

Alianza Universidad

en colaboración con el Istituto Italiano
per gli Studi Filosofici

Giordano Bruno

Del infinito:
el universo y los mundos

Traducción, introducción y notas
de Miguel A. Granada

Alianza
Editorial

Título original: *De l'infinito universo e mondi*

*A Emilio Lledó
en sus 65 años*

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: Miguel Ángel Granada
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2759-3
Depósito legal: M. 28.453-1993
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

INTRODUCCIÓN, por Miguel A. Granada	11
I. Bruno en Inglaterra y los antecedentes del diálogo <i>De l'infinito</i>	11
II. El título del diálogo	17
III. <i>De l'infinito</i> , el anuncio de un nuevo Evangelio	20
IV. Copérnico y Bruno: del restablecimiento del movimiento de la tierra al restablecimiento del infinito	26
V. La demostración del infinito: crítica de la concepción aristotélica del <i>lugar</i> , espacio homogéneo y <i>potentia absoluta</i> divina	35
VI. Los mundos infinitos	48
VII. La cosmología infinitista y el proceso inquisitorial	59
BIBLIOGRAFÍA	63
Nota a la presente traducción	69

GIORDANO BRUNO NOLANO

DEL INFINITO, EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

Epístola Proemial al Ilustrísimo Señor Michel de Castelnau	73
Argumento del primer diálogo	75
Argumento del segundo diálogo	80
Argumento del tercer diálogo	81
Argumento del cuarto diálogo	84
Argumento del quinto diálogo	86

DEL INFINITO, DEL UNIVERSO Y DE LOS MUNDOS

Diálogo primero	101
Diálogo segundo	129
Diálogo tercero	161
Diálogo cuarto	189
Diálogo quinto	209

INTRODUCCION

I. Bruno en Inglaterra y los antecedentes del diálogo *De l'infinito* *

De l'infinito universo e mondi vio la luz en Londres a comienzos del otoño de 1584, un año fecundísimo en la actividad intelectual de Giordano Bruno, pues había visto con anterioridad la publicación de *La cena de le ceneri* y del *De la causa, principio e uno* y antes de que terminara debía ver todavía el *Spaccio de la bestia trionfante*. Esta amplia producción literario-filosófica estaba favorecida por la amable acogida que Bruno había encontrado en el embajador francés Michel de Castelnau, a quien ya había expresado su agradecimiento y deuda en la dedicatoria de la *Explicatio triginta sigillorum*, publicada el año anterior: «Illumque [Bruno] satis tibi alligatum scias, cui Angliam in Italiam, Londinum in Nolam, totoque orbe seiunctam domum in domesticos lares convertisti»¹. La decisión de presentar la propia

* La presente introducción reproduce —con algunas modificaciones, consistentes por lo general en breves ampliaciones— nuestro prólogo para la edición bilingüe italiano-francesa *De l'infini, de l'univers et des mondes*, texto establecido por G. Aquilecchia, traducción de J.-P. Cavaille, introducción de M. A. Granada, notas de J. Seidengardt (en el marco de la edición de las obras completas de Bruno promovida por la Editorial Les Belles Lettres, París, en prensa).

¹ Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. F. Fiorentino y otros, Florencia-Nápoles, 1879ss., vol. II, 2, p. 75. Cf. la dedicatoria, también a Castelnau, de *La cena*.

filosofía en lengua italiana en Inglaterra, prescindiendo del latín por el momento, se debió al prestigio y conocimiento de la lengua italiana en la corte y aristocracia isabelinas y al deseo bruniano de presentar su pensamiento a estos sectores (así como a la nueva cultura londinense, burguesa y de fuertes intereses cosmológicos y científicos) tras el infructuoso contacto con Oxford y la filosofía académica en 1583².

Pero esta producción filosófica en lengua italiana se enfrentó también a poderosas y hostiles reacciones del público londinense (vulgar y culto), motivadas no sólo por la doctrina bruniana expuesta, sino también por la exposición de la misma, sentida como ofensiva para Inglaterra. La dedicatoria del *De la causa* a Castelnau lo pone claramente de manifiesto³. *De l'infinito* reitera la misma situación en la dedicatoria, también al embajador: Bruno se ve enfrentado a la hostilidad de «casi todos» por no ser un hombre común que pase desapercibido, sino un intelectual. Su dificultad para una relación fluida

«Esto se dirige a vos, que estáis más cerca y os mostráis más propicio y más favorable a nuestro Nolano... 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» (G. Bruno, *La cena de las cenizas*, trad. de Miguel A. Granada, Madrid, 1987, p. 59; todas las referencias posteriores a este diálogo se harán por esta edición).

² Véase G. Aquilecchia, «L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno», *Cultura neolatina* XIII (1953), pp. 165-189.

³ «Se da l'altro lato mi riduco a mente come... per ordinazione divina, e alta provvidenza e predestinazione, mi siete sufficiente e saldo difensore nell'ingiusti oltraggi ch'io patisco (dove bisognava che fusse un animo veramente eroico per non dismetter le braccia, desperarsi, e darsi vinto a sí rapido torrente di criminali imposture, con quali a tutta possa m'ave fatto impeto l'invidia d'ignoranti, la presunzione di sofisti...) ecco vi veggio qual saldo, fermo e costante scoglio... siete quello, che medesimo si rende sicuro e tranquillo porto alle vere muse, e ruinoso roccia in cui vegnano a svanirsi le false munizioni de impetuosi disegni de lor nemiche vele» (G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, en G. Bruno: *Dialoghi italiani*, edición de G. Gentile-G. Aquilecchia, Florencia, 1958, pp. 175-177; ulteriores referencias a este diálogo también por esta edición). A estas referencias a los ataques sufridos y a la defensa encontrada en Castelnau sigue una declaración de sincero agradecimiento: «Io dunque, qual nessun giamai poté accusar per ingrato... io, per tale tanto favore da voi già ricettato, nodrito, difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto; come scampato per voi da perigliosa e gran tempesta; a voi consacro... queste a me più care, e al mondo future più preziose merci, a fine que per vostro favore non si sommergano dall'iniquo, turbulento e mio nemico Oceano. Queste... renderanno eterna testimonianza dell'invitto favor vostro: a fin che conosca il mondo che questa generosa e divina prole, ispirata da alta intelligenza, da regolato senso concepta, e da Nolana Musa parturita; per voi non è morta entro le fasce» (*ibidem*, p. 177).

con el vulgo y su pasión por la filosofía o la verdad («el vulgo que odio... una que me enamora: aquella por la que soy libre en la sujeción, contento en la pena, rico en la necesidad y vivo en la muerte»⁴) le han granjeado la enemistad general y una mala reputación, a la que sólo el «ánimo heroico»⁵ hace frente sin «apartar los ojos del divino objeto». Esa mala reputación es la de «sofista», «ambicioso» y subvertidor de la verdad establecida, no sólo en filosofía y ciencia, sino muy probablemente también en religión: «ambicioso, más afanoso por suscitar una nueva y falsa secta que por confirmar la antigua y verdadera; cazador que se va procurando un resplandor de gloria presentando tenebrosos errores; un espíritu inquieto que subvierte los edificios de las buenas disciplinas y se hace fundador de artificios de perversidad»⁶. La conclusión de la epístola proemial no testimonia tanto el agradecimiento de Bruno a su anfitrión y defensor (agradecimiento que no tenemos motivo para considerar desaparecido o disminuido) como la conciencia bruniana de los propios méritos y la valoración de la conducta de Castelnau en términos de correcto comportamiento ante quien como Bruno es «amigo de los dioses» y por tanto «digno de ser elevado, defendido y ayudado por vos»⁷.

En ausencia de documentación externa dependemos de las declaraciones del propio Bruno en los diálogos o con ocasión del proceso veneciano para conocer las circunstancias de su estancia en Inglaterra. Por eso es importante el descubrimiento por Rita Sturlese de una apostilla al *De l'infinito* de Alexander Dicson, el discípulo escocés y «fidele amico» del Nolano que ocupa un lugar tan importante en el *De la causa* y que ese mismo año había defendido el arte bruniano de la memoria en polémica con el ramista puritano de Cambridge William Perkins⁸. A propósito de la loa final de Bruno por Albertino («non sarà... querele di maligni... che mi defraudino la

⁴ G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, en G. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit. p. 346 (en lo sucesivo nos referiremos a este diálogo por la presente traducción y la paginación de la edición de Gentile-Aquilecchia que consignamos al margen).

⁵ *De la causa*, texto citado, *supra* nota 3. Cfr. *De l'infinito*, p. 346: «ni bajo los brazos desiduosos ante el trabajo que se presenta: ni vuelvo la espalda desesperado ante el enemigo que me ataca: ni deslumbrado aparto los ojos del divino objeto».

⁶ *Del infinito*, p. 346s. Cf. p. 467, donde Bruno es calificado de «asno presuntuoso, sofista, perturbador de las buenas letras, verdugo de los ingenios, amigo de las novedades, enemigo de la verdad, sospechoso de herejía» (la cursiva es nuestra) y 503s.

⁷ *Del infinito*, p. 363.

⁸ Véase F. A. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, 1974, cap. XII.

ia nobil vista», p. 534), Dicson anotó en el verso blanco de la última página de su ejemplar del *De l'infinito* «Il vostro malignare non giova ulla»⁹. Coincidimos con Aquilecchia¹⁰ en que se trata de una observación crítica contra Bruno, indicativa de una ruptura de la amistad que los había unido, al menos por parte del escocés. Si no se puede afirmar taxativamente que haya una referencia crítica de Bruno a Dicson en esta última página y reconociendo la sensatez y prudencia de Aquilecchia de no invadir «il campo dell'ipotetico», se puede pensar sin embargo que algo muy grave había distanciado a Dicson del Nolano, de lo cual responsable era a los ojos del discípulo «il malignare» de Bruno.

¿Podría tener ello algo que ver con el presunto descubrimiento de John Bossy, según el cual Bruno actuó como espía en la embajada francesa a sueldo de Walsingham, procurando al ministro de Isabel I la información necesaria para desbaratar en noviembre de 1583 el complot de Throckmorton urdido en colaboración con las embajadas francesa y española y en el cual trabajó activamente el mismo Castelnau, generoso anfitrión y defensor de Bruno?¹¹ Según Bossy la actividad como espía de Bruno no trascendió y fue un secreto bien guardado. ¿Pudo Dicson sospechar un comportamiento desleal en Bruno, hostil al interés de María Estuardo, de quien el escocés era partidario? No se puede decir, pero en todo caso se trata de una posibilidad que se deriva del «descubrimiento» de Bossy y aunque no sea este prólogo el lugar más adecuado para evaluar la tesis de Bossy, parece evidente que es inevitable tomar posición ante la documentación presentada por el historiador norteamericano en la presentación de una obra escrita por Bruno en Inglaterra y dedicada además al mismo embajador, cuya confianza y favores habría traicionado.

Según Bossy, el reclutamiento de Bruno como espía al servicio del gobierno inglés se habría producido inmediatamente después de su llegada a Londres en abril de 1583¹² y se habría prolongado, bajo el alias de Henri Fagot, hasta finales de 1586, cubriendo también por

⁹ Véase R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, 1987, p. 57 (sub n.º 9,9).

¹⁰ G. Aquilecchia, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Nápoles, 1991, p. 95ss.

¹¹ J. Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven y Londres, 1991.

¹² Véase la reconstrucción, totalmente fantástica, de la entrevista de Bruno con Walsingham y el consiguiente reclutamiento en p. 98.

tanto la segunda estancia en París y afectando a los primeros meses de la estancia en Alemania, puesto que Bruno habría tenido que regresar a París desde Wittemberg en noviembre de 1586 para emitir como Fagot su último informe confidencial como espía. Sin pretender realizar un análisis y valoración exhaustivos del problema —que rebasa con mucho el espacio disponible en esta introducción—, cabe decir que la construcción de Bossy no resulta convincente: resulta implausible tanto el reclutamiento inmediato de Bruno (que choca con el informe negativo sobre su persona emitido por el embajador inglés en París antes de su partida FT¹³; reclutamiento que sólo es posible alterando la fecha de registro del texto núm. 4 aducido por Bossy)¹⁴ como su regreso a París en noviembre de 1586, para el que no se encuentra apoyo alguno y que se enfrenta además a dificultades objetivas de consideración¹⁵. Además, la identificación de Bruno con el espía Fagot descansa en que éste es al parecer el sacerdote de la embajada francesa, pero el ejercicio sacerdotal de Bruno en Londres parece excluido tanto por sus declaraciones ante el tribunal veneciano¹⁶ (por supuesto pudo haber mentido en esta ocasión, pero pudo también no haber mentido) como por la apostasía y excomunión del Nolano. También aquí se puede reconocer que Bruno estaba tan lejos del cristianismo que podía jugar sin especiales problemas de conciencia el papel de sacerdote (y quizá todavía más a favor de

¹³ Sir Henry Cobham a Walsingham: «Il Sr. Doctor Jordano Bruno Nolano, a professor in Philosophy, intendeth to pass into England, whose religion I cannot commend», informe del 28 de marzo de 1583. La captación de Bruno como espía se habría producido según Bossy «probablemente el 17 de abril».

¹⁴ Bossy, pp. 197-200. Se trata de un texto fechado por la oficina de Walsingham en «abril de 1583» y cuyo autor confiesa haber estado *bastante tiempo* sin escribir a Walsingham («Je este longtemps sans vous escripvre», p. 198). No se puede decir que las razones aducidas por Bossy para una postergación de la fecha (p. 197) sean muy convincentes.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 94-97 y 135s. Las dificultades son convertidas por Bossy en virtud, y la falta de documentación de la visita de Bruno en consecuencia de su carácter clandestino. Hemos de tener presente que su partida de París en junio de 1586 se debió a razones de seguridad personal.

¹⁶ «Documenti veneti», en V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, 1921, p. 702: «E me fermai in Inghilterra doi anni e mezo; ne in questo tempo, ancora che si dicesse la messa in casa, no andavo [a casa] né fuori a messa né a prediche, per la causa sudetta»; cf. p. 701: «Ed io ho sempre fuggito questo [escuchar misa], sapendo che ero scomunicato per esser uscito della Religione ed aver deposto l'abito».

una causa política, el trono de Isabel I, que él veía con simpatía ¹⁷, frente a las maquinaciones de España y de un embajador francés que, más allá del agradecimiento debido, actuaba quizá más como ejecutor de los intereses de los Guisa que de las órdenes de su rey; pero seguramente no se puede pensar lo mismo de Castelnau y de los círculos ingleses: ni el embajador francés, ni los círculos católicos de Londres, ni la opinión pública inglesa hubieran aceptado el ejercicio sacerdotal de un apóstata que además —muy especialmente en 1584 y en sus diálogos italianos— emitía opiniones en las que se atacaba durísimamente no sólo la Reforma protestante, sino el cristianismo en su integridad, la figura misma de Cristo e incluso el sacerdocio católico que según Bossy estaría ejerciendo (véase, por ejemplo, el pasaje antieucarístico que cierra el segundo diálogo de *La cena*, donde lo atacó no es sólo la distribución de la cena bajo las dos especies, sino el sacramento mismo y el sacrificio redentor de Cristo con el que está asociado; asimismo la crítica en el *Spaccio* de la impostura de Cristo en la constelación de «Orión» y la del sacerdocio y misa católicos en la constelación del «Perro») ¹⁸. La identificación de Bruno con Fagot (cuyo antipapismo visceral choca con las posiciones «políticas» de Bruno) descansa en una argumentación circular: Bruno está en la embajada durante ese tiempo (1583-1585) y

¹⁷ Cf. las loas de Isabel I y de su gobierno en *La cena*, p. 93s., y *De la causa*, p. 222, donde Bossy puede tener razón al reconocer una mención por parte de Bruno, condenatoria, de los intentos de derrocar a Isabel I y en particular del complot de Throckmorton (véase Bossy, *op. cit.*, p. 48s. y 168). Sabido es que la «apoteosis» bruniana de Isabel I se producirá en *De gli eroici furori* (diálogo II, 5 y lugar correspondiente de la epístola dedicatoria), donde la reina aparece asociada a Diana, la metáfora de la naturaleza infinita, vestigio de la divinidad absoluta.

¹⁸ El pasaje antieucarístico de *La cena* fue eliminado de los últimos ejemplares, probablemente por sugerencia de Castelnau, quien difícilmente habría dejado de percibir su apenas oculto sarcasmo anticristiano: «Todo eso se hace con el fin de que, de la misma manera que todos se congregan para hacerse un lobo carnívoros comiendo de un mismo cuerpo de cordero, de carnero o de Grunnio Corocotta, aplicando todos la boca a un mismo recipiente, se hagan todos una única sanguijuela», p. 104. Para las mencionadas constelaciones del *Spacio*, véase la traducción española: *Expulsión de la bestia triunfante*, Miguel A. Granada, Madrid, 1989, pp. 281-285 y 289-292 y cf. A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 38-75, para la interpretación de la constelación del «Perro»; pero no se puede olvidar la crítica general de Cristo y del cristianismo en las constelaciones del «Eridano» y de la «Liebre». Sobre la aplicación del término «sanguijuela» a los cristianos, véase *Expulsión*, p. 234: «la excelencia de justicia que se encuentra en las sanguijuelas».

Bruno es sacerdote; luego Bruno es Fagot porque Fagot es sacerdote y en la embajada sólo hay un sacerdote. Pero canónicamente Bruno está inhabilitado como sacerdote y su identidad con Fagot ante las dificultades que plantea (lugares de la obra italiana de Bruno en conflicto doctrinal con las opiniones de Fagot —antipapista radical y protestante zelota— pasan a ser leídos como «cortinas de humo», ejercicios de disimulo para impedir la identificación) ¹⁹ no está dada a menos que previamente lo hayamos decidido así, pues igual que identificamos a Bruno con Fagot porque hay *un solo* sacerdote en la embajada, podemos por esa misma circunstancia (dado que Bruno *de iure* no puede ejercer como sacerdote) rechazar la identificación de los dos personajes.

II. El título del diálogo

Ya Gentile señaló ²⁰ que en el título de la obra puede entenderse *infinito* como adjetivo o como sustantivo. Aunque en última instancia todo viene a ser lo mismo, puesto que en el desarrollo de la obra el universo y los mundos son vistos desde el principio o la perspectiva de la infinitud, hay no obstante una diferencia no despreciable. En el primer caso (*infinito* como adjetivo referido a *universo*), el tema de la obra es la organización y estructura del universo —calificado de infinito— y la pluralidad de mundos en él, mostrando luego el curso de la argumentación que también los mundos son infinitos ²¹; esta lectura podría apoyarse en la portada de la edición original (*De l'infinito universo / et Mondi*) y en el colofón de la misma (p. 175: *Fine de Cinque Dialogi dell'infinito/ universo et mondi*). En el segundo caso (*infinito* como sustantivo), el tema de la obra sería en una primera aproximación triple: el infinito, el universo y los mundos, siendo los dos últimos infinitos como consecuencia de la demostración inicial de la existencia en acto del infinito; esta lectura puede apoyarse en la

¹⁹ Es el caso de la dura crítica de la Reforma en *Expulsión* I,3 y II,1; cf. Bossy, pp. 165 s.

²⁰ *De l'infinito*, p. 345, nota.

²¹ La epístola proemial habla ya en p. 13 (*Dialoghi*, p. 347) de «la mia contemplazione circa l'infinito universo et mondi innumerabili». En Bruno «innumerabili» es sinónimo de «infinito», igual que «inmenso» lo es de «infinito». Cf. el título del poema latino publicado en 1591: *De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis*.

repetición del título en la cabecera del diálogo primero (p. 1: *De infinito, universo, /et mundi*) y en la mención posterior del mismo en el *De rerum principiis* (*Opera latine conscripta*, vol. III p. 510: *De infinito et universo et mundis*). No obstante, cabe entender, siempre leyendo infinito como sustantivo, el tema de la obra con una mayor precisión: el objeto del diálogo es propiamente el infinito (como sustancia realmente existente en acto, no sólo en el principio absoluto —Dios—, sino también en el efecto o vestigio de Dios) y luego se despliega en las dos dimensiones del efecto infinito de la producción divina (la divinidad absoluta o el infinito divino absoluto es inasequible al conocimiento filosófico): el universo infinito y los mundos infinitos o innumerables. Podemos expresar esta lectura del título y tema de la obra con la siguiente grafía: *Del infinito: el universo y los mundos*.

Creemos que esta lectura del título es la más ajustada y la más acorde con el desarrollo de la obra. Está confirmada también por el antagonista con el que Bruno polemiza a todo lo largo de la obra, que no es otro que Aristóteles y su obra *De caelo et mundo*. Sabido es que el polisémico término *ouranós* (*caelum*) es entendido también por el Estagirita como universo sensible o totalidad física que comprende todo lo existente, excepto las sustancias divinas puramente inteligibles, esto es, los primeros motores inmóviles o inteligencias motrices; la segunda parte del título (*De mundo*) hace referencia tanto al texto de ese nombre (hoy tenido por no aristotélico) que describía la estructura del universo único o mundo y que se había incorporado al corpus aristotélico en calidad de apéndice al *De caelo*, como al deseo de precisión de la tradición medieval ante el significado de *caelum*, que remitía al mundo supralunar. El título de la obra aristotélica da por supuesta la finitud del universo y de los mundos (y en este último caso la unicidad: el mundo único pasa a ser sinónimo de universo) y el curso mismo del *De caelo* es transparente: los primeros capítulos de la obra establecen —tras una exposición de la doctrina de los elementos, lugares y movimientos naturales de los elementos; cap. I, 2-4— la finitud (cap. I, 5-7) y la unicidad del mundo (cap. I, 8-9).

Con el título dado al presente diálogo Bruno pretende identificar su antagonista —el *De caelo et mundo* aristotélico— y al mismo tiempo explicitar el punto doctrinal fundamental en torno al cual gira la disputa y de cuya correcta o incorrecta solución depende la suerte histórica de la filosofía e incluso del colectivo humano: el infinito. Si el título de la obra aristotélica expresaba sólo implícitamente la refe-

rencia al problema y la solución finitista (en la unicidad del mundo y en la identificación de *caelum*, *universum* y *mundus*), Bruno decide hacer explícito el problema y el enfrentamiento con Aristóteles titulado su obra *De infinito* y añadiendo la distinción conceptual entre *universo* infinito y *mundi* infinitos en número frente a la singularidad aristotélica, pero cada uno de ellos finito ²².

Las citas constantes del *De caelo* muestran que la polémica antia-ristotélica desarrollada por Bruno se da como interlocutor esta obra y a ello quiere hacer referencia Bruno con el título de su diálogo, donde la presencia del término *infinito*, lejos de oscurecer o difuminar interlocutor y obra antagonica, pretende por el contrario explicitarla al máximo mediante el nombramiento del principio fundamental que los separa: el *infinito* bruniano como descubrimiento de la verdad negada por Aristóteles al establecer el *finito* y con ello corromper la filosofía, la religión e incluso el orden y la ley natural ²³.

Finalmente esta lectura e interpretación del título se desprende también de la estructura misma de la obra bruniana. Esta consta de dos partes fundamentales: diálogos I-II y diálogos III-IV. En la primera se establece la posibilidad y necesidad del infinito y por tanto del *universo* infinito (diálogo I) para refutarse a continuación los argumentos aducidos en *De caelo* (I, 5-7) contra él ²⁴; en la segunda se establece la conveniencia y necesidad de infinitos *mundos* (diálogo III) refutándose a continuación (diálogo IV) los argumentos en contra del *De caelo* (I, 8-9) ²⁴. La presentación del cuarto diálogo en la epístola proemial lo indica con toda claridad: «Al igual que en el segun-

²² Véase las precisiones terminológicas brunianas sobre «cielo», entendido como espacio infinito o universo infinito —«inmensa región etérea», pp. 397s.; «el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región», p. 433; «espaciosísimo seno etéreo», pp. 472s.— y sobre «mundo», entendido como sinónimo de astro: «nosotros sumamos mundo a mundo en el sentido de astro a astro en este espaciosísimo seno etéreo», p. 472. Puede así señalar en el diálogo quinto, en polémica con el título de la obra aristotélica y la concepción finitista de la misma: «Estos son los mundos infinitos, es decir, los astros innumerables; aquél es el espacio infinito, es decir, el cielo continente recorrido por ellos... He aquí, pues, cuáles son los mundos y cual es el cielo», p. 527.

²³ Por el contrario, las referencias a la *Física* son escasas, limitándose fundamentalmente a la crítica de la concepción aristotélica del lugar (*Física*, IV, 3-5; *Del infinito*, I, pp. 370ss.) y del vacío (*Física*, IV, 6-9; *Del infinito*, II, pp. 398ss.).

²⁴ *Del infinito*, pp. 400 y 432.

²⁵ *Ibidem*, p. 470.

do diálogo se refutaron los argumentos contra la mole o dimensión infinita del universo, después de que en el primero se estableció con multitud de razones el efecto inmenso del inmenso vigor y potencia, ahora —después de que en el tercer diálogo se ha establecido la infinita multitud de los mundos— se refutan los abundantes argumentos de Aristóteles contra dicha multitud»²⁶. El diálogo quinto y último viene a ser una recapitulación y compendio de la discusión anterior, ahora en la forma especular de una exposición de los argumentos aristotélicos —siempre a partir del *De caelo*— a favor de la finitud y unicidad del universo (o contra infinitud y pluralidad) a la que sigue la disolución bruniana de los mismos y por consiguiente el establecimiento de la infinitud del universo y de los mundos. Lo nuevo en este diálogo es el énfasis en la verdad de la filosofía nolana del infinito a través del expediente retórico-literario de presentar la adopción de la misma, tras una elegante y respetuosa discusión, por parte de un nuevo interlocutor (Albertino, aristotélico con verdadera disposición y capacidad filosófica) que pone punto final a la obra con una entusiasta loa de Bruno y la encendida exhortación a «perseverar» en su «divina empresa y alto esfuerzo» (pp. 534s.), esto es, a concluir «el entero edificio de nuestra filosofía», tal como Bruno se auguraba en la conclusión de la epístola dedicatoria (p. 362) en referencia a los diálogos morales (*Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo Pegaso* y *De gli eroici furori*) que debían aparecer para alcanzar «la tan ansiada perfección» (*ibidem*) o culminación de un diseño filosófico unitario que se expresaba en la unidad conceptual de la obra italiana.

III. *De l'infinito*, el anuncio de un nuevo Evangelio

«Quisiera saber... qué nuevas trae éste [Bruno] al mundo», dice irónicamente el personaje Albertino al comienzo del quinto diálogo (pp. 496s.). La ironía de Albertino, antes de su conversión a la filosofía nolana, indica su valoración negativa, pero en su negatividad recoge y expresa lo que —con valoración contraria— era la concepción que Bruno tenía de su pensamiento. Así, el diálogo *Del infinito* y la filosofía bruniana fundada en el concepto de infinito portan al mundo «nuevas» que se pretenden un nuevo Evangelio de carácter antia-

²⁶ *Ibidem*, p. 356.

ristotélico, destinado a poner fin a la corrupción introducida históricamente por Aristóteles («no es una edad de oro lo que ha aportado Aristóteles a la filosofía» p. 526), precisamente por la negación del infinito: «vemos abiertamente que por haber afirmado el principio contrario a éste [el infinito], él ha pervertido toda la filosofía natural» (p. 401). La buena nueva bruniana se basa en el descubrimiento de la verdad del «cielo» (universo) y de los «mundos»: «He ahí, pues, cuáles son los mundos y cuál es el cielo» (pp. 527s.).

Esta dimensión «evangélica» de la filosofía bruniana del infinito se pone de manifiesto con toda rotundidad en la conclusión de la epístola proemial (pp. 359-362), tanto en lo relativo a su base cosmológica como en lo relativo a su dimensión ética, con presencia implícita de su antítesis con el cristianismo —y de la solidaridad de Cristo con Aristóteles— manifiesta al sabio²⁷, pero que Bruno no explicita «para no provocar más inoportunamente la ciega envidia de nuestros adversarios» (p. 362) —los protestantes radicales y aristotélicos—, si bien declara su voluntad de culminar su empresa y despachar también las implicaciones religiosas, lo cual llevó a cabo —como hemos señalado— en los diálogos morales, donde se desarrolla la polémica con el cristianismo y la presentación, a través de la figura del *furioso*,

²⁷ Lo descubrió desde el primer momento el lector contemporáneo conocido desde Gentile como *postillatore napoletano* (no por ser de origen napolitano, sino por estar depositado en la Biblioteca Nazionale de Nápoles el ejemplar del *Spaccio* por él anotado y cuyas notas recogió Gentile en su edición de los *Dialoghi* y nosotros en *Expulsión de la bestia triunfante*) cuyas observaciones marginales al *De l'infinito* ha descubierto y publicado recientemente R. Sturlese. En su primera apostilla, al margen de las primeras líneas del texto bruniano de esta conclusión de la epístola proemial, el *postillatore* —un italiano reformado exiliado en Londres— anota con gran lucidez: «Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat: sanet timores ac metus omnes, componat affectus summe corruptos, donet iustitiam veram ac lucem qua Deus vere agnoscat, ac colatur, faciat demum semideos. O impostorem!» (R. Sturlese, «...Et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur». Le note del "postillatore napoletano" al diálogo "De l'infinito" di Giordano Bruno», en AA.VV.: *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, p. 123; la cursiva es nuestra. Cf. *infra* p. 359, nota 21, y las atinadas observaciones de Sturlese, *ibid.*, pp. 121s.). El *postillatore* da a Bruno el mismo calificativo de «impostor» que Bruno otorgará a Cristo en el *Spaccio* a través de Orión (que se apropia de la divinidad y se la ve reconocida por «ciegos mortales», «enmascarado y no reconocido en su verdadero ser», *Expulsión*, p. 284), en una crítica reconocida por el *postillatore*, que al comienzo del tratamiento de Orión anotó en su ejemplar del *Spaccio*: «De Orione, sed, o Christe, mutato nomine de te fabula narratur», *Expulsión*, p. 281, nota.

de la elevación filosófica hasta lo Uno por medio de la contemplación filosófica de la naturaleza infinita, en consciente contraposición a la mediación universal de Cristo. De esta forma los diálogos italianos se constituirán (cumpliendo el anuncio efectuado en esta página de la epístola proemial) «come una unità organica, modellata in contrapposizione alla vicenda e ai momenti della salvezza cristiana»²⁸.

Ahora bien, el *evangelio* bruniano es nuevo en relación con el ciclo histórico abierto por Aristóteles (y Cristo)²⁹; sin embargo, en conexión con la relativización de las nociones de «viejo» y «nuevo» efectuada en el primer diálogo de *La cena*³⁰, dicho *evangelio* tiene el carácter de una restauración: «Son raíces amputadas que germinan, son cosas antiguas que retornan, son verdades ocultas que se descubren; es una nueva luz que, tras larga noche apunta en el horizonte y hemisferio de nuestro conocimiento y poco a poco se acerca al mediodía de nuestra inteligencia» (p. 498). En efecto, la filosofía bruniana del infinito y sus implicaciones ya existió —según Bruno— antes de Aristóteles³¹, con lo que comprobamos la presencia en Bruno de una concepción cíclico-vicisitudinal de la historia humana, conscientemente contrapuesta a la concepción lineal-escatológica cristiana: con la filosofía bruniana se recupera la verdad, «la cual ha estado oculta hasta el presente, escondida bajo el velo de tantas imaginaciones sordidas y bestiales, por injuria del tiempo y alternancia vicisitudinal de las cosas, después de que al día de los antiguos sabios sucediera la caliginosa noche de temerarios sofistas»³².

²⁸ Ingegno, op. cit., p. 143.

²⁹ Y como afán de novedad es valorado por el vulgo: «por lo general me veo considerado sofista, más empeñado en parecer sutil que en ser veraz; ambicioso, más afanoso por suscitar una nueva y falsa secta que por confirmar la antigua y verdadera», *Del infinito*, p. 346. Cfr. p. 467, cit. *supra* nota 6.

³⁰ «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», p. 75.

³¹ «Antes de que existiera esta filosofía concorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que vivieron en los primeros tiempos, conforme, por el contrario, con nosotros»; «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, en los cuales puede verse que conocían un espacio infinito... una infinita capacidad de mundos innumerables semejantes al nuestro», *La cena*, pp. 75 y 153.

³² *Del infinito*, p. 434. Véase la referencia a Bruno en *La cena*, I como el momento de «la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos

La presentación del *evangelio* bruniano en las páginas finales de la epístola proemial (pp. 359-362) se efectúa calificándolo con el venerable término de «contemplazione» (*theoria*)³³, es decir, de visión filosófica o sencillamente filosofía: «Esta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre y que consiste en esta y tal compostura, porque lo libera del solícito afán de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, le hace gozar del ser presente y no temer más que esperar del futuro»³⁴. Para su aceptación Bruno utiliza un término cargado de nuevo de referencias religiosas, el término «conversión» (pp. 498, 502), pero se trata en cualquier caso de un discurso filosófico dirigido a esa minoría de individuos capaces, de contemplativos auténticos (pp. 498ss.), en consonancia con las declaraciones brunianas sobre la inaccesibilidad de la doctrina copernicana y de la filosofía del infinito al vulgo³⁵. Al

sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia» (p. 67) tras la aurora copernicana.

³³ *Del infinito*, p. 359. Cfr. p. 347: «Aquí, pues, os presento mi contemplación del infinito universo y los mundos innumerables».

³⁴ *Ibidem*, p. 360. Consciente de las implicaciones religiosas de esta filosofía y muy especialmente de su pretensión de procurar al hombre la «verdadera beatitud» al margen y en contra de la religión de Cristo, el *postillatore* anotó al margen: «o furfante!» (así leemos, frente a la lectura «farfante» de R. Sturlese, art. cit., nota 27, p. 123). Este lector contemporáneo interpretó sagazmente el alcance del discurso bruniano, como queda confirmado por un texto posterior bruniano (el capítulo I, 1 del *De immenso*) en muchos aspectos paralelo a estas páginas finales de la dedicatoria del *Del infinito*. Allí Bruno explicita la independencia e incluso antagonismo de su «contemplación filosófica» con el cristianismo, así como la capacidad de la primera para conseguir la «fusión y comunión con la divinidad» (a través de la contemplación de la naturaleza infinita) que el cristianismo no puede sino «soñar e imaginarse vanamente» haber encontrado por mediación del «individuo sirio» (Cristo): «Non levem igitur ac fulem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegypto, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum congingimus et somniamus; sed in augusta omnipotentis regiae, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia», *Opera* I, 1, p. 205.

³⁵ «Los que se encuentran en posesión de esta verdad [el movimiento de la tierra] no deben comunicarla a todo tipo de personas», *La cena*, p. 73, y *Del infinito*, p. 387, sobre la necesidad de la producción divina de un universo infinito («proposiciones verdaderas... que no las proponemos al vulgo, sino únicamente a sabios que pueden llegar a comprender nuestras consideraciones»). Bruno ilustra sobre la inconve-

vulgo, anclado e inmovilizado en la mera percepción sensible y en la apariencia inmediata, no le queda sino el contacto con la divinidad a través de la *lex* religiosa, es decir, de un cristianismo más o menos «fantástico», pero en todo caso necesitado de una reforma que elimine todos los gravísimos inconvenientes políticos y morales de sus manifestaciones históricas y contemporáneas (esta será una de las tareas que Bruno pretenderá realizar con el *Spaccio de la bestia trionfante*, justo a continuación de la redacción y publicación del *Del infante*)³⁶.

Con este su *evangelio* Bruno cree estar determinado por el destino a ser el profeta o «Mercurio» de un nuevo período histórico de *lux* y verdad mediante la destrucción del falso principio aristotélico —la finitud del universo— y la reafirmación del principio verdadero: el infinito. El infinito era la verdad de la que Aristóteles se había alejado y a la que se había negado llevado de un presupuesto falso, la inmovilidad y consiguiente centralidad de la tierra, que lleva a interpretar el movimiento diario como un movimiento de todo el universo o mundo empezando por todas las estrellas —equidistantes del centro del mundo ocupado por la tierra e inmóviles o fijas según la «apariencia» de los sentidos— alojadas en una esfera última: «Cierto. No hay duda alguna de que esa fantasía de los orbes estelíferos e igníferos, de los ejes, de los deferentes, de la función de los epiciclos y de otras muchas quimeras, 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»³⁷.

La adhesión acrítica a la experiencia sensible inmediata como depositaria de la verdad lleva a la imaginación a forjar la «vil fantasía» (p. 353 y cf. 433ss.), «el sueño, la quimera o la locura» (p. 450) del límite esférico del universo (finitud) y de la heterogeneidad de la tierra central (reino de la muerte) frente a la pureza e incorrupción

nencia e inutilidad de comunicar la (verdadera) filosofía al vulgo mediante el adagio erasmiano «Lavar la cabeza al asno» («Asini caput ne laves nitro», *Adagia* n.º 2339). Véase *La cena*, p. 73, y sobre todo *Del infinito*, pp. 469s.

³⁶ Véase caps. VII-IX de nuestra introducción a la *Expulsión de la bestia triunfante*. Util asimismo es la lectura de A. Ingegno *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, 1985.

³⁷ *Del infinito*, p. 435, pero véase desde p. 433 y cf. pp. 429s., 417s., 515s. y en la epístola proemial, pp. 353s. Véase asimismo *La cena*, pp. 150s.

celestes (jerarquía cosmo-ontológica) —los sentidos no nos informan de ninguna alteración en los cielos— con la consiguiente transformación imaginaria del universo en una cárcel cósmica opresora del alma encerrada en el infierno de la región sublunar de la muerte³⁸. De esta manera, la imaginación (facultad central y decisiva en el hombre), desvinculada de la razón y del intelecto que la llevan a imaginarse o representarse la verdad con un «senso regolato», queda anclada en la apariencia sensible inmediata interpretándola en la elaboración de un universo fantástico de perniciosísimas consecuencias sobre todos los órdenes de la vida humana³⁹.

³⁸ «Círculo de horizonte, insinuado falsamente por el ojo en la tierra e imaginado por la fantasía en el éter espacioso pueda encarcelar nuestro espíritu bajo la custodia de un Plutón y la misericordia de un Júpiter», *Del infinito*, p. 362, y cf. nuestra nota 34 a la epístola proemial para los términos de una polémica con la tradición filosófico-religiosa que en el *De immenso* de 1591 se dará como antagonista el *Zodiacus Vitae* de Marcellus Palingenius Stellatus. El elogio del Nolano en *La cena* I (pp. 69ss.) ya estaba construido sobre la base de esta reducción fantástica del universo a cárcel y sobre la autoconciencia bruniana de ser el liberador mediante la restauración de la verdad, una autoconciencia que se expresa a través de un discurso forjado sobre motivos platónicos (alegoría de la caverna, alas del alma en el *Fedro*) y especialmente sobre el elogio de Lucrecio a Epicuro en el primer libro del *De rerum natura*. Véase Miguel A. Granada, «Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral (una confrontación a través de Lucrecio)», en AA.VV.: *Lenguaje, historia, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, 1989, pp. 125-141.

³⁹ Sobre este papel ambivalente de la imaginación en la deformación o conocimiento de la naturaleza véase L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme della esperienza*, Pisa, 1986, cap. III, especialmente pp. 178-180. Sobre la fuerza de la imaginación para construir un universo-cárcel fantástico, pero tenido por verdadero y por ello funcionando como tal sobre el hombre, hemos de tener presente lo que dirá Bruno algunos años más tarde en el *De vinculis in genere*: «Etsi nullus sit infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamento vere et verum facit infernum» (*Opera*, III, p. 683), idea ya adelantada en *Expulsión* a propósito de la constelación de la «Liebre», imagen del temor: «el vano Temor, Cobardía y Desesperación vayáanse abajo junto con la Liebre a causar el verdadero infierno y Orco de las penas a los ánimos estúpidos e ignorantes. No habrá allí lugar tan oculto en el que no entre esta falsa Sospecha y el ciego Espanto ante la muerte, abriéndose la puerta de toda apartada estancia mediante los falsos pensamientos que la necia Fe y ciega Credulidad engendra, alimenta y cría. Pero que no se acerque (excepto en un esfuerzo vano) allí donde el inexpugnable muro de la verdadera contemplación filosófica circunda, donde la tranquilidad de la vida está fortificada y situada en lo alto, donde está abierta la verdad, donde es clara la necesidad de la eternidad de toda sustancia, donde lo único que se debe temer es el ser despojado de la humana perfección y justicia, que consiste en la conformidad con la naturaleza superior y no errante» (p. 287s.).

Es lógico, por tanto, que Bruno y su obra histórica (la apertura de una nueva época, antitética a la precedente dominada por Aristóteles —y Cristo—, mediante la restauración del infinito con todas sus consecuencias) sólo sea posible cuando la fuente (geoestatismo y geocentrismo) del error aristotélico (la finitud) haya sido negada. Y aunque el movimiento de la tierra haya podido ser afirmado valientemente por el Cusano en su *De docta ignorantia*⁴⁰ (cuestionando además la centralidad de la tierra) y sometido a un análisis *ex suppositione* (limitado al movimiento de rotación y sin cuestionar el geocentrismo; sin compromiso ontológico y rechazando su realidad física en última instancia) por escolásticos tardíos como Buridán y Oresme⁴¹, esa negación del origen del error aristotélico —la identificación de la verdad con la apariencia sensible y por tanto el geocentrismo y la inmovilidad terrestre— sólo ha ocurrido realmente, sólo se ha planteado de forma eficaz y productiva en el siglo XVI, en 1543, con la publicación del *De revolutionibus* copernicano, donde se ha restablecido (cierto es que sin ulteriores y consecuentes desarrollos hacia la infinitud) el movimiento de la tierra no central.

IV. Copérnico y Bruno: del restablecimiento del movimiento de la tierra al restablecimiento del infinito

Copérnico marca así el punto de inflexión en la «rueda del tiempo», el momento decisivo en que la *noche* (el período de error y vicio travestido como verdad y virtud) termina para dejar paso al *día* (nuevo período de verdad y virtud tras la *expulsión* de sus contrarios; un «siglo mejor» del que Bruno se reconocerá profeta o «ministro» por decreto del destino)⁴². Copérnico es la aurora que —sin ser todavía

⁴⁰ Cap. II, 12. Cf. *La cena*, p. 109, y *Del infinito*, pp. 441s.

⁴¹ J. Buridán en sus *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*; N. Oresme en su *Traité du ciel et du monde*. Véase al respecto P. Duhem, *Le système du monde*, vol. IX, París, 1958, cap. XIX.

⁴² «Nam me Deus altus/Vertentis seclī melioris non mediocrem/Destinat, haud veluti media de plebe, ministrum», *De immenso*, III, 9 (*Opera*, I, 1, p. 381). La *Expulsión* presentará por extenso el famoso «lamento» del *Asclepius* hermético, con una serie de importantes manipulaciones del texto tendentes a configurarlo como profecía no sólo del advenimiento histórico del cristianismo (coincidiendo con la tradición cristiana, desde Lactancio y san Agustín hasta Ficino y el platonismo renacentista), sino también de sus efectos históricos negativos, culminantes en el siglo XVI, y de Bruno mismo

pleno día; esto llegará con Bruno— tampoco es ya la noche y es, además, condición necesaria para la afirmación del pleno día (Bruno es, pues, imposible sin Copérnico). El astrónomo polaco puede ser presentado así por Bruno como «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»⁴³. Este lugar en la historia lo debe el astrónomo polaco a haber afirmado o recuperado el saber prearistotélico del movimiento de una tierra no central como verdad física: «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 de las razones que con movimientos evidentes gritan lo contrario) a este globo nuestro por centro y base de sus giros e influjos»⁴⁴.

El movimiento de la tierra establecido por Copérnico es el *diario* en torno a su eje —por el que queda inmovilizada la esfera de las fijadas—, el *anual* en torno al Sol —por el que se establece el heliocentrismo y la tierra adquiere el carácter de planeta— y el de *declinación* del eje terrestre por el que la precesión de los equinoccios se atribuye al movimiento terrestre y se eliminan las esferas superiores a la octava (la de las fijadas), introducidas por los astrónomos para dar cuenta de la precesión y otras anomalías del movimiento estelar⁴⁵.

como «ministro de la justicia misericordiosa divina» encargado de «llamar de nuevo el mundo a su antiguo rostro», *Expulsión*, pp. 264-266. Véase también M. Ciliberto, *La ruota del tempo*, Roma, 1986, cap. IV.

⁴³ *La cena*, p. 67. Sobre esta evaluación de Copérnico véase A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978, cap. II: «Copernico come segno divino». Para la vinculación con la presentación de Copérnico en la *Narratio prima* de Rheticus véase Miguel A. Granada, «Giordano Brunos Deutung des Copernicus als eines "Gottesleuchteten" und die Narratio prima des Rhetikus», en K. Heipcke u.a. (hrsg), *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, Weinheim, 1991, pp. 261-285.

⁴⁴ *La cena*, pp. 66s.

⁴⁵ «Unos imaginaron como causa de estos acontecimientos la novena esfera, otros la décima... Ya había empezado también a salir a la luz la undécima esfera. Tal número de círculos lo refutaremos fácilmente como superfluo al tratar del movimiento de la tierra», Nicolás Copérnico, *De las revoluciones de los orbes celestes*, trad. de C. Mínguez y M. Testal, Madrid, 1982, p. 238. Así, en Copérnico la última esfera es la de las estrellas fijadas («la primera y más alta de todas es la esfera de las estrellas fijadas, que

Pero, además, el movimiento de la tierra es afirmado como verdad física en virtud de un optimismo y realismo epistemológicos de notoria raigambre platónica y humanista⁴⁶ que llevan a restablecer la unión de astronomía y cosmología o filosofía natural (negada por la secular tradición instrumentalista o ficcionalista que veía la tarea del astrónomo como un «salvar los fenómenos» mediante hipótesis y modelos geométricos independientes de la realidad física) y también a emanciparse de la epistemología probabilista del discurso natural *ex suppositione*, más o menos marcado por el escepticismo, que se había impuesto en la filosofía del siglo XIV tras la famosa condena de 1210 tesis aristotélicas por el obispo de París Etienne Tempier en 1277 y su defensa de la *potentia divina absoluta*⁴⁷.

Bruno rechaza decididamente como una tergiversación malévola de la concepción de Copérnico la reducción del movimiento de la

se contiene a sí misma y a todas las cosas, y por ello es inmóvil», *ibid.*, cap. I, 10, p. 117). El astrónomo polaco omite toda referencia al *crystallinum* y al *empyreum* (extrapolación además explícitamente rechazada por Reticus en la *Narratio prima*, que remite en este punto exclusivamente a la revelación escriturística; cf. G. J. Reticus: *Narratio prima*, ed. crítica de H. Hugonnard-Roche y J.-P. Verdet, Wrocław, 1982, cap. X, p. 59), sobre cuyas conexiones con el entramado de esferas superiores a la de las fijas en la cosmología medieval véase E. Grant, «Cosmology», en D. C. Lindberg ed., *Science in the Middle Ages*, Chicago-Londres, 1978, pp. 265-302, especialmente pp. 275-278. Bruno rechazará el movimiento de declinación en *De immenso* III, 10 (*Opera* I, 1, pp. 393 s.) y atribuirá a la tierra otros dos movimientos (físicos) de redistribución de sus partes, los cuales concurren junto con el diario y el anual en «un único movimiento compuesto» de naturaleza no perfectamente circular y uniforme, no «susceptible de medida geométrica» (véase *La cena*, pp. 166-170). El *Del infinito*, por otra parte, atribuye a la tierra un movimiento instantáneo (impartido por Dios como «alma del alma» y principio infinito; común a todas las cosas) que viene a coincidir con el reposo, además de su propio movimiento compuesto, causado por su propia «virtud intrínseca» (cfr. pp. 391s.).

⁴⁶ Véase H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1981, pp. 237ss., donde con razón se señala que la afirmación copernicana de que el mundo ha sido «construido para nosotros por el mejor y más regular artifice de todos» (*op. cit.*, p. 93) comporta la confianza en que el hombre —cuyo intelecto, platónicamente, no es heterogéneo, sino afín al divino— puede (y debe) descubrir la estructura del mundo creado por Dios para él, para su contemplación.

⁴⁷ Sobre estos puntos véase E. Grant, «Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution», *Journal of the History of Ideas* 23 (1962), pp. 197-220, y «The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages», *Viator* 10 (1979), pp. 211-244. Siempre agudas las observaciones de A. Koyré en «Le vide et l'espace infini au XIV siècle», recogido en A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, París, 1961, pp. 37-92.

tierra y del heliocentrismo a una hipótesis ficticia o instrumental destinada a servir de base a un cálculo matemático para salvar las apariencias, tal como había presentado la doctrina Osiander en su epístola «Ad lectorem» antepuesta al *De revolutionibus* en la edición de 1543 y tal como la habían asumido en Alemania Melanchton y Reinhold creando una forma de recepción bastante generalizada⁴⁸. Pero el Nolano reconoce en el discurso inequívocamente físico de Copérnico el límite físico de un matematicismo exagerado: no es sólo que Copérnico persista en el vano empeño de reducir los movimientos celestes a círculos perfectos y uniformes, sirviéndose además de recursos arbitrarios y fantásticos como epiciclos, excéntricas, etc.; es que su discurso mismo es «más matemático que natural» y por eso está «prácticamente desprovisto de razones vivas»⁴⁹. Y el límite fundamental de Copérnico —derivado de su voluntad de hacer un trabajo de astrónomo matemático y elaborar una nueva explicación y cálculo del movimiento planetario— es haber conservado la octava esfera (la esfera de las fijas) y mantenido el mundo finito y cerrado, a pesar de haber establecido con el movimiento de la tierra la premisa necesaria y suficiente para negar la existencia de esa misma esfera y abrir el universo al infinito⁵⁰. La decisión final de Copérnico de dejar a los filósofos naturales la cuestión de la finitud o infinitud del universo no podía dejar de presentarse al Nolano como una renuncia indicativa del límite de un discurso que era físico y filosófico, pero que no terminaba de serlo o no lo era cumplidamente, ahogado por la voluntad de adaptarse a los criterios y objetivos de la astronomía (planetaria) matemática. Y era una renuncia tanto más lamenta-

⁴⁸ Véase *La cena*, pp. 107 ss., donde Osiander es calificado de «asno ignorante y presuntuoso». Sobre la interpretación instrumentalista de Copérnico en el siglo XVI véase R. S. Westman, «The Melanchton Circle, Reticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis* 66 (1975), pp. 165-193.

⁴⁹ *La cena*, pp. 66s. De forma parecida a como dirá Descartes de Galileo, a Copérnico —según Bruno— le falta una fundamentación filosófica y física completa.

⁵⁰ En 1591, en *De immenso*, III, 10 (*Opera*, I, 1, p. 395) lo formulará con claridad: «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. Egregie tamen fecisse comperitur, quantum certe mire ab homine plus mathematico quam physico; quia ex illa parte nullum recognoscit motum: sed omnem polorum et tropicorum et augium varietatem et quamcunque aliam quam illi reliqui appingunt, a motu telluris... tanquam a proprio principio atque primo subjecto petendam judicavit».

ble cuanto que se formulaba como conclusión a una especulación en la que Copérnico había sugerido la posibilidad —en apoyo del movimiento diario de la tierra y de la inmovilidad del orbe estelar— de que el orbe de las fijas fuera finito en su concavidad interior, pero infinito hacia arriba, por lo cual estaría necesariamente inmóvil, algo posible puesto que el límite externo del mundo «se ignora y no se puede saber»⁵¹. Y en este caso la esfera infinita de las fijas vendría a englobar, lógicamente, las regiones del *crystalino* y del *empíreo*.

El opúsculo de Thomas Digges, publicado en inglés en 1576, representa un notable desarrollo del problema y una consecuente explicitación y afirmación física de la posibilidad sugerida por Copérnico. Aunque la obrita de Digges —*A perfit description of the caelestiall Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved*— consistía en una traducción inglesa de los pasajes más relevantes del primer libro del *De revolutionibus*, contenía también algunas importantes adiciones del autor inglés. La más importante es la presentación de la esfera de las fijas, tanto en el texto de la obra como en el diagrama cosmológico que la acompañaba. El texto del diagrama dice a propósito de esa esfera lo siguiente: «This orbe of starres fixed infinitely up extendeth hit self in altitude sphericallye, and therefore / inmovable the pallace of foelicitie garnished with perpetuall shininge glorious lightes innumerable./ Farr excellenge our sonne both in quantitye and qualitee the very court of coelestiall angesles/ devoid of greefe

⁵¹ «Pero si el cielo fuera infinito y sólo fuera finito en su concavidad interior, quizá con más fuerza se confirmaría que fuera del cielo no hay nada, puesto que cualquier cosa estaría en él, sea cual sea la magnitud que ocupara, pero el cielo mismo permanecería inmóvil. Pues el argumento más fuerte para intentar demostrar que el mundo es finito, es el movimiento. Pero dejemos a la discusión de los fisiólogos si el mundo es finito o infinito... Luego ¿por qué dudamos aún en concederle [a la tierra] una movilidad por naturaleza congruente con su forma, en vez de deslizarse todo el mundo, cuyos límites se ignoran y no se pueden conocer...?» (*op. cit.*, p. 110). El optimismo epistemológico de Copérnico estaría, pues, reducido al sistema planetario (finito y mensurable). Deja paso a un escepticismo y desconfianza ante el infinito (terreno de la inmensurabilidad por el hombre; *immensum*). Este ámbito estelar parece quedar fuera de la competencia humana (no podría hablarse ya aquí de algo «creado para el hombre») y ser territorio exclusivo de Dios. La *Narratio prima* de Reticus explicita las connotaciones religiosas de todo ello y la dependencia humana con respecto a la revelación divina y la Escritura. Sobre estas cuestiones véase Miguel A. Granada, «Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», *Rivista di storia della filosofia* 47 (1992), pp. 47-73.

and replenished with perfite endlesse ioye the habitacle for the elect»; por primera vez en la tradición cosmológica, además, las estrellas están representadas a distancias diferentes del centro del mundo⁵². El texto de la obra habla de la esfera de las fijas como «that fixed Orbe garnished with lightes innumerable and reachinge vp in *Sphaericall altitude* without ende. Of whiche lightes Celestiall it is to bee thoughte that we onely behoulde sutch as are in the inferioure partes of the same Orbe, and as they are hygher, so seeme they of lesse and lesser quantitye, euen tyll our sighte beinge not able farder to reache or conceyue, the greatest part rest by reason of their wonderfull distance inuisible vnto vs. And this may wel be thought of vs to be the gloriouse court of y great god, whose vnsercheable workes inuisible we may partly by these his visible coniecture, to whose infinite power and maiesty suche an infinit place surmountinge all other both in quantitye and quality only is conueniente»⁵³.

Es evidente que Digges ha reconocido las implicaciones de determinar la esfera de las fijas y eliminar las esferas astronómicas superiores (tesis físicas de Copérnico) así como las implicaciones de la suposición de una extensión infinita de la esfera de las fijas que por un momento se había planteado Copérnico: la no equidistancia de las estrellas con respecto al centro, su colocación a distancias arbitrarias en toda la extensión de este orbe infinito. Y Digges lo afirma como realidad física. Con ello la región teológica del *empíreo* («cielo») o región infinita de luz inteligible o espiritual, morada de ángeles y elegidos⁵⁴, sede también de la divinidad⁵⁵) se fundía con la esfera de

⁵² Citamos por la edición del opúsculo en F. R. Johnson-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; la cita corresponde a p. 78. Hay traducción castellana en Copérnico, Digges, Galileo: *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, edición de A. Elena, Madrid, 1983, pp. 45-69. El diagrama aparece en p. 47.

⁵³ *Ibidem*, pp. 88s.; trad. castellana, p. 61.

⁵⁴ Véase P. Lombardus, *Libri sententiarum* II, dist. 2: «caelum splendidum, quod dicitur empyreum, scilicet igneum a splendore, non a calore: quod statim factum angelis est repletum». Pedro Lombardo se remite a la autoridad de la *Glosa ordinaria* a la Biblia y de Beda, convirtiéndose él mismo en autoridad a partir del siglo XII. Cf. por ejemplo santo Tomás en su *Commentum in lib. Sententiarum* (II, II, quaestio II, art. 1-3) y en la *Summa theologica* (I, qu. 66, art. 3). Con el *empíreo* angélico se identificó el *cielo* creado en el primer día: «In principio creavit Deus caelum ac terram» (*Génesis* 1,1). Para una historia del concepto véase G. Maurach: *Coelum empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Wiesbaden, 1968.

⁵⁵ «Caelum empyreum, habitaculum Dei et omnium electorum», rezaba el diagrama de la *Cosmographia* de Petrus Apianus, publicada en Amberes en 1539.

las fijas en una fusión que transformaba a los dos integrantes: el *empíreo* devenía extensión tridimensional y su luz visible y corporal; la *esfera de las fijas* devenía morada de Dios, ángeles y elegidos, reino superior a los estratos cosmo-ontológicos del mundo sublunar y de un mundo supralunar que ahora terminaba en el orbe de Saturno. A dar este paso Digges se vio estimulado también por otros dos factores: la interpretación de la aparición y desaparición de la *nova* de 1572 en Casiopea como descenso hacia la tierra y ulterior ascenso de una estrella en el interior del orbe estelar infinito⁵⁶ y la influencia del poema *Zodiacus vitae* de Marcellus Palingenius Stellatus (citado por Digges con admiración en varias ocasiones)⁵⁷, poema publicado en Basilea en 1537 en el cual se afirmaba la necesidad de una creación infinita por parte de Dios y —ante la imposibilidad de un cuerpo infinito— la creación, más allá del último cielo físico, de un infinito de luz espiritual, morada de la divinidad y de los ángeles o dioses primeros, así como de las Formas arquetípicas de Platón⁵⁸.

Es evidente también que la representación del universo que nos ofrece Digges está marcada más que por el infinito, por la jerarquía cosmo-ontológica y la heterogeneidad: el infinito estelar-angélico coincide con un ámbito finito en su interior (que hasta cierto punto lo limita), el constituido por el único sistema planetario centrado en

⁵⁶ Véase Granada, *op. cit. supra* nota 51, en la nota 33. Tengamos presente que Cornelius Gemma interpretó la estrella como un «corpus metaphysicon», un ángel descendido a la esfera de las fijas desde el empíreo (C. Gemma, *De naturae divinis characterismis*, Amberes, 1575, p. 129: «Iam et stellarum numero divinum hoc spectaculum secludendum ratio dictat, quod neque planetam facere possis, ob motum et luminis antipathiam, neque fixarum aliquam, quod orta semel, augmentum luminis, statum ac declinationem ostenderit manifestam; ac tandem ab aspectu cunctorum sese abripiat. Quid ergo relinquatur? Profecto corpus illius totum esse metaphysicon, ac supra naturam, certis tamen caelestium corporum motibus alligatum. Daemones eo pertinere, atque tam diu illudere mortalium oculis posse, non est credibile. Restat vel angelum quempiam esse, ac prodromum altissimi... Rei substantiam pressius definire non licet»). Su reforma cosmológica en la dirección de la homogeneidad llevará a Bruno a identificar los ángeles con los astros mismos, lo cual le será imputado en el proceso romano como herejía (cf. A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Ciudad del Vaticano, 1942, § 258).

⁵⁷ En pp. 80-81 del prefacio al lector (trad. castellana pp. 51s.).

⁵⁸ Véase Granada, *op. cit. supra* nota 51, pp. 58ss. y 67ss. Dada la coincidencia de Palingenio con Bruno en el rechazo de la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios y en la afirmación del principio de plenitud, hemos recogido algunos pasajes del *Zodiacus vitae* en nuestras notas al diálogo primero del *Del infinito* (véase *infra* notas 45, 46 y 51 al mencionado diálogo).

el sol, cuyo carácter estelar queda radicalmente excluido, pues el diagrama dice de las estrellas que «farr excellenge our sonne both in quantite and qualite». Esta representación del universo comporta con la heterogeneidad la escisión radical de Dios y hombre en dos regiones antitéticas del universo: la divinidad mora en la región perfecta de la periferia estelar, ajena a la muerte, y el hombre en una pequeña franja en el interior del sistema planetario heliocéntrico, esto es, en el mundo sublunar reino exclusivo de la muerte: «The Globe of Elements enclosed in the Orbe of the Moon I call the Globe of Mortalitie because it is the peculiare Empire of death. For above the Moone they feare not his force, but as the Christian Poet [Palingenio] sayth...»⁵⁹.

Bruno no menciona jamás a Thomas Digges. Resulta, sin embargo, difícil pensar que durante su estancia en Londres no lo hubiera encontrado o al menos adquirido conocimiento de su obra, dado su común carácter de copernicanos realistas interesados en establecer o fundamentar físicamente el copernicanismo. Quizá en el *De immenso* pueda encontrarse una alusión crítica a aquella obra de Digges en la que se estudiaba la *nova* de 1572, titulada *Alae seu scalae mathematicae*⁶⁰. En todo caso nos parece que la crítica de Palingenio con que Bruno concluirá el *De immenso* en 1591 es también —dada la frecuente remisión de Digges al «poeta cristiano»— la crítica que Bruno efectuaría del infinito heterogéneo y jerarquizado de Digges⁶¹.

También en Bruno la afirmación del movimiento de la tierra comporta la ampliación infinita de la región estelar y la distribución de las estrellas a distancias arbitrarias. Pero el Nolano rechaza abiertamente como mera apariencia la inmovilidad de las estrellas, aceptada implícitamente por Digges como base de su interpretación como «portentum» de la *nova* de 1572. Como se afirma en *La cena*, las

⁵⁹ *A perfit description, op. cit.*, p. 80 (trad. castellana pp. 51s.).

⁶⁰ Véase *De immenso*, V, 1 (*Opera*, I, 2, p. 118). Analizamos el pasaje en nuestro trabajo cit. *supra* nota 51, en la nota 56.

⁶¹ Por otra parte, la conexión de las discusiones escolásticas sobre el lugar del universo y de la última esfera con el infinito de Palingenio y Digges es establecida por Bruno en *De immenso* (I,6), donde tras un análisis de las distintas posiciones (Simplicio, Temistio, Avempace, Averroes, Gilbertus Porretanus, Tomás de Aquino) remite precisamente al final de la obra (libro VIII, con la crítica del infinito de Palingenio): «Isti sunt inter Peripateticos principes, sub quorum vexillis reliqui militant universi. De eo quod intelligunt extra convexitudinem illam, fusius in fine dicitur» (*Opera*, I, 1, p. 225).

estrellas —los astros de la región estelar— presentan los mismos movimientos que observamos en el sistema solar: «Cuando miramos las estrellas del firmamento 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 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... 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 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 movimiento»⁶². Se configura así una visión del universo sin jerarquías, homogéneo, puesto que *no hay razón alguna para que en las estrellas más lejanas no se den los mismos accidentes que aquí* y en consecuencia «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»⁶³.

La ampliación al infinito se efectúa en todas direcciones, sobre la base de la homogeneidad, y comporta lógicamente la eliminación de las esferas celestes, no sólo de la esfera de las fijas, sino de las esferas portadoras de los planetas⁶⁴. Comprendido el movimiento de la tie-

⁶² *La cena*, pp. 151s.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁴ Sobre la supresión de las esferas planetarias o internas en autores anteriores a Bruno, como Scipione Capece y Jean Pena, véase F. Bacchelli, «Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capece», *Rinascimento* n. s., XXX, 1990, pp. 107-152 y M. Lerner, «Le problème de la matière céleste après 1550: aspects de la bataille des cieux fluides», *Revue d'histoire des sciences* XLII, 1989, pp. 255-280, esp. pp. 265 y 269ss. Sobre Jean Pena véase también de quien escribe, «Petrus Ramus y Jean Pena: crítica de la cosmología aristotélica y de las hipótesis astronómicas a mediados del siglo XVI», *Er*, 12 (1992), pp. 11-50. Para la negación bruniana, véase *Del infinito*, pp. 433-435, 471-472.

rra de forma consecuente, se elimina la fantasía del universo finito formado por esferas concéntricas y «se abrirá la puerta de la inteligencia de los verdaderos principios de las cosas naturales y podremos discurrir a grandes pasos por el camino de la verdad» (*Del infinito*, p. 434). Tierra y sol se elevan al rango de estrellas, el universo es una homogénea reiteración de sistemas solares y la indiferencia de estructura de las regiones del universo implica que ninguna es centro ni periferia, que en ningún momento se está cerca del inicio o del fin, esto es: el infinito en el espacio y en el tiempo como una realidad necesaria, no ya —en lo que se refiere al espacio, puesto que la eternidad es unívocamente rechazada por la tradición cristiana— como una posibilidad abierta a la *potentia absoluta* divina que la *divina voluntas* no ha querido actualizar.

V. La demostración del infinito: crítica de la concepción aristotélica del lugar, espacio homogéneo y *potentia absoluta* divina

El problema decisivo, como hemos visto, es el *infinito*. Haciéndose eco de las declaraciones del propio Aristóteles en *De caelo* I, 5⁶⁵, Bruno afirma: «Todo lo que dice es muy necesario y no menos digno de ser dicho por él que por los demás, ya que del mismo modo que él cree que los adversarios han incurrido en grandes errores por haber entendido mal este principio, también nosotros a la inversa creemos y vemos abiertamente que por haber afirmado el principio contrario a éste [el infinito] él ha pervertido toda la filosofía natural» (*Del infinito*, p. 401). La demostración no ya de la posibilidad, sino de la necesidad del universo infinito actual es realizada por Bruno en el primer diálogo mediante una doble vía: por medio de la potencia pasiva del universo, esto es, por la capacidad de recibir del espacio, y por medio de la potencia activa del eficiente, es

⁶⁵ 271b 4-8, cit. en *Del infinito*, p. 400: «Hay que examinar —dice él [Aristóteles]— si existe un cuerpo infinito, como dicen algunos filósofos antiguos, o bien eso es algo imposible; y luego hay que ver si existe uno o bien una pluralidad de mundos. La solución de estas cuestiones es importantísima, porque tanto la una como la otra parte de la contradicción son de tanto alcance que constituyen el principio de dos formas de filosofar muy diferentes y contrapuestas».

decir, por la potencia o poder de Dios⁶⁶. La primera vía se despliega a través de la crítica de la concepción aristotélica del *lugar* y la alternativa afirmación del espacio como receptáculo general homogéneo e indiferente, que permite aplicar el *principio de razón suficiente*; la segunda a través de la afirmación de la *potentia absoluta* divina y la necesidad de su acción infinita, es decir, mediante la negación de una *potentia ordinata* que sea la limitación *voluntaria* de Dios a su potencia absoluta. Tal distinción en la *potentia* divina es rechazada decididamente por Bruno, que establece la necesidad del efecto infinito para una causa infinita y la coincidencia en ella (Dios) de potencia, voluntad y acción⁶⁷, por lo que el universo no sólo existe, sino que existe *necesariamente*, infinito en el espacio y en el tiempo, sin que pueda ser de otra manera que como es. Con ello Bruno se enfrenta a una secular elaboración escolástica —presente ya *in nuce* en los *Libri sententiarum* de Pedro Lombardo— según la cual el orden de la naturaleza (y el de la gracia) —*potentia ordinata*— es un subconjunto actualizado de la *potentia absoluta* divina en función de que su *voluntad libre* ha querido crear (de *potentia absoluta* podía no haber creado) y crear el universo real finito en el espacio y en el tiempo.

Aristóteles había definido el lugar como «límite del cuerpo continente»⁶⁸. Eso significa que el espacio así entendido no tiene existencia independiente, sino que es un accidente de la sustancia corpórea, es decir, de la sustancia hilemórfica y, por tanto, de la sustancia perecedera (mundo sublunar) o de la sustancia imperecedera o celeste. Donde no hay cuerpo, no hay espacio (ni otros accidentes como el tiempo), por ejemplo más allá del cielo de las fijas, ámbito (valga la expresión) de la sustancia divina inteligible absolutamente inmutable, las inteligencias motrices inmóviles de las esferas celestes⁶⁹: «Quién no tiene cuerpo continente, no tiene lugar» (*Del infinito*, p. 370). El lugar del mundo es, pues, el cuerpo envolvente último, la superficie exterior de la esfera de las fijas: «La convexidad del primer cielo es el lugar universal y como primer continente no está en otro continen-

⁶⁶ *Del infinito*, p. 351.

⁶⁷ Cf. la formulación en *De immenso*, I, 11 de los *principia communia*, IV, V y VIII; cit. en la nota 53 al diálogo primero.

⁶⁸ *Physica* IV, 4, 212a 6; cf. *ibid.*, 212a 21 s. En palabras de Bruno: «El lugar no es otra cosa que la superficie y extremidad del cuerpo continente», p. 370.

⁶⁹ *Metaphysica*, XII, 1 y *De caelo*, I, 9, 279 a 17-23 (aludido en *Del infinito*, pp. 506 s.).

te»⁷⁰. El universo es, pues, necesariamente finito porque no hay un cuerpo o una extensión tridimensional infinita.

Bruno se enfrenta a esta concepción del espacio aduciendo el clásico contraargumento (ya formulado por Lucrecio) del destino de la flecha que golpeará en el límite exterior del universo⁷¹ —contraargumento que presupone la concepción del espacio como un receptáculo homogéneo e independiente—, pero en lo fundamental se concentra en las dificultades de la concepción aristotélica, más aparentes para él a la luz de su propia concepción del espacio. Según la definición de lugar, el universo o todo (finito) no está en ningún sitio, no tiene lugar por carecer de cuerpo continente, o bien está en sí mismo (*Del infinito*, p. 370); pero estar en sí mismo sólo conviene según Bruno al infinito (p. 347), pues ciertamente nada hay fuera de él, y Bruno —llevado de su concepción del espacio como *seno* contenedor del cuerpo posible— no puede comprender cómo no hay nada fuera del mundo finito aristotélico: «eso son palabras y excusas inconcebibles» (p. 371). Tampoco resulta satisfactoria la salida aristotélica de decir que el mundo está en un lugar por accidente en la medida en que la última esfera está en sus partes, que se contienen y suceden mutuamente en el movimiento de rotación⁷². Incapaz de comprender a Aristóteles, Bruno ve que la concepción aristotélica comporta necesariamente el vacío: «no podemos evitar el vacío, si queremos establecer que el universo es finito» (p. 373), es decir, el mundo finito y lleno rodeado por un espacio vacío infinito de los estoicos (cf. p. 397), lo cual plantea la arbitrariedad de la diferencia radical entre lleno y vacío y da paso a la consideración del espacio como tal.

En efecto, el Nolano contrapone al lugar aristotélico su concepción del espacio como receptáculo o contenedor de cuerpos y de

⁷⁰ *Del infinito*, p. 370. Cf. *Physica* IV, 212b, 18.

⁷¹ *De rerum natura*, I, 968ss., cit. en *Del infinito*, p. 348. Véase la réplica aristotelizante de Burquio en p. 371. El argumento parece tener su origen en Arquitas de Tarento. Sobre su transmisión véase E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981, pp. 106ss.

⁷² *Physica*, IV, 5, 212b, 14-15, *Del infinito*, pp. 372s. y 378s. *De immenso*, I, 6 (publicado en 1591, pero cuya redacción comenzó probablemente en Inglaterra) expondrá más detenidamente las dificultades de la concepción aristotélica a través del examen de sus comentaristas. Véase también C. Trifogli, «Il luogo dell'ultima sfera nei commenti tardo-antichi e medievali a *Physica*, IV, 5», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVIII (LXXX), 1989, pp. 144-160.

mundos posibles; un espacio completamente desprovisto de cualidades aparte la extensión tridimensional homogénea, idéntico e indiferente en todas sus regiones y por ello infinito. Si este espacio homogéneo e idéntico contiene en una región un mundo (el nuestro) que podría estar en cualquier otra región, entonces las otras regiones del espacio son igualmente «capaces»⁷³ y pueden por tanto contener mundos igual que ésta: «del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo... está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio y en innumerables otros espacios más allá de éste e iguales a éste» (p. 374). Y puesto que este mundo existe aquí, no hay razón para pensar que el espacio infinito no está igualmente lleno de mundos, antes bien: la existencia de un mundo en el espacio infinito es razón para inferir la continua presencia de mundos en el espacio; la misma razón o causa que lleva a la existencia de este mundo, lleva a la existencia de infinitos otros en el espacio infinito homogéneo. El Nolano aplica, pues, el *principio de razón suficiente* para establecer en el espacio homogéneo, por analogía con lo dado en una región⁷⁴, lo dado en todas las demás regiones y afirmar la necesaria extensión infinita del universo *lleno*: «*Filoteo*: Por tanto, está bien que este espacio que es igual a la dimensión del mundo (y al cual quiero llamar vacío, semejante e idéntico al espacio que tú dirás que no es nada más allá de la convexidad del primer cielo) esté lleno de materia como lo está... Por tanto, igual que puede y ha podido y es necesariamente perfecto este espacio para contener este cuerpo universal, como dices, tampoco puede ni ha podido ser menos perfecto todo el otro espacio. *Elpino*: Lo acepto. ¿Y con eso qué? Puede ser, puede tener; ¿por tanto es?, ¿por tanto tiene? *Filoteo*: Yo haré que digas —si quieres hablar sinceramente— que puede ser, que debe ser y que es. Porque así como estaría mal que este espacio no estuviera lleno, es decir, que este mundo no existiera, no está menos mal —por la indiferencia— que todo el espacio no esté lleno; y por consiguiente el universo será de dimensión infinita y los mundos serán innumerables»⁷⁵.

⁷³ *Del infinito*, p. 349: «El resto del espacio donde no hay mundo y que se llama vacío o se finge también nada, no es posible entenderlo sin capacidad de contener no menor que esta capacidad que contiene».

⁷⁴ *Ibidem*, p. 374: «Cierto. Podemos juzgar con más seguridad por semejanza con aquello que vemos y conocemos que por contraste con lo que vemos y conocemos».

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 374-376. Sobre el uso bruniano del principio de razón suficiente

Desde esta perspectiva de inferir el infinito por la potencia pasiva del universo, tanto el espacio como la materia son infinitos y pueden recibir sin resistencias ni obstáculos la acción del eficiente infinito. Bruno puede así rechazar argumentaciones escolásticas contra el infinito por la incapacidad de la materia para «recibir todo el acto del eficiente» divino, es decir, la potencia absoluta divina no puede producir el universo infinito (que por su omnipotencia puede producir) debido al límite y defecto de la materia: «Si hubiera mundos infinitos o más de uno, existirían fundamentalmente porque Dios puede hacerlos o porque de Dios pueden depender. Pero aunque esto es verísimo, no se sigue sin embargo que existan, ya que además de la potencia activa de Dios, se requiere la potencia pasiva de las cosas. En efecto, de la potencia divina absoluta no depende todo lo que

véase A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979, pp. 47ss. Cf. *Del infinito*, pp. 379s.: «La existencia no convendría menos a uno que al otro [mundo], porque el ser de uno no tiene menos razón que el ser del otro y el ser de muchos no tiene menos razón que el de uno y otro, y el ser de infinitos que el de muchos. Por lo cual, así como estaría mal la abolición y el no ser de este mundo, tampoco estaría bien el no ser de innumerables otros». A propósito del pasaje bruniano que ha motivado esta nota, el *postillatore napoletano* niega la inferencia bruniana, señalando que el *plenum* universal no es bueno ni malo antes de su existencia actual: «Questo non accordarò io, perché tra bene e male, si trova altra differenza mezza, che è indifferente: massime nelle cose che non sono, cioè, bono è che'l mondo sia, malo, che essendo perisca. Nientedimeno inanzi che sia, non è né buono né malo. Così, che questo spazo sia pieno, apresso che'è, è buono, che perisca essendo, è malo: pure inanzi che sia, non è né buono né cativo» (*infra*, diálogo primero, nota 27). La observación revela las diferentes premisas que inspiran a Bruno y al *postillatore*: el Nolano opera a partir del *principio de plenitud* (en la línea de *Timeo* 29d ss.: «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello», trad. de Francisco Lisi; cf. A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*, Barcelona, 1983, pp. 60ss.); por este principio de plenitud el Bien se difunde y produce necesariamente lo mejor en la medida en que la materia lo permite, principio reformulado en la forma de la *potentia Dei absoluta* que se ejerce necesariamente sin limitaciones o restricciones internas o externas. El *postillatore* opera en cambio a partir de la *potentia Dei absoluta* ejerciéndose libremente en un acto voluntario de creación en los términos limitados (*potentia ordinata*) establecidos arbitrariamente.

puede ser hecho en la naturaleza, dado que no toda potencia activa se convierte en pasiva, sino sólo aquella que tiene un paciente proporcionado, esto es, un sujeto tal que puede recibir todo el acto del eficiente. Y según eso ninguna cosa causada tiene correspondencia con la causa primera. Por lo que hace referencia, pues, a la naturaleza del mundo, no puede haber más que uno, aunque Dios pueda hacer más de uno»⁷⁶. La respuesta bruniana, asistida por la cita de unos versos de Lucrecio⁷⁷, no puede ser más rotunda, pero aún más rotundo es el lenguaje de la epístola proemial: «Pero aquí se ha de tener en cuenta que es algo inconvenientísimo que lo primero y altísimo sea parecido a alguien que tiene la capacidad de tocar la cítara y no la toca por falta de instrumento y que es alguien que puede hacer, pero no hace porque lo que puede hacer no puede ser hecho por él, lo cual plantea una patentísima contradicción que no puede ser ignorada más que por quien lo ignora todo»⁷⁸.

La existencia necesaria del infinito natural se establece finalmente en el diálogo primero por medio de la «potencia activa del eficiente», es decir, por referencia a la potencia absoluta de Dios. La teología cristiana del siglo XII (muy especialmente Pedro Lombardo; cf. *Libri sententiarum* I, dist. 42-44) se había enfrentado al necessitarismo de la acción creadora divina y a la interpretación del mundo natural creado (único y finito) como el mejor mundo posible (doctrina defendida por Pedro Abelardo en la tradición del *Timeo* y de Dionisio Areopagita)⁷⁹ estableciendo que Dios actúa libremente y que su

⁷⁶ *Del infinito*, p. 512. Es el argumento octavo (en realidad noveno, por repetición del número siete) de Albertino contra el infinito. El mismo argumento aparecerá en *De immenso*, VII, 6 (*Opera*, I, 2, pp. 252s.): «Quaeritur activam praeter, passiva facultas./Non et tot natura potest portare, quot ille/ Condere, suggerere, et vehementius insinuare: /Non etenim activam exaequat passiva facultas». La réplica en VII, 15 (*Opera* I, 2, p. 276) atribuye el argumento a «algunos teólogos peripatéticos».

⁷⁷ *Del infinito*, pp. 532s.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 358s. Cf. la réplica en *De immenso*, VII, 15: «Stultitia est miseranda quidem quae possibile inquit/ Finitum, quod promoveat sine fine potestas/ ...Astute rerum Dominum mihi denegat, aiens/ Ad non possibiles effectus omnipotentem» (*Opera*, I, 2, pp. 275s.).

⁷⁹ Véase Pedro Abelardo, *Theologia christiana*, V (*Patrologia latina* 178): «Hinc est illa Platonis verissima ratio, qua videlicet probat Deum nullatenus mundum meliorem potuisset facere quam fecit» (col. 1324), «quae [Deus] vult, necessario velit, et quae facit, necessario faciat... necesse est ut tam bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Alioquin, iuxta etiam Platonem, aemulus

acción creadora es la actualización voluntaria de una parte de su potencia total, por lo que su acción no agota su poder, puede más de lo que quiere y hace y podría haber creado un mundo distinto o mejor⁸⁰. Con ello se ponían las bases de la distinción que a partir del siglo XIII sería conocida como *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios y se establecía el carácter contingente del mundo finito y único, resultante de una elección voluntaria de Dios y no de un imperativo necesario de la esencia divina⁸¹. La condena de 219 proposiciones «aristotélicas» efectuada en 1277 por el obispo Tempier se hizo en defensa de la *potentia absoluta* y libertad divinas frente a la perspectiva aristotélica (y platónica) de la necesidad del mundo, de su estructura y legalidad: el mundo era como era, no porque no pudiera ser de otra manera, sino porque Dios lo había elegido entre las posibilidades iniciales y dentro de su *potentia absoluta* estaba la posibilidad del vacío, de una pluralidad de mundos, aunque estas posibilidades no se hubieran actualizado por no haberlas elegido la divinidad⁸². Con ello se pusieron las premisas para las discusiones del siglo XIV sobre una configuración del universo distinta de la teorizada por Aristóteles (por ejemplo las discusiones sobre la pluralidad de mundos, sobre el vacío, sobre el espacio infinito, sobre el movimiento diario de la tierra) en términos de posibilidades, sin que ello implicara la realidad de lo que se establecía como posible (de *potentia abso-*

eset nec perfecte benignus... Quidquid itaque facit, sicut necessario vult, ita et necessario facit» (col. 1329 s.). Sobre Abelardo véase A. O. Lovejoy, op. cit., pp. 89-92, y W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bérghamo, 1990, pp. 44ss.

⁸⁰ Véase Pedro Lombardo, *Libri sententiarum* I, dist. 43: «Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit... Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult: falsum est... Fateamur itaque Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit... Potest ergo Deus aliud facere quam facit, et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult»; dist. 44: «Potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere quam facit».

⁸¹ Sobre la formulación de la distinción y su alcance véase W. J. Courtenay, op. cit., cap. III.

⁸² Sobre la condena véase R. Hisette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-París, 1977. Sobre su efecto en la filosofía natural véase, además de los trabajos mencionados de Koyré y Grant (cit. *supra* nota 47), L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérghamo, 1990, pp. 117-133.

luta) a Dios y cuya posibilidad física se argumentaba, aunque de hecho no se diera (por *potentia ordinata*)⁸³.

La concepción bruniana de la «potencia activa del eficiente» se caracteriza por la adopción de la posición de Pedro Abelardo (principio de plenitud: necesaria actualización plena de la potencia divina; necesitarismo en la estructura y legalidad cósmica) y el rechazo de la distinción antiabelardiana entre *potentia absoluta* y *ordinata* (la voluntad divina es coextensa a su poder y por tanto Dios quiere todo lo que puede y lo hace necesaria y libremente). El lenguaje mismo con que Bruno rechaza la distinción escolástica es vecino al de Abelardo: «Verdaderamente, si el primer eficiente no puede querer otra cosa que lo que quiere, tampoco puede hacer otra cosa que lo que hace. Y no veo cómo entienden algunos lo que dicen de la potencia activa infinita a la cual no corresponde una potencia pasiva infinita y que haga un mundo finito quien puede hacer innumerables mundos en el infinito e inmenso, siendo su acción necesaria, puesto que procede de una voluntad tal que, por ser inmutabilísima e incluso la inmutabilidad misma, es también la misma necesidad, por lo que libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa y además el hacer coincide con el querer, poder y ser»; «como es el acto, así es la voluntad y así es la potencia»⁸⁴.

Bruno rechaza la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* porque viene a establecer una limitación de la voluntad divina, la cual vendría a ser más estrecha o más corta que su potencia⁸⁵, con la consiguiente negación de los atributos divinos y de la simplicidad divina: «Ya hemos dicho bastante a propósito de esa pretensión de que la voluntad divina regule, modifique y limite la potencia divina. De ahí se siguen innumerables inconvenientes, al menos según la filosofía. Dejo de lado los principios teológicos, que sin embargo no admitirán que la potencia divina sea mayor que la voluntad o bondad divinas y

⁸³ Véase Grant, *Much Ado about Nothing*, cit. cap. 6, y L. Bianchi-E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990, pp. 61ss.

⁸⁴ *Del infinito*, pp. 384 y 385. Cf. los pasajes de Abelardo y Pedro Lombardo citados *supra* notas 79 y 80. La crítica bruniana del Dios «ocioso» y «envidioso» que renuncia a desplegar toda su potencia (pp. 380s.) coincide con Abelardo frente a Pedro Lombardo. Véase *Libri sententiarum* I, dist. 44. El *De immenso* desarrollará con mayor extensión el rechazo de la distinción; cf. caps. I, 11 y 12 (cit. en notas 52 y 53 al diálogo primero) y III, 1 (cit. *infra* en este mismo prólogo).

⁸⁵ La distinción viene presentada en boca de Elpino. Véase *Del infinito*, p. 388.

en general que un atributo convenga a la divinidad con mayor razón que otro»⁸⁶. El rechazo se hará completamente explícito terminológicamente en el *De immenso*: «Subindeque credamus agens illud voluntarium quod est divinum et immutabile, in quo voluntas cum virtute non repugnat, et cui virtus pro voluntate satis est, immo ipsa est voluntas quod sicut non potest velle nisi quod vult et non potest a sua immobilitate, unitate, et simplicitate deficere, ita non potest facere, nisi quae vult. Neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducimus illo, ubi non libertatem protestetur, sed implicet apertam contradictionem. Est perfectio in nobis (si ita placet) ut possimus multa facere quae non facimus: blasphemia vero est facere Deum alium a Deo: voluntatem eius aliam atque alia, unam quae currit cum potentia, aliam quae abhorreat a potentia»⁸⁷. Este rechazo de la distinción por parte de Bruno afecta no sólo a su primer sentido (propriadamente teológico y dominante con anterioridad a Duns Scoto), por el cual la *potentia absoluta* es una posibilidad inicial que ya no se actualiza en ningún momento una vez elegido por Dios el orden actual (*potentia ordinata*), que incluye también las transgresiones puntuales del mismo (milagros); afecta asimismo al segundo sentido histórico (de proveniencia jurídico-política, pero cada vez más

⁸⁶ *Del infinito*, pp. 388s. Cf. p. 394: «Puesto que el primer principio es simplicísimo, si fuera finito según un atributo, sería finito según todos los atributos; o bien, si fuera finito según cierta razón intrínseca e infinito según otra, se entendería necesariamente que en él hay composición».

⁸⁷ *De immenso*, III, 1 (*Opera* I, 1, p. 320; cursiva nuestra). Cf. I, 11 (*Opera* I, 1, p. 243), los principios comunes VIII y IX (cit. en nota 53 a diálogo primero) y I, 12: «Quod [Deus] vult atque potest est unum prorsus idemque/... Ergo alius quam sit veluti non est potis esse./Sic aliud fieri quam fit non possit ab illo./Est siquidem natura Dei substantia simplex» (*Opera* I, 1, p. 245). Significativamente, el rechazo del infinito bruniano y de los mundos innumerables es efectuado por el *postillatore* apelando precisamente a la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios. Cfr. las anotaciones n.º 10 («[Dios] si non ha fatto gli vostri infiniti o innumerabili, non è per mancanza di potencia, ma di volontà, come ancora questa non lo à fatto eterno ma terminabile da duoi termini: perché cossi gli à piaciuto. Voi lo metete in necessità de far infiniti, et ancora questo implica contradictione: perché si sonno fatti, non possono essere infiniti né de numero né de duratione», véase nota 32 a diálogo primero), 16 (nota 42), 19 (nota 45), 22 («Falso é che in dio la potenza et l'operatione et l'effeto sia il medesimo. La potenza ancora in luy et indeterminata et infinita, pure l'effeto, o operatione sono finite secondo la sua volontà a la quale non bisogna che noy metiamo regole de le sue opere secondo il nostro stolto cervello»; véase nota 49), 27 (nota 55) y 29 («potest [Deus] facere multa, quae non vult facere», nota 58: fórmula latina con la que el *postillatore* reafirma en los términos tradicionales la distinción rechazada por el Nolano).

influyente en el ámbito teológico con posterioridad a Duns Scoto; muy frecuente en los siglos XV y XVI), por el cual la *potentia absoluta* es una posibilidad siempre presente de actuación divina *de facto*, al margen de la legalidad *ordinata* u *ordinaria*, siendo los milagros la irrupción puntual de esa *potentia absoluta* divina en el orden habitual de la naturaleza⁸⁸. En *Del infinito* se rechaza la distinción en general; el segundo sentido (*magis proprius* en palabras de Pedro de Ailly, *magis usitatus* en palabras de Suárez) será excluido en el *De immenso*, donde se rechazará la explicación de eventos celestes contemporáneos cuales la *nova* de 1572 como «milagros» causados por la potencia absoluta divina⁸⁹ y se reducirá la voluntad de Dios al necesario e inviolable

⁸⁸ Para la redefinición escotista de la distinción véase W. J. Courtenay, *op. cit.*, pp. 100ss. Cf. Duns Scoto, *Ordinatio* I, dist. 44: «In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere —qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam— est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam: ideo dicunt iuristas quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura», cit. en Courtenay, *ibid.*, p. 101, donde se señala asimismo la predicación unívoca de la libertad en Dios y en el hombre (punto rechazado explícitamente por Bruno en *De immenso* I, 12: «Caveat ergo presbyter ille, qui divinam libertatem aequae inter contingentia et possibilium collocat atque nostram; neque imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem definitam, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequeretur... Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi generis libertate aequae vel inaequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur: id enim totum a contingentia, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est quo ipsa necessitas» (*Opera*, I, 1, p. 247, y cf. *Del infinito*, pp. 383s., y las notas 52 y 53 al diálogo primero). Para algunos desarrollos posteriores de la definición escotista, por ejemplo en Lutero, véase F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca-Londres, 1984, pp. 55ss.

⁸⁹ Así, por ejemplo, Tycho Brahe en su opúsculo dedicado a la *nova* afirmaba: «Reliquum igitur est, ut statuamus Dei totius Machinae mundanae officis, admirandum hoc esse Ostentum, praeter naturae ordinem, a seipso in initio constitutum: nunc demum advesperascenti mundo exhibitum. Divina enim maiestas liberrime agit, nec ullis obstructa est Naturae vinculis, sed cum vult, sistit aquam fluviis et vertit sidera retro», *De nova et nullius aevi memoria, a mundi exordio prius inspecta stella*, en T. Brahe, *Opera Omnia*, ed. de I. L. E. Dreyer, vol. I, Hauniae, 1913, p. 19 (cursiva nuestra). Cf. también C. Gemma, cit. *supra* nota 56. Para un examen de la literatura contemporánea sobre las *novedades* celestes véase nuestra introducción a *Expulsión* cap. III.

orden natural: «Quidam ad virtutem supra et extranaturalem confugiunt aientes, Deum qui supra naturam est, ad aliquid nobis significandum, has in coelo species creare: quasi vero meliora divinitatis et optima signa non sint ea quae ordinario incedunt cursu, inter quae et ista ab ordinario non sunt aliena; licet eorum nos ordo lateat: sed cum prophetis huiusmodi nos non loquimur, neque iisdem respondere curabimus, ubi non sine sensu atque ratione loquendum»; «quidam [astronomi], tenebris vulgaris philosophiae atque fidei obcoecati, nova his signis Deum miracula facere clamitant, quae verius Aristotelis facit disciplina»⁹⁰.

La coincidencia en Dios de potencia, voluntad y acción, de necesidad y libertad, establece la necesidad del universo como efecto de la potencia divina y dada la infinitud de la esencia divina —y de todos sus atributos—, la infinitud del universo pleno⁹¹, es decir, sin vacío o con mundos infinitos: «Si él [Dios] es realizador del universo, es ciertamente realizador infinito y atiende a un efecto infinito» (*Del infinito*, p. 394). Así, frente a la tradición neoplatónica, frente a Abelardo y Palingenio, que veían la perfección de la creación divina en el mundo único y finito y en el infinito universo inteligible del empirio, Bruno postula el universo infinito natural y homogéneo (con un solo nivel de ser) constituido por los infinitos sistemas solares como el efecto necesario y libre a la vez de la potencia divina⁹²; frente a la necesidad del mundo único y finito de Aristóteles y la posibilidad no realizada *de facto* del universo infinito y los mundos plurales en la escolástica del siglo XIV, el Nolano establece la realidad necesaria de los infinitos mundos poblando el espacio infinito.

Además, como efecto necesario de la potencia divina en el que la

⁹⁰ *De immenso*, IV, 9 y VI, 20 (*Opera*, I, 2, pp. 51 y 228).

⁹¹ Como señala Koyré (*Del mundo cerrado al universo infinito*, cit. p. 43 nota) el espacio de Bruno está siempre lleno porque el vacío choca con el principio de plenitud y con la infinita productividad divina. El espacio está así lleno siempre de aire-éter cuando falta una materia más densa, por lo que *espacio* y *vacío* son nociones sinónimas. Véase *Del infinito*, pp. 397s., 457 y 530; cf. *Acrotismus camoeracensis* (*Opera*, I, 1, pp. 130ss.) y *De immenso*, I, 8 (*Opera*, I, 1, pp. 230ss.). Véase también Grant, *Much Ado about Nothing*, cit. pp. 186ss.

⁹² Cf. *De immenso* I, 11: «Necessitas et libertas sunt unum [en Dios], unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat, sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit» (principio común n.º IX; *Opera*, I, 1, p. 243) y I, 12, cit. *supra* nota 88.

misma se realiza plenamente, el universo infinito es *imagen, vestigio, espejo* y *simulacro* de la divinidad⁹³. Puede así Bruno leer literalmente con ese sentido el famoso versículo de los Salmos según el cual «coeli enarrant gloriam dei» (18, 2): el universo infinito es ciertamente la autoexpresión de Dios o —como Bruno dice, sirviéndose de la terminología del Cusano; cf. *De docta ignorantia* II, 3 y 4— la *explicatio* o *contractio* de lo que en la absoluta unidad y simplicidad divina está *implicado*⁹⁴. Pero si el necesario universo infinito y eterno es la *explicatio* completa y sin restricciones de la potencia divina, en él se agota —si cabe emplear esta palabra a propósito del infinito— toda la producción de la divinidad, es decir: desaparece toda distinción entre *generación* y *creación*, entre la vida íntima de la divinidad con la procesión de las personas divinas (derivación infinita de Hijo y Espíritu Santo a partir del Padre) y la libre creación por una decisión voluntaria del universo finito⁹⁵. La elaboración bruniana del univer-

⁹³ *Del infinito*, pp. 361s. y 377, pero cf. *De la causa*, pp. 226ss. En *De gli eroici furori* la relación universo-Dios se expresará mediante las imágenes de Diana y Apolo (*Dialoghi*, pp. 1123ss.). El objeto de la indagación o *venatio* filosófica es la divinidad en su vestigio (Diana), quedando la divinidad absoluta (Apolo) inaccesible y debiendo guardarse ante ella *silencio* (*De gli eroici furori*, 1084 s.; *De la causa*, p. 228).

⁹⁴ *Del infinito*, p. 381: Dios «es todo el infinito complicada y totalmente, mientras que el universo es todo en todo... explicadamente»; cf. *De la causa*, p. 328: Dios «è complicatamente uno, immenso, infinito, che comprende tutto l'essere: et è esplicatamente in questi corpi sensibili». Bruno distingue el infinito divino del infinito del universo: «Yo llamo al universo "todo infinito" porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es "totalmente infinito" porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita y cada uno de los mundos innumerables que contiene es finito. Llamo a Dios "todo infinito" porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es "totalmente infinito" porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente», *Del infinito*, p. 382. Ello no le impide, sin embargo, calificar el universo de positivamente infinito, a diferencia del Cusano, que reservaba el infinito para el *máximo absoluto* (Dios) calificando al *máximo contracto* (universo) de indefinido (*interminatum*): «Et cum non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum terminis careat, intra quos claudetur» (*De docta ignorantia* II, 11).

⁹⁵ Véase por ejemplo Marsilio Ficino en *De christiana religione*, cap. XII: «Dei foecunditas, quod est bonum actu infinitum per immensi boni aeternique naturam ab aevo se actu propagat infinite, quicquid autem est extra Deum finitum est, se igitur Deus propagat in se ipso: ubi certe infiniti patris infinitus est filius» (*Opera omnia*, Basilea, 1576, p. 18). Por el contrario, como señala Hans Blumenberg, «Bruno hat eine der dunkelsten Unterscheidungen der Dogmengeschichte nicht mitgemacht, die von *generatio* und *creatio*: die Hervorbringung des Gottesohnes als "Zeugung", die

so infinito en el espacio y en el tiempo comporta así necesariamente el abandono e incluso rechazo del dogma trinitario y de la encarnación del Verbo o Sabiduría de Dios en Jesús⁹⁶. El universo homogéneo, la naturaleza infinita, pasa a ser el Verbo de Dios⁹⁷ y consiguientemente el mediador único entre el sujeto humano y la

Hervorbringung der Welt als "Schöpfung"» (*Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt, 1976, p. 179, nota 148).

⁹⁶ Esto no se manifiesta explícitamente en *Del infinito*, pero podemos percibir ciertos indicios. La epístola proemial afirma (p. 350) la conveniencia de que sea infinita tanto la acción *ad extra* o transitiva de Dios (producción del mundo) como la immanente (generación de las personas divinas), pero poco después duda de que algo pueda ser exterior a Dios (p. 351). En las páginas finales de esta epístola, en las que el *postillatore* veía con razón el anuncio de un evangelio anticristiano, Bruno expresa la relación entre Dios y el universo infinito mediante una fórmula (p. 360: «como todo procede de lo bueno, así también todo es bueno, por medio de lo bueno y hacia lo bueno; del bien, por el bien, al bien») que recuerda la fórmula paulina «ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia» (*Romanos*, 11,36) que Ficino (*In epistulas divi Pauli commentarium, Opera*, p. 437) conectaba con la triple causalidad eficiente, formal y final —el platónico florentino leía «in ipsum» con san Ambrosio, frente a la Vulgata— de las tres personas divinas, según él mismo había expuesto en su comentario a la segunda epístola de Platón (*Opera*, p. 1531, cit. en nota 29 a la epístola proemial). La supresión bruniana de la distinción entre generación y producción creadora se manifiesta en la reducción del Verbo divino a Intellecto universal y del Espíritu Santo a Alma del mundo, paralela al abandono de la noción de *persona* (cf. *De la causa*, pp. 232ss. y 243ss., así como las declaraciones en el proceso veneciano en V. Spampinato, *op. cit.*, pp. 710-713 y 715-716). Podemos decir que Bruno hace el camino de ida del platonismo renacentista (Ficino, Pico, León Hebreo, Agustino Steuco) reconociendo la presencia universal en la sabiduría antigua de la doctrina de la Mente-Sabiduría divina y del Espíritu-Alma universal, pero renuncia —igual que León Hebreo— al trayecto de vuelta de identificar Mente y Espíritu con la segunda y tercera persona de la Trinidad y de reconocer en la Mente-Sabiduría la persona encarnada en Jesús, al tiempo que su visión de homogeneidad y monismo rechaza toda jerarquización y distinción ontológica entre las *hipóstasis*, mientras León Hebreo subordinaba la Sabiduría a Dios. Véase sobre estos particulares H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, cit. cap. III, *Der Nolaner. Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes*, especialmente p. 127: «Ein Gott, der realisieren muss, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen. Wo die Schöpfung die hervorbringende Macht Gottes erschöpft, kann für den trinitarischen Prozess kein Raum mehr sein. Wenn aber, und das ist der nächste Schritt, die absolute Selbstverwirklichung der göttlichen Allmacht "Welt" ist und nicht "Person", dann muss der Charakter der Personalität auch schon dem sich selbst reproduzierenden Grunde abgesprochen werden».

⁹⁷ *De immenso* dirá: «Cum vere natura manus sit cunctipotentis, / Vis, Actus, Ratio, Verbum, Vox, Ordo, Voluntas» (*Opera*, I, 1, p. 234).

divinidad⁹⁸, mediación que se actualiza de manera superior a través de la *contemplación* de la gloria de Dios en el universo infinito, a través por tanto de la filosofía⁹⁹, rechazando la fantástica e ilusoria mediación ofrecida por Cristo y su vano sacrificio redentor¹⁰⁰; la verdadera eucaristía o cena, la auténtica *comunión* con la divinidad, es la contemplación del universo infinito y quien la imparte o distribuye es el Nolano por medio de la publicación de su obra filosófica¹⁰¹.

VI. Los mundos infinitos

Tras el establecimiento del infinito en el diálogo primero y la refutación de las objeciones aristotélicas en su contra en el diálogo segundo, Bruno acomete en el diálogo tercero la demostración de la pluralidad infinita de los mundos y la exposición de su estructura, dedicando el cuarto diálogo a la disolución de los argumentos aristotélicos contra la pluralidad de los mundos. Ya el edicto de Tempier de 1277 había condenado la tesis «Quod prima causa non posset plures mundos facere»¹⁰². Con ello se abría a partir del marco gene-

⁹⁸ En este sentido será ejemplar el tratamiento de la constelación del «Capricornio» en la *Expulsión* (especialmente en pp. 259 y 263s.).

⁹⁹ Trayectoria que será delineada en *De gli eroici furori*, pero que se presenta ya (como hemos indicado) en las páginas finales de la epístola proemial al *Del infinito* (pp. 359ss.).

¹⁰⁰ Véase *De immenso*, I, 1, cit. supra nota 34. Cf. nota 27 y Miguel A. Granada: «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad», *La balsa de la Medusa*, 23 (1992), pp. 95-114.

¹⁰¹ Para la crítica de la Eucaristía véase *Expulsión*, constelaciones del «Eridano» y la «Liebre» (pp. 286-289) y el pasaje de *La cena*, cit. supra nota 18. Véase asimismo la conclusión del *De immenso*: «Atqui nos de illius voluntate [i.e. de Dios] haudquaquam ignobilium et stultorum more definimus, cui quod optimum et gloriosissimum est, et naturae suae optimae convenientissimum tribuendum ducimus, quem nefas est quae-rere in sanguine cimicis, recutito cadavere, epileptici spuma, et sub colcuntantibus carneficum pedibus, et melancholicis necromanticorum vilium mysteriis; sed in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religioni, in splendore solis, in specie rerum, quae de huius nostrae parentis visceribus educuntur, in imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantium, quae in immensa unius caeli fimbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt, optimoque uni applaudunt maximo» (*Opera*, I, 2, p. 316).

¹⁰² Véase Hisette, *op. cit.*, pp. 64 s. (tesis n.º 27).

ral de la condena una nueva reflexión en la filosofía natural. Si con anterioridad a 1277 se había reconocido a Dios —*de potentia absoluta*— la posibilidad de crear una pluralidad de mundos, como muestran las consideraciones de Miguel Scoto, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon o Tomás de Aquino¹⁰³, lo cierto es que se había afirmado la realidad física del *único mundo* teorizado por el Filósofo en virtud de la imposibilidad objetiva y material de la pluralidad, ya fuera por la limitación de la materia, por el vacío que surgiría entre los mundos o por la incompatibilidad con la teoría del movimiento natural de los elementos hacia sus lugares naturales singulares¹⁰⁴. La condena de Tempier pretendía afirmar la libertad y potencia absoluta divinas frente a todo necesitarismo externo: Dios puede (de *potentia absoluta*) crear *de facto*, sin obstáculos externos, una pluralidad de mundos. El desarrollo de la filosofía natural a partir de 1277, así como las consideraciones de los teólogos al respecto, está marcado por la afirmación de esa posibilidad divina inicial y por el establecimiento de su posibilidad física, esto es, de la no contradictoriedad de su realización. Se trata, sin embargo, de una posibilidad que puede haberse dado o no en función de la libre voluntad divina (de *potentia ordinata*) y ni el edicto de Tempier ni las discusiones posteriores afirman positivamente la realidad física actual de la pluralidad de mundos: lo que pretenden es establecer la contingencia del universo y su dependencia radical de la voluntad y potencia divinas frente al necesitarismo aristotélico (y platónico). Establecido esto, los autores bajomedievales no tienen ningún inconveniente en afirmar la realidad física (por *potentia ordinata*) del único mundo descrito por Aristóteles, si bien la elaboración teórica de la posibilidad no realizada de la pluralidad obligó a ciertas revisiones de la teoría aristotélica del movimiento natural con el fin de adaptarla a una pluralidad posible de mundos, así como a neutralizar las objeciones aristotélicas contra la pluralidad misma. Nadie afirmó, sin embargo, la realidad de los mundos posibles; todos siguieron creyendo en la realidad

¹⁰³ Sobre Tomás de Aquino véase *Commentarium in libros De caelo et mundo* I, lect. 19 y *Summa theologiae* I, qu. 47, art. 2. Sobre los otros autores véase Duhem, *Le système du monde*, cit. vol. IX, pp. 365ss.

¹⁰⁴ El sarcasmo bruniano contra el *citarista* que no puede tocar la cítara que puede tocar, por falta de instrumento, se dirige contra esta negación de la infinitud o pluralidad de mundos.

de un único mundo. Es este el caso de los tres autores más emblemáticos en la reflexión tardomedieval: Guillermo de Ockham¹⁰⁵, Juan Buridán¹⁰⁶ y Nicolás Oresme¹⁰⁷.

Está claro por lo demás que para la tradición escolástica la representación hipotética de la pluralidad de mundos —no infinitud, puesto que se asume de forma prácticamente unánime la imposibilidad del infinito actual en el ámbito de la *creatura*¹⁰⁸— se hace sobre la base de la repetición del universo aristotélico: cada mundo estaría formado por un conjunto de esferas planetarias en torno a una tierra central y estaría limitado o cerrado por una esfera o cielo de estrellas fijas como el que clausura nuestro mundo¹⁰⁹. Bruno excluye esa representación de la pluralidad de mundos en forma de «cebollas» reiteradas¹¹⁰: disuelta la esfera de las fijas quedan disueltas también las presuntas esferas estelares últimas de cada mundo, así como las esferas planetarias concéntricas de nuestro mundo y de los restantes¹¹¹; de la dispersión de las estrellas por el espacio surge la realidad de un cielo infinito fluido, lleno de aire o éter —el *firmamentum*¹¹²— en el que residen y están contenidos los infinitos astros existentes,

¹⁰⁵ Véase A. Ghisalberti: «Onnipotenza divina e contingenza del mondo in G. di Ockham», en AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bérgamo, 1986, pp. 33-35, especialmente p. 43.

¹⁰⁶ *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, I qu. XVIII y XIX.

¹⁰⁷ *Le livre du ciel et du monde*, I, 24.

¹⁰⁸ Véase A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949, pp. 196ss.

¹⁰⁹ Véase *Del infinito*, p. 473 y los argumentos 5, 6 y 10 de Albertino contra la pluralidad de mundos (pp. 509s. y 512).

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 471-473 y las respuestas a esos argumentos de Albertino en pp. 526-531 y 533.

¹¹¹ Cf. *supra* p. 34 y nota 64.

¹¹² Cf. *La cena*, p. 137: «Moisés llama al aire firmamento donde todos estos cuerpos existen y se hallan situados»; p. 141: «la Luna, el Sol y otros muchos cuerpos innumerables se hallan en esta región etérea como vemos que también está la Tierra... No hemos de creer que haya otro firmamento, otra base, otro fundamento, donde se apoyen estos grandes animales que constituyen todos juntos el universo». Bruno rechaza, pues, la concepción aristotélico-escolástica del éter como quinto elemento, constitutivo en exclusiva del mundo supralunar: «Elimina la innoble fe en esa quintaesencia. Danos la ciencia de la idéntica composición de este astro nuestro y mundo y cuantos astros y mundos podamos ver», exhorta el convertido Albertino al Nolano en la conclusión de la obra (*infra*, p. 536). Eter y aire son una misma sustancia, de densidad variable, que recibe también el nombre de *spiritus* cuando está alojada en nuestro interior (*ibid.*, pp. 528s.).

cada uno de ellos ni grave ni ligero¹¹³ y cada uno movido por el principio interior de movimiento que es la propia alma¹¹⁴. Si *universo* es el nombre apropiado para el todo, Bruno usa el término *mundo* para designar a cada uno de los infinitos astros: «Nosotros sumamos mundo a mundo, en el sentido de astro a astro en este espaciosísimo seno etéreo, como es lógico que hayan entendido también todos aquellos sabios que han creído los mundos innumerables e infinitos»¹¹⁵.

Aunque éste es el significado bruniano de *universo* y de *mundo*, lo que el Nolano contrapone realmente al mundo único de la tradición y a los posibles mundos paralelos no realizados de la escolástica, es la realidad de una pluralidad infinita de sistemas solares o planetarios, a partir del abandono de la jerarquía cosmo-ontológica y la consiguiente evaluación del sol como una estrella y de la tierra como un planeta en movimiento. La idea directriz de la homogeneidad junto con el principio de plenitud lleva a visualizar el universo como una infinita repetición de sistemas en los que una serie de planetas giran en torno a sus respectivas estrellas-soles: «Hay, por tanto, soles innumerables y tierras infinitas que giran por igual en torno a aquellos soles, tal y como vemos a estas siete girar en torno a este sol cercano a nosotros»¹¹⁶. El sistema solar o planetario es, pues, la estructura

¹¹³ *Del infinito*, pp. 407s. y la respuesta al tercer argumento de Albertino en pp. 520ss.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 431, 434, 515s.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 472s. Cf. pp. 379s.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 436. Recordemos que Kepler temió por un momento en 1610, ante las informaciones orales recibidas sobre el descubrimiento de nuevos planetas por Galileo, que se hubiera confirmado este punto decisivo de la cosmología bruniana: «Por el contrario, Wackher creía que sin duda estos nuevos planetas giraban en torno a algunas de las estrellas fijas (cosa que hacía ya mucho tiempo me había aducido basándose en las especulaciones del cardenal de Cusa y Giordano Bruno), de modo que si hasta ahora se habían ocultado allí cuatro planetas, ¿qué nos habría de impedir creer que tras este exordio se habrían de detectar allí a continuación muchísimos otros? Por tanto, o el mundo éste es infinito, como querían Meliso y el autor de la filosofía magnética, Guillermo Gilberto, o como pensaban Demócrito y Leucipo y, entre los más modernos, Bruno y Brutio, amigos tuyo y mío, Galileo, hay otros infinitos mundos (o tierras, como dice Bruno) semejantes a este nuestro». El temor sólo quedó superado mediante la lectura del *Sidereus nuncius* galileano: «Ante todo estoy contentísimo de haber nacido en gran medida de nuevo gracias a tus trabajos. Si hubieras encontrado planetas girando en torno a una de las fijas, ya tenía yo reservadas cadenas y cárcel junto a las innumerabilidades de Bruno, o incluso más bien el exilio en aquel infinito. Así pues, me libraste ahora del gran temor que me embargó

básica de la cosmología bruniana y constituye una estructura viva (una construcción material con un alma o principio interior de movimiento) equilibrada en su interior por la armonía o concordia de los contrarios que la integran, soles y tierras-aguas: «De suerte que los mundos están compuestos de contrarios y unos contrarios (esto es, las tierras o aguas) viven y vegetan por los otros contrarios (esto es, los soles o fuegos). Es lo que entendió, me parece, aquel sabio que dijo que Dios establecía la paz en los altos contrarios y aquel otro que vio que el todo se mantenía unido mediante la discordia de los concordes y el amor de los litigantes»¹¹⁷.

El principio de homogeneidad y el rechazo del éter como *quinta essentia* (p. 445) lleva a concebir todos los astros como compuestos de los cuatro elementos, como mundos habitados, incluso en el caso de los soles (pp. 464, 439 y 449). Los mundos, sin embargo, se diferencian en soles y tierras: en los soles predomina el fuego, son cuerpos luminosos por sí mismos, principio o fuente de luz y de calor¹¹⁸, «padre de la vida» (p. 435) y por eso centros de los movimientos planetarios; en las tierras, por el contrario, predomina la tierra y sobre todo el agua, razón por la que su nombre más apropiado es el de «aguas»¹¹⁹. En efecto, el agua es el elemento aglutinante de la tierra

con las primeras noticias de tu libro provenientes de las expresiones de triunfo de mi enemigo, al señalar que estos cuatro planetas no discurren en torno a una de las fijas, sino en torno al astro de Júpiter», *Dissertatio cum nuncio Sidereo*, trad. de C. Solís en Galileo-Kepler: *El mensaje y el mensajero sideral*, Madrid, 1984, pp. 102 y 137. Lo que para Bruno es liberación (conocimiento de la infinitud del universo) de una cárcel (la fantasía del mundo finito y jerarquizado) será en Kepler, por el contrario, encarcelamiento y exilio, poniéndose así de manifiesto claramente los componentes antropológicos, teológicos y religiosos de la revolución cosmológica. Para una inteligente argumentación en favor de la presencia de esta cosmología bruniana en el Shakespeare maduro (concretamente en *Antonio y Cleopatra*, obra de 1607-1608) véase el importante trabajo de G. Sacerdoti, *Nuovo cielo e nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bolonia, 1990.

¹¹⁷ *Del infinito*, pp. 464s. El *sabio* es Job (cf. *Job* 25, 2 y *La cena*, p. 136) y la otra autoridad Heráclito, muestra de la concordia entre Antiguo Testamento y *prisca sapientia*. Nótese además que Bruno usa aquí «mundo» con el significado de sistema planetario. Sobre la concepción bruniana del sistema solar véase también P. H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, 1962, cap. VII.

¹¹⁸ Por eso debe haber necesariamente más de un sol en el universo infinito; pp. 438s.

¹¹⁹ Punto que Bruno ve reconocido en el Antiguo Testamento y le permite leer como concorde con su propia cosmología el debatido versículo del *Génesis* «Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quae erant sub firmamento, ab his, quae erant

pura o seca (*arida*), el elemento que permite la cohesión y consistencia del globo terrestre como unidad¹²⁰. Las tierras o aguas son luminosas por otro, es decir, reflejan la luz solar desde la superficie de los mares (pp. 436s.); son cuerpos fríos y húmedos, necesitados de luz y de calor —igual que el sol está necesitado de las exhalaciones húmedas que las tierras envían al éter¹²¹— y por ello se mueven con un movimiento diario y anual en torno a los soles, movimiento cuyo principio reside en el alma ínsita a las tierras y que es conceptualizado en términos de un vínculo amoroso, del que nace la prole fruto de la fecundación de las tierras (*madre de la generación*) por los rayos del sol (*padre de la vida*)¹²². Generación y corrupción es, por tanto,

super firmamentum» (1,7 y cf. *La cena*, 136s.). Con ello rechaza la interpretación tradicional cristiana de las «aguas superiores» como esfera del *crystallinum* o *primum mobile* (novena esfera). Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, qu. 68, art. 2 y 3; Dante, *Paraíso*, XXIX, 21.

¹²⁰ Son consideraciones que aparecen en boca de Fracastoro; véase pp. 452ss. y 457ss. Cf. p. 458: «Repito que si de la tierra se quitara toda el agua de forma que quedara la pura tierra seca, sería preciso necesariamente que el resto fuera un cuerpo sin consistencia, raro, disuelto, fácil de dispersar por el aire: tendría incluso la forma de innumerables cuerpos discontinuos... Por eso no merecían ser tenidos por locos, sino por mucho más sabios quienes dijeron que la tierra está fundada sobre las aguas» (referencia a Tales y al Salmo 23,2; nueva muestra de la concordia entre Antiguo Testamento y *prisca sapientia* prearistotélica).

¹²¹ *Del infinito*, pp. 443 s. La doctrina del alimento solar en las emanaciones húmedas de la tierra es de origen estoico. Véase Cicerón, *De natura deorum* II, 33, 83; 46, 118; III, 14, 37.

¹²² El sol (los soles) es denominado «padre de la vida» en *Del infinito*, p. 435; la tierra (las tierras o planetas) es «madre de la generación» a tenor, por ejemplo, de *La cena*, p. 71, y de *Del infinito*, p. 377. La doctrina de la generación espontánea de la vida animal a partir de la fecundación de la tierra por el sol es insinuada en *Del infinito* V, p. 534: «De una masa por obra del sol eficiente se producen muchos y diferentes vasos de diversas formas e innumerables figuras. Además, si acontece la destrucción y renovación de algún mundo, la producción de los animales, tanto perfectos como imperfectos, sin acto de generación en el principio se produce por la fuerza y virtud de la naturaleza» (y cf. nuestra nota 61 *ad loc.*). En *De immenso* recibirá una formulación explícita con plena generalización de la terminología sexual-amorosa: «Dum dea [la Tierra, las tierras] subque dei radiosa syndone versans/ Semet, et illius circa orbem sancta pererrans/ Nititur, ut toto pro viribus tota fruatur./ Spiritus aethereus vehit, et contemperat apte/ Spicula fulgente ex auro contorta per omneis/ Quae recidunt parteis, terrai utrumque penetrant./ Haec foecunda Dei sunt semina, et optima prolis/ Principia usque adeo tantarum sunt specierum./ Namque ubi pertigerint foecundae foemora matris,/ Rore haec illa suo conspergit in alta retorquens/ Ora, iterum patrios quasi iam repetentia fines./ Porro extra gremium nondum digressa resorbet,/ Atque uterum mater generoso semine complet» (*Opera* I, 2, p. 178). La diferencia

una manifestación universal de la vida; la generación se produce universalmente de forma espontánea, siendo la reproducción sexual un mecanismo que opera en segunda instancia.

La exposición bruniana pone constantemente de manifiesto que los mundos (soles y aguas) son seres vivos, animales, tanto por poseer un alma motriz como por estar caracterizados por la misma fenomenología que la vida animal directamente observable sobre la superficie de la tierra ¹²³. Soles y tierras, organismos contrarios, están armonizados —como hemos dicho— en un sistema de intercambio de bienes, en el cual están colocados a las distancias apropiadas para que la vida sea posible, una vida que se reproduce por la asistencia del contrario: «Los contrarios no deben estar a la máxima distancia, sino tan lejos entre sí que el uno pueda actuar sobre el otro, tal y como vemos que está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a las tierras que le están alrededor, ya que el orden de la naturaleza comporta esto: que un contrario subsiste, vive y se nutre del otro» ¹²⁴.

Esta disposición de tierras y soles a distancias apropiadas para la vida es el resultado del ejercicio de una *providencia* immanente a la naturaleza, como se dice a propósito del supuesto de un cuerpo terrestre cercanísimo al nuestro: «La providente naturaleza ha dispuesto lo contrario de eso, porque, si así fuera, un cuerpo contrario destruiría al otro; el cuerpo frío y húmedo y el cuerpo caliente y seco se aniquilarían recíprocamente, los cuales, sin embargo, —dispuestos a una distancia determinada y conveniente— viven y vegetan el uno por el otro» (p. 480). Se trata del mismo ejercicio de la providencia natural immanente que ha distribuido en la tierra los continentes a grandes distancias los unos de los otros mediante la interposición de los océanos para que la vida sea posible independientemente sin los

entre la relación amorosa de Sol y Tierra y la humana reside en el carácter permanente y sin limitación a una parte del cuerpo que es propio de la primera: «Coniugium hoc divum meliori conditione est/ Quam nostrum; nobis modico quia tempore durat/ Blanda voluptatis vis, atque explebilis ardor/Tantum una nostri de parte erumpit: at illa/Omni ex parte frui potis est, tempusque per omne» (*Ibidem*, p. 179).

¹²³ *Del infinito*, p. 452: «Por tanto, si la tierra y los otros mundos son animales distintos de aquellos que normalmente son tenidos por tales, son sin duda animales por una razón mayor y más excelente». Para ejemplos de la analogía animal véase pp. 412s., 452, 456, 475s., 488s., 493s.

¹²⁴ 523s. y 528. Cf. p. 464, cit. *supra* nota 117.

efectos nocivos del intercambio ¹²⁵. La separación de las tierras en el espacio es análoga a la separación de los continentes en la tierra: igual que está bien y es providencial que los mundos estén separados sin contacto ni «recíproco comercio», es también benéfica la separación de los linajes humanos y sus continentes por vastas extensiones de mar ¹²⁶; igual que la vida no se propaga por reproducción sexual de una tierra a otra tierra, sino por generación espontánea e independiente a partir de la acción (sexual) de los rayos solares sobre la tierra húmeda, también en los distintos continentes surge la vida de forma independiente por el mismo mecanismo, sin una derivación monogenética y sexual de animales y hombres ¹²⁷.

¹²⁵ Cf. *La cena*, pp. 68s.: «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 una los vicios de otra nación...». Ello permite a Bruno condenar la colonización europea de América como una transgresión de la separación natural. Bruno pretendía con ello refutar las doctrinas contemporáneas, representadas en Francia por Bodino, que legitimaban la colonización por los efectos benéficos del comercio mundial, instrumento de la providencia divina para el establecimiento de la sociedad fraterna universal a que los hombres están llamados por su origen monogenético en Adán. Por el contrario, en Bruno la independencia de los continentes separados por los océanos comporta la generación espontánea de las estirpes humanas en los distintos continentes y por tanto el poligenismo, con el consiguiente rechazo de la representación de la historia como historia universal de la redención de todo el género humano, descendiente de Adán y por tanto caído en él, mediante la redención universal realizada por Cristo como Verbo encarnado. Sobre todos estos puntos véase Miguel A. Granada, *Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, Geocrítica. Cuadernos críticos de Geografía Humana, núm. 90, Barcelona, 1990.

¹²⁶ Cf. el argumento noveno (en realidad décimo) de Albertino contra la pluralidad de mundos por el imposible contacto de sus habitantes (p. 512) y la respuesta de Bruno (p. 533), donde la separación cósmica se justifica mediante la separación de los continentes en la tierra y se efectúa una nueva crítica de la colonización: «El comercio bueno, civil y tal de diferentes mundos no es más necesario que el que todos los hombres sean un solo hombre, todos los animales un solo animal. Dejo a un lado que vemos por experiencia que es para bien de los seres vivos de este mundo que la naturaleza ha separado por medio de mares y de montes las naciones, a las cuales como consecuencia del advenimiento del comercio por artificio humano nada bueno se les ha añadido con ello, sino más bien arrebatado, dado que por el contacto recíproco antes se duplican los vicios que incrementarse puedan las virtudes». Véase asimismo *De immenso*, VII, 16 (*Opera*, I, 2, pp. 278s., cit. en nuestra nota 57 al diálogo quinto).

¹²⁷ Cf. el argumento undécimo (en realidad duodécimo) de Albertino (p. 513), que excluye la pluralidad de mundos por la imposible aplicación del «atto della gene-

Los mundos, además, son divinos, son dioses (soles) y diosas (tierras) y parecen gozar de la prerrogativa de la divinidad: la inmortalidad. Aunque finitos y compuestos y por tanto disolubles, los mundos parecen escapar a este destino inexorable de todos los organismos compuestos. Ya *La cena* aplicaba a los mundos el discurso del demiurgo en el *Timeo* (41 a-b): «A ellos, sin 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 disolveréis"»¹²⁸. El *Del infinito* repite la misma concepción, quizá con algo menos de seguridad: «Corren durante muchos siglos si no eternamente» (p. 527); son ciertamente disolubles, pero puede ser que no se disuelvan y perezcan, sea por un decreto y una acción del «conservador externo y providente, no por una suficiencia propia e intrínseca, si no me engaño», sea «por una virtud intrínseca o extrínseca»¹²⁹. En el caso de una *virtud intrínseca* cabe pensar que los dioses mundanos tienen la sabiduría de controlar eficazmente la salida y entrada de átomos, es decir, el flujo y afluencia de partes, de tal manera que (a diferencia de los animales que nacen en los mundos, disolubles al fin porque no consiguen un equilibrio permanente en el proceso de entrada y salida de átomos y partes; *infra* pp. 412s.) los mundos consiguen tal equilibrio permanente: «los cuerpos mundanos son en verdad disolubles, pero puede ocurrir que por una virtud intrínseca o extrínseca persistan eternamente idénticos a sí mismos por tener idéntico flujo y reflujo de átomos y perseveren así idénticos en número, igual que nosotros nos renovamos análogamente en la sustancia corporal día tras día, hora tras hora, momento tras momento, en virtud de la atracción y digestión que hacemos por todas las partes del cuerpo»¹³⁰.

razone» sexual, y la respuesta de Bruno (p. 534, cit. *supra* nota 122), que hace referencia a la doctrina de la generación espontánea, mencionando además la doctrina aviceniense de la generación espontánea tras una catástrofe cósmica (diluvio). Para otras manifestaciones posteriores de esta doctrina en dirección poligenética y en explícita polémica con la religión cristiana véase *Expulsión*, pp. 273-277 (constelación de «Acuario») y *De inmenso*, VII, 18 (*Opera*, I, 2, pp. 281-284). Véase asimismo nuestro trabajo *Giordano Bruno y América*, cit. *supra* nota 125, pp. 44-51 y 56-60.

¹²⁸ *La cena*, pp. 160s.

¹²⁹ *Del infinito*, pp. 463s. y 477. La referencia a una providencia externa a los mundos está en la línea del *Timeo* (41b), que la identifica con la voluntad del demiurgo, quien no puede querer sino lo mejor.

¹³⁰ 477s. y cf. 412. Sobre el proceso de salida y entrada («*efflusso ed influsso*») de

En los mundos se da, en esta visión biológica del movimiento, movimiento circular y rectilíneo. El circular es el propio de la totalidad del animal —consistente en el caso de las tierras en un único organismo que integra los cuatro elementos y se extiende hasta las regiones superiores del aire¹³¹— y en el caso de las tierras se manifiesta como el movimiento diario y anual en torno a los soles; el movimiento rectilíneo es el de las partes que fluyen y refluyen, salen y regresan, a las totalidades: «El movimiento rectilíneo no es propio ni natural de ningún cuerpo principal, porque no se ve más que en las partes que son casi excrementos que fluyen de los cuerpos mundanos o bien refluyen de otra parte a las esferas y continentes conaturales» (p. 451). Bruno sigue a Copérnico —cf. *De revolutionibus*, I,

partes o átomos en los mundos y la analogía con los procesos vitales en los animales véase pp. 448, 451, 463, 475. En la atribución a los dioses astros de una inmortalidad por virtud o competencia intrínseca puede haber un eco de la teología epicúrea (a través de Lucrecio y más probablemente del primer libro del *De natura deorum* ciceroniano), que hacía a los dioses (compuestos atómicos y disolubles, pero no astros) inmortales en los *intermundia* gracias al prudente control del acceso a su organismo de átomos sustitutivos de los salidos previamente (véase Ph. Merlan, «Zwei Fragen der epikureischen Theologie», *Hermes* 68, 1933, pp. 196-217, esp. pp. 204-217). En conexión con esta conservación de los mundos está su identificación con ángeles, que los convierte en nuncios y ministros de la divinidad absoluta (cf. *La cena*, pp. 141 y 71, con referencia tácita a *Daniel*, 7, 10). Michele Ciliberto ha pensado en un abandono de esta concepción en *De inmenso* (II, 5; *Opera* I, 1, pp. 272-274) para atribuir la indisolubilidad sólo al infinito y someter también a los astros a la ley de la *vicissitudine* (Ciliberto, *Giordano Bruno*, Bari, 1990, pp. 76s. y 111ss.). Creemos, con Felice Tocco (*Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889, p. 230) que el *De inmenso* reitera las posiciones del *Del infinito* —«illa animalia si eo, quo nos dissolvimur, ordine corrumpuntur... hoc certe nescimus, ut certe scimus composita esse, et consequenter dissolubilia», p. 274—, atribuyendo la *posible* conservación eterna a la «potencia y providencia infinita divina», excluyendo por tanto decididamente la virtud intrínseca: «Naturae porro suae destituta non unquam possunt aeterna esse secundum numero, quia eorum singula, ut sol et tellus, finita sunt virtute, intrinseco quodam a principio non possunt habere seu recipere effectum infinitum, consequuntur enim se tria haec, Esse, Posse, Operari», p. 274. La lógica del discurso cosmo-ontológico bruniano lleva a la disolubilidad a largo plazo, pero Bruno nunca se decidió a afirmar la disolución *de facto* en el tiempo, mostrando en ello un residuo de sus primeras posiciones filosóficas precopernicanas. En todo caso, lo que a Bruno le interesa establecer —la circulación infinita de los átomos en el universo— puede darse en ambas hipótesis, si bien es ciertamente mucho más transparente en la hipótesis de la disolución también de los mundos.

¹³¹ Bruno vuelve a asumir en *Del infinito* (p. 456) como descripción literal de la configuración de las tierras el mito geográfico del *Fedón* (109b-e), ya asumido en *La cena* (p. 127).

8¹³²— en el abandono del principio aristotélico de que «a un cuerpo simple o elemento le corresponde un único movimiento simple»¹³³. En el Nolano, sin embargo, la visión vitalista del movimiento circular y rectilíneo es muchísimo más acentuada que en Copérnico y en el caso del movimiento rectilíneo se asocia al proceso de *flusso* y *eflusso* que caracteriza la vida de todos los organismos animales, tanto pequeños como grandes¹³⁴. Así en Bruno el movimiento rectilíneo de los graves hacia el centro no se atribuye a un lugar natural absoluto que sea el término final de su desplazamiento, ni tampoco al retorno al propio continente —como había indicado Copérnico—, sino a la búsqueda por las partes del lugar más adecuado para su conservación, generalmente el propio continente, pero en principio todo cuerpo general perfecto: «el principio primordial del movimiento no es la propia esfera y el propio continente, sino el apetito de conservarse»; «el principio impulsivo intrínseco no procede de la relación que tenga con un lugar determinado, con un cierto punto y con la propia esfera, sino con el impulso natural a buscar donde mejor y más rápidamente se mantenga y conserve en el ser presente, lo cual (por muy innoble que sea) desean todas las cosas de forma natural» (pp. 483s.). La fundamentación física del copernicanismo se hacía así en Bruno

¹³² «Lo que dicen de que un movimiento simple es propio de un cuerpo simple, se verifica en primer lugar del circular, si el cuerpo simple permanece en su lugar natural y en su propia unidad. En esa posición 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 y forma de todo el mundo, cuanto que algo esté fuera de su sitio. Luego el movimiento recto 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 su unidad... Siendo, pues, el movimiento circular el del todo, en cambio el rectilíneo el de las partes, podemos comparar el movimiento circular con el rectilíneo, como un ser vivo con un enfermo», *op. cit.*, pp. 111s.

¹³³ *De caelo*, I, 3, 270b 28. Este principio aristotélico, junto con la vinculación del movimiento de la tierra a un lugar absoluto y único (el centro del mundo) ya había sido modificado por las discusiones del siglo XIV, en las que el movimiento rectilíneo es atribuido a las partes, con el fin de armonizar dicho movimiento con la posibilidad de un movimiento diario de la tierra y con la pluralidad de mundos. Véase Duhem, *Le système du monde*, cit., vol. IX, caps. XIX y XX. En Copérnico y Bruno, sin embargo, es plena realidad lo que en Ockham, Buridán, Oresme y otros es mera suposición y ejercicio mental, destinados a hacer posible algo que en definitiva no es real o actual: el movimiento de la Tierra.

¹³⁴ Cf. pp. 406-409, 448, 463, 475ss.

en el marco de una homogeneización de la naturaleza de fortísimo carácter vitalista o animista. La física del siglo XVII persistirá en la línea de la homogeneización, pero sustituirá el vitalismo animista por el esquema o paradigma mecanicista.

VII. La cosmología infinitista y el proceso inquisitorial

En su manual introductorio titulado *Initia doctrinae physicae*, publicado en 1549, Melanchton «demostraba» la finitud del universo («si mundus infinitus esset, confusio sequeretur rerum et artium infinita»¹³⁵) y refutaba la recientemente restaurada «paradoja» del movimiento de la tierra mediante la indicación de su incompatibilidad con la Escritura y con la teoría del movimiento¹³⁶. A continuación, y sin establecer ninguna conexión conceptual con la doctrina del movimiento terrestre, Melanchton refutaba la pluralidad de mundos («petulantia humanorum ingeniorum, quae ludens finxit plures esse mundos»¹³⁷) aduciendo los argumentos aristotélicos contra los que se enfrentará Bruno en *Del infinito*. Melanchton añadía además otra consideración que a pesar de no ser de carácter físico resultaba decisiva para excluir la pluralidad de los mundos habitados por su incompatibilidad con los principios fundamentales de la religión cristiana: «Unus est filius Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui cum in hoc mundum prodiisset, tantum semel mortuus, et resuscitatus. Nec alibi se ostendit, nec alibi mortuus aut resuscitatus est. Non igitur imaginandum est, plures esse mundos, quia nec imaginandum est, saepius Christum mortuum et resuscitatum esse, nec cogitandum est, in ullo alio mundo sine agnitione filii Dei, hominibus restitui vitam aeternam. Etsi autem haec argumenta non sunt physica, tamen nobis consideranda sunt, ne si fingantur plures mundi, somnientur etiam aliae religiones, et alia hominum natura»¹³⁸.

La posibilidad que Melanchton excluye por impía es afirmada

¹³⁵ Ph. Melanchton, *Initia doctrinae physicae*, en C. G. Bretschneider, *Corpus Reformatorum*, vol. XVIII, Halle, 1846, cols. 214 s.

¹³⁶ *Ibidem*, cols. 216-219.

¹³⁷ *Ibid.*, col. 220. Melanchton no menciona nombres, pero puede estar pensando en los autores bajomedievales que se plantearon la posibilidad no actualizada de la pluralidad.

¹³⁸ *Ibidem*, col. 221.

sin embargo como real por el copernicanismo bruniano. El Nolano ha unido movimiento de la tierra, universo infinito e infinitud de mundos habitados. Las implicaciones anticristianas de todo ello (negación de la universalidad de la religión cristiana y cuestionamiento e incluso negación de la redención por Cristo; poligenismo humano y rechazo de la concepción cristiana de la historia) no se presentan tan sólo a escala de los mundos, sino también en el mismo planeta tierra como consecuencia del poligenismo humano en los diferentes continentes. ¿Cómo se presentó todo ello en el curso del proceso bruniano?

En la primera delación de Mocénigo ante la Inquisición veneciana se imputa ya a Bruno afirmar la infinitud de los mundos, la necesidad de una infinita producción divina y la generación espontánea de seres humanos¹³⁹. Bruno defiende en el proceso veneciano, como doctrina filosófica, la infinitud del universo y de los mundos así como su conexión con la infinita potencia divina, aunque reconoce que la verdad de la fe puede quedar «indirectamente» cuestionada¹⁴⁰; al mismo tiempo presenta su tratamiento de la generación espontánea no como una doctrina propia, sino como la exposición de la «opinión de Lucrecio»¹⁴¹. El proceso veneciano —en buena parte debido al desconocimiento de la obra bruniana, lo cual daba al Nolano amplio margen de maniobra— se concentra en el itinerario biográfico y en problemas estrictamente religiosos y teológicos (como la opinión de Bruno sobre la Trinidad y la Encarnación), problemas cuya estrecha vinculación con la cosmología infinitista bruniana no era fácil de establecer en ausencia de la obra filosófica. Ausente así la cosmología del proceso como punto problemático, el Nolano se mos-

¹³⁹ «Che sono infiniti mondi, e che Dio ne fa infiniti continuamente, perché dice che vuole quanto che può... e che come nascono gli animali brutti di corruzione, così nascono anco gli uomini, quando doppo'i diluvii ritornano a nasser», declaración del 23 de mayo de 1592, en Spampanato, *op. cit.*, p. 680.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 709: «di sorte che è doppia sorte de infinitudine de grandezza dell'universo e de moltitudine de mondi, onde indirettamente s'intende essere repugnata la verità secondo la fede».

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 732: «Credo che questa sia l'opinione di Lucrezio, ed io ho letto quest'opinione e sentitone parlar; ma non so d'averla mai refferita per mia opinione, né meno l'ho mai tenuta né creduta, e quanto ne ho ragionato o letto, è stato refferendo l'opinione di Lucrezio ed Epicuro ed altri simili; e questa opinione non è manco conforme né possibile a tirarsi dalli principii e conclusione della mia filosofia, come a chi la legge appar facilmente».

tró dispuesto a reconocer y abjurar de sus «errores», que tenían un carácter estrictamente religioso y teológico, relativo a verdades de fe: «Tutti li errori che io ho commessi fino al presente giorno, pertinenti alla vita catolica e professione regolare, come io sono, e tutte le eresie che io ho tenute, e li dubbii che ho avuti intorno alla fede catolica ed alle cose determinate dalla Santa Chiesa, ora io le detesto ed aborrisco, e ne sono pentito d'aver fatto, tenuto, detto, creduto o dubitato di cosa che non fosse catolica; e prego questo Sacro Tribunale che conoscendo le mie infirmità vogli abbracciarmi nel gremio di Santa Chiesa, provvedendomi di remedii opportuni alla mia salute, usando mi misericordia»¹⁴².

La situación se modificó en el proceso romano. El *sumario* del proceso, compilado no antes del verano de 1597, recoge los puntos conflictivos anteriormente mencionados¹⁴³, pero lo característico de este proceso es la cuidada atención a la cosmología y ontología brunianas. Del examen de la obra bruniana en poder del tribunal —entre la que se encontraba *Del infinito*— surgió una serie de «censuras». La respuesta bruniana a las mismas, resumida en el *Sommario*, nos permite ver cómo la atención de los jueces se iba orientando hacia el corazón de la filosofía bruniana y dentro de ella hacia la cosmología como doctrina errónea y contraria a la fe cristiana. Entre los diferentes puntos objeto de censura figuran la correspondencia necesaria entre la causa divina y el efecto producido (§ 253), el movimiento de la tierra (§ 256), la identificación de los astros con los ángeles (§ 257), la presencia en la tierra de un alma racional (§ 258), la pluralidad de los mundos habitados con presencia humana (§ 261), puntos centrales de la cosmología bruniana, a los cuales se unen otros temas centrales de su filosofía como la unidad de la sustancia, la unidad del alma universal y la transmigración, el rango no sustancial de los individuos particulares¹⁴⁴. El último año del proceso, 1599, y el esquema de abjuración presentado al filósofo en septiembre, giraban en torno a los temas religiosos y teológicos (Trinidad y Encarnación) y a las indicadas doctrinas filosóficas y cosmológicas¹⁴⁵; las retractaciones y reafirmaciones sucesivas de Bruno a lo largo de este año se explican

¹⁴² *Ibidem*, pp. 735s. y cf. p. 746.

¹⁴³ Véase A. Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, cit. § 82-97, 178, 186.

¹⁴⁴ Véase también L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Nápoles, 1949, pp. 79-85.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 98s.

tanto por la disposición a ceder en los puntos religioso-teológicos como por la voluntad de salvar la independencia de la reflexión filosófica y aquellos puntos de su filosofía verdaderamente irrenunciables: si Bruno adapta su doctrina del alma a las exigencias de la fe cristiana y de los inquisidores, se resiste sin embargo a abjurar del movimiento de la tierra, del universo infinito y de los mundos innumerables¹⁴⁶. La lista de errores recogida en la sentencia se ha perdido, pero conocemos una parte de ella por la carta que Gaspar Schopp escribió el día siguiente de la ejecución de Bruno, el 17 de febrero de 1600, nueve días después de la condena. Schopp enumera, entre otros puntos, la pluralidad de los mundos, la eternidad del universo, la doctrina de los preadamitas conexas a la generación plural de los hombres¹⁴⁷. No recoge la doctrina del movimiento de la tierra, pero todo lleva a pensar que se encontraba presente. Era, en suma, el desarrollo bruniano del copernicanismo como cosmología del universo infinito y homogéneo, con mundos infinitos animados por un alma racional, lo que había sido condenado *también* y por cuya imposible renuncia el filósofo había rechazado finalmente la abjuración y se había expuesto a la condena. Que, como dijo Alexandre Koyré¹⁴⁸, «fue el ejemplo de Bruno el que abrió los ojos a la Iglesia en cuanto al peligro que representaba para la religión la nueva astronomía» resultando con ello «la causa oculta, pero real de la condena de Copérnico y de Galileo», es una cuestión que queda ya fuera de nuestro alcance y del marco de este prólogo.

MIGUEL A. GRANADA
junio de 1992

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 110s. Sobre la problemática del alma en el proceso véase el cap. VIII de nuestra introducción a la *Cábala del caballo Pegaso*, Madrid, 1990. Véase asimismo la atinada interpretación de Nicola Badaloni (*Giordano Bruno. Tra cosmologia e etica*, Pisa, 1988, pp. 134s.) y las interesantes sugerencias de M. Ciliberto (*Giordano Bruno*, cit. pp. 268ss.).

¹⁴⁷ Véase Spampanato, *op. cit.*, pp. 799ss.

¹⁴⁸ *Estudios galileanos*, Madrid, 1980, p. 159.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Giordano Bruno

- *Dialoghi italiani*, edición de G. Gentile (tercera edición a cargo de G. Aquilecchia, Florencia, 1958).
- *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Nápoles-Florencia, 1879-1891 (reimpresión anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962).
- *La cena de le ceneri*, edición de G. Aquilecchia, Turín, 1955.
- *De la causa, principio et uno*, edición de G. Aquilecchia, Turín, 1973.
- *De umbris idearum*, edición de R. Sturlese, Florencia 1991.
- *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*, trad. de Carlo Monti, Turín, 1980.
- *La cena de las cenizas*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- *Expulsión de la bestia triunfante*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- *Cábala del caballo Pegaso*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- *Los heroicos furores*, introd., trad. y notas de M. Rosario González Prada, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.
- *Mundo, magia, memoria*, antología a cargo de I. Gómez de Liaño, Editorial Taurus, Madrid 1973.

B) Otros autores

- AQUINO, Tomás de: *Suma de Teología I*, parte I, Madrid, 1988.
- ABELARDO, Pedro: *Theologia christiana*, en I. P. Migne: *Patrologia latina*, vol. 178, París, 1885.

— BRAHE, Tycho: *De nova et nullius aevi memoria, prius visa Stella, iam pridem Anno a nato Christo 1572, mense novembri primum inspecta, contemplatio mathematica*, en Brahe, *Opera omnia*, ed. I. L. E. Dreyer, Haunaie 1913 ss., vol. I, pp. 1-72.

— BURIDÁN, Juan: *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, ed. de E. A. Moody, Cambridge Mass, 1942.

— COPÉRNICO, Nicolás: *De las revoluciones de los orbes celestes*, ed. a cargo de C. Mínguez y M. Testal, Editora Nacional, Madrid, 1982.

— DIGGES, Thomas: *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.-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.

— DIGGES, Thomas: *Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos...*, en N. Copérnico, Th. Digges, G. Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, a cargo de A. Elena, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

— DIGGES, Thomas: *Alae seu Scalae Mathematicae, quibus visibilium remotissima Coelorum Theatra conscendi, et Planetarum omnium itinera nouis et inauditis Methodis explorari... liquidissime possit*, Londres, 1573.

— ERASMUS, Desiderius: *De libero arbitrio diatriba sive collatio*, en Erasmus, *Opera omnia*, ed. de I. Clericus, Lugduni Batavorum, 1703-1706, vol. IX, cols. 1215-1248.

— FICINO, Marsilio: *Opera omnia*, Basilea, 1576.

— FRACASTORO, Girolamo: *Opera omnia*, Venecia, 1584.

— GEMMA, Cornelius: *De naturae divinis characterismis seu raris et admirandis spectaculis, causis, indicis, proprietatibus rerum in partibus singulis universi libri II*, Amberes, 1575.

— KEPLER, Johannes: *Conversación con el mensajero sideral*, en Galileo-Kepler: *El mensaje y el mensajero sideral*, ed. de C. Solís, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

— LOMBARDO, Pedro: *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I, 2.^a parte, Quaracchi, 1971.

— LUCRECIO: *De rerum natura. De la naturaleza*, texto latino y traducción de E. Valentí Fiol, Editorial Bosch, Barcelona, 1976.

— LUTERO, Martín: *La voluntad determinada*, en Lutero: *Obras*, vol. IV, trad. de E. Sexauer, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976.

— MELANCHTON, Philip: *Initia doctrinae physicae*, en C. G. Bretschneider ed., *Corpus Reformatorum*, vol. XIII, Halle, 1846.

— ORESME, Nicolás: *Le livre du ciel et du monde*, ed. de A. D. Menut y A. J. Denomy, Madison Wisc., 1968.

— PALINGENIUS STELLATUS, Marcellus: *Zodiacus vitae, id est, de hominis vita studio, ac moribus optime instituendis libri XII*, Rotterdam, 1722.

— RHETICUS, Georg-Joachim: *Narratio prima*, edición crítica, traducción francesa y comentario de H. Hugonnard-Roche y J.-P. Verdet, con la colaboración de M.-P. Lerner y A. Segonds, Wroclaw, 1982.

C) Obras auxiliares

— CILIBERTO, Michele: *Lessico di Giordano Bruno*, 2 vols., Roma, 1979.

— STURLESE, Rita: *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, 1987.

D) Vida y proceso

— AQUILECCHIA, Giovanni: *Giordano Bruno*, Roma, 1971.

— FIRPO, Luigi: *Il processo di Giordano Bruno*, Nápoles, 1949.

— MERCATI, Angelo: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Ciudad del Vaticano, 1942.

— SPAMPANATO, Vincenzo: *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, 1921 (reimpr. Roma, 1988).

E) Literatura secundaria

— AQUILECCHIA, Giovanni: «L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno», *Cultura neolatina* XIII (1953), pp. 165-189.

— AQUILECCHIA, Giovanni: *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Nápoles, 1991.

— BACCHELLI, Franco: «Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capece», *Rinascimento* n.s. XXX (1990), pp. 107-152.

— BADALONI, Nicola: *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Pisa, 1988.

— BERNART, Luciana de: *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme della esperienza*, Pisa, 1986.

— BIANCHI, Luca: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérgamo, 1990.

— BIANCHI, Luca-Randi, Eugenio: *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990.

— BLUMENBERG, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1981.

— BLUMENBERG, Hans: *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt, 1976.

— BOSSY, John: *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, 1991.

- CILIBERTO, Michele: *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986.
- CILIBERTO, Michele: *Giordano Bruno*, Bari, 1990.
- COURTENAY, William J.: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bérghamo, 1990.
- DUHEM, Pierre: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. Paris, 1913-1959.
- GHISALBERTI, Alessandro: «Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham», en AA.VV.: *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bérghamo, 1986, pp. 34-55.
- GRANADA, Miguel A.: «Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral. Una confrontación a través de Lucrecio», en AA.VV.: *Lenguaje, historia, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona 1989, pp. 125-141.
- GRANADA, Miguel A.: *Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, Geocritica. Cuadernos críticos de Geografía Humana, n.º 90, Barcelona, 1990.
- GRANADA, Miguel A.: «Giordano Brunos Deutung des Copernicus als eines "Gottesleuchteten" und die Narratio prima des Rhetikus», en K. Heipcke u.a. (hrsg.): *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, Weinheim 1991, pp. 261-285.
- GRANADA, Miguel A.: «Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», *Rivista di storia della filosofia*, XLVII (1992), pp. 47-73.
- GRANADA, Miguel A.: «Petrus Ramus y Jean Pena: crítica de la cosmología aristotélica y de las hipótesis astronómicas a mediados del siglo XVI», *Er. Revista de Filosofía*, 12 (1992), pp. 11-50.
- GRANADA, Miguel A.: «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad», *La balsa de la Medusa*, 23 (1992), pp. 95-114.
- GRANADA, Miguel A.: «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all' *antiqua vera philosophia*», en AA.VV.: *L'interpretazione ne secoli XVIe XVIIe*, Milán, 1993, pp. 59-82.
- GRANADA, Miguel A.: «Giordano Bruno e la *dignitas hominis*: présence et modification d' un motif du platonisme de la Renaissance», *Nouvelles de la République des Lettres* 12 (1993, 1), pp. 115-169.
- GRANT, Edward: «Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution», *Journal of the History of Ideas* 23 (1962), pp. 197-220.
- GRANT, Edward: «Cosmology», en David C. Lindberg ed.: *Science in the Middle Ages*, Chicago-Londres, 1978, pp. 265-302.
- GRANT, Edward: «The Condamnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages», *Viator* 10 (1979), pp. 211-244.

- GRANT, Edward: *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981.
- HISETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-París, 1977.
- INGEGNO, Alfonso: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978.
- INGEGNO, Alfonso: *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, 1985.
- INGEGNO, Alfonso: *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987.
- KOYRÉ, Alexandre: «Le vide et l'espace infini au XIV siècle», en A. Koyré: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, París, 1961, pp. 37-92.
- KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979.
- KOYRÉ, Alexandre: *Estudios galileanos*, Madrid, 1980.
- LERNER, Michel: «Le problème de la matière céleste après 1550: aspects de la bataille des cieux fluides», *Revue d'histoire des sciences* XLII, 1989, pp. 255-280.
- LOVEJOY, Arthur O.: *La gran cadena del ser*, Barcelona, 1983.
- MAIER, Anneliese: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, 1949.
- MAIER, Anneliese: *Ausgebendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma, 1964.
- MAURACH, Gregor: *Coelum empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Wiesbaden, 1968.
- MERLAN, Philip: «Zwei Fragen der epikureischen Theologie», *Hermes* 68 (1933), pp. 196-217.
- MICHEL, Paul-Henri: *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, 1962.
- OAKLEY, Francis: *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca-Londres, 1984.
- SACERDOTI, Gilberto: *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bologna, 1990.
- SINGER, Dorothea Waley: *Giordano Bruno. His Life and Thought with annotated Translation of his Work On the Infinite Universe and Worlds*, Nueva York, 1968.
- STURLESE, Rita: «...Et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur». Le note del «postillatore napoletano» al dialogo *De l'infinito* di Giordano Bruno», en AA.VV.: *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, pp. 117-128.
- TOCCO, Felice: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889.
- TRIFOGLI, Cecilia: «Il luogo dell'ultima sfera nei commenti tardo-antichi e medievali a Physica IV, 5», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVIII (LXXX), 1989, pp. 144-160.
- WESTMAN, Robert S.: «The Melanchton Circle, Rhetoric and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis* LXVI (1975), pp. 165-193.
- YATES, Frances A.: *El arte de la memoria*, Madrid, 1974.

NOTA SOBRE LA PRESENTE TRADUCCION

La presente traducción —en ausencia de la edición crítica de Giovanni Aquilecchia, anunciada desde hace años, pero todavía inédita en este momento— se ha efectuado a partir del texto de la edición Gentile-Aquilecchia de los diálogos: *Giordano Bruno: Dialoghi italiani*, Florencia, 1958, pp. 343-537. Hemos tenido, sin embargo, constantemente presente el texto de la *editio princeps* de 1584, que nos ha sido procurado (en microfilm del ejemplar conservado en la Bodleian Library de Oxford, que contiene las interesantísimas anotaciones del *postillatore napoletano*, sobre el cual véase la nota 27 de nuestra introducción) por la amabilidad de la doctora Rita Sturlese, a quien expresamos nuestro más sincero agradecimiento. La comparación del texto de ambas ediciones nos ha permitido corregir el texto establecido por Gentile-Aquilecchia en algunas ocasiones, de lo cual hemos dejado constancia en las notas que acompañan a nuestra traducción. Creemos, no obstante, que la futura edición crítica (realizada a partir de un cotejo de los diferentes ejemplares conservados de la primera edición) no aportará modificaciones de importancia ni resultados tan importantes como los obtenidos en el caso de *La cena de le ceneri*.

Igual que ya hicimos en nuestras traducciones anteriores de otros diálogos brunianos (*La cena de las cenizas*, *Expulsión de la bestia triunfante*, *Cábala del caballo Pegaso*, publicadas en esta mis-

ma editorial), consignamos al margen la paginación de la edición Gentile-Aquilecchia para un control más fácil de las referencias a la obra presentes en la literatura secundaria. Por esta paginación nos referimos también nosotros al presente diálogo a lo largo de nuestra introducción y de las notas que acompañan a la traducción.

Finalmente, hacemos constar nuestro agradecimiento al Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles por su colaboración en la presente edición, que continúa la colaboración de traducciones anteriores y que esperamos se prolongue en trabajos futuros en torno a la obra y pensamiento del Nolano.

GIORDANO BRUNO NOLANO

DEL INFINITO:
EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

*Al ilustrísimo Señor de
Mauvissière*

Impreso en Venecia
Año 1584

Traducción de la portada de la edición original (reproducida en la página siguiente). Sobre la grafía del título véase nuestra introducción, apartado II. La reproducción de la portada por Gentile (*Dialoghi italiani*, p. 343) modifica la puntuación: *De l'infinito, universo e mondi*.

GIORDA
NO BRVNO
Nolano.

De l' infinito vniuerso
et Mondì.

*Alt illustrissimo Signor di
Mauuissiera.*



Stampato in Venetia.
Anno, M. D. LXXXIII.

EPISTOLA PROEMIAL
AL ILUSTRISIMO
SEÑOR MICHEL DE CASTELNAU

Señor de Mauvissière, Concessault y Joinville,
Caballero de la orden del Rey Cristianísimo,
Consejero de su Consejo Privado,
Capitán de cincuenta hombres armados y
Embajador ante la Serenísima Reina de Inglaterra.

Si yo, ilustrísimo Caballero, tratara con el arado, apacentara un rebaño, cultivara un huerto, arreglara un vestido, nadie me miraría, pocos me observarían, menos todavía me reprenderían y podría agradar fácilmente a todos. Pero por ser deliniente del campo de la naturaleza, solícito del pasto del alma, deseoso del cultivo del ingenio y artesano de los hábitos del intelecto, resulta que quien me ha entrevisto me amenaza, quien me ha observado me ataca, quien me ha alcanzado me muerde, quien me ha comprendido me devora ¹; no es uno solo, no son pocos, son muchos, son casi todos.

346

Si queréis entender cuál es la causa de esto, os diré que el motivo es el conjunto de la gente que me disgusta, el vulgo que odio ², la multitud que me desagrada, una que me enamora ³:

¹ Nuestra traducción sigue una *lectio difficilior* del texto («chi adocchiato mi minaccia», etc.) que nos parece sin embargo necesaria como réplica a «nadie me miraría...», porque la situación de Bruno es contraria a la condición que haría posible su anonimato.

² Horacio: *Odas*, III, 1, verso 1: «Odi prophanum vulgus et arceo».

³ Como se explicita en p. 347, la sabiduría y su objeto: la unidad infinita que Bruno ha encontrado en *De la causa, principio e uno*. Cf. diálogo V, p. 324: «Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofía, li quali hanno ritrovata questa unità. Medesima cosa a fatto è la sofía, la verità, la unità». Véase asimismo la conclusión de esta epístola, pp. 359ss.

aquella por la que soy libre en la sujeción, contento en la pena, rico en la necesidad y vivo en la muerte ⁴; aquella por la que no envidio a quienes son siervos en la libertad, sienten pena en los placeres, son pobres en las riquezas y muertos en la vida ⁵, porque en el cuerpo tienen la cadena que los ata, en el espíritu el infierno que los deprime ⁶, en el alma el error que los tiene enfermos, en la mente el letargo que los mata; sin magnanimidad que los libere, sin generosidad que los eleve, sin resplandor que los ilumine, sin ciencia que los reanime.

Por eso sucede que no retiro, fatigado, el pie del arduo camino; ni bajo los brazos desidiado ante el trabajo que se presenta; ni vuelvo la espalda desesperado ante el enemigo que me ataca; ni deslumbrado aparto los ojos del divino objeto, mientras por lo general me veo considerado sofista, más empeñado en parecer sutil que en ser veraz; ambicioso, más afanoso por suscitar una nueva y falsa secta que por confirmar la antigua y verdadera; cazador que se va procurando un resplandor de gloria presentando tenebrosos errores; un espíritu inquieto que subvierte los edificios de las buenas disciplinas y se hace fundador de artificios de perversidad ⁷.

Ojalá, Señor, los santos númenes alejen de mí a todos aquellos que injustamente me odian; ojalá me sea siempre propicio mi Dios; ojalá me sean favorables todos los gobernadores de nuestro mundo; ojalá los astros me procuren tal semilla para el campo y campo para la semilla que se muestre al mundo útil y

⁴ *De la causa* V, p. 324: «Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione... Avete dunque come tutte le cose sono ne l'universo, e l'universo è in tutte le cose; noi in quello, quello in noi; e cossì tutto concorre in perfetta unità». Asimismo *infra* pp. 359ss.

⁵ *La cena de las cenizas*, trad. de M. A. Granada, Madrid, 1987, p. 75: «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 tengan, 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 vidas».

⁶ Sobre la concepción bruniana del infierno véase *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. de M. A. Granada, Madrid, 1989, pp. 287s. (constelación de la «Liebre»).

⁷ Para la expresión de otros juicios ambientales acerca de él, véase *infra* pp. 467, 503.

glorioso fruto de mi esfuerzo despertando el espíritu y abriendo el sentido a quienes están privados de luz, igual que yo sincerísimamente no finjo y si estoy en el error, no creo en verdad errar; y cuando hablo y escribo, no disputo por amor a la victoria por sí misma (ya que considero enemiga de Dios, vilísima y sin pizca de honor toda reputación y victoria en la que la verdad está ausente), sino que por amor a la verdadera sabiduría y afán de la verdadera contemplación me fatigo, me aflijo y me atormento.

Así lo pondrán de manifiesto los argumentos demostrativos que dependen de razones vivas, las cuales derivan de un sentido regulado, informado por imágenes que no son falsas ⁸ y que cual veraces embajadoras se desprenden de los objetos de la naturaleza haciéndose presentes a quienes las buscan, patentes a quienes las contemplan, claras a quien las aprehende, ciertas a quien las comprende.

Aquí, pues, os presento mi contemplación del infinito universo y los mundos innumerables.

Argumento del primer diálogo

Tenéis, pues, en el primer diálogo primero que la inconstancia del sentido muestra que él no es principio de certeza y no la produce más que mediante una comparación y cotejo de un objeto de la sensación con otro y de un sentido con otro; y se concluye de qué manera la verdad está en sujetos diferentes.

En segundo lugar se empieza a demostrar la infinitud del universo y se aduce el primer argumento, sacado de que no saben dar un límite al mundo quienes por obra de la fantasía pretenden fabricarle murallas. En tercer lugar, del hecho de que es incorrecto decir que el mundo es finito y que está en sí mismo, porque eso conviene sólo al inmenso, se toma el segundo

⁸ Sobre «sentido regulado» cf. *infra* pp. 455, 467, 500, 516 y, aunque no se use el término, el importantísimo comienzo del diálogo primero, pp. 369s. *Senso regolato* es el sentido asistido o gobernado por razón e inteligencia que permite desarrollar una imaginación (imágenes) concorde con la verdad, frente a la fantasía, locura o imaginación (falsa) del cosmos aristotélico basado en la sensación o sentido inmediato (no regulado).

348 argumento. A continuación el tercer argumento se toma de la incorrecta e imposible imaginación del mundo como no ubicado en ningún lugar, porque se seguiría necesariamente que no existe, dado que toda cosa (sea corpórea o incorpórea; corporal o incorpóralmente) está en un lugar. El cuarto argumento se recoge de una demostración o cuestión muy apremiante que plantean los epicúreos:

Nimirum si iam finitum constituitur
 Omne quod est spacium, si quis procurrat ad oras
 Ultimus extremas iaciatque volatile telum,
 Invalidis utrum contortum viribus ire
 Quo fuerit missum mavis longeque volare,
 An prohibere aliquid censes obstareque posse?
 Nam sive est aliquid quod prohibeat officiatque,
 Quominu' quo missum est veniat finique locet se,
 Sive foras fertur, non est ea fini' profecto ⁹.

El quinto se toma del hecho de que la definición de lugar dada por Aristóteles no conviene al lugar primero, máximo y universalísimo y que no vale tomar la superficie próxima e inmediata al cuerpo contenido y otras ligerezas que hacen del lugar algo matemático y no físico. Además, entre la superficie del continente y la del contenido que se mueve dentro de ella se necesita siempre un espacio intermedio al que conviene ser más bien lugar; y si queremos tomar del espacio sólo la superficie, es preciso ir buscando infinitamente un lugar finito. El sexto se toma de que no se puede evitar el vacío afirmando que el mundo es finito, si vacío es aquello en lo que no hay nada.

El séptimo de que, así como el espacio en el que está este

⁹ Lucrecio: *De rerum natura* I, 968-973 y 977-979: «Por otra parte, suponiendo finito todo el espacio existente, si alguien corriese hacia el borde extremo, a lo último, y desde allí lanzara un dardo volador, ¿qué prefieres decir, que irá a donde se le envíe, disparado con ímpetu vigoroso, o crees que algo podrá resistirle y oponerse a su curso?... Pues, tanto si hay algo que resista y se oponga a que el proyectil alcance y se clave en el blanco propuesto, como si sale fuera, el punto de que partió no era el último» (trad. de E. Valentí Fiol, Lucrecio: *De rerum natura. De la naturaleza*, 2 vols., Barcelona, 1976). El texto crítico comúnmente aceptado da en v. 968 «propterea sí», en v. 971 «id validis», en v. 977 «probeat» y en v. 979 «a fine profectum».

mundo se entendería vacío si en él no estuviera este mundo, también donde no está este mundo se entiende que está vacío. 349 De este lado del mundo, por tanto, este espacio es indiferente de aquél; la capacidad, pues, que tiene éste la tiene aquél; por tanto tiene el acto, porque ninguna capacidad es eterna sin acto y por eso tiene el acto unido eternamente. Es más: ella misma es acto porque en la eternidad no hay diferencia entre ser y poder ser.

El octavo argumento se toma de que ningún sentido niega el infinito, dado que no lo podemos negar por el hecho de que no lo comprendamos con el sentido; por el contrario, del hecho de que el sentido es comprendido por el infinito y la razón viene a confirmarlo, debemos afirmarlo. Es más, si seguimos considerando bien, el sentido lo afirma infinito, porque vemos siempre que una cosa está comprendida por otra y jamás percibimos ni con el sentido externo ni con el interno que una cosa no esté comprendida por otra o algo similar.

Ante oculos etenim rem res finire videtur:
 Aer dissepit colleis atque aëra montes,
 Terra mare et contra mare terras terminat omneis:
 Omne quidem vero nihil est quod finiat extra.
 Usque adeo passim patet ingens copia rebus,
 Finibus exemptis, in cunctas undique parteis ¹⁰.

A partir, pues, de lo que vemos, debemos inferir antes el infinito, porque no se nos presenta nada que no esté limitado por otra cosa y no observamos nada que esté limitado por sí mismo. El argumento noveno lo tomamos de que no se puede negar el espacio infinito más que de palabra, como hacen los obstinados, una vez se ha considerado que el resto del espacio donde no hay mundo y que se llama vacío o se finge también nada, no es posible entenderlo sin capacidad de contener no menor que esta capacidad que contiene. El décimo de que igual

¹⁰ Lucrecio: *De rerum natura* I, 998-1001 y 1006-1007: «En fin, ante nuestros ojos una cosa limita a otra; el aire circunscribe los montes y los montes el aire; la tierra amojona el mar, el mar a todas las tierras; pero más allá del todo nada hay que le ponga límites... Tan dilatadamente se abre a las cosas la inmensidad del espacio, sin límites, en todas direcciones» (trad. de E. Valentí Fiol). El verso 998 reza «Postremo ante oculos...».

que está bien que exista este mundo, no está menos bien que exista cada uno de los infinitos otros. El undécimo de que la bondad de este mundo no es comunicable a otro mundo que pueda existir, igual que mi ser no es comunicable al de éste o aquél. El duodécimo de que no hay razón ni sentido que no permita que exista un infinito corpóreo y explicado igual que se afirma un infinito indivisible, simplicísimo y complicante ¹¹. El decimotercero de que este espacio del mundo, que a nosotros nos parece tan grande, no es ni parte ni todo en comparación con el infinito y no puede ser el objeto de una operación infinita, con respecto a la cual es un no ente lo que nuestra debilidad puede comprender. Así se responde a cierta observación que nosotros no afirmamos el infinito por la dignidad del espacio, sino por la dignidad de las naturalezas, puesto que por la misma razón por la que existe esto, debe existir cualquier otra cosa que pueda existir, cuya potencia no está actualizada por el ser de éste, igual que la potencia del ser de Elpino tampoco está actualizada por el acto del ser de Fracastoro ¹².

El decimocuarto de que si la potencia activa infinita actualiza el ser corporal y dimensional, éste debe ser necesariamente infinito; de lo contrario se empobrece la naturaleza y dignidad de quien puede hacer y de quien puede ser hecho. El decimoquinto de que el universo en la concepción vulgar no se puede decir que comprenda la perfección de todas las cosas de manera distinta a como yo comprendo la perfección de todos mis miembros y cada globo todo lo que hay en él; es como decir que es rico todo aquel al que no falta nada de lo que tiene. El decimosexto de que el infinito eficiente sería necesariamente deficiente sin el efecto y no podemos concebir que tal efecto infinito sea sólo él mismo ¹³. A esto se añade que por eso, si fuera o si es, nada se quita de lo que debe ser en aquello que es verdaderamente efecto y que los teólogos denominan acción *ad extra* y transitiva, además de la inmanente, porque conviene que sea tan infinita la una como la otra ¹⁴.

¹¹ Universo infinito y Dios infinito (efecto y causa) respectivamente.

¹² Personajes del diálogo.

¹³ La producción del universo es necesaria en Dios y esa producción es necesariamente infinita.

¹⁴ La acción *ad extra* y transitiva es la creación del mundo; la acción inmanente,

El decimoséptimo argumento se toma de que si decimos que el mundo es ilimitado se sigue la paz del entendimiento con nuestro modo de pensar, mientras que del modo contrario se siguen siempre innumerables dificultades e inconvenientes. Se repite, además, lo que se ha dicho en el segundo y en el tercero. El decimooctavo de que si el mundo es esférico, entonces tiene una figura y un límite y ese límite que está más allá de este mundo limitado y figurado (aunque quieras llamarlo «nada») tiene también una figura, de suerte que su concavidad está unida a la convexidad de éste, ya que donde comienza tu nada es una concavidad que no se diferencia en nada de la superficie convexa de este mundo. El decimonoveno se añade a lo que se ha dicho en el segundo. En el vigésimo lugar se repite lo que se ha dicho en el décimo.

En la segunda parte de este diálogo lo que se ha demostrado por la potencia pasiva del universo se muestra por la potencia activa del eficiente con varias razones, la primera de las cuales se coge de que la potencia divina no debe estar ociosa y tanto más afirmando un efecto exterior a la propia sustancia (en el caso de que algo pueda serle exterior) y que no está menos ociosa y envidiosa produciendo un efecto finito que no produciendo nada ¹⁵. Se coge la segunda de la práctica, porque la opinión contraria elimina la razón de la bondad y grandeza divinas y de la nuestra no se sigue inconveniente alguno contra ninguna ley ni dogma teológico. La tercera es convertible con la duodécima de la primera parte y se aduce la diferencia entre el todo infinito y lo totalmente infinito. La cuarta se toma de que la omnipotencia resulta censurada por haber hecho el mundo finito y ser agente infinito de un sujeto finito, no menos por no querer que por no poder. La quinta infiere que si no hace el mundo infinito, no puede hacerlo; y si no tiene potencia para

la derivación del Hijo y del Espíritu Santo a partir del Padre, esto es, la constitución de la Trinidad. En la teología cristiana la primera es finita y voluntaria; la segunda necesaria y necesariamente infinita. Bruno afirma aquí la infinitud necesaria de ambas, pero en su filosofía la segunda se reduce a la primera, como había establecido ya de forma nítida el segundo diálogo del *De la causa*. Véase nuestra introducción pp. 46ss.

¹⁵ Sobre estos puntos, en los que se manifiesta implícitamente el rechazo de la distinción entre *potentia Dei absoluta et ordinata*, véase nuestro prólogo cap. V.

hacerlo infinito, tampoco puede tener vigencia para conservarlo infinitamente; y que si él es finito en un aspecto, vendrá a ser finito en todos los aspectos porque en él todo modo es una cosa y toda cosa y modo es una e idéntica con otra y otro. La sexta es convertible con la décima de la primera parte. Y se aduce la causa por la que los teólogos defienden lo contrario no sin un motivo conveniente; y se habla también de la amistad entre estos sabios y los filósofos sabios.

352 La séptima se toma de proponer la razón que distingue la potencia activa de las diferentes acciones y de disolver tal argumento. Además se muestra la potencia divina intensiva y extensivamente de manera más egregia de lo que el conjunto de los teólogos haya hecho jamás. Por la octava se muestra que el movimiento de los infinitos mundos no proviene de un motor extrínseco, sino del alma de cada uno y cómo a pesar de todo existe un motor infinito. Por la novena se muestra cómo se verifica en cada uno de los mundos el movimiento intensivamente infinito, a lo que se debe añadir que del hecho de que un móvil se mueva y se haya movido en un instante se sigue que se pueda ver en cualquier punto del círculo que hace con el propio centro; y en otra ocasión resolveremos esta objeción cuando nos esté permitido presentar la doctrina con mayor detalle.

Argumento del segundo diálogo

El segundo diálogo persigue la misma conclusión. Aduce en primer lugar cuatro razones, la primera de las cuales procede a partir de que todos los atributos de la divinidad son como cada uno por separado. La segunda, de que nuestra imaginación no debe poder extenderse más que la acción divina. La tercera, de la indiferencia entre el intelecto y la acción divina y de que no entiende menos lo infinito que lo finito. La cuarta, de que si la cualidad corporal tiene una potencia activa infinita (quiero decir la sensible a nosotros), ¿qué ocurrirá entonces con toda la cualidad que está en toda la absoluta potencia activa y pasiva?

En segundo lugar argumenta a partir de que una cosa corpórea no puede estar limitada por una cosa incorpórea, sino o bien por el vacío o bien por lo lleno, y que fuera del mundo

hay necesariamente espacio, el cual en última instancia no es otra cosa que materia y la misma potencia pasiva en la que la no envidiosa ni ociosa potencia activa debe actualizarse. Y se muestra la vanidad del argumento de Aristóteles sacado de la incompatibilidad de las dimensiones. En tercer lugar se enseña la diferencia que hay entre el mundo y el universo, porque quien llama al universo infinito uno distingue necesariamente entre estos dos términos. En cuarto lugar se aducen las razones contrarias por las que se estima al universo finito, donde Elpino refiere todas las sentencias de Aristóteles y Filoteo las va examinando. Dichas sentencias proceden unas de la naturaleza de los elementos, otras de la naturaleza de los cuerpos compuestos; y se muestra la vanidad de seis argumentos procedentes de la definición de los movimientos que no pueden darse infinitamente y de otras proposiciones parecidas, las cuales carecen de sentido y de fundamento, como se ve por nuestras razones. Estas harán ver con mayor naturalidad la causa de las diferencias y del término del movimiento y muestran en la medida de lo permitido por la ocasión y lugar un conocimiento más real del impulso grave y ligero, porque mediante ellas mostramos cómo el cuerpo infinito no es ni pesado ni ligero y cómo el cuerpo finito recibe esas diferencias y cómo no.

353 Con ello se hace patente la vanidad de los argumentos de Aristóteles, el cual, argumentando contra los que afirman que el mundo es infinito, presupone el centro y la circunferencia y pretende que en el mundo finito o infinito la tierra ocupa el centro. En conclusión: no hay ningún motivo grande o pequeño que haya llevado a este filósofo a destruir la infinitud del mundo (tanto en el primer libro del *De coelo et mundo* como en el tercero de la *Physica auscultatio*)¹⁶ sobre el cual no se discurre bastante más de lo suficiente.

Argumento del tercer diálogo

En el tercer diálogo se niega en primer lugar aquella vil fantasía de la figura, de las esferas y de la diversidad de los cie-

¹⁶ La *Physica* dedica al problema del infinito los caps. 3-8 del libro tercero. En su discusión, sin embargo, Bruno atenderá al *De caelo* (caps. I, 5-7).

los y se afirma que el cielo es uno, que hay un espacio universal que abraza los infinitos mundos; aunque no negamos una pluralidad e incluso una infinitud de cielos, tomando esta palabra con un significado diferente, pues así como esta tierra tiene su cielo, que es la región en la que se mueve y por la que discurre, también tienen el suyo cada una de todas las demás tierras innumerables. Se hace manifiesto de dónde ha salido la imaginación de tales y tantos deferentes móviles representados de tal manera que tienen dos superficies externas y una concavidad interna, así como otras recetas y medicinas que dan náusea y horror a los mismos que las prescriben y las ejecutan y a los desgraciados que se las tragan.

354 En segundo lugar se advierte que el movimiento universal y el de los llamados excéntricos y cuantos pueden referirse al llamado firmamento, son todos fantásticos, puesto que realmente dependen de un movimiento que hace la tierra con su centro por la eclíptica y de los otros cuatro movimientos diferentes que efectúa en torno al centro de la propia mole. De ahí se sigue que el movimiento propio de cada estrella se obtiene de la diferencia que se puede verificar subjetivamente en ella en tanto que se mueve por sí misma a través del espacio. Esta consideración nos hace ver que todos los argumentos sobre el móvil y el movimiento infinito son vanos y están fundados en la ignorancia del movimiento de este globo nuestro. En tercer lugar se establece que no hay estrella que no se mueva igual que esta nuestra y otras que por ser próximas a nosotros nos hacen conocer por los sentidos las diferencias locales de sus movimientos, pero que los soles (que son cuerpos donde predomina el fuego) se mueven de una manera y las tierras (en las que predomina el agua) de una manera distinta; y luego se pone de manifiesto de dónde procede la luz que difunden las estrellas, de las cuales unas relucen por sí mismas y otras por otro.

En cuarto lugar se establece de qué manera cuerpos lejanísimos del sol pueden participar del calor igual que los más cercanos y se condena la opinión atribuida a Epicuro de que un sol basta para el universo infinito, al tiempo que se indica la verdadera diferencia entre los astros que centellean y los que no. En quinto lugar se examina la opinión del Cusano en torno a la materia y habitabilidad de los mundos y en torno a la causa

de la luz. En sexto lugar cómo los cuerpos, aunque unos sean luminosos y calientes por sí mismos, no por eso el sol reluce al sol y la tierra reluce a la misma tierra y el agua a la misma agua, sino que la luz procede siempre del astro opuesto, tal y como vemos por los sentidos desde lugares elevados como son los montes que todo el mar reluce, mientras que cuando estamos en el mar y sobre el mismo terreno no apreciamos resplandor más que en la medida en que la luz del sol y de la luna se nos opone a una cierta poca extensión.

En séptimo lugar se discurre sobre la vanidad de las quinaesencias y se explica que todos los cuerpos sensibles no son otra cosa y no constan de otros principios primeros y próximos que éstos y que no se mueven de otra manera, tanto en línea recta como en círculo. Todo se trata con razones más ajustadas al sentido común, mientras Fracastoro se adapta al ingenio de Burquio y se pone claramente de manifiesto que no hay accidente aquí que no se presuponga allá, igual que no hay nada que se vea allá desde aquí lo cual (si consideramos la cosa correctamente) no se vea aquí desde allá; y por consiguiente que ese hermoso orden y escala de la naturaleza es un puro sueño y una broma de viejas chochas.

En octavo lugar se muestra que aunque sea verdadera la distinción de los elementos, no es en modo alguno observable o inteligible el orden de los elementos establecido vulgarmente. Y según el mismo Aristóteles los cuatro elementos son igualmente partes o miembros de este globo; si no queremos decir que el agua predomina, por lo cual con razón son llamados los astros a veces agua, a veces fuego, tanto por verdaderos filósofos naturales como por profetas divinos y poetas, los cuales en este punto no cuentan fábulas ni metaforizan, sino que dejan fabular y chochear a estos otros sabiondos¹⁷. Así entendemos

¹⁷ Cf. *La cena de las cenizas*, diálogo IV, p. 136: «Así pues, cuando los hombres divinos hablan presuponiendo en las cosas naturales el sentido comúnmente recibido no deben ser tomados como autoridad, sino más bien cuando hablan indiferentemente y allí donde el vulgo no tiene posición alguna. Entonces es cuando quiero que se atienda a sus palabras, 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 deberla comprender, del mismo modo que no se da a todo el mundo el poderla comprender».

que los mundos son estos cuerpos heterogéneos, estos animales, estos grandes globos, donde la tierra no es más pesada que los otros elementos y todas las partículas se mueven y cambian de lugar y disposición de la misma manera que la sangre y otros humores, espíritus y partes mínimas que fluyen, refluyen, entran y salen en nosotros y otros pequeños animales. A este respecto se introduce una comparación, por la que se ve que la tierra, en virtud del impulso al centro de su mole, no es más pesada que cualquier otro de los elementos que concurren en tal compuesto y que la tierra por sí misma no es grave y no asciende ni desciende; y que el agua es quien produce la unión, densidad, espesor y gravedad.

En noveno lugar, del hecho de que se ha visto que el famoso orden de los elementos es falso se infiere la naturaleza de estos cuerpos sensibles compuestos que, en calidad de otros tantos animales y mundos, están en el espacioso campo que es el aire, cielo o vacío. Allí están todos esos mundos, los cuales no contienen menos habitantes y animales que puede contener éste, dado que no tienen menor potencia ni una naturaleza distinta.

356 En décimo lugar, después de que se ha visto cómo suelen disputar los pertinazmente adictos e ignorantes de prava disposición, se pone de manifiesto también cómo suelen concluir por lo general las discusiones, aunque algunos sean tan circunspectos que, sin perder la compostura, con una sonrisa maliciosa, con una risita, con cierta modesta malignidad, lo que no han sido capaces de probar con argumentos ni ellos mismos pueden entender, mediante esas artimañas de educados desprecios no sólo quieren ocultar su ignorancia, que de lo contrario sería patente, sino endosársela al antagonista; porque no vienen a discutir para descubrir o buscar la verdad, sino por la victoria misma y para parecer más doctos y ardientes defensores que el contrario. Tales individuos deben ser evitados por quien no tenga una buena coraza de paciencia.

Argumento del cuarto diálogo

En el siguiente diálogo se repite primeramente lo que otras veces se ha dicho: que los mundos son infinitos, cómo se mueve

cada uno de ellos y de qué está formado. En segundo lugar, al igual que en el segundo diálogo se refutaron los argumentos contra la mole o dimensión infinita del universo, después de que en el primero se estableció con multitud de razones el efecto inmenso del inmenso vigor y potencia, ahora —después de que en el tercer diálogo se ha establecido la infinita multitud de los mundos— se refutan los abundantes argumentos de Aristóteles contra dicha infinita multitud, si bien la palabra «mundo» tiene un significado en Aristóteles y otro distinto en Demócrito, Epicuro y otros.

El argumento sacado del movimiento natural y violento y de las causas del uno y del otro formuladas por él pretende que una tierra debería moverse hacia la otra. Al refutar estas opiniones se ponen en primer lugar fundamentos de no poca importancia para ver los verdaderos principios de la filosofía natural. En segundo lugar se aclara que aunque la superficie de una tierra estuviera pegada a la otra no ocurriría que las partes de una pudieran moverse hacia la otra, refiriéndonos a las partes heterogéneas o diferentes, no a los átomos y cuerpos simples, de donde se aprende a pensar mejor sobre la naturaleza de lo pesado y de lo ligero. En tercer lugar se aclara por qué motivo estos grandes cuerpos han sido dispuestos por la naturaleza a tanta distancia y no están más cerca los unos de los otros de forma que del uno se pudiera pasar al otro; y así quien piensa profundamente encuentra la razón por la que los mundos no deben estar en la circunferencia del éter o cercanos a un vacío tal carente de potencia, vigor y actuación, ya que por ese lado no podrían tomar vida y luz. En cuarto lugar se explica cómo la distancia local cambia la naturaleza del cuerpo y cómo no; y de dónde viene que una piedra colocada a la misma distancia de dos tierras, o estaría inmóvil o se decidiría a moverse antes hacia una que hacia la otra. En quinto lugar se explica cuánto se engaña Aristóteles cuando reconoce en cuerpos lejanísimos un impulso de gravedad o ligereza del uno hacia el otro; y también de dónde proviene el apetito de conservarse en el ser presente, por muy innoble que sea, que tienen las cosas, el cual apetito es causa de la huida y de la persecución. En sexto lugar que el movimiento rectilíneo no conviene ni puede ser natural a la tierra o a otros cuerpos principales, sino a las partes de

estos cuerpos que se mueven hacia ellos desde todos los lugares, siempre que no estén muy alejados. En séptimo lugar se aduce a partir de los cometas el argumento de que no es verdad que el grave tenga impulso o movimiento a su continente por muy lejos que esté, razón que no está basada en los verdaderos principios físicos, sino en las suposiciones de la filosofía de Aristóteles, que forma y compone los cometas de partes que son vapores y exhalaciones de la tierra. En octavo lugar se muestra, a propósito de otro argumento, que los cuerpos simples de la misma especie en los demás mundos innumerables se mueven de la misma manera y cómo la diferencia numérica establece una diversidad de lugares y cada parte tiene su centro y se refiere al centro común del todo, el cual centro sin embargo no cabe buscarlo en el caso del universo. En noveno lugar se establece que los cuerpos y sus partes no tienen un arriba y un abajo determinados más que en la medida en que el lugar de su conservación está aquí o allí. En décimo lugar cómo el movimiento es infinito y qué móvil tiende al infinito y a combinaciones innumerables sin que de eso se siga gravedad o ligereza con velocidad infinita; y que el movimiento de las partes próximas, en cuanto conservan su ser, no puede ser infinito y que el impulso de las partes hacia su continente no puede darse más que dentro de la región del mismo.

Argumento del quinto diálogo

Al comienzo del quinto diálogo se presenta a alguien dotado de más feliz ingenio, el cual —aunque criado en una doctrina contraria— puede distinguir entre una y otra disciplina y se restablece y corrige fácilmente por tener capacidad de juzgar sobre lo que ha visto y oído. Se dice quiénes son aquellos a los que Aristóteles parece un milagro de la naturaleza, dado que quienes lo entienden mal y son cortos de ingenio, tienen una elevada opinión de él. Debemos compadecer a esa gente y evitar discutir con ellos porque con ellos siempre se sale perdiendo.

Ahora Albertino, nuevo interlocutor, aduce doce ¹⁸ argu-

¹⁸ En realidad 13 argumentos por repetición del séptimo. Cf. p. 511.

mentos en los que se reúne toda la opinión contraria a la pluralidad y multitud de los mundos. El primero se toma de que fuera del mundo se entiende que no hay lugar, ni tiempo, ni vacío, ni cuerpo sensible ni compuesto. El segundo de la unidad del motor. El tercero de los lugares de los cuerpos en movimiento. El cuarto de la distancia de los horizontes con respecto al centro. El quinto de la contigüidad de varios mundos esféricos. El sexto de los espacios triangulares que generan con su contacto. El séptimo del infinito en acto, que no existe, y de que un número determinado no es más razonable que otro. A partir de este argumento nosotros podemos inferir no sólo igualmente, sino con mucha más razón que según eso el número de los mundos no debe ser uno determinado, sino infinito. El octavo se toma de la determinación de las cosas naturales y de la potencia pasiva de las cosas, la cual no responde a la eficacia y potencia activa divinas. Pero aquí se ha de tener en cuenta que es algo inconvenientísimo que lo primero y altísimo sea parecido a alguien que tiene la capacidad de tocar la cítara y no la toca por falta de instrumento y que es alguien que puede hacer, pero no hace porque lo que puede hacer no puede ser hecho por él, lo cual plantea una patentísima contradicción que no puede ser ignorada más que por quien lo ignora todo. El noveno argumento se toma de la bondad civil que consiste en la convivencia. El décimo de que por la contigüidad de un mundo con otro se sigue que el movimiento de uno obstaculiza el movimiento del otro. El undécimo de que si este mundo es completo y perfecto no es preciso que otro u otros se le añada o añadan ¹⁹.

Estas son las dudas y motivos en cuya solución reside tanta doctrina que ella sola basta para descubrir los más íntimos y fundamentales errores de la filosofía vulgar y el peso e importancia de la nuestra ²⁰. Aquí está la razón por la que no debemos

¹⁹ En realidad es el argumento duodécimo. Bruno omite en este resumen el argumento undécimo. Cf. p. 513.

²⁰ En estas páginas conclusivas se nos presenta un resumen magnífico de la filosofía bruniana con su implicación moral y su implícita confrontación con el cristianismo. Un pasaje paralelo, con explicitación de la polémica anticristiana, en la obertura del *De immenso et innumerabilibus* de 1591 (cap. I, l; G. Bruno: *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Nápoles-Florencia, 1879-1891, vol. I, 1, pp. 201-206. Véase asimismo nuestra introducción cap. III).

temer que nada se disgregue, que ningún individuo se disperse o verdaderamente se desvanezca o se difunda en un vacío que lo desmembre y aniquile. Esta es la razón de la mutación vicisitudinal del todo, por la cual no hay mal del que no se salga ni bien en el que no se incurra, mientras por el espacio infinito, por la perpetua mutación, la sustancia toda persevera idéntica y una²¹. Gracias a esta contemplación sucederá, si estamos atentos a ella, que ningún extraño accidente nos descompondrá por dolor o temor y ninguna fortuna nos elevará por placer y esperanza, con lo cual tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad, seremos magnánimos despreciadores de lo que pueriles pensamientos estiman y seremos ciertamente más grandes que esos dioses que el ciego vulgo adora, porque nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza, la cual está escrita en nosotros mismos, y regulados ejecutores de las leyes divinas²², que están esculpidas en el centro de nuestro corazón. Conoceremos que volar de aquí al cielo no es diferente a volar del cielo aquí, ascender de aquí allí no es diferente a ascender de allí aquí; no hay diferencia en descender del uno al otro punto. Nosotros no somos más periféricos a ellos que ellos a nosotros; ellos no son más centro para nosotros que nosotros para ellos; nosotros también pisamos una estrella²³ y estamos abrazados por el cielo igual que ellos.

²¹ Cf. *De la causa*, p. 324 (cit. supra nota 4) y 246. El lector contemporáneo a Bruno conocido como *postillatore napoletano* (sobre el cual y sus anotaciones véase nota 27 de la introducción) anotó a propósito de las líneas que vienen a continuación lo siguiente: «Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat: sanet timores ac metus omnes, componat affectus summe corruptos, donet iustitiam veram ac lucem qua Deus vere agnoscatur, ac colatur, faciat demum semideos. O impostorem!»

²² El *postillatore*, que subraya esta frase y otras sucesivas en las que se puede reconocer una polémica anticristiana, anota al margen: «Cossí è il Nolano, purgatissimo, scilicet da tutta ignoranza, et da tuti corrupti affeti». La identidad entre ley divina y ley natural, así como la crítica de la escisión entre ambas introducida por Cristo, será uno de los temas centrales de la *Expulsión de la bestia triunfante*.

²³ Cf. el orgulloso parlamento de Tifón, alter ego de Bruno, en *De immenso*, IV, I: «Pars ego sum stellae atque illustris lampadis, et quem/Aethna premit nullus, siquidem est sine pondere tellus/in membris comperta suis. Sic ergo solutus/Liberque, atque hilaris non ullos cerno moventes.../Stellam ego substento, a stella substentor et

Henos aquí, pues, carentes de envidia; henos aquí libres del ansia vana y del necio afán de anhelar lejano ese bien tan grande que tenemos al lado y junto a nosotros²⁴. Henos aquí más libres del temor mayor a que ellos caigan sobre nosotros que alzados en esperanza de que nosotros caigamos sobre ellos; porque tan infinito aire sostiene este globo como aquéllos, tan libre corre este animal por su espacio y ocupa su región como cada uno de aquellos otros por el suyo. Una vez lo hayamos considerado y comprendido, ¡a cuánta más alta consideración y comprensión nos elevaremos! Así, por medio de esta ciencia alcanzaremos de cierto aquel bien que por otras se busca en vano.

Esta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud²⁵ que puede tener como hombre y que consiste en esta y tal compostura, porque lo libera del solícito afán de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, le hace gozar del ser presente y no temer más que esperar del futuro²⁶, porque la providencia, hado o suerte que dispone de los avatares de nuestro ser particular no quiere ni permite que sepamos de lo uno más de lo que ignoramos de lo otro²⁷, volviéndonos

idem, /Et coelum teneo, a coelo teneorque vicissim/: Ergo se nostris submittant pondera Atlantis» (*Opera*, I, 2, pp. 2-3).

²⁴ Cf. los versos de Tansillo citados en *La cena* al final del elogio del Nolano («Si no tomáis el bien que os está cerca, ¿cómo cogéis el que os está lejano?...», p. 72). El «mejor uso» que cabe dar a la «intención jocosa» de Tansillo (ibidem, p. 71) es la transferencia semántica del ámbito del mero *carpe diem* al rechazo del exilio humano en el mundo y de la fractura de hombre y naturaleza frente a la divinidad.

²⁵ «Contenta il spirito», «riduce l'huomo alla vera beatitudine» subrayado por el *postillatore*, que ve en Bruno —como hemos señalado; cf. nota 21 e introducción cap. III— un nuevo evangelio que sustituye la mediación y salvación por Cristo.

²⁶ «Non più temere che sperare del futuro» subrayado por el *postillatore*, que anota: «o furfante!» («bribón»).

²⁷ «Non vuole ne permette che più sappiamo dell'uno, che ignoriamo dell'altro» subrayado por el *postillatore*. *De immenso* I, 1 —capítulo paralelo a estas páginas— ampliará la doctrina: «Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat: per naturae ergo dictamen vult esse semper, per eam vero (quae est a contractione formae ad hanc materiam, et limitatione materiae ab hac forma) ignorantiam, vult semper esse hoc quod est; nescit enim aliud unde venit et quo vadat. Ideo si anima, cui instrumenta corporis equini

dudosos y perplejos ante la primera visión y el primer encuentro. Pero mientras consideramos más profundamente el ser y la sustancia de aquel en el que somos inmutables, hallaremos que no existe la muerte²⁸, no sólo para nosotros, tampoco para ninguna sustancia, mientras nada disminuye sustancialmente, sino que todo cambia de rostro discurriendo por el espacio infinito. Y puesto que todos estamos sujetos al óptimo eficiente, no debemos creer, estimar y esperar otra cosa excepto que como todo procede de lo bueno, así también todo es bueno, por medio de lo bueno y hacia lo bueno; del bien, por el bien, al bien²⁹. Lo contrario de esto no se manifiesta más que a quien

sunt comparata, sciret eam manere corporis humani et omnium reliquorum instrumenta seriatim, vel confuso ordine quodam, neque defunctionem praesentium instrumentorum ad futuram deinceps (secundum innumerabiles species) vitam pertinere quippiam, non tristaretur. *Anima sapiens non timet mortem*, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas (*Opera*, I, 1 pp. 204s.). La doctrina del alma universal y de la metemempsomatosis, ya expresada en *De la causa*, II, se reiterará en la *Expulsión de la bestia triunfante* (diálogo I, 3 pp. 151s. —constelación de la «Corona boreal»— y diálogo III, 2, pp. 256ss. —constelación de «Capricornio»—) y en la *Cábalas del caballo Pegaso* (diálogo II, 1, Madrid 1990, pp. 117ss.).

²⁸ «Non esser morte» subrayado por el *postillatore*.

²⁹ Cf. S. Pablo: *Romanos* 11, 36: «Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia» y I *Corintios* 8, 6: «unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum: et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum». S. Agustín y santo Tomás habían interpretado el pasaje de *Romanos* como referente a la relación entre las personas de la Trinidad; Ficino —siguiendo la lectura de san Ambrosio *in ipsum*, más acorde con el original griego *eis autón* y con el pasaje de I *Corintios*— lo había interpretado cosmológicamente y conectado —véase *supra*, prólogo nota 96— con la triple causalidad divina (eficiente, formal y final) establecida por Platón en el «tercer misterio» de la segunda epístola para ver en ello el alumbramiento máximo del dogma trinitario en la *prisca theologia*: «Tria haec igitur, Potentia, Sapientia, Bonitas, ut placet Theologis, attributa patrem et filium sanctumque spiritum repraesentare videntur. Divinam quidem potentiam praecipue dicimus mundi causam effectricem, Sapientiam consequenter operis huius exemplar, bonitatem denique finem, Triplicem hunc ordinem causae penes Deum Plato noster regi Dionysio declaravit... dum inquit, ex ipso, et per ipsum et in ipsum omnia. Ex ipso efficientem, per ipsum exemplarem, in ipsum finalem causam nobis exprimens» (*In epistulas divi Pauli commentarium, Opera omnia*, Basilea, 1576, p. 437). Bruno, identificando Hijo y Espíritu con intelecto y alma del universo infinito, aplica la triple causalidad y el pasaje paulino exclusivamente al Padre o Bien. Sobre las «dudas» brunianas acerca de la Trinidad y el concepto de «persona» cf. las declaraciones en el proceso veneciano recogidas en V. Spampinato: *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, Messina, 1921, pp. 710-714 y 715-716.

no capta otra cosa que el ser presente, igual que la belleza del edificio no se hace aparente a quien vislumbra una parte mínima del mismo, como una piedra, un cemento adosado, una media pared, sino especialmente a aquel que puede ver la totalidad y tiene capacidad de comparar unas partes con otras.

No temamos que lo que está congregado en este mundo, por la vehemencia de algún espíritu errante o por la ira de algún Júpiter fulmineo, se disperse fuera de esta tumba³⁰ o cúpula del cielo o se agite y disgregue como polvo fuera de este manto estelífero; no temamos que la naturaleza de las cosas pueda desvanecerse en sustancia igual que se pierde ante nuestros ojos el aire que estaba encerrado dentro de la concavidad de una burbuja, porque conocemos un mundo en el que una cosa sucede siempre a otra sin que haya un abismo último por donde fluyan irreparablemente a la nada, como escapando de la mano del artesano. No hay términos, límites, márgenes, murallas que nos roben y sustraigan la infinita abundancia de las cosas. Por eso fecunda es la tierra y su mar; por eso perpetua es la llama del sol, suministrándose eternamente yesca a los voraces fuegos y humores a los disminuidos mares, porque del infinito nace siempre nueva abundancia de materia. De manera que Demócrito y Epicuro, que afirman que todo se renueva y restituye en el infinito³¹, lo entendieron mejor que quien se

³⁰ «O per il sdegno di qualche fulmineo Giove si disperga» subrayado por el *postillatore*, que muy perspicazmente anota al margen: «Quelo che si dice de l'ultimo giorno et imbrasiamento del mondo, favole». La concepción bruniana del universo infinito homogéneo excluye el «fin del mundo» y reduce el juicio del mundo a «juicio universal, por medio del cual cada uno será premiado y castigado en el mundo según la medida de sus méritos y delitos» (*Expulsión*, pp. 151s.), esto es, en el marco de la metemempsomatosis y de la inmanencia cósmica. Para un rechazo más explícito de la escatología cristiana y del «terrible Juez» («Fulmine sic medios minitanti torquet ab alto/ Horrendus iudex miseris sine fine modoque...») véase *De immenso*, VII, 11 (*Opera*, I, 2, p. 270) y cf. *La cena de las cenizas*, p. 69, donde Bruno hace su propio elogio como «liberador del ánimo humano... encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento» por haber alcanzado a «ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras...».

³¹ Véase Lucrecio: *De rerum natura*, I, 1031-1037 y 1048-1050: «Hace que los ríos abastezcan el mar insaciable con su amplio fluir, y la tierra renueve sus frutos bajo la cálida caricia del sol, y florezca la nueva generación de vivientes, y vivan los errantes fuegos del éter; todo lo cual no sería en modo alguno posible, si del infinito no afluyera sin cesar materia para reparar a su tiempo las pérdidas... Por lo cual, una y otra

esfuerzo por salvar eternamente la constancia del universo porque el mismo número sucede siempre al mismo número y las mismas partes de materia se permutan siempre con las mismas partes de materia.

Buscad ya un sustituto, señores astrólogos junto con vuestros secuaces físicos, para esos círculos vuestros que os describen las imaginarias nueve esferas móviles, con las cuales os encarceláis el cerebro de forma que me parecéis un montón de papagayos en una jaula, mientras os veo ir dando saltitos vagabundos, moviéndolos y dando vueltas dentro de ellos. Sabemos que un emperador tan grande no tiene una sede tan angosta, solio tan miserable, tribunal tan estrecho, corte tan poco numerosa, simulacro tan pequeño e incapaz que un fantasma lo engendre, un sueño lo rompa, una locura lo recomponga, una quimera lo disperse, una desgracia lo disminuya, una fechoría nos lo arrebathe, un pensamiento nos lo restituya; que con un soplo se llene y con un sorbo se vacíe. Es, por el contrario, un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no puede ser captado, comprendido, aprehendido³².

Así se magnifica la excelencia de Dios, se manifiesta la grandeza de su imperio; no se glorifica en uno, sino en innumerables soles; no en una tierra o en un mundo, sino en un millón, quiero decir: en infinitos³³. De forma que no es vana esta

vez, preciso es que aparezcan nuevos elementos en gran número; y aún, para que estos golpes mismos se produzcan en cantidad suficiente, se necesita en todas partes una infinita cantidad de materia» (trad. de E. Valentí Fiol).

³² La inaccesibilidad de la divinidad absoluta a la razón e inteligencia humana, que sin embargo puede acceder a la divinidad en su vestigio —el efecto necesario de la potencia divina que es el universo infinito—, había sido ya formulada en *De la causa*, II, pp. 227-229. Será reiterada en su dimensión ética y religiosa en la *Expulsión de la bestia triunfante*, pp. 263s. (constelación de «Capricornio»).

³³ *Salmo* 18, 2: «Coeli enarrant gloriam Dei», ya aludido en *La cena*, en el elogio del Nolano: «Estos cuerpos flameantes son esos embajadores que anuncian la excelencia de la gloria y majestad divinas» (p. 71). De nuevo *De immenso*, I, 1 repetirá esta concepción tras haber rechazado (véase el pasaje cit. en nota 34 de nuestra introducción) la comunión con la divinidad a través de Cristo: «Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adscientia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur».

potencia del intelecto que siempre quiere y puede añadir espacio a espacio, mole a mole, unidad a unidad, número a número, por medio de esa ciencia que nos suelta de las cadenas de un imperio angostísimo y nos eleva a la libertad de un imperio augustísimo, que nos lleva de la presunta pobreza y angustia a las innumerables riquezas de un espacio tan grande, de un campo tan dignísimo, de mundos tan habitados, y no hace que un círculo de horizonte, insinuado falsamente por el ojo en la tierra e imaginado por la fantasía en el éter espacioso pueda encarcelar nuestro espíritu bajo la custodia de un Plutón y la misericordia de un Júpiter³⁴. Estamos exentos de los cuidados de un señor tan rico que luego resulta tan parco, sórdido y avaro dispensador, y del alimento de tan fecunda y universalmente grávida naturaleza cuyo parto es luego tan mezquino y miserable.

Otros muchos son los dignos y honrosos frutos que se cogen de estos árboles, otras las mieses preciosas y deseables que puede reportar esta semilla esparcida, las cuales no las traemos a colación para no provocar más inoportunamente la ciega envidia de nuestros adversarios, pero que las dejamos comprender por el juicio de quienes pueden comprender y juzgar. Ellos

³⁴ La representación tradicional del universo finito y jerarquizado, con la tierra como lugar central y cárcel del alma, es designada como una fantasía inconsistente fruto de un sentido no regulado. El *De immenso et innumerabilibus* de 1591 concluirá con un libro VIII en el que se establece el infinito homogéneo frente al infinito jerarquizado y heterogéneo del *Zodiacus vitae* de Marcellus Palingenius Stellatus, con su caracterización de la tierra como verdadero infierno sometido al demonio Plutón. Véase *Zodiacus vitae* XII («Piscis») vv. 225-232: «Unde ut qui supra coeli fastigia vivunt, / Sunt summe pulcri atque boni summeque beati: / Sic qui obscura habitant telluris viscera, summe / Turpes et pravi et miseri inveniuntur, et illic / Non temere esse olim finxerunt Tartara vates: / Tartara, ubi scelerum mortales digna suorum / Praemia post mortem accipiunt, clausique tenebris / Aeternis frustra requiem pacemque requirunt» y 295-306: «Terra breve hospitium est: patriam Deus aethere vestram / Constituit: patrias optate revisere sedes. / Ut quum corporeo egressi de carcere edendos / Liqueritis canibus vestros, aut vermibus artus, / Illic possitis felices vivere semper, / Exemti a carne immunda, membrisque caducis: In quibus inclusi, multos fortasse labores, / Et multos morbos, et tristia multa tulistis, / In mortis regno, et lacrimarum valle manentes. / Nomine enim tale digna est haec terra vocari, / Quae mundi stabulum, et genitrix, alitrixque malorum est: / Regnat ubi insanus daemon, et scelerum pater et rex». Aunque Bruno no menciona a Palingenio en los diálogos italianos, cabe pensar que en este lugar polemizaba con él. Véase asimismo M. A. Granada: «Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», *Rivista di storia della filosofia* 47 (1992), pp. 47-73.

podrán levantar fácilmente por sí mismos, a partir de estos fundamentos que hemos puesto, el entero edificio de nuestra filosofía, cuyos miembros (si así gusta a quien nos gobierna y mueve y si la empresa comenzada no se ve interrumpida) reduciremos a la tan ansiada perfección, a fin de que lo que está sembrado en los diálogos *De la causa, principio y uno* germine por otros, por otros crezca, por otros madure, por otros nos enriquezca mediante una cosecha singular, y en la medida de lo posible nos contente, mientras (tras haberlo limpiado de arvejas, 363 luellos y de las cizañas reunidas) colmamos el granero de ingenios estudiosos con el mejor trigo que puede producir el terreno de nuestro cultivo.

Entretanto ³⁵, aunque estoy seguro de que no es preciso recomendároslo, no dejaré sin embargo —por formar parte de mis obligaciones— de procurar que os sea recomendado de verdad aquel que no mantenéis en vuestra familia como alguien de quien tengáis necesidad, sino como persona que tiene necesidad de vos por tantas y tantas razones como veis ³⁶. Considerando que por el hecho de tener junto a vos a tantos que os sirven no sois diferente de plebeyos, banqueros y comerciantes, mas por tener a alguien digno en cierta manera de ser elevado, defendido y ayudado por vos, actuáis —igual que siempre habéis sido y os habéis mostrado— en conformidad con príncipes magnánimos, héroes y dioses, los cuales han establecido a hombres como vos para la defensa de sus amigos. Y os recuerdo lo que sé que no es preciso recordaros: que en última instancia no podréis ser estimado por el mundo y recompensado por Dios tanto por ser amado y respetado por príncipes de la tierra todo lo grandes que se quiera, como por amar, defender y proteger a uno de los que he dicho ³⁷. Porque quienes son superiores a vos en fortuna no pueden haceros a vos (que a muchos de ellos superaréis en virtud) nada que pueda perdurar más que vuestras paredes y tapices; pero vos podéis hacer a otros algo

³⁵ El pasaje que empieza aquí, hasta «...la defensa de sus amigos», es subrayado al margen por el *postillatore*, que anota irónicamente: «Encomium vero Apostolo dignum».

³⁶ Véase *infra* pp. 467 y 503s. y nuestra introducción cap. I.

³⁷ «Quanto per amare difendere et conservare un di simili» subrayado por el *postillatore*, sin duda en conexión con la apostilla anterior.

tal que resulte fácilmente inscrito en el libro de la eternidad, ya sea ése que se ve en la tierra, ya sea ese otro que se cree en el cielo ³⁸, dado que lo que recibís de otros es testimonio de la virtud ajena, pero lo que hacéis vos a otro es señal e indicio expreso de la vuestra. Adiós.

³⁸ «O sia quell'altro che si crede in cielo», subrayado también por el *postillatore*, que seguramente percibió una referencia irónica de Bruno al «libro de la vida» en que están inscritos los predestinados a la gloria. Cf. *Apocalipsis* 3, 5 y *Filipenses* 4, 3. En *Expulsión de la bestia triunfante*, p. 267 Bruno se referirá explícitamente al «Cordero sacrificado» y al libro «que nadie más que él puede abrir y leer» (cf. *Apocalipsis* 5, 9).

Pájaro mío solitario ¹, a aquellas partes
a las que dirigiste antes tu alto pensamiento,
sube sin fin, pues es preciso
adecuar al objeto industria y artes.

Renace allí; allí arriba resuelve criar
tus hermosos pichoncillos ², ahora que el fiero
destino deja expedito todo el camino
a la empresa de que antes apartarte solía.

Vete de mí, pues de más noble cobijo
anhelo te goces; y tendrás por guía un dios
que por quien nada ve ciego es llamado ³.

El cielo te proteja y te sea siempre propicio
todo numen de este amplio arquitecto;
y no vuelvas a mí, si no eres mío ⁴.

¹ *Salmos* 101, 8: «Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto». La aplicación a Cristo de la imagen —cf. por ejemplo san Agustín, *Enarratio in Psalmum* 101s, § 1, 8— será reconocida por Bruno irónicamente en *Expulsión*, p. 267.

² *Salmos* 83, 4: «Etenim passer invenit sibi domum, et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos: altaría tua, Domine virtutum». En los *Salmos*, como por lo demás en el *Cántico*, Bruno reconoce auténtica poesía a lo divino, muestra de la concordia doctrinal de buena parte del Antiguo Testamento con la *prisca theologia* pagana. El último de los diálogos italianos, *De gli eroici furori*, está construido en buena parte sobre esos dos libros (acerca del *Cántico* en particular véase el «Argomento» de la obra en *Dialoghi italiani*, pp. 932ss.).

³ Cupido, Amor. Sobre el rechazo de la ceguera de Cupido en la cultura del Renacimiento, por influencia de la doctrina platónica del amor, véase E. Panofsky: «Cupido el ciego», en Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1972, pp. 168ss.

⁴ El soneto está recogido, con unas pocas variantes en el primer cuarteto, en *De gli eroici furori*, I, 4, pp. 1009s. Allí, como en esta página del *De l'infinito*, el pájaro solitario es metáfora de Acteón, es decir, del filósofo entregado a la «caza» de la divinidad a través de la contemplación de su simulacro infinito.

Salido de prisión angosta y negra,
donde por luengos años error me tuvo atado ¹,
aquí dejo las cadenas que me impuso
la mano de mí enemiga cruel y fiera.

Entregarme a la noche tarde oscura
ya no podrá, pues quien venció
al gran Pitón y con su sangre tiñó
las aguas del mar, ha apagado mi Megera ².

A ti me vuelvo y alzo, mi voz nutricia;
gracias te doy, sol mío, mi luz divina;
te consagro mi corazón, excelsa mano
que me apartaste de aquel tormento atroz,
que a mejor estancia te me hiciste guía
y el corazón contrito me volviste sano.

¹ Cf. *La cena*, pp. 69 s. Se trata de la cárcel del alma en la región sublunar del universo finito y jerarquizado. Véase *supra* nota 34 a la epístola proemial y los versos de Palingenio allí citados.

² Megera es una de las Erinias o Furias. El vencedor de la serpiente Pitón es Apolo, a quien se invoca a continuación como divinidad solar.

GIORDANO BRUNO NOLANO

DEL INFINITO, DEL UNIVERSO Y DE LOS MUNDOS *

365 Hay quien me empluma y quien me inflama el pecho, ¹
quien me hace no temer fortuna o muerte,
quien rompió las cadenas y aquellas puertas
de donde pocos se ven sueltos y salen fuera ².

Las edades, los años, los meses, días y horas,
hijas y armas del tiempo, y toda esa corte
ante quien ni hierro ni diamante es fuerte
de su furor me han puesto a salvo.

Por eso las alas al aire seguras abro
y no temo chocar con cristal o vidrio,
mas surco los cielos y al infinito me alzo.

Y mientras de mi globo a otros surjo
y por el etéreo campo más allá penetro,
lo que otros ven lejano, yo, a mis espaldas dejo ³.

¹ Los versos del cap. I, 1 del *De immenso* desarrollarán en traducción latina las fórmulas de este soneto. El primer verso identificará el sujeto: «Est mens, quae vegeto inspiravit pectora sensu...» Se trata, pues, de «la divina y pródida mente que siempre en el oído interno susurra» (*La cena*, p. 70) y «nec cessat... semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animadvertimus» (doctrina hermética expuesta en el *De umbris idearum* de 1582; *Opera latine conscripta*, vol. II, 1, p. 9). La *mens divina* suscita en Bruno las alas del amor (cf. *Fedro* 246 c ss. y *La cena*, p. 69) y le permite salir de la caverna cósmica ilusoria (el *De immenso* hablará de «conficto carcere»).

² Seguimos el texto de la primera edición (1584), omitiendo las interrogaciones directas introducidas por Gentile.

³ Los versos del *De immenso* explicitarán la autoconciencia bruniana de profeta liberador que anuncia la verdadera mediación con la divinidad: «Reddor Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Author, Iterque».

* La edición de 1584 lleva la siguiente cabecera: «Giordano Bru/no Nolano./ De l'infinito, universo,/ et mondi.» Sobre otras variantes del título y el sentido preciso del mismo, véase *supra*, el apartado II de la Introducción.

*Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastoro, Burquio*¹

Elpino.—¿Cómo es posible que el universo sea infinito?

Filoteo.—¿Cómo es posible que el universo sea finito?

Elpino.—¿Pretendes tú que se puede demostrar esa infinitud? 368

Filoteo.—¿Pretendes tú que se puede demostrar esa finitud?

Elpino.—¿Qué ensanchamiento es éste?

¹ De los interlocutores de la obra, Filoteo es Bruno mismo, equivalente al Teófilo de *La cena y De la causa* (en varias ocasiones a lo largo de la obra la edición de 1584 lo denomina por descuido Teófilo). Fracastoro, personaje que desde el primer momento aparece compartiendo el ideario filosófico de Bruno, es el médico y filósofo aristotélico italiano Girolamo Fracastoro (1478-1553), autor de obras importantes como *Syphylis sive morbus Gallicus* (1530), *Homocentrica* (1538), *De contagione* (1546), *De sympathia et antipathia rerum* y cuyas *Opera omnia* se habían publicado en Venecia en 1555. Burquio y Elpino son personajes ingleses desconocidos. El primero es un incorregible seguidor del empirismo inmediato aristotélico, incapaz de asumir los planteamientos brunianos, y desaparece violentamente de la discusión en la conclusión del diálogo tercero; Elpino es un aristotélico capaz de discutir y argumentar con sentido y termina adhiriéndose a la concepción nolana del universo infinito ya al final del diálogo primero. D. W. Singer ha sugerido (véase *Giordano Bruno. His Life and Thought with annotated Translation of his Work On the Infinite Universe and Worlds*, Nueva York, 1968, p. 39) que puede tratarse de Thomas Hill, erudito autor de voluminosas obras sobre temas de filosofía natural y buen conocedor de la lengua italiana.

Filoteo.—¿Qué límite es éste?

Fracastoro.—*Ad rem, ad rem, si iuvat*; demasiado rato nos habéis tenido pendientes.

Burquio.—Pasa rápidamente a dar alguna razón, Filoteo, que yo me divertiré escuchando esa fábula o fantasía.

Fracastoro.—*Modestius*, Burquio. ¿Qué dirás si al final te convence la verdad?

Burquio.—Eso no estoy dispuesto a creerlo aunque sea verdad, porque no es posible que ese infinito pueda ser comprendido por mi cabeza ni digerido por mi estómago², aunque a decir verdad me gustaría que fuese tal como dice Filoteo, puesto que si por mala suerte ocurriera que me cayera de este mundo, siempre encontraría algún sitio.

369 *Elpino.*—Es verdad, Filoteo; si queremos hacer juez al sentido o bien darle esa primacía que le conviene por tener en él origen todo el conocimiento³, hallaremos quizá que no es fácil encontrar un medio para concluir lo que tú dices antes que lo contrario. Ahora, por favor, comienza a enseñarme.

Filoteo.—Ningún sentido ve el infinito; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido. Por eso quien pide conocerlo por medio del sentido se parece a quien pretendiera ver la sustancia y la esencia con los ojos y quien negara la cosa porque no es sensible o visible vendría a negar la propia sustancia y el propio ser. Por eso debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón⁴. Es al intelecto a quien conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio. Y en el presente problema nos basta y tenemos suficiente testimonio del sentido, por cuanto que es incapaz de contradecirnos y además hace evidente y confiesa su debilidad e

² Cf. *infra* pp. 466 y 469s.

³ Referencia al principio aristotélico-escolástico de que «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu».

⁴ El juez, como se dirá más abajo (véase p. 467), es el «sentido regulado» (*sensu regolato*), una sensación no inmediata —como aquella que establece la inmovilidad de la tierra—, sino unida a la razón y al entendimiento. Para otras menciones de tan importante concepto véase pp. 347, 455, 500 y 516.

insuficiencia al causar por medio de su horizonte la apariencia de la finitud, en cuya formación se ve además lo muy inconstante que es⁵. Entonces, puesto que sabemos por experiencia que nos engaña en la superficie de este globo en el que nos hallamos, debemos tenerlo por mucho más sospechoso en lo que se refiere a ese límite que nos da a entender en la concavidad estelar.

Elpino.—¿Para qué nos sirven, pues, los sentidos? Di.

370

Filoteo.—Para excitar la razón solamente, para acusar, para indicar y testificar en parte, no para testificar en todo y menos aún para juzgar y para condenar. Porque jamás están sin alguna perturbación, por muy perfectos que sean. Por eso la verdad deriva de los sentidos en una pequeña parte, como débil principio que son, pero no está en los sentidos.

Elpino.—¿Dónde está, pues?

Filoteo.—En el objeto sensible como en un espejo; en la razón a modo de argumentación y de discurso, en el intelecto a modo de principio o de conclusión, en la mente en su forma viva y propia⁶.

Elpino.—Venga, pues; presenta tus razones.

Filoteo.—Así lo haré. Si el mundo es finito y fuera del mundo no hay nada⁷, te pregunto: ¿dónde está el mundo?, ¿dónde está el universo? Aristóteles responde: está en sí mismo⁸. La convexidad del primer cielo es el lugar universal⁹ y como primer continente no está en otro continente, porque el lugar no es otra cosa que la superficie y la extremidad del cuerpo continente; por lo que quien no tiene cuerpo continente, no tiene lugar¹⁰.

⁵ Efectivamente, el horizonte visual cambia conforme se mueve el espectador. Cf. *De immenso*, I, 1: «Sensus seipsum non finit, quia quocunque procedat versum, semper et ubique in centro se videt esse horizontis, sive per terrae superficiem, sive per universi continentiam, alios subeundo mundos, locum prospectus commutarit» (*Opera*, I, 1, p. 204).

⁶ «Sedes veritatis multiplex diversis tamen respectibus», anotación del *postillatore*.

⁷ Cf. Aristóteles, *Física*, IV, 5, 212b 16-17: *Parà tò pân kai hólon oudèn estin éxo toú pantós* («junto al todo del universo nada hay fuera del todo»).

⁸ *Física*, IV, 5, 212b 8-9 y 14: «no está en ninguna parte» propiamente; en cierto sentido está en su límite extremo y así en sí mismo. Pero cf. IV, 3, 210a 29.

⁹ *Ibidem* IV, 5, 212b 18-19: «el lugar no es el cielo, sino el extremo del cielo».

¹⁰ *Ibidem* IV, 4, 212a6: el lugar es «el límite del cuerpo envolvente» (*tò péras toú*

Pero ¿qué quieres decir tú, Aristóteles, con eso de que el lugar está en sí mismo?; ¿qué me concluirás con «algo fuera del mundo»? Si dices que no hay nada, el cielo, el mundo, no estará ciertamente en sitio alguno...

Fracastoro.—*Nullibi ergo erit mundus. Omne erit in nihilo.*

371 *Filoteo.*—...el mundo será algo que no se encuentra. Si dices (y me parece ciertamente que quieres decir algo, para evitar el vacío y la nada) que fuera del mundo hay un ente intelectual y divino ¹¹, de forma que Dios venga a ser el lugar de todas las cosas, tú mismo encontrarás muchas dificultades para hacernos entender cómo algo incorpóreo, inteligible y sin dimensiones puede ser lugar de algo dotado de dimensiones. Pues si dices que Dios contiene como una forma y a la manera como el alma contiene al cuerpo ¹², no respondes a la cuestión del «fuera» ni a la pregunta por lo que se encuentra más allá y fuera del universo. Y si te quieres excusar diciendo que donde no hay nada y donde no hay cosa alguna, tampoco hay lugar, ni más allá, ni fuera ¹³, no por eso me dejarás satisfecho, porque eso son palabras y excusas inconcebibles. En efecto, es completamente imposible que por medio de algún sentido o fantasía (aunque hubiera otros sentidos y otras fantasías) puedas hacerme afirmar sinceramente que existe tal superficie, tal límite, tal extremidad, fuera de la cual no hay ni cuerpo ni vacío; aunque allí esté Dios, porque la divinidad no está para llenar el vacío y por consiguiente no es su función en modo alguno delimitar un cuerpo, ya que todo lo que se dice delimitar o bien es forma exterior o bien es cuerpo continente. Y sea cual sea la manera como lo quisieras decir, se estimaría que lesionas la dignidad de la naturaleza divina y universal.

Burquio.—Cierto. Creo que sería necesario decirle que si

periékhontos sómatos) y IV, 5, 212a 31-32: «lo que no tiene cuerpo envolvente no está en ningún lugar».

¹¹ *De caelo*, I, 9, 279a 17ss. Lo que sigue no sería aceptado por Aristóteles, ya que lo incorpóreo no puede ser lugar.

¹² Cf. *De gli erotici furori*, p. 997: «L'anima non è nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco; come quella che fa gli membri, e figura il composto da dentro e da fuori».

¹³ Esta es precisamente la tesis de Aristóteles. Véase *De caelo*, I, 9, 279 a 17ss., donde hay que entender «donde no hay nada corpóreo».

uno extendiera la mano fuera de esa convexidad, la mano no vendría a estar en ningún sitio y no estaría en parte alguna y por consiguiente no existiría ¹⁴.

Filoteo.—Añado a esto que no hay ingenio que no comprenda que este modo de hablar peripatético comporta una contradicción. Aristóteles ha definido el lugar no como cuerpo continente, no como un cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente; y además el lugar primero, principal y máximo es aquel a quien menos e incluso en absoluto conviene tal definición. Ese lugar primero es la superficie convexa del primer cielo, la cual es superficie de un cuerpo, y de un cuerpo tal que únicamente contiene y no está contenido. Entonces, para hacer que esa superficie sea lugar, no se requiere que sea de cuerpo contenido, sino que sea de cuerpo continente. Si es superficie de cuerpo continente y no está unida a un cuerpo contenido ni continuada por él, es un lugar sin contenido, dado que al primer cielo no le conviene ser lugar más que por su superficie cóncava, la cual toca la superficie convexa del segundo cielo. He ahí, pues, cómo esa definición es vana, confusa y se destruye a sí misma. Y a esa confusión se llega en virtud de esa inconveniencia de que fuera del cielo no haya nada.

Elpino.—Los peripatéticos dirán que el primer cielo es cuerpo continente por la superficie cóncava y no por la convexa, y que según esa superficie cóncava es lugar.

Fracastoro.—Y yo añado que por consiguiente se da una superficie de cuerpo continente ¹⁵ que no es lugar.

Filoteo.—En suma, para venir directamente al asunto: me parece ridículo decir que fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo y está ubicado por accidente y es lugar por accidente, *idest* por sus partes ¹⁶. Y entiéndase lo que se 373

¹⁴ Véase Lucrecio: *De rerum natura*, I, 968ss., cit. supra p. 348, donde se habla sin embargo del lanzamiento de una flecha. Burquio presenta el argumento dentro de la presumible respuesta aristotélica al mismo. El argumento parece haber tenido su origen en Arquitas de Tarento y en la exposición del mismo ofrecida por Simplicio en sus comentarios al *De caelo* y a la *Física* se ejemplifica mediante la mano. Véase E. Grant: *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981, pp. 106ss.

¹⁵ La superficie convexa del primer cielo.

¹⁶ *Física* IV, 5, 212b 11-13. Cf. la ampliación de la exposición, atendiendo a comentaristas medievales, en *De immenso*, I, 6 (*Opera*, I, 1, pp. 223ss.) y C. Trifogli: «Il

quiera por ese suyo «por accidente»; lo cierto es que no puede evitar hacer de una cosa dos, porque siempre serán dos cosas distintas lo que es continente y lo que está contenido. Y hasta tal punto son distintas que, según él mismo, el continente es incorpóreo¹⁷ y el contenido es cuerpo; el continente es inmóvil¹⁸, el contenido móvil; el continente matemático, el contenido físico. Pues bien, sea lo que se quiera de esa superficie; yo preguntaré una y otra vez: ¿qué hay más allá de ella? Si se responde que no hay nada, yo diré que eso es el vacío, lo inane, y un vacío y un inane tal que no tiene límite ni término alguno ulterior y sólo está limitado en su interior: y es más difícil de imaginar una cosa así¹⁹ que pensar que el universo es infinito e inmenso, porque no podemos evitar el vacío si queremos establecer que el universo es finito²⁰. Veamos ahora si conviene que exista un espacio tal en el que no haya nada. En ese espacio infinito se halla este universo (si es por azar o por necesidad o por providencia, no me preocupa en este momento²¹). Pregunto si este espacio que contiene el mundo tiene mayor capacidad para contener un mundo que otro espacio que haya más allá.

Fracastoro.—Me parece ciertamente que no, porque donde no hay nada, no hay diferencia alguna; donde no hay diferencia, no hay distinción de capacidades y quizá aún menos hay capacidad alguna donde no hay cosa alguna.

Elpino.—Pero tampoco incapacidad alguna. Y de las dos antes no se da aquella que ésta²².

luogo dell'ultima esfera nei commenti tardo-antichi e medievali a *Physica* IV, 5», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVIII (LXXX) 1989, pp. 144-160.

¹⁷ Acaso porque vendría a ser una superficie matemática.

¹⁸ *Física*, IV, 4, 212a 21: «el límite inmediato inmóvil (*akinetón*) del cuerpo envolvente, eso es el lugar»; IV, 5, 212b 19: «límite inmóvil» (*péras eremoón*).

¹⁹ Es la concepción de la Stoa (véase *infra* p. 397).

²⁰ Desde «porque» subrayado por el *postillatore*, que añade la siguiente anotación: «Potissima omnium ratio Nolani dogma(tis) de infinitate universi».

²¹ En las páginas siguientes, no obstante, Filoteo pondrá de manifiesto la necesidad del universo infinito y rechazará la contingencia.

²² El espacio vacío es antes capaz de contener que incapaz e igualmente capaz en toda su extensión. Resulta, pues, homogéneo. Cf. la definición posterior de espacio en *De immenso*, I, 8: «Est ergo spacium, quantitas quaedam continua physica triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora, et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens, citra actionis pas-

Filoteo.—Dices bien. Así yo digo que del mismo modo que el vacío e inane (establecido necesariamente por esta manera peripatética de hablar) no tiene capacidad alguna de recibir, todavía menos debe tenerla para rechazar el mundo. Pero de estas dos capacidades nosotros vemos la una en acto y la otra no podemos verla en absoluto, excepto con el ojo de la razón. Por tanto, del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo (que es llamado por los platónicos «materia»²³), está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio y en innumerables otros espacios más allá de éste e iguales a éste.

Fracastoro.—Cierto. Podemos juzgar con más seguridad por semejanza con aquello que vemos y conocemos que por contraste con lo que vemos y conocemos²⁴. De ahí que, puesto que por lo que vemos y experimentamos el universo no termina ni limita con el vacío o inane —sobre lo cual no tenemos noticia alguna—, debemos concluir razonablemente tal como dices, ya que aún en el caso de que todas las demás razones fueran iguales, nosotros vemos que la experiencia es contraria al vacío y no a lo lleno. Hablando así estaremos siempre justificados; de otra manera no nos será fácil evitar mil acusaciones e inconvenientes. Continúa, Filoteo.

Filoteo.—Por tanto, de la parte del espacio infinito sabemos con certeza que hay capacidad para recibir cuerpo y no sabemos lo contrario. Sin embargo, me bastará con saber que no está en contradicción con ella, al menos por la siguiente razón: que donde no hay nada, no hay ningún inconveniente. Queda ahora por ver si es conveniente que todo el espacio esté lleno o no. Y aquí, si tomamos en consideración tanto lo que puede ser como lo que puede hacer, hallaremos siempre no sólo razo-

sionisque condiciones, immiscibile, impenetrabile, non formabile, illocabile, extra et omnia corpora comprehendens, et incomprehensibiliter intus omnia continens» (*Opera*, I, 1, p. 231). Véase al respecto Grant: *Much Ado about Nothing*, cit. pp. 186ss.

²³ Vid. *Timeo* 48e ss., doctrina del lugar (*khóra*) como materia y receptáculo.

²⁴ El atributo fundamental de la homogeneidad lleva a extender al conjunto del espacio y del universo las condiciones de una región; cf. *infra* p. 380. Puede desplegarse así mediante la imaginación unida al entendimiento una representación sensible distinta del empirismo inmediato aristotélico, el *senso regolato* que visualiza las condiciones de la vida universal.

nable, sino incluso necesario ²⁵ que esté lleno. Para hacerlo manifiesto te pregunto si está bien que este mundo exista.

Elpino.—Está muy bien.

375 *Filoteo.*—Por tanto, está bien que este espacio que es igual a la dimensión del mundo (y al cual quiero llamar vacío, semejante e idéntico al espacio que tú dirás que no es nada más allá de la convexidad del primer cielo) esté lleno de la manera como lo está.

Elpino.—Así es.

Filoteo.—Te pregunto además: ¿crees tú que igual que esta construcción llamada mundo se encuentra en este espacio, habría podido o podría encontrarse en otro espacio de este inane?

Elpino.—Diré que sí, aunque no veo cómo en la nada y vacío podemos establecer diferencia entre una cosa y otra.

Fracastoro.—Yo estoy seguro de que lo ves, pero no te atreves a afirmarlo porque te percatas de a dónde te quiere llevar.

Elpino ²⁶.—Afirmalo con seguridad, porque es necesario decir y entender que este mundo está en un espacio, el cual de no existir el mundo no sería diferente del que existe más allá de vuestro primer móvil.

Fracastoro.—Continúa.

Filoteo.—Por tanto, igual que puede y ha podido y es necesariamente perfecto este espacio para contener este cuerpo universal, como dices, tampoco puede ni ha podido ser menos perfecto todo el otro espacio.

Elpino.—Lo acepto. ¿Y con eso qué? Puede ser, puede tener; ¿por tanto es?, ¿por tanto tiene?

²⁵ Necesario «por la potencia pasiva del universo» (*supra* p. 351), es decir, desde la perspectiva del efecto.

²⁶ Ya la edición de 1584 atribuye esta intervención a Elpino, lo cual resulta algo chocante, pues comporta atribuir a Bruno-Filoteo la creencia en un primer móvil. Tras la intervención inmediata de Fracastoro, quien toma de nuevo la palabra es Filoteo. Pensamos por eso que se ha deslizado una errata y que la presente intervención es realmente de Filoteo, por lo que quienes creen en el primer móvil son Elpino y los seguidores de Aristóteles. La implausibilidad de la autoría de Elpino lleva a D. W. Singer a resolver la dificultad señalando que aquí «comienza la conversión de Elpino» (nota *ad loc.*), cuando en realidad Elpino todavía se muestra reactivo en sus intervenciones sucesivas.

Filoteo.—Yo haré que digas —si quieres hablar sinceramente— que puede ser, que debe ser y que es. Porque así como estaría mal ²⁷ que este espacio no estuviera lleno, es decir, que este mundo no existiera, no está menos mal —por la indiferencia— que todo el espacio no esté lleno; y por consiguiente el universo será de dimensión infinita y los mundos serán innumerables. 376

Elpino.—¿Por qué causa deben ser tantos y no basta con uno solo? ²⁸

Filoteo.—Porque si está mal que este mundo no exista o que no se dé este lleno, lo es con respecto a este espacio o a otro espacio igual a éste ²⁹.

Elpino.—Yo digo que está mal con respecto a lo que se encuentra en este espacio, lo cual podría encontrarse indiferentemente en otro espacio igual a éste.

Filoteo.—Todo eso, si lo consideras bien, viene a ser lo mismo, porque la bondad de este ser corpóreo que se halla en este espacio o podría hallarse en otro espacio igual a éste, demuestra y refleja la bondad conveniente y perfección que puede haber en tal y tan grande espacio como es éste u otro igual a éste y no la que puede haber en innumerables otros espacios iguales a éste. Tanto más cuanto que si hay razón de que exista un bien finito, un ser perfecto limitado, hay incomparablemente más

²⁷ «Sarebe male» subrayado por el «lector napolitano», el cual apostilla: «Questo non accordarò io, perché tra bene e male, si trova altra differenza mezza, che è indifferente: massime nelle cose che non sono, cioè, bono è ch'el mondo sia, malo, che essendo perisca. Nientedimeno inanzi che sia, non è né bono né malo. Così, che questo spazo sia pieno, apresso che è, è buono, che perisca essendo, è malo: pure inanzi che sia, non è né buono né cativo».

²⁸ Cf. los argumentos séptimo, séptimo bis y duocécimo de Albertino en el diálogo V (pp. 511 y 513). Elpino presupone una argumentación como la desplegada por Sto. Tomás en *Summa theologica*, I, qu. 47, art. 3: «La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios... Por lo tanto es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo».

²⁹ Omitimos la interrogación introducida por Gentile, ausente en la edición de 1584 y manifiestamente innecesaria.

razón de que exista un bien infinito, puesto que mientras el bien finito existe por conveniencia y razón, el bien infinito existe por absoluta necesidad ³⁰.

Elpino.—El bien infinito existe ciertamente, pero es incorpóreo.

Filoteo.—En esto estamos de acuerdo, en cuanto al infinito incorpóreo. Pero, ¿por qué no es convenientísimo el ente bueno infinito y corpóreo? O bien, ¿qué impide que el infinito implicado en el primer principio simplicísimo e indistinto resulte explicado antes en este simulacro suyo infinito e ilimitado, con capacidad para contener mundos innumerables ³¹, que en 377 límites tan estrechos, de suerte que parece vergonzoso no pensar que este cuerpo (que a nosotros nos parece vasto y grandísimo) no es más que un punto e incluso nada en comparación con la presencia divina? ³²

Elpino.—Así como la grandeza de Dios no consiste en modo alguno en la dimensión corporal (por no mencionar ya que el mundo no le añade nada), tampoco debemos pensar que la grandeza de su simulacro consista en la mayor o menor mole dimensional.

Filoteo.—Dices muy bien, pero no respondes al nervio de mi argumento, porque yo no exijo el espacio infinito ni la naturale-

³⁰ El infinito existe necesariamente, pero Bruno plantea lo infinito necesario no sólo como Dios trascendente y creador, sino como el efecto producido por Dios.

³¹ «Innumerabili» subrayado por el *postillatore*, que anota: «Perché ancora non dicesti infiniti? Perché questo ancora se conclude de le vostre ragioni». Sobre las nociones de *implicatio* y *explicitio* véase *infra* pp. 381s.

³² «Non sia che un punto, anzi un nulla» subrayado por el *postillatore*, que al margen anota: «Cossi lo confessiamo, il qual si non ha fatto gli vostri infiniti o innumerabili, non è per mancamento di potencia, ma di volontà, come ancora questa non lo à fatto eterno ma terminabile da duoi termini: perché cossi gli à piaciuto. Voi lo metete in necessità de far infiniti, et ancora questo implica contradictione: perché si sonno fatti, non possono essere infiniti né de numero né de duratione». La apostilla es reveladora de la premisa teológica de que parte el lector napolitano y desde la cual valora la cosmología infinitista bruniana: la distinción en Dios de *potentia absoluta* (omnipotencia) y *potentia ordinata* (voluntad), por la cual el mundo adquiere el carácter de una criatura contingente fruto de la elección libre divina, no determinada necesariamente ni a crear ni a crear de una única manera. Indirectamente se manifiesta que el universo infinito, eterno y necesario de Bruno presupone el rechazo de la distinción escolástica entre *potentia divina absoluta et ordinata*. Véase el cap. V de nuestra introducción.

za tiene un espacio infinito por la dignidad de la dimensión o de la mole corpórea, sino por la dignidad de las naturalezas y de las especies corpóreas, ya que la excelencia infinita se presenta incomparablemente mejor en innumerables individuos que en finitos y numerables. Por eso es preciso que de un inaccesible rostro divino haya un simulacro ³³ infinito, en el cual se encuentren después, en calidad de miembros infinitos, mundos innumerables ³⁴, como son los otros. Por eso, por la razón de los innumerables grados de perfección que deben explicar la excelencia divina incorpórea de manera corpórea, deben existir innumerables individuos, que son estos grandes animales (uno de los cuales es esta tierra ³⁵, madre divina que nos ha engendrado y alimenta y que en el futuro nos recogerá de nuevo en su seno) para contener los cuales se requiere un espacio infinito ³⁶. Por tanto, no está menos bien que existan (tal como pueden existir) innumerables mundos semejantes a éste, igual que ha podido y puede existir y está bien que exista este mundo.

Elpino.—Diremos que este mundo finito, con estos astros 378 finitos, comprende la perfección de todas las cosas.

Filoteo.—Podéis decirlo, mas no probarlo, porque el mundo que hay en este espacio finito comprende la perfección de todas las cosas finitas que hay en este espacio, pero no ya de

³³ Cf. las notas 32 y 33 de la epístola proemial. *De gli eroici furori* designarán la divinidad absoluta e inaccesible mediante la imagen de Apolo y el universo infinito vestigio suyo mediante la imagen de Diana, el objeto de la caza filosófica del héroe Acteón: «A nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sí bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre» (*Dialoghi*, p. 1123).

³⁴ «Infiniti membri», «innumerabili» subrayado por el *postillatore*, con la siguiente apostilla: «De sorte che nel mondo sarebbeno infiniti membri, cioè infinite specie di cose et ne l'universo infiniti mondi».

³⁵ «Questa terra» subrayado por el *postillatore* que añade: «Altre volte ha detto, questo orbe intendendo tutto il globo costante da terra, aqua, aere e fuoco». Cf. *Cena*, pp. 126-129 para la composición de la tierra y p. 71 para su carácter de «mater generationis». Suprimimos el «non» de «non ne riprenderà», presente en la edición original y en Gentile-Aquilecchia, como errata manifiesta.

³⁶ «Si richiede un spacio infinito» subrayado por el *postillatore*, que anota: «Non richiede, pure che non siano infiniti».

las infinitas otras que puede haber en otros espacios innumerables ³⁷.

Fracastoro.—Por favor, detengámonos y no hagamos como los sofistas que disputan para vencer y mientras miran y remiran su palma impiden que ellos y otros comprendan la verdad. Pues bien, yo creo que no existe nadie de perfidia tan pertinaz como para seguir negando que, tanto por razón de que el espacio puede contener infinitamente como por razón de la bondad individual y numérica de los infinitos mundos que pueden ser contenidos en medida no menor que este uno que nosotros conocemos, cada uno de ellos tiene razón de existir convenientemente, puesto que el espacio infinito tiene capacidad infinita y en esa capacidad infinita se loa un acto infinito de existencia, por el cual el eficiente infinito no es considerado deficiente y por el que la capacidad no resulta vana. Alégrate, pues, Elpino, de escuchar otras razones, si otras se le ocurren a Filoteo.

Elpino.—Reconozco, a decir verdad, que sostener que el mundo (o como vosotros decís, el universo) es ilimitado no trae consigo inconveniente alguno y nos libera de las innumerables dificultades en que nos vemos envueltos por la opinión contraria. Sé en concreto que a veces tenemos que decir con los peripatéticos algo de lo que somos conscientes de que carece totalmente de fundamento, como cuando tras haber negado el vacío, fuera y dentro del universo, queremos responder a la pregunta por el lugar del universo y decimos que está en sus partes, por temor a decir que no está en lugar alguno, como sería decir «nullibi, nusquam». Pero no se puede evitar que de esa manera sea necesario decir que las partes se hallan en algún sitio y el universo no está en lugar ni espacio alguno, manera de hablar que —como todo el mundo ve— carece por completo de sentido e indica explícitamente una fuga pertinaz para no confesar la verdad afirmando que el mundo y el universo es infinito o afirmando que el espacio es infinito. De las dos posiciones se sigue una doble confusión para el que las sostiene. Afirmando, por tanto, que si el todo es un cuerpo, y un cuerpo esférico y por consiguiente dotado de una figura y de un lími-

³⁷ «Innumerabili» subrayado por el *postillatore*, con la siguiente observación: «Pare che mai l'ose chiamar infiniti per il conosciuto absurdo».

te, es preciso que esté limitado en un espacio infinito en el cual, si queremos decir que no hay nada, es necesario conceder que se da verdaderamente el vacío. Este, a su vez, si existe, no tiene menos razón en el todo que en esta región que vemos aquí capaz de este mundo; si no existe, debe existir lo lleno y consiguientemente el universo infinito. Y decir que el mundo está «alicubi», habiendo dicho que fuera de él no hay nada y que está en sus partes, no resulta menos estúpido que si uno dijera que Elpino está «alicubi» porque su mano está en su brazo, el ojo en su rostro, el pie en la pierna, la cabeza sobre su busto. Mas, para llegar a una conclusión y no comportarme como un sofista insistiendo en dificultades aparentes y perdiendo el tiempo en tonterías, afirmo lo que no puedo negar, a saber: que en el espacio infinito o bien podrían existir infinitos mundos semejantes a éste o bien que este universo extienda su capacidad y comprensión de muchos cuerpos como son éstos a los que llamamos astros; y también que (sean estos mundos semejantes o diferentes) la existencia no convendría menos a uno que al otro, porque el ser de uno no tiene menos razón ³⁸ que el ser del otro y el ser de muchos no tiene menos razón que el de uno y otro, el ser de infinitos que el de muchos. Por lo cual, así como estaría mal la abolición y el no ser de este mundo, tampoco estaría bien el no ser de innumerables otros ³⁹.

Fracastoro.—Te explicas muy bien y muestras comprender bien las razones y no ser sofista, puesto que aceptas lo que no se puede negar.

Elpino.—Quisiera, no obstante, oír lo que queda del argumento sobre el principio y causa eficiente eterna ⁴⁰; si le conviene ese efecto de tal forma infinito y si, por tanto, tal efecto existe de hecho.

Filoteo.—Eso es lo que yo debía añadir, porque tras haber dicho que el universo tiene que ser infinito por la capacidad y

³⁸ La misma razón suficiente del ser de este mundo comporta la existencia de los infinitos mundos posibles. Sobre la presencia en Bruno del «principio de razón suficiente» véase A. Koyré: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, 1979, pp. 47ss. Cf. la declaración de Fracastoro en p. 378.

³⁹ «Altro è l'abolitione, altro il non essere», nota del *postillatore*.

⁴⁰ Comienza la segunda vía de demostración del infinito a tenor de lo anunciado en la epístola proemial (p. 351).

aptitud del espacio infinito y también por la posibilidad y conveniencia del ser de innumerables mundos como éste, queda probarlo ahora a partir de las circunstancias del eficiente que debe haberlo producido tal o, para ser más correcto, producirlo siempre ⁴¹ tal, y a partir de la condición de nuestro modo de entender. Podemos argumentar más fácilmente que el espacio infinito es semejante a éste que vemos que argumentar que es tal como no lo vemos ni con ejemplo ni por semejanza ni por proporción ni tampoco por imaginación alguna que al final no se destruya a sí misma. Entonces, para comenzar: ¿por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa ⁴², ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiera ser escasa ⁴³ y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito? ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse) infinita, permanezca estéril, como si tuviera envidia ⁴⁴, antes que comu-

⁴¹ El universo es infinito y eternamente idéntico a sí mismo. Se excluye por tanto una modificación del orden del mundo, incompatible con la inmutabilidad de la *potentia-voluntas* divina. Cf. la nota 30 a la epístola proemial a propósito de la consecuente negación de la escatología cristiana.

⁴² «Sia ociosa» subrayado por el lector napolitano, que anota: «Non è ociosa quando fa quel che vuole, ancora che non faccia tutto quel che può». A la negación bruniana implícita de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* contraponen el *postillatore* la decidida reafirmación de la distinción: Dios no quiere y por tanto no hace todo lo que puede.

⁴³ «Scarsa» subrayado por el *postillatore*, que añade: «Non è scarsa quando libera et liberalmente se comunica a le sue creature, ancora che queste non siano infinite».

⁴⁴ «Sterile» e «invidioso» subrayado por el lector napolitano, que apostilla: «Non può essere invidioso verso quello che non è né sterile avendo prodotto questo universo, come è, et sustentandolo et fecundandolo in ogni momento, quando a luy piacerà. Et ancora che lassarebbe tutto andar con perdizione, non è persona né giustizia che lo possa accusare né de vitioso né de sterile, perché a nessuno debbe niente, anzi tutti debbeno a luy tutto che sono et possono». El motivo del «Dios envidioso» si no hiciera lo mejor se remonta al *Timeo* platónico, que en 29e dice, en la traducción latina de Calcidio: «Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat effici voluit». Apoyándose en esta doctrina, Pedro Abelardo desarrolló su concepción del universo (finito) como el mejor y necesario, concepción rechazada por Pedro Lombardo y por la distinción de *potentia absoluta* y *ordinata* (véase nuestra introducción,

nicarse cual padre fecundo, ornado y bello?, ¿prefería comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia ⁴⁵ y ser?; ¿por qué debe quedar frustrada ⁴⁶ la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer más en un espejo no contraído y según su modo de ser infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso, que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes ⁴⁷ y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe ⁴⁸

pp. 40ss.). El desarrollo «abelardiano» de Bruno con la afirmación del infinito natural es rechazado por el *postillatore* apelando de nuevo a la distinción entre las dos potencias.

⁴⁵ «Gloriosa potencia» subrayado por el *postillatore*, que anota: «La gloria de la sua potenza non è che faccia tutto quello che può: ma che facendosi pure admirabile a le sue creature, possa ancora infinitamente più di quello che fa». En su *Zodiacus vitae* Palingenio había concluido como Bruno: «Concludimus infinitum/ Esse Dei omnipotentis opus, ne vana potestas/ Illius dici, et ne vana scientia possit» («Piscis», vv. 53-55), si bien su aceptación de la imposibilidad de un cuerpo infinito («Atqui infinitum corpus posse esse negavit/Doctus Aristoteles ego in hoc assentior illi», *ibidem*. vv. 71-72) le llevó a afirmar una creación infinita puramente inteligible, más allá del universo físico limitado por el primer móvil: «Quippe extra coeli fines non ponimus ullum /Corpus: sed puram, immensam, et sine corpore lucem» (*ibidem*. vv. 73-74). Bruno contrapondrá su doctrina del universo infinito corpóreo y homogéneo al infinito incorpóreo y jerarquizado de Palingenio en el último libro del *De immenso*. Véase M. A. Granada: «Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», cit.

⁴⁶ «Frustrata» subrayado por el *postillatore*. Palingenio se muestra de nuevo afín a Bruno en la afirmación del principio de plenitud y en el rechazo de la distinción escolástica: «Nam si extra coelum scivit potuitque creare/Plura quoque et majora Deus, sed noluit ergo/ Scire ac posse suum frustra est, et prorsus inane. /Si sciret quisquam, et si posset gnaviger artem/ Exercere aliquam, nollet tamen, ac nihil unquam/Efficeret, frustra artificis sibi nomen haberet, /Et frustra propriam verbis extolleret artem, /quae non ars, immo deberet inertia dici. /Verum in divina natura credere par est/Esse nihil frustra aut vanum, pulcherrima quum fit. /Quaecumque ergo Deus potuit, fecit quoque, virtus/ Ne sua vana foret, ne semper pigra lateret. Sed quoniam potuit facere infinita, putandum est/Fecisse infinita, omnemque explesse vigorem, /Nec servasse in se vanum vel inutile quicquam» («Piscis», v. 56-70).

⁴⁷ «Mena seco tanti inconvenienti» subrayado por el lector napolitano, que apostilla: «Questo non è colpa del negotio in sé, ma per la imbecillità de l'humano intellecto, che perciocché è ancora impaciato da molte tenebre, non può ben et perfettamente philosophare. Et in summa, è meglio che tuta la philosophia perisca coi suoi principii, che non che la parola de Dio patisca nel minimo appice».

⁴⁸ «Religioni, fede» subrayado por el *postillatore*, que anota: «falso». Para una

o moralidad en modo alguno? ¿Cómo quieres tú que Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en él son la misma cosa) sea limitado ⁴⁹ y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de una cosa ilimitada? Y digo límite ilimitado por ser diferente la infinitud del uno de la infinitud del otro, ya que él es todo el infinito complicadamente y totalmente, mientras que el universo es todo en todo (en el caso de que se pueda de alguna manera hablar de totalidad allí donde no hay parte ni fin) explicadamente y no totalmente, por lo que el uno ejerce función de límite y el otro de limitado, no por la diferencia entre finito e infinito, sino porque el uno es infinito y el otro lo delimita por razón de ser total y totalmente en todo aquello que, aunque sea todo infinito, no es, sin embargo, totalmente infinito, porque eso repugna a la infinitud dimensional ⁵⁰.

Elpino.—Quisiera entender mejor esto último. Por eso me harás el favor de explicarte un poco en eso que dices que es todo en todo totalmente y todo en todo el infinito y totalmente infinito.

Filoteo.—Yo llamo al universo «todo infinito» porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es «totalmente infinito» porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita y cada uno de los mundos innumerables

exposición de la concepción bruniana de la relación entre filosofía y religión véase *La cena*, diálogo IV, pp. 133ss. e *infra* pp. 385ss.

⁴⁹ El *postillatore* anota: «Falso è che in Dio la potenza et l'operatione et l'effetto sia il medesimo. La potenza ancora in luy et indeterminata et infinita, pure l'effetto o operatione sono finite secondo la sua volontà a la quale non bisogna che noy metiamo regole de le sue opere secondo il nostro stolto cervello». Como Palingenio (cf. *supra* nota 46), Bruno afirma la coincidencia en Dios de potencia, voluntad y operación (cf. *infra* p. 384).

⁵⁰ Desde «aunque» subrayado por el *postillatore*, que anota: «Et ad haec (intelligenda) quis sufficiens? ne autor quidem ipse». Bruno pasa a utilizar el lenguaje del Cusano (*complicatio* y *explicatio*) para exponer la coincidencia y la diferencia entre Dios y el universo. Cf. *De docta ignorantia* II, 3: «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quia ipse in omnibus... Tu ignoras modum, licet autem scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et ut est complicatio omnia in ipso esse ipse, et ut est explicatio ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine». Véase J. Hopkins: *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De docta Ignorantia*, Minneapolis, 1981, pp. 20s.

que contiene es finito. Llamo a Dios «todo infinito» porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es «totalmente infinito» porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo, pero no en las partes (sí a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él.

Elpino.—Entiendo. Prosigue con tu exposición.

Filoteo.—Por todas las razones, pues, por las que se dice que es conveniente, bueno, necesario este mundo comprendido como finito, debe decirse también que son necesarios, convenientes y buenos todos los demás mundos innumerables, a los cuales por la misma razón la omnipotencia no escatima el ser. Sin ellos además la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito ⁵¹. De esa manera no sólo se sustraería infinita perfección de ente, sino también infinita majestad actual al eficiente en aquellas cosas hechas si son hechas o en las cosas dependientes si son eternas. ¿Qué razón exige que creamos que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito? Y si lo hace finito, ¿por qué debemos creer que puede hacerlo infinito, si en él el poder y el hacer es todo una sola cosa? Pues es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de su eficacia determinada y cierta depende inmutablemente un efecto determinado y cierto, por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente ⁵²

⁵¹ Cf. Palingenio, *Zodiacus vitae*. «Nam si illic finis rerum est, ubi desinit aether, /Cur nil ulterius fecit Deus? an quia scivit/Nil facere ulterius, propria defectus ab arte?/An quia non potuit? sed jure negatur utrumque: / Quippe Dei nullis est clausa scientia metis, /Et nullum patitur divina potentia finem. Non etenim res ulla Deum concludere certis/ Limitibus potuit, nec seipse coërcuit ultro» («Piscis», vv. 25-32). Bruno, sin embargo, sustituye el *plenum* infinito jerarquizado de Palingenio («Ergo triplex regnum est, ac mundi portio triplex, / Coelestis, subcoelestis, quarum utraque fine/ Clausa suo est: reliquam non ullus terminus ambit, / quae supra coelum splendet lumine miro», *ibidem*, vv. 80-84) por el *plenum* infinito corporal homogéneo.

⁵² «Necessariamente» subrayado por el *postillatore*, que anota: «Est igitur agens ex necessitate, et non liberum». Siguiendo la doctrina de Pedro Lombardo y de

no puede hacer otra cosa que lo que hace, dado que el tener una potencia distinta del acto conviene únicamente a las cosas mudables.

Fracastoro.—Cierzo. No es sujeto de posibilidad o de potencia lo que jamás fue, no es, ni será nunca. Y verdaderamente, si el primer eficiente no puede querer otra cosa que lo que quiere, tampoco puede hacer otra cosa que lo que hace. Y no veo cómo entienden algunos lo que dicen de la potencia activa infinita a la cual no corresponde una potencia pasiva infinita y que haga un mundo finito quien puede hacer innumerables mundos en el infinito e inmenso, siendo su acción necesaria, puesto que procede de una voluntad tal que, por ser inmutabilísima e incluso la inmutabilidad misma, es también la misma necesidad, por lo que libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa⁵³ y además el hacer coincide con el querer, poder y ser.

los teóricos de la distinción *potentia absoluta-ordinata*, el *postillatore* excluye el necesitarismo en la relación de Dios con la creación. Bruno identifica necesidad y libertad en Dios, viendo en la concepción cristiana de la libertad divina una ingenua antropomorfización: «Caveat ergo presbyter ille, qui divinam libertatem aequae inter contingentia et possibilis collocat atque nostram: neque imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem definitam, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequeretur... Non est ergo dignum ut Deum ex hujusmodi generis libertate (la libertad humana) aequae vel inaequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingentia, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas, cui nihil superstat majus, cui nihil obstat aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subjiciuntur» (*De immenso*, I, 12, *Opera*, I, 1, p. 247).

⁵³ «E anchora la stessa necessità» y «a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità», subrayado por el *postillatore*, que anota: «Qualia monstrat». El *De immenso* formulará la doctrina bruniana en una serie de *principia communia*: «I. Divina essentia est infinita. II. Modum essendi modus possendi sequitur. III. Modum possendi consequitur operandi modus. IV. Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece. V. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas. VI. Consequenter Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per seipsam, neque per aliud. VII. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. VIII. In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas: voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae

Filoteo.—Apruebas lo que digo y además hablas muy bien. Por tanto, hay que decir una de dos: o que el eficiente, pudiendo depender de él un efecto infinito, sea reconocido como causa y principio de un universo inmenso que contiene mundos innumerables, y de ello no se sigue inconveniente alguno, sino más bien todo son ventajas, tanto por lo que se refiere a la ciencia como por lo que respecta a las leyes y a la fe⁵⁴; o bien que, dependiendo de él un universo finito, con estos mundos que son los astros en un número determinado, sea reconocido de potencia activa finita y limitada, igual que el acto es finito y limitado, porque como es el acto así es la voluntad y así es la potencia⁵⁵.

Fracastoro.—Yo completo y pergeño un par de silogismos de la siguiente manera: el primer eficiente, si quisiera hacer otra cosa que lo que quiere hacer⁵⁶, podría hacer otra cosa que lo que hace; pero no puede querer hacer otra cosa que lo que quiere hacer; por tanto, no puede hacer otra cosa que lo que hace. Así pues, quien dice que el efecto es finito, hace la operación y la potencia finitas⁵⁷. Además, y viene a ser lo mismo: el primer eficiente no puede hacer sino lo que quiere hacer⁵⁸; no

necessitas requirit» (cap. I, 11; *Opera*, I, 1, pp. 242s.). Sobre la inevitable contraposición de una potencia pasiva finita de la materia a la potencia infinita divina cf. el argumento octavo (en realidad noveno) de Albertino en el diálogo quinto (p. 512) y la respuesta bruniana en p. 512, así como la ridiculización de dicha contraposición en la epístola proemial (p. 358s.).

⁵⁴ «Secondo la scienza et secondo le leggi et fede», subrayado por el lector napolitano, que apostilla: «Excepto quella che ci è tradita in gli sacri libri». Este lector reformado señala de nuevo, como ya había hecho en la epístola proemial (véase notas 21ss. y el cap. III de nuestra introducción), la incompatibilidad de la filosofía bruniana con los fundamentos de la religión cristiana.

⁵⁵ «Tale è la potenza», subrayado por el *postillatore* que anota: «De l'atto se può ben inferir l'equalità de la volontà, ma non jà quella de la potenza, la quale in ogni agente libero può exceder ogni atto».

⁵⁶ Frase subrayada por el *postillatore*.

⁵⁷ Nota del *postillatore*: «Che chimera!».

⁵⁸ «Non può far se non quel che vuol fare», subrayado enérgico del *postillatore* ante la negación de una potencia absoluta de Dios más amplia que su voluntad o potencia ordinaria. Al margen apostilla: «Falsa nam contradictoria est vera, Potest facere multa, quae non vult facere», reformulación explícita de la sentencia «potuit, sed noluit» con que la teología escolástica, siguiendo una sentencia de san Agustín, expresa la distinción. Para un rechazo plenamente explícito de la distinción en Bruno véase *De immenso*, III, 1 (*Opera*, I, 1, p. 320, cit. en nuestra introducción p. 43).

quiere hacer sino lo que hace; por tanto, no puede hacer sino lo que hace. Por tanto, quien niega la infinitud del efecto niega la infinitud de la potencia.

Filoteo.—Estos silogismos, aunque no son simples, son demostrativos⁵⁹. Sin embargo, yo alabo que algunos dignos teólogos no los admitan, porque considerando prudentemente saben que con esa necesidad los pueblos rudos e ignorantes terminan por no poder concebir cómo puede darse la libertad y la dignidad y méritos de justicia, por lo cual confiados o desesperados bajo un destino seguro resultan necesariamente malvadísimos. Así, en ocasiones, algunos corruptores de leyes, fe y religión, queriendo parecer sabios, han infectado muchos pueblos, convirtiéndolos en más bárbaros y malvados de lo que eran antes, despreciadores de las buenas obras y confiadísimos ante todo tipo de vicios y fechorías, gracias a las conclusiones que sacan de semejantes premisas⁶⁰. Por eso, ante los sabios el

⁵⁹ «Sono dimostrativi sillogismi», subrayado por el *postillatore*, que añade en lo que es su última apostilla: «Ai pazzi et ignoranti, perché sonno defetuosi et vitiosi».

⁶⁰ Referencia crítica al predestinacionismo de Lutero y Calvino, que será objeto de una crítica más pormenorizada en la *Expulsión de la bestia triunfante* (diálogos I, 3 y II, 1, donde son muy abundantes también las apostillas críticas e indignadas del «postillatore» napolitano). Ya Erasmo había señalado en el *De libero arbitrio* de 1524 las negativas consecuencias morales de la doctrina de la predestinación entre el vulgo: «Fingamus igitur in aliquo sensu verum esse, quod docuit Vuyclevus, Lutherus asseruit, quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri, quid inutilius, quam hoc paradoxon evulgari mundo? Rursum fingamus esse verum iuxta sensum aliquem, quod alicubi scribit Augustinus, deum et bona et mala operari in nobis et sua mala opera punire in nobis. Quantam fenestram haec vulgo prodita vox innumeris mortalibus aperiret ad impietatem, praesertim in tanta mortalium tarditate, socordia, malitia et ad omne impietatis genus irrevocabili pronitate? Quis infirmus sustineret perpetuam ac laboriosam pugnam adversus carnem suam? Quis malus studebit corrigere vitam suam? Quis inducere poterit animum, ut deum illum amet ex toto corde, qui tartarum fecerit aeternis cruciatibus ferventem, ut illic sua malefacta puniat in miseris, quasi suppliciis hominum delectetur? Sic enim interpretabuntur plerique. Sunt enim ferme mortalium ingenia crassa et carnalia, prona ad incredulitatem, proclivia ad scelera, propensa ad blasphemiam, ut non sit opus oleum addere camino» (Erasmus: *Opera omnia*, Ed. I. Clericus, Lugduni Batavorum 1703-1706, vol. X, col. 1217 E ss.). Lo que en Erasmo era, en 1524, un pronóstico de cara al futuro, es para Bruno, sesenta años más tarde, la plena realidad de «pueblos infectados» por una doctrina venenosa. En el curso del proceso veneciano (1592) Bruno remitirá a estas páginas del *De infinito* para manifestar su sentimiento contrario a la Reforma véase Spampanato: *Vita di Giordano Bruno*, cit. p. 722).

modo de hablar contrario no resulta tan escandaloso y tan difamante de la grandeza y excelencia divinas como pernicioso para la convivencia civil y contrario al fin de las leyes resulta el modo de hablar verdadero, no por ser verdadero, sino por ser entendido mal tanto por quienes maliciosamente lo tratan como por quienes no son capaces de entenderlo sin detrimento de las costumbres.

Fracastoro.—Es verdad. No se ha encontrado jamás filósofo, docto y hombre de bien que bajo excusa o pretexto alguno haya querido extraer de tal proposición la necesidad de las acciones humanas y destruir la libertad. Así, entre otros, Platón y Aristóteles al afirmar la necesidad e inmutabilidad en Dios no afirman menos la libertad moral y nuestra capacidad de libre elección, porque saben muy bien y pueden entender cómo son compatibles esta necesidad y esta libertad. Sin embargo, algunos de los verdaderos padres y pastores de pueblos suprimen esa manera de hablar y otras parecidas quizás para no dar ocasión a malvados y seductores, enemigos de la sociedad y del bien común, de extraer conclusiones nocivas abusando de la simplicidad e ignorancia de quienes difícilmente pueden comprender la verdad y están prontísimamente dispuestos al mal. Ellos nos disculparán fácilmente si usamos las proposiciones verdaderas, de las cuales no queremos inferir otra cosa que la verdad de la naturaleza y de la excelencia de su autor, tanto más cuanto que no las proponemos al vulgo, sino únicamente a sabios que pueden llegar a comprender nuestras consideraciones⁶¹. De este

⁶¹ Ya Erasmo había señalado en el *De libero arbitrio* la inconveniencia de discutir públicamente el problema del libre albedrío: «Quaedam ob hoc ipsum noxia sunt, quod apta non sint, quemadmodum vinum febricitanti. Proinde tales materias fortassis tractare licuerat in colloquiis eruditorum aut etiam in scholis theologicis, quamquam ne hic quidem expedire putarim, ni sobrie fiat; ceterum hoc genus fabulas agere in theatro promiscuae multitudinis mihi videtur non solum inutile, verum etiam perniciosum» (loc. cit. col. 1218 B). En su *De servo arbitrio* (1526) Lutero respondió al planteamiento erasmiano en los siguientes términos condenatorios que nos permiten ver el antagonista del texto bruniano: «Así que das a entender, sin rodeos, que aquella paz y tranquilidad carnal te parece ser de mucho más valor que la fe, la conciencia, la salvación, la palabra de Dios, la gloria de Cristo, y Dios mismo. Por esto yo te digo, y te ruego que lo guardes en lo más profundo de tu mente: Para mí, la cuestión que estoy tratando en este pleito es una cuestión seria, necesaria y eterna, una cuestión tal y tan grande que para confesarla y defenderla no se ha de retroceder ni ante

Elpino.—Entonces, ¿por qué hablan, pues, de esa manera, si no lo entienden así?

Filoteo.—Por falta de términos y de soluciones eficaces.

Elpino.—Entonces tú, que tienes principios propios con los que afirmas lo uno —es decir, que la potencia divina es infinita intensiva y extensivamente, que el acto no es distinto de la potencia y que por eso el universo es infinito y los mundos innumerables— y no niegas lo otro, a saber: que de hecho cada uno de los astros u orbes, como te gusta decir, es movido en el tiempo y no de forma instantánea, muestra con qué términos y con qué solución salvas tu opinión o quitas de en medio las opiniones de los demás, mediante las cuales estiman en conclusión lo contrario de lo que piensas tú.

Filoteo.—Para solucionar lo que buscas debes advertir en primer lugar que siendo el universo infinito e inmóvil no es preciso buscar su motor; en segundo lugar que —siendo infinitos los mundos contenidos en él, como son las tierras, los fuegos y otras especies de cuerpos llamados astros— todos se mueven en virtud de su principio interno que es la propia alma, como hemos demostrado en otro lugar⁶⁶, y por eso es inútil andar buscando su motor externo. Debes advertir en tercer lugar que estos cuerpos mundanos no se mueven en la región etérea más fijos o clavados en cuerpo alguno de lo que está fija esta tierra, que es uno de ellos y con respecto a la cual demostramos que gira en torno al propio centro de varias maneras y en torno al sol en virtud de su instinto animal interno⁶⁷. Antepuestas estas advertencias según nuestros principios, no estamos obligados a demostrar movimiento activo ni pasivo de virtud infinita intensivamente, puesto que el móvil y el motor son infinitos y el alma motriz y el cuerpo movido concurren en un

⁶⁶ Véase *La cena*, diálogos III y V. Poco más abajo denominará a los mundos «animales», siguiendo su uso habitual. Bruno seguía la definición platónica de alma como «principio y fuente del movimiento» (*Fedro* 245c), pero al rechazar el motor exterior no prescindía de la «naturaleza» aristotélica como principio de movimiento. Cf. *De immenso* V, 12: «Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria» (*Opera*, vol. I, 2, p. 158).

⁶⁷ Véase *La cena*, diálogo V pp. 160-170, especialmente 166-170. Bruno rechaza, por tanto, la existencia de esferas u orbes sólidos como portadores y arrastradores en su movimiento de los cuerpos inmóviles alojados en ellas.

sujeto finito, es decir, en cada uno de dichos astros mundanos. De manera que el primer principio no es lo que mueve, sino que —quieto e inmóvil— da el poder moverse a infinitos e innumerables mundos, grandes y pequeños animales colocados en la amplísima región del universo, cada uno de los cuales tiene una fuente de movilidad, motricidad y otros accidentes según la condición de la propia virtud.

Elpino.—Estás muy bien fortificado, pero no por eso deshaces la máquina de las opiniones contrarias, las cuales tienen todas como presupuesto acreditado que el Optimo Máximo mueve el todo. Tú dices que da el moverse al todo que se mueve y por eso el movimiento acontece según la virtud o fuerza del motor próximo. Cierto, en comparación con las definiciones vulgares esta manera tuya de hablar me parece bastante más razonable que inconveniente; sin embargo —en cuanto a lo que sueles decir sobre el alma del mundo y sobre 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 almas⁶⁸— no por eso me parece que podamos decir que él mueve el todo menos que da al todo el moverse, por lo cual la duda ya expresada parece estar todavía en pie.

Filoteo.—También en esto puedo darte satisfacción fácilmente. Digo, pues, que en las cosas hay que tener en cuenta, si así lo quieres, dos principios activos de movimiento: el uno finito según la condición del sujeto finito, y este principio mueve en el tiempo; el otro infinito en virtud del alma del mundo o bien de la divinidad, que es como el alma del alma, la cual está toda en todo y hace que el alma esté toda en todo; y este principio mueve instantáneamente. La tierra tiene, por tanto, dos movimientos. De la misma manera todos los cuerpos que se mueven tienen dos principios de movimiento, de los cuales el principio

⁶⁸ Véase *De la causa*, p. 252: «Dovete avvertire che se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, perché tali non sono, e cossi non possono essere in parte alcuna; ma sono tutti per tutto spiritualmente». Y *De immenso* VII, 8, sobre Dios: «Est infinitum simplex, immobile et unum, / Est quo sunt quae sunt, viventium vita, animorum / Est animus, motor motorum, essentia entis; / Absque solutum est ens, praesens super omnia, et intus» (*Opera*, I, 2 p. 259).

infinito es el que en un solo instante mueve y ha movido, por lo que según ello el cuerpo móvil no es menos estabilísimo que movilísimo. Puedes verlo por la presente figura ⁶⁹, que quiero

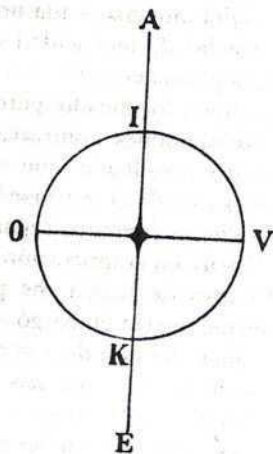


FIGURA 1

represente la Tierra, la cual es movida instantáneamente en cuanto que tiene un motor de fuerza o virtud infinita. La Tierra, al moverse con el centro de A a E y al volver de E a A y producirse eso en un instante, está simultáneamente en A, en E y en todos los lugares intermedios. Por eso en un solo instante se va y ha vuelto; y como esto es siempre así, ocurre que está siempre inmovilísima. De la misma manera en lo que se refiere a su movimiento en torno al centro, donde está su oriente I, el mediodía V, el occidente K, la medianoche O. Cada uno de estos puntos gira en virtud de un impulso infinito y por eso cada uno de ellos se va y ha vuelto en un instante. En consecuencia, cada uno de esos puntos está siempre fijo y donde estaba, de suerte que, en conclusión, el que estos cuerpos sean movidos por una fuerza infinita es lo mismo que el no ser movidos, puesto que mover en un instante y no mover es una sola e

⁶⁹ Figura I ya usada en *La cena*, V, p. 169 para ilustrar los cuatro movimientos de la Tierra reconocidos en ese diálogo.

idéntica cosa ⁷⁰. Queda, por tanto, el otro principio activo de movimiento, que actúa por virtud o fuerza intrínseca y por consiguiente se da en el tiempo y con una cierta sucesión; y este movimiento es distinto del reposo. He ahí, pues, cómo podemos decir que Dios mueve el todo y cómo debemos entender que da el moverse al todo que se mueve.

Elpino.—Ahora que tan sublime y eficazmente me has quitado y resuelto esa dificultad, me someto enteramente a tu juicio y espero seguir recibiendo siempre de ti parejas aclaraciones. En efecto, aunque hasta ahora haya tenido poco trato y contacto contigo, he recibido sin embargo y aprendido bastante y espero muchísimas más cosas, porque aunque no veo tu ánimo por entero, del rayo que difunde vislumbro que dentro se encierra o un sol o una luminaria aún mayor. Y de hoy en adelante (no con la esperanza de vencer tu capacidad, sino con el propósito de dar ocasión a tus elucidaciones) volveré a proponerte, si te dignas reunirme conmigo en este lugar a la misma hora durante tantos días como sean suficientes para oír y entender todo aquello que tranquilice mi mente por entero.

Filoteo.—Así lo haré.

Fracastoro.—Serás recibido con sumo agrado y te escucharemos con toda nuestra atención. 393

Burquio.—Y yo, aunque mi entendimiento sea escaso, si no entiendo las ideas, escucharé las palabras; si no escucho las palabras, oíré la voz. Adiós.

Fin del primer diálogo

⁷⁰ Cf. *De gli eroici furori*, pp. 1044s. para una aplicación al sol de este movimiento instantáneo y véase P. H. Michel: *La cosmologie de Giordano Bruno*, París 1962, pp. 217-219 para un comentario del pasaje. Cf. asimismo M. A. Granada: «Le refus de la distinction...», cit. *supra* nota 64.

Filoteo.—Puesto que el primer principio es simplicísimo, si fuera finito según un atributo, sería finito según todos los atributos; o bien, si fuera finito según cierta razón intrínseca e infinito según otra, se entendería necesariamente que en él hay composición. Por tanto, si él es realizador del universo, es ciertamente realizador infinito y atiende a un efecto infinito; digo efecto en cuanto que todo depende de él. Además, así como nuestra imaginación es capaz de avanzar infinitamente, imaginando siempre una extensión más allá de la extensión y un número más allá del número, según una determinada sucesión y —como suele decirse— en potencia, debemos entender igualmente que Dios entiende en acto una dimensión infinita y un número infinito. Y de este entender se sigue la posibilidad junto con la conveniencia y oportunidad que decimos existe, pues así como la potencia activa es infinita, también es infinito por consecuencia necesaria el objeto de esa potencia, puesto que —como ya hemos demostrado en otras ocasiones¹— el poder

¹ Cf. *De la causa*, p. 280: «E questa (la potencia pasiva) si fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno; onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra. La qual potenza, perché non dice imbecillità in quello di cui

395 hacer exige el poder ser hecho, lo que dimensiona exige lo dimensionable, el dimensionante exige lo dimensionado. Añade a esto que así como en la realidad hay cuerpos de extensión finita, el intelecto primero entiende también el cuerpo y la extensión. Si lo entiende, lo entiende igualmente infinito; si lo entiende infinito y el cuerpo es entendido infinito, necesariamente tal especie inteligible existe y por haber sido producida por un intelecto tal como es el divino, es realísima y hasta tal punto real que existe más necesariamente que lo que está actualmente delante de nuestros ojos.

Entonces, si lo examinas bien, ocurre que al igual que existe en verdad un infinito indivisible y simplicísimo, existe también un amplísimo infinito dimensional que está en aquél y en el cual está aquél, de la misma manera que aquél está en el todo y el todo está en aquél. Además, si vemos que un cuerpo tiene capacidad de crecer hasta el infinito en cuanto a su calidad corporal, como se ve en el fuego, el cual (según todos admiten) crecería hasta el infinito si se le aproximara materia y alimento, ¿por qué razón el fuego, que puede ser infinito y por consiguiente puede ser hecho infinito, no puede ser infinito en acto? No sé en verdad cómo podemos imaginarnos que en la materia existe algo en potencia pasiva que no esté en potencia activa en el eficiente y, por consiguiente en acto, siendo incluso el mismo acto. En verdad, decir que el infinito existe en potencia y en una cierta sucesión y no en acto ² trae consigo necesariamente que la potencia activa pueda poner el infinito en acto sucesivo y no en acto perfecto, porque el infinito no puede ser

si dice, ma piuttosto conferma la virtù ed efficacia, anzi al fine si trova che è tutt'uno ed a fatto la medesima cosa con la potenza attiva, non è filosofo né teologo che dubiti di attribuirle al primo principio soprannaturale». Véase asimismo *supra* p. 384s.

² En la tradición aristotélico-escolástica el infinito (aparte lógicamente de Dios) existe solamente en potencia (cf. *Physica*, III, 6, 206a 18), como posibilidad nunca realizada plenamente, por lo cual «non datur infinitum in actu» (cf. *Physica*, III, 5, 204a 20s.), sino tan sólo un «infinitum in fieri». Véase el minucioso análisis de los diferentes aspectos de la cuestión en A. Maier: «Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», en A. Maier: *Ausgebendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma, 1964, pp. 41-85 y «Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches», en A. Maier: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, 1949, pp. 155-215.

perfecto. De ello se seguiría, además, que la causa primera no tiene potencia activa simple, absoluta y una, sino una potencia activa a la que corresponde la posibilidad infinita sucesiva y otra a la que corresponde la posibilidad idéntica al acto. Dejo a un lado que, siendo el mundo limitado y no habiendo forma de imaginarse cómo una cosa corpórea pueda quedar limitada circunferencialmente por una cosa incorpórea, este mundo estaría en potencia y capacidad de desvanecerse y aniquilarse, ya que (por lo que sabemos) todos los cuerpos son disolubles. Dejo a un lado, digo, que no habría razón que impidiera que en algún momento el vacío infinito —aunque no se le pueda atribuir potencia activa— absorbiera este mundo como una nada. Dejo a un lado que el lugar, espacio y vacío tiene semejanza con la materia, si no es ya la materia misma, como quizá no sin motivo parece a veces que pretende Platón ³ y todos aquellos que definen el lugar como un cierto espacio. Ahora, si la materia tiene su apetito, el cual no debe darse en vano, porque tal apetito es de la naturaleza y procede del orden de la naturaleza primera, es preciso que el lugar, el espacio, el vacío, tengan dicho apetito. Dejo a un lado que, como se ha señalado con anterioridad ⁴, ninguno de los que proclaman que el mundo es limitado está en condiciones —después de haber afirmado el límite— de imaginarse de alguna manera cómo es ese límite; e incluso alguno de ellos, al tiempo que niega el vacío e inane con sus enunciados y palabras, lo afirma después necesariamente de hecho y en la práctica. Si el vacío e inane existe, es sin duda capaz de recibir y esto no se puede negar de ninguna manera, dado que por la misma razón por la que se estima imposible que en el espacio en que está este mundo esté contenido también otro mundo, se debe proclamar posible que pueda estar contenido en el espacio de fuera de este mundo o en aquella nada, si así quiere llamar Aristóteles a lo que no quiere llamar vacío. La razón por la que él dice que dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar es la incompatibilidad de las dimensiones de uno y de otro; resta, pues, dando satisfacción a dicha razón, que donde no están las dimensiones del uno puedan estar las dimensio-

³ *Timeo*, 48e ss. Cf. *Physica*, IV, 7, 214a 13ss.

⁴ 371ss.

nes del otro. Si existe esta potencia, entonces el espacio es en cierto modo materia; si es materia, tiene capacidad; si tiene capacidad, ¿por qué razón debemos negarle el acto?

Elpino.—Muy bien. Pero, por favor, pasa a otro asunto; hazme saber qué diferencia estableces entre el mundo y el universo.

Filoteo.—La diferencia es muy conocida fuera de la escuela peripatética. Los estoicos distinguen entre el mundo y el universo, porque el mundo es todo lo que está lleno y consta de cuerpo sólido; el universo es no solamente el mundo, sino además el vacío, inane y espacio exterior al mundo; por eso dicen que el mundo es finito, pero el universo infinito⁵. Similarmente Epicuro llama al todo y universo una mezcla de cuerpos y de inane y dice que la naturaleza del mundo, que es infinito, consiste en esto: en la capacidad del inane y vacío y además en la multitud de cuerpos que hay en él⁶. Nosotros no afirmamos un vacío como aquello que es sencillamente nada, sino en el sentido de que todo aquello que no es cuerpo que ante los sentidos ofrezca resistencia suele ser llamado, si tiene dimensiones, vacío, puesto que por lo general los sentidos no toman noticia de la existencia de un cuerpo más que por la propiedad de ofrecer resistencia; por eso se dice que igual que no es carne lo que no es vulnerable, tampoco es cuerpo lo que no ofrece resistencia. Decimos así que existe un infinito, es decir, una inmensa región etérea, en la que hay innumerables e infinitos cuerpos, como la tierra, la luna y el sol, a los cuales llamamos mundos compuestos de lleno y de vacío, porque este espíritu, este aire, este éter no solamente existe alrededor de estos cuerpos, sino que penetra también dentro de todos ellos y resulta ínsito a toda cosa⁷. Hablamos además de vacío en el mismo sentido

398

⁵ Esta doctrina de la Stoa fue conocida en la Edad Media a través del comentario de Simplicio al *De caelo* (traducido al latín en 1271 por Guillermo de Moerbeke) y fue asumida por Bradwardino en el siglo XIV en su *De causa Dei contra Pelagium*. Véase A. Koyré: «Le vide et l'espace infini au XIV siècle», en Koyré: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pp. 79ss.; E. Grant: *Much Ado about Nothing*, cit. pp. 106ss. y 135-144.

⁶ Véase Epicuro: *Epístola a Heródoto*, en Diógenes Laercio X, 39ss.; Lucrecio, *De rerum natura*, I, 418-429 y 951ss.

⁷ El vacío exterior e interior a los cuerpos está siempre lleno de un fluido denominado en razón de su densidad o pureza éter, aire o *spiritus*. Cf. *infra* pp. 528s.

con que a la pregunta que inquiriera dónde está el éter infinito y los mundos, responderíamos: en un espacio infinito, en un cierto seno en el cual está y se extiende el todo y el cual no se puede entender ni estar en otro sitio.

Ahora bien, Aristóteles, tomando confusamente el vacío según estos dos significados y un tercero que él se imagina y ni él mismo sabe nombrar ni definir, se pone a discutir para eliminar el vacío y piensa que con ese modo de argumentar destruye completamente todas las opiniones sobre el vacío. Sin embargo, no las toca más de lo que haría alguien si, por haber eliminado el nombre de alguna cosa, pensara haber eliminado la cosa misma; porque destruye —en el caso de que lo destruya— el vacío entendido como quizá no ha sido entendido por nadie, ya que los antiguos y nosotros entendemos el vacío como aquello en lo que puede haber un cuerpo y que puede contener alguna cosa y en donde están los átomos y los cuerpos, mientras que él define únicamente el vacío como aquello que es nada, en donde no hay nada y no puede haber nada. Por eso, entendiendo el vacío según un significado por el cual nadie lo ha entendido jamás, viene a hacer castillos en el aire y a destruir su vacío y no el de todos aquellos otros que han hablado de vacío y se han servido de esta palabra «vacío». No se comporta de otra manera este sofista⁸ en todas las demás cuestiones, como el movimiento, el infinito, la materia, la forma, la demostración, el ente, donde siempre construye sobre la fe de su propia definición y de la palabra tomada en un nuevo significado. Por eso, todo el que no está completamente privado de juicio puede darse cuenta fácilmente de hasta qué punto es superficial este hombre en la consideración de la naturaleza de las cosas y hasta qué punto está apegado a sus suposiciones, ni admitidas ni dignas de serlo, pues son más vanas en su filosofía natural de lo que jamás se pueda imaginar en la matemática. Y fíjate si se glorió y se mostró satisfecho de esta vanidad que en lo relativo a la consideración de las cosas naturales anhela tanto ser estimado razonador o, por así decir, lógico, que a los que han sido más solícitos de

399

⁸ «Sofista» vuelve a ser denominado Aristóteles en pp. 402 y 472; «litigante» en pp. 406 y 409 y de «banalidades» son calificados sus argumentos en p. 490. Véase además *De la causa*, p. 325, y *Cábala del caballo Pegaso*, pp. 128s.

la naturaleza, realidad y verdad, los llama a modo de insulto «físicos»⁹. Pues bien, para venir a lo nuestro, dado que en su libro *Sobre el vacío*¹⁰ no dice nada, ni directa ni indirectamente, que pueda luchar dignamente contra nuestra concepción, lo dejamos estar así, remitiéndolo quizá a una ocasión en la que dispongamos de más tiempo. Por tanto, Elpino, si te parece bien, forma y ordena las razones por las que el cuerpo infinito no es aceptado por nuestros adversarios y a continuación aquellas por las que no pueden comprender que existan mundos innumerables¹¹.

Elpino.—Así lo haré. Yo referiré las opiniones de Aristóteles por orden y tú dirás sobre ellas lo que se te ocurra. «Hay que examinar —dice él¹²— si existe un cuerpo infinito, como dicen algunos filósofos antiguos, o bien eso es algo imposible»; y luego hay que ver si existe uno o bien una pluralidad de mundos. «La solución de estas cuestiones es importantísima, porque tanto la una como la otra parte de la contradicción son de tanto alcance que constituyen el principio de dos formas de filosofar muy diferentes y contrapuestas, igual que vemos (por poner un ejemplo) que por el primer error de aquellos que han afirmado las partículas indivisibles se ha cerrado el camino de tal manera que se equivocan en gran parte de la matemática. Resolveremos, pues, un asunto de gran importancia para las dificultades pasadas, presentes y futuras, porque aunque en el principio se cometa un error pequeño viene a resultar diez mil veces mayor conforme se avanza, igual que sucede análogamente en el error que se comete al principio de un camino, el cual va aumentando y creciendo tanto más cuanto más se va avanzando y distanciándose del principio, de forma que al final se llega a un punto contrario al propuesto inicialmente. Y la razón de ello es que los principios son pequeños de tamaño, pero enormes en su eficacia. Esta es la razón para resolver esta duda».

⁹ *Metafísica*, I, 5, 986b 14 y I, 8, 989b 29, donde el término empleado es «physiologi».

¹⁰ *Physica*, IV, 6-9.

¹¹ El presente diálogo se concentra en el examen de los argumentos aristotélicos contra la existencia de una magnitud tridimensional infinita. Los argumentos contra los mundos innumerables serán objeto de discusión en el diálogo cuarto.

¹² Bruno expone —en la edición de 1584 no se emplean comillas— el contenido de *De caelo*, I, 5, 271b 2-4 y 4-17.

Filoteo.—Todo lo que dice es muy necesario y no menos digno de ser dicho por él que por los demás, ya que del mismo modo que él cree que los adversarios han incurrido en grandes errores por haber entendido mal este principio, también nosotros a la inversa creemos y vemos abiertamente que por haber afirmado el principio contrario a éste él ha pervertido toda la filosofía natural.

Elpino.—Aristóteles continúa: «Es preciso, pues, que veamos si es posible que exista un cuerpo simple de magnitud infinita, lo cual debe ser mostrado imposible en primer lugar en aquel primer cuerpo que se mueve en círculo; a continuación en los demás cuerpos, porque siendo todo cuerpo o simple o compuesto el compuesto sigue la disposición del simple. Por tanto, si los cuerpos simples no son infinitos ni en número ni en magnitud, tampoco podrá existir, necesariamente, un cuerpo compuesto infinito»¹³.

Filoteo.—Promete mucho, porque si demuestra que el cuerpo llamado continente y primero es de verdad continente, primero y finito, será también superfluo y vano demostrarlo para los cuerpos contenidos.

Elpino.—Demuestra ahora que el cuerpo redondo no es infinito. «Si el cuerpo redondo es infinito, las líneas que parten del centro serán infinitas y la distancia que separa un radio de otro (los cuales adquieren una distancia tanto mayor cuanto más se alejan del centro) será infinita, porque del incremento de las líneas según la longitud se sigue necesariamente una distancia mayor; por eso, si las líneas son infinitas, la distancia será también infinita. Ahora bien, es imposible que el móvil pueda recorrer una distancia infinita y en el movimiento circular es necesario que un radio del móvil alcance el lugar de otro y otro radio sucesivamente»¹⁴.

Filoteo.—Este argumento es bueno, pero no viene a cuento contra la concepción de los adversarios, porque jamás ha habido nadie tan rudo ni tan corto de ingenio que haya afirmado el mundo infinito y una magnitud infinita y la haya declarado

¹³ *De caelo*, I, 5, 271b 24-28 y 18-22 (en reproducción libre).

¹⁴ *De caelo*, I, 5, 271b 28-272a 7 (en reproducción libre). Cf. Santo Tomás: *Summa theologiae*, I, qu. 7, art. 3, solución.

móvil. Muestra además haberse olvidado de lo que expone en su *Física*¹⁵, esto es, que los que han afirmado un único ente y un principio infinito lo han afirmado también inmóvil; y ni él ni ningún otro por él podrá nombrar jamás a algún filósofo o bien hombre ordinario que haya dicho que una magnitud infinita es móvil. Pero éste, como sofista que es, toma una parte de su argumentación de la conclusión del adversario, suponiendo su propio principio de que el universo es móvil e incluso que se mueve y tiene una figura esférica. Mira, pues, si de cuantas razones aduce este mendigo hay al menos una que argumente contra la concepción de los que establecen un infinito, inmóvil, sin figura y espaciosísimo receptáculo de innumerables móviles que son los mundos, llamados por unos astros y por otros esferas; mira un poco en este y otros argumentos si maneja supuestos admitidos por alguno.

Elpino.—Cierto, los seis argumentos se basan en ese supuesto, esto es, que el adversario diga que el universo es infinito y que le admita que ese infinito es móvil, lo cual es ciertamente una tontería, incluso un absurdo, a no ser que queramos acaso
403 hacer coincidir en un mismo sujeto el movimiento infinito y el reposo infinito, tal como me hiciste ayer manifiesto a propósito de los mundos particulares¹⁶.

Filoteo.—No quiero decir tal cosa a propósito del universo, al cual por ninguna razón se le debe atribuir el movimiento, ya que éste no puede ni debe convenir ni exigirse al infinito; y jamás, como ya se ha dicho, hubo quien lo imaginase. Pero este filósofo edifica tales castillos en el aire como quien tiene carestía de terreno.

Elpino.—Me gustaría, de verdad, encontrar un argumento que impugnara lo que dices, porque las otras cinco razones que aduce este filósofo¹⁷ van todas por el mismo camino y discurren con los mismos pies. Por eso me parece superfluo presentarlas. Ahora, tras haber elaborado éstas, que versan sobre el movimiento circular del mundo, pasa a proponer las que se basan en el movimiento rectilíneo y dice igualmente «que es

¹⁵ *Physica*, IV, 6, 213b 12 y VIII, 3, 254a 25.

¹⁶ *Supra* pp. 391s.

¹⁷ *De caelo*, I, 5, 272a 8-273 a 6. Son argumentos contra el movimiento circular de un cuerpo esférico infinito.

imposible que algo se mueva con movimiento infinito hacia el centro o hacia abajo, además de hacia arriba desde el centro»¹⁸. Y lo prueba en primer lugar a partir de los movimientos propios de tales cuerpos, tanto a propósito de los cuerpos extremos como a propósito de los intermedios. «El movimiento hacia arriba —dice¹⁹— y el movimiento hacia abajo son contrarios y el lugar del uno es contrario al lugar del otro. De los contrarios, además, si el uno está determinado, es preciso que esté determinado también el otro; y el intermedio, que participa de uno y de otro determinado, conviene que también él lo sea, porque lo que debe de pasar por el medio es preciso que parta
404 no de cualquier sitio, sino de un lugar determinado, ya que hay un punto determinado donde comienzan y otro punto determinado donde terminan los límites del medio. Estando, pues, determinado el medio, es preciso que estén determinados los extremos; y si los extremos están determinados, es preciso que esté determinado el medio; y si los lugares están determinados, es preciso que los cuerpos situados en los lugares también lo estén, porque de lo contrario el movimiento será infinito.

Además, en cuanto a la pesadez y la ligereza, el cuerpo que va hacia arriba puede llegar a estar en tal lugar, porque ninguna inclinación se da en vano. Por tanto, al no ser infinito el espacio del mundo, no hay lugar ni cuerpo infinito. En cuanto al peso, además, no hay grave ni ligero infinito; por tanto, no hay cuerpo infinito, pues es necesario que, si el cuerpo pesado es infinito, su peso sea infinito. Y esto no se puede evitar; porque si quisieras decir que el cuerpo infinito tiene peso infinito, se seguirían tres inconvenientes. En primer lugar, que sería idéntico el peso o la ligereza del cuerpo finito y del infinito, porque al cuerpo pesado finito, en la medida en que es superado por el cuerpo infinito, yo le añadiré y le quitaré de lo uno y de lo otro lo preciso para que pueda alcanzar la misma cantidad de peso y de ligereza. En segundo lugar, que el peso de la magnitud finita podría ser mayor que el de la magnitud infinita, porque por la misma razón por la que puede ser igual puede serle también superior, con tal de añadir cuanto te plazca de cuerpo pesado o

¹⁸ *De caelo*, I, 6, 273a 7-8.

¹⁹ Todo este largo pasaje es reformulación libre de *De caelo*, I, 6, 273a 8-274a 17.

sustraer de éste o bien añadir cuerpo ligero. En tercer lugar, que el peso de la magnitud finita e infinita sería idéntico y puesto que la velocidad tiene con la velocidad la misma proporción que tiene el peso con el peso, se seguiría igualmente que
 405 en un cuerpo finito y en otro infinito podrían hallarse idéntica velocidad y lentitud; o bien que la velocidad del cuerpo finito podría ser mayor que la velocidad del cuerpo infinito, o bien ²⁰ que podría ser igual, o bien que excediendo la velocidad a la velocidad en la misma medida en que el grave excede al grave, de haber un peso infinito será necesario que se mueva por algún espacio en menos tiempo que el peso finito o que no se mueva, porque velocidad y lentitud se siguen de la magnitud del cuerpo. De ahí que al no haber proporción entre lo finito y lo infinito será preciso al final que el grave infinito no se mueva, porque si se mueve no se mueve tan velozmente como para que no haya un peso finito que al mismo tiempo y por el mismo espacio haga el mismo recorrido».

Filoteo.—Es imposible encontrar otro que con el título de filósofo se haya imaginado suposiciones más vanas y atribuido al contrario posiciones tan necias para dar lugar a tanta ligereza como se ve en sus argumentos. Ahora, por lo que se refiere a lo que dice de los lugares propios de los cuerpos y del arriba, abajo e inferior determinados, quisiera yo saber contra qué posición argumenta él. Porque todos los que establecen un cuerpo y una magnitud infinita no le atribuyen ni centro ni extremidad; porque quien afirma lo inane, el vacío, el éter infinito, no le atribuye peso, ni ligereza, ni movimiento, ni región superior, inferior o intermedia; y además ellos colocan en tal espacio infinitos cuerpos, como son esta tierra, aquella y aquella otra tierra,
 406 este sol, aquél y aquel otro, todos realizando sus giros dentro de este espacio infinito a través de espacios finitos y determinados o bien en torno a sus propios centros ²¹. Así nosotros que estamos en la tierra decimos que la tierra está en el centro y todos

²⁰ El texto de la edición de 1584 presenta en esta correlación «o bien... o bien» una errata, pues reza «90...30». Gentile lee «quarto...quinto», pero Bruno ha dicho que hay tan sólo tres inconvenientes, en correspondencia con el texto aristotélico de 273a 29-273b 9.

²¹ El tercer diálogo establecerá que el primer tipo de giro es propio de las *tierras* y el segundo de los *soles*.

los filósofos modernos y antiguos, sean de la secta que sean, dirán que está en el centro sin menoscabo de sus principios, igual que nosotros decimos a la vista del horizonte máximo de esta región etérea que está a nuestro alrededor, limitada por ese círculo equidistante con respecto al cual estamos como en el centro. De la misma manera los que están en la luna entienden tener a su alrededor esta tierra, el sol y otras muchas estrellas, que están en torno al centro y en el límite de los radios propios del propio horizonte. Así, no hay unos polos determinados para la tierra más de lo que la tierra misma es un polo determinado para cualquier otro punto del éter y espacio mundano; y lo mismo cabe decir de todos los demás cuerpos, los cuales son todos —para distintos puntos de referencia— centros y puntos de la circunferencia, polos, cenits y otras distinciones. La tierra, por tanto, no está en el centro absoluto del universo, sino sólo con respecto a esta región nuestra ²².

Procede, pues, este litigante con petición de principio y presuponiendo lo que debe probar. Toma, digo, por principio lo equivalente a lo opuesto de la tesis contraria, presuponiendo centro y extremo contra quienes declarando que el mundo es infinito niegan al mismo tiempo necesariamente ese extremo y ese centro y por consiguiente el movimiento hacia el lugar alto y supremo y hacia el lugar bajo e ínfimo. Vieron, pues, los antiguos y vemos también nosotros que algo viene a la tierra donde estamos y algo parece que se aleje de la tierra o bien del lugar
 407 donde estamos, por lo que si decimos y queremos decir que el movimiento de esa cosa es hacia arriba y hacia abajo, se entiende en una cierta región, desde ciertos puntos de vista, de forma que si algo, alejándose de nosotros, avanza hacia la luna, igual que nosotros decimos que sube, los anticéfalos nuestros que están en la luna dirán que baja. Los movimientos, pues, que hay en el universo no tienen ninguna distinción de arriba, abajo, aquí, allí, con respecto al universo infinito, sino con respecto a los mundos finitos que hay en él, tomados dichos movimientos según las extensiones de los innumerables horizontes mundanos o según el número de los innumerables astros, donde la

²² Nuevo ejemplo de *sensu regolato*, es decir, de aplicación de la imaginación, asistida por el intelecto, a la construcción de la sensación o experiencia verdadera.

misma cosa, según el mismo movimiento, se dice venir de arriba o de abajo con respecto a distintos puntos de vista. Cuerpos determinados no tienen, por tanto, movimiento infinito, sino movimiento finito y determinado en torno a sus propios términos²³. Pero lo indeterminado e infinito no tiene movimiento finito ni infinito, así como tampoco distinciones de lugar ni de tiempo.

En cuanto al argumento que aduce del peso y de la ligereza, decimos que es uno de los frutos más bellos que haya podido producir el árbol de la estúpida ignorancia, porque (como demostraremos en el momento en que nos ocupemos de ello)²⁴ ningún cuerpo entero y colocado y dispuesto naturalmente es pesado y por eso no hay diferencias que deban distinguir la naturaleza de los lugares y la causa del movimiento. Además, mostraremos que la misma cosa viene a llamarse pesada y ligera según idéntico impulso y movimiento con respecto a centros diferentes, igual que con respecto a centros diferentes se dice que la misma cosa es alta y baja o que se mueve hacia arriba o hacia abajo. Y digo esto a propósito de los cuerpos particulares y mundos particulares, ninguno de los cuales es pesado o ligero y cuyas partes se llaman ligeras cuando se alejan y se separan de ellos, mientras que se llaman pesadas cuando regresan a ellos, así como las partículas de tierra o de cosas terrestres se dice que suben hacia la circunferencia del éter y se dice que descienden hacia el todo al que pertenecen. Pero en lo que se refiere al universo y cuerpo infinito, ¿quién hubo jamás que lo llamara pesado o ligero?, o bien ¿quién estableció tales principios y deliró hasta tal punto que pueda inferir en consecuencia de su forma de hablar que el infinito es pesado o ligero, que deba ascender, subir o elevarse? Nosotros demostraremos cómo de los infinitos cuerpos que hay ninguno es pesado ni ligero,

²³ Se trata de consideraciones que habían sido ya desarrolladas por autores del siglo XIV (singularmente Ockham, Buridán, Oresme) para establecer la posibilidad de una pluralidad de mundos, tras la condena en 1277 de la necesidad del mundo único de Aristóteles. Véase nuestra introducción cap. VI y Duhem: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. IX, París, 1958, cap. XX, II-VIII.

²⁴ *Infra*, diálogos III-V. Ya había sido objeto de consideración en el diálogo quinto de *La cena*, pp. 156ss.

porque estas cualidades acontecen a las partes en cuanto que tienden a su totalidad y al lugar de su conservación y por eso no valen con respecto al universo, sino con respecto a los propios mundos continentes y enteros. Así, en la tierra, cuando las partículas de fuego quieren liberarse y ascender hacia el sol, se llevan siempre consigo alguna porción de la tierra seca y del agua a que están unidas, las cuales, tras haberse multiplicado arriba o en lo alto, regresan a su lugar con impulso propio y naturalísimo. Además y consecuentemente puedes remachar que no es posible que los grandes cuerpos sean pesados o ligeros siendo el universo infinito y por tanto no están en una relación de lejanía o proximidad con respecto a la circunferencia o al centro; de ahí que no sea más pesada la tierra en su lugar que el sol en el suyo, Saturno en el suyo o la estrella polar en el suyo. Podremos decir, sin embargo, que al igual que las partes de la tierra regresan a la tierra por su gravedad —pues así queremos denominar al impulso de las partes hacia el todo y el del cuerpo errante hacia su lugar propio— también lo hacen las partes de los demás cuerpos, tal y como puede haber infinitas otras tierras o de una condición parecida, infinitos otros soles o fuegos o de parecida naturaleza. Todos se mueven desde los lugares periféricos hacia el propio continente como centro, de donde se sigue que existe un número infinito de cuerpos graves. Pero no por eso existirá una gravedad o peso infinito como en un sujeto y de forma intensiva, sino en innumerables sujetos y extensivamente. Y esto es lo que se sigue del modo de hablar de todos los antiguos y del nuestro; y contra esto no tuvo argumento alguno este litigante. Así pues, lo que él dice sobre la imposibilidad de un grave infinito es tan cierto y patente que da vergüenza mencionarlo y no sirve en modo alguno para confirmar la propia filosofía y destruir la ajena, sino que son propósitos y palabras arrojados al viento.

Elpino.—Su vanidad en los argumentos anteriormente mencionados es más que manifiesta, de forma que todo el arte de la persuasión no bastaría para excusarla. Escucha ahora los argumentos que añade para concluir de manera universal que no existe un cuerpo infinito. «Siendo entonces manifiesto —dice²⁵— a los que examinan las cosas particulares que no

²⁵ *De caelo*, I, 6, 274a 19-7, 274b 2 (exposición libre).

410 existe un cuerpo infinito, queda por ver si tal cosa es posible en general, porque podría decir alguno que igual que el mundo está dispuesto así a nuestro alrededor, tampoco es imposible que haya otros cielos. Pero antes de pasar a esto razonemos en general sobre el infinito. Es, por tanto, necesario que todo cuerpo sea finito o sea infinito ²⁶; y si es infinito o que sea todo de partes semejantes o de partes diferentes y estas últimas o constan de especies finitas o bien de especies infinitas. No es posible que conste de infinitas especies si queremos presuponer lo que hemos dicho, esto es, que haya otros mundos semejantes a éste, porque igual que está dispuesto este mundo a nuestro alrededor, así también puede estar dispuesto en torno a otros y haber otros cielos. En efecto, si son finitos los primeros movimientos, que se producen en torno al centro ²⁷, es preciso que sean finitos también los movimientos segundos y por tanto, igual que hemos distinguido ya cinco clases de cuerpos, dos de los cuales son absolutamente pesados o ligeros, otros dos medianamente pesados o ligeros y uno ni grave ni ligero, sino ágil en torno al centro, lo mismo debe ocurrir en los demás mundos. No es, por tanto, posible que conste de infinitas especies. Tampoco es posible que conste de especies finitas». Y prueba en primer lugar que no consta de especies finitas diferentes mediante cuatro razones, la primera de las cuales es que «cada una de estas partes infinitas será agua o fuego y por consiguiente pesada o ligera. Y esto se ha demostrado imposible cuando se ha visto que no hay peso infinito ni ligereza infinita» ²⁸.

Filoteo ²⁹.—A esto ya hemos respondido bastante.

Elpino.—Lo sé. Añade la segunda razón, diciendo que «es preciso que cada una de estas especies sea infinita y, por consi-

²⁶ El texto bruniano de 1584 presenta una errata, no rectificada por Gentile-Aquilecchia, y reza «che ogni corpo o sia infinito». El texto aristotélico, traducido aquí literalmente por Bruno, evidencia el error: «necesse itaque corpus omne aut infinitum aut finitum esse».

²⁷ A partir de aquí Bruno desarrolla el pensamiento de Aristóteles con independencia del texto aristotélico.

²⁸ *De caelo*, I, 7, 274b 5-8.

²⁹ En 1584 por error THE (Teófilo, el portavoz de Bruno en *La cena y De la causa*). El error continúa en las páginas siguientes, hasta p. 417.

411 guiente, el lugar de cada una debe ser infinito, de donde se seguirá que el movimiento de cada una será infinito. Pero eso es imposible, porque no puede ser que un cuerpo que va hacia abajo corra infinitamente hacia abajo, lo cual es manifiesto por lo que se observa en todos los movimientos y transmutaciones. Igual que en la generación no se trata de hacer lo que no se puede hacer, tampoco se busca en el movimiento local el lugar al que no se puede llegar jamás; y lo que no es posible que esté en Egipto, es imposible que se mueva hacia Egipto, porque la naturaleza no realiza nada en vano. Imposible es, pues, que algo se mueva hacia allí donde no puede llegar» ³⁰.

Filoteo.—A esto se ha respondido ya suficientemente y decimos que hay infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según el modo de hablar de Demócrito y Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo otro. Hay diversas especies finitas, comprendidas las unas dentro de las otras y ordenadas las unas con respecto a las otras. Estas especies diferentes concurren todas a hacer un entero universo infinito, en calidad de infinitas partes del infinito, tal como de infinitas tierras semejantes a ésta proviene en acto una tierra infinita no como un único continuo, sino como un conjunto formado por la innumerable multitud de tierras. Lo mismo se entiende de las restantes especies de cuerpos, sean cuatro o sean dos o tres o las que se quiera (nada afirmo al respecto ahora), las cuales, puesto que son parte del infinito (en la medida en que se pueden llamar parte), es preciso que sean infinitas según la mole que resulta de tal multitud. Pues bien, aquí no es preciso que el grave vaya infinitamente hacia abajo, sino que así como este grave va a su cuerpo connatural más próximo, aquél va al suyo y aquel otro al suyo. Esta tierra tiene las partes que le pertenecen; aquella otra tierra tiene las partes que le pertenecen a ella. Del mismo modo aquel sol tiene sus partes que se separan de él y tratan de regresar a él; y de la misma manera otros cuerpos acogen de nuevo sus partes. Por eso, así como los límites y las distancias de unos cuerpos con respecto a los otros son finitas, también son finitos los movimientos; y así como nadie parte de Grecia para ir al infinito, sino para ir a Italia o a Egipto, del mismo modo cuan-

³⁰ *De caelo*, I, 7, 274a 8-18.

do una parte de tierra o de sol se mueve, no se propone el infinito, sino lo finito y limitado. Sin embargo, siendo el universo infinito y todos sus cuerpos transmutables, todos, por consiguiente, expulsan constantemente de sí y acogen constantemente en sí, envían fuera lo propio y acogen en su interior lo que anda errante por fuera. No creo que sea absurdo e inconveniente, sino, por el contrario, convenientísimo y natural que sean finitas ³¹ las transmutaciones posibles a un sujeto y por eso partículas de tierra vayan vagando por la región etérea y accedan por el inmenso espacio ora a un cuerpo ora a otro, igual que vemos a las mismas partículas cambiar de lugar, de disposición y de forma cuando todavía están junto a nosotros.

Por todo ello, si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, sino por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que, aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula ³². El mismo fenómeno se presenta también en los animales, los cuales no conservan su existencia más que con los alimentos que reciben y los excrementos que continuamente expulsan, por lo que quien bien examine las cosas sabrá que de jóvenes no tenemos la misma carne que teníamos de niños y de viejos no tenemos la misma que teníamos cuando éramos jóvenes. La razón es que estamos en continua transmutación, lo cual trae consigo que a nosotros afluayan continuamente nuevos átomos y de nosotros se alejen los acogidos con anterioridad. Asimismo, uniéndose los átomos a los átomos en torno al esperma en virtud del intelecto universal y alma (mediante la estructura a la que concurren en calidad de partes), viene a formarse y a crecer el cuerpo cuando la afluencia de los átomos es mayor que su salida; luego el mismo cuerpo está en una cierta consis-

³¹ Creemos posible que el texto de 1584 presente aquí (p. 47s.) una errata y haya que leer «infinitas», en consonancia con lo dicho en pp. 413, 477s. y 491s.

³² Manifestación rotunda del animismo cosmológico bruniano: la tierra —cada mundo— es un *animal* por constar de alma inteligente y por gozar de la misma fenomenología que los animales menores que nacen en su seno (cf. *La cena*, III, pp. 124s.). Sobre la alusión a la perpetuidad de la tierra y mundos véase *La cena*, V, pp. 160s. e *infra* pp. 463s. y 477s. Véase asimismo el cap. VI de la introducción.

tencia cuando la salida es igual a la entrada y al final comienza a declinar cuando la salida es mayor que la entrada. Digo salida y entrada o flujo y afluencia no en un sentido absoluto, sino en el de flujo de lo conveniente y nativo y afluencia de lo ajeno e inconveniente, lo cual no puede ser vencido por el principio debilitado por causa del flujo, continuo tanto en lo vital como en lo no vital. Viniendo, pues, a nuestro asunto, afirmo que en virtud de esa alternancia vicisitudinal no es inapropiado, sino razonabilísimo decir que las partes y átomos tienen un curso y movimiento infinito por las infinitas vicisitudes y transmutaciones tanto de formas como de lugares. Inapropiado sería que hubiera algo que tendiera al infinito como término próximo prescrito al movimiento local o a la alteración. Tal cosa no puede ser, ya que tan pronto como algo es movido de un sitio se encuentra en otro; tan pronto como se ve despojado de una disposición se ve investido de otra y tan pronto como deja un ser toma otro, el cual sigue necesariamente a la alteración, que a su vez sigue necesariamente al cambio de lugar. De esta forma el sujeto próximo y dotado de una forma no puede moverse más que dentro de unos límites finitos, porque adopta fácilmente otra forma si cambia de lugar. El sujeto primero y susceptible de recibir formas se mueve infinitamente, tanto según el espacio como según el número de las configuraciones, mientras que las partes de la materia prima entran y salen de este a aquel y a aquel otro lugar, parte y todo.

Elpino.—Lo entiendo muy bien. Como tercera razón añade que «si se dijera que el infinito es discreto y discontinuo, por lo que deben existir infinitos fuegos individuales y particulares, cada uno de ellos finito, a pesar de todo ocurrirá que el fuego que resulta de todos los fuegos individuales deberá ser infinito» ³³.

Filoteo.—Eso ya lo he concedido y, puesto que se sabía, no tenía que esforzarse contra algo de lo que no se sigue inconveniente alguno, ya que si el cuerpo es discontinuo y está separado en partes ubicadas en lugares distintos, de las cuales una pesa cien, la otra mil, otra diez, se seguirá que el todo pesará mil ciento diez, pero tal cosa ocurrirá según varios pesos discre-

³³ *De caelo*, I, 7, 274b 18-19.

tos y no según un peso continuo. Ahora, nosotros y los antiguos no tenemos inconveniente alguno en que en partes discretas se halle un peso infinito, porque de ellas resulta un solo peso lógicamente o bien aritmética o geoméricamente, sin que verdadera y naturalmente hagan un solo peso, igual que no hacen una mole infinita, sino infinitas moles y pesos finitos. Decir, imaginar y ser no es lo mismo, sino cosas muy distintas, porque de eso no se sigue que haya un cuerpo infinito de una especie, sino una especie de cuerpo en infinitos sujetos finitos. Infinitos pesos finitos no hacen tampoco un peso infinito, ya que esa infinitud no es continua, sino de sujetos discretos, los cuales están en un continuo infinito que es el espacio, el lugar y la dimensión capaz de contenerlos a todos.

415

No hay, por tanto, inconveniente en que haya infinitos graves discretos, los cuales no constituyen un único grave, ni tampoco infinitas aguas, las cuales no constituyen un agua infinita, o infinitas partes de tierra, las cuales no forman una tierra infinita; de suerte que hay una infinita multitud de cuerpos, los cuales no forman físicamente un único cuerpo de magnitud infinita. Y eso constituye una diferencia enorme, tal como se ve por analogía con la tracción de la nave, la cual es arrastrada por diez hombres unidos y jamás lo será por millares de millares desunidos ni por cada uno de ellos separadamente.

Elpino.—Con estas y otras consideraciones has resuelto mil veces lo que afirma como cuarta razón, según la cual «si se entiende un cuerpo infinito, es necesario entenderlo infinito según todas las dimensiones, por lo que no puede haber nada fuera de él por ningún lado. Por tanto, no es posible que en un cuerpo infinito haya una pluralidad de cuerpos diferentes, cada uno de los cuales sea infinito»³⁴.

Filoteo.—Todo eso es verdad y no habla en contra nuestra, que hemos dicho muchas veces que existe una pluralidad de cuerpos diferentes finitos en un infinito y hemos considerado cómo ocurre tal cosa³⁵. Análogamente es quizá como si alguien dijera que hay una pluralidad de continuos juntos, por ejemplo en un barro, donde siempre y en todas las partes el agua continúa al agua y la tierra a la tierra; donde por lo imperceptible de

la concurrencia de las partículas mínimas de tierra y de las partículas mínimas de agua no se hablará de discretos ni de una pluralidad de continuos, sino de un continuo que no es agua ni tierra, sino barro. Igualmente otro puede preferir decir que propiamente el agua no continúa al agua ni la tierra a la tierra, sino el agua a la tierra y la tierra al agua; y puede asimismo venir un tercero que, negando una y otra forma de hablar, diga que el barro continúa al barro. Según estos argumentos el universo infinito puede ser concebido como un continuo en el que el éter interpuesto entre cuerpos tan grandes no introduce más separación de la que pueda introducir en el barro el aire que está interpuesto y situado entre las partes del agua y de la tierra seca, siendo la única diferencia la pequeñez de las partes y el escaso tamaño e imperceptibilidad presente en el barro y la grandeza, enorme magnitud y perceptibilidad de las partes del universo, de forma que los contrarios y los diferentes cuerpos móviles concurren a la formación de un continuo inmóvil en el que los contrarios concurren a la formación de un todo y pertenecen a un orden y son finalmente uno. Inapropiado e imposible sería, ciertamente, establecer dos infinitos distintos el uno del otro, puesto que no habría modo de imaginar cómo el uno comienza donde termina el otro, por lo que ambos se limitarían recíprocamente. Y además es difícilísimo encontrar dos cuerpos finitos por un lado e infinitos por el otro.

416

Elpino.—Aristóteles da otras dos razones para probar que no hay un infinito formado por partes semejantes: «La primera es porque sería preciso que le conviniera una de estas especies de movimiento local y entonces habría o una gravedad o una ligereza infinitas, o bien un movimiento circular infinito, y ya hemos demostrado hasta qué punto es imposible todo eso»³⁶.

417

Filoteo.—Y nosotros hemos aclarado también hasta qué punto son vanas estas consideraciones y razones y que el infinito en conjunto no se mueve, así como que pesado o ligero no es ni el infinito ni ningún otro cuerpo que esté en su lugar natural, ni tampoco las partes separadas una vez se hayan alejado de su lugar propio más allá de una cierta distancia. El cuerpo infinito, por tanto, según nosotros no es móvil ni en potencia ni en acto;

³⁴ *De caelo*, I, 7, 274b 20-22.

³⁵ Cf. *De la causa*, V, pp. 318-325, verdadero himno a la unidad.

³⁶ *De caelo*, I, 7, 274b 22-29.

no es pesado ni ligero ni en potencia ni en acto y aún menos puede tener un peso o ligereza infinitos según nuestros principios y los de otros, contra los cuales edifica éste tan hermosos castillos.

Elpino.—La segunda razón es por eso igualmente vana porque pregunta inútilmente «si el infinito se mueve natural o violentamente»³⁷ a quien jamás dijo que se moviera ni en potencia ni en acto. Luego prueba que no existe un cuerpo infinito mediante argumentos sacados del movimiento en general, después de haber procedido mediante un argumento sacado del movimiento según el sentido común. Dice, pues, que el cuerpo infinito no puede actuar sobre el cuerpo finito ni tampoco sufrir su acción, aduciendo tres argumentos³⁸. En primer lugar, que el infinito no sufre la acción de lo finito, porque todo movimiento y por consiguiente toda pasión se da en el tiempo; y si es así, podrá ocurrir que un cuerpo de magnitud menor podrá experimentar una pasión proporcional a ella; por eso, igual que hay una proporción entre el paciente finito y el agente finito, vendrá a ocurrir lo mismo entre el paciente finito y el agente infinito. Esto se ve si tomamos por cuerpo infinito A, por cuerpo finito B y puesto que todo movimiento se da en el tiempo, sea G el tiempo, en el curso del cual A se mueve o es movido. Tomemos luego un cuerpo de menor magnitud, como B; y sea la línea D agente sobre otro cuerpo (representado por H), acción que se cumple en el tiempo G. A partir de aquí se verá ciertamente que la proporción que hay entre el agente menor D y el agente mayor B es como la que hay entre el paciente finito H y la parte finita de A, sea por ejemplo AZ³⁹. Si cambiamos ahora la proporción entre el primer agente y el tercer paciente igual que la proporción entre el segundo agente y el cuarto paciente, entonces la proporción de D y H será igual que la de B y AZ⁴⁰; en el mismo tiempo G, B será verdaderamente agente perfecto sobre una cosa finita y una cosa infinita, esto es, sobre AZ parte del infinito y sobre A infinito. Eso es imposible;

³⁷ *De caelo*, I, 7, 274b 30-31.

³⁸ *De caelo*, I, 7, 274b 33-275b 2. Bruno reproduce libremente la sustancia de los argumentos aristotélicos, con algunas digresiones y sobre todo con una exposición más confusa que el original aristotélico.

³⁹ D: B :: H: AZ. Aristóteles ha precisado en 275a 4 que «D es menor que B».

⁴⁰ D: H :: B: AZ.

por tanto, el cuerpo infinito no puede ser agente ni paciente, porque dos pacientes iguales sufren igualmente en el mismo tiempo la acción del mismo agente y el paciente menor sufre la acción del mismo agente en un tiempo menor, el paciente mayor en cambio la sufre en un tiempo mayor. Además, cuando hay agentes diferentes en el mismo tiempo y se cumple su acción, la proporción entre agente y agente vendrá a ser igual a la proporción entre paciente y paciente. Además, todo agente actúa sobre el paciente en un tiempo finito (hablo de aquel agente que realiza completamente su acción, no de aquél cuyo movimiento es continuo, como es el caso únicamente del movimiento de traslación), porque es imposible que haya una acción finita en un tiempo infinito. Ves, pues, manifiesto en primer lugar cómo lo finito no puede realizar una acción completa sobre lo infinito⁴¹.

G tiempo

A paciente infinito

B agente finito mayor

AZ parte del infinito

H paciente finito

D agente finito menor

En segundo lugar, se muestra igualmente que el infinito no puede ser agente sobre una cosa finita. Sea A el agente infinito, B el paciente finito y pongamos que A infinito actúa sobre B finito en un tiempo G. Sea luego el cuerpo finito D agente

⁴¹ *De caelo*, I, 7, 275a 1-14. He aquí la traducción del texto aristotélico: «Sea A infinito, B finito, G el tiempo en que algo mueve o es movido. Si A es calentado o impulsado o afectado de alguna manera por B o si ha sido movido en el tiempo G, sea D más pequeño que B y admitamos que este cuerpo más pequeño moverá en el mismo tiempo otro cuerpo más pequeño E (denominado por Bruno H). Lo que D es con respecto a B, lo será E con respecto a algo finito. Pongamos que lo idéntico altera a lo idéntico en el mismo tiempo, lo más pequeño a lo más pequeño en el mismo tiempo y lo mayor a lo mayor, creciendo el cuerpo afectado proporcionalmente al cuerpo agente. Se sigue que lo infinito no será movido por ningún cuerpo finito en ningún tiempo, pues otro cuerpo más pequeño será movido en el mismo tiempo por un cuerpo más pequeño y lo que guarde una proporción con este motor más pequeño será finito, puesto que entre lo finito y lo infinito no hay proporción.»

sobre la parte BZ de B en el mismo tiempo G. Habrá ciertamente entre el paciente BZ y el paciente B entero una proporción igual a la existente entre el agente D y el otro agente finito H⁴²; y si cambia la proporción entre el agente D y el paciente BZ igual que la proporción entre el agente H y todo B⁴³, entonces B será movido por H en el mismo tiempo en que BZ es movido por D, es decir, en un tiempo G, durante el cual B es movido por el agente infinito A, lo cual es imposible. Dicha imposibilidad se sigue de lo que hemos dicho, a saber: que si algo infinito opera en un tiempo finito, es preciso que la acción no se dé en el tiempo, porque entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Por tanto, si nosotros ponemos dos agentes diversos que ejercen la misma acción sobre un mismo paciente, su acción se desarrollará necesariamente en dos tiempos diferentes y habrá entre los tiempos la misma proporción que entre los agentes. Pero si ponemos dos agentes, uno de los cuales es infinito y el otro finito, con la misma acción sobre un mismo paciente, será necesario que digamos una de dos: o que la acción del infinito es instantánea o bien que la acción del agente finito se da en un tiempo infinito. Tanto lo uno como lo otro es imposible⁴⁴.

G tiempo

A agente infinito	
H agente finito	B paciente finito
D agente finito	BZ parte del paciente finito

⁴² BZ: B :: D: H, donde H es un agente finito mayor que D actuando sobre B, como indica el diagrama de p. 421 y Aristóteles en 275a 18-19.

⁴³ D: BZ :: H: B.

⁴⁴ *De caelo*, I, 7, 275a 14-24. He aquí la traducción del texto aristotélico: «Tampoco puede lo infinito actuar sobre lo finito en ningún tiempo. Sea A infinito, B finito, G el tiempo. Pues bien, D moverá en G un cuerpo menor que B, por ejemplo Z. E tiene la misma proporción con respecto a D que todo BZ con respecto a Z. Entonces E moverá BZ en el tiempo G y así lo finito y lo infinito producirán una alteración en el mismo tiempo. Pero eso es imposible, pues se ha aceptado que lo mayor mueve en menor tiempo. Sea cual sea el tiempo, el resultado será siempre el mismo, de manera

En tercer lugar, se pone de manifiesto que el cuerpo infinito no puede actuar sobre un cuerpo infinito. En efecto, como se ha dicho en la *Física*, es imposible que la acción o pasión quede sin cumplirse⁴⁵. Estando, pues, demostrado que jamás puede cumplirse la acción del infinito sobre otro infinito, se podrá concluir que no puede haber acción entre ellos. Pongamos, pues, dos infinitos, de los cuales sea uno B, que sufre la acción de A en un tiempo finito G, porque la acción finita se da necesariamente en un tiempo finito. Pongamos luego que la parte BD del paciente sufre la acción de A. Es ciertamente claro que la pasión de BD viene a cumplirse en un tiempo menor que G, tiempo que podemos representar por Z. Habrá, entonces, una proporción entre el tiempo Z y el tiempo G igual a la proporción entre BD (parte del paciente infinito) y la parte mayor del infinito B, representada por BDH, la cual es paciente de A en el tiempo finito G⁴⁶. En el mismo tiempo todo el infinito B ha sufrido ya la acción de A, lo cual es falso, porque es imposible que haya dos pacientes, uno infinito y otro finito, los cuales sufran la misma acción de un mismo agente en el mismo tiempo, sea el eficiente finito o —como hemos supuesto— infinito⁴⁷.

que no habrá ningún tiempo durante el cual tenga lugar el movimiento. En un tiempo infinito no es posible mover ni ser movido, pues carece de límite y la acción y la pasión tienen un límite».

⁴⁵ Inciso de Bruno. Cf. *Physica*, III, 8, 204b y *De caelo*, I, 7, 275a 23-24, recogido en la nota anterior.

⁴⁶ Z: G:: BD: BDH. La edición de 1584 y Gentile-Aquilecchia presentan por errata «tempo infinito G». Singer corrige acertadamente «finito».

⁴⁷ *De caelo*, I, 7, 275a 24-b3. He aquí la traducción del pasaje aristotélico: «Tampoco lo infinito puede sufrir la acción de lo infinito. Sean A y B infinitos y sea CD el tiempo en que B sufre la acción de A. Puesto que todo B ha sufrido la acción, E —parte del infinito— no sufrirá la misma acción en un tiempo idéntico, puesto que hemos de partir del principio de que lo más pequeño es movido en un tiempo menor. Sea E movido por A en el tiempo D. Lo que D es a CD, lo es E con respecto a una parte finita de B. Es necesario que esta parte sea movida por A en el tiempo CD, pues hemos de partir de que bajo la acción de un mismo agente en un tiempo mayor y menor quedan afectados un cuerpo mayor y menor, cuando las cantidades son proporcionales a los tiempos. Por tanto es imposible que lo infinito sea movido por lo infinito en un tiempo finito».

Tiempo finito		
G	Z	
A agente infinito		
Paciente infinito		
B	D	H

Filoteo.—Todo lo que dice Aristóteles quiero que esté bien dicho cuando se aplique correctamente y cuando concluya a propósito. Pero, como hemos dicho, no hay filósofo que haya hablado del infinito y de cuyo modo de hablar puedan seguirse tales inconvenientes. Sin embargo, examinaremos su modo de argumentar no para responder a lo que dice, porque no es contrario a nosotros, sino tan solo para contemplar el valor de sus opiniones. En primer lugar, pues, procede en sus suposiciones por fundamentos no naturales, queriendo tomar esta y aquella parte del infinito, cuando el infinito no puede tener parte ⁴⁸, a no ser que queramos decir que esa parte es infinita, puesto que implica contradicción que en el infinito haya una parte mayor y una parte menor o una parte que guarde una proporción mayor o menor con respecto a él, ya que al infinito no te acercas más con la centena que con el tres, porque el número infinito no consta menos de infinitas tríadas que de infinitas centenas ⁴⁹. La dimensión infinita no consta menos de infinitos pies que de infinitas millas; por eso, cuando queremos hablar de partes de

⁴⁸ Cf. *De la causa*, V, pp. 319 s.: «Se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l'infinito è uno». Por eso Bruno habla no de partes del infinito, sino de partes (finitas) en el infinito (véase *infra* p. 425) proporcionales las unas con respecto a las otras, pero sin proporción con el infinito, porque «entre lo finito y lo infinito no hay proporción» (p. 420, en consonancia con Aristóteles, 275 a 13).

⁴⁹ *De la causa*, p. 320: «Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un'altra quantosivoglia minore». Cf. *ibidem* para las consideraciones que vienen a continuación sobre las magnitudes espaciales y temporales y el infinito.

la dimensión infinita no decimos cien mil, mil parasangas, puesto que éstas pueden ser llamadas partes de lo finito y en verdad son tan sólo partes de lo finito con respecto al cual (entendido como un todo) guardan una proporción, sin que puedan ni deban ser consideradas partes de aquello con respecto a lo cual no guardan proporción. De la misma forma mil años no son parte de la eternidad, porque no guardan proporción con el todo, pero sí son partes de alguna medida de tiempo, como por ejemplo diez mil años, cien mil siglos.

Elpino.—Entonces pues, explícame: ¿cuáles dirás que son las partes de la duración infinita? 424

Filoteo.—Las partes proporcionales de la duración, que guardan una proporción con la duración y el tiempo, pero no con la duración infinita y el tiempo infinito, porque en éste el tiempo máximo, es decir, la parte proporcional máxima de la duración viene a ser equivalente a la parte mínima, dado que siglos infinitos no hacen más que infinitas horas. Quiero decir que en la duración infinita, que es la eternidad, no hay más horas que siglos, de suerte que todo lo que se dice parte del infinito, en tanto que es parte del infinito, es infinita, tanto en la duración infinita como en el tamaño infinito ⁵⁰. A partir de esta doctrina puedes considerar cuán precavido es Aristóteles en sus suposiciones cuando toma finitas las partes del infinito y cuánta es la fuerza de las razones de algunos teólogos cuando de la eternidad del tiempo pretenden inferir lo inapropiado de tantos infinitos mayores el uno que el otro como puede haber especies de números. Esta doctrina, digo, te permite liberarte de innumerables laberintos. 425

Elpino.—En concreto, del que se nos plantea a propósito de los infinitos pasos y las infinitas millas que vendrían a hacer un infinito menor y un infinito mayor en la inmensidad del universo. Pero continúa.

Filoteo.—En segundo lugar, Aristóteles no procede demostrativamente en su razonamiento, porque de que el universo es infinito y en él (no digo de él, porque una cosa es hablar de partes en el infinito y otra cosa de partes del infinito) hay infinitas

⁵⁰ Ni el espacio ni el tiempo infinito tienen partes o son divisibles; son «uno, impartibile». En ambos el *máximo coincide* con su *opuesto*, el *mínimo*.

partes, todas con acción y pasión y, por consiguiente, con transmutación entre sí, pretende inferir o que el infinito tiene acción o pasión sobre lo finito o de lo finito, o bien que el infinito tiene acción sobre el infinito y éste sufra su acción y sea transmutado por él. Esa inferencia, afirmamos nosotros, no es válida físicamente, aunque lógicamente sea verdadera, ya que aunque computando con la razón encontramos infinitas partes que son activas e infinitas que son pasivas y aunque éstas se tomen como un contrario y aquéllas como otro contrario, sin embargo en la naturaleza —por estar estas partes desunidas y separadas y divididas por unos límites particulares, tal como observamos— no nos obligan ni nos inclinan a decir que el infinito sea agente o paciente ⁵¹, sino que en el infinito innumerables partes finitas tienen acción o pasión. Se admite, pues, no que el infinito sea móvil y alterable, sino que en él hay infinitos cuerpos móviles y alterables ⁵²; no que lo finito sufra la acción del infinito ni el infinito la acción de lo finito, ni el infinito la acción del infinito ⁵³, según una infinitud física y natural, sino según la que procede de una suma lógica y racional, por la cual todos los graves son computados como un grave, aunque todos los graves no formen un grave.

Permaneciendo, por tanto, el todo infinito inmóvil, inaltera-

⁵¹ *De la causa*, V, pp. 318s: «E dunque l'universo uno, infinito, immobile... non si genera... non si corrompe... non può sminuire o crescere... non è alterabile... non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso, che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde».

⁵² *De la causa*, pp. 322s: «Ma mi direste: perché dunque le cose si cangiano, la materia particolare si forza ad altre forme? Vi rispondo, che non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo: perché quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere: di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere; e non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perché molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esserle contrarie o per appartenere a specie diverse; come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo e uomo, sotto dimensioni di una pianta e uno animale. Oltre, quello comprende tutto lo essere totalmente, perché extra e oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo extra né oltre; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una, ma non unimodamente».

⁵³ El texto presenta en Gentile-Aquilecchia una laguna con respecto a la edición de 1584, por omisión de los dos últimos puntos de la enumeración. Singer restableció ya el texto original en su traducción inglesa.

ble, incorruptible, puede haber y de hecho hay en él movimientos y alteraciones innumerables e infinitos, perfectos y completos. Añade a lo que se ha dicho que, en el supuesto de que haya dos cuerpos infinitos por un lado y limitados recíprocamente por el otro, no se seguirá de ahí lo que Aristóteles piensa que se sigue necesariamente, esto es: que la acción y pasión serán infinitas, puesto que si de estos dos cuerpos el uno actúa sobre el otro, no ejercerá su acción según toda su dimensión y magnitud, ya que no está próximo, vecino, unido y en prolongación del otro según toda su dimensión y según todas las partes de la misma. En efecto, pongamos por caso que haya dos cuerpos infinitos A y B, los cuales están alineados o unidos el uno al otro según la línea o superficie FG. Sin duda no vendrán a actuar el uno sobre el otro con toda su fuerza, ya que no están próximos el uno al otro en todas sus partes, puesto que la continuidad no puede darse más que dentro de un límite finito. Y afirmo además que, aun en el caso de que supongamos que esa superficie o línea es infinita, no se seguirá por eso que los cuerpos, dotados de esa continuidad, produzcan una acción y una pasión infinita, porque no son intensas, sino extensas, igual que las partes son extensas. De ahí que en ninguna parte actúe el infinito con toda su fuerza, sino parte por parte, extensiva, discreta y separadamente.

A	10	1	}	F	{	A	M	
	20	2				B	N	B
	30	3				C	O	
	40	4		G		D	P	

Así, por ejemplo, las partes de dos cuerpos contrarios que pueden alterarse son partes vecinas, como A y 1, B y 2, C y 3, D y 4 y así sucesivamente hasta el infinito. Jamás podrás comprobar una acción intensivamente infinita, porque las partes de esos dos cuerpos no se pueden alterar más allá de una cierta y determinada distancia y por eso M y 10, N y 20, O y 30, P y 40 no están ya en condiciones de alterarse recíprocamente. Ves, pues, cómo dados dos cuerpos infinitos no se seguirá una acción infinita. Afirmo además que, aunque se suponga y admita que esos dos cuerpos infinitos pudieran actuar el uno contra el otro

intensivamente y remitirse el uno al otro con toda su fuerza, no se seguiría por eso acción ni pasión alguna, ya que el uno es tan capaz de reaccionar y resistir como el otro de actuar e insistir, por lo que no se seguiría alteración alguna. He ahí, pues, cómo de dos infinitos contrapuestos o se sigue una alteración finita o no se sigue nada en absoluto.

Elpino.—¿Qué responderás, entonces, al supuesto de un contrario finito y otro infinito, por ejemplo que la tierra fuera un cuerpo frío y el cielo fuera fuego y todos los astros fueran fuego y el cielo inmenso y los astros innumerables? ¿Pretendes que de eso se seguiría lo que infiere Aristóteles, es decir, que lo finito sería absorbido por el infinito? ⁵⁴.

128 *Filoteo.*—Evidentemente no, como se puede afirmar a partir de lo que hemos dicho. Estando la fuerza corporal dispersa a lo largo de la extensión del cuerpo infinito, no vendría a actuar contra el cuerpo finito con vigor y fuerza infinita, sino con la que puede difundir de las partes finitas situadas dentro de unos límites determinados, puesto que es imposible que actúe según todas las partes, sino tan sólo según las partes más próximas. Podemos verlo por la demostración anterior, en la que suponemos que A y B son dos cuerpos infinitos, los cuales no son capaces de modificarse el uno al otro más que por las partes que están a una distancia entre 10,20,30,40 y M,N,O,P y, por consiguiente, el hecho de que el cuerpo B corra y crezca infinitamente mientras el cuerpo A permanece finito ⁵⁵ no contribuye en nada a ejercer una acción mayor y más vigorosa. Ves, pues, cómo de dos contrarios contrapuestos se sigue siempre una acción finita y una alteración finita, tanto si se supone que uno de los dos es infinito y el otro finito como si se supone que ambos son infinitos.

Elpino.—Me has dado plena satisfacción, de suerte que me parece superfluo aducir los otros argumentos, más bien silvestres, con los que quiere demostrar que fuera del cielo no existe cuerpo infinito, como ése que dice: «todo cuerpo que está en

⁵⁴ *Physica*, III, 5, 204b 13ss.

⁵⁵ Bruno ha usado el diagrama anterior, que presupone dos cuerpos infinitos, para ilustrar la acción de un cuerpo infinito sobre otro finito. Con esta frase adapta el diagrama a la presente situación para rechazar la nueva objeción aristotélica contra el infinito.

un lugar es sensible; fuera del cielo, sin embargo, no hay cuerpo sensible; por tanto, allí no hay lugar». O bien este otro: «todo cuerpo sensible está en un lugar; fuera del cielo no hay lugar; por tanto, allí no hay cuerpo. Es más: todavía menos hay un "fuera", porque "fuera" significa una diferencia de lugar y de lugar sensible y no un cuerpo espiritual e inteligible, como alguno podría decir: si es sensible, es finito» ⁵⁶.

Filoteo.—Yo creo y entiendo que más y más allá del límite 429 imaginario del cielo sigue existiendo región etérea y cuerpos mundanos, astros, tierras, soles, todos absolutamente perceptibles en sí mismos y para los que están dentro o cerca, aunque no sean perceptibles a nosotros por su lejanía y distancia. Mientras, considera qué fundamento adopta Aristóteles, que a partir del hecho de que no tenemos ningún cuerpo sensible más allá de esa circunferencia imaginaria, pretende que no hay cuerpo alguno. Por eso él se obstinó en no aceptar otro cuerpo que la octava esfera, más allá de la cual los astrónomos de su tiempo no habían reconocido ningún otro cielo. Y como refirieron siempre el vertiginoso movimiento aparente del mundo alrededor de la tierra a un primer móvil situado por encima de todos los demás, establecieron fundamentos tales que han ido añadiendo continuamente esfera tras esfera y han descubierto las otras esferas sin estrellas ⁵⁷ y, por consiguiente, sin cuerpos perceptibles. Mientras las suposiciones y fantasías astronómicas ⁵⁸ condenan esa opinión, resulta mucho más condenada por los que mejor entienden cómo los cuerpos que se dice pertenecer

⁵⁶ *De caelo* I, 7, 275b 5-11: «Entonces si todo cuerpo sensible tiene potencia activa o pasiva o ambas a la vez, es imposible que un cuerpo infinito sea sensible. Pero todos los cuerpos que están en un lugar son sensibles. Por tanto, no existe cuerpo infinito fuera del cielo. Pero tampoco un cuerpo finito. Por tanto no hay cuerpo alguno en absoluto fuera del cielo. Pues, si es inteligible, estará en un lugar, ya que "fuera" y "dentro" son indicaciones de lugar. De forma que será sensible. Pero todo lo sensible está en un lugar». Bruno, como de costumbre, cita de forma imprecisa. Cf. *De immenso*, II, 8 (*Opera*, I, 1, p. 285) para una cita literal del pasaje, con la siguiente conclusión: «Ita et ego puer sic nihil ultra Vesuvium montem esse credidi, ut nihil, quod sub sensum caderet, habebatur».

⁵⁷ El cristalino o *primum mobile* (novena esfera) y la décima esfera, identificadas con «las aguas sobre el firmamento» de *Génesis* 1, 7 y con el empireo (reconocido a su vez en el *coelum* creado el primer día; *Génesis* 1, 1).

⁵⁸ Los principios de la astronomía matemática copernicana.

al octavo cielo no tienen menos diferencias entre sí de mayor y menor distancia con respecto a la superficie de la tierra que los otros siete, porque la razón de su equidistancia depende sólo del falsísimo supuesto de la inmovilidad de la tierra, contra el cual grita toda la naturaleza, clama toda razón y sentencia al fin todo intelecto regulado y bien informado ⁵⁹. En cualquier caso, se dice contra toda razón que el universo acaba y termina allí donde concluye el alcance de nuestro sentido, porque la sensibilidad es causa de inferir que existen los cuerpos, pero su negación (que puede deberse a defecto de la potencia sensitiva y no del objeto sensible) no es suficiente ni siquiera para sospechar ligeramente que no hay cuerpos, ya que si la verdad dependiera de semejante sensibilidad, los cuerpos que se nos aparecen tan cercanos y pegados el uno al otro serían realmente así. Pero nosotros juzgamos que tal estrella que parece menor en el firmamento y es estimada de la cuarta o quinta magnitud, será mucho mayor que aquella otra que es estimada de la segunda y primera magnitud, en cuyo juicio el sentido, incapaz de conocer la razón de la mayor distancia, se engaña ⁶⁰. Y nosotros, una vez hemos conocido el movimiento de la tierra, sabemos que aquellos mundos no son equidistantes de éste y que no están colocados como en un deferente.

Elpino.—Quieres decir que no están como emplastados en una misma cúpula, cosa indigna de que se la imaginen hasta los niños, los cuales podrían creer quizá que, si no estuvieran pegados a la tribuna y lámina celeste con buena cola o bien clavados con tenacísimos clavos, caerían sobre nosotros igual que cae el granizo desde el aire cercano. Quieres decir que todas esas otras tierras y todos esos otros espaciosísimos cuerpos tienen sus regiones y sus distancias en el etéreo campo, igual que esta tierra que con su giro diario causa la apariencia de que todos juntos se muevan en torno a ella como si estuvieran encadenados. Quieres decir que no es preciso aceptar cuerpo espiritual ⁶¹ alguno fuera de la octava o novena esfera, sino que este

⁵⁹ El «intelecto regulado» y el «sentido regulado» establecen mediante la imaginación una nueva percepción que refuta la sensación inmediata de un presunto límite último como «fantasía» inconsistente.

⁶⁰ Véase *La cena*, V, pp. 150ss.

⁶¹ Entidad puramente inteligible, la inteligencia motor inmóvil de Aristóteles

mismo aire que existe en torno a la tierra, la luna, el sol y los contiene a todos, se va ampliando también al infinito para contener infinitos otros astros y grandes animales; y este aire viene a ser lugar común y universal y tiene espacioso seno infinito, continente a lo largo de todo el universo infinito igual que en este espacio sensible a nosotros por tantas y tan numerosas luminarias. Quieres que no sea el aire y este cuerpo continente quien se mueva en círculo o arrastre los astros, como por ejemplo la tierra, la luna y otros, sino que éstos se mueven en virtud de su propia alma por sus espacios propios, con todos aquellos movimientos propios que poseen aparte del movimiento aparente del mundo causado por el movimiento de la tierra y aparte de otros que aparecen comunes a todos los astros, como si estuvieran pegados a un cuerpo móvil, todos los cuales son apariencias resultantes de las diversas modalidades del movimiento de este astro en el que estamos y cuyo movimiento nos resulta imperceptible. Quieres, por consiguiente, que el aire y las partes que podamos tomar en la región etérea no tengan otro movimiento que el de contracción y expansión, el cual existe necesariamente por el avance de estos cuerpos sólidos a través del aire, mientras los unos giran alrededor de los otros y mientras es necesario que este cuerpo espiritual ⁶² llene el todo.

Filoteo.—Cierto. Digo, además, que este infinito e inmenso es un animal, aunque carezca de una figura determinada y de un sentido que se refiera a cosas exteriores; porque él contiene toda el alma y comprende todo lo animado y es todo lo animado. Digo también que no se sigue inconveniente alguno, como si se tratara de dos infinitos ⁶³, porque siendo el mundo un cuerpo animado hay en él infinita virtud motriz e infinito sujeto de movilidad, a la manera como hemos dicho, esto es, discretamente, ya que el todo continuo es inmóvil, tanto por lo que se refiere al movimiento circular en torno al centro como por lo

(véase *De caelo*, I, 9 y *Metafísica*, XII, 8) a que se alude *supra* p. 428. En esta conclusión del diálogo segundo Bruno adelanta la discusión de la pluralidad infinita de los mundos homogéneos en el espacio infinito que será desarrollada en el diálogo tercero.

⁶² El aire. Para su relación con el *spiritus* véase *infra* p. 529.

⁶³ *De la causa* V, p. 319: «Questo...è talmente forma che non è forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferente, e però è uno, l'universo è uno».

que se refiere al movimiento rectilíneo desde el centro o hacia el centro, careciendo como carece de centro y de extremo. Decimos, además, que el movimiento de lo pesado y de lo ligero no sólo no ⁶⁴ conviene al cuerpo infinito, sino tampoco al cuerpo entero y perfecto que pueda haber en él, ni a la parte de alguno de estos cuerpos que esté en su lugar y goce de su disposición natural. Y vuelvo a decir que nada es grave o ligero de forma absoluta, sino relativamente, esto es, con respecto al lugar hacia el que se retiran o reúnen las partes difusas y dispersas. Y basta con haber considerado todo esto hoy con respecto a la infinita mole del universo. Mañana te esperaré para lo que quieras saber a propósito de los infinitos mundos que hay en él.

Elpino.—Y yo, aunque por la enseñanza de hoy me creo ya capaz de esta otra, volveré en la esperanza de escuchar otros asuntos particulares dignos de interés.

Fracastoro.—Y yo vendré tan sólo en calidad de oyente.

Burquio.—Y yo, que así como poco a poco me voy acostumbrando cada vez más a entenderte, paulatinamente vengo también a estimar verosímil y quizá verdadero lo que dices.

Fin del segundo diálogo

⁶⁴ Omitida en Gentile-Aquilecchia, restauramos la negación siguiendo el texto de 1584.

DIALOGO TERCERO

Filoteo.—Uno, pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que el todo discurre y se mueve. Los sentidos nos permiten ver allí innumerables estrellas, astros, globos, soles y tierras y la razón argumenta la existencia de infinitos otros. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en él comprendidos.

Elpino.—De manera que no hay esferas de superficie cóncava y convexa, no existen los orbes deferentes, sino que todo es un campo, todo es un receptáculo universal.

Filoteo.—Así es.

Elpino.—Por tanto, lo que ha llevado a imaginar diversos cielos ha sido los diversos movimientos de los astros, por el hecho de que se veía un cielo lleno de estrellas girar en torno de la tierra sin que se viera que ninguna de aquellas luminarias se alejara de las demás en modo alguno, sino que guardando siempre la misma distancia y relación todas ellas giraban con un movimiento ordenado en torno de la tierra, igual que una rueda en la que están clavados espejos innumerables gira en torno al propio eje. Por todo ello se cree evidéntísimo, como algo que los ojos hacen manifiesto al sentido, que a esos cuerpos luminosos no conviene un movimiento propio con el que pudieran

discurrir como pájaros por el aire, sino que la revolución circular de los orbes en los que están fijos, efectuada por el impulso divino de alguna inteligencia, los arrastra ¹.

Filoteo.—Así se cree vulgarmente, pero esa imaginación quedará suprimida cuando se haya comprendido el movimiento de este astro mundano en el que estamos, el cual, sin estar fijo a orbe alguno, gira en torno al propio centro y se mueve en torno al sol por el espacioso campo universal, agitado por un principio intrínseco, por su propia alma y naturaleza. Con ello se abrirá la puerta de la inteligencia de los verdaderos principios de las cosas naturales y podremos discurrir a grandes pasos por el camino de la verdad, la cual ha estado oculta hasta el presente, escondida bajo el velo de tantas imaginaciones sórdidas y bestiales, por injuria del tiempo y alternancia vicisitudinal de las cosas, después de que al día de los antiguos sabios sucediera la caliginosa noche de temerarios sofistas ².

No está quieto; se mueve y gira
cuanto en el cielo y bajo el cielo se mira.

Todo corre, alto o bajo,
en giro largo o breve,
ya sea grave o sea leve;
y quizá tú vas ³ al mismo paso
y al mismo punto.

Tanto corre el todo hasta que ha llegado,
tanto gira en desbarajuste el agua dentro de la ola,
que una misma parte
ora de arriba abajo, ora de abajo arriba se mueve.
Y el mismo embrollo
todas las suertes por igual a todos reparte.

Elpino.—Cierto. No hay duda alguna de que esa fantasía de los orbes estelíferos e igníferos, de los ejes, de los deferentes, de la función de los epiciclos y de otras muchas quimeras, no tiene otro origen que el imaginarse, siguiendo las apariencias, que

¹ Véase *La cena*, V, p. 150.

² Cf. *infra* pp. 496ss. y *supra*, epístola proemial 359ss.

³ Así interpretamos, siguiendo a Singer, el «tu vá» de la edición original, frente a la corrección «tutto va» de Gentile.

esta tierra está en el medio y centro del universo y que, estando únicamente ella inmóvil y fija, la totalidad gira a su alrededor ⁴.

Filoteo.—La misma apariencia se presenta a los que están en la luna y en los demás astros de este mismo espacio, que son o bien tierras o bien soles.

Elpino.—Supuesto, pues, de momento que la tierra causa con su movimiento esta apariencia del movimiento diario del universo y que con las diversas peculiaridades de dicho movimiento causa todos los movimientos que vemos convenir a innumerables estrellas ⁵, nosotros seguiremos diciendo que la luna (que es otra tierra) se mueve por sí misma por el aire en torno al sol ⁶. 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.

Filoteo.—Así es.

[*Elpino*].—Movimientos propios de cada uno son los que se ven, fuera de este movimiento llamado mundano y de los movimientos propios de las llamadas fijas (los cuales deben referirse ambos a la tierra); las diferencias de tales movimientos son mayores que el número mismo de cuerpos, de suerte que jamás se verá a dos astros coincidir en un mismo orden y medida de movimiento, si se pudiera ver movimiento en todos aquellos

⁴ Sobre el movimiento de la tierra como principio del error (construcción de un universo finito fantástico, cárcel del alma) cf. *La cena*, pp. 69s. y 151s. y en esta misma obra pp. 429, 515s. y 527. Véase asimismo el cap. IV de nuestra introducción.

⁵ Efectivamente, ya en Copérnico los movimientos primero y tercero de la tierra inmovilizaban totalmente las estrellas.

⁶ Cf. *La cena*, IV, pp. 146-148 y la teoría allí expuesta de la disposición de tierra y luna en puntos diametralmente opuestos de un mismo epiciclo que gira sobre un deferente en torno al sol central, disposición que —basada en una errónea lectura del texto copernicano— permitía a Bruno no subordinar la luna a la tierra como satélite de esta última, sino vincularla directamente con el sol, en consonancia con los principios de su concepción del sistema solar, como un planeta independiente. Más abajo, en esta misma página, Bruno hablará de *siete* planetas-tierras frente a los seis planetas de que venía hablando la tradición copernicana. Véase *infra* p. 528, pero será únicamente en *De immenso* (caps. II, 9 y III, 10; *Opera*, I, 1, pp. 290s. y 395-398) donde Bruno efectúe una exposición completa de su concepción del sistema solar, colocando a Mercurio y Venus en contraposición a Tierra y Luna sobre otro epiciclo situado en el punto diametralmente opuesto del deferente de Tierra y Luna y sugiriendo la posibilidad de planetas «consortes» hasta ahora no identificados para los planetas superiores.

que no muestran variación alguna por la gran distancia a la que están de nosotros. Aunque esos astros efectúen sus giros en torno al fuego solar y se muevan en torno a los propios centros para participar del calor vital, las diferencias de su aproximarse y alejarse no pueden ser comprendidas por nosotros.

Filoteo.—Así es.

Elpino.—Hay, por tanto, soles innumerables y tierras infinitas que giran por igual en torno a aquellos soles, tal y como vemos a estas siete girar en torno a este sol cercano a nosotros.

Filoteo.—Así es.

Elpino.—¿Por qué, pues, en torno a esas luces que son soles no vemos girar otras luces que son tierras, sino que más allá de estos siete no podemos comprender movimiento alguno y todos los demás cuerpos mundanos (excepto también los llamados cometas) aparecen siempre con la misma disposición y distancia?

Filoteo.—La causa es que nosotros vemos los soles, que son los cuerpos más grandes, incluso grandísimos, y no vemos las tierras, las cuales resultan invisibles por ser cuerpos mucho menores. Tampoco es contrario a la razón que haya también otras tierras que giren alrededor de este sol y no sean visibles a nosotros o bien por su mayor distancia o bien por su menor dimensión, o por no tener mucha superficie de agua o incluso por no tener esa superficie vuelta a nosotros y opuesta al sol, mediante la cual se vuelven visibles como un espejo de cristal que recibe los rayos luminosos del sol. Por eso no es sorprendente ni contrario a la naturaleza que muchas veces oigamos que el sol se ha eclipsado de algún modo sin que entre él y nuestra vista se haya interpuesto la luna. Además de las visibles puede haber también innumerables luces acuosas (esto es, tierras, de las cuales las aguas constituyen una parte) girando en torno al sol, pero la peculiaridad de su movimiento circular es insensible por la gran distancia. Por eso en el lentísimo movimiento que se comprende en los que nos son visibles sobre o más allá de Saturno no se aprecia diferencia en el movimiento de los unos y en el movimiento de los otros, ni tampoco regla alguna en el movimiento de todos en torno al centro, ya pongamos como centro la tierra ya pongamos como centro el sol.

Elpino.—¿Cómo pretendías, pues, razonable que todos (por

muy distantes que pudieran estar del centro, es decir, del sol) pudieran tomar de él el calor vital?

Filoteo.—Porque cuanto más lejos están, tanto mayor hacen el círculo; cuanto mayor hacen el círculo, tanto más lentamente se mueven alrededor del sol; cuanto más lentamente se mueven, tanto más resisten a sus cálidos e inflamados rayos.

Elpino.—Pretendías, pues, que esos cuerpos, aunque estuvieran tan alejados del sol, pueden sin embargo participar del calor en medida suficiente, ya que girando más velozmente en torno al propio centro y más lentamente en torno al sol, no solamente pueden participar de todo ese calor, sino de aún más si fuera necesario, puesto que por el movimiento más veloz en torno al propio centro, la misma parte de la superficie terrestre que no resultó tan calentada vuelve a restaurarse antes; por el movimiento más lento en torno al centro ígneo y el estar más firmemente sometida a su acción, recibe más vigorosos los rayos igníferos ⁷.

Filoteo.—Así es.

Elpino.—Por tanto, pretendes que si los astros que hay más allá de Saturno son verdaderamente inmóviles, tal como aparecen, vendrán a ser soles o fuegos innumerables, más o menos visibles a nosotros, en torno a los cuales giran las tierras que les están cercanas y son invisibles a nosotros ⁸.

Filoteo.—Así habría que decir, dado que todas las tierras merecen tener la misma razón y todos los soles la misma también.

Elpino.—¿Pretendes, según eso, que todos aquellos astros sean soles?

Filoteo.—No, porque no sé si todos o la mayor parte de ellos son inmóviles o si algunos giran alrededor de los otros, ya que

⁷ Suprimimos la interrogación introducida por Gentile, que nos parece innecesaria para el pleno sentido del texto.

⁸ Suprimimos también aquí la interrogación introducida por Gentile. Bruno introduce aquí el rasgo más original y revolucionario de su cosmología, en plena coherencia con su concepción homogénea del universo infinito: la concepción de las estrellas como soles y consecuentemente como centros de sistemas planetarios afines al sistema solar en que se encuentra la Tierra. Recordemos el temor que se apoderó de Kepler en 1610 ante las primeras exposiciones orales del descubrimiento por Galileo de nuevos planetas mediante el telescopio; cfr. la *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, cit. en nuestra introducción, nota 116.

nadie lo ha observado y además no es fácil de observar, igual que tampoco se ve fácilmente el movimiento y avance de una cosa lejana, cuyo cambio de lugar no es fácil de ver a una gran distancia, tal y como acontece cuando vemos naves situadas en alta mar ⁹. Pero en cualquier caso, siendo el universo infinito, es preciso a fin de cuentas que haya muchos soles, porque es imposible que el calor y la luz de uno solo pueda difundirse por toda la inmensidad, según pudo imaginarse Epicuro, si es cierto lo que otros cuentan ¹⁰. Por tanto, es necesario también que haya innumerables soles, muchos de los cuales nos resultan visibles en la forma de un cuerpo pequeño; sin embargo, nos parecerá menor un astro tal que será en realidad mucho mayor que el que nos parece máximo ¹¹.

Elpino.—Todo eso debe ser juzgado cuanto menos posible y conveniente.

Filoteo.—Alrededor de ellos pueden girar tierras de dimensión mayor y menor que ésta.

Elpino.—¿Cómo conoceré la diferencia?, ¿cómo —quiero decir— distinguiré los fuegos de las tierras?

Filoteo.—Por el hecho de que los fuegos están fijos y las tierras se mueven; por el hecho de que los fuegos centellean y las tierras no, de los cuales signos el segundo es más perceptible que el primero ¹².

Elpino.—Dicen que la apariencia del centelleo se debe a la distancia con respecto a nosotros.

Filoteo.—Si así fuera, el sol no centellearía más que todos los demás y los astros menores, que están más lejanos, centellearían más que los mayores que están más cercanos.

Elpino.—¿Pretendes que los mundos ígneos están tan habitados como los acuosos?

Filoteo.—Ni más ni menos.

Elpino.—¿Pero qué animales pueden vivir en el fuego?

Filoteo.—No vayas a creer que los fuegos son cuerpos de

⁹ Cf. *La cena*, V, p. 152.

¹⁰ Véase Lucrecio, *De rerum natura*, V, 597-601.

¹¹ Cf. *supra* p. 430.

¹² El centelleo del sol y de las fijas había sido señalado y puesto en conexión con un movimiento de rotación por Marcelo Palingenio. Véase *Zodiacus Vitae*, constelación de «Aquarius», vv. 455ss.

partes idénticas, porque entonces no serían mundos, sino masas vacías, vanas y estériles. Por eso es conveniente y natural que tengan partes diferentes, igual que ésta y otras tierras tienen miembros diferentes, aunque éstas sean perceptibles como aguas iluminadas y aquéllos como llamas luminosas.

Elpino.—¿Crees que por lo que se refiere a la consistencia y solidez, la materia próxima del sol es idéntica a la materia próxima de la tierra?, porque sé que no tienes duda alguna sobre la unidad de la materia primera del todo.

Filoteo.—Así es, ciertamente. Lo entendió Timeo, lo confirmó Platón, todos los verdaderos filósofos lo han sabido, pocos lo han explicado, en nuestra época no ha habido ninguno que lo haya entendido, antes bien, muchos van confundiendo la inteligencia de mil maneras; y eso ha sucedido por la corrupción del hábito y la falta de principios.

Elpino.—A este modo de entender parece que se acerque, si no ha llegado completamente, la *Docta ignorantia* del Cusano cuando, hablando de las condiciones de la tierra, emite esta opinión: «No debéis pensar que de la oscuridad y negro color podamos concluir que el cuerpo de la tierra sea vil y más inoble que los demás, porque si fuéramos habitantes del sol no veríamos en él la misma claridad que vemos desde esta región situada en su circunferencia. Además, ahora, si fijamos bien la vista en él, descubriremos que tiene hacia el centro suyo casi una tierra o bien como un cuerpo húmedo y nebuloso que difunde la luz clara y radiante como a partir de un círculo situado alrededor. Por todo ello, el sol viene a estar compuesto de sus propios elementos no menos que la tierra» ¹³.

Filoteo.—Hasta aquí habla divinamente, pero continúa diciendo lo que añade.

Elpino.—Por lo que añade se puede dar a entender que esta tierra es otro sol y que todos los astros son también soles. Dice así: «Si alguien estuviera más allá de la región del fuego, esta tierra se le aparecería como una estrella brillante en la circunferencia de su región por medio del fuego, igual que a nosotros, que estamos en la circunferencia de la región del sol, éste nos aparece brillantísimo; y la luna no aparece igual de brillante

¹³ *De docta ignorantia*, II, 12.

porque quizá nosotros estamos situados en su circunferencia hacia las regiones más intermedias (o, como dice él, centrales), esto es, en su región húmeda y acuosa y, por tanto, aunque tenga luz propia, a nosotros sin embargo no se nos aparece y sólo vemos lo que en la superficie acuosa es ocasionado por la reflexión de la luz solar»¹⁴.

442 *Filoteo.*—Ha conocido y visto muchas cosas este hombre de bien, que es verdaderamente uno de los ingenios más singulares que han respirado bajo este aire. Pero en cuanto a la aprehensión de la verdad le ha ocurrido como al nadador agitado arriba y abajo por el tempestuoso oleaje, ya que no veía la luz continua, abierta y clara y no nadaba tranquilo como en un mar en calma, sino intermitentemente y según ciertos intervalos. La causa de ello es que no se había liberado de todos los falsos principios de que estaba imbuido por la doctrina vulgar de que había partido, de forma que —quizá intencionadamente— le viene muy a propósito el título dado a su libro *De la docta ignorancia* o *De la ignorante doctrina*¹⁵.

Elpino.—¿Cuál es ese principio del que no se ha liberado y debía liberarse?

Filoteo.—Que el elemento fuego sea como aire rozado por el movimiento del cielo y que el fuego sea un cuerpo sutilísimo, contra la realidad y verdad que se nos hace manifiesta por aquello que con otro propósito y en los desarrollos apropiados hemos considerado, de lo cual se concluye que es necesario que haya un principio material, sólido y consistente tanto del cuerpo caliente como del frío y que la región etérea no puede ser de fuego ni fuego, sino inflamada y encendida por el cuerpo vecino sólido y espeso que es el sol. Tanto es así que, cuando podemos hablar según consideraciones naturales, no es preciso recurrir a fantasías matemáticas. Vemos que la tierra tiene sus partes, las cuales de por sí no son luminosas; vemos que algunas pueden relucir por otro cuerpo, como su agua, su aire vaporo-

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Para otros juicios de Bruno sobre el Cusano en los diálogos cf. *La cena*, pp. 109 y 119, y *De la causa*, p. 335. En la *Oratio valedictoria* de 1588 dirá del Cusano que «quanto maior est, tanto paucioribus est accessibilis. Hujus ingenium si presbyterialis amictus non inturbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiterer».

so, que acogen el calor y la luz del sol y pueden difundir tanto el uno como la otra a las regiones circundantes. Por tanto, es necesario que haya un primer cuerpo al cual convenga ser a la vez luminoso por sí y caliente por sí; y no puede ser tal cosa, si no es constante, espeso y denso, ya que el cuerpo rarificado y tenue no puede ser sujeto de luz ni de calor, como ya hemos 443 demostrado otras veces al respecto. Es preciso, pues, al final que los dos fundamentos de las dos primeras cualidades activas contrarias sean igualmente constantes y que el sol, en aquellas partes suyas que son luminosas y calientes, sea como una piedra o un metal solidísimo inflamado¹⁶; no diré un metal licuable, como el plomo, el bronce, el oro o la plata, sino un metal no licuable, no ya hierro inflamado, sino ese hierro que es fuego mismo; y que, al igual que este astro en el que estamos es de por sí frío y oscuro y no participa en nada del calor y de la luz excepto en la medida en que es calentado por el sol, tampoco el que de por sí es caliente y luminoso participa en nada de la frialdad y de la opacidad excepto en la medida en que es enfriado por cuerpos circundantes y contiene partes de agua, igual que la tierra, y tiene partes de fuego. Por eso, así como en este cuerpo frigidísimo, fundamentalmente frío y opaco, hay animales que viven por el calor y la luz del sol, igualmente en ese otro calentísimo y luminoso los hay que vegetan por la refrigeración que proporcionan los cuerpos fríos circundantes. Y así como este cuerpo es caliente en sus diferentes partes por una cierta participación, el otro es igualmente frío en las suyas 444 según una cierta participación también¹⁷.

¹⁶ Cf. Anaxágoras en Diógenes Laercio II, 8-9.

¹⁷ Bruno concibe, pues, el sistema solar como un sistema de intercambio de bienes: las tierras reciben del sol luz y calor y le ceden los vapores producto de la evaporación de los mares, de los que el sol está necesitado para la reproducción de su existencia. Cf. *infra* pp. 464s., 523s. y 528. Para un reconocimiento de la presencia en la antigua mitología de la doctrina del alimento solar en las exhalaciones húmedas de los planetas (doctrina a la que el estoicismo había dado amplia circulación), véase *De immenso*, I, 3, donde el mito del banquete de los dioses entre los etíopes recibe esta interpretación: «Neque ad fabulas, sed ad eam, quae sub silenii illius occultatur sapientiam conversi esse iudicabimur, quod daemon, seu furor homericus, inducit Jovem cum diis ceteris, nempe stellis, ad Oceanum juxta Aethiops epulari. Aethiopes sunt opaca planetarum corpora, in quibus elementum aquae dominatur, qui et hospitalium numinum conditione celebrantur. Qui vero deorum et epulantium retinere nomen sunt

Elpino.—¿Qué dices entonces de la luz?

Filoteo.—Digo que el sol no reluce en el sol, la tierra no reluce en la tierra, ningún cuerpo reluce en sí mismo, pero todo cuerpo luminoso reluce en el espacio circundante. Por eso, aunque la tierra sea un cuerpo luminoso por los rayos del sol sobre su superficie cristalina, ni nosotros ni los que se encuentran en esa superficie podemos percibir su luz, pero sí aquellos que están situados enfrente de ella. Igualmente, aunque toda la superficie del mar esté iluminada durante la noche por el resplandor de la luna, sin embargo a los que van por el mar no les resulta perceptible más que en un espacio determinado situado en oposición a la luna; pero si ellos pudieran elevarse más y más en el aire por encima del mar, la extensión de la luz iría creciendo para ellos cada vez más y verían un espacio cada vez mayor de campo luminoso. A partir de ahí se puede extraer facilísimamente la conclusión de que los que se hallan en astros luminosos o simplemente iluminados no perciben la luz de su astro, sino la de los astros circundantes, tal y como en un mismo lugar común un lugar particular toma la luz de un lugar particular distinto.

Elpino.—Así pues, ¿quieres decir que a los seres vivos del sol no les hace de día el sol, sino otra estrella de alrededor?

Filoteo.—Así es, ¿no lo entiendes?

Elpino.—¿Quién no lo entendería? Antes bien, en virtud de estas consideraciones entiendo también otras muchas cosas por inferencia. Hay, pues, dos clases de cuerpos luminosos: los
445 igneos, que son luminosos de por sí, y los acuosos o cristalinos, que relucen en segunda instancia.

Filoteo.—Así es.

Elpino.—Entonces, ¿el origen de la luz no debe referirse a ningún otro principio?

Filoteo.—¿Cómo podría ser de otra manera, si no reconocemos otro fundamento de la luz? ¿Por qué apoyarnos en vanas fantasías allí donde la experiencia misma nos enseña?

Elpino.—Es cierto que no debemos pensar que esos cuerpos

igneae astra quae, dicendis causis, magis principe conditione dii nominantur: sed ii quomodo per aquas nutriantur, alia quam vulgus capiat ratione, planius in sequentibus insinuabimus» (Opera, I, 1, p. 213, cursiva nuestra).

tienen luz por un accidente inconstante, como ocurre en la putrefacción de algunos leños, en las escamas o incrustaciones viscosas de ciertos peces o en el fragilísimo dorso de ratones campestres y luciérnagas, del origen de cuya luz hablaremos en otra ocasión.

Filoteo.—Como te parezca.

Elpino.—Así pues, quienes dicen que los cuerpos luminosos circundantes son ciertas quintaesencias, ciertas sustancias corpóreas divinas por naturaleza (a diferencia de las que están junto a nosotros y entre las cuales estamos) no se engañan menos que quienes dijeran lo mismo de una candela o de un cristal reluciente visto desde lejos.

Filoteo.—Cierto.

Fracastoro.—Eso es en verdad conforme a todo sentido, razón e intelecto.

446

Burquio.—No al mío, sin embargo, que estima sencillamente ese parecer vuestro un dulce sofisma.

Filoteo.—Respóndele tú, Fracastoro, que yo y Elpino, que ya hemos hablado mucho, os escucharemos.

Fracastoro.—Mi buen Burquio, yo te pongo en el lugar de Aristóteles y yo voy a ocupar el puesto de un campesino idiota que reconoce no saber nada y da por sentado que nada ha entendido ni de lo que dice y entiende Filoteo ni de lo que entiende Aristóteles y todo el mundo también. Creo en la multitud, creo en el nombre de la fama y majestad de la autoridad peripatética, admiro en compañía de una innumerable multitud la divinidad de este demonio de la naturaleza¹⁸. Por eso vengo a ti, para informarme de la verdad y liberarme de la persuasión de este que tú llamas sofista. Entonces te pregunto: ¿por qué razón dices que hay una grandísima diferencia —o bien grande, o bien de la clase y cantidad que quieras— entre esos cuerpos celestes y los que están junto a nosotros?

Burquio.—Aquéllos son divinos, éstos son puramente materiales.

Fracastoro.—¿Cómo me harás ver y creer que aquéllos son
447 más divinos?

¹⁸ Referencia al juicio de Averroes sobre Aristóteles expreso en el proemio al «gran comentario» a la Física y en la *Destructio destructionum*. Cf. *Cábala del caballo Pegaso*, p. 129 y nota 5.

Burquio.—Porque aquéllos son impasibles, inalterables, incorruptibles y eternos y éstos todo lo contrario; aquéllos se mueven con un movimiento circular y perfectísimo, éstos con un movimiento rectilíneo.

Fracastoro.—Quisiera saber si, una vez que hayas pensado bien, seguirás jurando que este cuerpo único (que tú concibes como tres o cuatro cuerpos, sin entenderlos como miembros de un mismo compuesto) no es tan móvil como los demás astros móviles, dado que el movimiento¹⁹ de éstos no es perceptible porque nosotros estamos alejados de ellos más allá de una determinada distancia y el movimiento de éste²⁰, si existe, no puede ser sensible ya que —como han observado los verdaderos estudiosos de la naturaleza antiguos y modernos y como por experiencia nos hace manifiesto el sentido de mil maneras— no podemos tener noticia del movimiento sino por comparación y relación con alguna cosa fija. En efecto, si tomamos a alguien que no sepa que el agua corre y que no vea las orillas, situado en medio del agua dentro de una nave en movimiento, no percibiría el movimiento de dicha nave²¹. A partir de ahí podría yo entrar en duda y vacilar a propósito de esta inmovilidad y quietud; y puedo pensar que si estuviera en el sol, en la luna y en otras estrellas, siempre me parecería estar en el centro inmóvil del mundo, en torno al cual gira todo lo que me rodea, cuando en realidad ese cuerpo continente en que me encuentro gira en torno al propio centro. Por eso no estoy seguro de la diferencia entre cuerpo móvil y cuerpo fijo.

En cuanto a lo que dices del movimiento rectilíneo, tan cierto es que no vemos a este cuerpo moverse en línea recta como tampoco vemos a los otros. La tierra, si se mueve, se mueve circularmente, igual que los demás astros, como dicen Hege-

¹⁹ Bruno se refiere a la presencia de movimiento rectilíneo en los astros presuntamente heterogéneos con respecto a la tierra, o bien a la presunta inmovilidad de las estrellas fijas.

²⁰ El movimiento circular de la tierra.

²¹ La analogía de la nave ya estaba presente en Buridán (cf. *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, II, 22) y Oresme (cf. Duhem, *Le système du monde*, cit. vol. IX, p. 331). Bruno puede estar pensando en estas consideraciones bajomedievales sobre la relatividad óptica del movimiento.

sias, Platón y todos los sabios y como debe admitir Aristóteles²² y cualquier otro. Y lo que de la tierra vemos subir y bajar, no es todo el globo, sino algunas partículas del mismo, las cuales no se alejan más allá de aquella región que se cuenta entre las partes y miembros de este globo, en el cual se da —igual que en un animal— un flujo y reflujo de partes, una cierta alternancia vicisitudinal y una cierta conmutación y renovación. Si todo eso se da igualmente en los demás astros, no es preciso que sea también perceptible por nosotros, puesto que estas elevaciones de vapores y exhalaciones, los acontecimientos de vientos, lluvias, nieves, truenos, esterilidades, fertilidades, inundaciones, nacimiento, muerte, si se dan en los demás astros no pueden tampoco ser percibidas por nosotros. Dichos astros son tan sólo perceptibles por nosotros gracias al continuo resplandor que mandan por el enorme espacio desde su superficie ígnea, acuosa o nebulosa. De la misma manera este astro es perceptible a los que están en los demás astros gracias al resplandor que difunde desde su rostro marino (y a veces desde su rostro cubierto de nubes; por esa misma razón en la luna las partes opacas parecen menos opacas), el cual rostro no cambia sino al cabo de un grandísimo intervalo de edades y siglos, en el curso de los cuales los mares se cambian en continentes y los continentes en mares²³. Este cuerpo, por tanto, y aquellos otros son perceptibles gracias a la luz que difunden. La luz que de esta tierra se difunde a los demás astros no es ni más ni menos perpetua e inalterable que la de los otros astros semejantes; e igual que el movimiento rectilíneo y la alteración de sus partículas nos resulta imperceptible a nosotros, a ellos les resulta imperceptible cualquier otro movimiento y alteración que pueda hallarse en este cuerpo. Y así como en la luna, desde esta tierra

²² Hegesias, filósofo cínico del que habla Diógenes Laercio (*Vidas*, II, 86 y 93-96) no parece haberse pronunciado al respecto. Se trata seguramente de un lapsus de Bruno en lugar de Hicetas, filósofo pitagórico mencionado junto con Platón (*Timeo*, 40 b-c) y otros en *La cena*, p. 109 como sostenedores del movimiento de la Tierra. Sobre la mención de Aristóteles como sostenedor del movimiento de la Tierra, en una inspiración divina no entendida y tergiversada, véase *La cena*, pp. 162 y 164.

²³ *La cena*, p. 161, donde se recoge la doctrina al respecto de Aristóteles (*Meteorología*, I, 14). La doctrina era lugar común en el aristotelismo renacentista y había sido recogida por Fracastoro en *Homocéntrica*, I, 12.

que es otra luna, aparecen partes diferentes, unas más luminosas y otras menos, igualmente en la tierra, vista desde aquella luna que es otra tierra, aparecen partes diferentes por la diversidad y variación de los lugares de su superficie. Y así como, si la luna estuviera más lejos, las partes luminosas se unirían y fundirían en la imagen de un cuerpo más pequeño y todo él luminoso, igual parecería la tierra vista desde la luna si estuviera más lejos²⁴. A partir de ahí podemos pensar que esas innumerables estrellas son otras tantas lunas, otros tantos globos terrestres, otros tantos mundos semejantes a éste, en torno a los cuales parece dar vueltas esta tierra igual que ellos parecen dar vueltas y girar en torno de esta tierra. ¿Por qué, pues, pretendemos afirmar que hay una diferencia entre este cuerpo y aquéllos, si los vemos convenir en todo? ¿Por qué pretendemos negar que haya una coincidencia, si no hay razón ni sentido que nos induzca a dudar de ella?

Burquio.—Entonces, pues, ¿consideras demostrado que aquellos cuerpos no son diferentes de éste?

Fracastoro.—Completamente, porque lo que de éste puede verse desde allí, puede verse de aquéllos desde aquí; lo que de aquéllos puede verse desde aquí, se ve de éste desde allí, es decir: un cuerpo pequeño éste y aquéllos, luminoso en parte éste y aquéllos desde una distancia menor, totalmente luminoso y más pequeño éste y aquéllos desde una distancia mayor.

Burquio.—¿Dónde está, pues, aquel bello orden, aquella hermosa escala de la naturaleza por la que se asciende desde el cuerpo más denso y craso, que es la tierra, al menos craso que es el agua, al sutil que es el vapor, al más sutil que es el aire puro, al sutilísimo que es el fuego, al divino que es el cuerpo celeste; del oscuro al menos oscuro, al claro, al más claro, al clarísimo; del tenebroso al lucidísimo, del alterable y corruptible al carente de toda alteración y corrupción; del pesadísimo al pesado, de éste al ligero, del ligero al ligerísimo, de éste al que no es ni grave ni ligero; del móvil hacia el centro al móvil desde el centro y de ahí al móvil en torno al centro?

²⁴ Cf. *De immenso*, III, 2, donde Bruno invita a efectuar un viaje a la Luna mediante «las alas de la mente», saliendo de la presunta clausura de la cárcel terrestre (*Opera*, I, 1, pp. 321ss.).

Fracastoro.—¿Quieres saber dónde está ese orden? Donde están los sueños, las fantasías, las quimeras, las locuras²⁵; porque en cuanto al movimiento, todo lo que se mueve naturalmente se mueve en círculo, bien en torno al propio centro bien en torno al centro ajeno. Y cuando digo en círculo no me refiero a un círculo y movimiento circular absoluto y geométrico, sino a esa regla por la que vemos a los cuerpos naturales cambiar físicamente de lugar. El movimiento rectilíneo no es propio ni natural de ningún cuerpo principal, porque no se ve más que en las partes que son casi excrementos que fluyen de los cuerpos mundanos o bien refluyen de otra parte a las esferas y continentes connaturales. Es lo que vemos en el caso de las aguas, que utilizadas en forma de vapor por la acción del calor suben a lo alto y espesadas en la forma propia por la acción del frío vuelven abajo, según diremos en el lugar oportuno, cuando tomemos en consideración el movimiento. En cuanto a la disposición de los cuatro elementos que dicen ser la tierra, el agua, el aire, el fuego, quisiera saber qué naturaleza, qué arte, qué sentido la produce, la verifica y la demuestra.

Burquio.—Así pues, ¿niegas la famosa distinción de los elementos?

Fracastoro.—No niego la distinción, porque deo que cada cual distinga como le guste en las cosas naturales, pero sí niego ese orden, esa disposición, esto es: que la tierra esté rodeada y contenida por el agua, el agua por el aire, el aire por el fuego, el fuego por el cielo. Porque yo digo que el continente que comprende todos esos cuerpos y grandes máquinas que vemos como diseminadas y esparcidas por este amplísimo campo es uno. En él cada uno de esos cuerpos, astros, mundos, luces eternas, está compuesto de lo que se llama tierra, agua, aire, fuego. Y en ellos, si predomina el fuego en la sustancia compuesta, el cuerpo es denominado sol y luminoso por sí mismo; si predomina el agua, el cuerpo es denominado tierra, luna o algo parecido, que reluce por otro como ya hemos dicho.

²⁵ La heterogeneidad y jerarquía cosmo-ontológicas del aristotelismo son sustituidas por la homogeneidad. Igual que en el caso de la finitud, la heterogeneidad y jerarquía son una «fantasía» o fruto de la imaginación en ausencia de un *sensu regolato*.

- 452 Así, en estos astros o mundos (como queramos llamarlos) las diferentes partes no están ordenadas, según las varias y diversas compleciones de piedras, estanques, ríos, fuentes, mares, arenas, metales, cavernas, montes, llanuras y otras especies similares de cuerpos compuestos, sitios y figuras, de manera diferente a como las partes llamadas heterogéneas están ordenadas en los animales según diversas y varias compleciones de huesos, de intestinos, de venas, de arterias, de carne, de nervios, de pulmones, de miembros de una u otra figura, presentando sus montes, sus valles, sus cavernas, sus aguas, sus espíritus, sus fuegos, con accidentes proporcionados a todas las impresiones meteorológicas, como son los catarros, las erisipelas, los cálculos, los vértigos, las fiebres e innumerables otras disposiciones y hábitos que responden a las nieblas, lluvias, nieves, ardores, relámpagos; a los rayos, truenos, terremotos y vientos; a tempestades ardientes y marinas. Por tanto, si la tierra y los otros mundos son animales distintos de aquellos que normalmente son tenidos por tales, son sin duda animales por una razón mayor y más excelente. ¿Cómo podrá Aristóteles u otro probar que el aire está más bien en torno de la tierra que dentro de ella, si no hay parte alguna de la tierra en la que el aire no tenga sitio y penetre, a la manera como quizá se refirieron los antiguos cuando dijeron que el vacío lo abraza todo desde fuera y penetra en el interior
- 453 de lo lleno ²⁶? ¿Cómo podéis vosotros imaginar que la tierra tenga espesor, densidad y consistencia sin el agua que junta y une las partes? ¿Cómo podéis pensar que la tierra es más grave hacia el centro, sin que creáis que allí sus partes son más espesas y densas, espesor que es imposible sin el agua, pues sólo ella es capaz de aglutinar las partes unas con otras ²⁷? ¿Quién no ve que de la tierra salen por todas partes islas y montes por encima del agua; y no sólo por encima del agua, sino incluso por encima del aire vaporoso y tempestuoso que está encerrado entre los altos montes y es tenido por uno de los miembros de

²⁶ Posiblemente Bruno piensa en el pitagorismo. Cf. el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles: «Lo vacío penetra en el cosmos, el cual, como si dijéramos, lo inhala o lo acoge en sí, igual que el aliento, de entre cuantas cosas lo rodean» (351, 26).

²⁷ Aristóteles, *Meteorologica*, IV, 6, 382b 31-33 y 8, 385b 1-2. También había desarrollado esta doctrina Fracastoro. Véase *De sympathia et antipathia rerum*, cap. X.

la tierra, para hacer así un cuerpo perfectamente esférico, de donde resulta claramente que las aguas están dentro de las vísceras de la tierra no menos que los humores y la sangre están dentro de las nuestras? ¿Quién no sabe que las principales acumulaciones de agua están en las profundas cavernas y concavidades de la tierra ²⁸? Y si dices que la tierra se hincha en las orillas, responderé que éstas no son las partes superiores de la tierra, porque todo lo que está dentro de los montes más altos se entiende que está en su interior. Además, lo mismo se ve en la gotas polvorientas que cuelgan consistentes sobre una superficie, porque el alma íntima que abraza y está en todas las cosas realiza en primer lugar esta operación: unir todo lo más posible las partes según la capacidad del sujeto. Y no es porque el agua esté o pueda estar naturalmente por encima o alrededor de la tierra más que la humedad de nuestra sustancia esté por encima o alrededor de nuestro cuerpo. Además, que las acumulaciones de agua son más elevadas en el centro se ve desde todas las orillas y todos los lugares donde se encuentran tales acumulaciones. Ciertamente, si las partes de la tierra seca ²⁹ pudieran unirse así por sí mismas, harían lo mismo, igual que se congregan claramente en forma esférica cuando por beneficio del agua se juntan unas con otras, ya que toda unión y espesor de partes que se encuentra en el aire procede del agua. Estando, pues, las aguas dentro de las vísceras de la tierra y no habiendo parte alguna de tierra que tenga espesor y unión de partes y no contenga más partes de agua que de tierra seca (porque donde está lo más espeso, allí entra en la composición sobre todo como dominante esa sustancia, el agua, que tiene la virtud de unir las partes), ¿quién habrá que no quiera afirmar por eso que el agua es base de la tierra antes que la tierra del agua?, ¿que la tierra se apoya en el agua y no el agua sobre la tierra? Dejo a un lado que la altura del agua sobre la faz de la tierra que nosotros habitamos y a la cual llamamos mar, no puede ser y no es tanta que merezca compararse con la magnitud de esta esfera; y en realidad no está alrededor, como creen los insensatos, sino dentro de ella, tal como —forzado por la verdad o bien por la

454

²⁸ Cf. Séneca, *Quaestiones naturales*, III, 8ss.

²⁹ *Arida* es el término usado por Bruno. Cf. *Génesis* 1, 9-10.

manera de hablar de los antiguos filósofos— confesó Aristóteles en el primer libro de sus *Meteora*, cuando confesó que las dos regiones inferiores del aire turbulento e inquieto están interrumpidas por los altos montes y comprendidas dentro de ellos y son como partes y miembros de la tierra, la cual está rodeada y circundada por un aire siempre tranquilo, sereno y claro a la vista de las estrellas ³⁰. Desde allí, bajando los ojos, se ve el conjunto de vientos, nubes, nieblas y tempestades, flujos y reflujos que proceden de la vida y respiración de este gran animal y numen que nosotros llamamos Tierra y los antiguos denominaron Ceres, representaron como Isis, titularon Proserpina y Diana, la cual es la misma que llamaron en el cielo Lucina, entendiéndolo con ello que ésta no es de una naturaleza diferente de aquella ³¹. Mira cuán lejos se está de que este buen Homero, cuando no duerme ³², diga que el agua tiene sede natural encima o en torno de la tierra, donde no hay ni vientos ni lluvias ni nebulosidades. Y si hubiera pensado más y estado más atento, habría visto que incluso en el centro de este cuerpo (si allí está el centro de la gravedad) hay más lugar para el agua que para la tierra seca, puesto que las partes de la tierra no son graves si no se ha unido a ellas mucha cantidad de agua; y sin el agua no tienen capacidad de descender por el aire por impulso y peso propio a encontrar de nuevo la esfera del propio continente. Por consiguiente, ¿qué sentido regulado, qué verdad de naturaleza distingue y ordena estas partes tal como es concebido por el ciego y sórdido vulgo, aprobado por quienes hablan sin pensar, predicado por quien habla mucho y piensa poco? ¿Quién seguirá creyendo que no es verdad (antes bien, si lo dice alguien sin autoridad, cosa de risa; si lo cuenta una persona estimada y pregonada como ilustre, cosa digna de ser tenida por misterio o parábola e interpretada metafóricamente; si es aduci-

³⁰ *Meteorologica*, I, 3, 339b 13-16, ya citado en *La cena*, III, pp. 126s.

³¹ La tierra —como todos los astros o mundos— es un animal vivo y divinidad; cf. *La cena*, p. 71. Las denominaciones mitológicas antiguas muestran de nuevo la sabiduría antigua (*prisca theologia*) que reconocía la divinidad y homogeneidad de los cuerpos celestes, tierra incluida, en concordia con la filosofía bruniana. Véase *supra* p. 434.

³² Horacio, *Ars poetica*, v. 359. Sobre Aristóteles profeta inconsciente cf. *supra* p. 434.

da por persona que tiene más sentido e intelecto que autoridad, cosa que merece ser incluida entre las paradojas ocultas) la opinión de Platón, aprendida de Timeo, de Pitágoras y otros, que hace manifiesto que nosotros habitamos en el interior oscuro de la tierra y estamos con respecto a los animales que viven sobre la tierra en la misma situación que los peces con respecto a nosotros, porque así como éstos viven en un medio húmedo más espeso y denso que el nuestro, también nosotros vivimos en un aire más vaporoso que aquellos que están en una región más pura y más tranquila y así como el océano es agua para el aire impuro, también nuestro aire caliginoso es lo mismo para ese otro aire verdaderamente puro ³³? Lo que yo quiero inferir de esa forma de ver y de hablar es lo siguiente: que el mar, las fuentes, los ríos, los montes, las piedras y el aire en ellos contenido y por ellos comprendido hasta la región intermedia, como dicen, no son otra cosa que partes y miembros diferentes de un mismo cuerpo, de una misma masa, muy análogos a las partes y miembros que nosotros conocemos generalmente por los animales compuestos; su límite, convexidad y última superficie está definida por los bordes extremos de montes y aire tempestuoso, de forma que el océano y los ríos quedan en la profundidad de la tierra igual que el hígado, tenido por fuente de la sangre, y las ramificaciones venosas están en el interior y se extienden por las diferentes partes.

Burquio.—¿Entonces la tierra no es un cuerpo pesadísimo y por consiguiente situado en el centro, a continuación de la cual es más pesada y más próxima el agua que la circunda, la cual a su vez es más pesada que el aire?

Fracastoro.—Si tú estimas lo grave o pesado por la mayor capacidad para penetrar en las partes y colocarse en el medio y en el centro, diré que el aire es el más pesado y a la vez el más ligero de todos los llamados elementos, porque así como cualquier partícula de tierra desciende hasta el centro si se le da espacio, también las partículas de aire correrán al centro más velozmente que las partículas de cualquier otro cuerpo, ya que corresponde al aire ser el primero en suceder al espacio, prohi-

³³ *Fedón* 109 b-e. Se trata de un lugar frecuentemente aducido por Bruno. Cf. *La cena*, p. 127, y *De immenso*, II, 8 (*Opera*, I, 1, p. 376).

bir el vacío y llenar. No ocupan el lugar tan rápidamente: las partes de tierra, las cuales generalmente no se mueven sino penetrando en el aire, porque para hacer que el aire penetre no se requiere tierra, ni agua, ni fuego y ninguno de ellos se le adelanta ni le vence por ser más rápido, capaz y dispuesto a llenar los ángulos del cuerpo continente. Además, si la tierra, que es un cuerpo sólido, se aleja, será el aire quien ocupará su lugar; la tierra no es tan capaz de ocupar el lugar del aire que se aleja. Por consiguiente, siendo propio del aire el moverse para penetrar en cualquier sitio y hueco, no hay cuerpo más ligero ni tampoco más pesado que él.

Burquio.—¿Qué dirás, entonces, del agua?

Fracastoro.—Del agua he dicho y vuelvo a decir que es más pesada que la tierra, porque vemos que el líquido desciende y penetra en la tierra seca hasta el centro con más fuerza que la tierra seca penetra en el agua. Y además, la tierra seca tomada sin mezcla alguna de agua flotará sobre el agua y será incapaz de penetrar en ella; y no desciende si antes no está empapada de agua y condensada en una masa y cuerpo espeso, por medio de cuyo espesor y densidad adquiere poder de meterse dentro y bajo el agua. Por el contrario, el agua no descenderá jamás por obra de la tierra, sino porque se congrega, condensa y duplica el número de sus partes para empapar y aglutinar la tierra seca, ya que observamos que en un vaso lleno de ceniza verdaderamente seca cabe bastante más agua que en otro vaso igual en el que no haya nada. La tierra seca, por tanto, como seca, sobresale y flota por encima del agua.

Burquio.—Explícate mejor.

Fracastoro.—Repito que si de la tierra se quitara toda el agua de forma que quedara la pura tierra seca, sería preciso necesariamente que el resto fuera un cuerpo sin consistencia, raro, disuelto y fácil de dispersar por el aire; tendría incluso la forma de innumerables cuerpos discontinuos, porque lo que produce un continuo es el aire, lo que produce un continuo por la cohesión de las partes es el agua, ya se trate del cuerpo continuo, coherente y sólido que ora es una cosa, ora es la otra, ora el compuesto de ambas. Por eso, si el peso no proviene de otra cosa que de la cohesión y espesor de las partes, y las partes de la tierra no tienen cohesión entre sí más que por el agua

—cuyas partes, igual que las del aire, se unen por sí mismas y la cual tiene más fuerza que cualquier otro cuerpo, si no ya una fuerza singular, para hacer que las partes de otros cuerpos se unan entre sí—, sucederá que el agua es el primer cuerpo grave con respecto a otros cuerpos que se vuelven graves por mediación de ella y por medio de ella adquieren el peso. Por eso no merecían ser tenidos por locos, sino por mucho más sabios quienes dijeron que la tierra está fundada sobre las aguas³⁴.

Burquio.—Nosotros decimos que en el centro se debe entender siempre la tierra, tal y como han concluido tantas doctísimas personalidades.

Fracastoro.—Y confirman los locos.

Burquio.—¿Qué dices de locos?

Fracastoro.—Digo que esa forma de hablar no está confirmada ni por el sentido ni por la razón.

Burquio.—¿No vemos que los mares tienen un flujo y reflujo y que los ríos hacen su curso sobre la faz de la tierra?

Fracastoro.—¿No vemos que las fuentes, que son el principio de los ríos y forman los estanques y los mares, surgen de las vísceras de la tierra y no salen fuera de las vísceras de la tierra, si de verdad has entendido lo que hace un momento he dicho más de una vez?

Burquio.—Vemos que las aguas descienden por el aire antes de que por ellas se formen las fuentes.

Fracastoro.—Sabemos que el agua —aun cuando descienda de otro aire que el que es parte y pertenece a los miembros de la tierra— está en la tierra originaria, principal y totalmente, antes de que luego esté en el aire derivada, secundaria y parcialmente.

Burquio.—Sé que te basas en que la verdadera superficie última de la convexidad de la tierra no se toma de la faz del mar, sino del aire igual a los montes más altos.

Fracastoro.—Así lo ha afirmado y confirmado también nuestro príncipe Aristóteles³⁵.

³⁴ Cf. *Acrotismus camoeracensis*. «Si comparare licet, verissimam Thaletis sententiam et Theologorum confirmemus, qui terram fundatam super aquas ab initio prae-dicarunt» (*Opera*, I, 1, p. 182). Asimismo *Salmos* 23, 2 y 135, 6 («Qui firmavit terram super aquas»).

³⁵ *Meteorologica*, I, 3, cit. *supra* p. 454s.

Burquio.—Este príncipe nuestro es sin comparación alguna más celebrado, digno y seguido que el vuestro, que aún no se le ha conocido ni visto. Por eso, que os guste todo lo que queráis el vuestro; a mí no me disgusta el mío.

460 *Fracastoro.*—Aunque te deje morir de hambre y de frío, te alimento de viento y te haga andar descalzo y desnudo.

Filoteo.—Por favor, no os detengáis en estas cuestiones inútiles y vanas.

Fracastoro.—Así lo haremos. ¿Qué dices, pues, Burquio, a lo que has oído?

Burquio.—Digo que en cualquier caso es preciso ver al final lo que está en el centro de esta mole, de este astro tuyo, de este tu animal. Porque, si allí está la tierra pura, la manera como éstos han ordenado los elementos no es vana.

Fracastoro.—He dicho y demostrado que es más razonable que allí esté el aire o el agua que la tierra seca, la cual en todo caso no estará allí sin estar mezclada con más partes de agua, que a fin de cuentas le servirán de fundamento, ya que vemos que las partículas de agua tienen más fuerza para penetrar en la tierra que las partículas de tierra para penetrar en el agua. Es más verosímil, por tanto, e incluso necesario que en las vísceras de la tierra esté el agua que no la tierra en las vísceras del agua.

Burquio.—¿Qué me dices del agua que flota y discurre sobre la tierra?

461 *Fracastoro.*—No hay quien no pueda ver que tal cosa ocurre por beneficio y obra del agua misma, la cual —tras haber espesado y fijado la tierra, juntando las partes de ésta— hace que el agua no siga siendo absorbida. De lo contrario, el agua penetraría hasta lo más profundo de la tierra seca, como vemos por experiencia universal. Es preciso, por tanto, que en el centro de la tierra esté el agua, a fin de que ese centro tenga firmeza, la cual no debe referirse en primer lugar a la tierra, sino al agua, ya que ésta une y junta las partes de tierra y por consiguiente produce la densidad de la tierra antes que, por el contrario, la tierra sea causa de la cohesión de las partes de agua y las haga densas. Por tanto, si no quieres que en el centro haya un compuesto de tierra y de agua, es más verosímil y conforme a toda razón y experiencia que allí esté antes el agua que la tierra. Y si allí hay un cuerpo espeso, es más razonable que en él predomi-

ne al agua que la tierra seca, porque el agua es lo que produce el espesor en las partes de la tierra, la cual se disuelve por la acción del calor (no digo lo mismo del espesor que hay en el fuego primordial, el cual es disoluble por su contrario) y cuanto más espesa y pesada es, tanta más participación de agua tiene. Según eso las cosas que a nuestro alrededor son más espesas no sólo se estima que tienen mayor participación de agua, sino que además resultan ser en sustancia pura agua, como se ve en la disolución de los cuerpos más pesados y densos, que son los metales licuables. Y en verdad, en cualquier cuerpo sólido que tenga partes cohesionadas se da por supuesta la presencia de agua, la cual une y conjunta las partes, comenzando por las partículas últimas de la naturaleza, de forma que la tierra seca completamente separada del agua no es otra cosa que errantes y dispersos átomos. Por eso son más consistentes las partes de agua sin tierra, porque las partes de la tierra seca no tienen consistencia alguna sin el agua. Por consiguiente, si el lugar central está destinado a quien con mayor impulso y más velocidad corre hacia él, conviene en primer lugar al aire que llena el todo, en segundo lugar al agua y en tercer lugar a la tierra. Si está reservado al cuerpo más pesado, al más denso y espeso, conviene en primer lugar al agua, en segundo lugar al aire y en tercer lugar a la tierra seca. Si tomamos la tierra seca unida al agua, conviene en primer lugar a la tierra, en segundo lugar al agua, en tercer lugar al aire, de manera que el centro conviene en primer lugar a diversos cuerpos en función de varias y diferentes razones, pero según la verdad y la naturaleza un elemento no se da sin el otro y no hay miembro de la tierra (quiero decir, de este gran animal) en el que no estén los cuatro elementos o al menos tres de ellos ³⁶.

Burquio.—Bien, pasa rápidamente a la conclusión.

Fracastoro.—Lo que quiero concluir es lo siguiente: que el famoso y vulgar orden de los elementos y cuerpos mundanos es un sueño y una vanísima fantasía, porque ni por la naturaleza se verifica ni por la razón se prueba y demuestra, ni por conveniencia debe ni por potencia puede ser de tal manera. Queda,

³⁶ De nuevo se trata de temas desarrollados por Fracastoro en su *De sympathia et antipathia rerum* (cap. 3).

pues, por saber que hay un campo y espacio continente infinito, el cual abraza y penetra el todo. En él hay infinitos cuerpos similares a éste, ninguno de los cuales está más en el centro del universo que otro, porque el universo es infinito y por eso carece de centro y de límite, si bien estas cosas convienen a cada uno de los mundos que hay en el universo infinito a la manera como otras veces he dicho y en particular cuando
463 hemos demostrado que hay ciertos, determinados y precisos centros, que son los soles, los fuegos, en torno a los cuales se mueven todos los planetas, las tierras, las aguas, tal y como vemos marchar estos siete cuerpos errantes en torno al sol cercano a nosotros; y también cuando hemos demostrado que cada uno de estos astros o mundos, al girar sobre su propio centro, origina la apariencia de un mundo³⁷ sólido y continuo que arrastra tantos astros como se ven y pueden existir y los hace girar a su alrededor como centro del universo. De manera que no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos como lámparas luminosas vemos a nuestro alrededor, las cuales no están en un cielo, en un lugar y en un continente, ni más ni menos que este mundo en el que estamos nosotros está en un continente, lugar y cielo. Así, el cielo, el aire infinito e inmenso, aunque sea parte del universo infinito, no es sin embargo mundo ni parte de los mundos, sino seno, receptáculo y campo en el que los mundos están, se mueven, viven, vegetan y realizan los actos de sus vicisitudes, producen, alimentan, nutren y conservan a sus habitantes y animales, y según ciertas disposiciones y órdenes sirven a la naturaleza superior, cambiando el rostro de un ente en sujetos innumerables. Así, cada uno de estos mundos es un centro hacia el cual corre cada una de sus partes y donde se posan todos los congéneres, igual que las partes de este astro vuelven a su continente desde una determinada distancia y desde todas partes y región circundantes. Por eso, al refluir de nuevo en el gran cuerpo todas las partes que han fluido de él sucede que es eterno, aunque sea disoluble, si bien la necesidad de tal eternidad proviene ciertamente del conservador externo y providente, no de
464

³⁷ Esfera de las fijias.

una suficiencia propia e intrínseca, si no me engaño³⁸. Pero de todo eso te haré saber de forma más detallada en otra ocasión.

Burquio.—Así pues, ¿los otros mundos están habitados igual que éste?

Fracastoro.—Si no igual y con mejores habitantes, tampoco menos ni con peores, porque es imposible que un ingenio razonable y algo despierto pueda imaginarse que estén privados de semejantes y mejores habitantes innumerables mundos que se muestran tan magníficos o más que éste y que o bien son soles o bien mundos a los que el sol no envía menos los divinisimos y fecundos rayos que tanto demuestran la felicidad del propio origen y fuente como hacen afortunados a los que en torno suyo participan de tal fuerza difusa. Son, por consiguiente, infinitos los innumerables y principales miembros del universo; idéntico es su aspecto, faz, prerrogativa, fuerza y efecto.

Burquio.—¿Pretendes que no hay diferencia alguna entre los unos y los otros?

Fracastoro.—Has oído más de una vez que son luminosos y calientes por sí mismos aquellos en cuya composición predomina el fuego; resplandecen por participación de otros aquellos que por sí mismos son fríos y oscuros y en cuya composición predomina el agua. De esa diferencia y oposición de contrarios depende el orden, la simetría, la armonía, la paz, la concordia, la composición, la vida, de suerte que los mundos están compuestos de contrarios y unos contrarios (esto es, las tierras o aguas) viven y vegetan por los otros contrarios (esto es, los soles o fuegos). Es lo que entendió, me parece, aquel sabio que dijo
465 que Dios establecía la paz en los altos contrarios y aquel otro que vio que el todo se mantenía unido mediante la discordia de los concordes y el amor de los litigantes³⁹.

³⁸ Cf. *La cena*, pp. 160s. con cita de *Timeo*, 41 a-b. Más adelante volverá a referirse a la cuestión con una cierta diferencia. Véase pp. 477s. y 527, así como el cap. VI de nuestra introducción.

³⁹ *Job* 25, 2; «Qui facit concordiam in sublimibus suis» y Heráclito: «lo opuesto es lo que conviene y la armonía más hermosa es la producida por tonos diferentes, y todo nace de la discordia» (fr. 8 procedente de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155 b5-6). El pasaje de *Job* es de frecuentísima mención en Bruno. Véase *La cena*, pp. 136 s. El pasaje pone de manifiesto que la unidad básica en el universo bruniano es el sistema planetario como armonía de contrarios. Cf. *infra* pp. 523s. y 528.

Burquio.—Con esta manera tuya de hablar quieres subvertir el mundo.

Fracastoro.—¿Te parece que haría mal quien quisiera subvertir el mundo subvertido? ⁴⁰

Burquio.—¿Pretendes hacer inútiles tantas fatigas, estudios, sudores de *Físicas*, de *De cielos y mundos*, donde se han exprimido el cerebro tantos grandes comentadores, parafraseadores, 466 glosistas, compendiadores, sumistas, escoliastas, traductores, cuestionadores, teoremistas; donde han puesto sus bases y plantado sus cimientos doctores profundos, sutiles, áureos, magnos, inexpugnables, irrefutables, angélicos, seráficos, querubínicos y divinos? ⁴¹

Fracastoro.—*Adde* los rompepiedras, saxífragos, los cornúpetas y coceadores. *Adde* los profundividentes, paladios, olímpicos, firmaménticos, empíreocelstes, altitonantes.

Burquio.—¿Deberemos arrojarlos a todos, a instancia tuya, al retrete? ¡Bien gobernado estará en verdad el mundo si se tiran y desprecian las especulaciones de tantos y tan dignos filósofos!

Fracastoro.—No es justo que quitemos a los asnos sus lechugas y queramos que su gusto sea idéntico al nuestro. La variedad de los ingenios y de los intelectos no es menor que la de los espíritus y estómagos.

Burquio.—¿Quieres que Platón sea un ignorante, Aristóteles un asno y los que han seguido sus pasos sean insensatos, estúpidos y fanáticos?

467 *Fracastoro.*—Hijo mío, yo no digo que éstos sean los pollinos y aquéllos los asnos; éstos las monitas y aquéllos los grandes simios, como tú quieres que diga. Como te dije al principio, los

⁴⁰ Bruno se concibe, pues, como el subvertidor de la subversión introducida por Aristóteles y Cristo. Con ello restaura los verdaderos valores. Cf. *La cena*, p. 69s. para una caracterización general de la impostura y subversión históricas y los retratos de Aristóteles y Cristo-Orión en *La cábala* (pp. 128s.) y *Expulsión* (pp. 281-284). Cf. asimismo *Expulsión*, p. 90 para una caracterización de sí mismo como el restaurador de los valores subvertidos y de la correspondencia perdida entre palabras y cosas: «Aquí Giordano habla claramente..., a cada cosa a la que la naturaleza ha dado un ser determinado le da el nombre apropiado: no llama vergonzoso a lo que la naturaleza hace digno..., llama al pan, pan y al vino, vino...»

⁴¹ Referencia irónica a los doctores escolásticos. *Subtilis* era llamado Duns Scoto, *magnus* Alberto, *irrefragabilis* Alejandro de Hales, *angelicus* Santo Tomás, *seraphicus* San Buenaventura.

considero héroes de la tierra, pero no estoy dispuesto a creerles sin razón ni a admitirles aquellas proposiciones cuyas contradictorias —como puedes haber comprendido si no eres completamente ciego y sordo— son tan abiertamente verdaderas.

Burquio.—¿Quién será el juez entonces?

Fracastoro.—Todo sentido regulado y todo juicio despierto; cualquier persona discreta y no obstinada cuando se reconozca convicto e incapaz de defender las razones de aquéllos y oponerse a las nuestras.

Burquio.—Cuando yo no las sepa defender, será por culpa de mi insuficiencia, no de su doctrina; cuando tú, impugnándolas, sepas concluir, no será por la verdad de la doctrina, sino por tus sofisticas impertinencias.

Fracastoro.—Si yo me reconociera ignorante de las causas, me abstendría de pronunciar sentencia. Si tuviera la misma disposición que tienes tú, me consideraría docto por fe y no por ciencia.

Burquio.—Si tú tuvieras una mejor disposición, reconocerías que eres un asno presuntuoso, un sofista, perturbador de las buenas letras, verdugo de los ingenios, amigo de las novedades, enemigo de la verdad, sospechoso de herejía.

Filoteo.—Hasta ahora éste ha mostrado tener poca doctrina; ahora nos quiere enseñar que tiene poca discreción y carece de 468 educación.

Elpino.—Tiene buena voz y disputa más gallardamente que si fuera un fraile franciscano. Mi querido Burquio, alabo grandemente la constancia de tu fe. Desde el primer momento dijiste que no estabas dispuesto a creer en eso aunque fuera cierto.

Burquio.—Sí; prefiero ignorar con muchos ilustres y doctos que saber con pocos sofistas, como creo que son estos amigos.

Fracastoro.—Mal sabrás distinguir entre doctos y sofistas, si damos crédito a lo que dices. No son ilustres y doctos los ignorantes; los que saben no son sofistas.

Burquio.—Sé que entiendes lo que quiero decir.

Elpino.—Mucho sería si pudiéramos entender lo que dices, porque a ti mismo te costará mucho esfuerzo entender lo que quieres decir.

Burquio.—¡Andad, andad, que sois más sabios que Aristóteles; id, id, que sois más divinos que Platón, más profundos que

Averroes, más juiciosos que tan gran número de filósofos y teólogos de tantas edades y tantas naciones que los han comentado, admirado y elevado al cielo! ¡Andad, que no sé quiénes sois ni de dónde salís y queréis presumir de oponeros al torrente de tantos grandes doctores!

Fracastoro.—Esta sería la mejor de cuantas nos has aportado, si de verdad fuera una razón.

469 *Burquio.*—Tú serías más docto que Aristóteles si no fueras una bestia, un desgraciado, mendigo, miserable, criado con pan de mijo, muerto de hambre, engendrado por un sastre, nacido de una lavandera, sobrino de Cecco el remendón, hijo de Momo, postillón de las putas, hermano del Lázaro que pone las herraduras a los asnos. ¡Iros al diablo también vosotros, que no sois mucho mejores que él!

Elpino.—Por favor, noble señor, no os toméis más la molestia de venir a nuestro encuentro y esperad que vayamos nosotros a buscaros.

470 *Fracastoro.*—Querer mostrar la verdad con muchas razones a gente como ésta es como lavar la cabeza al asno ⁴² una y otra vez con muchas clases de jabón y de lejía, donde no se saca más provecho lavando cien veces que una sola, de mil maneras que de una sola, pues viene a ser lo mismo lavar que no lavar.

Filoteo.—Es más, esa cabeza siempre será estimada más sucia al acabar el lavado que al principio y antes, porque al añadir más y más agua y perfumes lo que se consigue es agitar más y más los humos de esa cabeza y viene a sentirse ese tufo que de otra manera no se sentiría y que será tanto más molesto cuanto más aromáticos sean los licores que lo despiertan. Pero ya hemos hablado bastante por hoy. Me alegro mucho de la capacidad de Fracastoro y de tu maduro juicio, Elpino. Ahora, tras haber discutido del ser, número y condición de los mundos infinitos lo oportuno es que mañana veamos si hay razones en contra y cuáles son.

Elpino.—Que así sea.

Fracastoro.—Adiós.

Fin del tercer diálogo

⁴² Erasmo, *Adagia*, n.º 2339: «Asini caput ne laves nitro». Cf. *La cena*, p. 73.

Filoteo.—No son, pues, infinitos los mundos a la manera como se imagina el compuesto de esta tierra rodeado de toda una serie de esferas, de las cuales unas contienen un astro, otra ¹ astros innumerables, puesto que el espacio es tal que por él pueden correr muchos astros, cada uno de los cuales es tal que por sí mismo y por principio intrínseco puede moverse a la obtención de las cosas convenientes; cada uno de ellos es tan grande que resulta suficiente, capaz y digno de ser considerado un mundo; todos ellos poseen un principio eficaz y el modo de continuar y conservar la perpetua generación y la vida de innumerables y excelentes individuos. Una vez se haya conocido que la apariencia del movimiento mundano está causada por el verdadero movimiento diario de la tierra (el cual se da igualmente en astros semejantes) ya no habrá razón que nos obligue a creer en la equidistancia de las estrellas, que el vulgo entiende como clavadas y fijas en una octava esfera; tampoco habrá creencia que nos impida conocer que las diferencias en la longitud de los radios de la distancia de las innumerables estrellas

¹ La primera edición y Gentile-Aquilecchia presentan «altre» (plural). Suponemos una errata y leemos «altra» (singular), pues sólo la esfera de las fijas presenta astros innumerables.

472 son innumerables. Comprenderemos que los orbes y esferas no están dispuestos en el universo de forma que uno esté comprendido dentro del otro, contenido siempre una y otra vez el menor dentro del mayor, a la manera de las capas de una cebolla, sino que por el etéreo campo el calor y el frío difundidos por los cuerpos en los que esas cualidades predominan, vienen a atemperarse de tal manera uno a otro según diversos grados, que resultan principio próximo de innumerables formas y especies de ente.

Elpino.—Venga, por favor, pasemos pronto a la refutación de los argumentos de los adversarios y especialmente de Aristóteles, que son los más célebres y los más famosos, tenidos por la necia multitud como demostraciones perfectas. Y para que no parezca que omitimos algo, expondré todos los argumentos y opiniones de ese pobre sofista y tú² los tomarás en consideración uno por uno.

Filoteo.—Así se hará.

Elpino.—Hemos de ver, dice en el primer libro de su obra *Sobre el cielo y el mundo*, si fuera de este mundo existe otro³.

Filoteo.—Sobre esa cuestión sabéis ya⁴ que él usa la palabra «mundo» en un sentido diferente a nosotros, porque nosotros sumamos mundo a mundo, en el sentido de astro a astro en este espacioso seno etéreo, como es lógico que hayan entendido también todos aquellos sabios que han creído los mundos innumerables e infinitos. El usa la palabra «mundo» como el conjunto de estos elementos ordenados y orbes imaginarios hasta la convexidad del primer móvil, que dotado de una figura perfectamente esférica gira con movimiento rapidísimo rotando en torno al centro en el que nos encontramos nosotros. Por eso será un entretenimiento vano y pueril pretender examinar argumento por argumento esa fantasía; lo correcto y oportuno será,

² El texto italiano reza «voi», que puede significar tanto «vosotros» (Filoteo y Fracastoro) como «tú» («vos», Filoteo). Hemos traducido por «tú», siguiendo la norma habitual y teniendo además en cuenta que en este diálogo cuarto Fracastoro apenas interviene (y nunca lo hace en refutación de Aristóteles), por lo que es prácticamente un diálogo entre Elpino y Filoteo.

³ *De caelo*, I, 8, 276a 18: «Hemos de decir por qué no puede haber más de un mundo». I, 8-9 están dedicados a la cuestión.

⁴ *Supra* 397s.

por el contrario, refutar sus argumentos en la medida en que puedan ser contrarios a nuestra concepción, sin tomar en consideración lo que no está en contra nuestra.

Fracastoro.—¿Qué diremos a los que nos echen en cara que discutimos sobre un equívoco?

Filoteo.—Diremos dos cosas: que la culpa de eso la tiene quien ha usado la palabra «mundo» con un significado impropio, formándose un universo corpóreo fantástico y que nuestras respuestas no son menos válidas entendiendo por mundo lo que entiende la imaginación de nuestros adversarios que entendiéndolo según la verdad. Porque allí donde se ven los puntos de la circunferencia última de este mundo, cuyo centro es esta tierra, se pueden ver los puntos de otras tierras innumerables que están más allá de aquella circunferencia imaginaria; puesto que existen realmente, aunque no según la condición en que ellos se lo imaginan, la cual —en cualquier caso— no añade ni quita un ápice en lo que se refiere a la dimensión del universo y al número de los mundos.

Fracastoro.—Dices bien. Continúa, Elpino.

Elpino.—«Todo cuerpo —dice⁵— o se mueve o está quieto; y este movimiento y reposo o es natural o es violento. Además, ningún cuerpo se mueve por violencia, sino naturalmente, hacia el lugar en el que no está inmóvil por violencia, sino de forma natural; y a donde no se mueve violentamente, allí está en reposo por naturaleza, de forma que todo lo que es movido violentamente hacia arriba, se mueve por naturaleza hacia abajo y viceversa. De aquí se infiere que no hay una pluralidad de mundos, si tenemos presente que si la tierra que está fuera de este mundo se mueve violentamente hacia el centro de este mundo, la tierra que está en este mundo se moverá al centro de aquél por naturaleza y si su movimiento desde el centro de este mundo al centro de aquél es violento, su movimiento desde el centro de aquel mundo a éste será natural. La causa de eso es que, si hay más de una tierra, es preciso decir que la potencia de una es similar a la potencia de la otra, igual que la potencia de aquel fuego será similar a la potencia de éste. De lo contrario las par-

⁵ *De caelo*, I, 8, 276a 22-b 21. Bruno resume algo el texto aristotélico, conservando su argumentación.

tes de aquellos mundos serán semejantes a las partes de éste tan sólo nominalmente y no realmente, y por consiguiente aquel mundo no será como éste, aunque se le llame también mundo. Además, todos los cuerpos que son de una naturaleza y de una especie tienen un movimiento, porque todo cuerpo se mueve naturalmente de alguna manera. Por tanto, si allí hay tierras como ésta y son de la misma especie que ésta, tendrán el mismo movimiento, igual que, por el contrario, si hay un mismo movimiento, hay también los mismos elementos. Siendo así las cosas, la tierra de aquel mundo se moverá necesariamente hacia la tierra de este mundo, el fuego de aquél hacia el fuego de éste, de donde se sigue además que la tierra no se mueve menos por naturaleza hacia arriba que hacia abajo y el fuego no menos hacia abajo que hacia arriba. Pues bien, siendo tales cosas imposibles, debe haber una tierra, un centro, un medio, un horizonte, un mundo».

475 *Filoteo.*—Contra esto decimos que de la misma manera que en este espacio universal infinito nuestra tierra se mueve por esta región y ocupa esta parte, los demás astros ocupan igualmente sus propios lugares y se mueven por sus regiones en el inmenso campo. Además, igual que esta tierra consta de sus miembros, tiene sus alteraciones y experimenta un flujo y reflujo en sus partes (tal como vemos acontecer en los humores y partes de los animales, que están en continua alteración y movimiento), también los demás astros constan de sus propios miembros, dotados de afecciones similares. E igual que este cuerpo, moviéndose naturalmente según toda la máquina, tiene un movimiento similar al circular, con el cual gira en torno al propio centro y se mueve alrededor del sol, lo mismo ocurre necesariamente en aquellos otros cuerpos que son de la misma naturaleza. De la misma manera también, sólo las partes de aquellos cuerpos que se han alejado de su lugar por algún accidente (las cuales, sin embargo, no deben ser tenidas por partes principales o miembros) vuelven allí naturalmente por propio impulso, igual que las partes de la tierra seca y del agua que por la acción del sol y de la tierra se habían alejado hacia miembros y regiones superiores de este cuerpo en forma de exhalación y de vapor, regresan tras recuperar su propia forma. Así, aquellas partes no se alejan de su continente más allá de una determina-

da distancia, igual que ocurre con éstas, según pondremos de manifiesto. cuando veamos que la materia de los cometas no pertenece a este globo ⁶. 476

Así pues, las partes de un animal, aunque sean de la misma especie que las partes de otro animal, sin embargo, puesto que pertenecen a individuos diferentes, jamás tienen inclinación las partes de los unos (hablo de las partes principales y lejanas) a ocupar el lugar de las partes de los otros; y así mi mano no será jamás conveniente a tu brazo, ni tu cabeza a mi busto. Establecidos estos principios, decimos que hay verdaderamente una semejanza entre todos los astros, entre todos los mundos y que esta tierra y las otras tienen la misma constitución. Pero de ahí no se sigue que donde está este mundo deban estar todos los demás y donde está situada esta tierra deban estar situadas las demás, sino que se puede muy bien inferir que igual que ésta reside en su lugar, todas las demás residen en el suyo; igual que no está bien que ésta se mueva al lugar de las demás, tampoco está bien que las demás se muevan al lugar de ésta; igual que ésta es diferente de aquéllas en materia y en otras circunstancias individuales, también aquéllas son diferentes de ésta. Así también las partes de este fuego se mueven hacia este fuego, como las partes de aquél hacia aquél; las partes de esta tierra hacia toda esta tierra, como las partes de aquella tierra a toda aquélla. Así, las partes de aquella tierra que llamamos luna, con sus aguas, se moverían en contra de la naturaleza y violentamente hacia ésta, igual que las partes de ésta hacia aquélla. Aquélla, de forma natural, se mueve en su lugar y ocupa su región que está allí; ésta está en su región aquí de forma también natural y sus partes se refieren a aquella tierra como a ésta las tuyas; piensa lo mismo de las partes de aquellas aguas y de aquellos fuegos. El abajo y el lugar inferior de esta tierra no es un punto de la región etérea fuera de y exterior a ella (como ocurre con las partes producidas fuera de la propia esfera, si tal cosa sucede), sino que está en el centro de su mole, redondez o gravedad. Igualmente, el abajo de aquella tierra no es un lugar exterior a ella, sino su propio medio, su propio centro. El arriba de esta tierra es todo lo que está en su circunferencia y fuera de

⁶ *Infra* pp. 485ss.

su circunferencia; por eso las partes de aquella tierra se mueven tan violentamente fuera de su circunferencia y se recogen naturalmente hacia su centro, como las partes de ésta se alejan violentamente y regresan naturalmente hacia el propio centro. Así es como se debe entender la verdadera semejanza entre estas tierras y aquellas otras ⁷.

Elpino.—Muy bien dices que así como es inconveniente e imposible que uno de estos animales se mueva y resida donde está el otro y no tenga su propia subsistencia individual con su lugar y periferia propios, también es sumamente inconveniente que las partes de este animal tengan una inclinación y un movimiento real hacia el lugar de las partes de aquel otro.

Filoteo.—Lo entiendes bien de las partes que son verdaderamente partes, porque en lo que se refiere a los cuerpos primeros indivisibles, de los que se compone originalmente el todo, hemos de creer que tienen una cierta alternancia vicisitudinal por el inmenso espacio, en virtud de la cual fluyen hacia otra parte y refluyen de otra parte. Estos cuerpos primeros, aunque en virtud de la providencia divina no constituyan de hecho nuevos cuerpos ni disuelvan los antiguos, tienen al menos esa capacidad. Porque los cuerpos mundanos son en verdad disolubles, pero puede ocurrir que por una virtud intrínseca o extrínseca persistan eternamente idénticos a sí mismos por tener idéntico flujo y reflujo de átomos y perseveren así idénticos en número, igual que nosotros nos renovamos análogamente en la sustancia corporal día tras día, hora tras

⁷ Véase en contra de la argumentación de Aristóteles la respuesta de Buridán en favor de la posibilidad (de *potentia absoluta* divina) de una pluralidad de mundos, no realizada por la elección divina (*potentia ordinata*) del mundo único: «Aunque no sea posible naturalmente que exista un mundo diferente de éste, debemos sin embargo saber que es posible de manera absoluta. Por fe sabemos ciertamente que igual que Dios ha creado este mundo podría crear también otro o numerosos otros. Debemos por tanto retener que no es una consecuencia válida la siguiente: "si hubiera más mundos, la tierra de uno se movería naturalmente hacia el centro de otro mundo"» (*Quaestiones*, cit. I, 18). Buridán, sin embargo, no se libera de la concepción del mundo como una estructura que comprende desde la tierra central hasta el *primum mobile*. Similar es la posición de Ockham y Oresme. Véase Duhem, *Le système du monde*, cit. vol. IX, pp. 390 y 405.

hora, momento tras momento, en virtud de la atracción y digestión que hacemos por todas las partes del cuerpo ⁸.

Elpino.—De esto hablaremos en otra ocasión. Por el momento me dejas muy satisfecho también con eso que has observado de que cualquier otra tierra ascendería tan violentamente hacia ésta si se moviera hacia este lugar, como haría ésta si ascendiera a cualquiera de aquellas tierras. En efecto, igual que desde cualquier parte de esta tierra en dirección a la circunferencia o última superficie y yendo hacia el horizonte hemisférico del éter parece que se vaya hacia arriba, así también desde cualquier parte de la superficie de otras tierras hacia ésta se supone un ascenso, dado que esta tierra es tan periférica para aquéllas como aquéllas para ésta. Suscribo que, aunque aquellas tierras sean de la misma naturaleza que ésta, no por eso se sigue que se refieran todas al mismo centro absoluto, porque el centro de otra tierra no es centro de ésta y su circunferencia no es circunferencia de ésta, igual que mi alma no es tu alma, mi peso y el de mis partes no es tu cuerpo ni tu peso, aunque todos los cuerpos, pesos y almas se prediquen unívocamente y sean de la misma especie.

Filoteo.—Bien. Pero no por eso quisiera que te imaginaras que si las partes de aquella tierra se aproximaran a ésta sería imposible que tuvieran igualmente un impulso hacia este continente, como en el caso de que las partes de ésta se acercaran a aquélla, aunque de ordinario no veamos ocurrir tal cosa en los animales ni en los diferentes individuos de la especie de estos cuerpos, excepto en la medida en que el uno se alimenta y crece por el otro y el uno se transforma en el otro.

Elpino.—Está bien. Pero, ¿qué dirías si toda aquella esfera estuviera tan cerca de ésta cuanto ocurre que de ésta se alejan aquellas partes tuyas que tienen capacidad de regresar a su continente?

Filoteo.—Suponiendo que partes notables de la tierra salgan fuera de la circunferencia de la misma, en torno de la cual se dice que está el aire puro y terso, concedo sin dificultad que de ese lugar pueden regresar tales partes naturalmente a su lugar, pero no ya que venga toda una otra esfera ni que sus partes

⁸ Véase nuestra introducción pp. 56ss.

desciendan naturalmente, sino más bien que asciendan violentamente, igual que las partes de ésta no descenderían naturalmente hacia aquélla, sino que ascenderían violentamente, porque para todos los mundos lo exterior a su circunferencia es el arriba y el centro interno es el abajo y la región del centro a donde sus partes tienden naturalmente no se toma de fuera, sino de dentro de ellos. Es lo que han ignorado aquellos que, imaginándose un cierto límite y limitando inútilmente el universo, han identificado el medio y centro del mundo con el de esta tierra. Lo contrario de eso concluyen, pregonan y conceden los matemáticos de nuestra época ⁹, que han descubierto que el centro de la tierra no es equidistante de la soñada circunferencia del mundo. Dejo a un lado a aquellos otros más sabios que habiendo comprendido el movimiento de la tierra, han descubierto —no sólo por razones propias de su disciplina, sino *etiam* por alguna razón natural— que en este mundo y universo que podemos abrazar con el sentido de la vista debemos entender (más razonablemente y sin incurrir en inconvenientes; estableciendo además una teoría más acomodada y justa, aplicable al movimiento más regular de los llamados astros errantes en torno al centro) que la tierra está tan lejos del centro como del sol ¹⁰. A partir de ahí y con sus propios principios tienen el modo de descubrir fácilmente poco a poco la vanidad de lo que se dice acerca de la pesadez de este cuerpo, de la diferencia de este lugar con respecto a los demás, de la equidistancia de los mundos innumerables que vemos desde éste más allá de los llamados planetas, del rapidísimo movimiento de todos ellos en torno a este único cuerpo, antes que de su rotación con respecto a todos ellos; así podrán comenzar a dudar al menos de otros inconvenientes solemnísimos que se dan por supuestos en la filosofía vulgar. Ahora, volviendo al asunto que nos ocupaba, repito que ni todo un astro ni parte del mismo sería capaz de moverse hacia el centro de otro, aunque ese astro estuviera cercanísimo a él, de forma que el espacio o punto de la circunferencia de uno se tocara con el punto o espacio de la circunferencia del otro.

⁹ Bruno piensa probablemente en los astrónomos que han aceptado la hipótesis copernicana de una tierra no central.

¹⁰ Gentile-Aquilecchia corrigen el texto de 1584 («dal sole») y leen «il sole».

Elpino.—La providente naturaleza ¹¹ ha dispuesto lo contrario de eso, porque si así fuera, un cuerpo contrario destruiría al otro; el cuerpo frío y húmedo y el cuerpo caliente y seco se aniquilarían recíprocamente, los cuales sin embargo —dispuestos a una distancia determinada y conveniente— viven y vegetan el uno por el otro. Además, un cuerpo semejante impediría a otro la comunicación y participación de lo conveniente que da y recibe del cuerpo diferente, como nos manifiestan a veces los daños no mediocres que a nuestra debilidad procuran las interposiciones de esa otra tierra que llamamos luna entre ésta y el sol. Entonces, ¿qué ocurriría si la luna estuviera tan cerca de la tierra y nos privara de ese calor y de esa luz vital durante un plazo de tiempo mayor?

Filoteo.—Dices bien. Continúa ahora con el argumento de Aristóteles.

Elpino.—Aduce a continuación una objeción imaginaria, la cual dice que un cuerpo no se mueve hacia otro porque en la medida en que está separado de este otro por una distancia local viene a ser diferente por naturaleza. Y en contra de eso dice que la mayor o menor distancia no es capaz de hacer que la naturaleza sea diferente ¹².

Filoteo.—Esto, entendido como se debe entender, es verísimo. Pero nosotros tenemos otro modo de responder y aportamos otra razón por la que una tierra no se mueve hacia otra tierra, esté cerca o lejos de ella.

Elpino.—La he entendido. No obstante, me parece también verdadero lo que parece que quisieron decir los antiguos: que cuando la distancia aumenta un cuerpo tiene menos capacidad (ellos lo llamaron propiedad y naturaleza en su modo usual de hablar), porque las partes bajo las cuales hay mucho aire son menos capaces de dividir el medio y descender.

Filoteo.—Es cierto y está bastante comprobado en las partes de la tierra que a partir de un cierto punto de su distancia y

¹¹ La providencia inmanente a la naturaleza se manifiesta, pues, en la disposición a distancias apropiadas de tierras y soles; también en las tierras en la separación de continentes (y consiguientemente de los linajes humanos independientes, lo cual comporta la adopción del poligenismo frente al monogenismo adámico) por océanos. Sobre este punto cf. *La cena*, I, pp. 68s. y en esta misma obra pp. 533s.

¹² *De caelo*, I, 8, 276b 22-25.

lejanía suelen regresar a su continente, hacia el cual se apresuran tanto más cuanto más se acercan. Pero nosotros hablamos ahora de las partes de otra tierra.

482 *Elpino.*—Entonces, siendo semejantes una tierra a otra, una parte a otra, ¿qué crees que ocurriría si estuvieran cercanas la una a la otra? ¿No tendrían idéntica capacidad las partes de una y de otra para dirigirse tanto a una como a la otra tierra y por consiguiente para subir y para bajar?

Filoteo.—Puesto un inconveniente, si de verdad lo es, ¿qué impide poner otro derivado de él? Pero, dejando eso a un lado, digo que las partes, si tienen la misma relación y distancia con respecto a tierras diferentes, o están quietas o establecen un lugar al que ir, con respecto al cual se dirá que descienden, mientras que ascenderán con respecto a aquel otro del que se alejan.

Elpino.—En todo caso, ¿quién sabe si las partes de un cuerpo principal se mueven hacia otro cuerpo principal de especie semejante? Porque parece que las partes y los miembros de un hombre no pueden cuadrar y convenir a otro hombre.

Filoteo.—Es cierto en principio e inicialmente, pero accesorio y secundariamente sucede lo contrario, porque hemos visto por experiencia que la nariz de uno se pegaba en el lugar correspondiente del rostro de otro y esperamos sustituir la oreja de uno donde estaba la oreja de otro sin ninguna dificultad¹³.

Elpino.—Esa cirugía no debe ser vulgar.

483 *Filoteo.*—No lo es.

Elpino.—Sigo queriendo saber qué ocurriría si una piedra estuviera en medio del aire en un punto equidistante de dos tierras: ¿cómo debemos creer que permanecería inmóvil? ¿De qué manera se decidiría a andar antes a un continente que al otro?

¹³ Gentile señala que la operación había sido efectuada en 1561 por C. Porzio para reparar la pérdida de la nariz en un duelo. D. W. Singer observa, sin embargo, que probablemente Bruno interpreta erróneamente los datos, pues tal operación sólo es posible bajo modernas condiciones asépticas. Según la estudiosa inglesa la realización consistió en el injerto de la propia piel del paciente para formar un nuevo órgano. El método, iniciado por el siciliano Branco en el siglo XV, se hizo famoso gracias al cirujano de Bolonia Gasparo Tagliacozzi (1546-1599).

Filoteo.—Digo que la piedra no atendiendo más a uno que al otro por su figura y teniendo uno y otro idéntica relación con la piedra y exactamente la misma inclinación hacia ella, ocurriría en virtud de la incapacidad de decidirse y por la idéntica relación con los dos términos opuestos que permanecería inmóvil, no pudiendo decidirse a ir antes a éste que a aquél, ninguno de los cuales atrae más que el otro, careciendo además la piedra de un impulso mayor hacia uno que hacia el otro. Pero si uno de los dos le es más familiar y connatural y le es más semejante o capaz de conservarla, se decidirá a ir derecha hacia él por el camino más corto, porque el principio primordial del movimiento no es la propia esfera y el propio continente, sino el apetito de conservarse, tal y como vemos a la llama serpentear por tierra, doblarse e ir hacia abajo para acceder al lugar más próximo donde poder alimentarse y cebarse; y dejará de ir hacia el sol, hacia el cual no se eleva por el aire sin riesgo de enfriarse por el camino.

Elpino.—¿Qué dices a lo que añade Aristóteles de que las partes y cuerpos afines, por muy alejados que estén, se mueven hacia la totalidad de que forman parte y hacia su semejante¹⁴? 484

Filoteo.—¿Quién no ve que eso es contrario a toda razón y experiencia, si tenemos en cuenta lo que hemos dicho hace poco? Ciertamente, las partes que estén fuera del propio globo se moverán hacia el cuerpo semejante más cercano, aunque ese cuerpo no sea su continente primario y principal; y a veces se moverán hacia otro que las conserve y alimente, aunque no sea semejante en especie, porque el principio impulsivo intrínseco no procede de la relación que tenga con un lugar determinado, con un cierto punto y con la propia esfera, sino del impulso natural a buscar donde mejor y más rápidamente se mantenga y conserve en el ser presente, lo cual (por muy innoble que sea) desean todas las cosas de forma natural¹⁵. Así, desean especialmente vivir y temen especialmente morir aquellos hombres que no poseen la luz de la filosofía verdadera y no conocen otro ser que el presente, pensando que no puede sobrevenirles otro ser que les pertenezca a ellos, porque no han llegado a comprender que el principio vital no consiste en los accidentes que

¹⁴ *De caelo*, I, 8, 276b 25-29, a juzgar por la cita anterior y siguiente (véase notas 12 y 21). Sin embargo el texto aristotélico no corresponde a la referencia bruniana.

¹⁵ Véase introducción pp. 58s.

resultan de la composición, sino en la sustancia indivisible e indisoluble, en la cual —al no haber perturbación— tampoco resulta conveniente el deseo de conservarse ni el temor a desvanecerse, sino que eso es conveniente a los compuestos, esto es, por razón de simetría, complexión y accidentes. En efecto, ni la sustancia espiritual, que se entiende unida, ni la material, que se entiende unida, pueden estar sujetas a alteración o pasión alguna y por consiguiente no tratan de conservarse; por eso a tales sustancias no les resulta conveniente ningún movimiento, sino tan sólo a las compuestas ¹⁶. Esta doctrina será comprendida cuando se sepa que el ser pesado o ligero no conviene a los mundos ni a sus partes, ya que estas distinciones no existen naturalmente, sino positiva y relativamente.

485

Además, en virtud de lo que otras veces hemos señalado, esto es, que el universo no tiene límite, no tiene extremo, sino que es inmenso e infinito, ocurre que los cuerpos principales no pueden decidirse a moverse en línea recta con respecto a algún centro o extremo, porque tienen la misma e idéntica relación con todos los lados exteriores a su circunferencia. Por eso no tienen otro movimiento rectilíneo que el de sus partes, no con respecto a otro medio y centro que el del propio todo, continente y perfecto. Pero de esto hablaré en su momento y lugar. Viniendo, pues, al punto que has planteado, digo que este filósofo no podrá verificar, a partir de sus propios principios, que un cuerpo, por muy lejano que esté, tiene la capacidad de volver a su continente o semejante, si él entiende los cometas de materia terrestre y de una materia tal, además, que ha ascendido a la región inflamada del fuego en forma de exhalación ¹⁷, las cuales partes son incapaces de descender y arrastradas por la fuerza del primer móvil, giran en torno a la tierra, aunque no sean de quintaesencia, sino cuerpos terrestres pesadísimos, espesos y densos, como se deduce claramente de los fenómenos en el tan largo espacio de tiempo y la fuerte resistencia que oponen al grave y vigoroso incendio del fuego, pues a veces están ardiendo durante más de un mes, tal y como hemos visto

¹⁶ Véase *supra*, epístola proemial pp. 360s. y *De la causa*, pp. 323-324. Cf. asimismo *De immenso*, I, 1, cit. en nota 27 a la epístola proemial.

¹⁷ Aristóteles, *Meteorologica*, I, 7. Bruno vuelve aquí la teoría aristotélica de los cometas contra la teoría general del movimiento del propio Aristóteles.

en nuestros días a uno durante cuarenta y cinco días consecutivos ¹⁸. Pues bien, si la distancia no destruye el argumento de la gravedad, ¿por qué motivo dicho cuerpo no sólo no cae hacia abajo ni está inmóvil, sino que además gira en torno de la tierra? Si dice que no gira por sí mismo, sino por ser arrastrado, seguiré insistiendo en que también son arrastrados todos sus cielos y astros, los cuales no quiere que sean pesados ni ligeros, ni de una materia similar. No digamos ya que el movimiento de esos cuerpos parece serles propio, porque jamás está conforme con el movimiento diario ni con el de los demás astros.

486

El argumento es óptimo para convencerles a partir de sus propios principios, porque de la verdadera naturaleza de los cometas hablaremos, exponiendo nuestra propia explicación de ellos ¹⁹, cuando mostremos que tales inflamaciones no son producidas por la esfera del fuego, porque se encenderían por todas partes (dado que toda la circunferencia o superficie de su mole está contenida en el aire rozado por el calor —como ellos dicen— o bien por la esfera del fuego), sino que siempre vemos que la inflamación se produce por una parte. Concluiremos que los llamados cometas son una especie de astro, como bien dijeron y entendieron los antiguos ²⁰, y que son un astro tal que (aproximándose a este astro nuestro y alejándose de él con un movimiento propio en virtud de un acercamiento y retroceso) parece en primer lugar que aumente, como si se encendiera, y luego que disminuya, como si se extinguiera; y no se mueve

¹⁸ Singer remite al cometa de 1577. Gentile, por su parte, piensa que Bruno se refiere más bien al cometa de 1582.

¹⁹ Bruno expondrá su teoría general de los cometas en *De immenso* (cf. caps. I, 5; III, 4; IV, 9 y 13; VI, 19 y 20). En estos capítulos los resultados de la astronomía matemática contemporánea, fundamentalmente alemana, serán presentados por Bruno como una confirmación de sus concepciones filosóficas. Cf. I, 5: «Ista fuere mihi physica ratione reperta/ Pluribus abhinc lustris, sensu interiore probata, /Sed tandem et docti accipio firmata Tichonis/ Servatis Dani, ingenio qui multa sagaci/ Invenit, atque aperit conformia sensibus hisce» (*Opera*, I, 1, p. 219) y VI, 20: «Ex Prussia et ex Germanici Oceani littoribus principes in nostrae philosophiae favorem divina providentia suscitavit atque solertiores astronomos, nisi quod ex iis quidam, tenebris vulgaris philosophiae atque fidei obcoecati, nova his signis Deum miracula facere clamitant, quae verius Aristoteles facit disciplina» (*Opera*, I, 2, pp. 227s.).

²⁰ Anaxágoras, por ejemplo, (véase Diógenes Laercio II, 9) y Demócrito (testimonios A 91 y 92).

alrededor de la tierra, sino que su movimiento propio es el que es, con independencia del movimiento diario propio de la tierra, la cual al girar sobre su propio dorso produce las salidas y ocasos de todas esas luces que hay fuera de su circunferencia. Y es imposible que ese cuerpo terrestre y tan grande pueda ser arrastrado y mantenido suspendido contra su propia naturaleza por un aire tan líquido y un cuerpo sutil que no ofrece resistencia en absoluto. Ese movimiento —de ser cierto— sería conforme tan sólo al del primer móvil por el que es arrastrado y no imitaría el movimiento de los planetas, que hace que a veces sea juzgado de la naturaleza de Mercurio, a veces de la de la luna, a veces de Saturno y a veces de otros. Pero de esto hablaremos también en otra ocasión, en el lugar oportuno. Por ahora basta con haber dicho lo suficiente para concluir en contra de Aristóteles, que de la cercanía y lejanía no quiere que se infiera mayor y menor capacidad para el movimiento que él llama propio y natural en contra de la verdad. Esta no permite que tal movimiento pueda decirse propio y natural a un objeto dispuesto de tal manera que jamás puede convenirle. Por eso, si las partes jamás se mueven hacia el propio continente a partir de una determinada distancia, no se debe decir que tal movimiento sea natural a ellas.

Elpino.—Bien sabe quien bien considera que él tenía principios completamente contrarios a los verdaderos principios de la naturaleza. A continuación replica que «si el movimiento simple de los cuerpos es natural a ellos, sucederá que los cuerpos simples que están en multitud de mundos y son de la misma especie se moverán o al mismo centro o al mismo extremo»²¹.

Filoteo.—Eso es lo que él no podrá demostrar jamás, es decir, que deban moverse al mismo lugar particular e individual. Porque del hecho de que los cuerpos sean de la misma especie, se infiere que les conviene un lugar de la misma especie y un centro de la misma especie, que es su centro propio; y no se debe ni se puede inferir que requieran un lugar numéricamente idéntico.

Elpino.—El mismo ha presentido de alguna manera esta respuesta y por eso de todo su vano esfuerzo saca esto: pretende

²¹ *De caelo*, I, 8, 276b 29-32.

demostrar que la diferencia numérica no es causa de la diversidad de lugares.

Filoteo.—Por lo general vemos todo lo contrario. De todas formas, dime: ¿cómo lo demuestra?

Elpino.—Dice que si la diversidad numérica de los cuerpos debiera ser causa de la diversidad de los lugares, sería preciso que las partes de esta tierra diferentes en número y pesadez tuvieran cada una su propio centro en el mismo mundo, lo cual es imposible e inconveniente, dado que el número de los centros sería idéntico al número de las partes individuales de la tierra²².

Filoteo.—Mira qué miserable opinión es ésta. Mira si con todo eso te podrías apartar un ápice de la opinión contraria o más bien confirmarte en ella. ¿Quién duda de que no hay inconveniente en decir que el centro de toda la mole, del cuerpo y animal entero, hacia el cual se refieren y acogen y por el cual se unen y tienen fundamento todas las partes, es uno y que puede haber positivamente innumerables centros en la medida en que de la innumerable multitud de las partes podemos buscar o tomar o suponer el centro de cada una? En el hombre el centro absoluto es uno, el corazón; después hay otros muchos centros, según la multitud de las partes, de las cuales el corazón tiene su centro, el pulmón el suyo, el hígado el suyo, la cabeza, el brazo, la mano, el pie, este hueso, esta vena, esta articulación y estas partículas que constituyen tales miembros y tienen un sitio particular y determinado, tanto en el cuerpo primero y general que es todo el individuo como en el próximo y particular que es todo este o aquel miembro del individuo.

Elpino.—Ten presente que se puede pensar que él no quiere hablar absolutamente, porque cada parte tenga el centro, sino que tiene el centro hacia el que se mueve.

Filoteo.—Al final todo viene a lo mismo, porque en el animal no se requiere que todas las partes vayan al medio y centro, ya que tal cosa es imposible e inapropiada, sino que se refieran a él para la unión de las partes y la constitución del todo. En

²² *Ibidem* I, 8, 276 b 32-277b 9. Aristóteles desarrolla el argumento de forma diferente: la identidad específica de las partes numéricamente diferentes comporta idéntica vinculación con los centros: todos los centros corresponderían a todas las partes.

efecto, la vida y la consistencia de las cosas compuestas no se ve sino en la debida unión de las partes, las cuales se entiende siempre que tienen ese término que se toma como medio y centro. Por eso para la constitución del todo entero las partes se refieren a un solo centro; para la constitución de cada miembro las partículas de cada uno se refieren al centro particular de cada uno, a fin de que el hígado se constituya por la unión de sus partes; lo mismo el pulmón, la cabeza, la oreja, el ojo y así sucesivamente. Ves, pues, cómo no sólo no es inapropiado, sino naturalísimo que haya muchos centros por razón de las muchas partes y partículas de las partes, si así le gusta, puesto que cada una de ellas se constituye, subsiste y consiste por la consistencia, subsistencia y constitución de las demás. El intelecto se resiste en verdad a tomar en consideración banalidades tales como las que aporta este filósofo.

490 *Elpino.*—Todo ello se debe aguantar por la reputación que ese individuo se ha ganado, más por no ser entendido que por otra cosa²³. Pero, por favor, considera un momento cuánto se complace este caballero en este solemne argumento. Fíjate que en actitud casi triunfante añade estas palabras: «Por tanto, si el contrincante no puede refutar estas palabras y argumentos, es que necesariamente hay un centro y un horizonte»²⁴.

Filoteo.—Dice muy bien. Continúa.

Elpino.—A continuación demuestra que los movimientos simples son finitos y limitados, porque eso que dijo de que el mundo es uno y que los movimientos simples tienen su lugar propio, se basaba en esto. Dice, pues, así: «Todo móvil se mueve desde un cierto término a un cierto término y siempre hay una diferencia específica entre el término de donde y el término a donde, siendo todo cambio finito. Así ocurre con la enfermedad y con la salud, con la pequeñez y la grandeza, el aquí y el allí, puesto que el que se cura no tiende a cualquier fin, sino a la salud. Por tanto, el movimiento de la tierra y el del fuego no son al infinito, sino a ciertos términos diferentes de aquellos

²³ Cf. *Cábala del caballo Pegaso*, pp. 130s.

²⁴ *De caelo*, I, 8, 277a 9-12. El texto aristotélico reza así: «Por tanto, es necesario que renunciemos a nuestras hipótesis o que uno sea el centro y uno el límite extremo. Si es así, es necesario que el mundo sea uno solo y no múltiple, como muestran las mismas evidencias y las mismas conclusiones necesarias».

lugares de los que parten, ya que el movimiento hacia arriba no es movimiento hacia abajo y estos dos lugares son los horizontes de los movimientos. Así queda determinado el movimiento rectilíneo. No menos determinado está el movimiento circular, ya que también él se da de un cierto término a un cierto término, de contrario a contrario, si consideramos la diversidad del movimiento, que viene dada por el diámetro del círculo, ya que el movimiento de todo el círculo de hecho no tiene contrario (porque no termina en otro punto distinto de aquel en el que comenzó), pero sí en las partes de la revolución cuando ésta se toma de un extremo del diámetro al extremo opuesto»²⁵.

Filoteo.—Eso de que el movimiento está determinado y es finito según tales razones, no hay quien lo niegue o lo ponga en duda. Pero es falso que haya absolutamente un arriba determinado y un abajo determinado, como otras veces hemos dicho y demostrado. En efecto, todo se mueve hacia aquí o hacia allá, indiferentemente, dondequiera esté el lugar de su conservación. Y decimos (aun suponiendo los principios de Aristóteles y otros similares) que si por debajo de la tierra estuviera otro cuerpo, las partes de la tierra permanecerían allí violentamente y subirían desde allí naturalmente. Y no negará Aristóteles que si las partes del fuego estuvieran encima de su esfera (como, por ejemplo, donde se imaginan el cielo o la cúpula de Mercurio), descenderían naturalmente. Ves, pues, lo bien que se determinan naturalmente el arriba y el abajo, lo pesado y lo ligero, una vez hayas considerado que todos los cuerpos, dondequiera que estén y adondequiera que se muevan, mantienen y buscan en lo posible el lugar de su conservación. Sin embargo, aunque sea cierto que cualquier cosa se mueve por sus medios, de sus términos y a sus términos y que todo movimiento (circular o rectilíneo) está determinado de un contrario al otro contrario, de ello no se sigue que el universo sea finito en magnitud ni que el mundo sea uno y tampoco se impide que sea infinito el movimiento de cualquier acto particular, por el cual ese espíritu—como decimos nosotros— que produce esta composición, unión y vivificación e incurre en ella, puede estar y estará siem-

²⁵ *Ibidem* I, 8, 277a 14-27. La cita es en este caso muy ajustada al texto aristotélico.

pre en infinitas otras²⁶. Puede ocurrir, por tanto, que todo movimiento sea finito (hablando del movimiento presente, no absoluta y simplemente de cada uno en particular y en todo) y que haya infinitos mundos, dado que como cada uno de los infinitos mundos es finito y tiene una extensión finita, a cada uno de ellos le convienen unos términos definidos para su movimiento y el de sus partes.

Elpino.—Dices bien y con eso, sin que se siga inconveniente alguno en contra nuestra ni nada a favor de lo que él quiere demostrar, se aduce el «testimonio» que él añade para mostrar «que el movimiento no es al infinito, porque la tierra y el fuego cuanto más se acercan a su esfera tanto más velozmente se mueven; y por eso, si el movimiento fuera al infinito, la velocidad, ligereza y gravedad llegarían a ser infinitas»²⁷.

Filoteo.—Que le haga buen provecho.

Fracastoro.—Sí. Por eso me parece un juego de prestidigitación, porque si los átomos tienen movimiento infinito por el cambio de lugar que experimentan en el curso del tiempo, ora saliendo de este cuerpo ora entrando en aquél, ora uniéndose a ésta, ora a aquella composición, ora concurriendo a ésta ora a aquella formación por el inmenso espacio del universo, llegarán sin duda a tener un movimiento local infinito, a discurrir por un espacio infinito y a concurrir a infinitas modificaciones. No se sigue por eso que tengan infinita gravedad, ligereza o velocidad.

493 *Filoteo.*—Dejemos a un lado el movimiento de las partes primeras y elementos y consideremos tan sólo el de las partes próximas y determinadas a cierta especie de ente, esto es, de sustancia, como el de las partes de la tierra, que son también tierra. De ellas se dice correctamente que en los mundos en que están y en las regiones en que se mueven, en la forma que poseen, no se mueven más que entre límites determinados. Y de eso no se sigue esta conclusión: «por tanto el universo es finito y el mundo es uno» más que esta otra: «por tanto las monas nacen sin cola, por tanto los búhos ven de noche sin lentes, por tanto los murciélagos producen lana». Además, hablando de estas partes,

²⁶ Cf. *supra* pp. 412s., 477s. y la intervención de Fracastoro en esta misma página.

²⁷ *De caelo*, I, 8, 277a 27-30.

jamás se podrá hacer esta argumentación: «el universo es infinito, las tierras son infinitas; por tanto, una parte de tierra podrá moverse continuamente hasta el infinito y debe de tener gravedad infinita e impulso infinito hacia una tierra infinitamente distante». Y eso por dos motivos: el primero, que no se puede dar ese paso, ya que al constar el universo de cuerpos y principios contrarios, no podría dicha parte correr mucho por la etérea región sin que fuera vencida por su contrario y se hiciera tal que dicha tierra ya no se moviera; porque ya no es tierra la sustancia que ha cambiado complexión y rostro como consecuencia de la victoria de su contrario. El otro motivo es que por lo general vemos que se está muy lejos de que pueda haber alguna vez ímpetu de gravedad o ligereza, como suelen decir, desde una distancia infinita, puesto que tal impulso de las partes no puede darse más que dentro de la región del propio continente. Si las partes estuvieran fuera de esa región, ya no se moverían hacia allí más de lo que los humores líquidos (que en el animal se mueven de las partes externas a las internas, superiores e inferiores, según todo tipo de diferencias, subiendo y bajando, moviéndose de esta parte a aquella y de aquella a ésta) pierden esa fuerza e impulso natural una vez están fuera del propio continente, aunque estén contiguos a él. Vale, por consiguiente, tal relación para tanto espacio como resulta medido por el radio que va desde el centro de esa región particular hasta su circunferencia. En torno a esta circunferencia se da el punto mínimo de gravedad y en torno al centro el punto máximo y hacia la mitad (según los grados de cercanía al centro o a la circunferencia) la gravedad resulta ser mayor o menor, como se ve por la presente demostración, en la que A significa el centro de la región, donde (por hablar en los términos usuales) la piedra no es ni pesada ni ligera; B significa la circunferencia de la región, donde de la misma forma tampoco será pesada ni ligera y permanecerá inmóvil (lo cual pone de manifiesto una vez más la coincidencia del máximo y del mínimo que hemos demostrado al final del libro *Sobre el principio, la causa y el uno*)²⁸; 1,2,3,4,5,6,7,8,9, significan los diferentes espacios intermedios:

²⁸ *De la causa*, pp. 335ss.

- B 9 ni pesado ni ligero
 8 mínimamente pesado, ligerísimo
 7 bastante menos pesado, bastante más ligero
 6 menos pesado, más ligero
 5 pesado, ligero
 4 más pesado, menos ligero
 3 bastante más pesado, bastante menos ligero
 2 pesadísimo, mínimamente ligero
- A 1 ni pesado ni ligero.

495 Mira, pues, lo mucho que falta para que una tierra deba moverse hacia otra, que incluso las partes de cada una carecen de dicho impulso, si se ven proyectadas fuera de la propia circunferencia.

Elpino.—¿Pretendes que esa circunferencia es limitada?

Filoteo.—Sí, por lo que se refiere a la gravedad máxima que pudiera haber en la parte máxima o si así quieres (puesto que el globo entero no es ni pesado ni ligero) en toda la tierra. Pero en lo que se refiere a las diferencias intermedias de gravedad y ligereza, digo que se deben tomar diferencias tan diversas como diversos pueden ser los pesos de las diversas partes comprendidas entre el grave máximo y el mínimo.

Elpino.—Así pues, esta escala debe entenderse de modo discontinuo.

Filoteo.—Todo aquel que tenga ingenio podrá entender por sí mismo de qué manera. Por lo que respecta a los argumentos de Aristóteles señalados basta ya con lo que hemos dicho. Veamos ahora si en los siguientes aporta alguna otra cosa.

Elpino.—Por favor, confórmate con que de esto hablemos el próximo día, pues ahora me espera Albertino, que está dispuesto a venir aquí mañana a tu encuentro. Creo que de él podrás escuchar todos los argumentos más poderosos que puede aducir la opinión contraria, ya que está muy versado en la filosofía vulgar.

Filoteo.—Como tú quieras.

Fin del cuarto diálogo

*Albertino, interlocutor nuevo*¹

Albertino.—Quisiera saber qué fantasma, qué monstruo inaudito, qué hombre heteróclito, qué cerebro extraordinario es éste; qué nuevas trae al mundo o bien qué cosas obsoletas y viejas vienen a renovarse, qué amputadas raíces vienen a rebrotar en esta época nuestra. 497

Elpino.—Son raíces amputadas que germinan, son cosas anti- 498 guas que retornan, son verdades ocultas que se descubren; es una nueva luz que, tras larga noche, apunta en el horizonte y

¹ Sobre el carácter de este nuevo personaje véase epístola proemial p. 358. Han sido varias las tentativas de identificación del mismo. Algunos autores, entre ellos Singer (pp. 31 y 43), lo identificaron con el gran jurista exiliado italiano Alberico Gentile (1552-1608), autor del *De iure belli*, profesor en Oxford desde 1582 y conocido por Bruno durante su estancia en la isla británica. Gentile (nota *ad loc.* y Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, pp. 416s.) rechazaron esta identificación y sugirieron un Geronimo o Gentile Albertino, jurista notable de procedencia nolana y padre de un Fabrizio Gentile, compañero de armas del padre de Bruno. A. J. Cappelletti en su traducción castellana del presente diálogo ha sugerido que el personaje podría ser un símbolo de la Escolástica y referir a Alberto Magno. Según este autor, «al mismo tiempo que cancelaba así la formación aristotélico-escolástica recibida en los claustros dominicanos, (Bruno) rendía un homenaje histórico al más naturalista de sus cofrades» (*Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, 1981, p. 160).

hemisferio de nuestro conocimiento y poco a poco se acerca al mediodía de nuestra inteligencia ².

Albertino.—Si yo no conociera a Elpino, sé lo que diría.

Elpino.—Di lo que quieras, que si tienes ingenio, como yo creo tenerlo, le darás tu asentimiento como yo se lo doy; si lo tienes más despierto, le asentarás más presto y mejor, como creo sucederá. En efecto, aquellos a quienes resulta difícil la filosofía vulgar y la ciencia ordinaria y son todavía discípulos poco versados en ella (aunque no se estimen tales, según suele ocurrir con frecuencia), no será fácil que se conviertan a nuestro parecer, porque en tales sujetos puede más la fe universal y en ellos triunfa sobre todas las cosas la fama de los autores que les han sido puestos en las manos, por lo que admiran la reputación de los expositores y comentadores de esos autores ³.

En cambio, aquellos otros para quienes dicha filosofía está abierta y han alcanzado aquel punto en el que ya no se ocupan en gastar el resto de su vida en entender lo que otro dice, sino que poseen luz propia y ojos del intelecto agente verdadero, penetran todo rincón y cual Argos ⁴, con ojos de diferentes conocimientos, pueden contemplar desnuda esa filosofía a través de mil puertas; ellos podrán, acercándose aún más, distinguir entre lo que se cree y se tiene por otorgado y verdadero en virtud de mirar de lejos por la fuerza de la costumbre y sentido común, y lo que verdaderamente es y debe tenerse por cierto como garantizado por la verdad y sustancia de las cosas. Difícilmente, digo, podrán aprobar esta filosofía quienes o no están bien dotados por la fortuna de ingenio natural o bien no están versados, al menos medianamente, en diversas disciplinas y no son tampoco tan capaces en el acto reflejo del entendimiento que sepan distinguir entre lo que se basa en la fe y lo que está establecido sobre la evidencia de principios verdaderos, puesto

² Cf. *supra* p. 434 y epístola proemial 359ss. Ya en *La cena* Copérnico había sido presentado como «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» (p. 67).

³ Es el caso de Burquio en el diálogo tercero o de los doctores oxonienses Torcuato y Nundinio en *La cena*.

⁴ Véase Ovidio, *Metamorfosis*, I, 624-723.

que por lo general se toma como principio algo que, bien examinado, se mostrará conclusión imposible y contraria a la naturaleza. Dejo aparte esos ingenios sórdidos y mercenarios que —poco o nada solícitos de la verdad— se contentan con saber según lo que vulgarmente se entiende por saber; poco amigos de la verdadera sabiduría, ansiosos de la fama y reputación de sabios, deseosos de aparentar, poco esforzados en ser. Mal, digo, podrá elegir entre opiniones diferentes y a veces entre sentencias contradictorias quien no tiene un juicio sólido y recto sobre ellas. Difícilmente podrá juzgar una y otra quien no es capaz de comparar entre éstas y aquéllas. A duras penas podrá comparar unas con otras las diferentes opiniones quien no capte la diferencia que las distingue. Bastante difícil es comprender en qué difieren y cómo se distinguen éstas de aquéllas, si está oculta la sustancia y el ser de cada una. Y esto no podrá jamás ser evidente, si no está claro por sus causas y principios en los que se fundamenta. Por tanto, una vez hayas mirado con el ojo del entendimiento y examinado con sentido regulado los fundamentos, principios y causas en que están plantadas estas diversas y contrarias filosofías, considerado cuál es la naturaleza, sustancia y propiedad de cada una, sopesado con la balanza del intelecto y visto qué diferencia hay entre unas y otras, comparado éstas y aquéllas y juzgado correctamente, sin dudar un instante elegirás dar tu asentimiento a la verdad ⁵.

Albertino.—El príncipe Aristóteles dice que es propio de vanos y de necios esforzarse contra las opiniones vanas y necias.

Elpino.—Muy bien dicho. Pero, si bien lo miras, esta sentencia y consejo se aplicará contra sus propias opiniones cuando sean patentemente necias y vanas. Quien quiera juzgar correctamente debe saber despojarse, como he dicho, de la costumbre de creer; debe estimar igualmente posible uno y otro término de la contradicción y renunciar por entero a esa inclinación de que está impregnado desde la cuna, tanto la que nos introduce en la conversación y trato social como aquella otra por la que con la filosofía renacemos, muriendo al vulgo, entre los estudio-

⁵ Este parlamento de Elpino será traducido al latín y recogido en el discurso antepuesto al *Acrotismus Camoeracensis* de 1588 bajo el título de *Excubitor*. Cf. *Opera*, I, 1, pp. 58s.

501 sos considerados sabios por la multitud y en una época. Quiero decir: cuando se produce una controversia entre éstos y otros, considerados sabios por otras multitudes y otras épocas, si queremos juzgar correctamente debemos tener presente lo que dice el mismo Aristóteles, esto es: que por atender a pocas cosas, a veces pronunciamos sentencia con demasiada facilidad y también que a veces por la fuerza de la costumbre se apodera hasta tal punto de nuestro asentimiento la opinión, que la cosa que es imposible nos parece necesaria y la cosa que es verísima y necesaria la percibimos y asumimos como imposible. Y si esto ocurre en las cosas evidentes por sí mismas, ¿qué deberá ocurrir en las que son dudosas y dependen de principios bien puestos y fundamentos sólidos?

Albertino.—Es opinión de Averroes, el comentador, y de otros muchos que no se puede saber lo que ignoró Aristóteles ⁶.

Elpino.—Ese estaba situado junto con toda esa multitud con el ingenio tan bajo y estaban en tinieblas tan espesas que lo más alto y más claro que veían era Aristóteles. Por eso, si él y otros quisieran hablar más correctamente cuando se permiten soltar semejante sentencia, deberían decir que Aristóteles es un dios en su opinión, con lo que no conseguirían tanto ensalzar a Aristóteles como manifestar la propia miseria ⁷, porque eso es según su opinión de la misma manera que según la opinión de la mona las criaturas más bellas del mundo son sus hijos y el macho más hermoso de la tierra es su mono.

Albertino.—*Parturient montes...* ⁸.

Elpino.—Verás que no es un ratón lo que nace.

502 *Albertino.*—Muchos han apuntado y maquinado contra Aristóteles, pero han caído las fortalezas, se han despuntado las flechas y se les han roto los arcos.

⁶ Véase *supra* diálogo tercero nota 18.

⁷ Cf. la declaración de Minerva en la *Expulsión* a propósito de Orión-Cristo: «Al ojo de la divinidad y verdad primera importa que uno sea bueno y digno, aunque ninguno de los mortales lo reconozca; pero que algún otro falsamente llegue hasta el punto de ser estimado dios por todos los mortales, no por eso se le añadirá dignidad alguna a él, porque tan sólo viene hecho por el destino instrumento y signo por el que se vea que la indignidad y locura de todos aquellos que lo estiman es tanto mayor cuanto más vil, innoble y abyecto es él mismo», p. 284.

⁸ Horacio: *Ars poetica*, v. 139.

Elpino.—¿Qué importa si una vanidad combate contra otra? Una se impone a todas las demás, pero no por eso deja de ser vanidad; y ¿no podrá al final ser descubierta y vencida por la verdad?

Albertino.—Digo que es imposible contradecir demostrativamente a Aristóteles.

Elpino.—Eso es hablar con demasiada precipitación.

Albertino.—Yo no lo digo sino tras haber visto bien y examinado bastante mejor cuanto dice Aristóteles. Y tanto falta que yo encuentre en ello error alguno que todo lo que allí vislumbro sabe a divinidad. Y creo que nadie puede advertir nada que yo no haya podido advertir.

Elpino.—Mides, pues, el estómago y el cerebro ajenos según el tuyo y crees que no es posible a otros lo que es imposible para ti. Hay en el mundo algunos tan desafortunados e infelices que —además de estar privados de todo bien— tienen por decreto del destino como compañera eterna tal erinia y furia infernal ⁹ que les hace empañarse los ojos voluntariamente con el negro velo de corrosiva envidia para no ver su desnudez, pobreza y miseria y los ornamentos, riquezas y felicidades ajenas; prefieren consumirse en una penuria inmundada y soberbia y estar sepultados bajo el estiércol de una pertinaz ignorancia, antes que se les vea conversos a una nueva doctrina, pues les parece que con ello confiesan haber sido ignorantes hasta entonces y haber tenido a otro tal por guía. 503

Albertino.—¿Pretendes, pues, *verbi gratia* que me haga discípulo de éste? Yo, que soy doctor, aprobado por mil academias y que he ejercido públicamente la enseñanza de la filosofía en las primeras universidades del mundo, ¿he de venir ahora a renegar de Aristóteles y a hacerme enseñar filosofía por individuos como éste?

Elpino.—Por lo que a mí respecta, yo quisiera ser enseñado no como doctor, sino como indocto; quisiera aprender no como lo que debería ser, sino como lo que no soy; aceptaría por maestro no sólo a éste, sino a cualquier otro que los dioses

⁹ La Megera que Bruno sabe apagada en él por la acción de Apolo (cf. el poema «Salido de prisión...», *supra* p. 364) y está viva por el contrario en sus enemigos (*infra* p. 535).

hayan determinado que lo sea para mí, al hacerle entender lo que yo no entiendo.

Albertino.—Entonces, ¿me quieres hacer volver a la infancia?

Elpino.—Más bien salir de la infancia.

Albertino.—Muchas gracias por tu amabilidad, puesto que pretendes mejorarme y ensalzarme haciéndome discípulo de este asendereado, que todo el mundo sabe cuánto se le odia en las universidades, cuán ¹⁰ enemigo es de las doctrinas comunes, loado por pocos, aprobado por ninguno, perseguido por todos ¹¹.

Elpino.—Por todos sí, pero gente sin valor; por pocos sí, pero óptimos y héroes. Enemigo de doctrinas comunes, no por ser doctrinas o por ser comunes, sino por falsas. Odiado por las universidades, porque donde hay diferencia no hay amor; asendereado, porque la multitud es contraria a quien sobresale fuera de ella y quien se eleva a lo alto se hace blanco de muchos ¹². Y para describirte su ánimo a la hora de tratar cosas especulativas, te diré que no es tan deseoso de enseñar como de entender y que oír mejor noticia y se sentirá más contento cuando vea que quieres enseñarle (siempre que tenga esperanza de conseguirlo) que si le dijeras que quieres aprender de él, porque su deseo consiste más en aprender que en enseñar y se considera más apto para lo primero que para lo segundo. Pero ahí justamente viene en compañía de Fracastoro.

Albertino.—Muy bienvenido seas, Filoteo.

Filoteo.—Y tú bien hallado.

Albertino.—

Si en la floresta rumio paja y heno
con buey, carnero, chivo, asno y caballo,

¹⁰ Volvemos al texto de 1584 («quanto»), abandonando la corrección innecesaria de Gentile («quando»).

¹¹ Cf. *supra* p. 467.

¹² Cf. el posterior autorretrato en *Expulsión*, pp. 213 s.: «Tú, Industria mía, ...haz salutíferas todas esas calumnias ajenas, todos esos frutos de maldad y envidia ajenas y aquel razonable temor tuyo que te arrojaron de tu morada nativa, que te privaron de los amigos, que te alejaron de la patria y te desterraron a países poco amistosos. Haz, Industria mía, junto conmigo, glorioso este exilio y estos trabajos, por encima de la quietud, por encima de la tranquilidad, comodidad y paz de la patria.»

ahora, para llevar mejor vida, sin engaños,
aquí vengo a hacerme catecúmeno.

Fracastoro.—Sed bienvenido.

Albertino.—Hasta el presente he apreciado tanto tus posiciones que las he creído indignas de ser oídas, no digamos ya de respuesta.

Filoteo.—Lo mismo juzgaba yo en mis primeros años ¹³, cuando me ocupaba de Aristóteles, hasta un cierto momento. Ahora, tras haber visto y considerado más cosas y cuando debo poder juzgar de las cosas con un razonamiento más maduro, podrá ocurrir que haya olvidado lo aprendido y perdido el seso. Ahora bien, puesto que ésta es una enfermedad que quien menos la siente es el mismo enfermo, yo (impulsado más bien por una sospecha, elevado del saber a la ignorancia) estoy muy contento de haber encontrado un médico tal que es considerado por todos capaz de liberarme de tal locura. 505

Albertino.—

No lo puede hacer naturaleza; yo no puedo hacerlo,
si el mal ha penetrado hasta los huesos ¹⁴.

Fracastoro.—Por favor, señor, tocadle primeramente el pulso y examínadle la orina, porque luego si no podemos efectuar la cura, nos limitaremos al diagnóstico.

Albertino.—La forma de tocar el pulso es ver cómo te puedes deshacer y escapar de algunos argumentos que ahora mismo te haré oír, los cuales concluyen necesariamente la imposibilidad ¹⁵ de una pluralidad de mundos, no digamos ya de que los mundos sean infinitos.

Filoteo.—No te estaré poco reconocido cuando me lo hayas enseñado. Y aunque tu intento no tenga éxito, te estaré sin embargo en deuda porque me habrás confirmado en mi opinión, ya que ciertamente te tengo en tal estima que por tí me podré percatar de toda la fuerza del adversario; y como eres expertísimo en las ciencias ordinarias, te podrás dar cuenta fácilmente de la solidez de los fundamentos y construcciones de dichas ciencias por la diferencia con respecto a nuestros princi-

¹³ Cf. *La cena*, pp. 143s.

¹⁴ Ariosto: *Orlando furioso*, XXIV, 3.

¹⁵ Aristóteles: *De caelo*, I, 9, 277b 27s.: «Hemos de mostrar no sólo que el mundo es único, sino también que es imposible que llegue a haber más de uno.»

pios. Ahora, para que no haya interrupción en los razonamientos y cada uno pueda explicarse por entero con holgura, te ruego aduzcas todas aquellas razones que estimas más sólidas y fundamentales y te parecen concluir demostrativamente.

506

Albertino.—Así lo haré. En primer lugar, pues, argumento a partir del hecho de que fuera de este mundo se entiende que no hay lugar ni tiempo, porque se habla de un primer cielo y un primer cuerpo, el cual está distantísimo de nosotros y es el primer móvil; de ahí la costumbre que tenemos de llamar cielo a lo que es sumo horizonte del mundo, donde están todas las cosas inmóviles, fijas y quietas que son las inteligencias motrices de los orbes. Además, dividiendo el mundo en cuerpo celeste y elemental, se afirma este último como limitado y contenido, el otro como delimitante y continente; y el orden del universo es tal que ascendiendo del cuerpo más craso al más sutil, el que está sobre la convexidad del fuego y en el cual están fijos el sol, la luna y demás astros, es una quintaesencia a la que conviene no prolongarse al infinito, porque entonces será imposible llegar hasta el primer móvil, y que tampoco se repita la presencia necesaria de otros elementos, porque éstos vendrían a estar situados en la periferia y también porque el cuerpo incorruptible y divino vendría a estar contenido y comprendido por cuerpos corruptibles. Y tal cosa no es conveniente, porque a lo que es divino conviene la razón de forma y de acto y por consiguiente comprender, configurar, delimitar; en modo alguno de materia delimitada, comprendida y figurada.

507

A continuación argumento así con Aristóteles: «Si fuera de este cielo hay algún cuerpo, o será un cuerpo simple o será un cuerpo compuesto; y digas lo que digas, seguiré preguntando: o está allí en su lugar natural o en lugar accidental y violento. Mostramos que allí no hay un cuerpo simple, porque no es posible que el cuerpo esférico cambie de lugar, ya que igual que es imposible que cambie de centro, tampoco es posible que cambie de sitio, dado que no puede estar fuera del propio lugar más que violentamente y no puede haber violencia en él ni activa ni pasivamente. Asimismo tampoco es posible que fuera del cielo haya un cuerpo simple móvil con movimiento rectilíneo: sea pesado o ligero, no podrá estar allí de forma natural, puesto que los lugares de estos cuerpos simples son distintos de los

lugares que se dice haber fuera del mundo. Tampoco podrás decir que está allí por accidente, porque entonces sucedería que otros cuerpos están allí por naturaleza. Pues bien, una vez demostrado que no hay más cuerpos simples que los que concurren a la composición de este mundo, los cuales son móviles según las tres especies de movimiento local, se sigue la conclusión de que fuera del mundo no hay ningún otro cuerpo simple. Si es así, es también imposible que haya allí ningún cuerpo compuesto, porque éste consta de aquéllos y se disuelve en aquéllos¹⁶.

Resulta así manifiesto que no hay muchos mundos porque el cielo es único, perfecto y acabado, que no tiene ni puede tener otro semejante. De ahí se infiere que fuera de este cuerpo no puede haber ni lugar, ni pleno ni vacío, ni tiempo. No hay lugar porque si ese lugar está lleno, contendrá un cuerpo simple o compuesto y nosotros hemos dicho que fuera del cielo no hay cuerpo simple ni compuesto. Si hay vacío, entonces según la noción del vacío (que se define como el espacio en el que puede haber un cuerpo), podrá haberlo y ya hemos mostrado que fuera del cielo no puede haber ningún cuerpo. Tampoco hay tiempo, porque el tiempo es el número del movimiento; el movimiento no lo es sino de un cuerpo; por eso, donde no hay cuerpo tampoco hay movimiento, ni número ni medida del movimiento; donde no existe ésta, tampoco hay tiempo. En fin, hemos probado que fuera del mundo no hay cuerpo y por consiguiente para nosotros está demostrado que no hay allí movimiento ni tiempo. Si es así, no hay allí seres sometidos al tiempo o al movimiento y por consiguiente sólo hay un mundo»¹⁷.

508

Segundo: La unicidad del mundo se infiere fundamentalmente de la unicidad del motor. Se concede que el movimiento circular es verdaderamente uno, uniforme, sin principio ni fin. Si es uno, es un efecto que no puede proceder de otra cosa que de una causa. Por tanto, si uno es el primer cielo, bajo el cual

¹⁶ *De caelo*, I, 9, 278b 25-279a 2. Bruno se ajusta bastante al texto aristotélico.

¹⁷ *Ibidem* I, 9, 279 a 9-18, ajustado al original. En *De immenso*, VII, caps. 3-6 se reproducen los argumentos de Albertino, que pasan a ser un total de dieciséis. El presente argumento comprende los argumentos 1-3 del poema latino. Para una comparación entre ambas obras véase F. Tocco: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889, pp. 292-300.

están todos los cielos inferiores, los cuales conspiran todos para producir un único orden, es preciso que sea uno solo el gobernante y motor. Este, al ser inmaterial, no es multiplicable numéricamente por la materia. Si el motor es uno y de un motor no hay más que un movimiento y un movimiento (sea complejo o simple) no se da más que en un móvil (simple o compuesto), resta que el universo móvil es uno. Por tanto, no hay una pluralidad de mundos ¹⁸.

509 Tercero: Se concluye que el mundo es uno principalmente a partir de los lugares de los cuerpos móviles. Tres son las especies de cuerpos móviles: grave en general, ligero en general y neutro, es decir: tierra y agua, aire y fuego, y cielo. Así los lugares de los cuerpos móviles son tres: inferior y central, adonde va el cuerpo más pesado; el superior y más alejado del centro; el intermedio entre el inferior y el superior. El primero es grave, el segundo no es ni grave ni ligero, el tercero es ligero. El primero pertenece al centro, el segundo a la circunferencia, el tercero al espacio entre ésta y aquél. Hay, por tanto, un lugar inferior al que se mueven todos los graves en cualquier mundo que estén; hay un lugar superior al que se remiten todos los cuerpos ligeros desde cualquier mundo; por tanto, hay un lugar donde se mueve en círculo el cielo, de cualquier mundo que sea. Pues bien, si hay un lugar, hay un mundo y no hay una pluralidad de mundos ¹⁹.

Cuarto: Haya una pluralidad de centros, a los que se muevan los graves de diversos mundos; haya una pluralidad de horizontes a los que se mueva el cuerpo ligero; y no difieran estos lugares de diferentes mundos en especie, sino solamente en número. Sucederá entonces que el centro estará más lejos del centro que del horizonte; ahora bien, centro y centro convienen en especie, mientras que centro y horizonte son contrarios. Por tanto, habrá más distancia local entre los que convienen en especie que entre los contrarios. Esto va en contra de la naturaleza de tales opuestos, ya que cuando se dice que los primeros contrarios están separados al máximo, tal cosa se entien-

¹⁸ Cf. *Metaphysica*, XII, 8, 1074a 31-38. En *De immenso*, (VII, 4, p. 248) es el argumento cuarto.

¹⁹ *De caelo*, I, caps. 2 y 3. Cf. *De immenso*, VII, 4 (pp. 248s.), donde es el argumento quinto.

de sobre todo como distancia local, la cual debe darse entre los contrarios sensibles. Ves, pues, lo que se sigue del supuesto de que haya una pluralidad de mundos. Por tanto, tal hipótesis no es únicamente falsa, sino además imposible ²⁰.

Quinto: Si hay una pluralidad de mundos semejantes en especie, deberán ser iguales o bien (aunque todo viene a ser lo mismo por lo que se refiere a nuestro propósito) proporcionales en cantidad. Si es así, no podrán existir más que seis mundos contiguos a éste, ya que no puede haber más que seis esferas contiguas a otra dada sin que haya penetración de cuerpos, igual que tan sólo seis círculos iguales pueden tocar a otro sin que haya intersección de líneas. 510

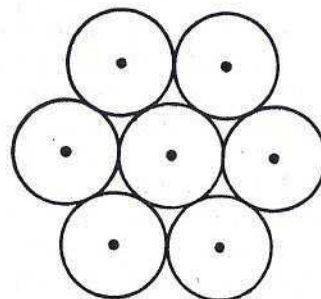


FIGURA 2

Si es así, ocurrirá que habrá varios horizontes en torno a un único centro, en aquellos puntos en los que los seis mundos exteriores toquen este mundo nuestro. Pero puesto que la virtud de los dos primeros contrarios debe de ser idéntica y de esta disposición se sigue desigualdad, vendrías a hacer a los elementos superiores más potentes que los inferiores; harías a aquéllos victoriosos sobre éstos y llegarías a disolver esta mole ²¹.

Sexto: Dado que los círculos de los mundos no se tocan más que en un punto, es preciso necesariamente que quede un

²⁰ *De immenso*, VII, 5 (pp. 249s.), argumento sexto.

²¹ *Ibidem*, p. 250, argumento séptimo.

espacio entre la convexidad del círculo de una esfera y el de la otra, en el cual espacio o hay algo que llene o no hay nada. Si hay algo, no puede tener ciertamente la naturaleza de un elemento distante de la convexidad de la circunferencia, porque —como se ve— dicho espacio es triangular, determinado por tres líneas de arco que son partes de la circunferencia de tres mundos; y por eso el centro del triángulo viene a estar más lejos de las partes más próximas a los ángulos y lejísimos de aquéllos, como se ve clarísimamente. Es preciso, por tanto, imaginarse nuevos elementos y un nuevo mundo para llenar ese espacio, diferentes de la naturaleza de estos elementos y de este mundo. O bien es necesario afirmar el vacío, lo cual suponemos imposible ²².

511 Séptimo: Si hay una pluralidad de mundos, o son finitos o son infinitos. Si son infinitos, se da por tanto el infinito en acto, lo cual se tiene por imposible por muchas razones. Si son finitos, es preciso que existan en un número determinado y sobre esto iremos investigando: ¿por qué son tantos y no son ni más ni menos?, ¿por qué no hay todavía uno más?, ¿qué importa éste o aquel otro de más? Si son pares o impares, ¿por qué antes de una u otra categoría? O bien ¿por qué toda esa materia que está dividida en una pluralidad de mundos no se ha conglobado en un solo mundo, puesto que la unidad es mejor que la multitud en igualdad de todas las demás cosas?, ¿por qué la materia que está dividida en cuatro o seis o diez tierras, no es más bien un globo grande, perfecto y singular? ²³ Por tanto, del mismo modo que entre lo posible y lo imposible hallamos el número finito antes que el infinito, así también entre lo conve-

²² *Ibidem*, p. 251, argumento octavo. Según Tocco, *op. cit.*, p. 296 nota 1, estos tres últimos argumentos no se encuentran en Aristóteles ni en los comentarios de Simplicio o Averroes. Sin embargo el sexto argumento aparece en discusiones del siglo XIII en torno a la imposibilidad del vacío. Miguel Scoto, Guillermo de Auvernia (autores cuyas obras se imprimieron en el siglo XVI) y Roger Bacon excluyen la pluralidad de mundos —concebidos siempre como esféricos— en conexión con la imposibilidad del vacío que su coexistencia comportaría. Véase Duhem: *Le système du monde*, vol. VIII, pp. 29-35.

²³ Recuperamos las interrogaciones directas de la edición de 1584 suprimidas por Gentile.

niente y lo no conveniente es más razonable y concorde con la naturaleza la unidad que la multitud o pluralidad ²⁴.

Séptimo ²⁵: En todas las cosas vemos que la naturaleza se detiene en un compendio, porque así como nunca falta en las cosas necesarias, tampoco abunda en las cosas superfluas. Pudiendo, por tanto, ella realizar todo por medio de las obras de este mundo, no hay razón también para que se quiera imaginar que existen otros mundos.

512 Octavo: Si hubiera infinitos mundos o más de uno, existirían fundamentalmente porque Dios puede hacerlos o porque de Dios pueden depender. Pero aunque esto es verísimo, no se sigue sin embargo que existan, ya que además de la potencia activa de Dios, se requiere la potencia pasiva de las cosas. En efecto, de la potencia divina absoluta no depende todo lo que puede ser hecho en la naturaleza, dado que no toda potencia activa se convierte en pasiva, sino sólo aquella que tiene un paciente proporcionado, esto es, un sujeto tal que puede recibir todo el acto del eficiente. Y según eso ninguna cosa causada tiene correspondencia con la causa primera. Por lo que hace referencia, pues, a la naturaleza del mundo, no puede haber más que uno, aunque Dios puede hacer más de uno ²⁶.

Noveno: La pluralidad de mundos es contraria a la razón, porque en ellos no habría bondad civil, la cual consiste en la convivencia civil. Y los dioses creadores de mundos diferentes

²⁴ Argumento dividido en *De immenso* en argumentos noveno y décimo (VII, 6; pp. 251s.). El argumento tampoco aparece en Aristóteles, pero cf. *Metafísica*, XII, 10.

²⁵ Por descuido Bruno repite dos veces el número séptimo. El argumento está omitido en la epístola proemial, lo cual permite mantener la numeración coincidente. En *De immenso* se trata del argumento undécimo (VII, 6; p. 252).

²⁶ Es el argumento duodécimo del *De immenso* (VII, 6; pp. 252s.), donde es introducido como «argumentum Theologorum». El argumento no sólo no se encuentra en el corpus aristotélico, sino que (a diferencia de los anteriores, que podrían ser del Estagirita) es ajeno a Aristóteles. Presupone, en efecto, la creación divina del universo y la concepción cristiana de la potencia divina. Es, no obstante, ajeno a la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* de Dios, pues reconoce —en el espíritu de la filosofía natural aristotelizante del siglo XIII, antes de la condena de 1277— una necesidad natural (que se impone a Dios) emanada del límite de la materia. Cf. epístola proemial pp. 358s. Para un argumento similar en Miguel Scoto véase Duhem, *Le système du monde*, vol. IX, p. 365.

no habrían hecho bien al no hacer que los ciudadanos de los mismos tuvieran comercio recíproco ²⁷.

Décimo: Con la pluralidad de mundos se origina un impedimento al trabajo de cada motor o dios, porque siendo necesario que las esferas se toquen en un punto, sucederá que un mundo no podrá moverse en contra del otro y será difícil que el mundo esté gobernado por los dioses por medio del movimiento ²⁸.

513 Undécimo: De un individuo no puede provenir una pluralidad más que por ese acto por el que la naturaleza se multiplica por división de la materia. Y ese acto no es otro que la generación. Lo dice Aristóteles con todos los peripatéticos: no se produce multitud de individuos en una especie más que por el acto de la generación. Pero los que hablan de una pluralidad de mundos de la misma materia y forma en especie, no dicen que uno se convierta en otro ni se genere de otro ²⁹.

Duodécimo: A lo perfecto no se le puede añadir nada. Por tanto, si este mundo es perfecto, no requiere ciertamente que se le añada otro. El mundo es perfecto en primer lugar como especie de continuo que no está limitado por otra especie de continuo, ya que el punto indivisible matemáticamente se prolonga en la línea, que es una especie de continuo; la línea en la superficie, que es la segunda especie de continuo; la superficie en el cuerpo, que es la tercera especie de continuo. El cuerpo no cambia o se prolonga en otra especie de continuo, sino que si es parte del universo está limitado por otro cuerpo; si es el universo, es perfecto y no está limitado más que por sí mismo. Por tanto, el mundo y universo es uno, si debe ser perfecto ³⁰.

Estas son las doce razones que quiero de momento presentar. Si tú me das satisfacción en ellas, me daré por satisfecho en todas.

²⁷ Es el argumento trece del *De immenso* (VII, 6; p. 253). El argumento tampoco es aristotélico. Muy importante es la respuesta bruniana, *infra* p. 533, bajo la denominación «siguiente argumento».

²⁸ Argumento catorce del *De immenso* (VII, 6; p. 253).

²⁹ Argumento quince del *De immenso* (*ibidem*). Muy importante será la respuesta bruniana a este argumento, conexas a la respuesta al argumento noveno.

³⁰ Argumento dieciséis del *De immenso* (VII, 6; p. 254). El argumento es aristotélico; cf. *De caelo*, I, 1, 268a 7-268b10.

Filoteo.—Es preciso, Albertino mío, que quien se propone defender una conclusión haya examinado antes, si no está completamente loco, las razones contrarias, igual que necio sería un soldado que se propusiera defender una fortaleza sin haber examinado las circunstancias y lugares por donde puede ser asaltada. Las razones que tú aduces (si de verdad son razones), son bastante vulgares y han sido repetidas muchas veces por muchos. A todas ellas se les dará cumplidísima respuesta examinando tan sólo por un lado su fundamento y por otro el procedimiento de la aserción nuestra. Lo uno y lo otro te resultará claro por el orden que observaré en mi respuesta, que consistirá en breves palabras, ya que en el caso de que sea necesario decir y explicar más cosas, te remitiré al cuidado de Elpino, el cual te repetirá lo que ha escuchado de mis labios.

Albertino.—Haz primero que me percate de que tal cosa puede hacerse con algún fruto y no sin satisfacción para una persona deseosa de saber, pues puedes estar seguro de que no me pesará escucharte primero a ti y luego a él.

Filoteo.—A los hombres sabios y juiciosos, entre los cuales te cuento, basta tan sólo con mostrarles el punto objeto de consideración, porque luego profundizan por sí mismos en el juicio de los medios por los que se desciende a una y otra tesis contradictoria o contraria. En cuanto a la primera duda decimos, pues, que toda esa construcción artificiosa cae por tierra, ya que no existen esas distinciones de orbes y de cielos y los astros se mueven en este inmenso espacio etéreo por un principio intrínseco tanto en torno al propio centro como en torno a algún otro centro. No existe un primer móvil que arrastre realmente tantos cuerpos en torno a este centro, sino que más bien este globo singular causa la apariencia de tal raptó ³¹. Y las causas de esto te las dirá Elpino.

Albertino.—Las oíré con mucho gusto.

Filoteo.—Cuando hayas oído y comprendido que esa manera de hablar es contraria a la naturaleza y esta otra concorde con toda razón, sentido y verificación natural, no seguirás diciendo que hay un límite, un último cuerpo y movimiento del universo y verás que no es sino una vana fantasía el pensar que existe un

³¹ Se ha establecido al comienzo del diálogo tercero.

tal primer móvil, un tal cielo supremo y continente, antes que un receptáculo general en el que los otros mundos están colocados de manera no diferente a este globo terrestre en este espacio, donde está rodeado de este aire, sin que esté clavado y fijo en algún otro cuerpo y tenga otra base que el propio centro. Y si se ve que este astro no se puede demostrar de otra condición y naturaleza, por no mostrar otros accidentes que los que muestran los astros circundantes, tampoco se deberá estimar que en el centro del universo se encuentra él antes que cualquiera de ellos y que él parezca ser circundado por ellos antes que ellos por él; por lo que al final, concluyéndose tal indiferencia en su naturaleza, se concluirá con la vanidad de los orbes deferentes, la potencia del alma motriz y de la naturaleza interna que agita estos globos, la indiferencia ³² del amplio espacio del universo, la irracionalidad del límite y figura exterior del mismo.

Albertino.—Cosas en verdad que no repugnan a la naturaleza e incluso pueden ser más convenientes, pero que son de difícilísima demostración y exigen grandísimo ingenio para liberarse del sentido y razones contrarias.

Filoteo.—Una vez se haya encontrado el cabo se desenrollará facilísimamente toda la madeja, porque la dificultad proviene de un procedimiento y de una suposición inapropiada, que no es otra que la pesadez de la tierra, su inmovilidad ³³, la afirmación del primer móvil con otros siete, ocho, nueve o más en los que están plantados, grabados, emplastados, clavados, atados, pegados, esculpidos o pintados los astros, los cuales no residen en un mismo espacio con este astro al que damos el nombre de tierra y que —como oírás— no es de una región, de una figura, de una naturaleza ni más ni menos elemental que todos los demás, ni menos móvil por principio intrínseco que cualquiera de esos otros animales divinos.

Albertino.—De verdad que cuando me haya entrado en la cabeza esta idea todas las demás que me propones se sucederán fácilmente. Habrás arrancado a un mismo tiempo las raíces de una filosofía y plantado las de otra.

³² La indiferencia del espacio era el atributo que permitía establecer ya en el diálogo primero su homogeneidad e infinitud junto con el *plenum* infinito. Cf. pp. 373ss.

³³ El cabo del enredo o principio del error es la inmovilidad de la tierra creída centro absoluto del universo. Cf. pp. 434ss. y el cap. IV de nuestra introducción.

Filoteo.—Así despreciarás por medio de la razón seguir aceptando ese sentido común por el que se establece vulgarmente un sumo horizonte, altísimo y nobilísimo, límite con las sustancias divinas inmóviles y motoras de estos orbes imaginarios ³⁴. Confesarás, por el contrario, que es al menos igualmente creíble que del mismo modo que esta tierra es un animal móvil que gira en virtud de un principio intrínseco, también lo son todos aquellos otros y no móviles por el movimiento y traslación de un cuerpo que no experimenta dureza y resistencia alguna, más raro y más sutil de lo que pueda serlo este aire que respiramos. Considerarás que esa manera de hablar no es otra cosa que pura fantasía y no se puede demostrar sensiblemente, mientras la nuestra está de acuerdo con todo sentido regulado y razón bien fundada. Afirmarás que el que las imaginarias esferas de superficie cóncava y convexa sean movidas y transporten consigo los astros no es más verosímil que verdadero y conforme a nuestro intelecto y a la conveniencia natural resulta que los unos giren en torno y alrededor de los otros por razón de su vida y consistencia en la manera que oírás en su momento, sin temor a caer infinitamente abajo o subir a lo alto, dado que en el espacio inmenso no hay diferencia entre arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás. Verás cómo fuera de esta circunferencia imaginaria del cielo puede haber un cuerpo simple o compuesto móvil con movimiento rectilíneo, porque igual que con movimiento rectilíneo se mueven las partes de este globo, así también pueden moverse las partes de los otros globos y ni un ápice menos, ya que éste no está hecho o compuesto de otra materia que los otros en torno a éste y en torno a los demás; no parece éste girar menos en torno a los otros que los otros en torno a éste.

Albertino.—Ahora más que nunca me percato de que un pequeñísimo error en el principio causa una máxima diferencia y grave error al final ³⁵; un único inconveniente se multiplica poco a poco ramificándose en infinitos otros, como de una pequeña raíz grandes moles y ramas innumerables. Por mi vida,

³⁴ La edición de 1584 presenta «finiti». Corregimos con Gentile y leemos «finti», pero la lectura original da también sentido.

³⁵ Cf. *De caelo*, I, 5, 271b 4 ss., cit. *supra* pp. 400s.

Filoteo, ardo del deseo de que me demuestres lo que me propones y que de estimarlo digno y verosímil me resulte patente y verdadero.

Filoteo.—Haré cuanto me permita el tiempo de que disponemos, dejando a tu juicio muchas cosas que hasta ahora te han estado ocultas no por incapacidad, sino por descuido.

518 *Albertino.*—Dilo todo a modo de artículo y de conclusión, porque sé que antes de que asumieras este parecer, has podido examinar muy bien las fuerzas del contrario, ya que estoy seguro de que los secretos de la filosofía común no te están menos abiertos a ti que a mí. Continúa.

Filoteo.—No es preciso, por tanto, investigar si fuera del cielo hay lugar, vacío o tiempo, porque único es el lugar universal, único el espacio inmenso que podemos llamar libremente vacío, en el cual hay innumerables e infinitos globos como éste en el que vivimos y vegetamos nosotros. Tal espacio lo llamamos infinito porque no hay razón, conveniencia, posibilidad, sentido o naturaleza que deba limitarlo; en él hay infinitos mundos semejantes a éste y no diferentes en género de éste, puesto que no hay razón ni falta de capacidad natural, quiero decir de potencia tanto activa como pasiva por la cual —igual que los hay en este espacio en torno a nosotros— no los haya también en todo el otro espacio, que por naturaleza no es diferente ni distinto de éste ³⁶.

Albertino.—Si lo que has dicho en primer lugar es verdadero (y hasta ahora no es menos verosímil que su contradictorio), esto otro es necesario.

Filoteo.—Fuera, pues, de la imaginaria circunferencia y convexidad del mundo hay tiempo, porque allí hay medida y razón del movimiento, ya que allí hay cuerpos móviles similares. Y esto sea en parte supuesto, en parte propuesto a propósito de lo que has dicho como primera razón de la unicidad del mundo ³⁷.

En cuanto a lo que has dicho en segundo lugar, te respondo que ciertamente hay un motor primero y principal, pero no primero y principal de tal manera que por medio de una cierta escala, por el segundo, tercero y así sucesivamente, se pueda

descender desde él contando hasta el central y último; puesto que tales motores no existen ni pueden existir, pues donde el número es infinito no hay grado ni orden numeral, aunque haya grado y orden según la razón y dignidad o de diversas especies y géneros o de diversos grados en un mismo género y en una misma especie. Son, pues, infinitos los motores, igual que son infinitas las almas de estas infinitas esferas, las cuales, puesto que son formas y actos intrínsecos con respecto a todos los cuales hay un príncipe del que todos dependen, hay un primero que da la capacidad de mover a los espíritus, almas, dioses, númenes, motores y da movilidad a la materia, al cuerpo, a lo animado, a la naturaleza inferior, al móvil ³⁸. Son, pues, infinitos los móviles y motores, todos los cuales se reducen a un principio pasivo y un principio activo, igual que todo número se reduce a la unidad; el número infinito y la unidad coinciden y el agente supremo capaz de hacer el todo coincide en una sola cosa con lo que puede ser hecho el todo, tal como se ha mostrado al final del libro *De la causa, principio y uno* ³⁹.

En número, por tanto, y multitud hay infinito móvil e infinito motor, pero en la unidad y singularidad hay motor inmóvil infinito y universo infinito inmóvil. Y este número y magnitud infinita y esa unidad y simplicidad infinita coinciden en un principio, verdad, ente simplicísimo e indivisible. De esta manera no hay un primer móvil, al que con un cierto orden suceda el segundo, hasta llegar al último o bien hasta el infinito, sino que todos los móviles están igualmente próximos y lejanos al primero y del primero y universal motor. Igual que, hablando lógicamente, todas las especies tienen idéntica relación con el mismo género y todos los individuos con la misma especie, también a partir de un motor universal infinito y en un espacio infinito hay un movimiento universal infinito del que dependen infinitos móviles e infinitos motores, cada uno de los cuales es finito de mole y de potencia.

En cuanto al tercer argumento, digo que en el campo etéreo no existe un punto determinado hacia el que en calidad de

³⁸ Argumentado en diálogo primero, pp. 389ss.

³⁹ En el diálogo quinto. También para lo que viene a continuación y véase además *supra* pp. 382 y 422ss. Asimismo en *De immenso*, VII, 8.

³⁶ Desarrollado en el diálogo primero, pp. 373ss.

³⁷ Cf. *De immenso* VII, 7 (*Opera*, I, 2, pp. 254ss.).

centro se muevan las cosas graves y del que se alejen las cosas ligeras como hacia la circunferencia. La razón es que en el universo no hay centro ni circunferencia, sino que —si así lo quieres— por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunferencia con respecto a algún otro medio o centro. Ahora bien, con respecto a nosotros se dice relativamente grave lo que desde la circunferencia de este globo se mueve hacia el centro; ligero lo que de manera contraria se mueve hacia el lugar contrario; y veremos que no hay nada grave que no sea asimismo ligero, porque todas las partes de la tierra cambian sucesivamente de sitio, lugar y compleción, mientras que en el largo curso de los siglos no hay parte central que no se haga periférica ni parte periférica que no se haga central o cercana al centro. Veremos que pesadez y ligereza no es otra cosa que impulso de las partes de los cuerpos hacia el propio continente y conservante, dondequiera que esté. Por eso no son diferencias locales lo que atrae hacia sí tales partes ni lo que las expulsa lejos de sí, sino el deseo de conservarse, el cual impulsa a todas las cosas como principio intrínseco y si no se les opone impedimento alguno las conduce donde mejor evitan su contrario y se unen a lo conveniente. De esta forma, pues, y en medida no menor, las partes van a unirse hacia el centro del globo, como por fuerza de la gravedad, desde la circunferencia de la luna y de otros mundos semejantes a éste en especie o en género; y las partes rarificadas se mueven hacia la circunferencia como por fuerza de la levedad. Y no es porque huyan de la circunferencia o se aferran a la circunferencia, ya que de ser así cuanto más se acercaran a ella tanto más veloz y rápidamente correrían hacia allí y cuanto más se alejaran de ella tanto más fuertemente se lanzarían al lugar contrario. Pero vemos lo contrario, dado que si su movimiento las lleva fuera de la región terrestre, permanecerán suspendidas en el aire y no subirán ni descenderán hacia abajo hasta que o bien adquieran por adición de partes o por condensación producida por el frío una gravedad mayor, por medio de la cual regresen a su continente dividiendo el aire inferior o bien se dispersen en átomos, disueltas por el calor y rarificadas ⁴⁰.

⁴⁰ Las consideraciones relativas al tercer argumento han sido tratadas con mayor extensión en los diálogos tercero y cuarto. Cf. *De immenso*, VII, 9.

Albertino.—Oh, cómo se me asentará esto en el ánimo una vez me hayas hecho ver con más calma la indiferencia de los astros con respecto a este globo terrestre!

Filoteo.—Esto te lo podrá repetir fácilmente Elpino tal y como él lo ha podido escuchar de mí. También te hará oír más pormenorizadamente cómo ningún cuerpo es pesado o ligero con respecto a una región del universo, sino las partes con respecto a su totalidad, al continente que les es propio o las conserva. Porque las partes se mueven en todas direcciones por deseo de conservarse en su ser presente, se unen unas con otras, como hacen los mares y las gotas, y se disgregan, como hacen todos los líquidos expuestos al sol o a otros fuegos. En efecto, todo movimiento natural que se produce a partir de un principio intrínseco no se da sino para evitar lo inconveniente y contrario y buscar lo amistoso y conveniente. Por eso nada se mueve de su sitio más que desalojado por su contrario; nada es pesado ni ligero en su lugar, sino que la tierra elevada en el aire es pesada y se siente pesada mientras se esfuerza por llegar a su lugar. De la misma manera el agua suspendida en el aire es pesada; no es pesada en su propio lugar. Por eso a los que están sumergidos no es pesada toda el agua y un pequeño vaso lleno de agua sobre el aire, fuera de la superficie de la tierra seca, pesa. La cabeza no resulta pesada al propio busto, pero la cabeza de otro resultará pesada si se pone encima. La razón de eso es que no está en su lugar natural. Por tanto, si gravedad y ligereza es impulso al lugar de la conservación y huida del lugar contrario, nada constituido de forma natural es grave o ligero ⁴¹ y nada tiene gravedad o ligereza muy alejado del propio conservante y muy apartado del contrario sin que no sienta lo útil de uno y el fastidio del otro. Pero si sintiendo el fastidio de uno, desespera y permanece vacilante e indeciso ante el contrario, será vencido por éste.

Albertino.—Prometes y en gran parte realizas grandes cosas.

Filoteo.—Para no repetir dos veces lo mismo, encargo a Elpino que te diga el resto.

Albertino.—Creo entender todo, porque una duda suscita otra duda, una verdad demuestra otra verdad, y yo comienzo a

⁴¹ Restablecemos el texto de 1584. Gentile lee «è lieve».

523 entender más de lo que puedo explicar. Hasta ahora tenía por ciertas muchas cosas que comienzo a considerar dudosas. De ahí que me sienta poco a poco dispuesto a poderte asentir.

Filoteo.—Cuando me hayas entendido del todo, me asentirás del todo. Pero por ahora retén lo dicho o al menos no estés obstinado en la opinión contraria como te mostrabas antes de que se te indujera a discutir. Porque poco a poco y en diferentes ocasiones explicaremos plenamente todo lo que puede hacer al caso, el cual depende de varios principios y causas, ya que igual que un error se suma a otro, también al descubrimiento de una verdad sigue el de otra.

Sobre el cuarto argumento decimos que aunque haya tantos centros como individuos, globos, esferas, mundos, no por eso se sigue que las partes de cada uno se refieran a un centro distinto del propio o se alejen hacia otra circunferencia que la de la propia región. Así, las partes de esta tierra no contemplan otro centro ni van a unirse a otro globo que a éste, igual que los humores y partes de los animales tienen flujo y reflujo en el propio sujeto y no pertenecen a otro distinto.

En cuanto a lo que señalas como inconveniente, esto es, que el centro que conviene en especie con otro centro vendrá a estar más lejano de aquél que el centro y la circunferencia, que son contrarios por naturaleza y por eso están y deben estar a la máxima distancia, te respondo en primer lugar que los contrarios no deben estar a la máxima distancia, sino tan lejos entre sí que el uno pueda actuar sobre el otro y pueda padecer la acción del otro, tal y como vemos que está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a sus tierras que le están alrededor, ya que el orden de la naturaleza comporta esto: que un contrario subsiste, vive y se nutre del otro, mientras el uno es afectado, alterado, vencido y se convierte en el otro ⁴².

Además, hace poco hemos discurrido con Elpino de la disposición de los cuatro elementos, los cuales concurren todos a la composición de cada globo, como partes que están ínsitas la una dentro de la otra y mezcladas la una con la otra; y no son distintos y diferentes como lo contenido y el continente, ya que dondequiera que esté la tierra seca, allí hay agua, aire y fuego, o

⁴² Desarrollado en el diálogo tercero. Cf. *supra* pp. 464s.

manifiesta o latentemente. Además, la distinción que hacemos entre los globos, de los cuales los unos son fuegos, como el sol, y los otros son aguas, como la luna y la tierra, no proviene de que consten de un único elemento, sino del elemento que predomina en dicha composición.

Por otra parte, es falsísimo que los contrarios estén situados a la máxima distancia, ya que están juntos y unidos naturalmente en todas las cosas; y el universo, tanto en las partes principales como en las secundarias, no se mantiene unido sino por tal conjunción y unión, dado que no hay parte de tierra que no contenga en sí unidísima el agua, sin la cual carece de densidad, solidez y unión de átomos. Además, ¿qué cuerpo terrestre es tan espeso que no tenga sus poros imperceptibles, si no existieran los cuales dichos cuerpos no serían divisibles y penetrables por el fuego o por su calor, que es algo sensible que proviene de dicha sustancia? ¿Dónde, pues, hay una parte de este cuerpo tuyo frío y seco que no tenga unido algo de este otro cuerpo tuyo húmedo y caliente? No es, por tanto, natural, sino lógica esa distinción entre los elementos; y si el sol en su región está lejos de la región de la tierra, no están, sin embargo, más lejos de él el aire, la tierra seca y el agua que de este cuerpo, porque el sol es un cuerpo tan compuesto como éste, aunque de los llamados cuatro elementos sea uno el que predomine en el sol y otro en la tierra. Además, si queremos que la naturaleza se adapte a esta lógica que pretende que la distancia máxima corresponde a los contrarios, será preciso que entre tu fuego, que es ligero, y la tierra, que es grave, se interponga tu cielo, que no es ni grave ni ligero. O si te quieres limitar diciendo que este orden lo entiendes en los llamados elementos, será necesario también que los ordenes de otra manera. Quiero decir que corresponde al agua estar en el centro y en el lugar del elemento más pesado, si el fuego está en la circunferencia y en el lugar del elemento más ligero en la región elemental, puesto que el agua, que es fría y húmeda, contraria al fuego por esas dos cualidades, debe estar lo más lejos posible del elemento caliente ⁴³ y seco; y el aire, al que tú llamas caliente y húmedo, debería

⁴³ La edición de 1584 y Gentile presentan erróneamente «freddo» (frío). Corregimos en unión de Singer.

estar lejísimos de la tierra fría y seca. ¿Ves, por tanto, cuán inconsistente es esta concepción peripatética, tanto si la examinas según la verdad de la naturaleza como si la mides según sus propios principios y fundamentos? ⁴⁴

Albertino.—Lo veo y muy claramente.

Filoteo.—Ve también que no es contraria a la razón nuestra filosofía, que reduce a un principio y remite a un fin los contrarios, haciéndolos coincidir, de forma que existe un sujeto antes del uno y del otro. A partir de esa coincidencia estimamos que en última instancia está divinamente dicho y pensado que los contrarios están en los contrarios, de donde no es difícil llegar a saber cómo cualquier cosa está en cualquier cosa, lo cual no fueron capaces de comprender Aristóteles y otros sofistas ⁴⁵.

Albertino.—Te escucho con mucho gusto. Sé que tantas cosas y tan diferentes conclusiones no se pueden demostrar a la vez y en una sola oportunidad. Pero por el hecho de que me descubres inadecuadas las cosas que yo creía necesarias, comienzo a dudar de aquellas otras que creo necesarias por la misma y análoga razón. Por eso me dispongo a escuchar tus fundamentos, principios y argumentaciones con silencio y atención.

Elpino.—Verás que no es una edad de oro lo que ha aportado Aristóteles a la filosofía. De momento se despacharán las dudas que has avanzado.

Albertino.—No tengo mucha curiosidad por las demás, ya que ardo en deseos de entender esa doctrina de los principios, a partir de los cuales estas y otras dudas quedan resueltas por tu filosofía.

Filoteo.—Sobre ellos razonaremos después. En cuanto al quinto argumento, debes advertir que si nosotros imaginamos los muchos e infinitos mundos según ese criterio de composición con que soléis imaginároslos vosotros, esto es: más allá de un compuesto de cuatro elementos, según el orden vulgarmente establecido, y otros ocho, nueve o diez cielos hechos de otra materia y de diferente naturaleza que los contienen y con rápi-

⁴⁴ Todas estas consideraciones han sido desarrolladas con amplitud en el diálogo tercero. Cf. *supra* pp. 451ss. y *De immenso*, VII, 10.

⁴⁵ Véase *De la causa*, V, pp. 338-340.

do movimiento circular giran a su alrededor; y más allá de un mundo tal así ordenado y esférico nos representamos otros y otros igualmente esféricos y con un movimiento idéntico, entonces deberemos explicar e imaginarnos de qué manera el uno estaría continuo o contiguo al otro. Entonces iremos fantaseando en cuántos puntos de la circunferencia puede ser tocado un mundo por la circunferencia de los mundos circundantes; entonces verás que aunque hubiera una pluralidad de horizontes en torno a un mundo, no serían sin embargo de un mundo, sino que este horizonte tendría con respecto a este centro la misma relación que cada uno tiene con el suyo, porque tienen influencia allí donde y en torno a donde giran y se mueven. De la misma manera, si una pluralidad de animales estuvieran apiñados todos juntos y contiguos el uno al otro, no por eso se seguiría que los miembros de uno pudieran pertenecer a los miembros de otro, de forma que a uno solo y a cada uno de ellos pudieran pertenecer varias cabezas y bustos. Pero nosotros, gracias a los dioses estamos libres de la molestia de mendigar tal excusa, porque en lugar de tantos cielos y de tantos móviles rápidos y renuentes, rectos y oblicuos, orientales y occidentales, sobre el eje del zodiaco y el eje del mundo, con tanta y cuanta, poca y mucha declinación, tenemos un solo cielo, un solo espacio, por el que tanto este astro en el que estamos como todos los demás efectúan sus propios giros y carreras. Estos son los mundos infinitos, es decir, los astros innumerables, aquél es el espacio infinito, es decir, el cielo continente recorrido por ellos. Queda así eliminada la fantasía de la rotación general de todos en torno a este centro por el hecho de que conocemos patentemente la rotación de éste, que girando en torno al propio centro se expone a la vista de las luces circundantes en veinticuatro horas. Con ello se elimina completamente la fantasía de que los orbes deferentes contengan sus astros fijos en torno a nuestra región; pero se sigue atribuyendo a cada uno tan sólo su propio movimiento, que llaman ⁴⁶ epicíclico, con sus diferencias con respecto a los otros astros en movimiento, mientras agitados por ningún otro motor que la propia alma corren durante muchos siglos (si no eternamente)

⁴⁶ Restauramos el texto de 1584, frente al «chiamiamo» (llamamos) de Gentile.

en torno al propio centro y en torno al elemento del fuego igual que lo hace este astro.

528 He ahí, pues, cuáles son los mundos y cuál es el cielo. El cielo es como lo vemos en torno a este globo, el cual no es un astro menos noble y luminoso que los demás. Los mundos son como con rostro luminoso y resplandeciente se nos muestran, diferenciados y separados a intervalos determinados los unos de los otros, sin que en ninguna parte esté el uno más cercano a otro de lo que pueda estar la luna de esta tierra o estas tierras de este sol, a fin de que un contrario no destruya, sino alimente al otro y un semejante no obstaculice, sino dé espacio al otro. Así, según ciertas razones, según ciertas medidas y según ciertos tiempos, este frigidísimo globo se calienta al sol ora de este lado ora de aquel otro, ora por esta cara ora por aquella otra y según una determinada alternancia vicisitudinal ora cede ora se hace ceder por 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 antíctona⁴⁷. Pues bien, estos son los mundos habitados y cultivados todos por sus propios animales, además de ser ellos los principalísimos y más divinos animales del universo; y cada uno de ellos no está menos compuesto de cuatro elementos que éste en el que nos encontramos, aunque en unos predomine una cualidad activa y en otros otra, por lo cual unos son perceptibles por medio de las aguas y los otros lo son por medio del fuego. Además de los cuatro elementos que entran en la composición de estos mundos hay una región etérea inmensa, como hemos dicho, en la cual se mueve, vive y vegeta el todo. Es el éter que contiene y penetra todas las cosas, el cual en la medida en que se encuentra dentro de la composición (quiero decir, en la medida en que forma parte del compuesto) es llamado comúnmente «aire», como por ejemplo este aire vaporoso 529 en torno a las aguas y dentro del continente terrestre, encerrado entre los altísimos montes, capaz de producir densas nubes y

⁴⁷ Cf. *supra* pp. 435 y 523s. En el sistema cosmológico pitagórico (descrito por Aristóteles en *De caelo*, II, 13, 293a 15ss.) la antíctona designa un planeta invisible distinto de la luna. Bruno adapta el sistema pitagórico a su representación de la luna como un planeta independiente, no subordinado a la tierra, como pretendían los copernicanos al hacerlo satélite de la tierra.

tempestuosos austros y aquilones. En la medida luego en que es puro y no forma parte de compuesto, sino que es el lugar y receptáculo por donde el compuesto se mueve y corre, se llama propiamente «éter», cuya denominación viene de «correr»⁴⁸. El éter, aunque en sustancia sea idéntico al que se agita dentro de las vísceras de la tierra, sin embargo lleva otro nombre; de la misma manera se llama «aire» el circundante a nosotros, pero en la medida en que forma parte de nosotros o bien concurre a nuestra composición, presente en el pulmón, en las arterias y otras cavidades y poros, recibe el nombre de «espíritu». El mismo se concretiza en vapor en torno al cuerpo frío y en torno al astro calidísimo se sutaliza como en una llama, la cual no es perceptible más que unida a un cuerpo denso que sea encendido por el intenso ardor de la misma. De esta forma el éter carece de una cualidad determinada en sí mismo y por su propia naturaleza, pero las recibe todas de los cuerpos vecinos y las trans porta con su movimiento hasta el límite del horizonte de la eficacia de tales principios activos.

Bien, ahí tienes señalado cuáles son los mundos y cuál es el cielo, de donde no sólo podrás hallar la solución a la presente duda, sino también a innumerables otras y puedes adquirir un principio para muchas conclusiones físicas verdaderas. Y si te parece que hasta el presente alguna proposición se ha dado por supuesta sin demostración, de momento la dejo a tu discreción, la cual —si está libre de perturbaciones— antes de que llegue a descubririrla verísima la estimará mucho más probable que la contraria⁴⁹.

Albertino.—Dime, Teófilo, que te escucho.

Filoteo.—Hemos disuelto así también el sexto argumento, el cual preguntaba, a partir del contacto de los mundos en un punto, qué podía encontrarse en aquellos espacios triangulares que no fuera de naturaleza celeste ni elemental. Porque noso-

⁴⁸ Véase *La cena*, pp. 56 y 153. Cf. *De caelo*, I, 3, 270b 23ss. y *Cratilo*, 410b. En Bruno, naturalmente, los sujetos del movimiento son los astros mismos.

⁴⁹ Sobre esta réplica al quinto argumento cf. *De immenso*, VII, 11 (*Opera*, I, 2, pp. 269-272) donde la evaluación como «fantasía» del universo aristotélico es desarrollada con mayor énfasis que en estas páginas del *De l'infinito*, insistiendo además en la dimensión de «cárcel» que posee ese universo fantástico y en los negativos efectos sociales de la religión cristiana, solidaria del mismo.

tros tenemos un cielo en el que los mundos tienen sus espacios, regiones y distancias apropiadas y que se difunde por doquier, penetra el todo y es continente, contiguo y continuo al todo, sin dejar vacío alguno, a no ser que quieras llamar vacío —como hicieron otros muchos— al cielo mismo como sitio y lugar en el que todo se mueve y espacio donde todo discurre; o bien quieras llamarlo primer sujeto entendido en el cielo vacío, para no hacerle tener lugar en parte alguna, si quieres ponerlo privativa y lógicamente como algo distinto por razón y no por naturaleza y sustancia del ente y cuerpo. De manera que se entiende que nada hay que no esté en un lugar o finito o infinito, o corpórea o incorpóreamente, o según el todo o según las partes, el cual lugar a fin de cuentas no es otra cosa que espacio; el cual espacio no es otra cosa que vacío, el cual (si queremos entenderlo como una cosa persistente) decimos que es el campo etéreo que contiene los mundos; si queremos concebirlo como algo consistente, decimos que es el espacio donde están el campo etéreo y los mundos y que no se puede entender que esté a su vez en otro espacio. Ves, pues, cómo no tenemos necesidad de imaginar nuevos elementos y mundos, al contrario de quienes a la mínima ocasión comenzaron a nombrar orbes deferentes, materias divinas, partes más raras y densas de naturaleza celeste, quintaesencias y otras fantasías y nombres carentes de toda sustancia y verdad ⁵⁰.

531

Al séptimo argumento respondemos que el universo infinito es uno como un continuo y un compuesto de regiones etéreas y mundos y que los mundos son infinitos, los cuales debemos entender que están en diferentes regiones del mismo por la misma razón que éste en el que habitamos nosotros se entiende que está en este espacio y región, según he razonado con Elpino en los días pasados, aprobando y confirmando lo que dijeron Demócrito, Epicuro y otros muchos que han contemplado la naturaleza con ojos más abiertos y no se han mantenido sordos a sus insistentes llamadas:

Desine quapropter, novitate exterritus ipsa,
Expuere ex animo rationem: sed magis acri

⁵⁰ Cf. *De immenso*, VII, 12.

Iudicio perpende, et si tibi vera videtur,
Dede manus; aut si falsa est, accingere contra.
Quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
Infinita foris haec extra moenia mundi;
Quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens,
Atque animi tractus liber quo pervolet ipse.
Principio nobis in cunctas undique partes,
Et latere ex utroque, infra supraque per omne,
Nulla est finis, uti docui, res ipsaque per se
Vociferatur, et elucet natura profundi ⁵¹.

Grita contra el octavo ⁵² argumento, que pretende que la naturaleza se detiene en un compendio, porque aunque lo experimentamos en cada uno de los mundos grandes y pequeños, no se ve sin embargo en todos, ya que nuestro sentido de la vista resulta vencido por el espacio inmenso que se presenta sin que vea el final y queda confundido y superado por el número de estrellas que va multiplicándose siempre más y más, de suerte que deja indeciso al sentido y obliga a la razón a añadir siempre espacio a espacio, región a región, mundo a mundo.

532

Nulla iam pacto verisimile esse putandumst,
Undique cum vorsum spacium vacet infinitum,
Seminaque innumero numero, summaque profunda
Multimodis volitent aeterno percita motu,
Hunc unum terrarum orbem, caelumque creatum.
Quare etiam atque etiam tales fateare necesse est,

⁵¹ Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1040-1051: «Así pues, deja ya de rechazar de tu mente mi doctrina, aunque te asuste su novedad, antes sopesala con más penetrante juicio y si te parece verdadera, entrégate, o, si es falsa, cíñete las armas contra ella. Nuestra mente se plantea, en efecto, una pregunta: siendo infinito el espacio allende estas murallas del mundo, ¿qué hay en aquellas regiones en las que la inteligencia desea hundir su mirada y hacia las que remonta el libre vuelo del espíritu? En primer lugar, no hay para nosotros límite en el universo en ninguna dirección, ni a derecha ni a izquierda, ni arriba ni abajo; te lo demostré, la realidad misma lo proclama, y lo hace claro la naturaleza del abismo». Cf. *De immenso*, VII, 113.

⁵² Respuesta al segundo argumento séptimo de página 511. Cf. *De immenso*, VII, 14.

Esse alios alibi congressus materiei:
Qualis hic est avido complexu quem tenet aether ⁵³.

Murmura contra el noveno argumento, que supone y no demuestra que a la potencia activa infinita no responde una potencia pasiva infinita, que una materia infinita no puede ser sujeto ni presentarse un espacio infinito; y por consiguiente, que no puede ser proporcionado el acto y la acción al agente y que el agente puede comunicar todo el acto sin que todo el acto pueda ser comunicado (no cabe en la imaginación una contradicción más patente que ésta) ⁵⁴. Por eso está muy bien dicho que

Praeterea cum materies est multa parata,
Cum locus est praesto, nec res nec causa moratur
Ulla, geri debent nimirum et confieri res.
Nunc ex seminibus si tanta est copia quantam
Enumerare aetas animantum non queat omnis,
Visque eadem et natura manet, quae semina rerum
Coniicere in loca quaeque queat, simili ratione
Atque huc sunt coniecta: necesse'st confiteare

533

⁵³ Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1052-1056, 1064-1066: «Hemos de considerar, pues, de todo punto inverosímil que, si el espacio es infinito en todos sentidos y los átomos en número infinito revolotean de mil maneras en el universo sin fondo, poseídos de eterno movimiento, sólo haya sido creado un cielo y un orbe de la tierra... Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo».

⁵⁴ Respuesta al argumento octavo de Albertino (p. 512 y epístola proemial 358s.). Cf. *De immenso*, VII, 15, que lo presenta extraído «ex fonte peripateticorum quorundam theologantium, qui bonum ex divinis relatis principium, quo Deum infinitae potentiae tum intensivae tum extensivae confitentur, convellunt perversae in quibus sunt educati suppositionibus philosophiae, quae finitum a finita (*sic*; probablemente por infinita) causa cognoscit effectum: intereaque dei virtutem extensive infinitam constituit: ex hac principiorum contrariorum mistione ad eam absurditatem adacti sunt illi, qua sub theologiae illustri titulo plerique multa minime theologica et naturalia defendant, cuius pro reformatione toto quasi intumescit Oceano, et caeli veluti cataractis apertis, tot grammaticorum nubilosa volumina currunt, ut propemodum seculi totius submersio consequuta sit». Bruno ve siempre la crisis del mundo contemporáneo como una consecuencia del despliegue de la errónea doctrina aristotélico-cristiana.

Esse alios aliis terrarum in partibus orbes
Et varias hominum genteis, et secla ferarum ⁵⁵.

Al siguiente argumento ⁵⁶ decimos que el comercio bueno, civil y tal de diferentes mundos no es más necesario que el que todos los hombres sean un solo hombre, todos los animales un solo animal. Dejo a un lado que vemos por experiencia que es para bien de los seres vivos de este mundo que la naturaleza ha separado por medio de mares y de montes las naciones, a las cuales como consecuencia del advenimiento del comercio por artefacto humano nada bueno se les ha añadido con ello, sino más bien arrebatado, dado que por el contacto recíproco antes se duplican los vicios que incrementarse puedan las virtudes ⁵⁷. Por eso se lamenta justamente el poeta trágico diciendo:

⁵⁵ Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1067-1076: «Además, cuando hay materia disponible en abundancia, espacio a discreción y no hay obstáculo ni razón que se oponga, deben, no hay duda, iniciarse procesos y formarse cosas. Pues bien, si tan grande es el caudal de átomos que no alcanzaría a contarlos la vida entera de los seres vivientes, y persiste en ellos la misma propiedad natural de juntar en cualquier sitio los elementos, del mismo modo que los agregó en nuestro mundo, necesario es reconocer que en otras partes deben existir otros orbes de tierras, con diversas razas humanas y especies salvajes». Bruno contrapone a Aristóteles y su necesitarismo no la teología cristiana de la distinción en Dios de *potentia absoluta* y *potentia ordinata* con la consiguiente contingencia radical del mundo, sino otro necesitarismo de base epicúrea. La homogeneidad de los principios constitutivos del universo lleva a establecer la infinitud de los mundos y la presencia universal de la vida (incluso de la generación humana) en los mundos infinitos. Sobre este poligenismo, que tiene en Lucrecio una de sus fuentes más importantes, se extenderá Bruno justo a continuación.

⁵⁶ Es el argumento noveno de Albertino (p. 512). El no emplear aquí un numeral permitirá a Bruno recuperar la numeración de los argumentos de Albertino a partir del argumento siguiente.

⁵⁷ Cf. *La cena*, pp. 68s.: «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 una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, instrumentos y arte de tiranizar y aseñar los unos a los otros», y *De immenso*, VII, 16: «A regione quippe in regione vitia et perversarum legum et religionum venena in dissidii exterminique materiam propagata sunt, et disseminata usque ad suffocationem omnis bonae frugis repullularunt: nulla vero sunt quae cum iisce possimus recensere commoda. Hoc principio atque via bene ad suum propositum constitutis, patebit aditus rationibus Peripateticis, quibus induci possimus ad incusandam naturam, quod infinitos mundos aethereo abiun-

Bene dissepti foedera mundi
 Traxit in unum Thessala pinus
 Iussitque pati verbera pontum,
 Partemque metus fieri nostri
 Mare sepositum ⁵⁸.

Al décimo se responde igual que al quinto, porque cada uno de los mundos en el campo etéreo ocupa su espacio, de forma que ninguno se toca o choca con otro, sino que corren y están situados a la distancia precisa para que un contrario no sea destruido, sino fomentado por el otro ⁵⁹.

534 Al undécimo, que pretende que la naturaleza (multiplicada por separación y división de la materia) no se pone en tal acto más que por la vía de la generación cuando un individuo como padre produce otro como hijo, decimos que tal cosa no es universalmente verdadera, porque de una masa por obra del sol eficiente se producen muchos y diferentes vasos ⁶⁰ de diversas formas e innumerables figuras. Además, si acontece la destrucción y renovación de algún mundo, la producción de los animales, tanto perfectos como imperfectos, sin acto de generación en el principio se produce por la fuerza y virtud de la naturaleza ⁶¹.

xerit discrimine» (*Opera*, I, 2, pp. 278s.). Sobre esta analogía, conceptualmente muy importante, entre separación de linajes humanos (con el consiguiente poligenismo) en la Tierra y de mundos en el espacio infinito véase *infra* la respuesta al argumento undécimo (p. 534) y M. A. Granada, *Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, Geocrítica. Cuadernos críticos de Geografía Humana, n.º 90, Barcelona 1990, pp. 15-20 (*críticas de las concepciones de la fraternidad universal de Vitoria y Bodino*) y pp. 56-61.

⁵⁸ Séneca, *Medea*, vv. 335-339: «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», cit. en *La cena*, p. 69, y *De immenso*, VII, 16 (*Opera*, I, 2, p. 277): «Quae sors? quae ratio? qui naturae ordo probavit/ Antiqui inventum studii, quo thessala pinus / Externo advexit turbas, patriaeque revexit, / Dum bene dissepti turbavit foedera mundi? /Invida non unum Typhín tibi fata dedere. / Claustra etenim Oceani Ligur aut Etruscus avarus /Solvit ut Americam premeret violentus Iberus».

⁵⁹ Cf. *De immenso*, VII, 17.

⁶⁰ Referencia al famoso pasaje de *Romanos* 9, 20-23, al que Bruno volverá a aludir con una cierta ironía en *Expulsión*, p. 197, y *Cábala*, pp. 70 y 125.

⁶¹ Cf. el importantísimo capítulo VII, 18 del *De immenso*, donde Bruno expone el poligenismo de la homogeneidad y equivalencia, frente al poligenismo jerarquizado de Paracelso, en el marco de la radical naturalización del sujeto humano. Una presen-

Al duodécimo y último, que del hecho de que este mundo o cualquier otro es perfecto, pretende que no se requieren otros mundos, digo que no se requieren ciertamente para la perfección y subsistencia de aquel mundo, pero para la propia subsistencia y perfección del universo es necesario que sean infinitos. De la perfección, por tanto, de éste o de aquéllos no se sigue que aquéllos o éste sean menos perfectos, porque tanto éste como aquéllos y aquéllos como éste constan de sus partes y son, por lo que a sus miembros se refiere, completos ⁶².

Albertino.—No habrá, Filoteo, voz de plebe, indignación del vulgo, murmuración de necios, desprecio de sátrapas, estulticia de insensatos, necedad de sabidillos, información de embusteros, lamentos de malvados ⁶³ y detracción de envidiosos, que me priven de contemplar tu noble figura y me retrasen de escuchar tu divina conversación. Persevera, Filoteo mío, persevera; no depongas tu ánimo y no retrocedas por el hecho de que el grande y grave senado de la estúpida ignorancia amenace e intente destruir tu divina empresa y alto esfuerzo con muchos aparatos y artificios. Ten por seguro que al final todos verán lo que yo veo y reconocerán que es tan fácil para cada uno alabarte como difícil para todos enseñarte. Todos, si no están completamente pervertidos, emitirán en buena conciencia favorable sentencia de ti, según sea instruido cada uno por el magisterio del propio ánimo, ya que los bienes de la mente no los obtenemos de otro sitio que de la misma mente nuestra. Y puesto que en los ánimos de todos hay una cierta santidad natural que, sita en el alto tribunal del intelecto, ejercita el juicio del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, ocurrirá que las reflexiones propias de cada uno suscitarán fidelísimos e íntegros testigos y

tación prudente y encubierta de la doctrina se efectuará en la *Expulsión de la bestia triunfante*, en la constelación de «Acuario» (pp. 274-276). Véase asimismo M. A. Granada, *Giordano Bruno y América*, cit. pp. 44-56.

⁶² *De immenso*, VII, 18 (*Opera*, I, 2, p. 283).

⁶³ Alexander Dicson, el discípulo escocés de Bruno en Londres e interlocutor del Nolano en *De la causa*, anotó en su ejemplar del presente diálogo la siguiente apostilla en este lugar: «Ill vostro malignare non giova nulla. Alexander Dicson». Véase R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, 1988, p. 57, ad. n.º 9, y G. Aquilecchia, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Nápoles, 1991, pp. 95ss. Véase también el cap. I de nuestra introducción.

defensores de tu causa. De esta manera si no se te hacen amigos, sino que prefieren perseverar indolentemente como obstinados adversarios tuyos en defensa de la turbia ignorancia y de reconocidos sofistas, sentirán en sí mismos el verdugo y ejecutor vindicator tuyo, el cual los atormentará tanto más cuanto más lo oculten en la profundidad de su pensamiento. Así, el gusano infernal⁶⁴, salido de la rígida cabellera de las Euménides, viendo frustrado el propio designio en contra tuya, se volverá altivo contra la mano o el pecho de su inicuo actor y le causará la muerte que puede infligir quien derrama el veneno estigio en que los afilados dientes de tal sierpe han mordido.

536 Continúa haciéndonos conocer qué es verdaderamente el cielo, qué son verdaderamente los planetas y los astros todos; cómo están separados los unos de los otros los mundos infinitos; cómo no es imposible, sino necesario un espacio infinito; cómo tal efecto infinito conviene a la causa infinita; cuál es la verdadera sustancia, materia, acto y eficiente del todo; cómo toda cosa sensible y compuesta está formada por los mismos principios y elementos. Haz triunfar el conocimiento del universo infinito. Rasga las superficies cóncavas y convexas que limitan por dentro y por fuera tantos elementos y cielos. Haz ridículos los orbes deferentes y las estrellas fijas. Rompe y tira por tierra con el estruendo y torbellino de vivas razones estas murallas diamantinas del primer móvil y de la convexidad última reconocidas por el ciego vulgo. Destruyase el que esta tierra sea centro único y verdadero. Elimina la innoble fe en esa quintaesencia. Danos la ciencia de la idéntica composición de este astro nuestro y mundo y cuantos otros astros y mundos podamos ver. Aliméntese y vuelva a alimentar con sus sucesiones y órdenes cada uno de los infinitos mundos grandes y espaciosos a otros infinitos menores. Anula los motores extrínsecos junto con los límites de estos cielos. Abrenos la puerta por la que veamos la indiferencia de este astro con respecto a los demás. Muestra la consistencia de los otros mundos en el éter idéntica a la de éste. Haz patente que el movimiento de todos proviene del alma interior, a fin de que con la luz de una con-

⁶⁴ La furia Megera. Cf. el poema «Salido de prisión...» en p. 364 y p. 502.

templación tal procedamos al conocimiento de la naturaleza con pasos más seguros⁶⁵.

Filoteo.—¿Cómo hemos de interpretar, Elpino, que el doctor Burquio no haya podido darnos su asentimiento ni tan pronto ni nunca?

Elpino.—Es propio de un ingenio no dormido poder considerar y comprender mucho con poco que se haya visto y oído.

Albertino.—Aunque hasta ahora no me haya sido concedido 537 ver todo el cuerpo del luminoso planeta, puedo sin embargo vislumbrar por los rayos que difunde a través de los estrechos agujeros de las cerradas ventanas de mi intelecto que esto no es resplandor de linterna artificiosa y sofística, no es de luna ni de otra estrella menor. Por eso me apresto a una mayor comprensión en el futuro.

Filoteo.—Gratisima será tu compañía.

Elpino.—Vayamos ahora a cenar.

*Fin de los cinco diálogos del infinito
universo y mundos*

⁶⁵ El *De immenso* añadirá, más allá del *De l'infinito*, la crítica de Palingenio y de la concepción heterogénea y jerarquizada del infinito. Véase M. A. Granada: «Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito», cit. Sin embargo, salvo este importante punto, la presente conclusión coincide con la conclusión del *De immenso*. Cf. *Opera*, I, 2, pp. 314ss.: «Perit ergo peripateticum illud caelum primum, rerum omnium, quae natura constant, principium et finis: quinta illa substantia ...caelici illi motores, ut de nihilo ex utero perturbatae phantasiae, pravae dispositionis ignorantia obstetrice editi, et sub tempestate tenebrae noctis educati, et adulti; ita in suum nihilum, intelligentiae sole exoriente, vaneant. Disperit infinita illa insensibilis lux, intelligibilis, immaterialis, infinita, supraetherea, accendens stellae; favilla cuius solem facit: quasi quidquid dicitur, credibile esse possit, et quidquid vates ebrii effutiant, a superioris intelligentiae dictamine promanet ...» A su vez la conclusión del *De immenso* reiterará la polémica anticristiana implícitamente presente, pero reconocida por el *postillatore napoletano* en la conclusión de la epístola preliminar al *De l'infinito*. Véase *Opera*, I, 2, p. 316, cit. en nuestra introducción p. 48 y cf. *supra* pp. 359-362.).