

DE LA REFORMA MORAL EN LOS DIÁLOGOS ITALIANOS DE GIORDANO BRUNO. LA APOLOGÍA DEL ESFUERZO Y EL ELOGIO DE LAS MANOS

ROSA RIUS GATELL
Universidad de Barcelona
rius@ub.edu

RESUMEN

Giordano Bruno publicó en Londres, entre 1584 y 1585, seis diálogos filosóficos en italiano en los que presenta su nueva cosmología y las consecuencias antropológicas, morales y religiosas de su nueva visión del universo. En la Inglaterra isabelina Bruno se introduce en los círculos de la corte donde el interés por la lengua y la cultura italiana son relevantes. El presente trabajo analiza el elogio que Bruno efectúa sobre el esfuerzo, (*fatiga*) considerado (en el diálogo *Spaccio de la bestia trionfante*) como una acción imprescindible en el camino de la conquista del conocimiento, y sobre las manos, concebidas (en *Cabala del cavallo pegaseo*) como el órgano supremo que permite al ser humano alcanzar los más altos objetivos.

PALABRAS CLAVE: Giordano Bruno; diálogos brunianos; Inglaterra isabelina; cosmología; *dignitas hominis*.

ABSTRACT

Giordano Bruno published in London between 1584 and 1585 six philosophic dialogues in Italian in which he introduces his new cosmology and the anthropologic, moral and religious consequences of his new universe approach. At the Elizabethan En-

gland Bruno gets to mix with the royal circles where the interest for both Italian language and culture are relevant. The present work studies the praising that Bruno makes over the effort (*fatica*) considered (in the dialogue *Spaccio la bestia trionfante*) as an essential action in the way towards the conquest of knowledge and about the hands conceived (en *Cabala del cavallo pegaso*) as the supreme organ which allows human being to reach the highest objectives.

KEY WORDS: Giordano Bruno; Brunian dialogues; Elizabethan England; Cosmology; *dignitas hominis*.

Entre 1584 y 1585, Giordano Bruno publicó en Londres seis diálogos filosóficos en italiano¹. En la ciudad del Támesis, el Nolano pudo percibir la buena acogida que Inglaterra dispensaba a la lengua italiana, y constató el conocimiento que tenían de ella en los círculos de la corte, incluida Isabel I que la hablaba con soltura. El filósofo conoció personalmente a la reina y de ella alabó, además de su inteligencia, precisamente su «prattica de tutte lingue».

En los seis diálogos italianos, que conforman en realidad una obra unitaria², Bruno insertaba el copernicanismo en el marco de un universo infinito y homogéneo, poblado de innumerables mundos parecidos al nuestro (*La cena de le ceneri*, *De la causa principio e uno* y *De l'infinito universo e mondi*, «diálogos cosmo-onto-teológicos»), y exponía (*Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*, «diálogos morales») las consecuencias antropológicas, morales y religiosas que se siguen de su visión del cosmos, de la divinidad y de la relación entre ambos, así como del acceso del ser humano a la divinidad a través de la contemplación de la naturaleza *infinita* y de su acción sobre ella. Dentro de su programa y de su propuesta de reforma civil y política, el filósofo elogia, como veremos, la *Fatica*, a la que concibe como una acción que permite al ser humano liberarse de la indiferencia natural y convertirse en «dios de la tierra». La loa del esfuerzo (*Spaccio*), vinculada al elogio de las manos (*Cabala*), se transforma en Bruno en una apología del *homo divinus*.

Antes de trasladarse a Londres en la primavera de 1583, Bruno permaneció un año y medio en París (entre finales de 1581 y comienzos de 1583). En aquellos momentos, las academias francesas tomaban en consideración la teoría copernicana del movimiento de la tierra, y las universidades, por su parte, discutían libremente, desde el siglo XIV, la te-

¹ Estos diálogos disponen de una edición crítica bilingüe en francés-italiano: *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* (1993-1999), colección dirigida por Yves HERSANT y Nuccio ORDINE, París, Les Belles Lettres.

² *La cena de le ceneri*, *De la causa principio e uno*, *De l'infinito universo e mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*. Sobre la unidad orgánica de estos diálogos, véanse INGEGNO, Alfonso (1987): *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, pp. 97 y ss, 135 y ss y 143, y la «Introduction» de Miguel Ángel GRANADA, a BRUNO, Giordano (1999): *De gli eroici furori. Des fureurs héroïques [= Eroici furori]*, *Oeuvres complètes* VII, texto establecido por Giovanni AQUILECCHIA, introducción y notas de Miguel Ángel GRANADA, traducción de Paul Henri MICHEL, París, Les Belles Lettres, pp. XXXIX-LVI.

sis de la «pluralidad de los mundos». Bruno mantuvo en París relaciones muy estrechas con los círculos platónicos y políticos próximos al rey Enrique III³ y entró a formar parte «sia pure con formula straordinaria o temporanea» del grupo de *lecteurs royaux* orientado hacia un nuevo método de enseñanza en el que no era extraña la sustitución del latín por el vulgar. Como escribe Aquilecchia: «A Parigi, insomma, Bruno si era schierato con le correnti progressive della cultura, appoggiate dalla monarchia nazionale e operante in aperto contrasto con lo sterile conformismo della Sorbonne⁴».

En Londres, Bruno gozó de la hospitalidad del embajador francés, Michel de Castelnau, señor de Mauvissière⁵, a quien acompañó a entrevistarse con la reina. Tras una participación polémica en las disputas oxonienses —que supuso el consiguiente abandono de la universidad por parte del filósofo—, la estancia en Londres le permitió introducirse en los círculos de la corte y entablar relación con distintas figuras de la aristocracia muy interesadas en la cultura italiana, una cultura ésta en proceso de implantación en Inglaterra. En aquellos años se observa una nueva orientación entre los científicos ingleses, que se distancian de las universidades y se reúnen en Londres para desarrollar sus actividades, que plasman en obras escritas en vulgar, «sotto la protezione della corte anche essa ormai mostratasi diffidente verso la retorica umanistica coltivata nei centri universitari»⁶. Se advierte, entonces, un cambio en la constitución del *patronage* filosófico, que se desplaza de la aristocracia eclesiástica a la aristocracia de la Corte. Es posible afirmar, indica Aquilecchia, que los diálogos de Bruno escritos en vulgar, aparte de su significado en la historia de la filosofía moderna, «ben s' inseriscono [...] nel quadro complessivo di quelle aspirazioni verso una cultura scientifica che alle rigorose istanze metodologiche facesse corrispondere una larga diffusione e applicabilità di risultati»⁷.

Por otra parte, el abandono de Oxford y la experiencia londinense aparecen estrechamente vinculados a la temática que Bruno desarrolla en los diálogos italianos y a la adopción del vulgar como lengua expresiva de su nueva cosmología. Como ya he dicho, Bruno se adhiere al copernicanismo y lo amplía en la dirección de un universo infinito sin

³ Enrique III recibió a Bruno con todos los honores, y su papel en el entorno del soberano no fue en absoluto marginal. Sobre esta cuestión véase la «Introduction» de Nuccio ORDINE, a BRUNO, Giordano (1999): *Spaccio de la bestia trionfante. Expulsion de la bête triomphante [= Spaccio], Oeuvres complètes*, V (2 vols.) texto establecido por Giovanni AQUILECCHIA, introducción de Nuccio ORDINE, notas de Maria Pia ELLERO, traducción de Jean BALSAMO, París, Les Belles Lettres, pp. LVIII y ss.

⁴ Véase AQUILECCHIA, Giovanni (1953), «L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno», *Cultura neolatina*, XIII pp. 165-189, reimpresso en AQUILECCHIA, Giovanni (1993): *Schede bruniane (1950-1991)*, Roma, Vecchiarelli, pp. 41-63. El artículo de Aquilecchia es fundamental a la hora de abordar la decisión de Bruno de presentar en Inglaterra su propia filosofía escrita en italiano. Para la difusión del italiano en la Inglaterra isabelina, véase GAMBERINI, Spartaco (1970): *Lo Studio dell' italiano in Inghilterra nell' 500 e nell' 600*, Mesina-Floresina, D'Anna.

⁵ Sobre Michel de Castelnau y en particular sobre el interés de sus *Mémoires* para la comprensión de algunas de las obras brunianas redactadas en la embajada, véase la «Introduction» de Nuccio ORDINE a BRUNO, Giordano: *Spaccio*, pp. X y ss. El viaje de Bruno a Inglaterra fue precedido por un informe negativo enviado por sir Henry Cobham, embajador inglés en París, a sir Francis Walsingham, secretario primero de la reina Isabel I. El informe reza así: «Il Sr. Doctor Jordano Bruno Nolano, a professor in Philosophy, intendeth to pass into England, whose religion I cannot commend»; citado por Miguel Ángel GRANADA en su «Introducción» a BRUNO, Giordano (1993): *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, p. 15, n. 13.

⁶ AQUILECCHIA, Giovanni: «L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno», *Schede bruniane (1950-1991)*, cit., p. 58.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

orbes celestes, carente de la clausuradora esfera de las estrellas fijas, compuesto de una sustancia única, infinita, universal, un universo homogéneo en su composición y leyes, poblado de innumerables sistemas solares, y en el que la tierra es un planeta como cualquier otro. El programa bruniano se opone radicalmente a la imagen aristotélico-ptolemaica del universo y a su ontología. No debe sorprendernos que su polémica antiaristotélica (y asimismo antihumanista) se apoye en la nueva concepción astronómica.

Tras esa adhesión desarrollada en los tres primeros diálogos, los tres últimos, como también he indicado, exponen las consecuencias antropológicas, morales y religiosas que se siguen de su nueva cosmología. Creyéndose determinado por el destino, Bruno plantea su proyecto filosófico como respuesta a una crisis global de la sociedad europea, profundamente marcada por la violencia de las guerras de religión, y ofrece su obra como la restitución de la verdadera imagen del universo que ya existió, según cree, antes de Aristóteles. Bruno afirma una concepción circular y *vicisitudinal* del tiempo y de la historia en la que se alternan los contrarios; los períodos de *luz* (verdad y virtud) y de *tinieblas* (error y vicio) se suceden en un proceso sin fin (las tinieblas son sustituidas por la luz del mismo modo que ésta será sustituida por aquéllas)⁸, lo cual supone evidentemente negar la visión lineal-escatológica cristiana marcada por los hitos del Paraíso, el Pecado, la Encarnación, el Juicio Final y el Paraíso Celeste. Según leemos en *La cena de le ceneri*:

Prima che fusse questa filosofia conforme al vostro cervello, fu quella de gli Caldei, Egiz-zii, Maghi, Orfici, Pitagorici et altri di prima memoria, conforme al nostro capo: da quali prima si ribellorno questi insensati e vani logici e matematici, nemici non tanto de la antichità quanto alieni da la verità⁹.

y asimismo:

[...] questa distinzione di corpi ne la eterea regione l'ha conosciuta Eraclito, Democrito, Epicuro, Pitagora, Parmenide, Melisso, come ne fan manifesto que' stracci che n'abbiamo: onde si vede, che conobbero un spacio infinito, regione infinita, selva infinita, capacità infinita di mondi innumerabili simili a questo¹⁰.

Esta imagen del universo se pierde, cree Bruno, con la falsedad del mundo dibujado por Aristóteles. Para el Nolano, la heterogeneidad y la jerarquía cosmo-ontológicas del aristotelismo son una fantasía fruto de la imaginación. Así, considerándose profeta de un período de *lux* en la rueda del tiempo, se presenta como un liberador de la humanidad a través de la emancipación del conocimiento¹¹, y anuncia su *evangelio* destinado a inte-

⁸ En la concepción bruniana de la historia no cabe la noción de progreso; si bien es cierto que puede haber progreso, dentro de un ciclo no se da una linealidad absoluta.

⁹ BRUNO, Giordano (1994): *La cena de le ceneri. Le souper des cendres [= La cena]*, *Oeuvres complètes*, II, texto establecido por Giovanni AQUILECCHIA, notas de Giovanni AQUILECCHIA, prefacio de Adi OPHIR y traducción de Yves HERSANT, París, Les Belles Lettres, p. 59.

¹⁰ *Ibidem*, p. 239.

¹¹ «El Nolano [...] ha discolto l'animo humano e la cognizione che era rinchiusa ne l'artissimo carcere de l'aria turbulento, onde a pena come per certi buchi avea facultà de remirar le lontanissime stelle, e gli erano mozze

rumpir la corrupción introducida por el Estagirita. La «buena nueva» es calificada por Bruno como *contemplazione*¹² (*theoría*), esto es, visión filosófica, filosofía; una filosofía ésta con implicaciones religiosas, que pretende procurar la «verdadera beatitud» a la humanidad:

Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può aver come uomo, e consistente in questa e tale composizione; perchè lo libera dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori; lo fa godere dell'essere presente, e non temere che sperare del futuro¹³.

Como observa Granada, la reforma cosmológica bruniana se evidencia «a los ojos de su autor como el momento decisivo en que una época histórica (desgraciada) deja paso a una nueva era marcada por la recuperación de la verdad y el restablecimiento del diálogo perdido con la divinidad»¹⁴. El acceso a la representación verdadera del cosmos comporta a su vez la restitución de una correcta noción de justicia y de ley; una ley hija de la sabiduría, «perché non è vera né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l'intelletto razionale»¹⁵.

En el *Spaccio* y en la *Cabala*, Bruno traza los principios de una ley moral en el marco de la inmanencia cósmica, a la vez que se esfuerza en mostrar lo que concibe como la nocividad social del cristianismo victorioso a partir de la imposición de la «falsa filosofía» (la imagen aristotélico-ptolemaica del cosmos) la cual, según piensa, no puede dejar de causar efectos perniciosos sobre la moralidad y la convivencia humanas. En el *Spaccio*, recurre a una fábula para escenificar su proyecto de reforma religiosa y moral, resultado del conocimiento de la auténtica naturaleza del universo. En este diálogo, Júpiter reúne a los dioses y propone expulsar a los viejos signos astrológicos que deberán sustituirse por nuevas representaciones, más conformes con las necesidades de la época. Las divinidades reunidas en cónclave son una alegoría de las facultades humanas. Júpiter, en particular, representa el intelecto humano.

El «arrepentido» padre de los dioses «ch'avea colmo di tante bestie come di tanti vizii il cielo, secondo la forma di quarant'otto famose imagini»¹⁶ convoca a los Olímpicos para *purgar* el «cielo estelífero» y sustituir los *vicios* por *virtudes*. Ese cielo objeto de la reforma no es en realidad sino una imagen del interior de cada uno de nosotros y a la vez del interior de los dioses:

l'ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole e veder quello che veramente là su si ritrovasse», BRUNO, Giordano: *La cena*, p. 47.

¹² En la epístola proemial del diálogo *De l'infinito* podemos leer: «Or ecco vi porgo la mia contemplazione circa l'infinito universo e mondi innumerabili», BRUNO, Giordano (1995): *De l'infinito, universo e mondi. De l'infini, de l'univers et des mondes* [= *De l'infinito*], *Oeuvres complètes*, IV, texto establecido por Giovanni AQUILECCHIA, notas de Jean SEIDENGART, introducción de Miguel Ángel GRANADA y traducción de Jean-Pierre CAVAILLÉ, París, Les Belles Lettres, p. 9.

¹³ BRUNO, Giordano: *De l'infinito*, p. 41.

¹⁴ Véase la «Introducción» de Miguel Ángel GRANADA, a BRUNO, Giordano (1989): *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza, p. 32. Esta versión castellana ha sido traducida, introducida y anotada por GRANADA; citaré este volumen como: *Expulsión*.

¹⁵ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 141. En Bruno el concepto de «ley» comprende la religión, entendida con la tradición clásica y naturalista, como *lex*.

¹⁶ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 17.

Quel medesimo [Giove] è messo governatore e motor del cielo: per donar ad intendere come in ogn'uomo, in ciascuno individuo si contempla un mondo, un universo; dove per Giove governatore è significato il lume intellettuale che dispensa e governa in esso, e distribuisce in quel mirabile architetto gli ordini e sedie de virtudi e vizii¹⁷.

La moralización del cielo comporta la necesaria sustitución de los símbolos negativos. Hay que eliminar una serie de imágenes que atestiguan la corrupción reinante, *expulsando* los vicios históricamente triunfantes y entronizando en su lugar «le già tanto tempo bandite e tanto indignamente disperse virtudi»¹⁸. Según advierte Júpiter, el mundo es víctima del caos y de la perversión de las leyes, y la violencia reina por completo:

Là dove io avevo nobilissimi oracoli, fani et altari, ora, essendono quelli gittati per terra et indegnissimamente profanati, in loco loro han dirizzate are e statue a certi ch'io mi vergogno nominare, perché son peggio che li nostri satiri e fauni et altri semebestie [...]. Le leggi, statuti, culti, sacrificii e ceremonie, ch'io [...] ho donate, ordinati, comandati et instituiti, son cassi et annullati; et in vece loro si trovano le più sporche et indegnissime poltronarie che possa giamai questa cieca [fortuna] altrimente fengere: a fine che come per noi gli omini diventavano eroi, adesso dovegnano peggio che bestie¹⁹.

No hay tiempo que perder ante los signos de una crisis de tal gravedad; es el momento de subvertir lo subvertido y de liberar a la humanidad. Por ello, Bruno [Júpiter] nos exhorta a convertirnos a la justicia, ya que, al alejarnos de ella nos hemos alejado de nosotros mismos, de suerte que «Non siamo più dèi, non siamo più noi. Ritorniamo dunque a quella, se vogliamo ritornare a noi»²⁰; demos el nombre apropiado a cada cosa a la que la naturaleza ha dado un ser determinado:

Qua Giordano parla per volgare, nomina liberamente [...]; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto; chiama il pane pane; il vino, vino [...]. Ha gli miracoli per miracoli e le prodezze e maraviglie per prodezze e maraviglie; la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtù per bontà e virtù, le imposture per imposture, gl'inganni per inganni, il coltello e fuoco per coltello e fuoco, le paroli e sogni per paroli e sogni, la pace per pace, l'amore per amore²¹.

Es hora de llamar de nuevo el mundo a su antiguo rostro²² y de salir de las tinieblas introducidas, según Bruno, por la filosofía vulgar y sensible (aristotelismo y geocentrismo) y por el cristianismo:

¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 119.

²¹ *Ibidem*, p. 11.

²² Según anunciaba la profecía de Hermes Trimegisto en el *Asclepius*; véase BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 431. El Nolano cita casi íntegramente, si bien con algunas variantes significativas, el «lamento» del texto herético. La versión bruniana tiende a actualizar el pasaje para mostrarlo como profecía del momento contemporáneo y asimismo del advenimiento del propio Bruno; véase CILIBERTO, Michele (1986): «Angeli nocentes», en *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, pp. 154-207.

Che passe, che passe questa notte atra e fosca di nostri errori, perché la vaga aurora²³ del novo giorno della giustizia ne invita; e disponiamoci di maniera tale al sole ch'è per uscire, che non ne discuopra cossì come siamo immondi. Bisogna mondare e renderci belli non solamente noi: ma anco le nostre stanze e gli nostri tetti fia mestiero che sieno puliti e netti; doviamo interiore et esteriormente ripurgarci²⁴.

Pero, ¿quiénes habían provocado esa «noche negra y oscura»? ¿Con quién se enfrenta Bruno? El Nolano –recuerda Granada– contiene con aquellos «que a la vez condenan religiosamente el conocimiento filosófico del mundo, glorificando la asinidad o ignorancia, y afirman la justificación por la fe, negando el valor meritorio de las obras y haciendo de la bondad demérito y de la depravación justicia»²⁵. En el *Spaccio* Bruno identifica en la doctrina luterano-calvinista la ejemplificación de esa actitud y por ello juzga a sus seguidores como los principales responsables de la corrupción moral y política contemporánea por su incitación a la ociosidad y la pasividad («[...] questi personaggi pii che fanno tanto poco stima de l'opere operate, e solamente per una importuna, vile e stolta fantasia si stimano regi del cielo e figli de li Dei»²⁶). ¿Qué logros consiguen?, se pregunta Bruno, ¿qué costumbres suscitan y provocan en los demás en lo que se refiere a actos de justicia y de misericordia y a la conservación y aumento de los bienes públicos²⁷? Esta posición religiosa absorbe la filosofía aristotélica y su cosmovisión hasta el punto de concebir como un ataque a la fe la afirmación de una imagen distinta del universo. Habrá que terminar con este error:

Bastarà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti²⁸, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' Dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia, o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dèi; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro²⁹.

²³ Sobre las metáforas de la *aurora* y del sol, véanse los pasos de *La cena* donde Bruno afirma que Copérnico había sido «ordinato da gli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza», *La cena*, p. 41. El astrónomo polaco es introducido como un enviado de la divinidad (como una aurora); incapaz, sin embargo, de comprender todo el significado del don recibido, Copérnico requiere de un intérprete, es decir, de Bruno.

²⁴ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 121.

²⁵ GRANADA, Miguel Ángel: «Introducción» a *Expulsión*, p. 15. Bruno ataca en numerosos lugares de su obra la doctrina luterana de la justificación por la fe y el nulo valor meritorio de las obras, doctrina que no comprende en su totalidad.

²⁶ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 215.

²⁷ «[...] tra tanto vivono de l'opre di quelli ch'hanno operato per altri che per essi, e che per altri hano instituiti tempi, capelle, xeni, ospitali, collegii et universitadi», véase BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 143.

²⁸ Sobre los significados y funciones de la «pedantería» dentro del marco del pensamiento bruniano véanse CILIBERTO, Michele (1986): «Archetipi: asinità e pedanteria», en *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, cit., pp. 24-65 y GRANADA, Miguel Ángel (1990), «Introducción» a *Cábala del caballo Pegaso*, Madrid, Alianza, pp. 33-41. Esta versión castellana ha sido traducida, introducida y anotada por GRANADA; citaré este volumen como: *Cábala*. Véase asimismo GRANADA, Miguel Ángel (2005): ««Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón». Bruno y la «rareza» del filósofo», en *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, pp. 51-84. Sobre la restauración lingüístico-semántica operada por Bruno, CILIBERTO, Michele: «Lingua e linguaggi», en *La ruota del tempo*, cit., pp. 208-238.

²⁹ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 143. El Nolano ataca y se burla de la doctrina luterano-calvinista de la predestinación en distintos pasos del diálogo.

El desorden social que asola su siglo procede principalmente, según Bruno, de los efectos devastadores³⁰ de los teólogos reformados. Cada uno de ellos cree estar en posesión de la única verdad divina y considera falsas y perniciosas las afirmaciones que se oponen a esa verdad. Así, la interpretación literal de los textos sagrados termina por desencadenar en la sociedad las formas más violentas de intolerancia³¹.

Bruno dirige desde sus primeras obras críticas feroces contra el pedantismo, el humanismo puramente ornamental y vacío reducido a la servil imitación de los modelos antiguos, que había sido ya duramente censurado por Montaigne en su ensayo *Du pédantisme* (I, xxv). El pedantismo es para Bruno una de las muestras más evidentes de la degeneración cultural contemporánea por su reducción del saber a gramática y retórica y su negación a la dimensión especulativa de la cultura así como a la conquista de nuevas verdades. El pedante, surgido como personaje grotesco de la comedia del *Cinquecento*, evoluciona, se transforma y se convierte en las obras de Bruno en el modelo de la posición filosófica que debe ser combatida. La atención exclusiva a la letra y el espíritu servil que advierte en la Reforma protestante explican la inclusión de dicho movimiento –por parte del filósofo– dentro del fenómeno del pedantismo. Los reformados y sus teólogos constituyen para Bruno la expresión máxima de pedantería por su denigración del saber humano, su lectura gramatical-literal de la Escritura y su llamada a la pasividad. En la categoría de «pedantismo» confluirán, además del humanismo filológico y la Reforma, ya mencionados, el aristotelismo, por su servidumbre a Aristóteles y su imagen del universo solidaria de una religión falsa.

Para purificar el cielo de esa «setta di pedanti» y proceder al desalojo de la *Bestia* «trionfante»³², el Nolano utiliza como escena y objeto del diálogo precisamente la tradición cosmológica secular, el universo clausurado por el orbe de las estrellas fijas y con un centro absoluto, la Tierra, esto es, la imagen que defienden aquellos a quienes él se opone. El autor se refiere en los siguientes términos al uso de tal concepción en la epístola explicativa de la obra:

Questo mondo tolto secondo l'imaginazione de stolti matematici, et accettato da non più saggi fisici, tra quali gli Peripatetici son più vani, non senza frutto presente: prima diviso come in tante sfere, e poi distinto in circa quarant'otto imagini (nelle quali intendeno primamente partito un cielo ottavo, stellifero, detto da volgari «firmamento»³³.

Bruno adopta instrumentalmente esta cosmología y se sirve de ella como recurso positivo por la popularidad de las cuarenta y ocho constelaciones, que se configuraban

³⁰ «[...] son peggiori che li bruchi e le locuste sterili, e quelle arpie le quali non opravano nulla di buono: ma solamente que' beni che non posseano vorare, strapazzavano et insporcavano con gli piedi, e faceano impedimento a quei che s'esercitavano», véase BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 145.

³¹ Véase la «Introduction» de Nuccio ORDINE, *Spaccio*, pp. LXXVIII-LXXIX.

³² En la epístola proemial del *Spaccio* Bruno explicita quién debe ser «expulsado»: «Si dà spaccio a la bestia trionfante, cioè a gli vizii che predominano, e sogliono conculcar la parte divina; si ripurga l'animo da errori, e viene a farsi ornato de virtudi: e per amor della bellezza che si vede nella bontà e giustizia naturale, e per desio de la voluttà conseguente da fruti di quella, e per odio e téma de la contraria difformitate e dispiacere». Véase BRUNO, Giordano: *Spaccio* p. 31. La «bondad» y la «justicia» restauradas son la ley *natural* y, por tanto, la ley divina.

³³ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 29.

como un útil sistema mnemotécnico del orden de vicios y virtudes. Es evidente que él no cree en esa representación y su uso es exclusivamente formal, alegórico, orientado a extraer el máximo partido de un motivo de intensa presencia en la cultura de la época. Como el mismo filósofo indica, utiliza esa imagen por el fruto que puede procurarle³⁴.

En la reforma del *Spaccio* (reforma religiosa en sentido civil y político), Bruno reserva al Esfuerzo un lugar principal. El filósofo otorga un valor determinante a la actividad, e insiste en «non giudicar l'arbore da belle frondi, ma da buoni frutti: e quelli che non le producono, sieno tolti e cedano il loco ad altri che porgano»³⁵. Los valores cívicos y especulativos desvalorizados por la teología reformada asumen en Bruno una importancia capital³⁶.

Como indica Granada, «la mutación universal de todas las cosas, dentro de la inmutable permanencia de la sustancia única que excluye la realidad de la muerte y el temor a la misma, debe tener su lógico correlato en el ámbito humano en el movimiento, en la acción»³⁷. Para Bruno, una existencia humana marcada por la inercia y la inmovilidad es radicalmente contradictoria con la realidad natural de la que forma parte. El sujeto humano, producto de la naturaleza y plenamente inserto en ella, no puede dejar de expresar en su vida la actividad de la vida universal.

De ahí la preeminencia del lugar asignado en la reforma bruniana a la virtud «che si chiama Diligenza, over Sollecitudine; la qual ha et è avuta per compagna da la Fatica»³⁸, virtudes éstas cuyas cualidades son imprescindibles en el proceso civilizador y en el difícil camino de la conquista del conocimiento. Y de ahí también el rechazo al ocio pernicioso triunfante en la era de Saturno³⁹, y cuyos males se convierten ellos mismos en el presupuesto de la *renovatio*. Según la interpretación bruniana, la presunta edad áurea era un estadio de la naturaleza en el que la humanidad llevaba una existencia puramente animal. Fue esa edad la que introdujo en el mundo la «egestade» (la penuria, la indigencia), la necesidad que estimula a superar los límites que obstaculizan la civilización. El motivo de la *egestas* se manifiesta así como raíz y fundamento del esfuerzo con el que el ser humano emerge de los ciclos perennes de la naturaleza y descubre innumerables y «maravigliose invenzioni»:

Ne l'età dumque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste. Or essendo tra essi per l'e-

³⁴ Véase la «Introducción» de Miguel Ángel GRANADA, *Expulsión*, pp. 49-53 y 53-58. La literatura grecolatina de mitología estelar (*catasterismos*) experimentó una gran revitalización en el Renacimiento, de ahí las ventajas que un atento lector contemporáneo de Bruno podía tener con respecto a nosotros ya que disponía de asociaciones mediante las cuales desplazarse de la superficie al núcleo. El lector de la época estaba familiarizado con la mitología pagana y asimismo con las constelaciones a partir de las cuales Bruno desarrolla su discurso. A lo largo del curso histórico, nosotros hemos perdido algunos de sus conocimientos.

³⁵ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 201.

³⁶ Sobre estos puntos, véase la «Introduction» de Nuccio ORDINE a *Spaccio*, pp. CIX y ss.

³⁷ GRANADA, Miguel Ángel, «Introducción» a *Cábala*, p. 29.

³⁸ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 303.

³⁹ Bruno condena el ocio «vil», al que identifica con el humanismo en la figura del pedante y con la Reforma. En *Spaccio* escribe: «E voglio che s'impionba l'ira de' Dei contra que' negociosi ocii, ch'hanno messo il mondo in maggior molestie e travagli che mai avesse possuto mettere negocio alcuno. Que' dico che vogliono convertere tutta la nobiltà e perfezzione della vita umana in sole ociose credenze e fantasie, mentre talmente lodano le sollecitudini et opre di giustizia, che per quelle dicano l'uomo non rendersi (benchè si manifeste) migliore», p. 365.

mulazione d'atti divini, et adattazione di spirituosì affetti, nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite et urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino⁴⁰.

El Nolano distingue entre un ocio desidioso, al que condena, y un ocio «lodevole e studioso» al que salva. Ese ocio activo tiene reservado un lugar privilegiado junto a la Sollicitud «per ciò che la fatica deve maneggiarsi per l'ocio, e l'ocio deve contemperarsi per la fatica»⁴¹. Gracias a ese ocio que procura un espacio para la reflexión y la contemplación, el esfuerzo resulta –en palabras del filósofo– más razonable, expedito y pronto. Del esfuerzo difícilmente se pasa al esfuerzo:

E sì come le azzioni senza premeditazione e considerazione non son buone, cossì senza l'ocio premeditante non vagliono. Parimenti non può essere suave e grato il progresso da l'ocio a l'ocio, percioché questo giamai è dolce se non quando esce dal seno della fatica⁴².

El ocio positivo contribuye a fortalecer el Esfuerzo, escribe Bruno, para ayudarlo a servir a la sociedad y a defender a la patria con su voz y sus exhortaciones mejor que «con la spada, lancia e scudo» lo hace el soldado, el tribuno o el general⁴³. No hay objetivo que se resista a la Diligencia «montata su quell'aligero cavallo della studiosa perseveranza con il quale a quanto si forza, a tanto arriva e giunge, superando ogni intoppo di clivoso monte»⁴⁴. A lo largo de las páginas dedicadas a «Diligenza, over Sollecitudine» y «Fatica», virtudes tan compañeras que en ocasiones se asimilan, Bruno exalta en ellas el movimiento incesante y la acción, rechazando por el contrario el estancamiento y la espera pasiva de los dones vitales:

Voglio, o Diligenza, che ottegni questo nobil spacio nel cielo, perché tu sei quella che nutri con la fatica gli animi generosi. Monta, supera e passa con uno spirito, se possibil fia, ogni sassosa e ruvida montagna [...]. [Ma tu Fatica] non occuparti a cose basse, a cose frivole, a cose vane. Se vuoi esser là dove il polo sublime della Verità ti vegna verticale [...]⁴⁵.

El Esfuerzo puede alcanzar el «polo sublime de la Verdad», pero el camino se muestra arduo. Los obstáculos que hay que vencer para salir de las tinieblas son muy numerosos y la única posibilidad de llegar a la luz depende de las cualidades positivas del Esfuerzo. El padre de los dioses asigna a la Sollicitud («o Fatica») dos misiones que demandan a su vez nuevos esfuerzos. Hay que dominar a la Fortuna y hay que mantener siempre unidas las

⁴⁰ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 343. Bruno rechaza el mito de la Edad de Oro o Paraíso Terrenal, tanto desde el plano histórico como axiológico, partiendo de una visión de la historia de corte epicúreo-lucreciano en la que el sujeto se autoconstruye desde el nivel de la barbarie. Véase la progresión de la civilización expuesta por Lucrecio, *De rerum natura*, V; y asimismo las loas de Marsilio Ficino al sujeto humano en los libros XIII y XIV de la *Platonica theologia*.

⁴¹ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 363.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 315.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 305.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 305-307.

operaciones del cuerpo y de la mente. «Voglio che la Difficultade ti corra avanti e ti fugga», requiere Júpiter, confiando en las posibilidades de la acción humana.

Bruno incita a no ceder ante los males; hay que arriesgarse y afrontarlos con audacia: «Scaccia la Disaventura, apprendi la Fortuna pe' capelli; affretta quando meglio ti pare il corso della sua ruota: e quando ti sembra bene, figigli il chiodo, acciò non scorra»⁴⁶. No cabe echar la culpa a la diosa voluble. Sólo el sujeto humano, según Bruno, es el protagonista de su destino, el responsable de su recorrido. Le corresponde a él, y sólo a él, saber vivir con dignidad, estar atento al curso de los acontecimientos para poder condicionarlos («Ordino a l'Occasione che quando fia mestiero, ad alta voce o con cenno o con silenzio quella chiamatati, o ti esorti, o ti alletti, o ti inciti, o ti sforze»⁴⁷) y para utilizar con la máxima intensidad sus potencialidades naturales⁴⁸. Antes de esta invitación de evocación maquiaveliana, Júpiter ha encomendado una labor relativa a la contemplación (entendida en sentido amplio como captura del saber) y a la acción:

Non voglio che possi dividerti [Sollecitudine o Fatica]: perché se ti smembrarai, parte occupandoti a l'opre de la mente e parte a l'oprazioni del corpo, verrai ad esser defettuosa a l'una e l'altra parte; e se più ti addonarai a l'uno, meno prevalerai ne l'altro verso: se tutta inclinarai a cose materiali, nulla vegni ad essere in cose intellettuali⁴⁹.

Sin la constancia de un compromiso continuo de indagación, sin la predisposición al sacrificio, cualquier intento resultará vano, como observa Ordine⁵⁰. Es precisamente en el programa que el Esfuerzo expone a los dioses donde Bruno ilustra la exaltación de la actividad y concreta el proceso de ascenso a la divinidad. El Esfuerzo se presenta como modelo positivo para los sujetos «divinos» quienes, provistos de Industria, Esperanza, Sagacidad, Animosidad, Aguante y Temor, luchan por alcanzar «la gloria de l'opre» antes de que el torpor y la muerte les arrebatan el uso de las manos: «Ecco io Fatica muovo gli passi, mi accingo, mi sbraccio. Via da me ogni torpore, ogni ocio, ogni negligenza, ogni desidiosa acedia: fuori ogni lentezza»⁵¹.

⁴⁶ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 307. Compárese con el capítulo XXV de *El Príncipe* de Maquiavelo. Véase el discurso de la Fortuna en *Spaccio* pp. 251 y ss.

⁴⁷ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 309.

⁴⁸ Véase ORDINE, Nuccio (1987): *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, Liguori, pp. 49-54.

⁴⁹ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, p. 309.

⁵⁰ Véase ORDINE, Nuccio: *La cabala dell'asino*, cit., pp. 51-52. Ordine subraya el vínculo entre la asinidad positiva y el esfuerzo. En su trabajo (caps. II-VII en especial), el autor descubre en la ambigüedad del asno la clave para la comprensión de la exégesis bruniana de la «ignorancia»: la ignorancia es tanto lo contrario de la ciencia como su condición. Badaloni escribía al respecto: «Alors que pour Aristote le passage du «non-musicien au musicien» implique la perte d'une première condition et l'acquisition d'une seconde, l'ignorance est pour Bruno (comme d'ailleurs pour Nicolas de Cues) un état durable où coexistent la vérité et l'ignorance, qui donne lieu à un savoir par analogies et similitudes», BADALONI, Nicola, «Notes», BRUNO, Giordano (1994): *Cabala del cavallo pegaseo. Cabale du cheval pegasen [= Cabala], Oeuvres complètes VI*, texto establecido por Giovanni AQUILECCHIA, prefacio y notas de Nicola BADALONI y traducción de Tristan DRAGON, París, Les Belles Lettres, p. 188, n. 38. Las cualidades que Bruno exalta en la asinidad positiva (capacidad de trabajo incesante, sobriedad, humildad, constancia, paciencia, tolerancia) reflejan las condiciones del buscador de la sabiduría, esto es, del *philosophos*. Sobre estos puntos véase la «Introducción» de Miguel Ángel GRANADA a *Cábala*, pp. 29-32.

⁵¹ BRUNO, Giordano: *Spaccio*, pp. 309-311.

El sujeto humano no puede dejar de usar el intelecto y las manos, dones éstos que le han sido conferidos por «los dioses» (la naturaleza). Estos dones lo conforman, lo distinguen y le permiten dominar al resto de los animales. Y, sobre todo, le ofrecen los instrumentos para elevarse de la condición de bestialidad y convertirse en «dios de la tierra». Sólo a partir del uso conjunto de ambos podrá el ser humano convertirse en un verdadero filósofo:

Gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade senza la quale non arrebbe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la providenza che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione⁵².

La formulación doctrinal expuesta en el *Spaccio de la bestia trionfante*, según la cual el proceso de divinización alcanza su nivel óptimo sólo si la acción y la contemplación son consideradas indisociables, se profundiza en la *Cabala del cavallo pegaseo*, diálogo que sigue y culmina el *Spaccio*. En la *Cabala* Bruno radicaliza la naturalización del sujeto humano (incluso allí donde se muestra su excepcionalidad, el autor pone de manifiesto el origen natural del proceso, ya evidenciada en el diálogo anterior) y otorga a las manos un papel de extraordinaria importancia.

El estatuto ontológico del ser humano se manifiesta sobre un mismo plano de igualdad natural con todas las formas posibles de vida⁵³:

La Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino, et il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima, ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose⁵⁴.

El alma es única a lo largo de la materia infinita y, por tanto, el alma humana no difiere en sustancia del alma de las bestias. De este modo, los efectos que provoca en esa determinada concreción corpórea se relacionan con los órganos que ha de vivificar. Aunque todo ser vivo esté constituido por la misma materia, las particulares «complexiones»⁵⁵ corporales de cada especie condicionan su relación con la naturaleza; cada animal tiene un tipo de inteligencia adaptado a su complexión, dándose, por ello, en las diferentes especies animales, una riqueza individual que depende de su constitución anatómica y fisiológica⁵⁶:

⁵² Ibídem, pp. 341-343.

⁵³ Véase ORDINE, Nuccio: *La cabala dell'asino*, cit., p. 42.

⁵⁴ BRUNO, Giordano: *Cabala*, p. 91.

⁵⁵ De acuerdo con Badaloni el término «complexión» significa en Bruno la unión del alma del mundo con una forma particular: «Chaque «complexion» est accidentelle, mais leur répétition vicissitudinale indique la régularité du flux et du reflux des manières dont s'incarne l'âme du monde». Véase BADALONI, Nicola: «Notes», *Cabala*, pp. 191-192.

⁵⁶ BADALONI, Nicola: «Introduction», *Cabala*, p. XLVII.

[L'anima] de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o più o meno vivace e perfettamente comunicazion di spirito in se stesso. Or cotal spirito secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la raggione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezzioni d'ingegno et operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e form; medesimo gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini et atti⁵⁷.

La superioridad del ser humano sobre los demás animales depende, pues, de su estructura corporal, de la capacidad de sus órganos, que le permiten llevar a cabo operaciones prohibidas a otras especies. La materia y la compleción corporal son las responsables del nivel intelectual al que llega el alma en los distintos compuestos individuales. La especie humana tiene en la mano un órgano capaz de servirse de múltiples utensilios con los que alcanzar innumerables objetivos. Un órgano que permite convertir a su poseedor en el «trionfador veramente invitado» sobre las restantes especies, al establecer una relación natural que altera la condición de partida⁵⁸. Dado que no existe una jerarquía en la naturaleza, desde la perspectiva del ser natural todos los seres vivos son exactamente lo mismo. Sin embargo, y gracias a las manos, los seres humanos se diferencian de la naturaleza. De todos modos, cabe recordar que esta «diferencia» no se debe en modo alguno a una esencia estática propia, sino al ejercicio de una cualidad natural. Así, la distinción comienza cuando los humanos realizan operaciones posibilitadas por su corporeidad⁵⁹. Como señala Papi, las «manos» de Bruno, encuentran su significado «se vengono accostate alla concezione della *philautia*, dell'eros, dell'animazione universale e della naturalizzazione dell'uomo»⁶⁰:

E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, et examina entro a te stesso quel che sarrebbe se posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non have, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero: dimmi dove potrebbe *impune* esser la conversazion de gli uomini [...]? Dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii, et altre cose assai che significano la grandezza et eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfador veramente invitado sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi⁶¹.

El Nolano invierte radicalmente la relación establecida por la tradición aristotélico-galénica entre el hombre y la mano. Siguiendo el modelo explicativo de naturaleza científica y finalista, la mano tiene para Aristóteles una morfología que se adapta a las

⁵⁷ BRUNO, Giordano: *Cabala*, pp. 93-95.

⁵⁸ Sobre la temática de la mano, véanse las observaciones de PAPI, Fulvio (1968): *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia, pp. 237-247.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 239.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 247.

⁶¹ BRUNO, Giordano: *Cabala*, pp. 97-99. La mano es «instrumento de instrumentos», afirmaba Aristóteles: *De anima*, III, 8, 432 a 1.

funciones que la inteligencia humana le designa («[el hombre] ha recibido las manos por ser el más inteligente. En efecto, las manos son un instrumento, y la naturaleza –tal como un hombre sabio– asigna cada cosa al que puede usarla»⁶²). De acuerdo con esta idea, las manos son un atributo necesario de una esencia concebida finalistamente. Ésta es asimismo la concepción que reencontramos en Galeno.

Para el Nolano, en cambio, la mano no es un atributo teleológico. La estructura corpórea humana deviene lo que culturalmente se denomina «hombre» precisamente porque está dotada de tal órgano⁶³. Bruno restaura y sigue la posición atribuida a Anaxágoras de Clazómenas («Anaxágoras dice que el hombre es el más inteligente de los seres vivos a causa de tener manos»⁶⁴) y enlaza el naturalismo anaxagoreo con el antiteleologismo lucreciano: «Nada ha nacido en nuestro cuerpo con el fin de que podamos usarlo; al revés, lo que ha nacido engendra el uso»⁶⁵. Se interpreta, por tanto, la inteligencia como una consecuencia de la configuración física del ser humano, más concretamente de la posesión de ese eficaz «instrumento de instrumentos» que permite al alma su expresión superior⁶⁶.

La crítica de Lucrecio a la concepción finalista de los órganos corporales facilitaba a Bruno recuperar el significado de la mano en su origen anaxagoreo. Gracias a ella el ser humano puede crear diferentes instituciones. Puede extenderse, inventar, encontrar medios para defenderse. O establecer una línea ascensional de la experiencia humana que conduce, como dice Bruno, de la condición bestial a la condición divina.

Habrá que atribuirle, pues, la *dignitas hominis*⁶⁷.

⁶² ARISTÓTELES: *De partibus animalium* IV, 10, 687.

⁶³ Véase PAPI, Fulvio: *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 241-242.

⁶⁴ ARISTÓTELES: *De partibus animalium* IV, 10, 687. Aristóteles critica a Anaxágoras e invierte su naturalismo en un teleologismo integral.

⁶⁵ LUCRECIO: *De rerum natura*, IV, vv. 834-835.

⁶⁶ Véase la posición adoptada por Ronsard en *Paradoxe* (1571), escrito poético consagrado al elogio de las manos. El poeta percibe en este órgano específico la naturaleza misma del ser humano: «Les Mains font l'homme, et le font de la beste / Estre veincueur, non les pieds, ny la teste», *Paradoxe*, vv. 55-56, RONSARD, Pierre (1954): *Oeuvres complètes*, París, La Pléyade t. II). Papi relaciona estos versos con los pasajes en los que Bruno desarrolla la temática de las manos, PAPI, Fulvio: *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 244 y ss. INGEGNO puso de manifiesto la conexión del elogio bruniano de las manos con el *Zodiacus vitae* (1534) de Marcellus Palingenius. Véase INGEGNO, Alfonso (1978): *Cosmología e filosofía nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia, pp. 223-236.

⁶⁷ Véase BADALONI, Nicola: «Notes», *Cabala*, p. 192, n. 16. Sobre la concepción de la *dignitas hominis* en Bruno, GRANADA, Miguel Ángel (2000): «Giordano Bruno y la «dignitas hominis»: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista», *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, pp. 193-259.