como se dice unas líneas más abajo.

irregularidad del segundo (que consiste en un incremento de velocidad y lentitud) cambia poco a poco todo el aspecto del hemisferio. El último movimiento, irregularísimo y muy incierto, es el que cambia los lados, porque en ocasiones en lugar de avanzar hacia delante vuelve hacia atrás y con grandísima inconstancia llega al final a cambiar la situación de dos puntos opuestos, poniendo al uno en lugar del otro. Lo mismo le pasa a la Tierra, que tiene en primer lugar el movimiento de su centro, un movimiento anual y el más regular de todos, similar a sí mismo en mayor medida que los demás. En segundo lugar, posee un movimiento menos regular, el diario; en tercer lugar, un movimiento irregular⁷² que llamamos hemisférico, y en cuarto lugar, un movimiento irregularísimo, que es el polar o colural⁷³.

SMITH.—Me gustaría saber con qué orden y regla nos hará entender el Nolano estos movimientos.

⁷² Como indica P. D. Omodeo, Peurbach (*Theoricae novae planetarum*, cit., p. 162v) había calificado la precesión de «regularis». Bruno, de acuerdo con Copérnico, *De revolutionibus*, III, 2-5, califica este movimiento de «irregular». Sin embargo, Bruno no sigue en *La cena* la teoría copernicana de la precesión.

⁷³ Los coluros son círculos máximos de la esfera celeste que se cortan en los polos y pasan respectivamente por los equinoccios (coluro equinoccial) y por los solsticios (coluro solsticial). Este movimiento parece ser el movimiento de la Tierra que reproduce la trepidación de la octava esfera en la astronomía geocéntrica, movimiento que produce la inversión de los polos. La tradición geocentrista daba a este movimiento una duración de 7.000 años. Véase el escolio de Reinhold, a las *Theoricae novae* de Peurbach, pp. 163r-v: «Iuxta Alphonsinos periodicum tempus motus octavae sphaerae proprii absolvitur 7.000 ann. [Según los Alfonsinos, el tiempo periódico del movimiento propio de la octava esfera se cumple en 7.000 años]».

PRUDENCIO.—*Ecquis erit modus, novis usque, et usque semper indigebimus theoriis?*⁷⁴.

[283] TEÓFILO.—No temáis, Prudencio, porque nada de lo viejo que tenga un valor se perderá. Y a vos, Smitho, os mandaré el diálogo del Nolano titulado / *Purgatorio del Infierno* en el cual encontraréis el fruto de la redención⁷⁵. Vos, Frulla, mantened secretas nuestras consideraciones y procurad que no lleguen a los oídos de quienes hemos mordido, a fin de que no se encolericen contra nosotros y no nos procuren nuevas ocasiones para hacerse tratar peor y recibir mejor castigo. Vos, maestro Prudencio, pronunciad la conclusión y un epílogo de carácter exclusivamente moral de nuestro tetrálogo⁷⁶, pues la ocasión especulativa sacada de la cena de las cenizas ha concluido ya.

⁷⁴ *¿No se va a guardar una justa medida? ¿Tendremos que recurrir siempre a nuevas y nuevas teorías?*

⁷⁵ Probablemente se trata de una referencia al *Spaccio de la bestia trionfante*, diálogo publicado en el otoño de 1584. Tengamos presente que a todo lo largo del *Spaccio* la reforma del cielo viene designada como «purgatorio» (cfr. pp. 387, 459, 505) y que el cielo purgado o purificado es una alegoría del sujeto humano (individual y colectivo) reformado de los vicios (pp. 29 s.) que habían convertido la existencia humana —recordemos el juicio bruniano sobre el estado contemporáneo de la sociedad europea— en un «infierno». La anticipación de *La cena* parece aludir, por tanto, a la reforma religiosa en sentido civil y político que, para corregir los errores y la nocividad social del cristianismo, se expondrá en el *Spaccio* como la tarea del presente y futuro histórico inmediato. Que Bruno califique esa reforma de «fruto de la redención» indica hasta qué punto su *filosofía* comporta, como un dato estructural, la transposición blasfema de los conceptos clave de la teología cristiana.

⁷⁶ Teófilo imita el lenguaje pedantesco de Prudencio. Cfr. *supra*, p. 33.

PRUDENCIO.—Yo te conjuro, Nolano, por la esperanza que tienes en la altísima e infinita unidad⁷⁷ que te anima y a la que adoras, por los eminentes númenes que te protegen y honras, por el divino genio tuyo que te defiende y en quien confías, que se digne guardarte de conversaciones viles, innobles, bárbaras e indignas, a fin de que no contraigas por un casual tal rabia y tanta altivez que te conviertan quizá en una especie de Momo satírico entre los dioses⁷⁸ o en un Timón misántropo entre los hombres. Permanece mientras tanto junto al ilustrísimo y generosísimo ánimo del señor de Mauvissière (bajo cuyos auspicios comienzas a hacer pública una filosofía tan solemne), que quizá venga un medio más que suficiente por el que los astros y los poderosísimos dioses te guíen a un lugar tal desde el que puedas mirar de lejos a semejante canalla. Y a vosotros, muy nobles personajes, os conjuro por el cetro del fulgurante Júpiter, por la famosa civilización de los pirámidas, por la magnanimidad del senado y del pueblo romano y por el nectáreo banquete que celebran los dioses sobre la ardiente Etiopía⁷⁹, a que si por casualidad sucede otra vez que el Nolano pernocte en / [285] vuestras casas, ya sea para serviros, para complacer-

⁷⁷ Anticipo del concepto clave que se presentará en el próximo diálogo *De la causa, el principio y el uno*, publicado a continuación, siempre en 1584: el universo infinito, la sustancia, es uno.

⁷⁸ Momo es un personaje muy importante en el *Spaccio*. Cfr. *Spaccio*, p. 71.

⁷⁹ Véase Homero, *Iliada*, I, 423-425. Bruno interpretará posteriormente este mito como una expresión silénica de la doctrina del alimento solar o estelar a partir de las exhalaciones húmedas de los planetas. Véase *supra*, p. 238 y nota 13.

ros o para haceros un favor, procuréis defenderle de semejantes encuentros. Y en el caso de que tenga que volver a su residencia en una noche oscura, si no queréis hacerlo acompañar por cincuenta o cien antorchas (las cuales aunque deba marchar a mediodía no le faltarán si le es dado morir en tierra católica romana)⁸⁰, haced que al menos le acompañe una. Y si esto os parece demasiado, dejadle una linterna con una vela de sebo en su interior, a fin de que tengamos abundante materia de conversación sobre su feliz llegada desde vuestras casas, de lo cual no se ha hablado hasta ahora.

*Adiuro vos*⁸¹, doctores Nundinio y Torcuato, por el alimento de los antropófagos, por el mortero del cínico Anaxarco⁸², por las enormes serpientes de Laocoonte⁸³ y por la tremenda llaga de San Roque⁸⁴, a que reclaméis (aunque sea en el profundo abismo y en el día del juicio) a ese pedagogo vuestro salvaje y mal educado que os crió y a ese otro archiasno e ignorante que os enseñó a disputar, a fin de que os devuelvan el dinero mal gastado, el interés acumula-

⁸⁰ Bruno no sospechaba la antorcha que le esperaba en Roma.

⁸¹ *Os conjuro a vosotros*.

⁸² Anaxarco (ca. 380- ca. 320 a. C.) murió triturado en un mortero por orden del tirano Nicocreón. Su noble actitud ante el suplicio, testimonio de su insensibilidad e indiferencia, es descrita por Diógenes Laercio en *Vidas*, IX, 59.

⁸³ Sacerdote troyano opuesto a la entrada en la ciudad del famoso caballo. Su muerte y la de sus hijos, asfixiados por dos serpientes enviadas por Minerva, es descrita por Virgilio en *Eneida*, II, 203-227.

⁸⁴ San Roque de Montpellier (1295-1327, aunque se le atribuyen también fechas más tardías) es el protector contra la peste. Se le representaba con una llaga en el muslo izquierdo.

do en el tiempo y el cerebro que os han hecho perder⁸⁵. *Adiuvo* vos, barqueros londinenses que con vuestros remos batís las olas del soberbio Támesis, por el honor de Eveno⁸⁶ y Tiberino⁸⁷, que dan nombre a dos ríos famosos, y por la famosa y amplia sepultura de Palinuro⁸⁸, a que por nuestros dineros nos llevéis a puerto. Y vosotros, Trasones⁸⁹ salvajes y fieros Martes del pueblo rudo, os conjuro por las caricias que hicieron a Orfeo las ménades tracias⁹⁰, por el último servicio que rindieron sus caballos a Diomedes y al hermano de Sémele⁹¹, y por la virtud del escudo petrificante de Cefeo⁹², a que cuando veáis y encontréis

⁸⁵ Los doctores oxonienses son, pues, ejemplos del riesgo descrito por Smith en el diálogo primero, pp. 67-71.

⁸⁶ Hijo de Marte, que al no conseguir alcanzar al raptor de su hija se arrojó a un río, el cual recibió su nombre.

⁸⁷ Divinidad epónima del río de Roma.

⁸⁸ Piloto del navío de Eneas. Su muerte y sepultura son descritos por Virgilio en *Eneida*, V, 833-871 y VI, 337-383.

⁸⁹ Del nombre del soldado fanfarrón de la comedia de Terencio *Eunuco*.

⁹⁰ Las ménades descuartizaron a Orfeo. Véase Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 1-66.

⁹¹ No se trata del héroe homérico, sino de un rey de Tracia del mismo nombre que alimentaba a sus yeguas con los cuerpos de los extranjeros que recalaban a su país. Hércules lo castigó dándole a comer a sus propias yeguas. El hermano de Sémele es Polidoro, pero su asimilación al destino de Diomedes parece descansar en un error de Bruno. Aquilecchia sugiere en nota a la edición Belles Lettres que la fuente puede haber sido Ovidio, *Ibis*, vv. 280-282, donde el poeta menciona a la hermana de Sémele y desea a su enemigo contra el que escribe el poema morir descuartizado por caballos.

⁹² En realidad es Palas Atena la que mostraba en su escudo la cabeza petrificante de la gorgona Medusa, a la que había dado muerte Perseo (yerno de Cefeo). Perseo mostró la cabeza

[287] forasteros y viandantes, si no queréis absteneros de esos semblantes torvos / y erínicos, se os pide que os abstengáis cuanto menos de los golpes. Torno a conjuraros a todos a un tiempo, a unos por el escudo y la lanza de Minerva, a otros por la generosa prole del caballo de Troya⁹³, a otros por la venerable barba de Esculapio, a otros por el tridente de Neptuno, a otros por los besos que las yeguas dieron a Glauco⁹⁴: la próxima vez dadnos noticia de vuestros hechos con mejores diálogos o al menos callad.

FIN DE LA CENA DE LAS CENIZAS

al gigante Atlas, que quedó petrificado en el monte que lleva su nombre. Véase Ovidio, *Metamorfosis*, 653-662.

⁹³ Los guerreros griegos escondidos en el caballo de madera. Véase Lucrecio, *De rerum natura*, I, 476-477 y Virgilio, *Eneida*, II, 17-20, 258-260.

⁹⁴ Hijo de Sísifo, Glauco impedía que sus yeguas se acoplasen para hacerlas más veloces en la carrera. Irritada, la diosa Afrodita hizo que sus yeguas lo devoraran. Véase Virgilio, *Geórgicas*, III, 266-268.

/ APÉNDICE I

[291]

Redacción primitiva del comienzo del diálogo I
(pp. B1r - B2v)

DIÁLOGO PRIMERO

Interlocutores: SMITH (caballero culto), TEÓFILO (filósofo), PRUDENCIO (pedante), FRULLA (criado de Smith).

[SMITH].—¿Hablaban bien latín?

TEÓFILO.—Sí.

SMITH.—¿Gente de bien?

TEÓFILO.—Sí

SMITH.—¿De buena reputación?

TEÓFILO.—Sí.

SMITH.—¿Doctos?

TEÓFILO.—Así, así.

SMITH.—¿Bien educados, corteses, civilizados?

TEÓFILO.—Así, así.

SMITH.—¿Doctores también ellos?

[293] FRULLA¹.—¡Sí señor, sí señora, sí padre, claro que sí! / Doctores también ellos y debían ser sin duda personas de importancia, por uno que habían sido escogidos, porque iban también con unas togas larguísimas y ataviados de terciopelo. Y uno de ellos llevaba al cuello dos cadenas de oro (a menos que fueran doradas) y el otro tenía doce anillos en dos dedos, de forma que cuando movía aquella preciosa mano te alegraba el corazón.

SMITH.—¿Mostraban saber griego?

FRULLA.—Y asaz de cerveza también.

PRUDENCIO.—Suprime ese asaz, pues es una expresión obsoleta y anticuada.

FRULLA.—Callad, maestro, que no hablo con vos.

SMITH.—¿Cómo eran?

¹ Las dos primeras intervenciones de Frulla serán atribuidas en la segunda redacción a Teófilo. Sin duda, Bruno se aperció de que, al estar ausente Frulla de la discusión en la residencia de Fulke Greville (véase la conclusión del segundo diálogo), no podía conocer estos detalles relativos a los doctores, cuya procedencia oxoniense no es indicada en este exordio, a diferencia de la segunda redacción. Como argumenta Aquilecchia en nota a la edición *Belles Lettres*, difícilmente puede tratarse de una errata o de un *lapsus calami* inadvertido, puesto que en la redacción definitiva la tercera intervención de Frulla cambia el verbo («hablo») a «habla», en consonancia con que el autor de esas intervenciones anteriores es Teófilo. La presente redacción parece indicar una falta de atención por parte de Bruno o la indecisión en cuanto al desarrollo literario ulterior de la obra. Se trata de un indicio quizá importante a favor de la anterioridad cronológica de la versión más difundida. Para otra inconsecuencia similar, esta vez no corregida por Bruno, véase la intervención de Frulla en diálogo I, p. 55.

FRULLA².—Uno parecía el condestable de la giganta y del orco; el otro, el almotalafe de la diosa de la reputación.

SMITH.—¿Eran dos, pues?

TEÓFILO.—Sí, por ser éste un número misterioso.

PRUDENCIO.—*Ut essent duo testes*.

FRULLA.—¿Qué queréis decir con ese *testes*?

PRUDENCIO.—Testigos examinadores y escrutadores de la suficiencia del Nolano. *At mehercle*, que ha dicho bien Teófilo que el número dos es misterioso.

FRULLA.—¿Por qué?

TEÓFILO.—Porque, como dice Pitágoras, dos son las primeras coordinaciones: finito e infinito, curvo y recto, derecho e izquierdo, y así sucesivamente. Dos son las especies de números: par e impar, de los cuales llamaba al uno macho y al otro hembra. Dos son los / fundamentos de las sombras de las ideas: intención y concepción³. Dos son los objetos de toda invención, disposición, juicio y memoria⁴: el [295]

² Esta intervención es atribuida también a Teófilo en la siguiente redacción por las mismas razones.

³ Este parlamento de Teófilo constituye la primera diferencia significativa entre las dos redacciones. El *De umbris idearum* (París, 1581) contiene «treinta intenciones de las sombras» y otros tantos «conceptos de las sombras». Véase Bruno, *Opere mnemotecnice*, I, pp. 42-83 y 86-115, respectivamente.

⁴ Invención y disposición eran partes de la lógica humanista. Petrus Ramus identificó la disposición con el juicio. La memoria era una parte del arte retórica tradicional y deviene en Bruno un tema de cultivo preferente. El *Sigillus sigillorum* (Londres, 1583) había concluido con la afirmación de que «Cuatro son los efectos deseados del arte de las artes y del sello de los sellos: invención, disposición, juicio y memoria», *Opere mnemotecnice*, II, p. 300.

campo y la figuración⁵. Dos son los principios organizativos en el libro de los treinta sellos: el cuadrado y el circular⁶. Dos los principios esenciales de las cosas: la materia y la forma⁷. Dos las diferencias específicas de la sustancia: lo raro y lo denso, o bien lo simple y lo mixto. Dos los primeros contrarios y principios activos: el calor y el frío⁸. Dos los primeros padres de las cosas naturales: el Sol y la Tierra.

SMITH.—Hacedme el favor de aportar algunas especies de dualidad más conformes y adecuadas a la dualidad de que estamos hablando.

FRULLA.—Como por ejemplo que los frailes franciscanos van de dos en dos. Las bestias entraron en el arca de Noé de dos en dos⁹ y salieron de ella también de dos en dos. Nuestro redentor nació en medio de dos animales: el asno y el buey¹⁰. Entró en triun-

⁵ Otra denominación de los principios del arte de la memoria: lugares e imágenes. Sobre el «campo» véase *Explicatio triginta sigillorum*, en Bruno, *Opere mnemotecnice*, II, pp. 46-49, 98-101.

⁶ Referencia al tratado memotécnico *Explicatio triginta sigillorum*. Véase los sellos 17 y 18 con su explicación en Bruno, *Opere mnemotecnice*, II, pp. 62-65 y 134-135.

⁷ Junto con la privación son los principios constitutivos de las cosas naturales según Aristóteles. Véase *Física*, I, 7.

⁸ Se trata del principio fundamental de la cosmología de Bernardino Telesio, tal como se expone en su *De rerum natura iuxta propria principia*, Nápoles, 1570, libro I, cap. 13.

⁹ Génesis 7, 9.

¹⁰ El motivo del asno y el buey no aparece en los Evangelios. El evangelio más explícito sobre el nacimiento de Jesús (Lucas 2) habla únicamente del nacimiento en el pesebre. La fuente más antigua de la presencia del asno y el buey es el apócrifo *Evangelio del Pseudo-Mateo*, XIV, 7: «Allí [María] reclinó al niño en un pesebre, y el buey y el asno le adoraron»; véase *Evan-*

fo sobre dos monturas: el asna y el pollino¹¹, que como dicen los santos doctores significan el pueblo hebreo y el gentil que iban a creer en él¹². Vivió entre dos linajes: judíos y samaritanos. Murió entre dos ladrones: Dimas y Gestas¹³. Y así sucesivamente, discurriendo por la escala del número dos hasta el «ite» y el «venite»¹⁴ del día del juicio, hallaréis que este número está llenísimo de misterio.

PRUDENCIO.—*Optimae indolis ingenium, enumeratio minime contemnenda.*

FRULLA.—Me enorgullece, señor Prudencio mío, que aprobéis mi discurso vos, que sois más prudente que la misma prudencia, puesto que sois la prudencia *masculini generis*.

/ PRUDENCIO.—*Neque id sine lepore et gratia. Mas [297] jea!, isthaec mittamus encomia. Sedeamus quia, ut ait Peripateticorum princeps, sedendo et quiescendo sapiamus.* Y así alargaremos hasta el atardecer nuestro te-trálogo acerca del resultado del coloquio del Nolano con el doctor Torcuato y el doctor Nundinio.

gelios apócrifos, edición crítica y bilingüe de A. de Santos Otero, Madrid, 1988, pp. 205 s.

¹¹ Mateo 21, 1-11.

¹² Se trata de una interpretación clásica del pasaje bíblico, que se remonta a Zacarías 9, 9. Véase I. P. Valerianus, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium litteris commentarii*, Basilea, 1575, p. 88. El tema recibirá un amplio desarrollo sarcástico en *Cábala del caballo Pegaso* (véase la «Declamación al lector estudioso, devoto y piadoso» y el «Soneto muy piadoso sobre el significado del asna y del pollino»).

¹³ Lucas 23, 33-43. Los evangelios no dan el nombre de los dos ladrones. El nombre aparece en la *Declaración de José de Arimatea*. Véase *Evangelios apócrifos*, cit., pp. 495 s.

¹⁴ el «id» y el «venid». Cfr. Mateo 25, 34 y 41.

FRULLA.—Me gustaría saber qué queréis decir con eso de tretálogo.

PRUDENCIO.—He dicho «tetrálogo», *id est quatorum sermo*, de la misma manera que diálogo quiere decir *duorum sermo*, trólogo *trium sermo*, y así sucesivamente con pentálogo, heptálogo, etc., a los cuales algunos denominan de forma abusiva diálogos, como si dijera *diversorum logi*; pero no es verosímil que los griegos, inventores de este nombre, hayan entendido esa primera sílaba «di» *pro capite illius latinae dictionis «diversum»*.

SMITH.—Por favor, maestro, dejemos esos purismos gramaticales y pasemos a nuestro asunto.

PRUDENCIO.—*O saechum!*, me parece que valoráis en poco las buenas letras. ¿Cómo podremos componer un buen tetrálogo si no sabemos lo que la misma palabra tetrálogo significa? Y *quod peius est*, ¿pensaremos acaso que se trata de un diálogo? ¿*Non ne a definitione et a nominis explicatione exordium*, como nos enseña nuestro Arpinate?

TEÓFILO.—Vos, señor Prudencio, sois demasiado prudente. Dejemos, por favor, estas consideraciones gramaticales y haceos cuenta de que este razonamiento nuestro es un diálogo, dado que aunque seamos cuatro personas, seremos dos las encargadas de proponer y responder, de razonar y de escuchar. / [299] Entonces, para empezar y narrar el asunto desde el principio, han pasado ya unos quince días¹⁵ desde

¹⁵ Comienza el segundo pasaje en el que la primera redacción más se aleja de la definitiva. Aquí Bruno indica con más precisión la fecha en que recibe la invitación de Fulke Greville por mediación de Florio y Gwinne (cuyos nombres se omiten en la versión definitiva): unos quince días antes del momento ac-

que, estando el Nolano en la residencia del ilustrísimo embajador de Francia, vino hasta él el señor Florio, acompañado del maestro Guin, de parte de un caballero escudero real...

PRUDENCIO.—*Ab origine, ab ovo: a tempore, loco et personis, optime exorditum*¹⁶.

TEÓFILO.—... y le dijeron lo mucho que esa persona deseaba hablar con él, especialmente por el deseo ardiente que tenía de conocer los argumentos a favor del movimiento de la Tierra y otras paradojas¹⁷ que él sostenía firmemente, añadiendo a ello que dicho caballero estaba muy deseoso de conocer las ideas de Copérnico.

PRUDENCIO.—*Omnes homines suapte natura sciendi desiderio trahuntur*¹⁸, dijo el Estagirita.

[TEÓFILO].—A esto respondió el Nolano que él no veía por los ojos de Copérnico ni por los de Pto-

tual en que tiene ligar el relato. Nótese que al comienzo del segundo diálogo (pp. 75-77) se relata una conversación de Bruno con Fulke en persona, en la que éste fijó la fecha de la cena para el ya próximo miércoles de ceniza.

¹⁶ *Desde el principio, desde el huevo: a partir del tiempo, el lugar y los personajes, óptimo exordio.*

¹⁷ Opiniones contrarias a la creencia general, de acuerdo con la etimología de la palabra. Recuérdese que el mismo Copérnico, en su epístola dedicatoria al papa Pablo III, decía que el movimiento de la Tierra era una tesis «contra la opinión recibida de los matemáticos e incluso contra el sentido común» (*Sobre las revoluciones*, p. 13). Asimismo, la epístola dedicatoria a la segunda edición de la *Narratio prima* de Rheticus, escrita por su editor, Achilles Pirmin Gasser, en 1541, calificaba la tesis del movimiento de la Tierra de *paradoxótaton*.

¹⁸ *Todos los hombres son atraídos por el deseo natural de saber.* Cita del comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles (I, 1, 980a 21).

lomeo, sino por los suyos propios en lo que hacía referencia al juicio y determinación, si bien en lo relativo a las observaciones estima que debe mucho a ellos y a otros diligentes matemáticos que con la sucesión de los tiempos, sumando luz sobre luz, nos han dado principios suficientes para llegar a una conclusión tal que no podía haber nacido sino tras muchas edades en absoluto ociosas. Añadió el Nolaño que ellos eran sin duda como aquellos intérpretes que traducen las palabras de un idioma a otro sin ser ellos mismos quienes profundizan en el sentido, sino otros. Son semejantes a esos aldeanos que narran los particulares y la forma de una batalla a un capitán ausente; no son ellos quienes entienden [...]

/ APÉNDICE II

[301]

*Redacción primitiva de la segunda parte
del diálogo II y principio del III*

(cuaderno D)

[TEÓFILO].— [...] por culpa de la fortuna [ha llegado a tal estado]. No sólo merece honores el único individuo que ha ganado la carrera, sino también todos aquellos que han corrido tan excelentemente como para ser juzgados igualmente dignos y capaces de haberla ganado, aunque no hayan sido los vencedores. Merecen vituperio los que desesperados se paran a mitad de la carrera y no tratan (aunque sea en última posición) de alcanzar la meta con el esfuerzo y vigor que les es posible.

Triunfe, pues, la perseverancia, porque si tan grande es el esfuerzo no será mediocre el premio. Todas las cosas de valor son difíciles de obtener; estre-

cha y espinosa es la vía de la beatitud; grandes cosas quizá nos promete el cielo:

*Pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit, primusque per artem
movit agros: curis acuens mortalia corda,
nec torpere gravi passus sua regna veterno.*

PRUDENCIO.—Es éste un desarrollo muy enfático que vendría mejor a una materia de mayor importancia.

[303] FRULLA.—Es lícito y también potestad de los príncipes exaltar las cosas bajas. Si las hacen tales, / serán estimadas dignas y verdaderamente lo serán; y en esto sus acciones son más ilustres y notables que si engrandecieran a los grandes, porque no hay cosa que éstos no crean merecer por su grandeza, o conservaran a los superiores en su superioridad, porque dirán que eso es lo que se les debe no por favor o cortesía o magnanimidad del príncipe, sino por justicia y razón. Así¹ no exaltan de ordinario a los dignos y virtuosos² porque les parece que ellos no tienen tantas oportunidades de mostrarles tanto agradecimiento como un holgazán engrandecido y una hez de truhanes. Además,

¹ Comienza aquí la primera divergencia significativa entre ambas redacciones en el diálogo segundo, la cual se extiende hasta la siguiente declaración de Smith.

² «Virtuosos» en sentido político maquiaveliano. La meritocracia aquí defendida por Bruno coincide con el republicanismo antiaristocrático de Maquiavelo en *El Príncipe*, cap. IX. Sobre la problemática política en estas páginas y la diferencia entre las dos redacciones véase N. Tirinnanzi, «Virtù, fortuna, potenza: osservazioni sulle due redazioni del foglio D de *La cena de le Ceneri*», en O. Catanorchi y D. Pirillo, eds., *Favole, metafore, storie: Seminario su Giordano Bruno*, Pisa, 2007, pp. 541-566.

observan esta norma prudencial para hacer saber que la fortuna, a cuya ciega majestad están muy obligados, es superior a la virtud. Si en alguna ocasión ensalzan entre ellos a un hombre de bien y honorable, raramente lo harán ocupar el grado en el que no se le anteponga alguien que le haga saber hasta qué punto la autoridad está por encima de los méritos y que éstos no valen sino en la medida en que aquélla lo permite y lo dispensa. Ved, pues, cómo podréis entender por qué Teófilo exagera tanto esta cuestión, pues, aunque os parezca burda, es algo muy distinto de loar la salsa, el huertecillo, el mosquito, la mosca, la nuez y cosas semejantes, a la manera de los escritores antiguos, o bien la estaca, la varilla, el abanico, la raíz, el soldado que envía a otro a la guerra en su lugar a cambio de dinero, la candela, el calentacamás, el higo, la fiebre quintana, el aro y otras cosas por el estilo, al modo de los autores de nuestros días, cosas todas ellas que no sólo son consideradas innobles, sino incluso repugnantes muchas de ellas³. Se trata, sin embargo, de ir al encuentro entre otros de un par de sujetos⁴, que portan consigo tal significado que sin duda gran cosa nos promete el cielo. ¿No sabéis que cuando el hijo de Cis, llamado Saúl, andaba buscando los asnos fue estimado digno / de ser investido rey del pueblo de Israel? Id, id a leer el primer libro de Samuel⁵ y allí veréis que ese noble personaje ponía,

[305]

³ Bruno se refiere a obras como el *Moretum* y el *Culex*, atribuidas a Virgilio y al *Liber nucis* atribuida a Ovidio. Entre los modernos se alude a autores como Francesco Berni, Giovanni della Casa, Anton Francesco Doni, Pietro Aretino.

⁴ Torcuato y Nundinio.

⁵ 1 Samuel 9.

sin embargo, más cuenta en encontrar los asnos que en ser ungido rey. Parece incluso que no le satisfacía en absoluto el reino si no encontraba los asnos. Por eso, cada vez que Samuel le hablaba de coronarle, él respondía: «¿Y dónde están los asnos? ¿los asnos dónde están? Mi padre me ha enviado a encontrarlos y ¿no queréis vos que yo encuentre mis asnos?» En conclusión: no se tranquilizó hasta que el profeta le dijo que los asnos ya habían sido hallados, queriendo acaso indicar que tenía aquel reino, con el que podía estar contento, pues valía por sus asnos y más todavía. He aquí, pues, cómo en ocasiones se ha ido buscando una cosa y esa búsqueda ha sido el presagio de un reino. Gran cosa, pues, nos promete el cielo. Prosigue, pues, Teófilo, tu discurso. Narra los acontecimientos de esta búsqueda que hacía el Nolano; haznos oír el resto de los accidentes de este viaje.

PRUDENCIO.—*Benest, probene est, prosequere, Theophile*⁶.

SMITH.—Daos prisa porque se acerca la hora de ir a cenar. Contadnos con brevedad lo que os sucedió después de que os decidisteis a proseguir aquel largo y fastidioso camino antes que retornar a casa.

TEÓFILO.—Abre las alas, Teófilo, ponte a punto y recuerda que no se te da ahora la oportunidad de aportar las más sublimes cosas del mundo. No tienes aquí materia para hablar de ese numen de la Tierra, de esa dama rarísima y singular que desde este frío cielo cerca del paralelo ártico proporciona tan clara luz / a todo el globo terrestre. Me estoy refiriendo a Isabel, que por título y dignidad real no es inferior a

[307]

⁶ *Está bien, muy bien; prosigue, Teófilo.*

ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno difícilmente cede el primer puesto a ningún otro gobernante. En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que pueden hablarse en Europa de labios de personas llanas y doctas, dejo al mundo entero juzgar qué rango ocupa ella entre todos los demás príncipes. No hay duda de que si el poder de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara al de su generosísimo espíritu e ingenio, sería necesario que este gran Anfítrite⁷ abriese sus fimbrias y extendiese tanto su circunferencia que, así como le concede una Bretaña y una Hibernia⁸, le diera otro globo entero que viniera a igualarse a la mole universal, de forma que con mayor significado aún su potente mano sustente el globo de una general y entera monarquía. No tienes materia para hablar de un consejo tan maduro, discreto y prudente con el que este ánimo tan heroico, desde hace ya veinticinco años y más, con el gesto de sus ojos, en medio de las borrascas de un mar de adversidades, ha hecho triunfar la paz y la calma, se ha mantenido firme en oleajes tan violentos y tan hinchadas olas de tan diversas tempestades con que, con todo su ímpetu, le ha hecho frente este orgulloso y loco Océano que por todas partes la circunda. Aquí, aunque yo como particular no los conozca ni tenga pretensión de conocerlos, oigo nombrar tanto a ilustrísimos y ex-

⁷ Océano.

⁸ Nombre latino de Irlanda. Este elogio muestra algunas diferencias significativas entre las dos redacciones. Véase las notas que acompañan a la versión definitiva.

[309] celentísimos caballeros, a un gran tesorero del reino⁹ y a Robert Dudley, conde de Leicester, cuya generosísima humanidad es tan / conocida por todo el mundo, tan renombrada junto con la fama de la reina y del reino, tan ensalzada en los países vecinos, como acogedora con particular benevolencia de toda clase de extranjeros con tal de que no se hagan completamente indignos de gracia y favor. Ellos, junto con el excelentísimo señor Francisco Walsingham, gran secretario del Consejo real, se bastan —como quienes están sentados junto al sol del esplendor real— para eliminar y anular la oscuridad con la luz de su gran cultura y para educar y purgar con el calor de su amable cortesía cualquier rudeza o rusticidad que se pueda encontrar no sólo entre los británicos, sino también entre los escitas, los árabes, los tártaros, caníbales y antropófagos. Tampoco es éste el momento apropiado para referir la honesta conversación, cultura y buena educación de muchos caballeros y personajes muy ilustres del reino, entre los que es conocidísimo (especialmente para nosotros, en un primer momento cuando estábamos en Milán y en Francia por su fama, y luego, ahora que estamos en su patria, por experiencia personal) el muy ilustre y excelente caballero señor Philip Sidney, cuyo tersísimo ingenio (dejando a un lado sus costumbres ensalzadísimas) es tan raro y singular que difícilmente hallarás otro se-

⁹ William Cecil, lord Burleigh (1520-1598). El nombre de Cecil es eliminado en la redacción definitiva. Sobre el significado de esta supresión, véase E. Tarantino, «Le due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*», *Bruniana & Campanelliana*, cit., pp. 413-424.

mejante a él entre los más singulares y raros ingenios tanto de dentro como de fuera de Italia.

Mas he aquí que, de la forma más inoportuna, se presenta ante nuestros ojos una multitud de gente de la plebe, la cual es una sentina de tal calibre que, si no fuera suprimida por los otros, echaría tal hedor y tan mal humo que llegaría a ofuscar hasta tal punto el nombre de toda la plebe entera que Inglaterra podría vanagloriarse de tener una plebe que, en punto a irrespetuosa, / incivil, burda, rústica, salvaje y mal educada, no cede el puesto a ninguna otra que pueda alimentar la tierra en su seno. Dejados a un lado muchos individuos que hay en ella, dignos de cualquier honor, distinción y nobleza, he aquí que se ofrece a nuestros ojos otra parte, que cuando ve a un extranjero parece (¡por Dios!) otros tantos lobos, otros tantos osos que con su torvo semblante le lanzan esa mirada que arrojaría un cerdo a quien viniera a llevarse de delante la comedera. Esta innobilísima porción —por lo que ahora nos interesa— se divide en dos partes... [311]

PRUDENCIO.—*Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem.*

TEÓFILO.—... La primera de ellas está formada por artesanos y tenderos, los cuales cuando se han dado cuenta de alguna manera de que eres de fuera, te tuercen el hocico, se ríen de ti, se te mofan, se te pedorrearán con la boca, te llaman en su lengua perro, traidor, extranjero, y esto último es entre ellos un calificativo injuriosísimo que vuelve al imputado digno de recibir todas las ofensas del mundo, con independencia de que sea joven o viejo, togado o armado, noble o caballero. Entonces, si por mala suerte te ocurre que aprovechas la oportunidad de tocar a

uno de ellos o bien echas mano a las armas, resulta que en un instante te encontrarás a todo lo largo de la calle en medio de un ejército de bribones que parecen surgidos de la tierra con mayor rapidez de la que (según se imaginan los poetas) surgieron otros tantos hombres armados de los dientes del dragón sembrados por Jasón. Pero lo cierto es que salen de las tiendas y te muestran la gentilísima y honorabilísima perspectiva de una selva de bastones, largas varas, alabardas, partesanas y / horcas enmohecidas [313] que tienen siempre preparadas y dispuestas para ocasiones como ésa, aunque les hayan sido concedidas por el príncipe para mejor uso. Así te los verás echársete encima con furia salvaje, sin mirar a quién, por qué, dónde y cómo, sin decirse nada el uno al otro, cada uno desfogando esa aversión natural que siente contra el forastero; con su propia mano (a no ser que se vean obstaculizados por la multitud de los otros que tratan de llevar a la práctica la misma intención) y con su propia vara te tomarán la medida del sayo y si no te andas con cuidado hasta te soldarán el pelo a la cabeza. Y si, por un casual, estuviera presente algún hombre de bien o un caballero al que disguste semejante villanía, se verá obligado (aunque sea un conde o un duque) a rabiarse por dentro y esperar desde lejos el final por temor a acompañarte sin provecho tuyo y con daño suyo, pues esos individuos no tienen respeto a nadie cuando se ven armados de esa manera. Ahora, al *tandem*, cuando creas que ya puedes ir a buscar al barbero y poner a descansar tu fatigado y maltrecho cuerpo, resulta que verás que aquellos mismos individuos son otros tantos alguaciles y polizontes que, si pueden imaginarse

que has tocado a alguno de ellos (ya podrías tener la espalda o las piernas todo lo rotas que quieras), a fuerza de golpes te harán correr como si llevaras los talares de Mercurio o montaras el caballo Pegaso o fatigaras el lomo del corcel de Perseo o cabalgaras sobre el hipógrifo de Astolfo o te llevara encima el dromedario de Madián o trotaras sobre una de las jirafas de los reyes magos, ayudándote a caminar con sus salvajes puñetazos, que más te valdría que fueran otras tantas coces de buey, de asno o de mulo. No te dejarán hasta / que te hayan metido en la cárcel [315] y una vez allí *me tibi comendo*.

PRUDENCIO.—*A fulgure et tempestate, ab ira, et indignitate, malitia, tentatione, et furia rusticorum...*

FRULLA.—... *libera nos domine*.

TEÓFILO.—A ellos se añade la orden de los criados. No me refiero a los de primera categoría, los cuales son servidores de la nobleza y que generalmente no llevan divisa o emblema, a no ser por la excesiva vanidad de los unos o por demasiada adulación de los otros. Entre éstos se encuentra alguna educación.

PRUDENCIO.—*Omnis regula exceptionem patitur*.

TEÓFILO.—Me refiero, por el contrario, exceptuando de todas las categorías a algunos que puede haber menos dignos de tal censura, a las otras clases de criados. Unos son de segunda categoría y llevan todos el emblema a la espalda; otros son de tercera categoría y sus señores no son lo suficientemente notables como para que les interese poner un emblema a sus criados o bien se les cree indignos e incapaces de llevarlo. Otros son de cuarta categoría y vienen después de los marcados y de los no marcados; son siervos de los siervos.

PRUDENCIO.—«*Servus servorum*», *non est malus titulus usquequaque*.

TEÓFILO.—Los de la primera categoría son nobles pobres y necesitados que se ponen bajo la protección de los poderosos con la intención de ganar algo y procurarse algún favor. Generalmente no son arrancados de sus casas, siguen a sus señores con dignidad y son apreciados y favorecidos por ellos. Los de la segunda categoría son pequeños mercaderes arruinados, artesanos o gente que / ha aprendido a leer, a escribir o cualquier otro oficio sin ningún provecho; o bien han huido o se les ha echado de alguna escuela, taller o almacén. Los de la tercera categoría son aquellos vagos que para evitar un esfuerzo mayor han abandonado un oficio más libre y o bien son vagos acuáticos sacados de los barcos o bien son vagos terrestres sacados del arado. Finalmente, los de la cuarta categoría son una combinación de desesperados, de despreciados por sus señores, gente escapada de tempestades, vagabundos, gente inútil y ociosa, individuos que ya no encuentran facilidades para robar o que acaban de escaparse de la prisión, gentes cuya intención es engañar a quien los venga a sacar de allí. Y se les saca de la columnata de la Bolsa y de la puerta de San Pablo. En París encontrarás toda la gente que quieras de esa calaña a la puerta de Palacio; en Nápoles en las gradas de San Pablo; en Venecia en Rialto; en Roma en el Campo de Flora¹⁰.

¹⁰ El «Campo dei Fiori», lugar en el que Bruno será quemado vivo el 17 de febrero de 1600, en cumplimiento de la condena inquisitorial. La versión definitiva lo omite.

De las tres últimas clases son aquellos que para mostrar el poder que ostentan en su casa, que son personas de buen estómago, buenos soldados y superiores a todo el mundo, a todo aquel que no parece cederles el paso le dan un empujón con el hombro (como si del espolón de una galera se tratara) que le hará girar en redondo haciéndole ver toda su fuerza, robustez y poder, capaces incluso de deshacer un ejército en caso de necesidad. Y si el que se les pone enfrente es un extranjero, ya les puede ceder todo el paso que quiera que de todas formas le harán saber hasta qué punto saben hacer de César, de Aníbal, de Héctor y hasta de un buey embistiendo. No se limitan a hacer lo que el asno, contento (sobre todo cuando va cargado) con seguir siempre su camino recto, por lo que si tú no / te mueves él tampoco se moverá y será necesario dar un empujón o tú a él o él a ti. Pero esos aguadores no andan así, de forma que, si no estás atento, te harán sentir la punta de esa nariz de hierro situada en la boca de la jarra. Por su parte los que llevan cerveza o *ale*, si por un descuido tuyo se te tiran encima mientras van haciendo su recorrido, te harán sentir el peso de la carga que llevan y que no solamente son capaces de llevar sobre sus hombros, sino hasta de derribar cualquier obstáculo y arrastrar un carro si fura preciso. Estos individuos, debido a la autoridad de que gozan por llevar la carga, merecen excusa, puesto que tienen más de caballos, mulos y asnos que de hombres. Acuso por eso a aquellos otros que tienen un poquitín de razón y están más hechos que los anteriormente mencionados a imagen y semejanza del hombre y sin embargo, en vez de darte los buenos días o las buenas tardes, tras

[319]

haberte puesto una cara sonriente como si te conocieran y te quisieran saludar, te darán un golpe bestial. Digo que acuso a aquellos otros que en ocasiones simulan escapar o querer perseguir a alguien o correr hacia algún asunto necesario, salen del interior de un taller y te darán por detrás o de lado con toda su furia el mismo golpe que te daría un toro embravecido. Esto es lo que ocurrió precisamente hace pocos meses a un pobre señor Alessandro Citolino¹¹, al que de esta manera rompieron y destrozaron un brazo entre las risas y el regocijo de toda la plaza. Cuando el magistrado quiso más tarde investigar el incidente, ni siquiera encontró que tal cosa hubiera podido ocurrir en aquella plaza, de forma que cuando tengas ganas de salir de casa, mira bien antes de hacerlo sin una razón urgente y no pienses en algo así como en / querer ir por la ciudad de paseo. Luego, haz la señal de la santa cruz, ármate con una coraza de paciencia a prueba de arcabuz y dis-
 [321] ponte siempre a soportar lo menos malo con buena voluntad, si no quieres llevarte lo peor por la fuerza. Mas ¿de qué te quieres lamentar, desgraciado? ¿Te parece innoble ser un animal de embestida? ¿No te acuerdas, Nolano, de lo que está escrito en tu libro titulado *El arca de Noé*¹²? Allí, mientras se debían disponer esos animales por orden y se debía poner fin a la discordia surgida en torno a los primeros

¹¹ El nombre del personaje es omitido en la versión definitiva, donde en lugar de un brazo se habla de una pierna rota. Véase la nota en p. 111.

¹² Se trata de una obra perdida de Bruno, compuesta en su juventud, antes de 1572 y dedicada al papa Pío V. Bruno la vuelve a mencionar en la *Cábala del caballo Pegaso* (p. 15).

puestos, ¿en cuánto peligro estuvo el asno de perder la preeminencia, que consistía en estar sentado en la popa del arca, por ser un animal más bien de coces que de embestidas?, ¿qué animales representan la nobleza del género humano en el horrible día del juicio, sino los corderos y los cabritos? Pues bien, ellos son los viriles, intrépidos y animosos, de los cuales los unos no serán separados de los otros, como *oves ab haedis*¹³, sino que (como más venerables, feroces y embestidores) serán distinguidos como los padres de los corderos lo son de los padres de los cabritos. Sin embargo, los primeros gozan en la corte celestial de un favor que no poseen los segundos. Y si no lo creéis, alzad un poco los ojos y mirad quién ha sido puesto como cabeza de la vanguardia de los signos celestes. ¿Quién es el que con su omnipotente sacudida nos abre el año?

PRUDENCIO.—*Aries primo; post ipsum, Taurus*¹⁴.

TEÓFILO.—Junto a este gran capitán y príncipe de los rebaños, ¿quién ha sido digno de estar a su lado y sucederle sino el gran duque de las manadas, al que se añaden como / dos pajes o dos Ganimedes [323] esos hermosos garzones gemelos? Considerad, por tanto, cuál y cuánta es esa raza de personas que tienen la primacía en un lugar distinto al de un arca podrida.

FRULLA.—Cierto, yo no sabría encontrar diferencia alguna entre ellos y esa clase de animales, excep-

¹³ *ovejas de cabritos*; cfr. Mateo, 25, 32. Cfr. *ibid.* el versículo 34 («Venite, benedicti Patris mei») y 41 («Discedite a me maledicti in ignem aeternum»).

¹⁴ *En primer lugar el Carnero después el Toro.*

to que los unos embisten con la cabeza y ellos golpean también con el hombro. Pero dejad a un lado estas digresiones y volved a nuestro tema. Decidnos lo que ocurrió en lo que les quedaba de viaje, antes de que acabe la jornada de hoy.

TEÓFILO.—Después de que el Nolano hubo recibido más o menos unas veinte espontonadas de ésas, especialmente en la pirámide cercana al palacio, en medio de tres calles, nos salieron al encuentro seis caballeros, uno de los cuales le dio una tan gentil y tan gorda que ella sola valía por diez y le hizo dar otra contra el muro que sin duda alguna podía valer por otras diez. El Nolano dijo: «Tanchi, mester»¹⁵. Creo que le dio las gracias porque le golpeó con el hombro y no con la punta del centro del escudo o con la cimera del casco. Ésta fue la última borrasca porque poco después, gracias a San Fortunio, tras haber recorrido senderos tan penosos, caminado tan inseguros vericuetos, cruzado tan rápidos ríos, dejando atrás tan arenosos lugares, superado tan cenagosos fangos, atravesado tan turbios pantanos, hollado tan pedregosas torrenteras, superado tan salvajes encuentros, andado tan resbaladizos caminos, topado con tan escabrosos peñascos, chocado contra tan peligrosos escollos, con el favor del cielo llegamos al final vivos a puerto, *idest*, a la puerta, la cual se abrió ante nosotros nada más tocarla. Entramos, encontramos abajo muchos y diversos personajes, muchos y diversos criados, que sin interrumpir lo que hacían, sin bajar la cabeza y / sin signo alguno de reverencia, mostrándonos su desprecio con sus gestos,

[325]

¹⁵ «Gracias, maestro».

nos hicieron el favor de mostrarnos la puerta. Pasamos al interior, subimos y nos encontramos con que después de habernos esperado durante mucho rato, se habían sentado —perdida ya toda esperanza— a la mesa. Tras hacer los saludos una y otra vez...

PRUDENCIO.—*Vicissim*¹⁶.

TEÓFILO.—... y algunas otras pequeñas ceremonias, entre las cuales hubo este gracioso incidente: y es que cuando se ofreció a uno de los nuestros el último lugar, él se pensó que se trataba de la cabecera y por modestia quería ir a sentarse a la presidencia. Hubo entonces una pequeña discusión entre los que por cortesía querían que se sentara el último y él, que por modestia quería sentarse a la cabecera. En conclusión: el señor Florio se sentó frente a un caballero que estaba sentado a la cabecera de la mesa; el señor Fulke a la derecha del señor Florio y yo y el Nolano a la izquierda del señor Florio. El doctor Torcuato estaba a la izquierda del Nolano y el doctor Nundinio justo enfrente de él.

Allí, gracias a Dios, no vi la ceremonia de ese jarro o copa que suele pasar por la mesa de mano en mano¹⁷, de arriba abajo, de izquierda a derecha y en otras direcciones, sin otro orden que la amistad

¹⁶ *Alternativamente.*

¹⁷ La versión definitiva suprime este largo pasaje de la primera redacción. Sobre este importante pasaje, cuya burla del misterio eucarístico, de la doctrina del cuerpo místico y de la dimensión redentora de Cristo, más allá de la polémica confesional, es evidente, véase Granada, «“Venghino a farsi una sanguisuga”». Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de *La cena de le Ceneri*», *Bruniana & Campanelliana*, cit., pp. 265-276 (recogido con ampliaciones en M. Á. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la Filosofía*, cit., pp. 133-154).

y cortesía de montañeses. Después de que quien dirige el baile se ha sacado de la boca el jarro, tras dejar en él esa empañadura de grasa que muy bien puede servir de cola, pasa a beber inmediatamente otro y os deja una miga de pan; bebe otro y os pega al borde un hilillo de carne; bebe aquél y os mete dentro un pelo de la barba. Así, en un hermoso desorden, gustando todos de la bebida, no hay nadie tan [327] mal / educado que no os deje dentro alguna prenda de las reliquias que lleva en el bigote. Entonces, si alguno (ya sea porque no tiene estómago o porque se las dé de grande) no quiere beber, le basta tan sólo con acercárselo a la boca lo suficiente como para imprimir también un poco la huella de sus labios. Todo eso se hace con el fin de que, de la misma manera que todos se congregan para hacerse un lobo carnicero comiendo de un mismo¹⁸ cuerpo de cordero, de cabrito, de carnero o de un Grunnio Corocotta¹⁹, aplicando todos la boca a un mismo recipiente,

¹⁸ La repetición por tres veces de «medesimo» («mismo») para indicar la pretendida transformación de los celebrantes en un único cuerpo, evoca poderosamente la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Cfr. Romanos, 12, 5; I Corintios, 10, 16-17; *ibid.*, 12, 12-27; Efesios, 1, 22-23 y 2, 11-18. Véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., pp. 145 s.

¹⁹ En la serie «cordero, cabrito, carnero, Grunnio Corocotta [es decir, cerdo]» debemos dirigir nuestra atención al «cordero», funcionando el resto de la serie como un expediente protector, como muestra el pasaje paralelo del comienzo del *De immenso* en el que Bruno invita al lector a buscar la «unión con la divinidad» fuera de las vías vulgares y universales (por lo demás ilusorias y ficticias; es decir, mero sueño) de las especies eucarísticas y de un individuo de diversa nacionalidad, pero en concreto sirio, esto es, judío o sencillamente Cristo: «[...] *divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem et communicationem non*

se hagan todos una misma sanguijuela²⁰ como expresión de una urbanidad, de una hermandad, de una enfermedad, de un corazón, de un estómago, de una garganta y de una boca. Y todo eso se escenifica con ciertas gentilezas y bagatelas²¹ que verlo es la más hermosa comedia del mundo, pero la más cruda y desagradable tragedia es el que se encuentre allí en medio un caballero que se crea obligado a ha-

in Aegyptio, Siro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus» buscamos el esplendor, la fusión y *comuni6n con la divinidad* y naturaleza, *no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida* y alguna materia m1s innoble, junto con la masa de los at6nitos y *fingimos y so1amos que lo hemos encontrado*, *De immenso* I, 1 (*BOL* I, I, p. 205; cursiva nuestra).

²⁰ El t6rmino designa inequívoca y despectivamente a los cristianos. Para otros pasajes de los di1logos que usan el t6rmino en el mismo sentido, ve1ase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicaci6n de la filosof1a*, cit., pp. 141-143. La eucarist1a es para Bruno un sileno invertido que en realidad, lejos de producir la metamorfosis en la divinidad buscada por los comulgantes, produce una metamorfosis inversa: la degeneraci6n en «lobos» y «sanguijuelas». Ve1ase Granada, *ibid.*, 145-148; A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987; M. 1. Granada «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad», ahora recogido en M. 1. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosof1a, religi6n y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, 2000, pp. 261-287. Para una cr1tica de la interpretaci6n del pasaje por Yates y Gosselin-Lerner, ve1ase Introducci6n, pp. XVIII ss.

²¹ T6rmino con el que Bruno designa frecuentemente los milagros de Cristo como «juegos de prestigio» sin valor. Ve1ase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicaci6n de la filosof1a*, cit., pp. 144 ss. Ve1ase tambi6n G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranit1. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, cit., cap. XIX («“Bagatelle” e “figmenta”: Pomponazzi e Averro6»).

cer como los demás por el temor a ser considerado grosero y descortés, pues en eso reside el máximo de la educación y cortesía. Mas, como tal uso sólo ha permanecido en las mesas de más baja extracción social y en las otras ya no se encuentra excepto de una manera algo más venial, dejémosles, por tanto, cenar, sin entrar en más consideraciones; y mañana hablaremos de lo que ocurrió después de la cena.

SMITH.—Hasta la vista.

FRULLA.—Adiós.

PRUDENCIO.—*Valete*²².

[329]

/ TERCER DIÁLOGO

TEÓFILO.—Entonces el doctor Nundinio (una vez puesta a punto su persona, tras encogerse un poco de hombros, colocadas las dos manos sobre la mesa, habiendo observado un poco *circum circa*, ajustada algo la lengua en la boca, elevada la mirada al cielo, dejando caer de los dientes una delicada sonrisa y tras haber escupido una vez) comenzó de la siguiente manera...

PRUDENCIO.—*In haec verba, in hosce prorupit sensus.*

*Primera proposición de Nundinio*²³

²² *Adiós.*

²³ Desde aquí hasta el final del cuaderno D (en las primeras líneas de p. 131) no hay diferencias dignas de mención entre ambas redacciones.

ÍNDICE DE LOS DIÁLOGOS DE *LA CENA DE LAS CENIZAS*

Las referencias son a la paginación de la presente edición.

Alejandro de Afrodisia: 150.	Caldeos: 62.
Alejandro Magno: 60-61.	Calipo: 60.
Alfonso X (rey de Castilla):	Caronte: 79.
218.	Castelnau, Michel de: 3.
Algacel: 157.	Catón, Marco Porcio: 20-21.
Anaxarco: 226.	Cefeo: 227.
Anfitrite: 147, 241.	César, Julio: 100, 210, 247.
Aníbal: 79, 100, 247.	Citolino, Alessandro: 248.
Apeles: 44.	Cocaio, Merlín: 82.
Argonautas: 44.	Colombini, Giovanni: 11.
Aristóteles: 10, 17, 63-64, 84,	Colón, Cristóbal: 45.
135, 139, 146, 151, 164,	Copérnico, Nicolás: 14, 16, 36,
174, 176, 206-207, 210.	38, 56, 61, 111-112, 114,
Arpinate (Cicerón): 34, 234.	116-117, 120, 134, 177,
Asinio Polión: 32.	181-182, 184, 218, 235.
Astolfo: 97, 245.	Constanzo, Pietro: 64.
Asuero: 8.	Creso: 24.
Averroes: 164.	Cusa, Nicolás de: 116, 132.
Bootes: 26.	Demócrito: 10, 191.

- Dimas: 233.
 Diógenes de Sínope: 9, 24-25.
 Diógenes Laercio: 119.
 Diomedes: 227.
 Dudley, Sir Robert: 93, 242.

 Ecfanto: 116.
 Egipcios: 62.
 Eneas: 78.
 Epicuro: 119, 124, 191.
 Epicuro, Marco Antonio: 83.
 Esculapio: 228.
 Estagirita (Aristóteles): 235.
 Eudoxo: 38, 60.
 Eveno: 227.

 Febo: 37, 76.
 Félix de Nola, San: 209.
 Fidias: 44.
 Filolao: 116.
 Florio, John: 76, 80, 106, 235, 251.

 Ganimedes: 249.
 Gestas: 233.
 Glauco: 228.
 Greville, Sir Fulke: 12, 73, 172.
 Gwinne, Matthew: 76.

 Héctor: 100, 247.
 Heráclides de Ponto: 116.
 Heráclito: 10, 119, 124, 191.
 Hércules: 78.
 Hicetas de Siracusa: 116.
 Hiparco: 38, 60, 61.

 Isabel (I, reina de Inglaterra): 91, 240.

 Jasón: 96, 244.
 Job: 161, 163, 173.
 Júpiter: 7, 68, 225.

 Laocoonte: 226.
 Laski, Alberto: 173.
 Licaón: 9, 166.
 Linceo: 14.
 Luciano de Samosata: 141, 144.
 Lúculo, Lucio Licinio: 8.
 Lucrecio: 119.

 Madián: 97, 245.
 Manto: 37.
 Meliso: 191.
 Menelao: 61.
 Mercurio: 48, 97, 245.
 Minerva: 179, 228.
 Magos: 62.
 Mnemosine: 36.
 Mohamed Aracense: 61.
 Moisés: 159, 161-163.
 Momo: 225.

 Neptuno: 228.

 Orfeo: 227.
 Órficos: 62.
 Osa: 25, 185.

 Palinuro: 227.
 Parménides: 191.
 Pegaso: 97, 245.
 Perseo: 97, 245.
 Pitágoras: 10, 29, 176, 191, 231.
 Platón: 9, 116, 146, 149, 164, 176, 205.
 Ptolomeo: 36, 38, 58, 176, 218.

 Rodomonte: 78.
 Roque, San: 226.

 Samuel: 239-240.
 Sassetto, Tommaso: 31.
 Saúl: 239.

Sémele: 227.
Sidney, Sir Philip: 94, 242.
Silenio: 21, 32.

Tansillo, Luigi: 43, 54.
Tántalo: 9.
Tiberino: 227.
Tiestes: 9.

Timón: 225.
Tiresias: 37.
Tifis: 44-45.

Ubal dini, Pietro: 31.

Walsingham, Sir Francis: 93,
242.

ÍNDICE DE LA INTRODUCCIÓN Y DE LAS NOTAS AL TEXTO

Las referencias son a la paginación de la presente edición.

Abbott, George: XXXVII, LVI-LIX, LXVI, LXIX, LXXII.	Alcibiades: LXXXVII, 11, 28.
Aben Ezra: CCIII.	Alejandro de Afrodisia: XCIII, CLIV, CCXII, 150, 165, 207.
Acteón: XCVII, CVI, CXXI, CCXXXIV, 8.	Alfonsinos (astrónomos): CCXIII, 223.
Adán: 8.	Alfonso X (rey de Castilla): 218.
Afrodita: 228.	Amato, Barbara: CXLIII, CCXIX, CCXLIX, CCLII, 136.
Agamenón: 9.	Anaxarco: 226.
Agrippa de Nettesheim, Cor- nelius: XIX, L, CCXLIX, 30.	Anfión: 79.
Agustín, San: CVIII, CIX, CXVII, CXX, CXXXIV, CXL, CCXX, 11, 40, 44, 47, 48, 53.	Anticristo: XLVIII, CXV.
Albatenius: 61.	Apianus, Petrus: 199.
Alberto Magno: CLXXXIX.	Apolo: LXXIV, CIX, CXXX- VII.
Alciato, Andrea: XXXI, CLXVI, CCXXXVII.	Aquilecchia, Giovanni: X, XLI, LV-LVII, LX, CXXIII, CCXXXVI-CCXLI,

- CCXLIV, CCXLVII, CCXLVIII, CCLI, CCLII, 3, 4, 27, 35, 60, 64, 93, 143, 155, 173, 227, 230.
- Aquino, Tomás de: 211.
- Aretino, Pietro: 78, 239.
- Ariosto, Ludovico: CCL, 49, 50, 78, 80, 97.
- Aristarco de Samotracia: 68.
- Aristóteles: LXI, LXXVI, XCI-XCIII, XCV, CII, CXLIII, CXLIX, CLI, CLIV-CLVII, CLXIII, CLXVII, CLXXX, CLXXXVII-CLXXXIX, CCXI, CCXII, CCXXI, CCXXIV, CCXXXII, CCL, 10, 13, 17, 19, 29, 30, 34, 40, 49, 52, 60, 62-64, 70, 84, 128, 135, 139, 146, 167, 199, 207, 208, 211, 212, 214, 232, 235.
- Astianacte: 24.
- Asuero: 8.
- Atlas: 228.
- Atreo: 9.
- Augusto, Octavio César: 80.
- Averroes, LVIII, XCII, XCIII, XCVIII, CXLI, CLVII, CLVIII, CLXXXVIII-CXC, CXCVII, CXCVIII, CCHII, CCXI-CCXIII, CCXXXII, 61, 63, 70, 158, 165, 207-209.
- Bacon, Francis: 60.
- Badaloni, Nicola: CLXXXIII, CCXLVIII, CCLII.
- Barbaro, Ermolao: LXXXVII, LXXXVIII, CCLI, 11.
- Barker, Peter: 200.
- Bayle, Pierre: XIV, XV.
- Bayod, Jordi: CCXXIII, CCXXIV, CCLI, CCLII, 58.
- Bernart, Luciana de: CXXXI, CLXXXIII, CLXXXV, CCLII.
- Berni, Francesco: 9, 10, 12, 239.
- Berti, Domenico: XVII.
- Bianchi, Luca: CXXXV.
- Boecio, CVIII: 44.
- Boiardo, Matteo: 9.
- Bombassaro, Luiz Carlos: XI.
- Bönker-Vallon, Angelika: CCLII, 129.
- Bossy, John: LXXVIII, LXXIX, LXXXIII-LXXXV, LXXXIX, CCXLIII, CCLII, 8, 14, 77, 93, 102.
- Brague, Rémi: XCV, XCVII, CXLVI, CCLII.
- Brahe, Tycho: CXLVIII, CXLIX, 196.
- Buridán, Juan: CLVI-CLVIII, CLX, CCH, CCL.
- Calcidio: 125.
- Calipo: 60, 61.
- Calvino, Juan: CXXXIV, CXL, 160.
- Canone, Eugenio: XVII, LI, LXXI, XCVIII, XCIX, CII, CVII, CXVIII, CLXXIII, CXCI, CCXLVII, CCXLIX, CCLII-CCLV, CCLVIII, 6, 51, 53, 128, 158.
- Cardano, Jerónimo: CCXIII, CCXVII, 139, 140, 200.

- Carlos V: 64.
 Caronte: 78.
 Casini, Paolo: CLXXXVI, CCLIII.
 Casiopea: LXXX, CX.
 Castelnau, Michel de: LXXIX, CXIII, CCXXXVII, CCXLI, CCXLIII, 7, 25, 76.
 Castor: XXXI.
 Catón, Marco Porcio: 20.
 Cecil, William: 242.
 Celso: CCXXI.
 Chabás, José: 218.
 Charlewood, John: CCXXXV.
 Cicerón, Marco Tulio: CCXXXIV, 34, 71, 89, 116.
 Ciliberto, Michele: L, LV, LXXIV - LXXVII, LXXXI, CCXXXVIII, CCXXXIX, CCXLI, CCXLVIII, CCXLIX, CCLIII, CCLIV, 15, 51.
 Citolino, Alessandro: 101, 248.
 Clagett, Marshall: CLX.
 Clavelin, Maurice: CLXV, CCLIII.
 Clavius, Christophorus: 121, 125.
 Cobham, Henry: 93.
 Collinson, Patrick: LXXV, CCLIII.
 Colombini, Juan: 11.
 Colón, Cristóbal: 45.
 Copérnico, Nicolás: XXII, XXIII, XXVI, XXIX, XXXV, XL, XLI, XLIII, XLV, XLVII, XLVIII, LI, LIV, LX, LXI, LXVI-LXVIII, LXXIII, LXXX-LXXXIII, LXXXV, LXXXVIII, C, CI, CIII, CVI, CIX, CX, CXXI-CXXVII, CXXIX, CXXXIV, CXXXIX, CXLI, CL-CLIII, CLIX-CLXI, CLXIII, CLXVI-CLXVIII, CLXX, CLXXV-CLXXXVI, CXCI, CXCVI-CXCVIII, CCV, CCVII, CCIX, CCX, CCXIII, CCXXII, CCXXIII, CCXXXI, CCL, 12, 13, 16, 30, 31, 36-43, 112, 115, 116, 135, 145, 146, 152, 177, 179, 181, 183, 184, 196, 197, 199, 202, 212, 216, 218, 219, 223, 235.
 Costanzo, Pietro: 64.
 Cristo: XXIX, XLVIII, LXXVII, C, CVII, CIX, CX, CXIV, CXV, CXVIII-CXXI, CCXX, CCXXXVIII, CCXLII, 8, 9, 43, 46, 49, 50, 51, 102, 106, 251, 252, 253.
 Culpepper, Martin: LXXII.
 Cusa, Nicolás de: XXXIX, LVIII, LXVII, LXVIII, CXIX, CCL, 116, 132, 134.
 Damascio: LXII.
 Dante Alighieri: CVIII, CIX, CXVII, CXXXIX, CXC, CCL, 40, 44, 47, 48, 62, 78, 111.
 Del Prete, Antonella: LX, CCLIII, 16, 128.
 Della Casa, Giovanni: 239.
 Demócrito: CLXXX, 10, 55, 191.

- Diana: CXXXVII, CCXLIV, 91.
 Dicks, D. R.: 116.
 Diderot, Denis: XIV.
 Digges, Thomas: LXXX-LXXXII, CXXIV, CXXVI, CXXXIV, CLI-CLIII, CLX-CLXII, CLXX-CLXXXII, CLXXXVI, CCL, CCLIV, CCLVIII, 51, 126, 152.
 Dilthey, Wilhelm: XVI, XVII.
 Diógenes Laercio: 25, 119, 226.
 Diógenes de Sinope: 9, 25.
 Doni, Anton Francesco: 239.
 Dreyer, J. L. E.: CXLIX, 39.
 Dudley, Sir Robert: LXXXI, CCXL, 94.
 Duhem, Pierre: CLI, CLIII, CCLIII.
 Eastwood, Bruce S.: CCII.
 Egisto: 9.
 Eneas: CCXXI, 78, 227.
 Enrique III (rey de Francia): XXIV, XXVII, CLXVI, 7, 25.
 Epicuro: CLXXX, 42, 45, 158, 191.
 Epicuro, Marco Antonio: 84.
 Erasmo de Rotterdam: LXXXVII, CCL, 11, 57, 58, 80, 83, 179, 190.
 Esopo: 54.
 Ester: 8.
 Eudoxo de Cnido: 38, 60.
 Eugenio de Saboya: CCXLIV.
 Fagot, Henri: LXXIX, 93, 102.
 Farabi: CXXXVI.
 Felipe II (rey de España): 94.
 Félix de Nola, San: 209.
 Ficino, Marsilio: XIX, XXXVI, XXXVII, XXXIX, LV, LVII-LIX, LXI-LXIX, LXXI-LXXIII, LXXVI, LXXXI, LXXXII, CXIX, CXLVII, CXLVIII, CLI, CLV, CLXXVII-CLXXX, CCVIII, CCL, 30, 48, 144, 165, 196, 205.
 Filodemo: XCVI.
 Filolao: CLXXXVII, CLXXXVIII, 116.
 Filópono, Juan: LXII.
 Fiorentino, Francesco: XVII, CLXXIV, CC, CCXLVIII.
 Firpo, Luigi: LXXXIV, CLXVI, CCLI, 78, 143, 147.
 Florio, John: LXXXI, LXXXIII, CXXVI, CLXI, CCLIX, 36, 76, 110, 234.
 Folengo, Teófilo: 82.
 Fracastoro, Jerónimo: 200.
 Frisius, Gemma: 199.
 Gabriele, Mino: CXXXI, CLXVI, CCIV, CCXLIX, 122.
 Galileo: XVII, CXXXIII, CXXXIV, CLVI, 122, 156, 193.
 Garin, Eugenio: XIX, LIX, LX, CXXXVIII, CXCVI-II, CCIII, CCLI, 60, 161.
 Gasser, Achilles Pirmin: 235.
 Gatti, Hilary: XIX, XXXVI, LIII, LIX, LXI, CXXXIII, CXL, CLXXXV, CCI, CCX, CCXXXI, CCLIII, CCLVIII, 38, 45.

- Genequand, Charles: XCIII.
 Gentile, Giovanni: XVII,
 CCXXXV, CCXLVII,
 CCLIII, 60.
 Gentili, Alberico: LVI.
 Gersónides: CCIII.
 Goldstein, Bernard R.: CXCI,
 CCLIII, 218.
 Gosselin, E. A.: XXVII-XXX,
 XXXII, XXXIII, XXXVI,
 XLII, XLIII, XLV, XLVIII,
 LIII, LIV, LXXXIV, CXIV,
 CLXVI, CLXXXV, CCLIII,
 253.
 Goulding, Robert: CXXIII.
 Granada, Miguel Á.: XI,
 XXIX, XL, XLVII, LI-
 LIV, LX, LXIII, LXXI,
 LXXII, LXXV, LXXVIII,
 LXXXIX - LXXXII,
 LXXXVIII, XC, XCV, CI,
 CII, CVI, CVII, CIX, CX,
 CXII, CXVI-CXVIII,
 CXXXIV-CXXXVI,
 CXL, CXLI, CXLV,
 CXLIX, CL, CLIV,
 CLXX, CLXXIV,
 CLXXXII, CXCII, CXCIV,
 CCIII, CCV, CCVIII,
 CCXII, CCXXI, CCXXII,
 CCXXXII, CCXXXIII,
 CCXLIV, CCXLVII,
 CCXLVIII, CCL, CCLIV,
 CCLVIII, 9, 11, 21, 22, 25,
 36, 38, 40-42, 46, 47, 51,
 53, 55, 56, 62, 69, 70, 103,
 158, 162, 163, 175, 176,
 183, 189, 190, 204, 208,
 251-253.
 Grant, Edward: CXLIII,
 CCLV, 163, 195.
 Greville, Sir Fulke: LXXXI-
 LXXXV, LXXXVIII,
 LXXXIX, C, CXVIII,
 CXXI, 12, 36, 74, 77, 102,
 230, 234.
 Gwinne, Matthew: LXXX,
 LXXXI, LXXXIII, 36,
 76, 234.
 Hallyn, Fernand: LXVIII,
 CCLV, 36.
 Hamesse, Jacqueline: CCLV,
 84.
 Harris, Neil: CCXL-CCXLII,
 CCLV.
 Harvey, Gabriel: 173.
 Héctor: 24.
 Hegel, G. W. F.: XV.
 Hegesias: LXV.
 Hennequin, Jean: CV.
 Henry, John: XLII, CLXXV,
 CCLV.
 Heráclito: CLXXX, 55, 119,
 161, 191.
 Hércules: CCXLIII, 29, 78,
 227.
 Hermes Trismegisto: XXVI,
 XXIX, XXXIX, L, 46, 63.
 Hilb, Claudia: XCVIII,
 CXXXVI, CCLII.
 Hiparco: 38, 60, 212.
 Hollyband, Claudius: 27.
 Homero: CLXXX, 6, 225.
 Hooykaas, R.: CXXXIV,
 CCLV.
 Horacio: LXXXVIII, 32.
 Hotman, Jean: LVI.
 Ingegno, Alfonso: XXXIV,
 XLV-XLIX, CX, CXII,
 CXV, CXVI, CCXIII,

- CCXVI, CCXVII, CCL-VI, 38, 253.
- Isabel I (reina de Inglaterra): XXIV, LXXXVIII, LXXIX, CVII, CLXVI, CCXLIII, 91, 92.
- Jacobi, F. H.: XIV, XV.
- Johnson, Francis R.: LXXX, CCL.
- Jossa, S.: CCLVI, 78.
- Júpiter: 132.
- Juvenal: 10, 81.
- Kepler, Johannes: CIII, CXXIV, CXXXIV, CL, CLXXXVII, CLXXXVI-II, 112, 115, 156, 190.
- Knollys, Lettice: 93.
- Knox, Dilwyn: LXI-LXIX, LXXI, LXXII, CXLVIII, CL, CLI, CLX, CLXXIX, CCLVI, 101, 144, 196.
- Koyré, Alexandre: XVII, XVIII, XXXVIII, LXVIII, CXLIII, CXLVIII, CL, CLXIII, CCLVI.
- Kristeller, Paul-Oskar: XIX.
- Lagarde, Paul de: CCXXXV.
- Larkey, S. V.: LXXX, CCL.
- Laski, Alberto: 173.
- Lay, J.: CXCVIII.
- Leibniz, G. W.: XV.
- Leicester: LXXXI, CCXL, 93, 242 (véase también Dudley, Sir Robert)
- Lerner, L. S.: XXVII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XXXVI, XLII, XLV, XLVIII, LIV, LXXXIV, CXIV, CLXVI, CLXXXV, 253.
- Lerner, Michel-Pierre: CXXV, CXXXIV, CXLVI, CLXXXVI, CXCVII, CCLI, CCLVI, 19, 39, 42, 52, 112, 114, 163, 185, 186, 214.
- Le Roy, Louis: CCXXII.
- Licaón: 9.
- Lovejoy, Arthur O.: XXXIX, CCLVI.
- Luciano de Samosata: CLXXXVIII, 141.
- Lucrecio: CCL, 42, 45, 119, 120, 132, 158, 191, 228.
- Lúculo, Lucio Licinio: 9.
- Lutero, Martín: 160.
- Macrobio: 191.
- Maimónides: XCH, XCIV, XCVI, XCVIII, CXXXV, CXLI, CCLI, 56, 158.
- Manfurio: 27, 103.
- Manto: CIII.
- Manucio, Aldo: 80.
- Maquiavelo, Nicolás: LXXVI, CCXXII, CCXXVI, 238.
- María Tudor (reina de Inglaterra): 94.
- Mauvissière, señor de: véase Castelnau, Michel de.
- McMullin, Ernan: XXXIV, XLII, XLIII, XLV, LVI, CXCI, CCXV, CCLVI, 183.
- McNulty, E.: LVI.
- Medusa: 227.
- Melanchton, Philip: CXXIII, 158.
- Menelao de Alejandría: 61.
- Mercati, Angelo: CCLI.

- Michel, Paul-Henri: XVIII, XXXV, XXXVI, XLI, CXXXI, CXXXIII, CXCI, CCX, CCXLVIII, CCLVII.
- Minerva: 179, 226.
- Moerbeke, Guillermo de: CCXII, 207.
- Moisés: XCV, CXXXVII, CLXXX, 156, 160.
- Momo: CCXXXIII, 225.
- Montaigne, Michel de: CCXIX, CXXXII - CXXXIX, CCXXXII, CCLI, 58, 59, 62, 66, 67, 69, 70.
- Murs, Jean de: 218.
- Nowicki, Andrzej: CCXXXI, CCLVII.
- Omodeo, Pietro Daniele: CCX, CCXI, CCXIII, CCXVI, CCLVII, 219, 223.
- Ordine, Nuccio: XI, CXIII, CLXVI, CCXLVII, CCXLVIII, CCLVII, 8, 15, 21, 94, 158.
- Oresme, Nicolás: CLVI-CLVIII, CLX-CLXII, CCLI.
- Osiander, Andreas: XXX, CXXIV-CXXXI, CLXIX, CCXXXI, 16, 112, 114.
- Orígenes: CXL, CCXXI, 32.
- Ovidio: 9, 96, 144, 166, 227, 228, 239.
- Pablo, San: CCXXVI, 58.
- Pablo III (papa): CXCI, 36, 41, 112, 235.
- Pantin, Isabelle: CXXXIV, CXCVII, CCLVII, 16, 36, 122.
- Patrizi, Francesco: CXLVIII.
- Pascal, Blas: 60.
- Pena, Jean: CCII.
- Perseo: CCXLIII, 227.
- Petrarca, Francesco: 79, 85.
- Peurbach, Georg: CCXIII, CCXIV, CCLI, 217, 219, 223.
- Peucer, Caspar: 126.
- Piccolomini, Alessandro: CCXII, 125.
- Piché, David: CXLVI, CCLVII.
- Pico della Mirandola, Giovanni: XIX, LXXXVII, LXXXVIII, CXXXVIII, CXXXIX, CXCVIII, CCI, CCLI, 11, 161, 193.
- Pico della Mirandola, Gian Francesco: 116.
- Pines, Shlomo: XCV.
- Pio V (papa): 248.
- Pirillo, Diego: CCXL, CCLV, CCLVII, CCLVIII, 76, 90, 91, 94, 110, 238.
- Pirrón de Elis: 67.
- Pitágoras: CLXXX, CXC, CCXXIX, 10, 144, 191.
- Platón: LXI, LXVI, LXVII, LXXXVII, XCI, XCVII, CXIX, CXXXV, CXXXVI, CL, CLIV, CLV, CXCVII, CCVIII, 8, 11, 19, 30, 48, 64, 116, 156, 204.
- Plinio: 199.
- Plotino: LXII, CXIX, CCVII, 165, 205.
- Plutarco: 9, 116, 122.
- Polión, Cayo Asinio: 32.
- Polux: XXXI.
- Pomponazzi, Pietro: LXXXVI, CXXXV, CCXII, CCXXII, 253.

- Pontus de Tyard: CLXXXI, CLXXXII.
- Priapo: 32, 81.
- Proclo: LXII, LXVI.
- Ptolomeo: CLI-CLIII, CLVII, CLXVII, CLXXXIV, CXCVII, CXCVIII, CCLI, 36, 39, 52, 58, 135, 140, 145, 177, 179, 186, 199, 212, 218.
- Pulci, Luigi: 35.
- Rabelais, François: 11.
- Rainolds, John: LXXV-LXXVIII, CXVIII.
- Ramus, Petrus: 95, 231.
- Randles, W. G. L.: CXL, CCLVII, 163.
- Redondi, Pietro: CLVI, CCLVII.
- Reinhold, Erasmus: CXXIII, CCXIV, 218, 219, 223.
- Rheticus, Georg Joachim: LX, CXXII, CXXIII, CXXXIV, CLXXXII, CLXXXVI, CXCI, CCLI, CCLV, 41, 43, 156, 235.
- Ricci, Saverio: LV, CXXXIII, CCXLI, CCLI, CCLVII.
- Rodolfo II (emperador): 69.
- Rodomonte: 78.
- Roque, San: 226.
- Rossi, Paolo: XXXVI.
- Rothmann, Christoph: CXXXIV, CXLVIII-CL, 126.
- Ruggiu, Luigi: CCLVII, 191.
- Sacerdoti, Gilberto: LXXIX, CCXLIV, CCLVII, 21, 70, 91, 253.
- Sánchez, Francisco: CCXXXI, CCLI, 67, 69-71.
- Sasseti, Tommaso: 14.
- Savile, Henry: LVII, CXXIII.
- Schiaparelli, Giovanni V.: CCX.
- Secchi, Pietro: CCLVIII, 132.
- Segonds, Alain-Philippe: XI, LXXXIV, CXXV, CLXXXVI, CCLI, CCLVI, 112.
- Seidengart, Jean: CCXLVIII, CCLVIII, 205.
- Séneca: 9, 10, 14, 37, 44, 45, 47, 53, 55.
- Shakespeare, William: 91.
- Sidney, Sir Philip: LXXX, LXXXI, 12, 94, 106.
- Sileno: LXXXVII, CXIV, 11, 21, 28, 32, 166.
- Simplicio: CLXXXVII.
- Sísifo: 228.
- Smith, John: CLXII, CCXXX-CCXXXII, 27, 127, 227, 238.
- Snell: Willebrord, 127.
- Sócrates: LXXXVII, LXXXVIII, 166.
- Sófocles: 9.
- Spampanato, Vincenzo: CCLII.
- Spaventa, Bertrando: XVII.
- Spinoza, Benedictus de: XIV, XV, LIV, XC, XCV, XC-VII, CCXXXIV, CCLI, 71, 89.
- Steinschneider, Moritz: CXC-VIII.
- Steuco, Agostino: CXXXVIII.
- Strauss, Leo: XCVII, XCVIII, CXXXVI, CCXXVII, CCLII, CCLVIII, 22.

- Sturlese, Rita: L, LV, LVII-LX, LXIX, CXIX, CXXXV, CCXXXV-CCXXXVII, CCXLIV, CCXLVIII, CCXLIX, CCLVIII, 15, 49, 51, 125.
- Tansillo, Luigi: CV, CVIII, 44, 54, 83.
- Tántalo: 9.
- Tarantino, Elisabetta: CCXL, CCLVIII, 45, 92, 93, 242.
- Taub, Liba Ch.: CLI, CCLVI-II.
- Telesio, Bernardino: 31, 138, 202, 214, 232.
- Terencio: 227.
- Tertuliano: LXXVII.
- Tessicini, Dario: LXXXII, CLIV, CLXXXII, CLXXXV-CLXXXVII, CLXXXIX, CCV, CCLVIII, 42, 141, 181, 200.
- Tiestes: 9.
- Tifis: CVII.
- Tifón: 132, 157.
- Tiresias: CIII.
- Tirinnanzi, Nicoletta: L, LV, CCXXXVIII-CCXL, CCXLVIII, CCLVIII, 15, 90, 238.
- Tisconi, Roberto: CCXXXVII.
- Tocco, Felice: XVII, CXXXI, CXXXIII, CCX, CCXV, CCLVIII.
- Toland, John: CCXLIV.
- Ubal dini, Petruccio: 14, 31.
- Underhill, John: 173.
- Valerianus, Iohannes Pierius: 233.
- Védrine, Hélène: XXXIV-XXXVI, CLXXXIII, CX-CVII, CCI, CCX, CCLIX.
- Verdet, J.-P.: CLXXXVI, CCLI, 39, 41.
- Vieillard-Baron, J.-L.: XV.
- Virgilio: CCXXI, 32, 35, 72, 79, 89, 184, 216, 226-228, 239.
- Wagner, Adolf: CCXXXV.
- Walker, Douglas P.: XIX.
- Walsingham, sir Robert: LXXVIII, 93, 94, 102, 173.
- Westman, Robert S.: XXXIV-XLIII, CXXXIII, CLXI, CXCI, CCLIX, 140, 183.
- Wilhelm de Hesse-Kassel: 38.
- Wolf, John: 31.
- Yates, Frances A.: XVIII-XXI, XXIII-XXV, XXVII, XXIX, XXXI-XXXIX, XLII, XLIII, XLV, XLVIII, L, LIII, LIV, LVI, LXIX, LXXIII, LXXXIV, CXIV, CLXI, CLXVI, CLXXXI, CLXXXII, CLXXXV, CXCI, CCLIX, 76, 253.
- Zeus: CXXXIX, CXL, 8, 9.
- Zoroastro: 63.
- Zúñiga, Diego de: CXXXVI-II.

**Títulos publicados
de la colección *Clásicos del Pensamiento***

- (01)** 1229601-*El Discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*

ABRAHAM LINCOLN

Edición y traducción de Javier Alcoriza Vento
y Antonio Lastra Melià

ISBN: 978-84-309-4247-5

- (02)** 1229602-*La Ley de la libertad*

GERARD WINSTANLEY

Estudio preliminar y traducción de Enrique
Bocardo Crespo

ISBN: 978-84-309-4253-4

- (03)** 1229603-*Obras*

EPICURO

Edición de M. Jufresa Muñoz

Traducción de Monserrat Jufresa Muñoz,
Monserrat Camps y Francesca Mestre

ISBN: 978-84-309-4258-0

- (04)** 1229604-*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 5.^a edición

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Estudio preliminar, traducción y notas de
A. Pintor Ramos
ISBN: 978-84-309-4258-0

- (05) 1229733-*Del ciudadano y Leviathan*
THOMAS HOBBS
Edición de Enrique Tierno Galván
Traducción de Andrée Catrysse y Manuel Sánchez Sarto
Estudio de contextualización de Richard Tuck
ISBN: 978-84-309-5770-5
- (06) 1229606-*Tratado de la naturaleza humana*, 4.^a edición
DAVID HUME
Edición preparada por Félix Duque
ISBN: 978-84-309-4259-9
- (07) 1229662-*Carta sobre la Tolerancia*, 6.^a edición
JOHN LOCKE
Estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala
Estudio de contextualización de John Dunn
ISBN: 978-84-309-4713-3
- (08) 1229730-*Sobre la paz perpetua*, 8.^a edición
IMMANUEL KANT
Presentación de Antonio Truyol y Serra
Edición de Joaquín Abellán García
ISBN: 978-84-309-5582-4
- (09) 1229609-*Poema de Gilgamesh*, 4.^a edición
Edición y traducción de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4339-0

- (10) 1229715-*El príncipe* (edición bilingüe)
NICOLÁS MAQUIAVELO
Texto italiano establecido por Giorgio Inglese
Estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdomènech
Estudio de contextualización de John G. Pockock
ISBN: 978-84-309-5199-4
- (11) 1229611-*La Metafísica de las Costumbres*, 4.^a edición
IMMANUEL KANT
Estudio preliminar de Adela Cortina
Traducción y notas de Adela Cortina y Juan Conill Sancho
ISBN: 978-84-309-4342-0
- (12) 1229665-*Libro de los muertos*, 5.^a edición
Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4804-8
- (13) 1229613-*Sobre la autonomía política de Cataluña*
MANUEL AZAÑA
Edición de Eduardo García de Enterría
ISBN: 978-84-309-4353-6
- (14) 1229614-*Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*
ALEXIS DE TOCQUEVILLE y GUSTAVE DE BEAUMONT
Edición y traducción de Juan Manuel Ros Cherta y Juan Sauquillo González
ISBN: 978-84-309-4352-8

- (15) 1229615-*Meditaciones cartesianas*, 3.^a edición
EDMUND HUSSERL
Edición y traducción de Mario A. Presas
ISBN: 978-84-309-4366-8
- (16) 1229616-*Los seis libros de la República*, 4.^a edición
JEAN BODIN
Edición y traducción de Pedro Bravo Gala
ISBN: 978-84-309-4367-6
- (17) 1229617-*Utopía*, 4.^a edición
TOMÁS MORO
Edición de Antonio Poch
Traducción de Emilio García Estébanez
ISBN: 978-84-309-4368-4
- (18) 1229618-*Diálogos*, 4.^a edición
LUCIO ANNEO SÉNECA
Edición y traducción de Carmen Codoñer
ISBN: 978-84-309-3910-5
- (19) 1229619-*Desobediencia civil y otros escritos*,
4.^a edición
HENRY D. THOREAU
Edición de Juan J. Coy Ferrer y traducción de
M.^a Eugenia Díaz
ISBN: 978-84-309-4370-6
- (20) 1229620-*Discurso del método*, 6.^a edición
RENÉ DESCARTES
Edición y traducción de Eduardo Bello Reguera
ISBN: 978-84-309-4371-4

- (21) 1229621-*El banquete*, 2.^a edición
PLATÓN
Edición y traducción de Luis Gil
ISBN: 978-84-309-4372-2
- (22) 1229622-*Teoría y práctica*, 4.^a edición
IMMANUEL KANT
Edición de Roberto Rodríguez Aramayo
Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo,
Juan Miguel Palacios García y M. Francisco
Pérez López
ISBN: 978-84-309-4387-6
- (23) 1229623-*Ensayos políticos*, 3.^a edición
DAVID HUME
Edición de Josep M. Colomer
Traducción de César Armando Gómez
ISBN: 978-84-309-4389-0
- (24) 1229624-*Ideas para una historia universal en
clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía
de la historia*, 3.^a edición
IMMANUEL KANT
Edición de Roberto Rodríguez Aramayo
Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y
Concha Roldán Panadero
ISBN: 978-84-309-4388-3
- (25) 1229625-*Filosofía del arte*, 2.^a edición
F. W. J. VON SCHELLING
Edición y traducción de Virginia López-Domínguez
ISBN: 978-84-309-4390-6

- (26) 1229626-*El Libro de las bestias*
Edición de Ramón Llull
Traducción de Laureano Robles Carcedo
ISBN: 978-84-309-4432-3
- (27) 1229627-*Ciencia nueva*
GIAMBATTISTA VICO
Presentación de León Pompa
Prólogo de José Manuel Romay Becaría
Traducción de Rocío de la Villa Ardura
ISBN: 978-84-309-4485-0
- (28) 1229714-*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, 2.^a edición
JOHN LOCKE
Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo
Estudio preliminar de Peter Laslett
Estudio de contextualización de Víctor Méndez Baiges
ISBN: 978-84-309-5192-5
- (29) 1229629-*Himnos sumerios*, 2.^a edición
Edición de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4421-4
- (30) 1229630-*Código de Hammurabi*, 4.^a edición
Estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4418-7
- (31) 1229631-*Cartas sobre educación infantil*, 3.^a edición

JOHANN H. PESTALOZZI
Edición y traducción de José María Quintana
Cabanas
ISBN: 978-84-309-4419-4

(32) 1229632-*Sobre la ilustración*, 2.^a edición
MICHEL FOUCAULT
Edición de Javier de la Higuera
Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo
Bello y Antonio Campillo
ISBN: 978-84-309-4420-6

(33) 1229633-*Escritos políticos breves*, 2.^a edición
NICOLÁS MAQUIAVELO
Edición y traducción de M.^a Teresa Navarro
Salazar
ISBN: 978-84-309-4422-2

(34) 1229634-*Las pasiones del alma*
RENÉ DESCARTES
Edición de José Antonio Martínez
Traducción de José Antonio Martínez y Pilar
Andrade Boué
ISBN: 978-84-309-4423-0

(35) 1229635-*Catolicismo romano y forma política*
CARL SCHMITT
Estudio preliminar de Ramón Campderrich
Bravo
Traducción y notas de Pedro Madrigal
ISBN: 978-84-309-5204-5

- (36) 1229636-*Del gobierno representativo*, 4.^a edición
JOHN STUART MILL
Edición de Dalmacio Negro Pavón
Traducción de Marta C. C. de Iturbe
ISBN: 978-84-309-4424-8
- (37) 1229637-*Teoría de la naturaleza*, 2.^a edición
J. W. GOETHE
Edición de Diego Sánchez Meca
ISBN: 978-84-309-4497-2
- (38) 1229638-*El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*, 2.^a edición
JUAN LUIS VIVES
Edición y traducción de Luis Fraile Delgado
ISBN: 978-84-309-4498-9
- (39) 1229639-*¿Qué es la ilustración?*, 5.^a edición
J. B. EDHARD y otros
Edición de Agapito Maestre Sánchez
Traducción de Agapito Maestre Sánchez y José Romagosa Fisa
ISBN: 978-84-309-4496-5
- (40) 1229640-*La ciudad del sol*
TOMMASO CAMPANELLA
Edición y traducción de Miguel Ángel Granada
ISBN: 978-84-309-4494-1
- (41) 1229641-*Educación del príncipe cristiano*, 2.^a edición

ERASMO DE ROTTERDAM
Edición de Pedro Jiménez Guijarro
Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana
Martín
ISBN: 978-84-309-4514-6

- (42) 1229642-*Obra política y constitucional*
SIMÓN BOLÍVAR
Edición de Eduardo Rozo Acuña
ISBN: 978-84-309-4517-7

- (43) 1229643-*La ley de la naturaleza*
JOHN LOCKE
Edición y traducción de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-4538-2

- (44) 1229644-*Sobre el poder civil. Sobre los indios.*
Sobre el derecho de la guerra, 2.^a edición
FRANCISCO DE VITORIA
Edición y traducción de Luis Fraile Delgado
Estudio de contextualización de Leandro Mar-
tínez-Cardós
ISBN: 978-84-309-4519-1

- (45) 1229707-*Discurso de la servidumbre voluntaria*
(edición bilingüe)
ÉTIENNE DE LA BOÉTIE
Versión española, Estudio preliminar y notas
de José de la Colina
ISBN: 978-84-309-5068-3

- (46) 1229646-*Antropología práctica*, 2.^a edición
IMMANUEL KANT

Edición de Roberto Rodríguez-Aramayo
ISBN: 978-84-309-4534-4

- (47) 1229695-*Tratado teológico-político. Tratado político*, 5.^a edición

BARUCH SPINOZA

Introducción de M.^a José Villaverde Rico

Estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Tierno Galván

ISBN: 978-84-309-4995-3

- (48) 1229648-*Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, 2.^a edición

BARUCH SPINOZA

Edición y traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández

ISBN: 978-84-309-4576-4

- (49) 1229649-*El contrato social o principios de derecho político*, 5.^a edición

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Estudio preliminar y traducción de M.^a José Villaverde

ISBN: 978-84-309-4577-1

- (50) 1229650-*Sobre la clemencia* (edición bilingüe), 3.^a edición

LUCIO ANNEO SÉNECA

Estudio Preliminar y traducción de Carmen Codoñer Merino

ISBN: 978-84-309-4643-0

- (51) 1229651-*Del espíritu de las leyes*, 6.^a edición

MONTESQUIEU

Edición de Enrique Tierno Galván
Traducción de Mercedes Blázquez Polo y Pedro de Vega
ISBN: 978-84-309-4532-0

- (52) 1229652-*La monarquía*, 4.^a edición
SANTO TOMÁS DE AQUINO
Estudio preliminar de Eudaldo Forment
Edición y traducción de Ángel Chueca y Laureano Robles Carcedo
ISBN: 978-84-309-4642-6

- (53) 1229653-*Defensa de Epicuro contra la común opinión*, 2.^a edición
FRANCISCO DE QUEVEDO
Edición de Eduardo Acosta Méndez
ISBN: 978-84-309-4641-9

- (54) 1229654-*Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Vols. I y II*
LUDWIG WITTGENSTEIN
Estudios preliminares de Javier Sádaba y Luis Manuel Valdés
ISBN: 978-84-309-4574-0

- (55) 1229655-*Historia natural de la religión*, 3.^a edición
DAVID HUME
Edición de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-4644-0

- (56) 1229656-*Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, 2.^a edición

LUDWIG FEUERBACH
Edición y traducción de Luis Miguel Arroyo
Arrayás
ISBN: 978-84-309-4645-7

- (57) 1229657-*La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*

CARL SCHMITT y HANS Kelsen
Estudio preliminar de Giorgio Lombardi
Traducción de Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Bric
ISBN: 978-84-309-4646-4

- (58) 1229658-*Escritos de crítica religiosa y política*
ERASMO DE ROTTERDAM
Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada
ISBN: 978-84-309-4674-7

- (59) 1229659-*La Mandrágora*
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio Preliminar y traducción de Helena Puigdomènech
ISBN: 978-84-309-4691-4

- (60) 1229660-*De los delitos y las penas*
CESARE DE BECCARIA
Estudio Preliminar de José Jiménez de Villarejo
Traducción de Juan Antonio de las Casas
ISBN: 978-84-309-4693-8

- (61) 1229661-*Vindiciae contra Tyrannos*
STEPHANUS JUNIUS BRUTUS
Estudio preliminar de Benigno Pendás
Estudio de contextualización de Harold Laski
Traducción de Piedad García-Escudero
ISBN: 978-84-309-4712-6
- (62) 1229716-*Libertad y prensa*
WALTER LIPPMANN
Traducción, introducción y notas de Hugo Aznar
ISBN: 978-84-309-5216-8
- (63) 1229663-*Sobre el gobierno tiránico del papa*, 2.^a edición
GUILLERMO DE OCKHAM
Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián
ISBN: 978-84-309-4716-4
- (64) 1229664-*Del arte de la guerra*, 4.^a edición
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Díaz
Estudio de contextualización de Félix Gilbert
ISBN: 978-84-309-4799-7
- (65) 1229717-*La Ancient Constitution y el derecho feudal*
J. G. A. POCKOCK
Traducción de Santiago Díaz Sepúlveda y Pilar Tascón Aznar
ISBN: 978-84-309-5227-4

- (66) 1229666-*Del espíritu de conquista y de la usurpación*

BENJAMIN CONSTANT

Estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez-Mejía

Traducción de Ana Portuondo Pérez

ISBN: 978-84-309-4800-0

- (67) 1229718-*Ética a Nicómaco*, 2.^a edición

ARISTÓTELES

Estudio preliminar de Salvador Rus Rufino

Traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe

Revisión a cargo de Francisco Arenas Dolz

ISBN: 978-84-309-5266-3

- (68) 1229668-*Escritos políticos*, 3.^a edición

MARTÍN LUTERO

Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán

ISBN: 978-84-309-4798-0

- (69) 1229669-*Filosofía de la Historia*, 2.^a edición

VOLTAIRE

Estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós

ISBN: 978-84-309-4801-7

- (70) 1229670-*Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, 3.^a edición

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Edición de Isacio Pérez Fernández

ISBN: 978-84-309-4802-4

- (71) 1229671-*Los designios del Destino*, 3.^a edición
ARTHUR SCHOPENHAUER
Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo
ISBN: 978-84-309-4803-1
- (72) 1229672-*Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*
CARL SCHMITT
Estudio preliminar y notas de Manuel Aragón
Traducción de Pedro Madrigal
Estudio de contextualización de Ellen Kennedy
ISBN: 978-84-309-4832-1
- (73) 1229673-*La vida y el espíritu del Señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*
ANÓNIMO CLANDESTINO (ss. XVII-XVIII)
Estudio preliminar, edición, notas y traducción de Pedro Lomba
Estudio de contextualización de Pierre-François Moreau
ISBN: 978-84-309-4833-8
- (74) 1229674-*Cartas persas*, 3.^a edición
MONTESQUIEU
Estudio preliminar de Josep M. Colomer
Traducción de José Marchena
ISBN: 978-84-309-4855-0
- (75) 1229675-*Los límites de la acción del Estado*, 2.^a edición

WILHELM VON HUMBOLDT
Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán
ISBN: 978-84-309-4856-7

(76) 1229676-*El defensor de la paz*, 2.^a edición
MARSILIO DE PADUA
Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez
ISBN: 978-84-309-4857-4

(77) 1229677-*Monarquía*, 2.^a edición
DANTE ALIGHIERI
Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado
ISBN: 978-84-309-4858-1

(78) 1229678-*Escritos polémicos*, 2.^a edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Estudio preliminar de José Rubio Carracedo
Traducción y notas de Quintín Calle Carabias
ISBN: 978-84-309-4859-8

(79) 1229679-*La ley*, 2.^a edición
FRANCISCO DE VITORIA
Estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado
ISBN: 978-84-309-4860-4

(80) 1229680-*El gobierno de los jueces*
EDOUARD LAMBERT
Estudio preliminar de Luis Pomed
Traducción y adaptación de Félix de la Fuente
ISBN: 978-84-309-4874-1

- (81) 1229681-*Escritos*
GEORGE WASHINGTON
Estudio preliminar y edición de Javier Alcoriza
y Antonio Lastra
Traducción de Javier Alcoriza, José María Jiménez
y Antonio Lastra
ISBN: 978-84-309-4890-1
- (82) 1229682-*De agri cultura*
MARCO PORCIO CATÓN
Estudio preliminar, traducción y notas de
Amelia Castresana
ISBN: 978-84-309-4901-4
- (83) 1229683-*Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, 2.^a edición
NICOLÁS COPÉRNICO
Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos
Mínguez Pérez
ISBN: 978-84-309-4942-7
- (84) 1229684-*Los primeros Códigos de la humanidad*, 2.^a edición
Estudio preliminar, traducción y notas de Federico
Lara Peinado y Federico Lara González
ISBN: 978-84-309-4987-8
- (85) 1229719-*Areopagítica* (edición bilingüe)
JOHN MILTON
Estudio preliminar de Marc Carrillo
Traducción, edición y notas de Joan Curbet
ISBN: 978-84-309-5265-6

- (86) 1229686-*La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel*, 3.^a edición
MARTIN HEIDEGGER
Traducción de Ramón Rodríguez García
ISBN: 978-84-309-4985-4
- (87) 1229687-*Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, 2.^a edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Edición de Quintín Calle Carabias y José Rubio Carracedo
Traducción de Quintín Calle Carabias
ISBN: 978-84-309-4986-1
- (88) 1229688-*El Estado como integración*, 2.^a edición
HANS Kelsen
Edición de Juan Antonio García Amado
ISBN: 978-84-309-4988-5
- (89) 1229689-*Tres escritos esotéricos*, 3.^a edición
AVICENA
Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández
ISBN: 978-84-309-4989-2
- (90) 1229690-*De los prejuicios morales y otros ensayos*, 2.^a edición
DAVID HUME
Edición de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez
Traducción de José Manuel Panea Márquez
ISBN: 978-84-309-4990-8

- (91) 1229691-*Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*, 2.^a edición
JOHN LOCKE
Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira Madrid
ISBN: 978-84-309-4991-5
- (92) 1229692-*Pensamientos. Cartas. Testimonios*, 2.^a edición
MARCO AURELIO ANTONINO
Estudio preliminar, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca
ISBN: 978-84-309-4992-2
- (93) 1229720-*La Gran Restauración* (Novum Organum)
FRANCIS BACON
Traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada
Apéndice de Julián Martín
ISBN: 978-84-309-5281-6
- (94) 1229703-*Ley de las XII Tablas*, 4.^a edición
Estudio preliminar, traducción y observaciones de César Rascón García y José María García González
ISBN: 978-84-309-5051-5
- (95) 1229721-*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, 2.^a edición
GABRIEL NAUDÉ
Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Gómez Rodríguez

Estudio de contextualización de Louis Marin
ISBN: 978-84-309-5378-3

- (96) 1229696-*Historia de Florencia*
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar, traducción y notas de Félix
Fernández Murga
Estudio de contextualización de Félix Gilbert
ISBN: 978-84-309-5012-6

- (97) 1229697-*Tratado sobre la inmortalidad del alma*
PIETRO POMPONAZZI
Estudio preliminar, traducción y notas de José
Manuel García Valverde
ISBN: 978-84-309-5033-1

- (98) 1229698-*Introducción a la sabiduría. El Sabio*
JUAN LUIS VIVES
Estudio preliminar y versión de Luis Frayle
Delgado
ISBN: 978-84-309-5031-7

- (99) 1229699-*Coleridge*
JOHN STUART MILL
Estudio preliminar, traducción y notas de Car-
los Mellizo
ISBN: 978-84-309-5032-4

- (100) 1229700-*La Constitución de Alemania*
G. W. F. HEGEL
Estudio preliminar, traducción y notas de
Dalmacio Negro Pavón
ISBN: 978-84-309-5030-0

- (101) 1229701-*Exposición de la República de Platón*, 6.^a edición
I. R. AVERROES
Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández
ISBN: 978-84-309-5046-1
- (102) 1229702-*Un fragmento sobre el Gobierno*, 2.^a edición
JEREMY BENTHAM
Estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Bocardo Crespo
ISBN: 978-84-309-5047-8
- (103) 1229722-*Derecho presupuestario*
PAUL LABAND
Estudio preliminar de Álvaro Rodríguez Bereijo
Traducción de José Zamit
ISBN: 978-84-309-5452-0
- (104) 1229704-*El arte de la política (Los hombres y la ley)*, 2.^a edición
HAN FEI ZI
Estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar
Traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas
ISBN: 978-84-309-5048-5
- (105) 1229705-*Escritos sobre América*, 2.^a edición
FRAY LUIS DE LEÓN
Estudio preliminar, traducción y notas de

Andrés Moreno Mengíbar y Juan Martos
Fernández

ISBN: 978-84-309-5049-2

- (106) 1229723-¿Hay derecho a mentir? (*La polémica Immanuel Kant/Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad*)

Estudio preliminar de Gabriel Albiac

Edición de Eloy García

ISBN: 978-84-309-5450-6

- (107) 1229724-*Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana* (edición revisada por el autor)

BERNARD BAILYN

Estudio preliminar de Víctor Méndez Baiges

ISBN: 978-84-309-5451-3

- (108) 1229708-*La Ciudad Ideal*, 3.^a edición

ABU NASR AL-FARABI

Presentación de Miguel Cruz Hernández

Traducción de Manuel Alonso Alonso

ISBN: 978-84-309-5171-0

- (109) 1229709-*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, 2.^a edición

IMMANUEL KANT

Estudio preliminar y traducción de Félix Duque

ISBN: 978-84-309-5172-7

- (110) 1229710-*Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, 3.^a edición
ISAAC NEWTON
Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escotado
ISBN: 978-84-309-5173-4
- (111) 1229725-*Diálogo llamado Demócrates*
JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA
Edición de Francisco Castilla Urbano
ISBN: 978-84-309-5473-5
- (112) 1229712-*La Constitución de Weimar. La Constitución alemana de 11 de agosto de 1919*
Valoración de conjunto sobre la experiencia constitucional por Costantino Mortati
El proceso constituyente por Walter Jellinek
Comentario sistemático de sus preceptos por Ottmar Bühler
ISBN: 978-84-309-5117-8
- (113) 1229713-*De la guerra* (ed. abreviada)
CARL VON CLAUSEWITZ
Estudio preliminar y guía para la lectura de la obra de Bernard Brodie
Traducción de Celer Pawlowsky
ISBN: 978-84-309-5118-5
- (114) 1229726-*Sobre los cometas y la Vía Láctea* (De cometis et Lacteo Circulo)
BERNARDINO TELESIO (edición bilingüe)
Edición del texto latino, introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada
ISBN: 978-84-309-5479-7

- (115) 1229727-*Posiciones ante el Derecho*
CARL SCHMITT
Edición, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Herrero
ISBN: 978-84-309-5492-6
- (116) 1229729-*Diálogo en torno a nuestra lengua*
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar, traducción y notas de María Teresa Navarro Salazar
Estudio de contextualización de Ornella Castellani Pollidori
ISBN: 978-84-309-5503-9
- (117) 1229728-*Tres ensayos sobre la religión*
JOHN STUAR MILL
Edición, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-5502-2
- (118) 1229731-*La constitución inactuada*
PIERO CALAMANDREI
Estudio Preliminar y traducción de Perfecto Andrés Ibáñez
ISBN: 978-84-309-5734-7
- (119) 1229732-*Libros de Retórica*
Libros I y II
JORGE DE TREBISONDA
Estudio Preliminar y traducción de M.^a Asunción Sánchez Manzano
ISBN: 978-84-309-5735-4

- (120) 1229739-*La naturaleza según sus propios principios*
BERNARDINO TELESIO
Traducción, introducción y notas de Miguel Saralegui
ISBN: 978-84-309-5836-8
- (121) 1229734-*Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*
THOMAS HOBBES
Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla
ISBN: 978-84-309-5795-8
- (122) 1229735-*Behemoth*
THOMAS HOBBES
Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla
ISBN: 978-84-309-5796-5
- (123) 1229737-*Bentham*
JOHN STUART MILL
Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo
Traducción de Manuel García Morente
ISBN: 978-84-309-5798-9
- (124) 1229738-*El origen del conocimiento moral*
FRANZ BRENTANO
Estudio preliminar de Juan Miguel Palacios
Traducción de Manuel García Morente
ISBN: 978-84-309-5799-6

- (125) 1229736-*Cartas sobre dogmatismo y criticismo*
FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING
Estudio preliminar y traducción de Virginia Careaga
ISBN: 978-84-309-5797-2
- (126) 1229742-*Una Constitución para la República de los Modernos. Fragmentos de una obra inacabada sobre la posibilidad de una Constitución Republicana en un gran país*
BENJAMÍN CONSTANT
Estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía
Traducción de Ana Portuondo
Estudio de contextualización de Eloy García
ISBN: 978-84-309-5910-5
- (127) 1229741-*Ensayos sobre la Dictadura 1916-1932*
CARL SCHMITT
Estudio preliminar de José M.^a Baño León
Traducción de José Díaz García y Pedro Madrigal Devesa
ISBN: 978-84-309-5859-7
- (128) 1229740-*Escritos de gobierno*
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar, traducción y notas de María Teresa Navarro Salazar
Estudio de contextualización de Félix Gilbert
ISBN: 978-84-309-5858-0
- (129) 1229744-*Escritos políticos. Declaración de Independencia, Autobiografía, Epistolario...*

THOMAS JEFFERSON

Edición y estudio preliminar de Jaime de Salas

Traducción de Antonio Escohotado y Manuel Sáenz de Heredia

ISBN: 978-84-309-5921-1

(130) 1229743-*La sabiduría de los antiguos*

FRANCIS BACON

Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Manzo

ISBN: 978-84-309-5920-4

(131) 1229745-*El príncipe español. Antología de textos sobre Fernando el Católico*

JUAN DE SOBRARIAS, NICOLÁS MAQUIAVELO, BALTASAR GRACIÁN y DIEGO DE SAAVEDRA Y FAJARDO

Estudio preliminar, selección de textos y notas de Salvador Rus Rufino

Presentación de Julio Iglesias de Ussel

ISBN: 978-84-309-6189-4

(132) 1229746-*Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*

MAX WEBER

Presentación de Javier Noya

Estudio y edición musicológica de Elena Queipo de Llano

Estudio sociológico de Arturo Rodríguez Morató

Traducción de Javier Noya y Miguel Salmerón

ISBN: 978-84-309-6190-0

- (133) 1229747-*Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*
THOMAS REID
Edición y estudio preliminar de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-6191-7
- (134) 1229748-*El sentido común y otros escritos*
THOMAS PAINE
Estudio preliminar, selección y traducción de Ramón Soriano y Enrique Bocardo
ISBN: 978-84-309-6364-5
- (135) 1229749-*Escritos de dinámica*
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ
Estudio preliminar y notas de Juan Arana-Cañedo Argüelles
Traducción de Juan Arana-Cañedo Argüelles y Marcelino Rodríguez Donís
ISBN: 978-84-309-6365-2
- (136) 1229751-*DE CIVE*
THOMAS HOBBS
Traducción de André Catrysse
Estudio preliminar de Richard Tuck
Traducción del estudio preliminar de Sebastián Martín
Recuerdos del Instituto de Estudios políticos de Caracas de Juan Carlos Rey
ISBN: 978-84-309-6281-5
- (137) 1229750-*Estado de Derecho en mutación. Trabajos constitucionales 1954-1973*

ERNST FORSTHOFF

Reflexiones introductorias de Joaquim Gomes Canotilho y Lorenzo Martín-Retortillo Baquer

Traducción de Patricio Montero-Martín

ISBN: 978-84-309-6280-8

- (138) 1229752-*Estado y nación / El derecho de las naciones a la autodeterminación*

KARL RENNER

Estudio preliminar de Xabier Arzoz Santisteban

Traducción de José Borja y Álvarez

Revisión de la traducción y notas de Xabier Arzoz Santisteban

ISBN: 978-84-309-6497-0

- (139) 1229753-*La Constitución y los Partidos Políticos*

HEINRICH TRIEPEL

Estudio Preliminar de Ramón Punset

Traducción de Pedro Madrigal Devesa

Coordinación y revisión de los textos contenidos en esta edición por Ramón Punset

ISBN: 978-84-309-6550-2

- (140) 1229754-*La cena de las Cenizas*

GIORDANO BRUNO

Traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada

ISBN: 978-84-309-6564-9

Títulos en preparación

La «reasonableness» del Cristianismo

JONH LOCKE

Edición y traducción Leopoldo Prieto y Leonardo Rodríguez Duplá

Presentación de Tim Stanton

Utopía

TOMAS MORO

Edición de Antonio Poch

Traducción de Emilio García Estébanez

Estudio de contextualización de Miguel Ángel Granada

Escritos sobre España

FRANCISCO GUICCIARDINI

María Teresa Navarro Salazar y Montserrat Casas Nadal

La polémica GALILEO-GRASSI

Traducción y estudio preliminar de Antonio Beltrán

Edición de Esther Artigas

La Responsabilidad de los ministros

BENJAMIN CONSTANT

Edición de Luis Díaz-Picazo

Escritos Políticos

J. J. ROUSSEAU

Traducción y edición de Antonio Hermoso

Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo

OTTO VON GIERKE

Estudio preliminar de Benigno Pendás

Estudio de contextualización Carl J. Friedrich

Traducción de Pedro Madrigal

Discursos sobre las décadas de Tito Livio

NICOLÁS MAQUIAVELO

Estudio preliminar y traducción de Juan Manuel Forte Monge

Estudio de contextualización de Félix Gilbert

El ciudadano contra los poderes

ALAIN (ÉMILE CHARTIER)

Estudio preliminar de Eloy García

Traducción de Joaquín González Ibáñez

Residuos del contractualismo en la Teoría del Estado Federal

ANTONIO LA PERGOLA

Estudio de contextualización y traducción de Augusto Martín de la Vega

Estudio preliminar de Miguel Herrero de Miñón

El arte de la prudencia

BALTASAR GRACIÁN

Estudio preliminar de Elena Cantarino

Sobre los deberes (edición bilingüe)

MARCO TULIO CICERÓN

Edición de José Guillén Caballero

Traducción de José Guillén Caballero

Himnos sumerios

Edición de Federico Lara Peinado

Escritos sobre Justicia Constitucional

HANS Kelsen

Estudio preliminar de Germán Fernández
Farreres

Discursos del New Deal

FRANKLIN DELANO ROOSEVELT

Edición, traducción y estudio preliminar de
José María Rosales

*Representación y Democracia de la identidad
(Iniciativa legislativa popular y referéndum en
la Constitución de Weimar)*

CARL SCHMITT

Vida de Castruccio Castracani

NICOLÁS MAQUIAVELO

Edición y traducción de Helena Puigdomènech

*Indagación filosófica sobre el origen de nues-
tras ideas acerca de lo sublime y de lo bello,*
3.^a edición

EDMUND BURKE

Edición y traducción de Menene Gras

Del saber morir

MICHEL DE MONTAIGNE

Edición, traducción y crítica de Menene Gras

Las meditaciones del paseante solitario

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Edición y traducción de Menene Gras

Estudio preliminar de Robert Wokler

Reflexiones sobre la Revolución Francesa

EDMUND BURKE

Estudio Preliminar de John Pocock

Edición de Laura Adrián-Lara

Poder. Los Genios Invisibles de la Ciudad

GUGLIELMO FERRERO

Estudio Preliminar y traducción de Eloy García

