

# GIORDANO BRUNO Y LA MODERNIDAD: CONSIDERACIONES DESDE EL ÁMBITO COSMOLÓGICO Y TEOLÓGICO-POLÍTICO

Por

*Miguel Angel Granada*

## RESUMEN:

La presente ponencia analiza la importancia y alcance de los aportes de Giordano Bruno a la Modernidad, entendida a partir de dos vectores que la definen frente al pensamiento clásico, medieval o premoderno: (i) la 'nueva ciencia' o cosmología 'moderna' construida en el siglo XVII en sustitución de la imagen del universo heredada de la tradición griega, fundamentalmente aristotélica y (ii) el estado nacional moderno visto como 'cuerpo mixto' con un poder plenamente soberano, que a su vez es condición fundamental para asegurar la convivencia pacífica y el progreso material e intelectual.

## ABSTRACT:

**Giordano Bruno and Modernity: considerations from a cosmological and theological-political perspective**

This lecture assess the importance and scope of Giordano Bruno's contribution to Modernity, understood in virtue of two aspects that defines the

Presidente  
del Centro  
Internacional  
de Estudios  
Brunianos  
(CISB)  
y catedrático de  
Historia de  
la Filosofía  
Moderna,  
Universidad de  
Barcelona.

concept in contrast to classical, medieval or premodern thought: (i) the 'new science' or 'modern' cosmology developed in the seventeenth century in replacement of an image of the universe that was inherited from Greek (mainly Aristotelian) tradition and (ii) the Modern national state seen as a 'mixed body' with completely sovereign power, an essential condition to secure a peaceful coexistence as well as material and intellectual progress.

**PALABRAS CLAVE:** *simulacros, refracción, imágenes religiosas, culto mariano, sociedades coloniales.* †

**KEYWORDS:** *simulacra, refraction, religious images, Marian cult, colonial societies*

◆————◆

**U**no de los temas que dirigen nuestro encuentro reza: Giordano Bruno y la modernidad. No es ésta una cuestión menor ni sencilla. Su correcto tratamiento comporta no sólo un conocimiento preciso de la obra de Bruno, sino también una idea clara de la 'modernidad', tanto en lo que son sus rasgos esenciales como en lo relativo a su valor y vigencia. La cuestión de la modernidad implica el problema de su superación en la sociedad occidental contemporánea, esto es, que la modernidad es algo que ya 'ha pasado' y dejado de existir

(una cuestión mucho más compleja y que va mucho más allá del debate en torno a la 'condición postmoderna'); implica también el problema de su valor, en la medida en que a lo largo de los siglos XIX y XX (desde Nietzsche a Heidegger y Leo Strauss, por mencionar únicamente tres nombres importantes) la crítica de la cultura y mentalidad modernas ha procedido de modo inmisericorde. Además, si atendemos al ámbito de la cosmología y ciencia natural (donde se juega buena parte de la cuestión de la aportación de Bruno a la modernidad), ¿hasta qué punto la cosmología del siglo XX, con las revoluciones relativista y cuántica, no ha 'superado', al mismo tiempo que a momentos y planteamientos muy importantes de la modernidad, a la modernidad misma de Bruno? Pero seguramente no hay que ser tan radical. Si a pesar de todas las transformaciones posteriores a la modernidad estricta, Galileo, Descartes y Newton no han dejado de ser héroes de una ciencia moderna o 'nueva' cuya rectificación ha sido posible gracias a las armas intelectuales por ellos forjadas (de acuerdo con la vieja metáfora de

que somos “enanos a hombros de gigantes”), lo mismo puede ocurrir con Bruno. Así, la aportación de Bruno a la modernidad, sea la que sea, nos enfrenta a una cuestión que no es mera y simple arqueología, exhumación de restos ya definitivamente muertos, sino a una acción intelectual de Bruno que, de forma directa o indirecta, puede estar todavía operando en nuestra cultura o al menos haber contribuido decisivamente a la operación de fuerzas intelectuales hoy vivas y plenamente vigentes.

En cualquier caso, ni me siento capaz ni es el espacio de esta intervención el lugar adecuado para resolver la cuestión de una caracterización precisa y ajustada de la ‘modernidad’ como premisa para abordar la cuestión de la aportación de Bruno a ella o al menos de su relación con ella. Creo más operativo partir de dos órdenes de fenómenos universalmente aceptados como constitutivos de la modernidad, como definidores de ella frente al pensamiento ‘clásico’, ‘medieval’ o ‘premoderno’. El primero es la cosmología ‘moderna’ o ‘nueva ciencia’ construida en el siglo XVII

en sustitución de la imagen del universo heredada de la tradición griega, fundamentalmente aristotélica; el segundo es el estado nacional moderno como ‘cuerpo mixto’ con un poder plenamente ‘soberano’ a su cabeza que detenta la plenitud del poder como condición para la convivencia pacífica y el progreso material e intelectual. ¿Realizó Bruno una aportación de algún valor a la construcción de estos dos vectores de la modernidad? Nuestra respuesta es clara y rotundamente afirmativa. Y es lo que voy a tratar de mostrar aunque sólo sea de manera sucinta.

— I —

### **Giordano Bruno y la cosmología moderna**

En el prefacio a su famoso libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, publicado originalmente en 1957, Alexandre Koyré redujo los componentes estructurales básicos de la revolución intelectual que produjo la cosmología moderna a

*dos acciones fundamentales e íntimamente relacionadas, [...]*

*la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio; es decir, la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aun infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la identidad de sus leyes y componentes últimos y básicos [poco después Koyré caracteriza este punto con más precisión: “destrucción del cosmos; es decir, la desaparición [...] de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado, un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la estructura y jerarquía del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de los astros y esferas celestes”]. La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homo-*

*génea) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo. Como es obvio, el cambio espiritual que estoy describiendo —añadía Koyré— no se produjo mediante una mutación repentina. También las revoluciones exigen tiempo para realizarse; también las revoluciones poseen historia. Así las esferas celestes que ceñían el mundo, manteniéndolo unido, no desaparecieron de golpe con una poderosa explosión; la burbuja del mundo creció y se hinchó antes de estallar, confundiendo con el espacio que la rodeaba.<sup>1</sup>*

Es sabido que el propio Koyré concedió en este proceso un lugar importante a Giordano Bruno<sup>2</sup>. Nuestra intención aquí es profundizar en el análisis efectuado por Koyré a partir de los resultados alcanzados por la investigación más reciente.

Poco antes, en ese mismo prefacio, Koyré había puesto el origen de esta revolución intelectual en la sustitución del “mundo geocén-

---

1. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 1979, pp. 2, 6.

2. *Ibid.*, pp. 40-56.

trico [...] de la astronomía griega y medieval por el heliocéntrico”<sup>3</sup>, esto es, ponía en la reforma de la astronomía y de la cosmología planteada por Copérnico en su *De revolutionibus* (publicado en 1543) el inicio de la revolución científica que culminaría en el establecimiento de un universo sin centro y homogéneo. ¿Por qué la reforma copernicana de la astronomía y la nueva cosmología que la acompaña tienen esta dimensión y alcance revolucionarios? Porque –como vieron los primeros detractores de la misma, Giovanni Maria Tolosani en Italia o Melanchton en Alemania ya en la misma década de 1540, aunque sólo en la década de 1570 comenzara a defenderse el heliocentrismo como cosmología verdadera –el nuevo estatuto cosmológico conferido a la tierra por Copérnico y la reordenación copernicana del lugar y movimiento/ reposo de tierra, sol y esfera de estrellas fijas eran absolutamente incompatibles con la física aristotélica y su teoría del movimiento; e incluso eran incompatibles con la metafísica o teología aristotélica que subyacía a dicha

3. *Ibid.*, p. 1.

teoría del movimiento y establecía que el movimiento cósmico se origina en la acción motriz comunicada directamente por la inteligencia divina a la primera esfera cósmica y desde ella se transmitía al interior del cielo y al mundo sublunar, hasta finalizar en la tierra central. La tierra estaba inmóvil en virtud de su propia naturaleza y de su extrema inferioridad ontológica, la cual hacía, con una paradoja sólo aparente, de este cuerpo último en la escala ontológica el punto físico material en torno al cual giran las esferas celestes, cuyo principio de movimiento reside en última instancia en las inteligencias divinas o angélicas trascendentes al mundo mismo<sup>4</sup>.

En suma, la astronomía y cosmología copernicanas sólo podían ser verdaderas e imponerse en la cultura europea si el aristotelismo, su física y su metafísica, eran falsos. O lo que viene a ser lo mismo: la afirmación del mundo copernicano requería necesariamente

4. Permitásenos remitir a nuestro trabajo “Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (2004), pp. 91-114.

la destrucción de la física y de la metafísica aristotélicas o la ampliación de la discusión filosófica (recordemos que ciencia y filosofía son la misma cosa en este momento) al terreno de una completa revolución en la física y en la metafísica, como efectivamente tuvo lugar. El primer mérito de Giordano Bruno consiste en haber sido el primero en darse cuenta de esta necesaria conexión y por tanto de la dimensión epocal de la propuesta copernicana; el segundo, en haberse embarcado decididamente – a su manera, ciertamente – en la extracción de todas las implicaciones revolucionarias de la propuesta copernicana, más allá incluso del propio Copérnico.

En efecto, viendo –como el propio Copérnico, como Rheticus y Digges; como después también Kepler y Galileo– el heliocentrismo copernicano y el movimiento de la tierra, erróneamente, como la restauración de la antigua cosmología prearistotélica conocida de los pitagóricos e incluso de la tradición sapiencial egipcia y caldea, Bruno ve en el astrónomo polaco el comienzo de un nuevo periodo histórico en el que la ver-

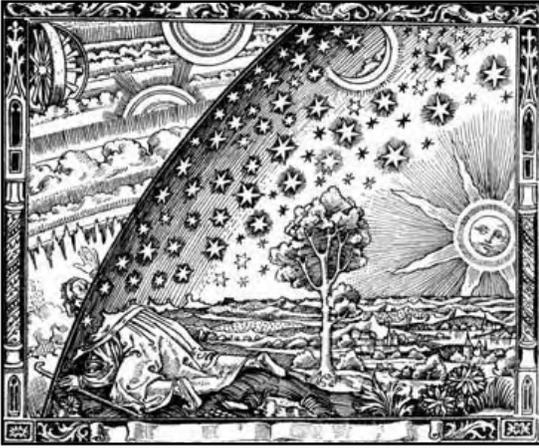
dad se recuperará después del periodo de falsedad dominado por la falsa cosmología aristotélica (y su consecuencia: la religión cristiana). Por eso saluda a Copérnico como

*dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia.*<sup>5</sup>

Esta dimensión ‘auroral’ de la cosmología copernicana se debe al hecho de que, al afirmar el movimiento de la tierra y transferir a ella todos los movimientos aparentes de las estrellas, que pasan a ser absolutamente inmóviles, Copérnico ha puesto las bases para subvertir el gran error de Aristóteles: la afirmación de que el universo es necesariamente finito. En efecto, si el universo se mueve, efectuando un giro sobre sí mismo en el tiempo finito de 24 horas, el universo es necesi-

---

5. Es el famoso elogio de Copérnico en Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, traducción de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 67.



riamente finito<sup>6</sup>. Al transferir el movimiento del todo a la tierra, Copérnico abre la posibilidad de afirmar la infinitud del universo, la extensión infinita de la región de las estrellas fijas, algo que Copérnico contempla (sólo contempla, sin llegar a realizarla) en el capítulo octavo de su primer libro y que, en cambio, realizó en 1576 el inglés Thomas Digges al afirmar la extensión infinita de la esfera de las fijas (no del universo como totalidad y unidad)<sup>7</sup>. Con ello se

podía subvertir –más allá del ambiguo platonismo cristiano de Digges, que vertía el nuevo vino de Copérnico en los viejos odres del platonismo cristiano restaurado por Ficino y con una coloración más gnóstica por Marcello Palingenio Stellato, como señaló explícitamente Bruno—<sup>8</sup>, se podía

6. Es el primer argumento de Aristóteles a favor de la necesaria finitud del universo en *De caelo*, I, 5.

7. Véase N. Copérnico, *Sobre las revoluciones (De los orbes Celestes)*, traducción de C. Mínguez y M. Testal, Editora Nacional, Madrid

1982, libro I, cap. 8, pp. 109s. Th. Digges, *Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos, recientemente revivida por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas*, en N. Copérnico, Th. Digges, Galileo Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, edición de A. Elena, Alianza Editorial, Madrid 1983, pp. 45-69.

8. Véase Miguel A. Granada, “Thomas Digges, Giordano Bruno e il

subvertir, la subversión aristotélica y restaurar plenamente la verdad, puesto que el error de Aristóteles al afirmar la necesaria finitud del universo no era tan sólo un error cosmológico; era también y sobre todo un error teológico, una blasfemia contra Dios y su potencia infinita, así como contra la necesidad de la actualización plena y total de la misma, ya que Aristóteles y su secuencia teológica cristiana afirmaban que el efecto de la potencia infinita divina es finito, que la voluntad divina no quiere todo lo que su infinita potencia puede producir<sup>9</sup>.

Gracias a la iniciativa copernicana de mover la tierra, Bruno podía afirmar, llevando la 'aurora' al 'pleno día' de la total manifes-

tación del sol de la verdad, que el universo es necesariamente infinito en el espacio y en el tiempo, puesto que la infinita causa divina inmutable produce necesariamente todo cuanto puede, no siendo por otra parte el universo infinito y eterno otra cosa que el acto mismo de su potencia, es decir, su autorrealización. Con ello, además, el universo resultaba ser la manifestación y expresión de Dios, pero no en el sentido cristiano devaluado según el cual el universo muestra la gloria y la potencia de un Dios que lo trasciende y supera inconmensurablemente, sino en el sentido de que el universo infinito era sustancialmente *uno*, una única sustancia que se identificaba con la divinidad misma. Con esto vemos que la modernidad de la cosmología copernicana bruniana iba en la dirección, no del teísmo y de la separación Dios/universo que triunfaría en la cultura europea de la mano de Descartes y Newton, sino en la del monismo, inmanentismo o panteísmo que planteaba –con Spinoza y posteriormente con Toland– una distinta 'modernidad', una 'Ilustración radical', por emplear la

---

copernicanesimo in Inghilterra", en *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience. L'esperienza inglese*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Olschki, Florencia 1997, pp. 125-155.

9. Véase sobre estos puntos Miguel A. Granada, "Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l' aristotelismo a proposito della potenza di Dio", en *Letture Bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996.1997*, a cura di Eugenio Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, pp. 151-188.

expresión de Jonathan Israel<sup>10</sup>, en la cual la función y rango epistemológico de la 'religio' pasaba a ser profundamente distinto. Pero volvamos a nuestro discurso cosmológico.

Si el paso del mundo cerrado al universo infinito (por emplear la famosa fórmula del libro de Koyré) sólo era posible, por tanto, a partir de Copérnico, el universo necesario y necesariamente infinito de Bruno consistía en una repetición infinita de *mundos*, concebidos como 'sistemas planetarios' o, por emplear la fórmula latina acuñada por Bruno, '*synodi ex mundis*'. Con ello Bruno realizaba de facto, por primera vez en la modernidad, lo que para Aristóteles era una imposibilidad absoluta y para los filósofos naturales y teólogos escolásticos entraba dentro de la *potentia absoluta* de Dios, pero había sido excluido por su voluntad libre al crear un universo consistente en el único mundo geocéntrico de Aristóteles (la *potentia ordinata*)<sup>11</sup>.

---

10. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford University Press, Oxford 2001.

11. Véase Miguel A. Granada, "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta*

Si la infinitud del universo se sigue sin más de la simplicidad de la esencia divina y de su infinita potencia-voluntad, la pluralidad infinita de los mundos que lo llenan se sigue de la homogeneidad del universo, consistente en un único nivel de ser y en un único sistema de leyes físicas, frente a la jerarquía y heterogeneidad del cosmos tradicional todavía conservada en el copernicanismo contemporáneo a Bruno, como muestra claramente el pseudo-infinitismo de Thomas Digges. Frente a Digges y frente al posterior Kepler, para quienes el sol no es una estrella, para Bruno no hay diferencia entre el sol y las estrellas, por lo que del mismo modo que este sol-estrella está circundado por un cortejo de planetas, también las restantes estrellas-soles estarán necesariamente circundadas cada una por su propio cortejo planetario, estando separado cada sistema o *synodus* de los más cercanos y circunstantes por un enorme espacio, mucho mayor que el ocupado por cada sistema<sup>12</sup>.

---

e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994), pp. 495-532.

12. Permitásenos remitir también a

Así, la distancia enorme que en el cosmos copernicano separa la esfera de las fijas del sol central, más allá de la distancia relativamente pequeña del último planeta (Saturno) con respecto al sol, separa también a cada estrella-sol de las estrellas-soles circundantes más próximas. Por consiguiente, las estrellas de primera magnitud son los soles más cercanos a nosotros, desde los cuales nuestro sol se ve asimismo como una estrella de primera magnitud. Similarmen- te, desde las estrellas de magnitud aparente menor y por ello más lejanas, nuestro sol se verá de la misma magnitud menor. Asimismo, a partir de aquel lugar del espacio infinito en que las estrellas dejan de ser perceptibles desde aquí, también nuestro sol dejará de ser visible desde allí:

*por todo ello es evidente que si estuviésemos en uno de aquellos astros de primera magnitud, este sol se nos aparecería igual-*

---

nuestro trabajo “Consideraciones sobre la disposición y el movimiento del Sol y de las estrellas en Giordano Bruno”, recogido en nuestro libro *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 93-123.

*mente como un astro de primera magnitud; si estuviésemos en aquellos que parecen centellear con magnitud mínima, este sol no se vería desde allí de magnitud mayor, y si nos alejáramos todavía más, se ocultaría completamente.*<sup>13</sup>

Los planetas que circundan a esos soles más cercanos son, en principio, invisibles para nosotros, del mismo modo que serán invisibles desde ellos y para sus propios habitantes los planetas de nuestro sistema. Ello es debido a tres razones: la enorme distancia, su mole pequeña y sobre todo el carácter reflejo o especular de su luz, que se difunde a una distancia mucho menor que la luz directa o propia de los soles:

*Sucedee, sin embargo, que a pesar de poder ver una tan grande multitud de astros, sabemos no obstante que sólo se mueven abiertamente unos pocos, los más cercanos [i.e., los planetas de nuestro sol]; no porque pueda haber una razón distinta en*

---

13. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, IV, 3, en *Opera latine conscripta*, edición de F. Fiorentino y otros, Nápoles- Florencia 1879-1891, vol. I, 2, p. 21.

*esos soles y en éstos [sic; ¿por 'éste?'], sino porque sus tierras no pueden ser tan manifiestas como aquí, y también porque la luz del espejo no conserva su perceptibilidad a tanta distancia como la luz de la lámpara; y porque los cuerpos menores y por su propia naturaleza opacos pierden con mayor rapidez el diámetro de su visibilidad.*<sup>14</sup>

Ahora bien, Bruno afirma que, si se observa con atención las estrellas de primera magnitud o soles más cercanos, se podrá ver en algunos momentos un movimiento en ellas, así como los planetas que se mueven a su alrededor:

*Me inclino a pensar que, si alguien observa atentamente en momentos determinados, podrá comprobar en torno a esos soles [más cercanos a nosotros] algunos astros no titilantes [esto es, planetas], de una magnitud mínima no percibida, ora manifiestos ora ocultos, así como indicios en los soles de pequeños círculos en el interior de sus tierras.*<sup>15</sup>

Además de asumir positivamente una cuestión entonces debatida (me refero al movimiento propio de las estrellas y a la variación de sus distancias relativas), Bruno plantea un reto o desafío a la astronomía observacional antes de la invención del telescopio, que como es sabido es cosa de comienzos del siglo XVII: la identificación de planetas de otras estrellas, un programa que hoy, cuatro siglos más tarde, parece estar a la orden del día, como vemos semana sí y semana no en la prensa diaria.

El desarrollo que Bruno ha concedido al cosmos finito de Copérnico es, por tanto, enorme y no sólo en el plano estrictamente cosmológico, sino también (y sobre todo) en el plano metafísico-teológico (es decir, en la concepción de la estructura ontológica del universo y de su relación con la divinidad) y en el plano antropológico, esto es, en lo relativo a la relación del hombre con la divinidad y a su encuentro con ella, punto en el que el alejamiento de Bruno del dogma cristiano (completamente asumido por los copernicanos contemporáneos y posteriores) es absoluto, prelu-

---

14. *Ibidem*.

15. *Ibid.*, pp. 20 s.

diando la concepción posterior de Spinoza, por la sencilla razón de que ambos piensan en la misma tradición de pensamiento filosófico que hunde sus raíces, a través de la filosofía medieval judía e islámica, en la tradición filosófica de la antigüedad griega<sup>16</sup>.

Pero hemos de considerar otros aspectos de la cosmología copernicana a fin de examinar otros puntos del desarrollo bruniano. El *systema* u *ordo* copernicano tenía como principio el postulado de que el movimiento en el cosmos se daba únicamente en los cuerpos interiores (esto es, en los planetas o en las esferas u orbes que los portaban), permaneciendo absolutamente fijos e inmóviles, como términos últimos de referencia de los movimientos planetarios, el centro –ocupado por el Sol– y la periferia estelar, esto es, la esfera de las estrellas fijas. Con ello, si bien a partir del presupuesto ‘monstruoso’ para el aristotelismo del movimiento de la tierra, el cosmos copernicano mostraba su superioridad con respec-

to al cosmos tradicional, ya que por primera vez se disponía de un verdadero sistema clausurado de acuerdo con una razón –como había señalado oportunamente Rheticus en su *Narratio prima* de 1540– frente a la incertidumbre sobre la última esfera del universo reinante en el geocentrismo, ya que el movimiento estelar amenazaba constantemente con la necesidad de añadir nuevas esferas al universo en una especie de fuga sin fin que privaba al sistema de una razón<sup>17</sup>.

Entre ambos extremos inmóviles, el movimiento de los planetas respondía en el cosmos copernicano a una ley, por la cual la duración del periodo era directamente proporcional a la distancia con respecto al centro, de forma que el planeta más interior cumplía su periodo en un tiempo menor. Como habían enfatizado tanto Copérnico como Rheticus para poner de manifiesto la superioridad del *ordo* heliocéntrico, con la posición central del sol se

16. Sobre esta afinidad de Bruno y Spinoza véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 146-167.

17. Sobre este punto y lo que viene a continuación remitimos a Granada, “Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe”, *op. cit.*

resolvía definitivamente el problema del orden o sucesión de los planetas de acuerdo con esa ley, frente a la incertidumbre insuperable de la astronomía geocéntrica, incapaz de decidir sobre la posición respectiva, esto es, sobre la mayor o menor altura de Mercurio, Venus y Sol, a partir de su idéntico periodo de un año.

Además, Rheticus añadía otra prueba a favor de la verdad del heliocentrismo a partir del hecho de que el número de orbes planetarios en Copérnico había pasado a ser seis en lugar de siete como consecuencia del nuevo estatuto de la Luna de satélite de la Tierra que se desplaza en el orbe de ésta. Rheticus encontraba una razón *a priori* por la cual la divina sabiduría y majestad había elegido el número de seis orbes y por consiguiente el *ordo* copernicano era el verdadero: el hecho de que el número seis es el primer número perfecto, esto es, el primer número igual a la suma de todos sus divisores, aparte de él mismo. En efecto  $6 = 1+2+3$ . Era el primer intento de dar una razón (en este caso aritmética) de la “necesidad” o al menos “conveniencia” del número de seis planetas y por

tanto de la verdad del cosmos copernicano (tengamos presente, por otra parte, que tanto Copérnico como Rheticus aceptan la doctrina aristotélica del carácter sublunar, es decir, no celeste de los cometas); era el primer intento, decimos, antes de que Kepler haga lo mismo en el plano de la razón geométrica con su construcción de los cinco sólidos regulares circunscritos entre los orbes planetarios, dando así una explicación más fuerte de la necesidad del número de seis y por tanto de la verdad del cosmos copernicano. Pues bien, todos estos puntos los vemos negados por el peculiar “copernicanismo” de Giordano Bruno.

Pero antes de examinar la revisión bruniana del orden copernicano hemos de indicar también que el cosmos copernicano está basado en la excelencia del centro absoluto del sistema, ocupado consiguientemente por el cuerpo más noble, el sol, vicario de Dios, que ejerce su acción sobre el universo a partir de ese punto excepcional y del cuerpo solar que lo ocupa. Hay así una transferencia del principio y punto de partida del movimiento con respecto al

aristotelismo: si en éste dicho principio residía en el verdadero centro natural y vital del universo, la periferia estelar que era el corazón del mundo (como indicaba por ejemplo Tomás de Aquino en su comentario al *De caelo* explicitando lo implícito en el texto aristotélico), en el copernicanismo el centro vital y natural coincide con el centro geométrico y la difusión del movimiento planetario tiene lugar desde el sol y a través del sol, verdadero representante de Dios en la creación visible y auténtico corazón del mundo, como indicará Kepler en su comentario crítico al *De caelo* aristotélico. Son éstos puntos que, presentes de forma más o menos embrionaria en Copérnico y Reticus, encontrarán con posterioridad a Bruno su desarrollo más completo en Kepler. Pues bien, el copernicanismo de Bruno se desarrolla sobre la crítica de todos estos puntos.

En su concepción radicalmente homogénea del espacio y del universo que implica la infinitud y la eternidad del mismo Bruno asume, aplicándola al universo, la famosa definición hermética de la divinidad como “esfera in-

finita cuyo centro está en todas partes (*ubique*) y su circunferencia en ningún sitio (*nullibi*)”. Cualquier punto es simultáneamente centro, porque las determinaciones espaciales son relativas al espectador y arbitrarias. Si el universo, además, como todo-uno, es expresión y manifestación de Dios, pero al mismo tiempo en el universo todas las regiones son perfectamente equivalentes, no hay ningún punto o región que pueda ser absolutamente centro o periferia, que pueda ser superior en valor o dignidad a los demás en virtud de su composición y naturaleza y que por consiguiente pueda ser concebido como ‘sede de Dios’ y como punto de partida del movimiento. La divinidad está indiferentemente presente en todos y cada uno de los puntos o lugares del universo infinito:

*Hay tantos cielos como astros, si por cielo entendemos el espacio contiguo circunstante y configurado de cada uno, tal como llamamos cielo de la Tierra no sólo al espacio en que está, sino también al espacio mismo que lo rodea, distinto del espacio que rodea a la Luna y otros cuerpos*

*mundanos de alrededor. El cielo del cielo es el espacio de un sistema, como aquél en el que se halla este sol con sus planetas. El cielo de los cielos y [sic; ¿errata por est?] el máximo e inmenso espacio [...] La sede de Dios es el universo, todo en todas partes, cielo inmenso, espacio vacío que él llena, padre de la luz que comprende las tinieblas, inflexible.*<sup>18</sup>

Si esto es así, también la tierra es, por tanto, sede de Dios y lugar posible del Paraíso y del acceso a Dios. De ahí la reivindicación –casi nietzscheana– por Bruno de la tierra frente a todos sus denigradores<sup>19</sup>; de ahí también su nueva interpretación, en clave anticristiana, de la profecía bíblica del “Nuevo cielo y la nueva tierra”: el nuevo cielo es el cielo de siempre, el universo infinito y homogéneo, reconocido en su verdadera realidad, gracias a Copérnico y a partir de él, frente a la falsificación del aristotelismo-

cristianismo; la nueva tierra es nuestro astro que se eleva de la hez de la naturaleza al rango de cuerpo celeste indiferente con respecto a los demás<sup>20</sup>. En el universo infinito el acceso a Dios y el paraíso se identifican con el conocimiento filosófico (científico) de la verdad y con la felicidad y virtud que son concomitantes a dicho conocimiento; del mismo modo el infierno y alejamiento de Dios se darán allí donde se dé la ignorancia y el vicio que le sigue inexorablemente, y tanto en un caso como en otro con independencia de nuestra posición espacial o temporal en el universo. No es difícil ver que la escatología cristiana –en un momento histórico, además, en que se esperaba con ansiedad la inminente realización de los ‘novísimos’ tras la muy cercana segunda venida de Cristo para juzgar el mundo– resulta sencillamente abandonada y que cabe ver en el universo infinito y homogéneo de Bruno

18. *De immenso et innumerabilibus*, IV, 14, en *Opera latine conscripta*, I, 2, pp. 79s.

19. Véase Miguel A. Granada, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona 2005, cap. 3.

20. *Idem, El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 200, cap. II, 3: “Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI”.

una radical y consciente ‘descristianización’ y desescatologización’ del mundo. Así, la obertura del *De immenso et innumerabilibus* de 1591 proclama esta dimensión subversiva también en lo teológico-religioso y en lo antropológico de la cosmología bruniana:

*Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas, donde contemplamos tantos astros, quiero decir mundos y grandes animales, dioses que -innumerables e infinitos- celebran armoniosamente con su canto y su danza, dentro por doquier de sus propios límites y órdenes, al único altísimo. Así,*

*a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles, se contempla e inteligie esa majestad y bondad sempiterna e inmensa que, de acuerdo con su dignidad, es glorificada por la presencia, canto armónico y pregón de su gloria que efectúan, en asamblea manifiesta a nuestros ojos, los innumerables dioses, quiero decir mundos. A su inmensidad no cuadrará un domicilio y un templo mensurable; para conocer y rendir culto a la plenitud de su majestad no basta con un orden de ministros que se puedan enumerar.*<sup>21</sup>

En sintonía conceptual un texto de la misma época proclama:

*Pero nosotros (que acostumbramos a no saciar el hambre del ánimo que debe ser satisfecha, en la sola audición de la palabra, sino que reclamamos un pan de mejores sentidos y de razones más firmes) tenemos donde contemplar la eficacia de Dios*

21. *De immenso*, I, 1, en *Opera latine conscripta*, I, 1, p. 205. Sobre esta problemática véase Granada, “La perfección del hombre y la Filosofía”, en *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 297-329.



*infinitamente potente y la posibilidad de la omnipotente naturaleza, no despojadas del propio acto, y a donde elevarnos sin los apoyos de esos sueños inconsistentes.*<sup>22</sup>

Esta claro, pues, que a través de la nueva cosmología infinitis-

22. *De triplici minimo et mensura*, II 4, en *Opera latine conscripta*, I 3, pp. 199s. Los sueños ligeros, vanos o inconsistentes a que se hace referencia remiten, sin duda, a aquellos 'sueños de los atónitos' de que se habla en *De immenso* I, 1 (cit. *supra*), en los que se cree ilusoriamente que se ha encontrado la divinidad y que, como sugiere el texto, están asociados al banquete eucarístico.

ta Bruno proclama que la verdadera vía de unión con Dios no es otra que la filosofía o la ciencia natural y que ésta no es otra cosa que la 'religio mentis' que procura la verdadera 'beatitud', 'perfección del hombre' y unión (intelectual) con Dios. Es evidente que Bruno proclama una modernidad de corte spinoziano, en la que a la religión histórica, esto es, al cristianismo le corresponde un lugar diferente y devaluado con respecto al que ha pretendido históricamente arrogarse en virtud de la ambición y sed de poder de la institución eclesiástica y sus ministros. Pero volvamos a la premisa cosmológica.

En esta relativización de las posiciones espaciales operada por Bruno desaparecen también las cualidades que en el cosmos copernicano inicial (aunque todavía estarán presentes en Kepler) poseían el Sol y las estrellas: ser puntos fijos e inmóviles. Para Bruno en el universo nada está en reposo o inmóvil; todo se mueve porque todo está vivo y dotado de un alma principio de movimiento, y el movimiento es la manifestación, el efecto, signo o incluso el principio de la vida:

*La potencia del alma quiere que todas las cosas se muevan y que los cuerpos giren siempre en su propio orbe. Este es, ciertamente, el efecto de la vida; ésta es también la señal de la vida, esto es el principio de la vida, esto acompaña también a la vida.*<sup>23</sup>

Así pues, el sol y las estrellas se mueven. Este movimiento es, por un lado, un movimiento de rotación sobre su eje, tal como Bruno interpreta el fenómeno del centelleo o titilar de las estrellas. Pero se trata, también, de una traslación, por la cual las estrellas se desplazan de lugar y modifican sus distancias recíprocas. Bruno se representaba este movimiento de traslación del sol y de las estrellas como un movimiento circular de pequeño diámetro en el interior de sus planetas y ejecutado en un periodo de tiempo corto ('un año', dice). Según Bruno, ello explicaría los cambios de distancia entre las estrellas que algunos observadores han creído apreciar en diferentes momentos y, en el caso de nuestro sol, ello explicaría (sin necesidad de una

órbita excéntrica para la tierra) el cambio en el diámetro aparente del sol a lo largo del año. Evidentemente, Bruno no tiene en cuenta que un movimiento de ese diámetro tan reducido, mucho menor que el diámetro de la órbita terrestre, no puede ser visible a una distancia superior al radio del sistema planetario y, por tanto, toda su construcción se hunde, más allá de la afirmación de un movimiento estelar sin más<sup>24</sup>.

Además Bruno cuestiona y rechaza otro punto firme del copernicanismo: el número limitado de planetas (seis) y su disposición según la ley de la proporción entre distancia al centro y duración del periodo. Para Bruno nada impide que varios planetas se muevan a la misma distancia del sol; así él coloca a la tierra en un mismo deferente anual que la luna, Mercurio y Venus y presupone la existencia de 'planetas consortes' para los tres planetas superiores. Por consiguiente el número de los planetas de nuestro sistema es mayor que él que se supone. Y es

23. *De immenso et innumerabilibus*, I, 5, en *Opera latine conscripta*, I, 1, pp. 218 s.

24. Cf. Granada, "Consideraciones sobre la disposición y el movimiento del Sol y de las estrellas en Giordano Bruno", *op. cit.*

todavía mayor si tenemos en cuenta que, según Bruno, los cometas –frente a lo que era todavía la opinión dominante en su tiempo– no son fenómenos efímeros sublunares, sino astros permanentes en el cielo con una órbita periódica en torno al sol. En efecto, para Bruno los cometas son un tipo de planetas que se mueve en torno al sol por un plano distinto del de la eclíptica por el que transitan los planetas siempre visibles y que sólo son visibles en determinados momentos de su trayectoria circunsolar. De ahí el juicio tajantemente despectivo emitido en 1588 sobre el conjunto de la astronomía contemporánea: “Por tanto, el orden de los cuerpos de la esfera mundana, tal como se lo imaginan y pintan estos desgraciados [los astrónomos], es inexistente”<sup>25</sup>.

Como en sus demás compañeros de navegación, aunque no transitaran exactamente por las mismas aguas; como Kepler, Ga-

lileo o Descartes, hay en Bruno –sin pretender por nuestra parte establecer identificaciones o equiparaciones – errores de gran calado, pero también aportaciones de enorme trascendencia a la cosmología de la Europa moderna. Y en general aporta una cosmología cuyas conexiones teológico-políticas y religiosas eran demasiado radicales y críticas con respecto al cristianismo, por lo que la vulgata de la ciencia moderna las dejó de lado. A una breve consideración de ellas nos vamos a volver ahora.

## — II —

### Giordano Bruno y el problema teológico-político

En el mundo antiguo y concretamente en Roma la religión era, por emplear la terminología maquiaveliana, un *ordine dello Stato*. Incluso tras la legalización del cristianismo y la conversión de Constantino el cristianismo fue en muy buena medida una Iglesia de Estado que reconoció la función sacral del emperador y sus prerrogativas religiosas. Así, la subordinación de la Iglesia al poder estatal continuó inmutada

25. Giordano Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, en *Opera latine conscripta*, I, 3, p. 77. Véase asimismo “Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI”, *op. cit.*, pp. 452-478.

en el Imperio bizantino, donde el cisma de Oriente terminó con la amenaza que la iglesia romana podía representar para la autoridad imperial y donde el patriarca de Constantinopla era en gran medida el capellán del palacio.

La abolición del imperio en Occidente y la formación de las primeras monarquías bárbaras en sus territorios fortalecieron, en cambio, la dimensión política y temporal de la Iglesia romana. La ideología cristiana en su formulación agustiniana desarrolló una concepción de la naturaleza como reino del pecado y del maligno tras la caída de Adán. La existencia en el mundo no tenía valor autónomo, excepto como preparación para la vida eterna en el seno de la Iglesia y bajo su guía espiritual. Por consiguiente, las monarquías terrenales quedaban subsumidas bajo el reino o 'ciudad del diablo' en oposición a la 'civitas Dei' formada por los creyentes cristianos que bajo la dirección de la Iglesia se encaminaban a la vida eterna y a la ciudad celeste. Las monarquías terrenales y el poder temporal, por tanto, sólo encontraban redención y dimensión positiva en la medida en que

reconocían la verdad de la religión cristiana, se subordinaban a la Iglesia y se estimaban instrumentos para conducir a los súbditos a la vida eterna bajo la guía de la Iglesia y el obispo de Roma. Esta superioridad de lo espiritual sobre lo terrenal, de la autoridad espiritual sobre la temporal, se traducía en el reconocimiento de una autoridad moral y de un liderazgo de la Iglesia sobre los monarcas. La debilitación del imperio romano restaurado condujo, ya en la Baja Edad Media, a la formulación de la teoría de la *plenitudo potestatis Papae*, según la cual como vicario de Cristo, en virtud de la presunta 'Donación de Constantino', el papa y la Iglesia detentaban originaria y legítimamente la plenitud del poder, tanto en el plano espiritual como temporal, y que en este último campo cedían y transmitían el poder al emperador y príncipes, quienes lo recibían por tanto indirectamente de Dios por mediación del papa. Éste, sin embargo, en virtud de su *potestas* y de su autoridad espiritual sobre el conjunto de la cristiandad podía reconvenir e incluso deponer a los príncipes temporales si éstos se

apartaban, y por tanto apartaban a sus reinos y súbditos, de su suprema obligación espiritual como príncipes cristianos y se alejaban de la doctrina y conducta cristianas, cuyos parámetros eran definidos exclusivamente por la autoridad eclesiástica y en última instancia por el papado.

El advenimiento de la Reforma protestante en Occidente trajo consigo la crítica y eliminación de la autoridad temporal del Papa y de la Iglesia en los países y territorios adheridos a la Reforma. Pero no produjo la eliminación del pre-juicio de la superioridad y autonomía de la institución eclesiástica frente a la autoridad política. Dicho pre-juicio fue conservado por las nuevas iglesias reformadas y por sus pastores o teólogos. El ejemplo más claro nos lo procura el calvinismo, con su incitación a la rebelión religiosa en todos aquellos territorios y países en los que se encontraba en situación de proscripción o de simple inferioridad, en virtud del principio de que el cristiano debe obedecer antes a Dios (o al pastor que le interpreta su palabra y le dicta lo que debe creer) que a los hombres y a la autoridad civil, la

cual no merece obediencia cuando presuntamente atenta contra lo que Dios ha mandado. La *Institución de la religión cristiana* de Calvino terminaba con este apartado titulado “Límites impuestos por Dios a nuestra obediencia a los hombres”, en el que se afirmaba:

*Mas en la obediencia que hemos enseñado se debe a los hombres, hay que hacer siempre una excepción... y es que tal obediencia no nos aparte de la obediencia de Aquel bajo cuya voluntad es razonable que se contengan todas las disposiciones de los reyes, y que todos sus mandatos y constituciones cedan ante las órdenes de Dios, y que toda su alteza se humille y abata ante Su majestad [...]. Si ellos mandan alguna cosa contra lo que Él ha ordenado no debemos hacer ningún caso de ella, sea quien fuere el que lo mande [...]. Como si Dios, al constituir hombres mortales que dominen, hubiese resignado su autoridad, o que la potencia terrena sufriera menoscabo por someterse como inferior al soberano imperio de Dios ante cuyo acatamiento todos los reyes tiemblan. Sé muy*

*bien qué daño puede venir de la constancia que yo pido aquí [...]. Mas como ha sido proclamado este edicto por aquel celeste pregonero, san Pedro, que “es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”, consolémonos con la consideración de que verdaderamente daremos a Dios la obediencia que nos pide, cuando antes consentimos en sufrir cualquier cosa que desviarnos de su santa Palabra. [...]*

*GLORIA A DIOS.*<sup>26</sup>

Según Bruno, sin embargo, los hombres no pueden dar gloria a Dios y el fin de la religión tampoco es rendir gloria a Dios. Lo que podríamos denominar el ‘tratado teológico-político’ de Bruno, la *Expulsión de la bestia triunfante*, declara sin ambages que el fin de la religión, lo que Dios o los dioses persiguen al dar a los hombres la religión, no es dar gloria a Dios, sino, por el contrario, la gloria del hombre, es decir, el beneficio de la sociedad expresado

en el pacífico ordenamiento de la convivencia, en la justa praxis moral de los individuos y en el progreso social. Los dioses

*no amenazan con un castigo o prometen un premio por el mal o por el bien que en ellos resulte, sino por el que viene a cometerse en los pueblos y en las sociedades humanas, a las cuales han socorrido con sus leyes divinas, al no ser suficientes las leyes y estatutos humanos. Por tanto, es indigno, necio, profano y censurable pensar que los dioses buscan la reverencia, el temor, el amor, el culto y el respeto de los hombres por otro fin y utilidad que el de los hombres mismos, ya que al ser gloriosísimos en sí y al no poderseles añadir gloria desde fuera, han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres.*<sup>27</sup>

Bruno hace suya, en suma, la concepción maquiaveliana de la religión y también la concepción averroísta de la misma presente en peripatéticos estrictamente fi-

26. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, traducción de Cipriano de Valera, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk 1986, vol. II, pp. 1193s.

27. G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 172.

losóficos como por ejemplo Pomponazzi. Si esta última presupone la diferencia antropológica entre los *sabios* (“los que son verdaderamente hombres”) y la *multitud* (“que es para quien se establecen las leyes” o religiones)<sup>28</sup> y por tanto la superioridad teórica de la filosofía o ciencia sobre la religión mítica, cuyo fin no es propiamente teórico, sino el pragmático de infundir o producir la virtud moral en la multitud para hacer posible la comunidad política, la concepción maquiaveliana de la religión como un *ordine dello Stato* comporta la atribución a éste de la plena soberanía, que sería más tarde (ya en la época de Bruno) teorizada por Bodin, también en gran medida para dar una solución a la guerra civil de origen religioso que desangraba y debilitaba a Francia mediante la restauración de la soberanía o poder absoluto del estado.

Por eso en la *Expulsión* se propone la asunción de la ‘Tiara’, es decir, del poder espiritual por el poder político o temporal del

príncipe soberano, el cual asume los dos poderes. Si con ello Bruno parecía estar en línea con los teóricos protestantes que desde comienzos de siglo reclamaban la supresión del poder temporal de la Iglesia y la reducción de la misma a su función puramente espiritual, de hecho va mucho más allá. Los teólogos reformados, al reconocer la plena soberanía del poder temporal en el ámbito político, no le atribuían sin embargo la autoridad en el ámbito espiritual: la predicación de la Palabra (el establecimiento de la doctrina ortodoxa) y la administración de los sacramentos eran prerrogativa de la institución eclesiástica y de sus pastores, como explícitamente establecía el artículo 37 de los *Thirty nine Articles* de la Iglesia de Inglaterra que Isabel I había suscrito al comienzo de su reinado. Por tanto, el reconocimiento de la supremacía regia y de la jefatura de la Iglesia de Inglaterra tenía esa severa limitación, que establecía entre la sociedad humana y Dios la decisiva mediación –ajena y superior al poder político soberano– de la autoridad espiritual, con la consiguiente limitación de la soberanía regia en

28. *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 134.  
Cfr. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., caps. 4 y 6.

un punto de tanta importancia y tan trascendente a los ojos del pueblo.

Pues bien, siempre en la *Expulsión de la bestia triunfante* —y en el mismo año y lugar (Londres, 1584) en que Isabel I pasaba a la ofensiva contra los calvinistas— Bruno propone la asunción de la función religiosa por el príncipe, asunción que alcanza hasta la quintaesencia del poder religioso: la función sacrificial y por tanto la directa relación con Dios y representación ante Él del conjunto del cuerpo social. Con ello el príncipe alcanza la completa soberanía y Bruno lo formula, con lenguaje alusivo, en la *Expulsión* cuando proclama, en el examen de la constelación del ‘Perro’, que la *caza* (el sacrificio) es “una locura *regia* y un furor *imperial*” y que precisamente por asumir dicha función, desposeyendo de ella al sacerdote que se pretende autónomo o dependiente exclusivamente de Dios para la ejecución de la misma, el rey o emperador (el poder estatal soberano) adquiere “honor, buena reputación y gloria”, es decir, la veneración del vulgo atónito que tradicionalmente se concede al sacerdote y

a la iglesia<sup>29</sup> “que no admite compañía en este asunto”<sup>30</sup>. Efectivamente, cuando el príncipe realiza el sacrificio (o lo que es lo mismo: cuando asiste a la celebración del mismo por sacerdotes que no son ministros de un sumo sacerdote al que no se extiende su soberanía regia en tanto que directamente adscrito a Dios, sino que por el contrario son meros ministros o ejecutores de ese su regio poder soberano que los ha establecido para tal función estatal), cuando el príncipe realiza el sacrificio, decimos,

*piense al punto que tiene en sus mano cautivo a aquel príncipe o tirano que más teme, por lo que no sin razón haga esas bellas ceremonias [...] y eleve al cielo esas bellas y sacrosantas bagatelas.*<sup>31</sup>

Porque el príncipe sabe que el sacrificio en realidad no es más que una ‘bagatela’, una ‘locura’, como le ha enseñado la Filosofía<sup>32</sup>. Liberado gracias a la nueva alianza con la Filosofía del mito reli-

29. *Expulsión*, pp. 289 s.

30. *Ibid.*, p. 291.

31. *Ibid.*, p. 292.

32. Véase Granada, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, *op. cit.*, cap. 4.

gioso, puede plegar la religión a su soberanía y servirse instrumentalmente de ella en lugar de someterse a ella por creer en la verdad del mito. La plena soberanía del poder político, no sólo frente a la tiranía de la bestia tiberina, sino también frente al veneno sedicioso de la Reforma, había sido reclamada poco antes por boca del mismo Júpiter en contra de las pretensiones de Orión, es decir, del Cristo reformado:

*No quiero –había dicho– que nuestra reputación se funde en la discreción de éste [Orión] u otro semejante, porque si loco es un rey que da a un capitán y noble duque suyo tanto poder y autoridad como para que pueda hacerse superior a él mismo (lo cual puede ocurrir sin perjuicio para el reino, que podrá ser gobernado tan bien y quizá mejor por este capitán que por el rey) , ¡cuánto más insensato y merecedor de un corrector y tutor será si pusiera o dejara en la misma autoridad a un hombre vil, abyecto e ignorante por el que todo quede envilecido, maltrecho, confundido y subvertido, siendo que él [Orión] pone la ignorancia en hábito de*



*ciencia, la nobleza en desprecio y la villanía en reputación!*<sup>33</sup>

Es esta una aportación de Bruno a la modernidad europea que claramente anticipa los planteamientos de Hobbes y Spinoza y que, como en estos pensadores,

33. *Expulsión*, p. 285. El pasaje ha sido analizado y comentado magistralmente por Gilberto Sacerdoti en su reciente *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa de Bruno e Shakespeare*, Einaudi, Turín 2002, cap. XII, al que remitimos para la plena elucidación del motivo teológico-político.



se sitúa en la tradición del pensamiento político clásico. Es una aportación menos conocida que la realizada en el plano de la cosmología, pero no menos importante y subversiva en su ajuste de

cuentas con el cristianismo de lo que había sido con el aristotelismo su aportación cosmológica. No es extraño que la modernidad triunfante le aplicara mucha sordina.

