

106

THOMAS DIGGES, GIORDANO BRUNO Y EL  
DESARROLLO DEL COPERNICANISMO EN INGLATERRA\*

MIGUEL A. GRANADA

U. Barcelona

Dpto de Historia de Filosofía.

Si exceptuamos el *Candelaio*, publicado en París en 1582, la producción filosófica de Giordano Bruno en italiano que ha llegado hasta nosotros se limita a los seis diálogos publicados en Londres en 1584-85. Así, la producción filosófica "in volgare" constituye un paréntesis dentro de una escritura en latín desde el *De umbris idearum* (París 1582) hasta los poemas latinos de 1591 o el *De imaginum compositione*. Tras su regreso de Inglaterra Bruno publicará en 1586 en París diálogos *latinos*, accediendo a la petición en ese sentido de Fabrizio Mordente, el cual quería dar a conocer entre el público culto la utilidad del compás por él inventado <sup>1</sup>. Por otra parte en el *Camoeracensis acrotismus* (Wittenberg 1588) Bruno traducirá al latín pasajes significativos, desde el punto de vista literario y filosófico, de los diálogos: pasajes del elogio del Nolano en el primer diálogo de *La cena* aparecen vertidos al latín en el "Excubitor" puesto en boca de Johannes Hennequin, con lo que la traducción se remontaba seguramente a la disputa parisina del Colegio de Cambrai de mayo de 1586 y al discurso del

---

\*El presente trabajo es la versión española de una ponencia que con el título "Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra" fue leída en el coloquio "Giordano Bruno, 1583-1585: the english experience / l'esperienza inglese" (The Warburg Institute, Londres 3-4 de junio de 1994).

<sup>1</sup> G. Bruno: *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans- De somnii interpretatione - Mordentius- De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Roma 1957.

Éndoxa: Series Filosóficas, nº 4, 1994, UNED, Madrid:

Miguel Angel Granada: *Thomas Digges, Giordano Bruno y el desarrollo del copernicanismo en Inglaterra.*

pp. 7-42.

portavoz bruniano en aquella ocasión <sup>2</sup>. Bruno hubiera podido, pues, redactar y publicar los diálogos en lengua latina. El que no lo hiciera y hubiera elegido por el contrario "il volgare" es un hecho significativo e importante que confiere a la estancia inglesa una importancia excepcional, como por lo demás ha reconocido la generalidad de los estudiosos.

## I

Las investigaciones de F. R. Johnson y G. Aquilecchia<sup>3</sup> nos han permitido conocer las razones de ese "giro al volgare" de Bruno tras la publicación en Londres en 1583 de los *Sigilli* latinos y tras el fracaso de su experiencia docente en Oxford ese mismo año, es decir, tras su violenta ruptura con los círculos universitarios ingleses, dominados por el humanismo reformado (con el ramismo además sólidamente instalado en Cambridge <sup>4</sup>) y el aristolismo geocentrista (en palabras de Bruno, por el "pedantismo" <sup>5</sup>). Con Aquilecchia podemos decir que -vuelto a Londres en el verano de

---

<sup>2</sup> "Excubitor seu Joh. Hennequini apologetica declamatio habita in auditorio regio Parisiensis Academiae in fest. Pentec. anno 1586 pro Nolani articulis" en G. Bruno: *Camoeracensis Acrotismus seu rationes Articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, etc.*, recogido en G. Bruno: *Opera latine conscripta*, ed. F. Fiorentino, vol. I, 1, Nápoles 1879, pp. 58-71.

<sup>3</sup> F. R. Johnson: *Astronomical Thought in Renaissance England. A Study of English Scientific Writings from 1500 to 1645*, Baltimore 1937; 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* 5 (1934), pp. 69-117; G. Aquilecchia: "L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno", *Cultura neolatina* 13 (1953), pp. 165-189 (ahora en G. Aquilecchia: *Schede Bruniane (1950-1991)*, Roma 1993, pp. 41-63; G. Bruno: *La cena de le ceneri*, ed. crítica a cargo de G. Aquilecchia, Turin 1955, pp. 38-53; G. Bruno: *De la causa, principio et uno*, ed. crítica a cargo de G. Aquilecchia, Turin 1973, pp. XXV s., XXXIX s.

<sup>4</sup> Sobre la polémica desarrollada en 1584 a propósito de la "memoria bruniana" entre el bruniano Alexander Dicson y el teólogo ramista y puritano cantabrigense William Perkins véase F. A. Yates: *The Art of Memory*, Londres 1966, cap. 12 (hay traducción española: *El arte de la memoria*, Madrid 1974).

<sup>5</sup> Véase F. A. Yates: "Giordano Bruno's Conflict with Oxford", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 2 (1939), pp. 227-242. Para un intento reciente de revisar esta imagen de la universidad isabelina y de afirmar en cambio la presencia ininterrumpida de la "filosofía oculta" véase M. Feingold: "The occult tradition in the English universities of the Renaissance", en B. Vickers ed.: *Occult and Scientific Mentalities of the Renaissance*, Cambridge 1984, pp. 73-94.

1583; lejos de la atmósfera latina universitaria- Bruno reanuda sus esfuerzos anteriores por conectar con la aristocracia cortesana, que tenía a gala su familiaridad con la prestigiosa lengua italiana, y sin duda adquiere conocimiento de la existencia de una sólida corriente *londinense* orientada al cultivo de la *cosmología, astronomía*, matemática, desde una perspectiva innovadora; una corriente apoyada por la aristocracia y que usaba muy frecuentemente la *lengua inglesa* como vehículo de expresión con vistas a una conexión con círculos burgueses y a una *aplicación utilitaria y práctica* del conocimiento científico. Tras la muerte de Robert Recorde en 1558, en cuyo *The Castle of Knowledge* (Londres 1556) se encuentra la primera mención inglesa de Copérnico y del movimiento de la tierra como una tesis física (unida a una loa explícita del astrónomo polaco y de su concepción, sin que por lo demás Recorde se adhiriera explícitamente a la doctrina copernicana)<sup>6</sup>, los representantes más conspicuos de dicha corriente en 1583-84 eran John Dee (1527-1608) y Thomas Digges (ca. 1546-1595).

En su prefacio a la *Ephemeris anni 1557 currentis iuxta Copernici et Reinholdi canones supputata* de John Feild (Londres 1556) Dee reconocía la excelencia matemática de Copérnico, pero renunciaba a valorar sus hipótesis ("cuius de hypothesibus nunc non est disserendi locus"). En sus *Propaedeumata aphoristica* de 1558 Dee se adhería no obstante explícitamente al geocentrismo y geostatismo tradicionales. La aparición de la *nova* de 1572 le dió ocasión de publicar una obra titulada *Parallatice Commentationis Praxeosque Nucleus quidam* (Londres 1573, marzo) en la que ofrecía una serie de teoremas trigonométricos para la determinación de la paralaje estelar; ese mismo año y a propósito siempre de la *nova*, todavía observable en el cielo, Dee redactó un *De stella admiranda in*

---

<sup>6</sup> Recorde deja el examen completo de la cuestión para una obra posterior a *The Castle*, un tratado que se presenta como introducción elemental a la ciencia astronómica. La muerte poco posterior le impidió realizar el propósito. Para un examen y valoración del pasaje sobre Copérnico véase Johnson, *Astronomical Thought...*, cit. pp. 120, 124-134 y J.L. Russell: "The Copernican System in Great Britain", en J. Dobrzycki ed.: *The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory*, Dordrecht 1973, pp. 189-239 (189-191).

*Cassiopeiae asterismo, coelitus demissa ad orbem usque Veneris, iterumque in coeli penetralia perpendiculariter retracta*, obra inédita que se ha perdido y en la cual -como dice el título- se atribuía a la estrella, en consonancia con sus cambios de magnitud aparente, un movimiento rectilíneo de descenso y ascenso en el mundo celeste<sup>7</sup>. John Dee mostró también un gran interés por la obra de Cyprianus Leovitius *De Coniunctionibus Magnis Insignioribus Superiorum planetarum, Solis defectionibus, et Cometis, in quarta Monarchia, cum eorundem effectuum historica expositione* (Laugingae ad Danubium 1564), obra en la que se ponía un gran énfasis en la próxima gran conjunción de Júpiter y Saturno en Piscis en 1583 que iba a marcar el fin del trigono acuoso y a la cual iba a seguir una gran conjunción de casi todos los planetas en Aries en 1584, marcando el paso al trigono ígneo y señalando (dada la cercanía del mundo a los seis mil años de vida máxima que le atribuyen las profecías) la inminencia del fin del mundo y de la segunda venida de Cristo como juez. Leovitius confería un destacado papel al año de 1588 en virtud de una vieja profecía astrológica que se remitía a la autoridad de Regiomontano<sup>8</sup>. La obra de Leovitius fue reimpressa en Londres en 1573, sin duda alguna en conexión con las expectativas escatológicas asociadas a la *nova* de 1572, a la cual se hacía precisamente alusión en la última página de la edición londinense mediante la reproducción del epigrama de T[eodoro] de B[eza] que asociaba la *nova* a la estrella que había anunciado a los Magos el nacimiento de Cristo y atribuía al nuevo astro un similar papel de nuncio de la

---

<sup>7</sup> Esta teoría será con posterioridad criticada duramente por Tycho Brahe, quien la atribuirá a Dee a partir de la exposición que le hizo Ch. Rothmann de las opiniones expresadas por el propio Dee en Cassel. Véase T. Brahe: *Astronomiae Instauratae Progymnasmatum Pars Tertia*, en Tycho Brahe, *Opera Omnia*, ed. de I.L. E. Dreyer, vol. III, Haunae 1916, pp.204s. La obra está registrada por el propio Dee en su *Compendious Rehearsall* y a ella parece hacer también referencia Thomas Digges en sus *Alae seu scalae mathematicae* de que hablamos más adelante.

<sup>8</sup> Sobre la obra de Leovitius véase nuestro prólogo a Giordano Bruno: *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid 1989, pp.33-36; sobre la profecía del fin del mundo en 1588 atribuida a Regiomontano véase L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V, Nueva York 1941, p.373. A propósito del interés de Dee por esta obra de Leovitius, cfr. N. H. Clulee: *John Dee's Natural Philosophy. Between Science and Religion*, Londres- Nueva York 1988, pp.222s.

segunda venida ("nuntiat idem/ (euge) redux reducem rursus adesse Deum")<sup>9</sup>. No estoy en condiciones de afirmar que Dee tuviera algo que ver con la edición londinense de Leovitius, pero sí podemos decir que compartía la tensión y expectativas escatológicas asociadas a la gran conjunción de 1583 y al cambio de trigono y que todo ello tuvo que ver con su decisión de acompañar al príncipe polaco Alberto Laski (aquél en cuyo honor se celebraron las disputas oxonienses de junio de 1583 en las que participó Giordano Bruno) en su regreso a Centroeuropa en el verano de ese mismo año <sup>10</sup>. Dee comparte el escatologismo cristiano tan agudizado en aquellos años por los acontecimientos celestes y por los cómputos cronológicos (el mundo había cumplido los 5.500 años de existencia, acercándose al máximo de 6000 años que Cristo por otra parte había dicho -Mateo 24,22- serian abreviados "propter electos" ) y podemos atribuirle también una adhesión al principio secular de la jerarquía cosmo-ontológica y de la perfección e inmutabilidad del mundo celeste (también presente por lo demás en Robert Recorde)<sup>11</sup> frente a la tierra inferior e inmóvil en el centro del universo<sup>12</sup>.

Thomas Digges pertenecía al círculo de Robert Dudley, duque de Leicester, al que dedicó en 1578 su tratado de ingeniería militar titulado *Stratiticos*<sup>13</sup>. En febrero de 1573 había publicado *Alae seu Scalae Mathematicae*, un tratado sobre la *nova* de 1572 en el que exponía una serie de técnicas matemáticas para el cálculo más

---

<sup>9</sup> Sobre el epigrama de Teodoro de Beza véase T. Brahe: *Astronomiae Instauratae Progymnasmatum pars secunda*, en Brahe, *Opera omnia*, cit. vol. II, Hauniae 1915, pp. 325 ss.

<sup>10</sup> Véase Clulee, op. cit. pp. 222s.

<sup>11</sup> Cfr. Johnson: *Astronomical Thought ...*, cit. p.131.

<sup>12</sup> Frente a P. French (*John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, Londres 1972, pp. 95-103) no nos parece haber motivos suficientes para atribuir a Dee un copernicanismo realista *esotérico* frente a las profesiones externas de ptolemaísmo. Sobre Dee véase también Johnson: *Astronomical Thought ...*, cit. pp. 134-139 y 150-156.

<sup>13</sup> Véase R. Hooykaas: "Thomas Digges' Puritanism" *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 31 (1955), pp.145-159 (152).

preciso de la paralaje estelar<sup>14</sup>. Tres aspectos quiero señalar de este importante tratado que será objeto de una amplia reseña crítica por parte de Brahe<sup>15</sup>: en primer lugar su valoración de la *nova* (ya manifiesta en el mismo título de la obra) como un "portento" y "milagro divino"<sup>16</sup> que Digges, a pesar de su contención a la hora de establecer conexiones escatológicas, no puede dejar de vincular con la segunda venida de Cristo<sup>17</sup>, una valoración que se sigue de la concepción del mundo celeste como una región ajena por naturaleza a la generación y corrupción, a todo tipo de alteraciones<sup>18</sup>; en segundo lugar la consideración de la *nova* como un fenómeno que, a través de la aplicación de sus nuevas técnicas matemáticas para la determinación de la paralaje, puede permitir comprobar experimentalmente la verdad del movimiento atribuido a la tierra por Copérnico<sup>19</sup>, pues Digges no se limita a elogiar la

---

<sup>14</sup> Título completo: *ALAE SEV SCALAE Mathematicae, quibus visibilium remotissima Coelorum Theatra consendi, & Planetarum omnium itinera novis & inauditis Methodis explorari: tum huius portentosi Syderis in Mundi Boreali plaga insolito fulgore coruscantis, Distantia, & Magnitudi immensa, Situsque protinus tremendus indagari, Deique stupendum ostentum, Terricolis expositum, cognosci liquidissime possit*, Londres apud Thomas Marsh 1573.

<sup>15</sup> *Astronomiae Instauratae Progymnasmatum tertia pars*, loc. cit., pp. 167-203.

<sup>16</sup> *Alae*, sig. <2>A2r: "hoc ipsum rarissimum signum vere miraculum Deique nuntium", "stupendum Dei opus"; sig. <2>A3v: "Dei mirandum opus"; sig. <2>A4v: "mirandum eius [Dios] portentum iam nuper Mortalibus exhibitum"; sig. K4r: "DEI portentum nuper Terricolis expositum". Lo ha reconocido P. H. Kocher en su estudio *Science and Religion in Elizabethan England*, San Marino Cal. 1953, p. 176.

<sup>17</sup> *Ibidem* sig. L3r: "portentosi Syderis a Potentissimo terricolis exhibiti... CHRISTI DEI adventum MAGIS dennutiantis [sic] oppositum... stupendum DEI miraculum".

<sup>18</sup> *Ibidem* sig. <2>A2r: "...in ipso Aethere purissimo vbi naturaliter nullae Mutationes, Innovationes, aut Alterationes existere possint, quo nulla vi vapores Cometarum (Authore Aristotele omnibusque Physicis consentientibus) subiectum, euehi possunt".

<sup>19</sup> Digges piensa en una confirmación del movimiento diario por determinación de una paralaje diaria de la *nova* (*ibid.* sig. <2>A2v; Russell, loc. cit. p. 193 señala la irrelevancia de dicha paralaje con respecto al sujeto del movimiento, la tierra o el *primum mobile*) y sobre todo en una comprobación del movimiento anual de la tierra por medio de la paralaje anual de la *nova*, cuyos cambios de magnitud aparente desde el momento de su aparición en noviembre de 1572 parecían confirmarlo: "Hoc saltem admonere statui ansam oblatam esse, et occasionem maxime oportunam experiendi an Terrae motus in Copernici Theoricis suppositus, sola causa fiet cur haec stella magnitudine apparente minuatur, nam si ita fuerit in aequinoctio verno semper decrescens minima sua magnitudine conspiceretur. Post

excelencia matemática de un Copérnico mero calculador, sino que califica al astrónomo polaco de ingenio sobrehumano por haber sustituido como cosmólogo la falsa y monstruosa representación tradicional del universo por otra verdadera en la que la tierra se encuentra en movimiento<sup>20</sup>. El tercer aspecto no ha recibido amplia atención de parte de los estudiosos, pero es muy importante desde la perspectiva de nuestro estudio. Se trata de la presencia en *Alae* de un dualismo cosmológico muy marcado: la tierra, la región sublunar de los cuatro elementos, es un "astro opaco y oscuro", un "pequeño globo tenebroso"<sup>21</sup> enfrentado a la perfección del inmutable mundo celeste etéreo. La contraposición es paralela a la existente entre el cuerpo terreno y el alma-mente humana, "nacida de una semilla divina" y encadenada por "las ataduras del cuerpo" en "una cárcel mortal" que le impide elevarse a su morada nativa

---

vero si durauerit paulatim crescens in Iunio sequente eiusdem fere fulgoris erit quemadmodum in prima sua apparitione, at in Aequinoctio Autumnali insolitae magnitudinis necnon splendoris videbitur" sig. <2>A3r-v. Tycho Brahe (*Astronomiae Instauratae... pars tertia*, cit. pp.172ss.) señaló también la imposibilidad de una paralaje anual en la estrella desde la teoría copernicana, la cual postulaba precisamente para *toda* estrella una distancia tal con respecto a la tierra que la distancia tierra-sol era igual a cero. Sobre la astronomía de *Alae* véase también Johnson, *Astronomical Thought...*, cit. pp. 156-160.

<sup>20</sup> Ibidem sig. <2>A3r (Praefatio authoris), con cita del famoso pasaje de la epístola de Copérnico a Pablo III en el que el sistema ptolemaico del universo es calificado de "monstrum". Cfr. asimismo sig. L2v: "...quanta & quam optabilis occasio Terricolis oblata sit, examinandi an *Monstrorum* Coelestium globorum ab antiquis, *Systema* confictum, absolute correctum et emendatum sit, a diuino illo plusquam humani ingenii *Copernico*, an aliqua adhuc restent ulterius perpendenda". La dedicatoria a Lord Burghley (sig. Aiiiiiv) expresa la voluntad futura de Digges de responder a esa cuestión y la conclusión del prefacio al lector afirma el objetivo de demostrar en una obra futura la verdad del copernicanismo: "...in posterum Promitto, quibus (non probabilibus solummodo argumentis, sed firmissimis fortasse Apodixibus) demonstrabitur, verissimam [sic] esse Copernici hactenus explosum de Terrae motum Paradoxum", sig. <2>A4v y s. Tiene, por el contrario, un carácter puramente matemático, en el marco de una astronomía geométrica, el uso y la exposición de algunos mecanismos geométricos copernicanos por parte de Henri Savile en sus lecciones oxonienses de 1573. Como señala oportunamente G. Aquilecchia a propósito de la caracterización de estas lecciones por Feingold (loc. cit. supra nota 5, p.77) la recepción de Copérnico por parte de Savile no rebasa el marco de la llamada "interpretación de Wittemberg". Véase G. Aquilecchia: "Tre schede su Bruno e Oxford", *Giornale critico della filosofia*, LXXII (LXXIV), 1993, pp.376-393 (378-382).

<sup>21</sup> Sig. L2v y L3r.

celeste<sup>22</sup>. De acuerdo con este esquema antropológico y cosmológico tradicional, Digges califica este mundo sublunar de servidumbre y encadenamiento a los vicios como "imperio de Sarcoteo"<sup>23</sup>, es decir, reino del demonio o de la *carne (sárx)*, reconociendo con esta denominación su dependencia del planteamiento afín expuesto ampliamente por Marcellus Palingenius Stellatus en su poema *Zodiacus Vitae*<sup>24</sup>, tan popular en la Inglaterra isabelina y tan caro a Digges, pues según Gabriel Harvey "M. Digges hath the whole Aquarius of Palingenius bie heart and takes mutch delight to repeate it often"<sup>25</sup>. Asumiendo la doctrina platónico-cristiana, reiterada en la época contemporánea por Palingenius<sup>26</sup> y unas décadas antes de forma paradigmática por Marsilio Ficino<sup>27</sup>, Digges

---

<sup>22</sup> Sig. <2>A1r: "...haec est generis nostro non infima gloria, signumque et argumentum infidis firmissimum, animas humanas diuino semine natas esse, cum carcere mortali non possint adeo coerceri, quin superas sedes reuisere contendant assidue, et licet vndique duris corporis faeculentis praemantur vinclis... tamen adeo deprimi nolint, quin sursum in Coelos attollere vultum gaudeant nonnunquam".

<sup>23</sup> Sig. L3r: "Vos igitur quibus mens est sublimior, qui neque serui dura praemente sorte nati, neque Auaritiae, Libidinis, aliorumue vitiorum concatenati vinclis, *Sarcothei* imperio captiui facti estis..."

<sup>24</sup> "Daemon, qui praesidet orbi / Terrarum, malus est, saevaue tyrannide gaudet. / Ac veluti fons est cunctorum prima bonorum / Causa, ita cunctorum fons est postrema malorum... / Denique si impune et passim tot turpia fiunt, / Non est culpa Dei summi, sed daemone hujus, / Quem nos Fortuna, quem etiam Plutona vocamus. / Sarcoteus posset tamen apto nomine dici: / Quippe illi carnis jus arbitriumque tributum est. / Huic igitur servit, quicumque est carnis amator / Immodicus, corpus suum plus diligit aequo. / Corpora sunt hujus, propter quod corpora semper / In vitium tendunt, animisque inimica repugnant, / Coelestis quoniam vis est et origo animorum, / Corpora sunt autem terrena, adversaque coelo. / Ergo hic Sarcoteus, mundo qui praesidet imo, / Coelestes homines ... / odit, persequitur", *Zodiacus vitae, id est De hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, Rotterdam 1722, "Scorpius", vv. 690-714.

<sup>25</sup> Johnson: *Astronomical Thought...*, cit. p. 163. Como veremos hay motivos para pensar que Digges estaba familiarizado con todo el poema de Palingenio.

<sup>26</sup> Cfr. *Zodiacus vitae*, "Pisces" vv. 292-296: "Terrenis igitur terrena haec linquite: porci / Laetentur coeno: placeant coelestia vobis. / Magna decent magnos: sunt fortia fortibus apta. / Terra breve hospitium est: patriam Deus aethere vestram / Constituit: patrias optate revisere sedes"; "Gemini" v. 367: "vita exilium merito dicenda".

<sup>27</sup> Cfr. *Theologia platonica de immortalitate animorum* I, l: "necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse. At si lucem suam humanae mentes nequaquam respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco", unde saepenumero cogimur propria divinitate diffidere, solvamus obsecro,

presenta también al sujeto humano como alma ajena al cuerpo, "peregrina en la oscura región del astro terrestre" y destinada a trascender esta región por la otra superior y más afín del cielo. Entretanto la actividad más propia del alma es la contemplación del mundo celeste, que puede además permitir una "estimación del grado supremo inteligible"<sup>28</sup>. Lo que diferencia a Digges es su énfasis en que dicha contemplación del mundo celeste que permite al alma liberarse de las cadenas corpóreas que la atan a la cárcel terrena es una contemplación matemática. En efecto, la astronomía matemática y concretamente los cálculos matemáticos de la paralaje estelar que se presentan en la obra constituyen -como por otra parte indica ya el mismo título- "las alas o escalas matemáticas no vulgares" con las que se puede "ascender a la cumbre del cielo", "recorrer la región etérea con pie veloz" y "abrir los remotos tesoros divinos"<sup>29</sup>. Las *alas*, pues, o *escalas* con las que el alma se libera de la cárcel del cuerpo y asciende a la región superior del cielo son ciertamente (y en ello insiste Digges) *platónicas* y *matemáticas*: "Qui Platonis seu vt verius loquar Mathematicis istis

---

caelestes animi caelestis patriae cupidi, solvamus quamprimum vincula compedum terrenarum, ut alis sublatis platonis ac Deo duce, in sedem aetheream liberius pervolemus" (M. Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. de R. Marcel, vol. I, Paris 1964, p. 38); "Arbitramur vero corpora nostra esse idonea mentis hospitia, tum propter figuram erectam, non humi sed superne spectantem et caelum quasi patriam suam proprius agnoscentem... merito appellari animus debeat Deus quidem, sive stella circumfusa nube, sive daemon, non incola terrae, sed hospes. Hospes nosce te ipsum, scito te esse caelestis patriae civem, civem natum ad caelestia contemplanda", ibidem X, 2 (ed. Marcel, vol. II, pp. 60 y 62). En Ficino se aprecia una valoración más positiva u optimista del conjunto del mundo sensible; en Palingenio es manifiesto un dualismo más marcado. Digges se expresa en unos tonos que muestran claramente la influencia de Palingenio.

<sup>28</sup> *Alae*, cit. sig. L2v-L3r: "...vbi [i.e. en la región inferior de la tierra] tamquam perigrinantes breui spatio vitam variis exagitata casibus ducimus: quam qua ratione melius transigere (quam Dei optimi maximi miranda contemplando opificia) possimus, equidem non video. Hanc etenim ob Causam oculi hominibus dati sunt, his etiam ducibus poterimus iuxta Apostolum [cfr. *Romanos* 1,20], per DEI visibilia, qualia & quanta sint eius invisibilia estimare".

<sup>29</sup> Ibidem sig. <2>A1r: "Scalas in hoc libello Mathematicas (candide Lector) haud vulgares tibi propono, quibus altissima Coeli culmina possis conscendere, et aethereas sedes celeri pede percurrere, neque miretur quispiam humani ingenii acumen posse in extima Coeli limina penetrare, et adeo remotos mortalibus Dei reserare thesauros". El texto continúa con el pasaje que hemos citado en nota 22.

instructus *Alis*, sursum in Aetherea contendat, Elementaribusque prorsus Regionibus traiectis, longe remotiorem Cometarum locis esse perspexerit... Haec tamen praeludia Philomatheis communicare decreueram, vt in posterum non desint *Mathematicis alae*, quibus in superas sedes euolare, et huius rarissimi syderis nec non aliorum magnitudines et distantias exactissime metiri possint<sup>30</sup>; son además alas seguras y firmes, no como las alas de Dédalo, válidas únicamente para la región inferior sublunar y amenazadas de una caída mortal:" Interea his *scalis* seu *alis* fruire *Mathematicis*, quibus amictus non est quod dedali ad instar infima sublunaris Regionibus tantummodo loca frequentes, immo absque vlla Icarii lapsus formidine, altissima et remotissima Coeli Theatra tranare, et dispatiari licebit per aethereorum globorum amplissimos campos<sup>31</sup>. La adopción, pues, del copernicanismo por Thomas Digges se hace en el marco de una cosmología de acentuada tonalidad platónica en la que los elementos ascéticos y la jerarquía cosmo-ontológica tienen un lugar dominante. Ello asimila a Digges con Ficino y Palingenio, haciendo que la diferencia entre heliocentrismo y geocentrismo pase hasta cierto punto a un segundo plano (recordemos que en la cosmología y astronomía copernicanas la distancia tierra-sol es prácticamente nula en comparación con la altura del firmamento estelar) ante la común aceptación de la cosmología y antropología asociadas a la noción de jerarquía.

Este copernicanismo realista de Digges asociado a la concepción platónica de la jerarquización de lo real en la versión de Palingenio se hizo todavía más patente con la publicación en 1576 de *A Perfit*

---

<sup>30</sup> Ibidem sig. <2>A2r-v (cursiva nuestra). Cfr. ibidem sig. B3r: "His Scalas Aethera conscendere, et horum misteriorum oculati esse testes, vos ipsi (quibus mens est sublimior) poteritis"; sig. L3r: "Has *Scalas* admoui, quibus Mathematici etiam Tyrunculi possint Aethereas conscendere Turres et Distantias omnes adamussim meteri, Coelestium globorum locos verissime disquirere: Mundique syntaxin examinare". También Ficino hablaba al comienzo de su *Theologia platonica* de las *alas platónicas* con las que el alma *vuela* de la *cárcel* terrena y corporal a la *patria celeste*, pero falta en él el énfasis en el carácter *matemático* de las mismas (cfr. supra nota 27). Naturalmente la fuente de la representación son los textos platónicos de la alegoría de la caverna (*República* VII) y del mito del *Fedro* (246b ss.).

<sup>31</sup> *Alae*, sig. B1r (cursiva nuestra).

*Description of the Caelestiall Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye reuiuied by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued*. Como es sabido, en este opúsculo Digges traducía al inglés los capítulos 10, 7 y 8 del primer libro del *De revolutionibus* copernicano con algunas importantes adiciones que se ponían además claramente de manifiesto sobre todo en el diagrama cosmológico, en el cual el cosmos copernicano aparecía dotado de una esfera de las fijas "infinita en altitud hacia arriba"<sup>32</sup>, con el corolario de una ampliación infinita del número real de estrellas, dado que nuestra visión sólo alcanza las situadas en la parte inferior de ese orbe infinito poblado de estrellas en toda su extensión y el cual era por otra parte la sede de Dios, los ángeles y los bienaventurados<sup>33</sup>. Creemos importante para los

---

<sup>32</sup> "This orbe of starres fixed infinitely vp extendeth hit self in altitvde sphericallye, and therefore immovable", decía la leyenda que acompañaba al diagrama (véase Johnson-Larkey, op. cit., p. 78, por cuya edición citamos. Hay traducción española: "Una perfecta descripción de las esferas celestes..." en N. Copérnico, Th. Digges, Galileo Galilei: *Opúsculos sobre el movimiento de la tierra*, trad. de A. Elena, Madrid 1983, pp. 45-69; el diagrama está reproducido en p. 47). Para la derivación de la inmovilidad de la esfera de las fijas a partir de su infinitud véase ya el cap. 1, 8 del *De revolutionibus* copernicano traducido por Digges en pp. 90-95. Asimismo Johnson: *Astronomical Thought...*, cit. pp. 106-109 y M. A. Granada: "Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito", *Rivista di storia della filosofia* 47 (1992), pp. 47-73 (pp. 47-52).

<sup>33</sup> El diagrama seguía caracterizando la esfera infinita de las fijas como "the pallace of foelicitye garnished with perpetvall shininge gloriovs lightes innvmerable farr excellenge ovr sonne both in quantitye and qualitye the very covrt of coelestiall angelles devoid of greefe and replenished with perfite endlesse ioye the habitacle for the elect", loc. cit. p. 78; trad. esp. cit. p. 47. El texto se extendía aún más: "...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 quantity, 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 gloriose court of ye great god, whose vnsercheable worcks inuisible we may partly by these his visible coniecture", *ibidem* pp. 88s. (trad. esp. p. 61). Sobre las concepciones cosmológicas de Digges en esta obra véase también Johnson: *Astronomical Thought...*, cit. pp. 161-170; A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, cap. II (hay traducción española: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid 1979). Pero ya Aquilecchia había señalado en su introducción a la edición crítica de *La cena* (pp. 42-43) la diferencia entre el infinito de Digges y el bruniano. Aquilecchia ha vuelto más recientemente sobre esta cuestión en los mismos términos; véase "Tre schede su Bruno e Oxford", cit. supra nota 20, p. 377.

fines de nuestro estudio retener también algunos datos a propósito de la cosmología presentada por Digges en esta obra, por lo demás congruente con la presente en *Alae* <sup>34</sup>: en primer lugar, Digges piensa en un *único* sistema planetario centrado en el sol, de lo que resulta que el sol no es una estrella y las estrellas carecen de sistemas planetarios; parece además que Digges sigue aceptando la existencia de las esferas celestes. En segundo lugar, en 1576 Digges sigue afirmando un rígido dualismo cosmo-ontológico entre la región inferior del mundo sublunar o elemental de la tierra y el mundo celeste; la tierra no es sino "this litle darcke starre wherein we liue" (p.88; trad. esp. p.61) y el conjunto del mundo sublunar es el reino exclusivo de la muerte: "The Globe of Elements enclosed in the Orbe of the Moone I call the Globe of Mortalitie because it is the peculiare Empire of Death. For aboue the Moone they feare not his force but as the Christian Poet sayeth..." (p.80; trad. esp. pp.51s.). El poeta cristiano no es otro que Palingenio, de cuyo *Zodiacus Vitae* Digges procede a continuación a citar tres pasajes ("Sagittarius" vv.180-184, "Scorpius" vv.247-255, "Libra" 497-499) que formulan dramáticamente la oposición cielos-tierra, la felicidad y ausencia de muerte y trabajos en los cielos, con lo que la presencia implícita de Palingenio en la cosmología de *Alae* se hace explícita en 1576. Ahora sin embargo Digges parece hacer concluir el mundo supralunar en la esfera de Saturno, puesto que la esfera de las fijas devenida infinita y calificada en el diagrama de "pallace of foelicitye...devoid of greefe and replenished with perfite endlesse ioye" se ha convertido en un grado superior en el que las estrellas no sólo son superiores al sol en cantidad o magnitud (como resultaba de la enorme distancia a que las colocaba la cosmología copernicana), sino también en cualidad: la esfera estelar es así un tercer ámbito cosmo-ontológico superior al sistema planetario, como por otra parte se deduce del hecho de que sea "la corte de Dios"

---

<sup>34</sup> Sobre la transición de *Alae* a *A perfit description*, es decir, sobre las razones que llevaron a Digges a ampliar al infinito la esfera de las fijas véase Johnson-Larkey, cit. pp.102-104, 112s. y Granada, loc. cit., pp. 54-60.

y "el habitáculo de ángeles y elegidos". En tercer lugar, Digges no atribuye la infinitud al universo en su conjunto como una unidad, sino *sólo* a la esfera de las fijas, sin duda *también* por la identificación de la misma con la sede de Dios, es decir, con el empíreo de la tradición teológica cristiana y de Palingenio, al cual pasa a conceder un carácter sensible y extenso, pero en todo caso distinto y superior a las otras dos regiones finitas del universo o de la creación <sup>35</sup>. En cuarto lugar podemos constatar la decisiva presencia de Palingenio, a través de cuyo *Zodiacus Vitae* se presenta la inserción de Digges en la cosmología jerárquica del platonismo cristiano más allá de la sustitución del geocentrismo por el heliocentrismo; esta presencia del poema de Palingenio es por lo demás consonante con la enorme difusión del mismo en la Inglaterra del siglo XVI, puesto que con independencia de la presencia en la isla de las diferentes ediciones europeas hay que contar con las ediciones inglesas tanto latinas (en 1572, 1574, 1575, 1579) como de la traducción al inglés de Barnaby Googe (*The Zodiacke of Life*, libros I-III en 1560; libros I-VI en 1561; libros I- XII en 1565, 1576)<sup>36</sup>. Conexión con el *Zodiacus Vitae*, una de las fuentes de la ampliación infinita de la esfera de las fijas por parte de Digges, guarda también el quinto y último punto que queremos señalar: la concepción de que "to whose [i.e. de Dios] *infinet power and majesty such an infinit place surmountinge all other both in quantity and quality only is conueniente*"<sup>37</sup>. En efecto, Palingenio había afirmado en el último libro de su poema, a partir de una decidida aceptación del *principio de plenitud* (neo)platónico (a partir

---

<sup>35</sup> Sobre el *empíreo* véase B. Nardi: *Saggi di filosofia dantesca*, Florencia 1967 (cap. VIII: "La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco") y G. Maurach: *Coelum empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Wiesbaden 1968. Sobre el empíreo en Palingenio, ámbito infinito del ser incorpóreo que comprende junto con los ángeles o dioses las ideas platónicas, véase *Zodiacus Vitae* ("Pisces") y Granada, loc. cit. pp. 59s. y 67ss.

<sup>36</sup> Parece ser que el poema estaba prescrito como libro de texto en numerosas escuelas. Véase Johnson: *Astronomical Thought...*, cit. pp. 145-149, 162-163; F. Watson: *The Zodiacus Vitae of Marcellus Palingenius Stellatus: An Old School-Book*, Londres 1908.

<sup>37</sup> *A Perfit Description...*, cit. p. 89 (cursiva nuestra; trad. esp. p. 61).

también, podemos decir, del rechazo implícito de la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios<sup>38</sup>), que la *infinita potentia* divina no podía permanecer ociosa produciendo sólo un efecto finito (una creación finita)<sup>39</sup> y que, por tanto, dada la necesaria finitud de todo cuerpo (también del universo corpóreo)<sup>40</sup>, dicha potencia se desplegaba en el ámbito infinito y superior del mundo inteligible o empíreo<sup>41</sup>; Digges por su parte parece reconocer ahora implícitamente ese mismo principio de plenitud y aceptar para la infinita potencia divina la congruencia de un efecto infinito donde *residir*, efecto que sin embargo no es decente sea el ámbito corpóreo del sistema planetario (de ahí quizá su finitud), sino (en coherencia con su desarrollo del copernicanismo) el ámbito corpóreo o sensible, pero *superior* del reino estelar. En conclusión: la cosmología de Digges en 1576 está marcada por la fortísima contraposición entre un infinito estelar, superior morada de Dios (un "cielo teológico", como acertadamente señala Koyré<sup>42</sup>), y un sistema planetario finito e inferior; en Digges la afirmación del infinito se da unida a una cosmología de la heterogeneidad, esto es, coincide con una acentuada jerarquía cosmo-ontológica en la que la tierra es el ámbito inferior de la muerte, verdadera cárcel del alma contrapuesta a la superior

---

<sup>38</sup> Véase *Zodiacus Vitae*, "Pisces" vv.66-70: "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". Cfr. asimismo M. A. Granada: "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia*, en prensa.

<sup>39</sup> *Ibidem* vv.30 y 53-58: "Et nullum patitur divina potentia fines / ... Concludimus, infinitum / Esse Dei omnipotentis opus, ne vana potestas / Illius dici, & ne vana scientia possit. / Nam si extra coelum scivit potuitque creare / Plura quoque & majora Deus, sed noluit: ergo / Scire ac posse suum frustra est, & prorsus inane".

<sup>40</sup> *Ibidem* vv. 71-72: "Atqui infinitum corpus posse esse negavit / Doctus Aristoteles. ego in hoc assentior illi".

<sup>41</sup> *Ibidem* vv. 73-78: "Quippe extra coeli fines non ponimus ullum / Corpus : sed puram, immensam, & et sine corpore lucem: / Lucem, qua nostri Solis longe minor est lux: / Lucem, quam terreni oculi non cernere possunt: / Lucem, quam ex sese effundit Deus infinitam: / In qua habitant cum Rege suo Dii nobiliores". Véase Granada: "Bruno, Digges, Palingenio...", cit. pp.59 y 66 ss.

<sup>42</sup> Op. cit. p. 38 (trad. española p. 40).

perfección del infinito cielo estelar beatífico en que reside propiamente la divinidad y es el destino del alma.

El opúsculo de Digges -suplemento a la reedición de la *Prognostication euerlasting* de su padre Leonard Digges- tuvo una notable fortuna editorial,pues se reimprimió en 1578 y 1584 (=1583)<sup>43</sup>. La ciencia londinense en inglés se mostraba,pues,abierta al copernicanismo y a las novedades cosmológicas,aunque no se puede decir que fuera universalmente copernicana; según Johnson y Yates,además,el prestigio de Digges asoció a los ojos del público inglés el copernicanismo con el infinito estelar<sup>44</sup>. La cosmología que Giordano Bruno se aprestaba a publicar en *La cena de le ceneri* y en *De l'infinito universo e mondi* estaba en línea con esta corriente frente al "pedantismo" universitario y la elección de la lengua italiana como vehículo expresivo era una señal de esa conexión ideal así como expresión de la voluntad bruniana de conectar con los sectores aristocráticos e intelectuales londinenses por otra parte vinculados entre sí.

En este contexto resulta difícil pensar que Bruno no conociera la obra de Digges y su peculiar desarrollo "infinitista" de la cosmología copernicana. Cabe la posibilidad de un conocimiento incluso personal. Johnson llegó a sugerir la persona de Edward Dyer (conocido de Bruno; miembro del círculo de Leicester,Sidney y Fulke Greville;amigo y patrón de Dee y Digges) como "the most probable person" para ese papel de intermediario<sup>45</sup>. En todo caso es difícil que las amistades o conocidos londinenses de Bruno (desde John Florio a Fulke Greville) no le hubieran puesto en antecedentes del alcance de ese copernicanismo,difundido por otra parte en una obra tan popular en aquellos años y en un diagrama del universo tan plástico y transparente,solidario además de otra obra tan popular en Inglaterra como el *Zodiacus Vitae*. Johnson llega incluso a sugerir que Digges es la fuente del copernicanismo

---

<sup>43</sup> Véase Johnson:*Astronomical Thought...* ,cit. p. 167.

<sup>44</sup> Ibidem pp.167s. y Yates,"Giordano Bruno's Conflict with Oxford",cit. p.236.

<sup>45</sup> *Astronomical Thought..* ,cit. pp.168s.

de Bruno, al cual habría sugerido la posibilidad de utilizar el heliocentrismo para fundamentar y exponer su propia doctrina del universo infinito alcanzada por consideraciones puramente metafísicas, ajenas a la ciencia<sup>46</sup>. Podemos pensar que Bruno conocía la cosmología copernicana de Digges en sus rasgos fundamentales, al igual quizá que debe a sus amistades londinenses el conocimiento preciso de que hace gala, en el primer diálogo *De la causa*, de la rica tradición filosófico-científica de la universidad inglesa medieval<sup>47</sup>, tan diferente de la decadencia pedantesca contemporánea. Podían muy bien pertenecer a este sector londinense "que' cavallieri" que -según *La cena* IV- habían "pregato il Nolano che non si turbasse per la discortese inciviltà et temeraria ignoranza de lor dottori: ma che avesse compassione alla povertà di questa patria, la quale è rimasta vedova delle buone lettere, per quanto appartiene alla professione di filosofia et reali matematiche"<sup>48</sup>. En todo caso su actitud parece la de aquellos intelectuales londinenses descontentos de la cultura universitaria contemporánea y nostálgicos de la universidad medieval<sup>49</sup>.

Aunque en principio es independiente del debate en torno al copernicanismo, vale la pena sin embargo constatar brevemente el profundo impacto causado sobre el público londinense por las expectativas escatológicas asociadas -en estrecha relación con la mencionada obra de Leovitius- a la gran conjunción de 1583 y al paso al trigono ígneo en 1584. De la literatura sobre el aconteci-

---

<sup>46</sup> Ibidem. Sin embargo el *De umbris idearum* publicado en París en 1582 afirmaba ya el movimiento de la tierra. Cfr. la reciente edición crítica a cargo de R. Sturlese: *De umbris idearum*, Florencia 1991, p.12. Consideramos en cambio discutible la presencia del universo infinito en dicha obra.

<sup>47</sup> G. Bruno: *De la causa, principio et uno*, edición crítica de G. Aquilecchia, cit. pp. 45s.

<sup>48</sup> *La cena de le ceneri*, ed. Aquilecchia, cit. pp.201-203 (traducción española de M.A. Granada: *La cena de las cenizas*, Madrid 1987, con la paginación de la edición de Aquilecchia). Cfr. *De la causa*, cit. p.48.

<sup>49</sup> Véase Johnson: *Astronomical Thought ...*, cit. pp. 76-80 a propósito de Dee y del establecimiento de una línea de continuidad entre el Oxford medieval (especialmente la figura de Roger Bacon) y la ciencia londinense del siglo XVI. Cfr. también Yates: "Giordano Bruno's Conflict with Oxford", cit. pp.234s. y 237; Clulee, op. cit. pp. 170 ss.

miento, redactada en inglés y con frecuentes reimpressiones de las obras más significativas, mencionaremos únicamente cuatro títulos: 1) la traducción inglesa de Shelton a Geveken, titulada *Of the ende of this world, and second coming of Christ* (Londres 1577, 1578, 1580, -1583); 2) Richard Harvey: *Astrological Discourse upon the great and notable Coniunction of the two superiour Planets, SATURNE & IUPITER, which shall happen the 28 day of April, 1583* (Londres 1583, dos ediciones antes de abril); John Harvey: *Astrological Addition, or supplement to be annexed to the late Discourse upon the great Coniunction...* (abril de 1583; un opúsculo en defensa del pronóstico anterior); 4) R. Tanner: *Prognosticall iudgement of the great coniuunction of the two superiour Planets* (Londres comienzos de 1583).

Estos textos, cuyo eco fue amplísimo (en particular el de las dos primeras obras), se remitían explícita o implícitamente a la obra de Leovitius para anunciar -en conexión con la llamada "profecía de la casa de Elías" procedente del Talmud babilónico, la cual atribuía al mundo una duración total menor a los seis mil años y que se había difundido por Europa a partir de Ficino y Pico<sup>50</sup>- el fin del mundo, la segunda venida de Cristo y el juicio final en los primeros años del nuevo trigono ígneo y más en concreto en la fecha fatídica, también recogida por Leovitius, de 1588<sup>51</sup>. Es imposible que Bruno, cuya llegada a Inglaterra tiene lugar en abril de 1583 y que probablemente conocía ya las expectativas escatológicas a partir de la literatura latina<sup>52</sup>, no hubiera adquirido noticia de tan gran revuelo y seguramente el *Spaccio de la bestia trionfante*

---

<sup>50</sup> Véase M. A. Granada: "Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo", *Daimon. Revista de Filosofía* 6 (1993), pp. 43-63 (51 y nota 83).

<sup>51</sup> Sobre toda esta problemática véase M. Aston: "The Fiery Trigon Coniunction: An Elizabethan Astrological Prediction", *Isis* 61 (1970), pp. 159-187. A pesar de su título, apenas trata de la escatología en la época isabelina. B. W. Ball en su estudio *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leyden 1975.

<sup>52</sup> Posteriormente en *De immenso et innumerabilibus* (Frankfurt 1591) se referirá críticamente a las obras de Helisaeus Roeslin y Cornelius Gemma. Cfr. A. Ingegno: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia 1978, cap. I; asimismo el cap. III de nuestra introducción a G. Bruno: *Expulsión de la bestia triunfante*, cit.

contiene una toma de posición crítica ante esa literatura astrológico-escatológica.

En cualquier caso los pasajes de *La cena* y del *De la causa* que hemos citado avalan la conexión, contacto y conocimiento bruniano de la ciencia londinense. Por otra parte y por lo que se refiere a Digges, nosotros hemos indicado la posible mención crítica del mismo y de su obra *Alae seu Scalae Mathematicae* en el capítulo V, I del *De immenso*<sup>53</sup>. Es cierto que se trata de un texto tardío por su fecha de publicación (1591), pero se trata de un texto muy importante conceptualmente y, además, conectado -mediante la mención del "perro de Esopo"- con otro texto decisivo y éste ya de 1584 y del corazón de los diálogos italianos: el elogio del Nolano en el primer diálogo de *La cena* (conectado también con la crítica del ocio y de la edad de oro en el *Spaccio*, diálogo III, 1). A partir de aquí queremos desarrollar la segunda parte de nuestra comunicación. Nuestra tesis será la siguiente: en la formulación de su cosmología copernicana infinitista en *La cena* y *De l'infinito* Bruno no toma posición (y considera que no debe tomar) tan sólo contra la cosmología aristotélico-ptolemaica tradicional, sino también contra otra formulación del heliocentrismo y del infinito sólo aparentemente afín y concorde con la suya, pero en realidad profundamente divergente: esa otra formulación es precisamente la de Digges y (en la medida en que Digges se apoya en él) también la de Palingenio y su *Zodiacus Vitae*. Con ello el desarrollo de nuestro tema permite también plantear la relación del *De immenso* con los diálogos italianos y concretamente su redacción parcial en el período londinense de la vida de Bruno.

## II

El libro quinto del *De immenso et innumerabilibus* se inicia con una obertura solemne (como ocurre también en los libros primero,

---

<sup>53</sup> Granada: "Bruno, Digges, Palingenio ...", cit. p.65 nota. <sup>53</sup>

tercero, cuarto y octavo)<sup>54</sup>. Los versos iniciales presentan el contenido que se va a transmitir como una doctrina sagrada destinada a unos *pocos* y mantenida por la vigilancia sacerdotal lejos de los profanos<sup>55</sup>; añaden que esa doctrina -adquirida por amor a la belleza-bien, por atracción de la verdad- es la *meta* alcanzada que le permite *despreciar* el *juicio* ("iudicium fato neglectum") ,los *siglos oscuros* , la falsa representación vulgar del universo (calificada de "umbras vagantes", "nebulae", "phantasmata") y lamentar la situación del vulgo, calificado de "gente oprimida por la ciega acumulación de humo *leteo* ,carente de conocimiento y *enferma*" ,acostumbrada desde la infancia a atribuir realidad a la ficción que impide conocer la verdadera realidad<sup>56</sup>. Por el contrario Bruno ha accedido al conocimiento de la efectiva estructura del universo, que resume a continuación en los siguientes cuatro principios básicos: 1) *todos* los cuerpos mundanos, incluida la tierra, son *mundos* compuestos de los cuatro elementos y manifiestos al sentido por la luz que emiten (soles en los que predomina el fuego) o por la luz reflejada desde la superficie de sus aguas (planetas o tierras); los elementos son equivalentes e interdependientes para la formación de cualquier cuerpo vivo<sup>57</sup>. 2) homogeneidad cosmológica, es decir, igual composición y valor de todos los cuerpos celestes, incluida la tierra, en movimiento a impulsos de su alma motriz según una ley inmutable<sup>58</sup>. 3) los animales

---

<sup>54</sup> Giordano Bruno: *De immenso et innumerabilibus* ,cap. V,1, en G. Bruno: *Opera latine conscripta* , vol. I,2 ed. de F. Fiorentino, Nápoles 1584, pp. 111-121.

<sup>55</sup> *Ibidem* vv. 1-2 y 11-12, p.111: "Porgimus haec paucis, vulgus procul esto prophanum, / Ne liceat laico sacrarum conscendere montem/.../ Ergo admittendum, arcendumque a limine templi/ Providus aspiciat custos, solersque sacerdos".

<sup>56</sup> *Ibidem* vv. 19-30, p.112. A lo largo de estos versos Bruno acumula fórmulas lexicales de gran densidad conceptual que aparecen en otros momentos culminantes de la obra en los que la problemática cosmológica aparece asociada a sus implicaciones religiosas y morales. Véase por ejemplo los capítulos I,1; IV,1; VII,11; VIII,1.

<sup>57</sup> *Ibidem* vv. 35-48 (pp. 112s.).

<sup>58</sup> *Ibidem* vv. 49-50: "Ergo persimili, vel eodem cuncta tenore/ Ire putem, et simili certe constare figura" y 67-71: "Quare de genere ac specie manifesta figura est/ Sphaerica telluris, cunctorumque orbe micanti/ Mundorum, qui se obiectant illi undique circum, / Interneque valent anima exagitante moveri/ Quorsumcunque

generados en los mundos (por tanto también en la tierra) retornan a ellos;nada sale a otros mundos excepto luz y sombra<sup>59</sup>. 4) la tierra y los demás mundos situados en el éter infinito son sujetos de razón en mayor medida que los animales particulares en ellos generados<sup>60</sup>.

Como puso de manifiesto Alfonso Ingegno, Bruno comienza el comentario en prosa a estos versos aduciendo -sin señalar la procedencia- cuatro pasajes de la *Theologia platonica* en los que Ficino exponía la jerarquía cosmo-ontológica<sup>61</sup>. Las citas,cuya doctrina es manifiestamente contradictoria con la verdad expuesta en los versos anteriores,están seguidas de comentarios sarcásticos sobre la jerarquía: "An non iocundae contemplationes? nugae?" ,se dice tras la primera cita<sup>62</sup>. Y las tres siguientes merecen un extenso comentario irónico. En efecto,tras señalar el origen platónico de la doctrina y su coherencia doctrinal con el aristotelismo,Bruno rechaza la noción de jerarquía,la asociada depreciación de la tierra y el anhelo de otra morada para el hombre,fuera y lejos de la tierra, como pura ficción:"Nobis vero quibus nulli sunt istiusmodi coeli,nulli motores,nullae divitiae extra tellurem, animam telluris,et

---

libet,sed non violabile lege" (pp. 113s.).

<sup>59</sup> Ibidem vv.80-98 (p. 114),especialmente vv. 97-98: "Sed tantum tenebrae et frigus,lux et calor exit / De mundo in mundum,reliqua integra omnia in illis ", cursiva nuestra.

<sup>60</sup> Ibidem vv. 142-147: " Quam multa ratione magis donabitur astrum/ Corpore de cuius constant,animo vegetantque?/ Sic sese obvertit tellus,regit omnia,sicque/ Uno se circum ingenio moderante,sua,et se ./ Ad certum spectans signum non fallitur unquam,/ Immensum et quotcumque colunt mundi aethera circum" , p.116.

<sup>61</sup> Véase A. Ingegno:"Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino",*Rivista Critica di Storia della Filosofia* 23 (1968),pp.149-170 (165 nota 49). Las citas más o menos literales ocupan las páginas 116-118 y proceden de *Theologia platonica* IX,7 (ed. Marcel II,p.49) ; I,3 (ed. Marcel I,p.53); XII,1 (ed. Marcel II,p.151) y X,1 (ed. Marcel II,pp.51s.). Se trata,por lo demás,de una forma de proceder frecuentísima en Bruno con respecto a Ficino y otros autores.Para citas implícitas de Ficino véase por ejemplo *De immenso* I,1 en cuyo comentario en prosa (*Opera*, cit. I,1 pp.202-206) hay un debate ajustadísimo al texto ficiniano de *Theologia platonica* XIV; cfr. M. A. Granada:"Giordano Bruno et la dignitas hominis :présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance", *Nouvelles de la République des Lettres* 12 (1993),pp.35-89 (71s.,88s.) y R. Sturlese:"Le fonti del *Sigillus sigillorum* del Bruno,ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana"(en prensa).

<sup>62</sup> *Opera*, cit. I,2,p.116.

huius animae facultatem, quae sub solis favore in hoc spacio vigescit: ubi illae intelligentiae, illae mentes, illae phantasiae, illae nugae, et illae, plusquam poeticae, fabellae philosophicae?"<sup>63</sup>. Asimismo el Nolano reafirma la equivalencia y mutua implicación de los elementos en condiciones de igualdad para la formación de los compuestos, reivindicando la tierra frente a toda apreciación negativa ("nihil est ex iis infimum, frigidissimum, patiens, segne, sed aequali virtute omnia ad omnium compositionem concurrunt"<sup>64</sup>) y apelando al ejemplo plástico de la formación de sílabas mediante letras equivalentes. Ello le permite realizar una nueva andanada contra la ficiniana (que incluye también conceptualmente a Palingenio y Digges) jerarquía, depreciación de tierra y anhelo de otra vida mejor lejos de aquí: "Quid ergo circa eum elementorum ordinem platonicis nugamur mysteriis et aristotelicis, et verbis sane sine sensu porrigimus aures? quid ultra ad coelos illos et coelestes illas umbras atque somnia istiusmodi *per scalam, platonicis*, divinis, *mathematicis*, abstractis, evanidisque sustollimur *alis*, quasi nihil habeamus ante oculos quod nos alte moveat, incitet, invitet, perficiat, ornet; quo relinquimus veras rerum species umbris quae nullam omnino habent subsistentiam, non aliter *alienati* quam *canis ille aesopicus*, qui, relicta carne, quam habebat in ore, per aviditatem maioris umbrae, praecipitem se iecit in fluvium?"<sup>65</sup>. Bruno dice a continuación: "pero volvamos a nuestro asunto" y recapitula los puntos doctrinales expuestos en los versos. Lo anterior es un excursus destinado a mostrar su oposición a Ficino y a la doctrina del *triplex mundum* (sublunar, supralunar, empíreo)<sup>66</sup> como *sin sentido*, *sueños* e incluso *alienación*.

---

<sup>63</sup> Ibidem p.118.

<sup>64</sup> Ibidem. La crítica afecta también, naturalmente, a Palingenio, para cuya concepción de la jerarquía de los elementos y de la centralidad de la tierra inferior e inerte ("villissima tellus", "faex quaedam", "reliquis infirmior elementis") véase *Zodiacus Vitae*, cit., "Libra", vv. 164-249 y "Aquarius" vv. 776-905.

<sup>65</sup> Ibidem, cursiva nuestra.

<sup>66</sup> Para la formulación en Palingenio véase *Zodiacus Vitae*, cit., "Pisces", vv.80-82: "Ergo triplex regnum est, ac mundi portio triplex, / Coelestis, subcoelestis, quarum utraque fine / Clausa suo est: reliquam non ullus terminus ambit".

Ficino había calificado ciertamente en la *Theologia platonica* al hombre en tanto que alma racional como mero "huésped de la tierra" llamado al autoconocimiento y a través de él a descubrir su verdadera "patria celeste" (el cielo estelar, el empíreo y en última instancia la unión con Dios o *deificatio*) a través de la "contemplación"<sup>67</sup> que tiene lugar mediante las "alas platónicas" que posibilitan la disolución de las cadenas de la cárcel del cuerpo y del mundo inferior<sup>68</sup>. Ese autoconocimiento es el de la independencia del alma frente al cuerpo, su pertenencia a un ámbito cosmo-ontológico más puro, de una materia más pura (el cielo) o incluso inmaterial (el empíreo); si el alma no alcanza ese autoconocimiento y se cree irremediamente unida al cuerpo en el lugar inferior del universo, es víctima de una ilusión (cierto es que está en el lugar inferior; ilusión que la situación sea irreparable): la de confundirse con "su propia sombra", la de reconocerse o identificarse no consigo misma, sino con su presencia umbrátil en el cuerpo<sup>69</sup>. Es, en suma, por emplear a la inversa el término bruniano, víctima de una "alienación", pues pone su ser y su destino en algo que no es ella misma y en un ámbito que propiamente no le pertenece. De ahí que Ficino exhorte al alma a superar esa alienación, regresando de la sombra corpórea a sí misma como realidad inmaterial, donde sólo puede encontrar el infinito a que aspira: "Ergo relicitis umbrae huius angustiis, revertere in te ipsam. Sic enim

---

<sup>67</sup> *Theologia platonica* X,2: "merito appellari animus debeat... non incola terrae, sed hospes. Hospes nosce te ipsum, scito te esse caelestis patriae civem, civem natum ad caelestia contemplanda. Memento, si finis tuus est contemplatio, vitam tuam augeri ac perfici contemplando", ed. Marcel, cit. II, p.62.

<sup>68</sup> *Ibidem* I,1, cit. supra nota 27.

<sup>69</sup> *Ibidem* VI,2: "Sed esse te putas [anima] in infimo loco mundi, quia te ipsum quidem non cernis super aethera pervolantem, sed umbram tuam corpus vides in infimo. Perinde ac si puer aliquis super puteum constitutus esse se in fundo putei arbitretur, dum in se ipsum aciem non convertit, sed suam quasi in fundo prospicit umbram. Aut si avis in aëre volans credat se in terra volare, dum umbram suam videt in terra", ed. Marcel, cit. I, p.227. Algunas páginas más adelante Ficino recurre a la alegoría platónica de la caverna para describir la situación y su superación por el conocimiento (*ibidem* pp. 232ss.).

reverteris in amplum.Immensam esse scito in spiritu amplitudinem,in corpore vero infinitam,ut ita loquar, angustiam<sup>170</sup>.

En el ensayo mencionado con anterioridad <sup>71</sup> nosotros sugeríamos que en el rechazo bruniano de la *escala* y de las *alas matemáticas* podía manifestarse el conocimiento y expresarse el rechazo del planteamiento (afín a Ficino y Palingenio con el añadido de la astronomía matemática) de Digges en *Alae seu Scalae Mathematicae*. La base en que nos apoyábamos no es ciertamente amplia ni quizá suficiente,pero Bruno procede frecuentemente con este tipo de referencias.En todo caso,aunque no haya una alusión consciente a Digges y no se pueda responder afirmativamente a la cuestión del conocimiento bruniano del copernicanismo diggesiano, sí que nos parece evidente la profunda divergencia e incompatibilidad entre el desarrollo bruniano del copernicanismo y el que había tenido lugar en Inglaterra con Digges como punto más avanzado,tanto en su obra de 1573 como en el opúsculo de 1576,concorde conceptualmente -como hemos señalado- con la obra anterior. La crítica a Ficino es ciertamente la misma que Bruno hace o haría a Digges,cuya obra y cuyo copernicanismo está construido sobre la jerarquía cosmo-ontológica,la depreciación de la tierra y la concepción del hombre como un *viator* exiliado y destinado a ascender a la cúspide mediante las *alas matemáticas y platónicas* . Es importante,además, constatar cómo en Bruno se produce una inversión de la valoración ficiniana (por extensión también de Palingenio y Digges): lo que para Ficino era el autoconocimiento

---

<sup>70</sup> Ibidem p. 227. Cfr. ibid. p. 234:"nullum corpus est infinitum". Idéntico es el planteamiento en Palingenio.Además de los textos citados supra notas 40,24 y 26 véase *Zodiacus Vitae* , "Pisces",vv. 320-324:"Hanc igitur fragilem vitam contemnite, cujus/ Principium est fletus,medium labor & dolor,at mors/Finis.quis talem vitam nisi stultus amabit?/ Vitam aliam sperate,aliam affectate,ubi nullus/Est fletus, nullus labor accidit,aut dolor,aut mors"; vv. 476-479:"Et mox in coelo secum sine fine tenebunt [los dioses a las almas], /Est ubi vera salus,& felicissima vita./Tunc ire ad mundum archetypum saepe atque redire,/Cunctarumque patrem rerum spectare licebit"; vv. 523-527:"Cum vere elapsus mortali carcere abibit/Spiritus, abducens secum haec tria,quae sibi semper/ Sunt propria,mentem,sensum ,motum, aetheris oras/Exultans petet,& felix perfecte erit illic:/ Quippe habitans cum Diis,Deus efficietur & ipse".

<sup>71</sup> Supra nota 53.

del alma que le permitía vencer la alienación (*umbra*) de la existencia en el cuerpo y en la región inferior, volviendo a su patria celeste y supraceleste realmente superior, es precisamente para Bruno la alienación, puesto que el hombre se aliena cuando pone su ser en lo que verdaderamente es una sombra y una ficción (los grados superiores de la jerarquía cosmo-ontológica) y desprecia su ser, situación y ámbito real como una *sombra*. El nolano expresa plásticamente esta inversión de la doctrina platónico-cristiana mediante la figura del perro de la fábula esópica: "quo relinquimus veras rerum species umbris que nullam omnino habent subsistentiam, non aliter alienati quam canis ille aesopicus, qui, relicta carne, quam habebat in ore, per aviditatem maioris umbrae, praecipitem se iecit in fluvium?"<sup>72</sup>. Pero el hecho de que esta mención del perro esópico aparezca también en dos lugares muy importantes de los diálogos italianos y en contextos muy similares e incluso idénticos, abre para esta confrontación bruniana con el platonismo cristiano y con el heliocentrismo de Digges perspectivas nuevas que nos retrotraen al período londinense y que merecen ser estudiadas con detenimiento.

### III

En el diálogo III,1 del *Spaccio de la bestia trionfante* Bruno, como es sabido, hace comparecer al Ocio exhortando al estado de naturaleza, que llama a gozar del presente inmediato en el marco de una naturaleza siempre próspera, frente a la industria y el esfuerzo, que implican una renuncia al presente con vistas a un

---

<sup>72</sup> Supra nota 65. La presunta ascensión resulta ser, por tanto, realmente una caída y pérdida en el error y la ilusión fantástica. Se trata de un proceso similar al que se presenta en el cristianismo con la vana pretensión de "cazar" y "asimilarse a la divinidad" mediante la participación en el sacrificio eucarístico. Véase M.A. Granada: "De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad", *La balsa de la Medusa* 23(1992), pp.95-114 ; A. Ingegno: *Reggia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino 1987.

premio futuro <sup>73</sup>. El Ocio apela precisamente a la autoridad de la fábula esópica a través de su incorporación en un poema de Tansillo (*Il vendemmiatore*) que se propone exaltar el *carpe diem* y reivindicar una ética antiascética, mundana, epicúrea: "Lasciate l'ombre ed abbracciate il vero./ Non cangiate il presente col futuro./ Voi siete il veltro che nel río trabocca,/ Mentre l'ombra desia di quel ch'ha in bocca"<sup>74</sup>. Si Bruno desautoriza y rechaza en líneas generales el planteamiento del ocio, criticando las nociones de edad de oro, paraíso terrenal y estado de naturaleza y concediendo el lugar en el "cielo reformado" (esto es, en el sujeto humano purificado y reformado) a la Solicitud<sup>75</sup>, es sin embargo cierto que comparte aquellos aspectos del poema de Tansillo y de la figura del "can esópico" a los que se puede asociar una crítica a la jerarquía cósmica y a la consiguiente devaluación y renuncia a la condición presente por la esperanza de un futuro heterogéneo y mejor: "Chi perde l'un mentre è nel mondo/ Non spera dopo morte l'altro bene./ Perché si sdegna il ciel dar il secondo /A chi il primero don caro non tene;/ Cossì credendo alzarvi, gite al fondo ; /Ed ai piacer togliendovi, a le pene/ Vi condannate; e con inganno eterno, /Bramando il ciel, vi state ne l'inferno"<sup>76</sup>.

Quien así habla, según Ocio, es la naturaleza, que "intona" <sup>77</sup> o -como dice Bruno en otro lugar y en otro contexto, pero aduciendo a Demócrito, Epicuro y Lucrecio<sup>78</sup> - "crida" con "importune voci" la homogeneidad y equivalencia de las regiones del universo, una llamada que sólo la ficción, sueño o fantasía de la jerarquía y

---

<sup>73</sup> G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, en G. Bruno: *Dialoghi italiani*, tercera edición a cargo de G. Gentile-G. Aquilecchia, Florencia 1958, pp.726 ss. (traducción española de M. A. Granada, cit. supra nota 8, con reproducción de la paginación de la edición italiana).

<sup>74</sup> Ibidem p.730.

<sup>75</sup> Ibidem pp. 715 ss. (parlamento de la Solicitud con ecos autobiográficos del propio Bruno) y 732 s.

<sup>76</sup> Ibidem p. 730 ; cursiva nuestra y cfr. supra nota 72.

<sup>77</sup> Ibidem p. 729.

<sup>78</sup> *De l'infinito universo e mondi*, en *Dialoghi italiani*, cit. pp.531s. y cfr. ibidem p. 429 (traducción española de M. A. Granada: *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid 1993, con reproducción de la paginación de la edición italiana).

cárcel terrena impide escuchar<sup>79</sup>. Eso es efectivamente lo que ya había señalado algunos meses antes el elogio del Nolano en el primer diálogo de *La cena de le ceneri* : la alienación del hombre, cual "perro esópico", consiste en la depreciación de la tierra y de la vida presente por atribuir realidad a una falsa o ficticia jerarquía, a la relación del hombre con la divinidad y el universo y a la representación de la vida futura que se siguen de dicha jerarquía: "Spreggiar il vostro mi par fallo espresso, /.../ Voi sete il veltro che nel rio trabocca, / Mentre l'ombra desia di quel ch'ha in bocca. / Lasciate l'ombre et abbracciate il vero, / Non cangiate il presente col futuro"<sup>80</sup>.

A partir de esta común presencia del motivo del "perro esópico" podríamos suponer que en el elogio del Nolano de *La cena* está presente ya un rechazo de la versión diggesiana de la jerarquía y de la elevación en la escala del ser desde la tierra inferior; dicho elogio contendría también una reacción o demarcación frente al heliocentrismo jerarquizado y el infinito de Digges, es decir, frente a la inserción del copernicanismo en el platonismo cristiano. Si, por el contrario, opinamos que no hay apoyo documental suficiente para hablar de una polémica consciente y directa con Digges, cuanto menos habremos de reconocer que *conceptualmente* el rechazo de la jerarquía (y de la teología y antropología a ella conexas) representa una nítida demarcación *ideal* frente a Digges: el heliocentrismo y el infinito brunianos son profundamente diferentes del presente en Inglaterra y en Digges, de tal manera que el lector de los diálogos cosmológicos londinenses se veía obligado a reconocer que asistía a un desarrollo del copernicanismo muy diferente no sólo en lo cosmológico, sino también en lo teológico y antropológico. Pero conviene proceder a una consideración más detenida del elogio.

---

<sup>79</sup> Según la valoración contraria de Palingenio (*Zodiacus Vitae*, "Libra, vv. 338-355), la de la naturaleza es una voz que seduce con la apariencia de la bondad de la vida terrena, haciendo olvidar la realidad de la "patria celeste" y del "infierno terrestre".

<sup>80</sup> Giordano Bruno: *La cena de le ceneri*, ed. crítica di G. Aquilecchia, cit. p.101.

No nos parece que la clave de lectura del mismo esté -como sugirió Yates<sup>81</sup>- en la experiencia de regeneración hermética mediante el ascenso por las esferas celestes hasta el ámbito supraceleste en la versión que de la misma había dado Agrippa de Nettesheim. Más bien creemos que en este texto decisivo en el que Bruno compendia casi toda su filosofía están presentes alusiones múltiples (p.ej. a las "alas del alma" del *Fedro* o a la alegoría de la caverna), pero sobre todo se ofrece una consciente modelación de su itinerario intelectual como un esfuerzo de liberación del "animo umano et la cognizione"<sup>82</sup> a partir del elogio de Epicuro trazado por Lucrecio<sup>83</sup>: igual que ,según Lucrecio, Epicuro ha liberado a la humanidad de la ficción de una divinidad amenazadora en la cúspide del cielo superior y del temor al infierno mediante el descubrimiento o desvelamiento de la verdadera realidad del universo (infinito y homogéneo), Bruno -uniendo en su persona los papeles del liberador y del poeta cantor- ha liberado al hombre de la opresora ficción cosmológica que reducía el mundo a cárcel por la contraposición de la tierra-*sentina* a la perfección de la periferia y subvertía los valores por la impostura religiosa asociada:" Il Nolano...ha disciolto l'animo umano,et 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,et gli erano mozze l'ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole,et veder quello che veramente là su si ritrovasse,et liberarse da le chimere di quei che essendo usciti dal fango,et caverne de la terra,quasi Mercuri, et Apollini discesi dal cielo,con moltiforme impostura han ripieno il mondo tutto

---

<sup>81</sup> F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres 1964, pp.239s. (hay traducción española: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona 1982).

<sup>82</sup> *La cena*, cit. p.97.

<sup>83</sup> Especialmente *De rerum natura* I,62-79 y III,1-30. Véase M. 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.

d'infinite pazzie,bestialità,et vizii,come di tante virtù,divinità,et discipline<sup>84</sup>.

Cuatro principios doctrinales contraponen Bruno a la ficción cosmológica,todos ellos reiterados en 1591 en el capítulo V,1 del *De immenso*. En primer lugar se afirma la homogeneidad cosmológica y la tierra como un astro o cuerpo celeste:"Dimostra [el Nolano] quanto siino simili,o dissimili,maggiori ,o peggiori que' corpi che veggiamo lontano,a quello che n'è appresso,et a cui siamo uniti...Sappiamo che si noi fussimo ne la luna,o in altre stelle: non sarreimo in loco molto dissimile a questo,et forse in peggiore... Conoscemo che non è ch' un cielo,un'eterea regione immensa,do-

---

<sup>84</sup> *La cena*, p.97. No nos dejemos engañar,pues Bruno juega con las imágenes de la tradición: la liberación no se produce por el paso a un lugar realmente superior al anteriormente ocupado,sino por el desvelamiento del carácter realmente ilusorio y fantástico del universo-cárcel:"non è piú imprigionata la nostra raggione co i ceppi de fantastici mobili ,et motori otto,nove,et diece";ibidem p.99,cursiva nuestra. Un pasaje paralelo (*De immenso* I,1;*Opera*, cit. vol. I,1,p.201) habla de "cárcel ficticia" y presenta a Bruno en los siguientes términos:"Intrepidus , spacium immensum sic findere pennis/ Exorior,neque fama facit me impingere in orbes,/Quos falso statuit verus de principio error,/ Ut sub conficto reprimamur carcere vere";cursiva nuestra. *De immenso* IV,1 habla del ficticio trono divino en la periferia celeste:" Unde Deum solium est fictum,rigidumque tribunal" (*Opera* ,I , 2, p.2); el capítulo VII,11 exhorta a salir de esa cárcel ficticia fruto de la *phantasia* : "Ergo age,solve metus,solve,inquam,e carcere caeco/ Egrediare.../Sic explosa ruit raptantis corpora tanta phantasia"( *Opera* I,2,pp.270s.;cursiva nuestra).Pero en 1584 el mismo *De l'infinito* habla de "quella scienza che ne discioglie da le catene di uno angustissimo,e ne promove a la libertà d'un angustissimo imperio,che ne toglie dall'opinato povertà ed angustia alle innumerevoli ricchezze di tanto spacio... e non fa che circolo d'orizzonte, mentito dall'occhio in terra e finto da la fantasia nell'etere spacioso,ne possa imprigionare il spirito sotto la custodia d'un Plutone e la mercè d'un Giove", *Dialoghi*, cit. p.362;cursiva nuestra. Sobre la identificación de Plutón con el demonio o infimo dios que gobierna el infierno de la tierra en Palingenio véase *Zodiacus Vitae*, "Scorpius" v. 702,cit. supra nota 24. Ello es un indicio del conocimiento por parte de Bruno del poema de Palingenio ya en Londres así como de una polémica latente con sus concepciones en los diálogos, especialmente en *De l'infinito*, según hemos indicado en nuestras anotaciones a la epístola proemial y al diálogo primero en la traducción española (*Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid 1993). Y creemos que la presencia de una polémica con Palingenio fortalece la hipótesis de una polémica también con Digges.Por otra parte,la traducción ampliada de este pasaje del elogio del Nolano en el *Acrotismus* de 1588 confirma la presencia ya en 1584 de un rechazo de la escatología cristiana:"Jam ex illo infinitae mortalitatis,fatalis irae,plumbei iudicii, incertissimae salutis,partialis amoris,erynnium aeternarum,adamantinorumque ostiorum atque catenarum nusquam existentium horrore solutus..." (loc. cit. p.67).

ve questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipazione de la perpetua vita"<sup>85</sup>. En segundo lugar se establece que la tierra no es la hez o sentina del universo (como afirmaba con el aristotelismo el platonismo cristiano: Ficino<sup>86</sup>, Palingenio y Digges), sino un astro como los demás planetas y como ellos *madre* productora y receptora de sus hijos, por lo cual el hombre no es un huésped exiliado de una patria celeste, sino habitante del cielo en la misma tierra que es todo el horizonte de su existencia: "... veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta, et ne nutrisce, dopo averne prodotti dal suo grembo al qual di nuovo sempre ne riaccoglie; et non pensar oltre, lei essere un corpo senza alma, et vita, e anche feccia tra le sustanze corporali... non piú la luna è cielo a noi, che noi alla luna"<sup>87</sup>. En tercer lugar, la homogeneidad y equivalencia de las regiones del universo infinito implican que Dios no tiene una relación privilegiada con una región particular y superior, sino

---

<sup>85</sup> *La cena*, cit. pp.99s.

<sup>86</sup> En Ficino hay una ambigüedad y oscilación al respecto. Si la tradición en la que se inserta tiende a hacerle calificar la tierra de "faeces mundi" (cfr. por ejemplo *De christiana religione*: "Elysiorum [i. e. del cielo] finis est Luna, vitae mortisque... confinium, sub ea quidquid est morti et inferis deputatur, ubi quasi tot gradus poenarum sint, secundum malignorum spirituum turbas, quot praemiorum sunt in coelis secundum ordines benignorum", en Ficino: *Opera omnia*, Basilea 1576, p.19), por otro lado se apoya en textos platónicos como *Timeo* 40c, el mito del *Fedón* o en pasajes escriturísticos (*Génesis*, *Mateo*) para rechazar esa calificación y reivindicar para la tierra el estatuto de astro en el cielo. Véase *Theologia platónica* XVI,6 (ed. Marcel III, pp.126ss.) recogido y desarrollado por Bruno -como es habitual sin mencionar la fuente- en *De immenso* III,8 (*Opera*, I,1, pp.376s.). Véase también A. Ingegno: "In margine al *De immenso* del Bruno", *Rinascimento* X (1970), pp.89-115 (103 ss.).

<sup>87</sup> *La cena*, cit. pp.99s. En *De immenso* IV,1 Tifón -un portavoz de Bruno que pregona la rebelión de éste contra la ficción cosmológica en términos similares a los utilizados por Lucrecio en el elogio de Epicuro del primer libro del *De rerum natura* - proclamará: "Pars ego sum stellae atque illustris lampadis" (*Opera* I,2, p.2) y en IV,2 Bruno se pronuncia contra "los conciliadores de Platón y Aristóteles": "Sed ,o aetherei, empyrei, crystallini, adamantini, elisii, ostendite ostendite hoc coelum esse aliud quam ego ostendo, unum spacium astra non aliter reliqua complectens, quam astrum hoc quod et nos caelestes incolae tenemus" (*Opera* I,2, p.15; cursiva nuestra). Pero ya lo había señalado también en 1584 la epístola proemial al *De l'infinito*: "non altrimente calcamo la stella e siamo compresi noi dal cielo, che essi loro" (*Dialoghi*, cit., p.360).

idéntica con todas, por lo que el hombre no debe buscar la divinidad fuera de sí y de su región, sino en sí mismo y en su región: "Cossí siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero, et vivo vestigio de l'infinito vigore. Et abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro piú che noi medesmi siamo dentro a noi"<sup>88</sup>. En cuarto lugar, el efecto necesariamente infinito de la infinita potencia divina es el universo infinito homogéneo (es decir, corporal), por lo que no existe un grado de ser inteligible e inmaterial y los ángeles son los astros mismos: " Cossí conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle tante centinaia de migliaia ch'assistono al ministerio et contemplazione del primo, universale, infinito, et eterno efficiente"<sup>89</sup> ... Cossí siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero, et vivo vestigio de l'infinito vigor"<sup>90</sup>.

Pero esta homogeneidad del universo infinito en el espacio y en el tiempo, conexa a la inmutabilidad de la esencia divina, implica la identidad de los sucesivos momentos temporales de la existencia del universo. De ahí se deriva la divisa bruniana que -en conexión con *Eclesiastés* 1,9-10- se afirma ya en 1584 en *De la causa* : " Quid est quod est? ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? ipsum quod est"<sup>91</sup>. Esta homogeneidad temporal del universo infinito se expresa

---

<sup>88</sup> *La cena* , p.100.

<sup>89</sup> Referencia a *Daniel* 7,10: "Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius; millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei"; más clara en *La cena* p. 192: el universo infinito corpóreo es el "*vero soggetto, et infinita materia della infinita potenza divina attuale* : come bene ne ha fatto intendere tanto la regolata ragione e discorso: quanto le divine rivelazioni che dicono non essere numero de ministri de l'Altissimo, al quale migliaia de migliaia assistono, et diece centinaia de migliaia gli amministrano", cursiva nuestra. El pasaje de Daniel había sido utilizado por la tradición para ilustrar la derivación del empíreo inteligible y angélico de la divinidad (cfr. Dante: *Paradiso* XXVIII y XXIX, vv. 130-145). Al identificar los ángeles con los astros mismos Bruno, que afirma que puede haber un cuerpo *infinito* y que el universo corpóreo infinito es el efecto de la infinita potencia actual divina, rechaza la representación del infinito del platonismo cristiano y de Palingenio.

<sup>90</sup> *La cena* , pp.99s.

<sup>91</sup> G. Bruno: *De la causa, principio et uno* , ed. de G. Aquilecchia, cit. pp.80s.

también en los diálogos londinenses de 1584 en la forma del rechazo explícito de las expectativas escatológicas del cristianismo contemporáneo formulado en el *Spaccio de la bestia trionfante*: "Pensa [Júpiter] al suo giorno del giudizio ,perché il termine de gli piú o meno o a punto trentasei mila anni,come è publicato ,è prossimo ;dove la revoluzion de l'anno del mondo minaccia,ch'un altro Celio vegna a repigliar il dominio e per la virtù del cangiamento ch'apporta il moto de la trepidazione e per la varia,e non piú vista,né udita relazione ed abitudine di pianeti "<sup>92</sup>. Así pues,el rechazo bruniano de las expectativas contemporáneas del inminente fin y juicio del mundo -tan difundidas en todo el espacio cultural europeo y en particular en el Londres de comienzos de 1584- se efectúa en virtud de esta firme conciencia filosófica de la homogeneidad del universo material infinito que lleva a una confrontación con el cristianismo; lo mismo cabe decir de la reformulación del concepto de "giudicio universale" o juicio del mundo en términos de juicio *en* el mundo en conexión con la metemempsis y mutación universal: "nel mondo ogniuno vegna premiato e castigato,secondo la misura de gli meriti e delitti"<sup>93</sup>.

Como hemos dicho,la homogeneidad del universo infinito implica el rechazo del universo inteligible del platonismo (y del aristotelismo) cristiano (de Ficino y Palingenio),así como el rechazo de su reformulación en Digges bajo la forma del infinito estelar sede de Dios,ángeles y bienaventurados,contrapuesto al único sistema planetario finito:"Conoscemo che non è ch'un cielo-,un'eterea reggione inmensa,dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze,per comodità de la partecipazione de la perpetua

---

<sup>92</sup> *Dialoghi* ,cit. pp.577s.; cursiva nuestra.

<sup>93</sup> *Ibidem* pp.626s. Véase en cambio lo que decía Shelto a Geveren en la ya citada *Of the Ende of this World, and second comming of Christ* : " more wonderfull and execrable is it,that among ye people of God should be Saduces,and among Christians such kinde of men,which of set purpose,against ye manifest word of God,dare boldly saie and perswade themselues, that the world neither had beginning,nor shal haue end ,that there shallbe no resurrection of the flesh ,no life after this life... and that the worlde,as it is now so hath it beene,and shall continue for euer. Which kinde of men are plaine atheoi",p. 11r.

vita. Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria et maestà de Dio. Cossí siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa"<sup>94</sup>. La homogeneidad e infinitud necesarias del espacio y de los mundos no dejan lugar para un empíreo inteligible de Palingenio ni para distinciones jerarquizadas como en Digges. La epístola proemial al *De l'infinito* es de nuevo más prolija: "Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttragano la infinita copia de le cose... Conoscemo che sí grande imperatore non ha sedia sí angusta, sí misero solio, sí arto tribunale, sí poco numerosa corte, sí picciolo ed imbecille simulacro... ma è un grandissimo ritratto, mirabile imagine, figura eccelsa, vestigio altissimo, infinito ripresentante di ripresentato infinito... Cossí si magnifica l'eccellenza di Dio, si manifesta la grandezza de l'imperio suo: non si glorifica in uno, ma in cento mila, dico in infiniti"<sup>95</sup>. Esta ampliación infinita del universo homogéneo se efectúa a partir de la asimilación de sol y estrella, es decir, a partir de la concepción de las estrellas como soles dotados de planetas en movimiento a su alrededor configurando sistemas autosuficientes por el intercambio de luz y humedad que tiene lugar en su interior. Se superan con ello las dificultades, especialmente de la tradición aristotélica, planteadas por el lugar del universo corpóreo finito, una problemática que constituye el punto de partida de la argumentación bruniana en *De l'infinito* I, pero que recibe un desarrollo mayor en *De immenso* I, 6<sup>96</sup>. Y el tratamiento del problema en esta última obra nos permite establecer una conexión quizá no exenta de interés para nuestro estudio: si -como señaló Fiorentino en la introducción a la edición de la obra latina<sup>97</sup> - el pasaje de *De immenso* I, 4 que ilustra la relatividad de la percepción sensible de las distancias en el universo por relación a la percepción de las distancias entre

---

<sup>94</sup> *La cena*, pp. 99s.

<sup>95</sup> *Dialoghi*, cit. pp. 361s.

<sup>96</sup> *Opera* I, 1, pp. 221-225.

<sup>97</sup> *Ibidem* pp. XXXI s.

Calais, Inglaterra y las paredes "de esta casa" (la embajada francesa en Londres)<sup>98</sup> indica que esa parte del poema había sido escrita en Londres; si reconocemos que el capítulo I,5 -que introduce doctrinas nuevas frente a los diálogos cosmológicos, como la afirmación de la rotación del sol y de las estrellas, la teoría del carácter planetario de los cometas y la mención explícita de Tycho Brahe<sup>99</sup>- es una interpolación posterior, seguramente de la estancia en Alemania, podemos pensar que el capítulo I,6 se remonta también al período londinense, con su rechazo de las doctrinas aristotélicas sobre el lugar del mundo y del *primum mobile*. Ahora bien, este capítulo concluye con la siguiente afirmación: "De eo quod intelligunt extra convexitudinem illam [i.e. más allá del *primum mobile*] , fusius in fine dicitur"<sup>100</sup>. ¿No es una clara referencia al empíreo inteligible de la cosmología cristiana, tanto platónica como aristotélica, y más concretamente a la versión del mismo dada por Palingenio, con su equívoco infinito, que Bruno critica y rechaza, diferenciándola de su concepción homogénea y corporal del infinito, *in fine*, es decir, en el octavo y último libro del *De immenso*? No es, ciertamente, la única explicación posible, pero si creemos que se trata de la más plausible y ello retrotrae al período londinense la polémica con Palingenio, la demarcación frente a su concepción del infinito y el rechazo de la antropología y teología conexas a ese infinito<sup>101</sup>. Y dada la significación de Palingenio en el copernicanismo de Digges y en su presentación del infinito estelar, nos parece que podemos concluir que en sus obras cosmológicas del

---

<sup>98</sup> Ibidem p.217.

<sup>99</sup> Ibidem pp.218-221. Fiorentino -ibidem pp.XXIX-XXXI- remitía este capítulo a Londres y a 1585.

<sup>100</sup> Ibidem p.225.

<sup>101</sup> Similarmente la refutación de la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios (común a Palingenio y Bruno desde su también común adhesión al principio de plenitud con independencia de su distinta representación del *opus infinitum* de Dios) que el Nolano desarrolla en paralelo en la segunda parte del primer diálogo del *De l'infinito* (*Dialoghi*, pp.380-393) y en los capítulos finales del primer libro del *De immenso* (I,9-13; *Opera* I,1, pp.233-250) habla también en favor de la presencia del *Zodiacus Vitae* en la obra londinense. Sobre el rechazo de la mencionada distinción escolástica véase nuestro trabajo cit. supra nota 38.

período londinense Bruno se esfuerza por dejar perfectamente clara y establecida la diferencia de su copernicanismo infinitista (con todas sus implicaciones teológicas y antropológicas) con respecto al copernicanismo cristiano y jerarquizado de Thomas Digges.

El elogio del Nolano de *La cena* concluye con la mención del motivo del "can esópico" a través de la cita de los versos de Tansillo y con la precisión de que en virtud de los principios doctrinales establecidos anteriormente "si può tirar a certo miglior proposito quel che disse il Tansillo quasi per certo gioco"<sup>102</sup>. Este mejor uso consiste en una superación del mero *carpe diem* hedonista, tal y como se manifiesta en la epístola proemial al *De l'infinito*: "Eccone, dunque, fuor d'invidia; eccone liberi da vana ansia e stolta cura di bramar lontano quel tanto bene che possedemo vicino e gionto... Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirto, magnifica l'intelletto e riduce l'uomo alla vera beatitudine che può aver come uomo... perché lo libera dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori, lo fa godere dell'esser presente, e non piú temere che sperare del futuro"<sup>103</sup>. El "mejor uso" es, en suma, la aplicación a una filosofía del infinito homogéneo que implica una nueva concepción de la relación del universo con la divinidad y del acceso del hombre a ésta. Se trata de un acceso que tiene lugar a través de un ascetismo, contemplación y ascenso nuevos, disociados de los esquemas conexos a la ficción de la jerarquía y de la cárcel y que permiten conservar, en la forma de una contemplación del infinito efecto homogéneo y necesario de la potencia divina que en él se expresa y refleja como su "ritratto", el lenguaje (neo)platónico y ficiniano del "ascenso al Uno" (lejos de toda ganga jerárquica y trascendente y al margen de la ficción y sueño de los "attoniti" seducidos por el mensaje cristiano; al margen

---

<sup>102</sup> *La cena*, pp.100s.

<sup>103</sup> *Dialoghi*, cit. p.360.

también del concordismo ficiniano)<sup>104</sup>, haciendo de esta forma posibles los "platónicos" *De gli eroici furori*<sup>105</sup> como conclusión de la obra unitaria y coherente de los diálogos italianos tras las premisas nunca negadas de los diálogos cosmológico-metafísicos.

Finalmente, que -tal como ha sostenido recientemente Gilberto Sacerdoti<sup>106</sup> - el copernicanismo bruniano constituya el credo cosmológico de Shakespeare, profesado de forma "silénica" o encubierta en *Antony and Cleopatra* (obra de 1608-1609), ni es éste el lugar más oportuno para tratarlo ni yo soy la persona idónea al respecto. Solamente diré -apoyándome en los resultados alcanzados previamente- que si "el nuevo cielo y la nueva tierra"<sup>107</sup> que es necesario descubrir a tenor de la primera intervención de Antonio son la reformulación bruniana del "nuevo cielo y la nueva tierra" apocalípticos<sup>108</sup>, entonces ello no se agota en el mero

---

<sup>104</sup> Cfr. *De immenso* I,1 (*Opera* I,1, pp.205 s.) ya anticipado en la epístola proemial al *De l'infinito*, cuyo carácter de evangelio anticristiano reconoció en sus notas marginales el *postillatore napoletano*. Véase R. Sturlese: "...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 1989, pp.117-128; asimismo M. A. Granada: "Giordano Bruno et la dignitas hominis", cit. pp. 67-72.

<sup>105</sup> Véase *De gli eroici furori* (*Dialoghi*, p.1021) para una nueva mención de los versos de Tansillo ("Sdegnarà il ciel dar il secondo bene/ A chi 1 primero don caro non tiene"), en este caso como lamento del alma (atenta a la conservación de la unidad integral del individuo humano) ante la ascensión de sus pensamientos -llevados del "furore eroico"- hacia el objeto divino.

<sup>106</sup> G. Sacerdoti: *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di "Antonio e Cleopatra" di Shakespeare*, Bologna 1990.

<sup>107</sup> *Antony and Cleopatra* I,1,17: "Then must thou needs find out new heaven, new earth".

<sup>108</sup> *Apocalipsis* 21,1: "Et vidi caelum novum et terram novam. Primum enim caelum et prima terra abiit". G. Bruno: *De immenso* III,10 (*Opera* I,1, p.392): "Ergo tibi nec sit coelum neque mobile primum, / Nam subjecta duo haec periere, ut voce prophetae/ Praedictum vera est, nostra hac aetate futurum"; *De triplici minimo et mensura* II,4 (*Opera* I,3, pp.199s.): "At nos (qui non in solo audito verbo explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultro sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem exposcimus [evidente la crítica del cristianismo]) habemus ubi Dei infinitipotentis omniparentisque naturae virtutem possibilitatemque proprio actu non expoliata contemplerur, admiremur et absque levium illorum somniorum sufragiis efferamus; nec non unde iuxta sacrorum vatum praesagia talem solem, lunam, astra, orbem atque motores in suum revoluta evanidum atque nihilum videamus, et clariore animo sensuque duce *caelum novum* (quod et idem ante dictorum caelorum secula antiquum) *unum immensum spacium aethereum*

enunciado de una tierra en movimiento en un universo infinito sin más precisión ,sino que debe implicar también la homogeneidad,es decir: la indiferencia de todas las regiones,la presencia de generación y corrupción (en términos brunianos composición y disolución de los compuestos) en todas ellas y por tanto la eliminación del dualismo y la jerarquía cósmicas. Ahora bien,si ello es así, si efectivamente Shakespeare adopta finalmente el universo infinito bruniano con sus implicaciones antropológicas (abolición de la "cárcel del alma") y teológico-religiosas (fundamentalmente la inmanencia radical de la divinidad en el universo infinito),ello excluye a Digges como fuente cosmológica <sup>109</sup> ,pues realmente en Digges -creemos haberlo mostrado con claridad- la tierra no es una "nueva tierra" (salvo su movimiento local),ni el cielo es un "nuevo cielo" (salvo la centralidad solar).Por el contrario,si la cosmología shakespereana en *Antony and Cleopatra* es la de Digges,entonces ciertamente resulta inaplicable la mayor parte de la exégesis en clave bruniana efectuada por Sacerdoti.Es necesario,-por tanto,nos parece,diferenciar y no cabe calificar el copernicanismo de Digges de "radical"<sup>110</sup> ni identificar o asimilar la representación del universo infinito en ambos pensadores copernicanos <sup>111</sup> . Dicho esto,no sería poca gloria ni escaso triunfo póstumo para el Nolano haber procurado al genial cisne de Stratford su canto final al universo y a la relación del mismo con la divinidad y el sujeto humano.

---

*aspiciatur, cumque inque illo nova omnia, ut cadant, ruant et in nihilum computentur stellae illae quae de somniata quinta illa substantia conflagabantur, et earum in locum fecundissima mundorum (ad idem genus cum isto quem incolimus reducibilium) species veneranda clarissime successisse videatur; novam item tellurem, quae in speciem lunae, Veneris atque Iovis de opacitate, obscuritate, elementariorum corporum sentina consurgat "*, cursiva nuestra.

<sup>109</sup> "Così l'universo di Digges poteva risultare prezioso ad Antonio per trarsi di impaccio", Sacerdoti, op. cit. p.406.

<sup>110</sup> Ibidem p.322.

<sup>111</sup> Como tiende sistemáticamente a hacer Sacerdoti. Véase op.cit. pp.321,324s.,327, 364,405-407.