

GIORDANO BRUNO Y LA ETERNIDAD DEL MUNDO*

GIORDANO BRUNO AND THE ETERNITY OF THE WORLD

MIGUEL Á. GRANADA
Universidad de Barcelona

RESUMEN: En el universo eterno de Giordano Bruno, los mundos particulares y la Tierra son también permanentes. La eternidad *a parte ante* de la Tierra —tesis en la que Bruno coincide con Aristóteles y se opone a la tradición cristiana— es defendida por el Nolano mediante una crítica de la cronología bíblica y del monogenismo adámico, además de mediante una teoría natural y local de los diluvios. Quedaba el problema, sin embargo, de explicar la limitada memoria histórica de la humanidad. En *La cena de las cenizas*, diálogo V, Bruno se apoya en el conocido pasaje aristotélico (*Meteorologica*, I, 14) de los cambios vicisitudinales que acontecen en la superficie terrestre. Mostramos que Bruno amplía la explicación aristotélica asumiendo otros factores de la pérdida de la memoria histórica puestos de relieve por Averroes en su comentario al pasaje aristotélico: la causa natural de los diluvios y la causa humana de «los cambios de lenguas y de escrituras». Este pasaje de Averroes podría ser a su vez la fuente del «effetto della oblivione delle cose» que trata de explicar Maquiavelo en *Discorsi*, II, 5.

PALABRAS CLAVE: Giordano Bruno, eternidad del mundo, Aristóteles, memoria, diluvios, cambios en lenguajes y escrituras, Maquiavelo.

ABSTRACT: In the everlasting universe of Giordano Bruno, the particular worlds and the Earth are also eternal. Bruno argues for the eternity *a parte ante* of the Earth —a doctrine which he shares with Aristotle, contrary to the Christian tradition— by way of a criticism of biblical chronology and Adamic monogenism, together with a natural and regionally limited explanation of floods. There remained, however, the issue of the limited historical memory of mankind. In the fifth dialogue of *Ash Wednesday Supper*,

* Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2009-07156 «Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)», financiado por el Gobierno Español (Ministerio de Ciencia e Innovación).

Bruno adduces the well-known Aristotelian passage (*Meteorology*, I,14) concerning the periodical changes occurring on the face of the Earth. We show that Bruno enlarges the Aristotelian explanation by assuming other causes for the loss of historical memory which were advanced by Averroës in his commentary on this Aristotelian passage: the natural cause of floods and the human cause of the «changes in languages and writings.» This Averroistic passage could also be the source of the «effetto della oblivione delle cose» which Machiavelli tries to explain in *Discorsi*, II,5.

KEYWORDS: Giordano Bruno, eternity of the world, Aristotle, memory, floods, changes in languages and writings, Machiavelli.

Giordano Bruno es el filósofo del infinito, más concretamente del universo infinito y homogéneo, consistente en una repetición infinita de sistemas solares o planetarios, a los que él da la denominación de *synodi ex mundis* (asambleas o sínodos de mundos)¹. Pero no hay que olvidar que si Bruno es el filósofo del infinito, lo es porque es copernicano y por tanto afirma el movimiento de la Tierra, tanto el anual como el diario. Es más: Bruno es el único filósofo adherido a Copérnico en el siglo XVI, ya que los demás copernicanos de la segunda mitad del siglo (pocos por otra parte) son todos astrónomos y matemáticos (Georg Joachim Rheticus, Thomas Digges, Christoph Rothmann, Michael Maestlin, Johann Kepler, Giambattista Benedetti, el joven Galileo).

En efecto, el universo infinito corpóreo es imposible en Aristóteles, porque si el universo se mueve, como vemos que lo hace con una revolución sobre su eje en 24 horas, necesariamente ha de ser finito, puesto que es imposible recorrer una distancia infinita (la revolución sobre sí mismo de un cuerpo de radio infinito) en un tiempo finito². La inmovilidad de la Tierra, que obliga a atribuir el movimiento diario al mundo y por tanto a hacer al universo finito, es el gran error de Aristóteles; un error que, según Bruno, no es tan sólo cosmológico, sino también y sobre todo teológico (y también antropológico), incluso una *blasfemia* contra Dios, pues implica: a) que una causa infinita, produce un efecto finito y no puede producir un efecto infinito; b) una concepción contradictoria de Dios, pues

¹ Sobre este concepto bruniano véase Miguel A. Granada, «Synodus ex mundis», en Eugenio Canone y Germana Ernst (eds.), *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2010, cols. 142-154. Sobre la introducción del término *systema mundi* en el debate cosmológico de la segunda mitad del siglo XVI, véase Michel-Pierre Lerner, «Origine et sens de l'expression «système du monde»», en Idem, *Le monde des sphères, vol. II: La fin du cosmos classique*, París 2008 (2.^a ed.), Les Belles Lettres, pp. 195-217.

² Véase Aristóteles, *Acerca del cielo*, traducción de Miguel Candel, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997. Cfr. cap. I, 5 y nuestra Introducción, pp. 22-24.

la potencia presuntamente infinita no puede o no quiere producir todo aquello que implícitamente contiene o puede. Como Bruno dice en *De immenso et innumerabilibus*, la exposición más completa de su cosmología, publicada en 1591:

Ubi tibi sine causa Deus infinitae virtutis volens et efficiens est finitus, ut est agere potens quod nunquam aget neque volet, et consequenter potens facere quod non vult, potentiam aliam, imo et contrariam habens voluntati, et voluntatem potentiae contrariam [...]. Neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamus illo [Dios], ubi non libertatem protestetur, sed implicet apertam contradictionem. Est perfectio in nobis (si ita placet) ut possimus multa facere quae non facimus: *blasphemia vero est facere Deum alium a Deo*: voluntatem eius aliam atque aliam, unam quae currit cum potentia, aliam quae abhorreat a potentia³.

[Donde para ti sin razón Dios, aun siendo de potencia infinita, es finito en su voluntad y en su producción, siendo capaz de realizar lo que nunca realiza ni quiere y por consiguiente pudiendo hacer lo que no quiere, teniendo una potencia distinta e incluso contraria a su voluntad y una voluntad contraria a la potencia [...]. No introduzcamos en él [Dios] una distinción de su potencia en absoluta y ordinaria u ordenada, donde no se afirme [su] libertad, sino que implique una contradicción abierta. Es una perfección en nosotros (si así se quiere) que podamos hacer muchas cosas que no hacemos, pero *es una blasfemia hacer a Dios distinto de Dios*, su voluntad una y otra, una que va de la mano de la potencia y otra que aborrece de su potencia].

Ahora bien, cuando se habla del infinito en Bruno normalmente se piensa en la infinitud espacial y en los infinitos sistemas planetarios en ella distribuidos. No se piensa en el infinito temporal, en la eternidad del universo, que es también

³ *De immenso et innumerabilibus*, III, 1, en Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. de Francesco Fiorentino et al., Florencia-Nápoles, Le Monnier-Morano, 1879 ss., vol. I, 1, p. 320. Sobre la afirmación del universo infinito por Bruno y la consiguiente negación de la distinción escolástica entre las potencias *absoluta* y *ordinata* de Dios, remitimos a Miguel 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*, 49, 1994, pp. 495-532; idem, «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio e del suo rapporto con la creazione: l'infinito estensivo e intensivo e la sua necessità», en Eugenio Canone (ed.), *Letture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 151-188.

una consecuencia necesaria de la teología-metafísica que funda el efecto infinito de la potencia divina. Tal olvido, por así decir, es un efecto de que, ciertamente, el discurso filosófico y cosmológico bruniano atiende sobre todo a la infinitud espacial y apenas toca la cuestión de la necesaria eternidad del universo.

Ahora bien, como voy a intentar mostrar, Bruno concibe no menos la infinitud temporal del universo que su infinitud espacial. Vamos a ver, de la manera más concisa y ordenada posible, cómo se establece la eternidad necesaria del universo y cómo la infinita duración del efecto divino se refleja en los mundos y en concreto en nuestro mundo (la Tierra), con los consiguientes efectos en la humanidad, su historia y su *memoria*.

Cuando, en el primer diálogo de *Del infinito: el universo y los mundos* (Londres 1584), Bruno procede a demostrar la necesaria producción infinita de Dios, tanto en el plano *extensivo* como en el plano *intensivo*⁴, a partir de la idea misma de Dios, comienza su exposición diciendo: «tras haber dicho que el universo tiene que ser infinito por la capacidad y aptitud del espacio infinito y también por la posibilidad y conveniencia del ser de innumerables mundos como éste, queda probarlo a partir de las circunstancias del eficiente [Dios] que debe haberlo producido tal o, para ser más correcto, producirlo *siempre tal*»⁵, es decir, infinito.

Si Dios es eterno, activo o productivo e inmutable, su producción es coeterna a él mismo, porque pensar en un paso de inactividad a actividad y de actividad a inactividad representaría atribuir a Dios una mutación⁶. Ello se traduce en la existencia eterna del universo, que se manifiesta (por la relación entre tiempo y

⁴ Cf. Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 113-127; *De l'infinito universo e mondi/ De l'infiniti, l'univers et les mondes*, en Giordano Bruno, *Oeuvres complètes*, texto crítico establecido por Giovanni Aquilecchia, introducción de Miguel A. Granada, notas de Jean Seidengart, vol. IV, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (2.ª ed.), pp. 95-105. Véase también Miguel A. Granada, ««Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo»». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio e del suo rapporto con la creazione: l'infinito estensivo e intensivo e la sua necessità», cit. (nota 3), pp. 180-188.

⁵ *Del infinito*, cit. (nota 4), pp. 113s.; cursiva nuestra.

⁶ Permítasenos remitir a Miguel A. Granada, «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta/ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo», en Guido Canziani, Miguel A. Granada, Yves-Charles Zarka (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán, Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.

movimiento) en la diversa temporalidad o los diversos tiempos de los diferentes mundos, en función de sus movimientos respectivos. Por eso, hay tantos tiempos cuantos mundos y no hay un tiempo universal absoluto, sino en todo caso una *duración* eterna del universo infinito que cada mundo expresa a su manera en su tiempo particular asociado a los movimientos que en él se producen. Esto no obstante es una cuestión metafísico-teológica, que (más allá de establecer la eternidad necesaria del universo) no nos interesa aquí.⁷ Quiero concentrarme en los efectos de la eternidad del universo infinito sobre el tiempo (eterno o infinito en duración) de nuestro «mundo», que es la Tierra, un tiempo que es medido por los movimientos de la Tierra, ya que (como dice Bruno en el *Camoeracensis Acrotismus* de 1588, rectificando a Aristóteles) «más bien el movimiento es medida del tiempo que el tiempo medida del movimiento»⁸.

En el primero de los diálogos morales (la *Expulsión de la bestia triunfante*, Londres 1584), en el rápido, pero denso examen de la constelación zodiacal del Acuario⁹, Bruno aprovecha el tratamiento de la cuestión del origen de la población del nuevo mundo para desarrollar tres motivos profundamente críticos con respecto a la concepción cristiana tradicional de la historia de la humanidad en un mundo creado de duración finita:

- 1) la crítica de la cronología bíblica, que atribuye al mundo y a la historia humana una antigüedad de menos de 6000 años;
- 2) la crítica del monogenismo humano, es decir, de la derivación de todo el género humano de la primera pareja Adán y Eva, con la consiguiente concepción de la historia como redención del género humano caído por medio del sacrificio de Cristo;
- 3) la crítica del diluvio universal de causación sobrenatural, que refuerza la tesis del monogenismo¹⁰.

⁷ A este respecto remitimos a Miguel A. Granada, «El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cósmicos y eternidad», en E. Canone (ed.), *La filosofía di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Florencia, Olschki, 2003, pp. 85-113.

⁸ Granada, «El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cósmicos y eternidad», cit., (nota 7), p. 107.

⁹ Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 273-277.

¹⁰ Sobre todos estos puntos véase Miguel A. Granada, «Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo», recogido en idem, *Giordano Bruno: universo*

Bruno opone a la concepción ortodoxa o a la doctrina de la Iglesia:

1) que se han descubierto cronologías en el nuevo mundo (América) que conceden a éste una antigüedad mayor de diez mil años¹¹;

2) que la imposibilidad de explicar el acceso transoceánico a América en época anterior al descubrimiento de la navegación, refuta el monogenismo y establece el poligenismo, esto es, la derivación de las distintas familias humanas de progenitores diversos¹², lo cual pone en cuestión la culpa universal del género humano y por tanto la necesidad universal de la redención por Cristo, esto es, la concepción providencialista y escatológica de la historia centrada en la reparación de la culpa por el sacrificio redentor de Cristo como Dios encarnado¹³;

3) el carácter natural y local de los diluvios, que no afectan a toda la superficie de la Tierra, sino tan sólo a regiones determinadas, lo cual apoya el poligenismo¹⁴. Unido a ello, la concepción (contraria a Aristóteles y a Averroes; también

infinito, unión con Dios, perfección del hombre, Barcelona, Herder, 2002, pp. 197-269, especialmente pp. 246ss. Para un examen más extenso del debate en la época remitimos al estudio de Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia, La Nuova Italia, 1977.

¹¹ Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, cit. (nota 9), pp. 273s.: «[...] porque (dejo a un lado otras malditas razones en cuanto a los griegos, druidas y tablas de Mercurio, que registran más de veinte mil años, no digo ya lunares —como indican algunos flacos comentadores—, sino redondos y semejantes al anillo, los cuales se computan de un invierno a otro, de una primavera a otra, de un otoño a otro, de una estación a ella misma) recientemente se ha descubierto una nueva parte de la Tierra a la que llaman Nuevo Mundo, donde poseen memoriales de diez mil años y más que son, como os digo, completos y redondos, porque sus cuatro meses son las cuatro estaciones y porque cuando los años estaban divididos en menos meses estaban también divididos en meses más largos». Véase también Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia, 1968, pp. 228-233 («La crisi della cronologia biblica del mondo»).

¹² Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, cit. (nota 9), p. 274: «Haga entender a continuación cómo la reparación del género humano engullido por las olas se hizo desde nuestro Olimpo griego y no desde los montes de Armenia o desde el Mongibello siciliano o desde cualquier otra parte. Haga entender además que las distintas naciones humanas se encuentran en los diferentes continentes no de la misma manera como se encuentran otras tantas especies animales salidas del seno materno de la naturaleza, sino gracias a la transfretación y en virtud de la navegación, porque —es un ejemplo— han sido conducidos allí en aquellas naves que existieron antes de que se descubriera la primera». Bruno ironiza sobre la concepción ortodoxa.

¹³ Bruno no extrae explícitamente esta conclusión en esta sección, pero se trata de una firme convicción que constituye un componente esencial de su filosofía.

¹⁴ Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, cit. (nota 9), pp. 273s.: «resuelva [Acuario] la cuestión del diluvio y les aclare cómo ha podido ser universal, porque se abrieron todas las

en oposición al cristianismo; apoyada en cambio en Avicena y discutida también por algunos filósofos latinos, como Pomponazzi, que la consideraba como una conjetura racionalmente plausible, pero de muy difícil, si no imposible, confirmación empírica)¹⁵ de que la generación sexual no es la única forma de derivación humana, sino que —tras los diluvios— la humanidad puede regenerarse en las regiones afectadas por la generación «espontánea» a partir de la fecundidad de la Tierra, igual que ocurre con las especies inferiores¹⁶. Este punto aparece reforzado en la *Expulsión de la bestia triunfante* con la preferencia concedida, en la constelación de Acuario, a la teoría del diluvio griega (mito de Deucalión y

cataratas del cielo. Haga, además, que no se siga creyendo que ha sido parcial por ser imposible que el agua del mar y de los ríos pueda cubrir los dos hemisferios, ni siquiera uno solo a este o al otro lado de los trópicos y del equinoccio. Haga entender a continuación cómo la reparación del género humano engullido por las olas se hizo desde nuestro Olimpo griego y no desde los montes de Armenia o desde el Mongibello siciliano o desde cualquier otra parte». Obviamente, Bruno ironiza también en este punto. Cf. p. 276: «Finalmente, deberá determinar si él [el restaurador del linaje humano *post diluuium*] es aquel patriarca Noé, que borracho por amor al vino mostraba a sus hijos el principio orgánico de su generación para hacerles ver a un mismo tiempo dónde residía el principio restaurador de la especie absorbida y sepultada por las olas del gran cataclismo, cuando dos varones andando hacia atrás cubrieron con paños el descubierto seno de su padre; o bien si es aquel tesalio Deucalión a quien, junto con su esposa Pirra, se le mostró en las piedras el principio de la reparación humana, cuando dos hombres, un varón y una hembra, andando hacia atrás las arrojaron a sus espaldas al descubierto seno de la madre tierra». Sobre este tema véase ahora Diego Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 149s.

¹⁵ Véase el clásico estudio de Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, Sansoni, 1965, pp. 305-319 y los estudios más recientes de Vittoria Perrone Compagni, «Un' ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)», *Bruniana & Campanelliana*, XIII, 2007, pp. 99-111 y «La stagione delli frumenti»: Due lezioni sulla generazione spontanea», *Bruniana & Campanelliana*, XVII, 2011, pp. 199-219, donde se edita el texto de la *Quaestio de genitis ex patri materia* de 1518. El impacto y la circulación de las ideas de Pomponazzi se muestra en el *Apologeticus adversus cucullatos* [Parma, 1519] de Tiberio Russiliano Sesto Calabrese, obra que sostiene la eternidad del mundo, la generación espontánea del hombre y por consiguiente el poligenismo. Véase el iluminante estudio de Paola Zambelli *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi, con l'edizione critica di Tiberio Russiliano Sesto Calabrese «Apologeticus adversus cucullatos» (1519)*, Milán, Il Polifilo, 1994, pp. 74-94 y las *disputationes* tercera, cuarta y quinta de Tiberio, pp. 148-183. No nos resistimos a recoger las palabras con las que Zambelli concluye su extensa presentación de esta obra: «È difficile accertare un rapporto letterario preciso fra questo calabrese dell'inizio del Cinquecento e la grande scuola naturalistica sorta nella sua regione alla fine del secolo. Ma resta fortissima l'impressione, che se Tiberio fosse vissuto allora, non solo la sua fine sarebbe stata quella di Giordano Bruno, ma anche che le posizioni di questo avrebbero trovato un vivace dialogo con le sue, che ne sono come un prologo non in cielo, ma sulla terra», *ibid.*, p. 94.

¹⁶ Véase Granada, «Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo», *cit.* (nota 10), pp. 251-254, con indicación de las fuentes.

Pirra, tal como es relatado en las *Metamorfosis* de Ovidio, libro I, como punto de partida de una regeneración espontánea)¹⁷ frente al relato bíblico de Noé, como autoridad de una regeneración por la vía de la reproducción sexual.

Todo ello experimentó un desarrollo en el *De immenso et innumerabilibus* de 1591. En este poema cosmológico —la obra culminante del pensamiento bruniano, como ya hemos dicho— la doctrina de la generación natural de las especies tras las catástrofes naturales y periódicas, recibe una más completa presentación, unida a la doctrina de los «preadamitas», que pone a Adán y a su descendencia hebrea como una especie posterior y reciente en la historia de la humanidad. Allí, de acuerdo con la concepción de la generación *ab aeterno* del universo y de los mundos, Bruno afirma la coeternidad de la especie humana y del resto de especies naturales: «toda tierra produce todos los géneros de animales, como resulta evidente en las islas inaccesibles, y no hubo un primer lobo, león y buey, de quienes hayan nacido todos los leones, lobos y bueyes para ser enviados luego a todas las islas, sino que *en cualquier parte la tierra produjo todo desde el principio*»¹⁸. Las distintas especies superiores se producen de forma múltiple en todos los lugares (Bruno indica las islas inaccesibles desde el exterior), pues «la tierra produjo *todo* desde el principio» y por tanto también el hombre. La desaparición de especies en determinados lugares (por tanto también del hombre) se debe a factores secundarios, como Bruno dice justo a continuación: «Ha sucedido después que algunos [géneros] han permanecido en algunos lugares, pero otros han desaparecido, como en Inglaterra los lobos, los zorros, los osos, por causa del cultivo de la tierra; en algunas otras islas los hombres [han desaparecido] por la violencia de bestias más fuertes o por falta de alimento»¹⁹. Por tanto, todas las especies se producen natural e independientemente en todas las regiones. Poligenismo, pues, *ab aeterno*, puesto que no ha habido un *primer* individuo en ninguna especie:

Como cuando del aire estival caen gotas sobre un campo ardiente, como es el caso en Apulia o en Libia, del polvo cocido surge de repente la rana,

¹⁷ Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 1995, libro I, vv. 253-433.

¹⁸ *De immenso*, VII, 18, en *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), p. 284: «Omnis terra producit omnia animalium genera, ut in insulis patet inaccessis, neque enim fuit unus primus lupus et leo et bos, a quo sunt omnes leones, lupi et boves geniti et ad insulas omnes transmissi, sed *quaque ex parte tellus a principio dedit omnia*»; cursiva y traducción nuestras.

¹⁹ *Ibidem*: «Factum porro est, ut quaedam aliis in locis manserint, quaedam vero assumpta sint, ut in Anglia lupi et vulpes et ursi propter loci culturam, in quibusdam aliis insulis homines propter vim potentiorum bestiarum, vel defectum nutrimentis».

igualando el número de las gotas, de suerte que puedes creer, si miras el suelo, que han caído de la región del cielo. Así, en el espacio infinito, en el éter que todo penetra, hay una fuerza, de suerte que a través del gran vacío los mundos se generan. Pues por doquier está la vida y el acto del alma surge por doquier; el agente y el paciente se hayan dispuestos al objeto arquetipo. De ahí surge la serpiente, el pez, el ratón, la rana croante; de ahí el ciervo, la zorra, el oso, el león, el mulo y *el hombre*²⁰.

Y, del mismo modo, tras las catástrofes naturales periódicas, la naturaleza produce espontáneamente no sólo las especies inferiores, sino también las superiores y por tanto el hombre mismo: «Añade además que cuando un cataclismo haga perecer a estos animales, la madre naturaleza producirá animales perfectos sin ayuda del coito»²¹. El poligenismo en la especie humana se muestra, según Bruno, en las distintas razas, que no pueden reducirse a un antepasado común:

En efecto, multicolores son las especies humanas, pues la negra nación de los etíopes y la que produce la roja América; la húmeda, que vive oculta en los antros de Neptuno, los pigmeos que pasan la vida en claustros cerrados, ciudadanos de las vísceras de la tierra y custodios de las minas, y los Gigantes, portentos del austro, no cuentan una prole similar ni se remiten a las fuerzas generadoras de un único primer padre de todos²².

²⁰ Ibid., p. 282: «Ut quando aestivo recidunt ex aëre guttae/ Candentem in campum, qualem terit Appulus et Lybs, / Pulvere ab excocto consurgit rana repente/ Guttarum exaequans numerum, quo credere possis,/ Quando solum spectes, caeli e regione cadentes;/ Sic vis immenso in spacio est, inque aethere, totum/ Quod capit, ut magnum mundi per inane genantur,/ Undique nam vita est, animae actusque undique surgit / Factor ad archetypum obiectum, et formabile praesto est;/ Hinc surgit serpens, piscis, mus, rana coaxans, / Hinc cervus, vulpes, ursus, leo, mulus, *homoque est*»; traducción y cursiva nuestras.

²¹ Ibídem: «Adde etiam, quando e medio auferet haec cataclysmos,/ Praebeat natura parens perfecta animantum/ Absque ministerio coitus».

²² Ibídem: «Quia multicolores/ sunt hominum species, nec enim generatio nigra/ Aethiopum, et qualem producit America fulva/ Udaque Neptuni vivens occulta sub antris,/ Pygmeique iugis ducentes saecula clausis,/ Cives venarum Telluris, quique minaerae/ Adstant custodes, atque Austri monstra Gigantes/ Progeniem referunt similem, primique parentis/ Unius vires cunctorum progenitricas». Bruno mezcla como realmente existentes las diferentes razas humanas de los continentes con los linajes fantásticos de pigmeos, gigantes y ninfas de la tradición paracelsiana.

Este poligenismo natural permite comprender la adopción precoz de la doctrina de los «preadamitas», que Bruno en unas referencias oscuras atribuye a los mismos hebreos y a la recién descubierta religión «de los equinenses» (chinos)²³:

Está además esa célebre profecía de cierto pueblo, según la cual todos los géneros humanos se remiten a un único primer progenitor o a tres, tal como recibimos de los testimonios de los hebreos y creemos firmemente. De ellos remiten a un único progenitor sólo el género óptimo, esto es, el de los judíos, y las demás gentes a otros dos anteriores, que fueron creados dos días antes. La religión de los equinenses recientemente descubiertos cuenta tres progenitores de otro nombre, de veinte mil años²⁴.

²³ La literatura de la época registra las variantes «chinenses», «sinenses». Entre las primeras obras que describían en la época la cultura y antigüedades chinas figura la del fraile agustino español Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, Valencia, Pedro de Huete, 1585 (hay una edición reciente: *Historia del gran reino de la China*, en Biblioteca de Viajeros Hispánicos 6, Madrid, Ediciones Miraguano, 1990). La obra fue publicada en 1586 en traducción italiana: *Dell'istoria della China*, Roma, Bartolomeo Grassi, 1586. Su fortuna editorial fue enorme en toda Europa; la traducción italiana fue publicada en Londres en 1587 y una traducción inglesa apareció en 1588. Véase Élisabeth Quennehen, «Lapeyrère, la Chine et la chronologie biblique», en Geneviève Artigas-Menant y Antony McKenna (eds.), *Les formes littéraires dans les manuscrits philosophiques clandestins*, La Lettre Clandestine, n.º 9, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2001, pp. 243-255 (p. 247). Agradecemos la indicación a Jordi Bayod. Sobre la fortuna en Inglaterra véase Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*, cit. (nota 14), p. 169.

²⁴ *De immenso*, VII, 18, en *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), p. 284: «Propheticum est illud et populi cuiusdam celebritas, quod omnia hominum genera ad unum primum genitorem referantur, vel ad tres, ut ex Ebreorum monumentis accipimus et firmiter credimus, quorum quidam solum optimum genus, id est, Iudaeorum, ad unum protoplasten referunt; et reliquas gentes ad duos priores, qui biduo ante creati sunt. Echinensium religio recens compertorum tres aliis nominis protoplastes numerat ab annis viginti millibus». En el capítulo II, 5 de la primera parte («De lo que dicen del principio del mundo y de la creación de los hombres»), González de Mendoza habla de tres generaciones sucesivas, donde el tercero presenta unos rasgos similares a los que el Génesis atribuye a Adán («el *Tanhom* fue hombre de gran ciencia, tanto que puso nombre a todas las cosas criadas, y conoció por doctrina del *Tayn* la virtud de todas ellas [...]; creen que los linajes de éstos duraron más de noventa mil años», *Historia del gran reino de la China*, cit. (nota 23), p. 66. Cf. también Bruno, *De monade*, IV, en *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), vol. I, II, p. 363): «Et terrae genti ternus datus est Patriarcha, / Cum peperit Tellus genitrix animalia, primum / Ennoc Leviathan, et quorum est tertius Adam; / Maxima Iudaeae ut credebatur portio gentis, / Cui erat ex Uno tantum generatio Sancta». Sabido es que en el proceso salió la cuestión de la generación natural del hombre ya desde la acusación de Mocénigo y que Caspar Schopp (en su famosa carta del 17 de febrero de 1600) registra el preadamitismo como una de las acusaciones dirigidas contra Bruno y determinantes de la condena. Mucho se ha discutido sobre las fuentes del preadamitismo bruniano, pero aceptamos como probable la sugerencia de Gliozzi (*op. cit.* (nota 10), p. 346 nota) de IV *Esdas* 6, 49-52, donde Enoch

Huelga decir que esta posición bruniana, además de derivarse de la rigurosa concepción de la homogeneidad de la naturaleza y de la metafísica de la producción eterna de la inmutable potencia divina, es una consecuencia de la convicción en el carácter permanente de las formas (fijismo de las especies); la teoría de la evolución debía esperar hasta el siglo XIX.

En este punto la posición bruniana no es diferente de la de Aristóteles o Platón. La única diferencia es que, en los filósofos griegos, la coeternidad del mundo (Aristóteles) o la creación *ab aeterno* (Platón y platonismo) se manifiestan en un mundo espacialmente finito, en el que la Tierra central también eterna es la única sede de la generación y corrupción de los individuos dentro de las formas o especies fijas, mientras que en Bruno el universo producido *ab aeterno* por la infinita causa divina que en él se autoexplica tiene infinitos mundos como la «Tierra» (planetas en movimiento en torno a sus soles respectivos). En cada uno de ellos hay, lógicamente, generación y corrupción, igual que en la Tierra.

Obviamente, no sabemos cómo es la vida concreta en los otros mundos. En todo caso, a la existencia infinita *a parte ante* de la Tierra corresponde una existencia también infinita *a parte post*. Bruno rechaza la doctrina lucreciana de un final de la *machina mundi* y en concreto de la Tierra descompuesta en sus átomos. El poeta romano, cuya presencia en Bruno es enorme, había dicho: «Un solo día las hará perecer y esta mole y fábrica del mundo se derrumbará después de estar en pie durante tantos años. Y no se me oculta cuán nueva y sorprendente es la idea de que hayan de perecer la tierra y el cielo»²⁵.

(variante Behemoth) y Leviatán son creados en el quinto día y Adán en el sexto. Como es sabido, el tema sería puesto en circulación en el siglo siguiente por Isaac La Peyrère en su famoso *Preadamitae* (s. l. [Amsterdam], 1655). Véase la edición reciente de Giuseppe Lucchesini y Pina Totaro: Isaac La Peyrère, *I Preadamiti /Preadamitae*, Macerata, Quodlibet, 2004. Por su parte, Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, Brill, 1987, pp. 29s. señala a Maimónides (*Guía de los perplejos*, III, 29) como una posible fuente alternativa de la doctrina, aunque no la conecta explícitamente con Bruno. Maimónides recoge la tradición «nabatea» (paganismo de los Sabeos de Harrán) de que «Adam primus natus ex masculo et foemina sicut & alii homines», traducción latina de Augustinus Giustinianus, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, París, Jodocus Badius, 1520, fol. XC vº (trad. española de David Gonzalo Maeso, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 449: «Adán era una persona nacida de un hombre y una mujer, al igual que los demás seres humanos»). Véase también Papi, *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit. (nota 11), pp. 135-142.

²⁵ *De rerum natura*, V, 95ss.: «Una dies dabit exitio multosque per annos/ sustentata ruet moles et machina mundi./ Nec me animi fallit quam res nova miraque menti/ accidat exitium caeli terraeque futurum», traducción de Eduardo Valentí Fiol en Lucrecio, *De rerum natura. De la*

Esta doctrina, que había sido acogida por la tradición cristiana como confirmación de la esperanza y de la profecía del «fin del mundo» (igual que el rechazo del poligenismo, había sido celebrada también poco antes de Bruno por Bodin), es rechazada por Bruno, a pesar de su amplia simpatía por el epicureísmo. Más precisamente, los versos de Lucrecio son acogidos favorablemente en *De immenso*, pero no en su literalidad «cósmica», como un anuncio del real fin del universo (según los autores cristianos) y de la Tierra en un futuro ya no muy lejano; sino como anuncio de un acontecimiento «cosmológico», esto es, el mundo que acabará pronto y la Tierra que desaparecerá pronto son el universo y la Tierra de Aristóteles (y el cristianismo): el universo finito y jerarquizado con la Tierra inferior (incluso sentina o cloaca del universo) que al ser creídos reales han hecho vivir a los hombres en un universo ilusorio²⁶. La desaparición no es, pues, un fin real del mundo, sino de una falsa visión del mundo, que será sustituida por la verdadera representación del universo infinito y eterno. En este sentido, pues, el vate romano Lucrecio tiene razón, como también la tiene el profeta que anunció el advenimiento de «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Isaías, Apocalipsis)²⁷. Sólo hay que interpretar correctamente (no incorrectamente, como lo hace la tradición cristiana) la visión del profeta:

Con ánimo más claro y con la guía del sentido se contempla *un nuevo cielo* (que es el mismo cielo antiguo anterior a la época de los cielos mencionados), un inmenso espacio etéreo [...] y parece haber venido en lugar de los mismos la especie venerable y fecundísima de los mundos (reducibles al mismo género que el mundo que nosotros habitamos); se contempla también *una nueva tierra*, que de la opacidad, oscuridad y sentina de los cuerpos elementales se eleva a la condición de astro de la misma especie que la Luna, Venus y Júpiter²⁸.

naturaliza, Barcelona, Bosch, 1976. Como buen epicúreo, Lucrecio afirma la eternidad del vacío, de los átomos y del universo como totalidad, mientras que los mundos nacen y mueren.

²⁶ Cf. *De immenso*, IV, 9, en Bruno, *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3) vol. I, II, pp. 46s.

²⁷ *Ibid.*, III, 10, en Bruno, *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3) vol. I, I, p. 392: «Ergo tibi nec sit coelum neque mobile primum, / Nam subiecta duo haec perierunt, ut voce prophetae / Praedictum vera est, nostra haec aetate futurum». Véase Alfonso Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia, 1978, pp. 32s. Cf. *ibid.*, pp. 27s. para la evocación de Lucrecio mencionada anteriormente.

²⁸ *De minimo*, II, 4, en Bruno, *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3) vol. I, III, p. 200: «clariore animo sensuque duce *caelum novum* (quod et idem ante dictorum caelorum secula antiquum) unum immensum spacium aethereum aspiciatur [...] et 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, elementariorumque corporum sentina consurgat», cursiva nuestra.

Pero, ¿puede ser eterna *a parte post* la Tierra con las especies que en ella existen y los demás astros o mundos? La tesis aristotélico-platónica es defendida por Bruno, frente a la lógica epicúreo-democritiana de la disolución de los mundos, mediante la apelación frecuente al pasaje del *Timeo* (41 a-b) en el que el demiurgo se dirige a los recién formados planetas diciéndoles: «SOIS DISOLUBLES, MAS NO OS DISOLVERÉIS»²⁹.

Frente a Aristóteles, para quien generación implica necesariamente disolución en el futuro y sólo lo no generado es necesariamente indisoluble, para Bruno (como para Platón) la generación, en el instante primordial, de la producción del universo y de los mundos hace a éstos «disolubles», pero ello no implica que *de facto* se disuelvan. La victoria de la mera disolubilidad sobre la disolución efectiva y la permanencia consiguiente en el ser es fruto, según *De l'infinito* (1584), de su propia prudencia intrínseca o de la providencia (divina) extrínseca³⁰. Según *De immenso*, algunos años más tarde (1591), la prudencia intrínseca es incapaz de conseguir tal resultado, quedando sólo la providencia divina, en la que (como providencia inmanente al universo) Bruno sigue siempre confiando para seguir afirmando «sois disolubles mas no os disolveréis»³¹.

Tenemos, por tanto, una eternidad *a parte ante* y *a parte post*. En este marco la historia del universo y de la humanidad ya no tiene la pauta establecida por el cristianismo de una linealidad progresiva, gobernada por la providencia divina trascendente hacia un fin escatológico último. Por el contrario, la vida de la naturaleza está marcada por el ciclo vicisitudinal: el ritmo cíclico y la alternancia de los contrarios.

²⁹ Véase ya en *La cena de las cenizas*: «Como a la masa entera de que consta este globo, este astro, no le es conveniente la muerte y la disolución, y puesto que es imposible la aniquilación de toda la naturaleza, viene a renovarse periódicamente según un cierto orden, alterando, cambiando, permutando todas sus partes. Esto debe producirse según una cierta sucesión, en la cual cada cosa pasa a ocupar el lugar de todas las demás, ya que de otra forma estos cuerpos (que son susceptibles de disolución) llegarían de hecho en alguna ocasión a disolverse, tal y como nos ocurre a nosotros, los animales menores y particulares. A ellos, sin embargo, (como cree Platón en el *Timeo* y como creemos también nosotros) les ha sido dicho por el primer principio: «Sois disolubles, mas no os disolveréis», trad. de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. 160s. Sobre este importante tema véase Miguel A. Granada, «Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete». Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18, 2000, pp. 261-289.

³⁰ Véase nuestra Introducción a *Del infinito: el universo y los mundos*, cit. (nota 4), pp. 56s. y el artículo mencionado en la nota anterior.

³¹ Cf. *De immenso*, II, 5, en Bruno, *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3) vol. I, I, p. 272-274 y nuestro artículo mencionado en nota 29.

No hay, sin embargo, eterno retorno de lo mismo y Bruno rechaza la doctrina del «año platónico» (identificado por la tradición con el cumplimiento de la revolución completa en 36000 años de la precesión de los equinoccios)³² y la repetición de las existencias individuales, como muestra la burla irónica de esa doctrina en el diálogo entre una pulga y un chinche, que se despiden en *De immenso*, III, 7 en la esperanza de encontrarse en el nuevo ciclo³³. Bruno rechaza, por tanto, invirtiendo el famoso verso de Virgilio, que «de nuevo sea enviado a Troya el gran Aquiles»³⁴, pero no es menos cierto que si los individuos son irrepitibles, en la eternidad del universo y de las especies, las formas se repiten: «Turno viste a Godofredo, Pipino se alegra con la suerte de Eneas y Roldán con los despojos de Aquiles. Del paño antiguo surge nueva veste y bajo las calzas de otro reviven las gestas de César»³⁵.

Si esto es así, la humanidad tiene un eterno pasado a sus espaldas, igual que un eterno futuro por delante. ¿Cómo es posible históricamente un eterno pasado, más allá del *dictum* metafísico-teológico de que no ha habido un *primer* hombre? En el primer diálogo de la *Cena* la visión de la historia como una sucesión indefinida de periodos de luz y de tinieblas nos proyecta hacia un pasado en que antes de un periodo de luz (conocimiento y virtud) hubo siempre otro de tinieblas (ignorancia y vicio), sin podernos detener y fijar el pie en ningún momento. Así, a la observación conservadora y anticopernicana de Prudencio, que replica a Teófilo (el *alter ego* de Bruno): «Decid lo que queráis; podéis hacer lo que os dé la gana, que yo soy amigo de la Antigüedad, y por lo que respecta

³² Sobre este tema véase Godefroi de Callataj, *Annus platonicus: A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Lovaina la Nueva, Peeters, 1996.

³³ *De immenso*, III, 7: «No llores, sangre mía, sé muy bien que nuestros cuerpos —dice el chinche— volverán a juntarse en el futuro. Me gustaría decir más cosas, pero ya nos vemos separados, ¡ay! Adiós, pues, dulce amor; dentro de dos, tres veces cien mil años, a los cuales debes añadir también dos veces tres y dos veces cien mil años (lo cual espero que ocurra felizmente), tú vendrás de nuevo a mi encuentro y de nuevo yo volveré a verte» [Ne plores, sanguis meus,/ Corpora nostra simul scio certe aliquando futura./ Dicere plura libet: sed jam divellimur he heu!/ Jam vale, dulcis amor, post bis ter millia centum/ Annorum, adde quoque bis tria, bisque tricena/ Millia, (quod faustum spero felixque futurum)/ Tu me iterum repetes, iterum teque ipse revisam] *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), vol. I, I, p. 368. El título del capítulo (p. 367) habla de «la vanidad de los círculos y de la fantasía platónica y de otros del año del mundo».

³⁴ *De immenso*, III, 7: «Nempe iterum ad Trojam ut magnus mittatur Achilles», *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), vol. I, I, p. 367; cf. Virgilio, *Egloga* V, 36: «Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles».

³⁵ *De minimo*, I, 1: «Gottfridum vestit Turnus, gaudetque Pipinus/ Aenae numeris, spoliisque Rolandus Achilles./ Exit de panno antiquo nova vestis, et hic sunt/ Syndonem in alterius femoralia Caesaris acta», *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), vol. I, III, p. 136.

a vuestras opiniones o paradojas, no creo que tantos y tan grandes sabios, hayan sido tan ignorantes como pensáis vos y otros amigos de las novedades»³⁶, Teófilo a su vez contesta:

Bien, maestro Prudencio; si esta opinión vulgar y vuestra es verdadera precisamente por ser antigua, no cabe duda de que era falsa cuando resultaba nueva. Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son *los primeros en nuestra memoria*, conforme, por el contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos, no tanto enemigos de la Antigüedad como ajenos a la verdad. Dejemos, por tanto, de lado el argumento de la antigüedad y de la novedad, dado que no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo, como bien advirtió vuestro Aristóteles³⁷.

Y poco más adelante completa:

Advirtió, decía, vuestro Aristóteles que al igual que se produce la alternancia visicitudinal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa. Aquello, pues, sobre lo que debemos fijar el ojo de nuestra consideración es si nosotros estamos en el día y la luz de la verdad brilla sobre nuestro horizonte, o bien sobre el de nuestros antípodas adversarios; si estamos nosotros en las tinieblas o ellos, y en conclusión, si nosotros, que damos comienzo a la renovación de la antigua filosofía, estamos en la mañana para dar fin a la noche o bien en el ocaso para poner fin al día. Y no se trata ciertamente de algo difícil de decidir, incluso juzgando a primera vista a partir de los frutos de una y otra especie de contemplación³⁸.

Bruno sigue, pues, en este punto de la eternidad *a parte ante* del mundo al por otra parte tan denostado Aristóteles, al igual que lo hace en otros puntos de

³⁶ *La cena de las cenizas*, cit., p. 75

³⁷ *Ibidem*; cursiva nuestra.

³⁸ *Ibid.*, pp. 76s. Sobre el importantísimo concepto de alternancia vicisitudinal o *vicissitudine*, véase Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 245-258.

su filosofía (la doctrina de la perfección y felicidad del hombre y la unión con la divinidad en la vida teórica o contemplación de la verdad).

Lo vemos también en *La cena*, cuando en el quinto diálogo apela a los *Meteorológicos* de Aristóteles y cita un largo pasaje del libro primero:

No siempre, dice [Aristóteles], son húmedos o secos los mismos lugares de la Tierra, sino que cambian según el nacimiento y la falta de ríos. Por eso, lo que fue y es mar no siempre ha sido y será mar; lo que ha sido y será tierra no es ni fue siempre tierra, sino que de acuerdo con una cierta vicisitud, según un determinado ciclo y orden, se ha de creer que donde está ahora aquélla pasará a estar ésta y donde estaba ésta pasará a estar aquélla. Y si preguntáis a Aristóteles el principio y la causa de eso responderá que el interior de la Tierra, al igual que los cuerpos de las plantas y de los animales, alcanza la perfección y después envejece. Pero hay una diferencia entre la Tierra y los demás cuerpos y es que éstos experimentan —en su integridad, simultáneamente y en todas sus partes— el crecimiento, la perfección y el declive (o como dice él, la plenitud y la vejez); pero en la Tierra eso acontece de manera sucesiva y según sus partes, por medio de la sucesión del frío y del calor, causante del aumento y la disminución que sigue al Sol y al movimiento circular, por el que las partes de la Tierra adquieren complejiones y virtudes diversas. Por eso, los lugares acuosos permanecen durante un cierto tiempo, después se secan de nuevo y envejecen, mientras que otros se reavivan y se vuelven húmedos por partes. Vemos así desaparecer las fuentes y cómo los ríos de pequeños se hacen grandes, o bien cómo de grandes se hacen pequeños y al final se secan. Y esta desaparición de los ríos trae consigo, como necesaria consecuencia, la desaparición de los lagos y la mutación de los mares. [351b 9] Pero dado que esto ocurre sucesivamente a lo largo de la Tierra y en períodos de tiempo larguísimos y lentos, a muy duras penas podemos percibirlo en el curso de nuestra vida o en la de nuestros padres, puesto que *el recuerdo de los hombres* y las generaciones mismas pasan y acontecen enormes destrucciones y mutaciones por desolación y desertización, por guerras, por epidemias y *por diluvios, por cambios de lenguas y de escrituras*, por migraciones y esterilidad del suelo, *antes de que podamos acordarnos de todo ello desde el principio hasta el fin a lo largo de tan extensos, diversos y turbulentísimos períodos*³⁹. Los restos del Antiguo Egipto nos mues-

³⁹ Traducción latina: «Sed propterea, quod fit omnis naturalis circa terram generatio per successionem, et in temporibus longissimis ad nostram vitam, latent haec facta: et prius omnium

tran bastantes de estos grandes cambios: las bocas del Nilo, todas las cuales son obra humana, con excepción del brazo canópico; los habitáculos de la ciudad de Menfis, donde los lugares inferiores fueron habitados después de los superiores. Lo mismo ocurre en Argos y en Micenas, la primera de las cuales era una región pantanosa en tiempos de los troyanos, con muy pocos habitantes, y la segunda era apreciada mucho más debido a su fertilidad. En cambio, hoy ocurre todo lo contrario, porque Micenas es totalmente seca, mientras Argos se ha vuelto templada y bastante fértil. Pues bien, hemos de pensar que en grandes extensiones y en regiones enteras ocurre lo mismo que en estos lugares reducidos. Por eso, al igual que vemos que ahora son tierra firme muchos lugares que antes estaban cubiertos por las aguas, también otros muchos han quedado sumergidos bajo el mar⁴⁰.

El pasaje corresponde a *Meteorologica* I, 14, 351a 19-352a 25; en ocasiones la traducción de Bruno es literal, pero en algunos momentos Bruno sintetiza e incorpora desarrollos del comentario de Averroes, sin advertir al lector de las interpolaciones procedentes del Comentador. El pasaje corresponde en la edición giuntina de las *Opera omnia* a vol. V, pp. 419^o-420^o y más concretamente es el texto 45 del primer libro, al que corresponde el com. 45 en la traducción latina del Comentario de Alejandro de Afrodisia efectuada por Alessandro Piccolomini⁴¹. Vale la pena, nos parece, observar que el término *vicissitudine* no aparece en el texto de la traducción de Guillermo de Moerbeke (siglo XIII) que ambas ediciones recogen, así como tampoco en las traducciones de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y Averroes. Los términos constantes en ambos casos «permutatio» y «transmutatio». Encontramos, en cambio, el término «vicissitudine» en los títulos de los capítulos correspondientes, obra del siglo XVI: «De permutatione et vicissitudine aquarum, et continentis: Et de diluviis», reza la edición

gentium interi<t>us fiunt, et corruptiones, quam memoretur horum permutatio a principio ad finem. Maximae igitur corruptiones fiunt, et citissimae in praeliis, aliae autem morbis, hae autem sterilitatibus, et in his, hae quidem magnae, hae autem secundum modicum, ut lateant talium gentium etiam transmigrations. Propterea quod hi quidem derelinquunt regiones, hi quidem permanent usque ad hoc, donec utique non amplius possit alere regio multitudinem ullam. A prima igitur desertione ad ultimam, par est fieri longa tempora, ita ut nullus *meminerit*: sed salvatis adhuc his, qui sunt superstites, *oblivionem factam esse* propter temporis multitudinem», *Opera omnia*, Venecia, Apud Iunctas, 1574-1575, vol. V, p. 419 v^o; cursiva nuestra. Se notará que Bruno comprime la traducción, conserva el motivo de la pérdida de la memoria en el tiempo y añade causas del olvido no mentadas por Aristóteles: diluvios, cambios de lenguas y de escrituras.

⁴⁰ Ibid., pp. 162s.; cursiva nuestra.

⁴¹ Véase Alejandro de Afrodisia, *In quatuor libros meteorologicorum Aristotelis Commentatio lucidissima*, Venecia, Hironymus Scottus, 1561, pp. 29-31.

giuntina (p. 419r); «De aquarum et continentis permutatione, ac vicissitudine. Et de Diluuiis», la traducción de Piccolomini. La introducción del término *vicissitudine* responde al movimiento de ideas en el siglo XVI, que se había incorporado al aristotelismo, como muestra por ejemplo el amplio uso del término en la obra de Pomponazzi⁴². Bruno profundiza esta línea y la frase del Aristóteles latino «Se-cundum quemdam tamen ordinem putare oportet hoc fieri, et periodum», es traducida por él como «con certa vicissitudine, determinato circolo et ordine, si de' credere che dove è l'uno sarà l'altro»⁴³.

Como he dicho, Bruno ha tenido muy presente el comentario de Averroes, como muestra el hecho de que a las causas por las que se explica la falta de memoria humana de los cambios vicisitudinales añade tres causas introducidas por el Comentador: «diluuii; alterazioni di lingue e di scritturae»⁴⁴. Estas son las palabras de Averroes:

Sed causa, propter quam non narratur tempus in quo fiunt tales innovationes, ita ut perveniant ad nos, est, sicut dicit Ari. longitudo temporum, et quod tales innovationes non apparent nisi multis milibus annorum. Et accidit propter hoc ut varient idiomata, et scripturae, et perduntur, seu corrumpuntur illa, quae scripta sunt de hoc, aut remanent, et non invenitur aliquis sciens legere illam scripturam, ut scripturae, quae inveniuntur nunc in locis ruinosis Aegypti. Et etiam possibile est ut fuerint mortui statim omnes homines, qui viderunt hoc, aut illi, quibus pervenit talis innovatio. Et hoc vel propter diluvia, quae fiunt in mundo, aut propter bella, et pestilentias, et universaliter ab extrinsecis⁴⁵.

⁴² Véase Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, cit. (nota 38), pp. 245s.

⁴³ Giordano Bruno, *La cena de le ceneri/ Le souper des cendres*, en *Oeuvres complètes*, vol. II, París, Les Belles Lettres, 1994, p. 261.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 263. Cf. Aristoteles, *Opera omnia*, cit. (nota 39), V, p. 427v^o. Como dice la edición giuntina (V, p. 421r^o), el comentario de Averroes está recogido «in Secundo libro in fine Primi capituli Averrois, ibi. Causa autem in hoc», esto es, en p. 427v^o. El comentario está introducido por la fórmula: «Haec sunt verba Commen. In dicta expositione».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 427 v^o. Tanto el pasaje de Aristóteles como el comentario de Averroes, con su referencia al hecho de que «varientur idiomata et scripturae», son ampliamente recogidos en un texto crítico y abiertamente eternalista como el manuscrito anónimo del siglo XVII *Theophrastus redivivus*. Véase la edición crítica a cargo de Guido Canziani y Gianni Paganini, *Theophrastus redivivus*, Florencia, La Nuova Italia, 1981, libro II, cap. 5 («In quo variae adhuc referuntur naturae permanentes vicissitudines ac revolutiones: mundus enim eluvionibus et exustionibus post certa temporum intervalla perpetuo renovatur. Ex quo amplius illius aeternitas demonstratur»), pp. 283s. (debemos la indicación a Jordi Bayod).

[Pero la causa por la que no se narra el tiempo en que se producen tales innovaciones de suerte que lleguen hasta nosotros es, como dice Aristóteles, la extensión de los tiempos y que tales innovaciones no aparecen sino al cabo de muchos miles de años. Y por eso sucede que cambian las lenguas y las escrituras y se pierden o se corrompen los escritos [que hablan] de ello o permanecen pero no hay nadie que sepa leer esa escritura, como [sucede con] las escrituras que se encuentran ahora en las ruinas de Egipto. Y también es posible que hayan muerto ya todos los hombres que vieron eso o aquellos a los que llegó tal innovación. Y eso sucede o bien por diluvios que ocurren en el mundo o bien por guerras y pestilencias y en general por causas externas]

La memoria del pasado se pierde, entre otros factores, por las catástrofes (diluvios) que acaban con sociedades enteras y por tanto aniquilan el recuerdo. También por el cambio de lenguas y de alfabetos. Tenemos aquí, desde Averroes, las causas naturales y humanas de que hablaba Maquiavelo en *Discorsi*, II, 5 como productoras del olvido de la historia antigua, di «questo effetto della *oblivione delle cose*» más allá de cinco mil años⁴⁶.

No voy yo a decir —después del rico estudio de Sasso sobre el tema de la eternidad del mundo en Maquiavelo— de que detrás del florentino se halla Averroes, «il cui gran commento feo» (como decía Dante), y que no hay que dar más vueltas al tema, ya haya llegado el motivo al secretario directamente o por

⁴⁶ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de Francesco Bausi, en Edizione Nazionale delle Opere, vol. I/2, Roma, Salerno, 2001, II, 5, pp. 339-343: «A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab aeterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni; quando e' non si vedesse come queste memorie de' tempi per diverse cagioni si spengano: delle quali, parte vengono dagli uomini, parte dal cielo. Quelle che vengono dagli uomini sono le variazioni delle sette e delle lingue. Perché quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta sieno di lingua diversa, la spengono facilmente. [...] Quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono l'umana generazione e riducano a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste, o per fame, o per una inondazione d'acque: e la più importante è questa ultima, sí perché la è più universale». A la observación de Maquiavelo de que «si vede questo *effetto della oblivione delle cose*» (p. 343) corresponde en el comentario de Averroes «*oblivionem factam esse propter temporis multitudinem*». Para la traducción española véase Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 197-199 (traducción deficiente). Nótese, además, que Averroes parece establecer la distinción maquiaveliana entre causas humanas y celestes (en Averroes «extrínsecas»).

medio de los comentaradores latinos⁴⁷. Yo personalmente veo un gran parecido con las dos causas (cósmica y humana) de que habla Maquiavelo. Pero lo que sí podemos decir con toda seguridad, es que, en Bruno, tras el propio Aristóteles⁴⁸ está Averroes, para establecer las causas naturales y humanas del olvido de la infinita historia pasada del mundo y de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEJANDRO DE AFRODISIA (1561). *In quatuor libros meteorologicorum Aristotelis Commentatio lucidissima*, Venecia, Hironymus Scottus.
- ARISTÓTELES (1997). *Acerca del cielo*, traducción de Miguel Candel, introducción de Miguel A. Granada, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (1574-1575), *Opera omnia [...] Averrois Cordubensis in ea opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii*, Venecia, Apud Iunctas.
- BRUNO, G. (1879 ss.). *Opera latine conscripta*, ed. de Francesco Fiorentino et al., Florencia-Nápoles, Le Monnier-Morano.
- (1987). *La cena de las cenizas*, traducción de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid.
- (1989). *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza Editorial.

⁴⁷ Por cierto, Sasso no recoge este pasaje del comentario de Averroes entre la enorme cantidad de posibles fuentes que pondera en su estudio «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», recogido en Gennaro Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1987, pp. 167-399. Sin embargo, para otras posibles fuentes de Maquiavelo, procedentes de la cultura en lengua vulgar con la que él estaba probablemente más familiarizado, véase la contribución de Marcelo Barbuto en este mismo número de *Endoxa*.

⁴⁸ Véase *Lampas tiginta staturarum*, en *Opera latine conscripta*, cit. (nota 3), vol. III, pp. 8-9: «Non ergo huius rationis docendi primi sumus inventores, sed forte in hoc tempore, quaecumque sit ipsum, primi exsuscitatores, ut natura comparatum est, ut in vicissitudine quadam sibi succedant non solum tenebrae atque lux, sed et varia philosophandi genera. Neque enim novum est quod dicit Aristoteles in lib. de Coelo, necesse esse sensus easdemque opiniones certis statisque saeculis redire» [Por consiguiente no somos nosotros los primeros inventores de este método de enseñanza, sino quizá los primeros resucitadores del mismo en esta época, sea la que sea, igual que en la naturaleza está dado que en una cierta alternancia vicisitudinal se sucedan no sólo las tinieblas y la luz, sino también los distintos tipos de filosofía. Pues no es nuevo lo que dice Aristoteles en el libro *Acerca del cielo* [I, 3, 270b 16-20] que necesariamente las mismas opiniones regresan en tiempos fijos y determinados].

- (1994). *La cena de le ceneri/ Le souper des cendres*, en *Oeuvres complètes*, vol. II, París, Les Belles Lettres.
- (2004). *De l'infinito universo e mondi/ De l'infini, l'univers et les mondes*, en Giordano Bruno, *Oeuvres complètes*, texto crítico establecido por Giovanni Aquilecchia, introducción de Miguel A. Granada, notas de Jean Seidengart, vol. IV, París, Les Belles Lettres.
- CALLATAY, G. de (1996). *Annus platonicus: A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Lovaina la Nueva, Peeters.
- GLIOZZI, G. (1977). *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia, La Nuova Italia.
- GONZÁLEZ de MENDOZA, J. (1585). *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, Valencia, Pedro de Huete.
- (1586). *Dell'istoria della China*, Roma, Bartolomeo Grassi.
- (1990). *Historia del gran reino de la China*, en Biblioteca de Viajeros Hispánicos 6, Madrid, Ediciones Miraguano.
- GRANADA, M. A. (1994). «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*, 49, pp. 495-532.
- GRANADA, M. A. (2000), «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absolutalordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo», en Guido Canziani, Miguel A. Granada, Yves-Charles Zarka (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán, Franco Angeli, pp. 105-134.
- (2000). ««Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete». Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18, pp. 261-289.
- (2002). «Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo», en idem, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, pp. 197-269.
- (2002). «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio e del suo rapporto con la creazione: l'infinito estensivo e intensivo e la sua necessità», en Eugenio Canone (ed.), *Lecture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 151-188.
- (2003). «El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cósmicos y eternidad», en E. Canone (ed.), *La filosofía de Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Florencia, Olschki, pp. 85-113.

- (2005). *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder.
- (2010). «Synodus ex mundis», en Eugenio Canone y Germana Ernst (eds.), *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, cols. 142-154.
- INGEGNO, A. (1978). *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia.
- LA PEYRÈRE, I. (2004). *I Preadamiti /Preadamitae*, en Giuseppe Lucchesini y Pina Totaro (eds.), Macerata, Quodlibet.
- LERNER, M.-P. (2008). «Origine et sens de l'expression «système du monde»», en Idem, *Le monde des sphères, vol. II: La fin du cosmos classique*, París, Les Belles Lettres, pp. 195-217.
- LUCRECIO (1976). *De la naturaleza. De rerum natura*, edición y traducción de Eduardo Valentí Fiol, Barcelona, Bosch.
- MAIMONIDES (1520). Traducción de Augustinus Giustinianus, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, París, Jodocus Badius.
- (1994). *Guía de perplejos*, traducción de David Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta.
- MACHIAVELLI, N. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de Francesco Bausi, en Edizione Nazionale delle Opere, vol. I/2, Roma, Salerno.
- MAQUIAVELO, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza Editorial.
- NARDI, B. (1965). *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, Sansoni.
- OVIDIO (1995). *Metamorfosis*, traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial.
- PAPI, F. (1968). *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia.
- PERRONE COMPAGNI, V. (2007). «Un' ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)», *Bruniana & Campanelliana*, XIII, 2007, pp. 99-111.
- (2011). «“La stagione delli frumenti”». Due lezioni sulla generazione spontanea», *Bruniana & Campanelliana*, XVII, 2011, pp. 199-219.
- PIRILLO, D. (2010). *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento: Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010.
- POPKIN, R. H. (1987). *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, Brill.
- QUENNEHEN, É. (2001). «Lapeyrère, la Chine et la chronologie biblique», en Geneviève Artigas-Menant y Antony McKenna (eds.), *Les formes littéraires dans les manuscrits*

philosophiques clandestins, La Lettre Clandestine, n.º 9, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2001, pp. 243-255.

SASSO, G. (1987). «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», en Gennaro Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Milán-Nápoles, Ricciardi, pp. 167-399.

ZAMBELLI, P. (1994). *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi, con l'edizione critica di Tiberio Russiliano Sesto Calabrese «Apologeticus adversus cucullatos» (1519)*, Milán, Il Polifilo.

Recibido: 10/12/2012

Aceptado: 7/02/2013