

## Giordano Bruno y Averroes (a propósito de un artículo recientemente publicado)

Giordano Bruno and Averroes (about a recently published article)

MIGUEL Á. GRANADA\*

**Resumen:** En un reciente artículo en *Daimon* C. Carrión critica la presunta interpretación “en clave averroísta” de los *Eroici furori* de Giordano Bruno por el autor de esta nota y opone a ella una lectura neoplatónica, aduciendo la autoridad de P. O. Kristeller en contra del ‘averroísmo’ de Bruno. La presente nota responde señalando que Carrión no ha tomado en consideración el principal trabajo del autor sobre el tema y muestra que la presencia de importantes motivos averroístas en dicha obra de Bruno no excluye la presencia del (neo)platonismo.

**Palabras clave:** *De gli eroici furori*, platonismo, Averroes, M. A. Granada, C. Carrión González

**Abstract:** In a recent article in *Daimon* C. Carrión criticizes the alleged interpretation “in key Averroist” of the *Eroici Furori* of Giordano Bruno by the author of this note and opposes to it a Neoplatonic reading, citing the authority of P.O. Kristeller against Bruno’s ‘Averroism’. This note responds by pointing out that Carrión has not taken into consideration the main work of the author on the subject and shows that the presence of important Averroist motives in Bruno’s work does not exclude the presence of (neo) Platonism.

**Keywords:** *De gli eroici furori*, platonism, Averroes, M. A. Granada, C. Carrión González

*Daimon* 76, 2019, ha publicado el artículo de Carlos Carrión González «*De gli eroici furori* de Giordano Bruno: contra una lectura averroísta» (pp. 95-109). Según el Resumen «este artículo examina las posturas de M. A. Granada que muestra *Los heroicos furores* bajo una interpretación nueva. Granada propone una influencia fuerte de Averroes». El autor argumenta a favor de «un averroísmo no fuerte, sino débil» y coloca «la obra bajo la estela neoplatónica» (p. 95).

Como estimo que mi interpretación de esta obra de Bruno no ha sido presentada correctamente, someto a los lectores esta Nota a fin de que no sean inducidos a error en cuanto a la lectura del diálogo de Bruno que yo he propuesto en varias publicaciones y quizá también a servir en algo al autor mismo del artículo.

El autor se basa en Granada (2002a), que cita en nota 2 (p. 96), notas 7, 8, 9 (p. 98), nota 17 (p. 101) y que sopesa en pp. 98-101 bajo el epígrafe «La propuesta de Miguel A.

Granada». En la Bibliografía aparece recogido Granada (2005), pero este trabajo nunca es tomado en consideración en el cuerpo del artículo, por lo que lo podemos considerar inatendido.

Parece lógico que, cuando se pretende examinar polémicamente las opiniones de un estudioso, el que acomete tal empresa deba atender, si no a toda la producción en que ese estudioso se enfrenta con la obra objeto de interpretación, al menos a la más pertinente. Por eso sorprende que Carlos Carrión se centre únicamente en un libro en el que la lectura de Averroes por Bruno y la influencia que este ha sufrido del pensador musulmán están ciertamente presentes (basta con examinar los índices de nombres y de materias), pero no haya considerado pertinentes otros trabajos publicados con anterioridad por mí sobre Bruno y Averroes. Y sobre todo sorprende que Carrión no haya considerado que para «examinar las posturas de M. A. Granada» sobre los *Furori* debería haber centrado su trabajo en la lectura de la Introducción y del Comentario que he realizado para la *edición crítica* de dicho dialogo<sup>1</sup>. Allí habría encontrado Carrión una Introducción de 118 páginas (aumentadas a 136 en la segunda edición) y un extenso Comentario al texto de *Furori* (pp. 495-613; 509-635 en la segunda edición) firmados por mí.

Carrión no puede alegar desconocimiento de ese trabajo mío de 1999/2008<sup>2</sup>, puesto que – obligado a conocerlo por ser lo directamente relevante para el tema de su artículo: «contra una lectura averroísta [de M. A. Granada]»– lo encontraba mencionado en el libro que constituye su fuente de información (Granada 2002a, 18), justo antes del comienzo de la Introducción al libro, Introducción que constituye prácticamente la fuente de todas las referencias que hace a mi ‘lectura’ de los *Eroici furori*<sup>2</sup>. Se podría pensar, por tanto, que no tiene mucho sentido comentar una crítica que desdeña enfrentarse con lo que debería ser el objeto principal del debate. A pesar de ello, efectuaré algunas consideraciones sobre el artículo y las posiciones que en él se sostienen sobre el pensamiento de Bruno y mi interpretación del mismo.

El resumen del artículo opone a «la influencia fuerte de Averroes» que yo propongo una influencia «débil», pero en realidad el artículo no debate este motivo, sino que contrapone la lectura averroísta de los *Eroici furori* que me atribuye (véase en pp. 98-101 el núcleo de la crítica: “I. La propuesta de M. A. Granada, a) Bruno averroísta... c) Observaciones críticas a la propuesta del furioso heroico como sabio averroísta”), a una lectura neoplatónica que él propone (pp. 101-108: “II. Elementos neoplatónicos) y que implícitamente me niega, dando por sentado que o se da la una o se da la otra y que, por consiguiente, quien propone una interpretación averroísta excluye una interpretación o lectura (neo)platónica o la presencia de elementos de esta última tradición en la obra.

Creo sinceramente que una presentación tan dualista y esquemática, en términos de polos enfrentados, no hace justicia, sino que deforma mi presentación de *Furori*. Carrión se ha fabricado un antagonista de fácil refutación. Ya una lectura de «Giordano Bruno y la *dignitas hominis*: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista»<sup>3</sup>, le habría

1 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>).

2 En esta Introducción (p. 40) ya había podido encontrar una referencia a «nuestro comentario» a *Furori* a propósito de un pasaje en el que Bruno se remite a un tema claramente averroísta, con mención explícita de Averroes: la costumbre como veneno que anula el ejercicio del intelecto.

3 En Granada (2000a), pp. 193-259.

permitido reconocer la enorme deuda que atribuyo a Bruno con Ficino y el platonismo, deuda que no excluye que Bruno subvierta radicalmente el discurso de Ficino y del (neo) platonismo,<sup>4</sup> cosa que se manifiesta incluso en *Eroici furori*. Si Carrión se hubiera tomado la fatiga de consultar mi introducción a la edición de *Les Belles Lettres* habría encontrado una sección 5 («Platonisme et averroïsme», pp. LXVIII-XC), cuyo título habla por sí solo; también habría podido ver una sección 6 («Mutation, métamorphose, vicissitudine. La transposition immanentiste du Paradis», pp. XC-CXVIII) donde el discurso platónico de Ficino vía Tomás de Aquino (*Theologia platonica*, libro XVIII) es subvertido a la inmanencia, y lo es con el apoyo de Averroes por la vía de la *beatitudo intellectualis* de que habla su herencia latina radical. Si Carrión se hubiera tomado también la molestia de leer el Comentario a esa edición habría visto hasta qué punto registro la deuda de Bruno con la tradición platónica (con Platón, Plotino, Dionisio Areopagita, el Cusano y Ficino; y en el caso de Plotino no únicamente las *Enéadas* – en la traducción de Ficino, claro –, sino también y sobre todo con el comentario de Ficino a las *Enéadas*).

Para alejar el fantasma de que reconocer la deuda de Bruno con Averroes es ignorar su deuda con el platonismo, citaré lo que decía justo al principio de la mencionada sección 5: «Que le platonisme soit un élément **fondamental** des *Eroici furori*, cela saute aux yeux, et c'est un fait reconnu par la critique. D'ailleurs le ton **fortement** platonicien de l'ouvrage...» (p. LXVIII s.). Pero le hubiera sido útil la lectura de toda esa sección, por no hablar ya del comentario. O quizá solo ojear el Índice de la Introducción y del Comentario, donde las referencias a Ficino doblan prácticamente a las de Averroes y las de este se equiparan con las referencias a Platón, Plotino u Orígenes. Pero, se dirá, la cantidad puede escamotear la cualidad; hay que ver cómo se plantea el tema, si averroísmo o platonismo... **o ambos**. Vamos a examinarlo.

En primer lugar, la dicotomía o disyunción exclusiva es falsa e induce a error. En Bruno están las dos tradiciones intelectuales. Esta doble presencia, del platonismo y del averroísmo, me es atribuída, correctamente, con una cita de Granada (2002a): «Bruno ha fundido con la figura del filósofo averroísta la otra del furioso enamorado de la divinidad, presente en la tradición del amor platónico y propuesta a la cultura del Renacimiento por Ficino en su *De amore*» (p. 98). Esto no implica ni que Bruno sea platónico al cien por cien, ni averroísta al cien por cien. De la misma manera que hay en Bruno una subversión del platonismo ficiniano, también hallamos una durísima crítica de elementos centrales de Averroes: su devoción al ‘demonio de la natura’ (Aristóteles) y su cosmología geocentrista, finitista y jerarquizada, así como una crítica de algunos aspectos de su concepción de la potencia divina o, por ejemplo, la individualización por Bruno en *Furores* del intelecto posible. Ello no impide, sin embargo, que Bruno asuma puntos centrales del pensamiento de Averroes (y de Aristóteles); por ejemplo los tres puntos que Carrión señala: función *legal* de la religión; la filosofía como ‘perfección del hombre’<sup>5</sup>; independencia de la filosofía en tanto que

4 Granada (2000a), pp. 236 ss. Carlos Carrión habría podido encontrar ya elementos de esta demostración en Granada (2015). Un desarrollo todavía mayor, se acaba de publicar (Carrión no podía, por tanto, conocerlo) en Granada (2019).

5 Con mucha frecuencia Bruno califica a los filósofos como «los que son verdaderamente hombres», coincidiendo con el famoso proemio de Averroes al libro tercero de su Comentario a la Física. Véase por ejemplo Bruno (2015, 157).

«suficiente para hallar la verdad» (Carrión, 98) o mejor: en tanto la filosofía-ciencia es la actividad intelectual con la que el hombre conquista la verdad o con la que el ‘furioso’ trata de ‘cazar’ la divinidad. Nada más *auténticamente* platónico y aristotélico que esto (los tres puntos) y nada también más averroísta. Esos tres puntos, que la tradición filosófica cristiana había “debilitado” para someter la filosofía a la fe, están en los *Furores eroicos*. Remito simplemente al «argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]» (p. 45, edición Belles Lettres); al diálogo I, 3, p. 119 s. con la oposición entre «el asno que porta los sacramentos» y los furiosos divinos que muestran «la excelencia de la propia humanidad»; a ese mismo diálogo, p. 141, donde se dice que «los Peripatéticos (como explicó Averroes) [...] dicen que la suprema felicidad del hombre [*ergo* su perfección] consiste en la perfección por las ciencias especulativas».

A Carrión estas tesis no parecen gustarle mucho, pero son las tesis de la filosofía clásica, allí donde no había aceptado su reducción a *ancilla fidei*; son por tanto las tesis de Platón, Aristóteles, Averroes y toda la tradición que se quiere, hasta el siglo XVII, rigurosamente filosófica y se resiste a tragar el edicto del obispo Tempier. Según Carrión, yo *subrayo* (*sic*) que Bruno efectúa «una suplantación por parte del discurso filosófico respecto del teológico» (p. 98). No me reconozco en tales palabras (que no remiten a ningún lugar de mi libro por él usado), porque Bruno no *suplanta* el discurso teológico, sino que le da el lugar que cree (con Averroes) que le es propio y que en *Furori* (p. 45) es descrito como la función pastoral de «dar a los pueblos las leyes e instituciones», reclamando para el filósofo la libre búsqueda de la verdad. Es una posición que reproduce la mucho más clara expresada en el primer diálogo del *Del infinito*<sup>6</sup>.

Para que no se me interprete como panaverroísta, señalo que en esta declaración de *Del infinito* Bruno no coincide únicamente con Averroes (su *Destructio destructionum*), sino también con Erasmo en su polémica con Lutero y en general con la reducción que el humanismo teológico, desde Lorenzo Valla, venía haciendo de la teología a magisterio moral, rebajándola de la dignidad de *regina scientiarum*.

### ¿Averroísmo en el Renacimiento?

Con esta pregunta Carrión pone en duda la presencia significativa y fuerte de Averroes en el Renacimiento. Aduce únicamente la autoridad de P. O. Kristeller. Yo siempre he considerado magistral el artículo de Kristeller sobre «Petrarch’s Averroists» (1952), pero no me parece que los tres libros de carácter marcadamente divulgativo en los que Carrión basa su oposición «contra el uso generalista de averroísmo en el periodo que comprende el Renacimiento» (p. 99) sean dirimientes. Cuando con Kristeller señala que en el Renacimiento no hay averroístas si por tal entendemos una coincidencia total en el comentario o lectura de Aristóteles<sup>7</sup> o, por el contrario, que todos son averroístas si por tal cosa entendemos una coincidencia en algún punto con los comentarios de Averroes, dice un truísmo. El calificativo

6 Bruno (2019), p. 76, pero se debe leer desde p. 72. Carrión ya habría podido leerlo en Bruno (1993, 120-122).

7 Sería posible retorcer este argumento contra Kristeller: si para hablar de un filósofo platónico en el Renacimiento exigimos una concordancia plena con Platón, Ficino – que no acepta ni la eternidad del mundo, ni la metempsicosis o existencia eterna del alma, dos tesis platónicas fundamentales – no podría ser calificado de platónico (*horribile dictu*).

sólo es aplicable, como se reconoce, a posiciones de Averroes marcadamente significativas y diferenciadas tradicionalmente como tales (aunque sean también de Aristóteles) y que están en conflicto con la doctrina de la Iglesia: de ellas son ejemplo las tres señaladas con anterioridad, a las que podríamos añadir la eternidad del mundo. La adhesión a este conjunto doctrinal (como es el caso de Bruno) o a alguna de ellas, aunque no se asuman otras posiciones de Averroes, permite decir que en el filósofo en cuestión hay elementos averroístas de fuerte calado, aunque pueda ser radicalmente contrario a Averroes en otros puntos.

Tomemos el caso de Pietro Pomponazzi. En *De immortalitate animae* rechaza totalmente la tesis averroísta de la unidad del intelecto (tesis que Bruno asume, para el intelecto activo, en *Furori*), por lo que no sería averroísta; en cambio, en lo relativo a la relación entre religión y filosofía, el *Peretto* (apelando, como más tarde hará Bruno, no sólo a Aristóteles y Averroes, sino también a Platón) subraya la autonomía y autoridad teórica de la filosofía como instancia discriminante entre verdad y falsedad y reconoce la dimensión pragmática de la religión; véase Pomponazzi (2010, 142).

Pomponazzi no sólo reclama la *libertas philosophandi*, sino que concibe la filosofía como una empresa teórica, mientras sitúa la religión en un nivel (socialmente más necesario) político-moral. Que esta posición es ‘averroísta’ lo constató, con sólidos argumentos y amplísimo conocimiento de las fuentes, Bruno Nardi. El espacio solo permite recoger un breve pasaje de un artículo magistral de Nardi que Carrión debería leer:

Per trovare un aperto sostenitore della dottrina averroistica [relación religión/fe] da lui esposta, bisogna lasciarsi dietro l’averroismo cristiano, ormai travolto dalla rovina dell’aristotelismo, e arrivare a Giordano Bruno. Di tutte le dottrine di Averroè questa dovette sembrare al tormentato spirito del Nolano, la sola veramente degna di sopravvivere alla dissoluzione dell’aristotelismo averroistico, come la sola capace di ristabilire la pace religiosa, superate le diatribe teologiche, sotto il libero impero della filosofia. Se egli [Bruno] avesse torto o ragione, non è questione da trattare alla leggera e, quasi direi, *en passant*. Ma è chiaro che il dramma dell’anima sua alle prese coi “Loquentes nostrae legis” è tutto qui<sup>8</sup>.

La evaluación de la presencia del averroísmo en el Renacimiento que de estas líneas ya se intuye coincide con la que emerge de los estudios de Pine (1986, 34 s.), Luca Bianchi<sup>9</sup>, de Libera (1991), Merlan (1965, 21), Flasch (2008)<sup>10</sup>, Zambelli (1994)<sup>11</sup> y Sacerdoti (2002). Aunque pueda tener en contra a Kristeller, creo hallarme en buena compañía a la hora de

8 Nardi, «Filosofia e religione», en Nardi (1965), pp. 122-148 (: 142 s.).

9 Bianchi (1990). Véase también Bianchi (2003), especialmente los caps. 2 y 3 y Bianchi (2018).

10 Nótese que Flasch, que sabe de lo que escribe, pone a Averroes como fuente de la mística alemana, una mística a la vez neoplatonizante y aristotelizante: «À cette fin, on pourrait choisir comme point de départ les auteurs les plus divergents, par exemple Augustin ou Avicenne, Aristote ou le *liber de causis*, Maïmonide ou Thomas d’Aquin. Sans nier l’importance de ces penseurs pour Maître Eckhart, j’ai choisi un autre point de départ, à savoir le penseur arabe Ibn Rush», p. 11. Y esto tiene mucho que ver con la empresa de Bruno en *Furori*. Es una pena que Carlos Carrión no haya explotado este filón.

11 Zambelli (1994), especialmente la sección VII de su prefacio («La beatitudine secondo Ermete Trismegisto e secondo Averroè», pp. 44-47). Zambelli señala que este peripatético italiano [Tiberio Russiliano], discípulo de Pomponazzi y Agostino Nifo, funde o combina la vía platónica (en el sentido amplio de la *prisca theologia*

hablar de una fuerte presencia de Averroes en temas filosóficamente importantes y subversivos. Y por lo que se refiere a la presencia de esos temas en Bruno, aparte de lo ya dicho, mencionaré únicamente trabajos importantes como Papi (1968), Spruit (1988), Sturlese (1992), Canziani (2001), Del Prete (2003), Dell’Omodarme (2014), Campanini (2015). Con lo ya dicho podemos responder al último punto de la crítica de Carrión: «Observaciones críticas a la propuesta del furioso heroico como sabio averroísta» (pp. 100 s.). Esas observaciones se presentan en cinco puntos a los que vamos a ir respondiendo al hilo de su presentación:

1) La infinitud de Dios – dice Carrión – comporta que no «puede ser aprehendido por la mente humana ni por ninguno de sus discursos o conceptos». Consecuentemente, añade, el furioso (el Bruno de *Furori*) reconoce que Dios está más allá de lo que él puede concebir y decir, mientras que el filósofo averroísta pretende conocer y hablar de Dios. La conclusión es que el furioso no puede coincidir con el presunto sabio averroísta. Respondo: Bruno distingue en toda su obra (y yo siempre he insistido en ello)<sup>12</sup> entre ‘Apolo’ y ‘Diana’<sup>13</sup>, esto es, entre Dios absoluto o en sí mismo (incognoscible y sobre quien solo cabe el silencio)<sup>14</sup>. Ahora bien, y aquí Carrión yerra “a tutta passata” (Bruno 2017, 258 s.), esa distancia no implica que «lo poco que se sabe [de Dios] es mediante su reflejo en las cosas». Carrión aplica a Bruno la concepción devaluada de la naturaleza (finita) que sólo ofrece un débil ‘reflejo’ o ‘vestigio’ de Dios en las cosas. *Natura est deus in rebus*, dice Bruno (1989, 257), porque la esencia infinita divina comporta potencia y operación infinitas en el espacio y en el tiempo (la naturaleza infinita cual su Verbo), por lo que – abolida la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios y aplicado el principio, no menos aristotélico que platónico, de *plenitud* – el conocimiento filosófico-científico de la naturaleza (y la penetración de su unidad sustancial), esto es, la *contemplatio* intelectual de la naturaleza infinita y una, nos da a ver (intelectualmente) la divinidad, pues de ella es expresión necesaria y total<sup>15</sup>. Por eso la naturaleza es la vía de unión con la divinidad y su conocimiento el medio por el que el hombre capaz alcanza la perfección y la felicidad (el paraíso) en esta vida. Carrión afirma – vinculando unilateralmente a Bruno con Pseudo-Dionisio Areopagita – que «también en Bruno lo divino escapa al intelecto» (p. 102). Pues bien, no es verdad: en la obertura del *De immenso et innumerabilibus* (un texto que de nuevo Carrión podía haber encontrado en mi libro) Bruno afirma: «Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adsistentia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur»<sup>16</sup>.

---

ficiniana) a la *beatitudine* y la *deificatio* con la peripatética y averroísta, a la manera de Giovanni Pico en sus *Conclusiones* (tal como había mostrado Nardi en un importante artículo que introduciremos más adelante).

12 Bruno (2017), pp. 84 s. e Introducción, pp. xxviii-xxxiv; Bruno (1989), pp. 263 s.; Bruno (2008), 393 s. y nuestra Introducción, pp. cxii-cxv.

13 La distinción está en el trabajo mío sobre el que Carrión basa toda su construcción; véase Granada (2002a), las entradas ‘Apolo’ y ‘Diana’ en el Índice analítico.

14 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>), pp. 453 s. y nuestro comentario; pp. 305-313 (emblema «Neque simile, nec par»), con nuestro comentario. Carrión remite, aparentemente en contra de mi presunta ignorancia, a este importante emblema, que recibe un amplio comentario en la edición de *Eroici furori*.

15 Granada (1994), Granada (2002b), Granada (2000b).

16 Granada (2002a), pp. 298 s.; cursiva mía.

2) El furioso bruniano es caracterizado como «un ser insatisfecho», cuya caza nunca alcanza su objetivo, como «un ser atormentado, insatisfecho e infeliz»; «el sabio de Averroes es caracterizado, al igual que el sabio en Platón y Aristóteles, como mucho más feliz que el resto de los humanos». Por tanto, concluye Carrión, no puede coincidir el sabio-furioso de Bruno con el de Averroes, Platón o Aristóteles. Matizo y preciso: en la medida en que Bruno moldea su lírica amorosa sobre el lenguaje de la poesía de Petrarca, su lenguaje caracteriza al furioso como un ser atormentado, escindido, insatisfecho por la inasibilidad de su objeto. Sin embargo, no se puede negar que el ascenso intelectual de la caza amorosa del furioso, llevado de las alas del intelecto y de la voluntad, lleva a una navegación por el universo infinito y sus infinitos mundos donde se expresa toda la potencia y esencia de la divinidad – un universo, hay que decirlo, que contra Averroes, Aristóteles y Platón, es infinito y homogéneo, es decir, presenta por doquier la misma estructura, la misma materia sometida a las mismas leyes del movimiento – y donde el furioso (bajo la figura de Acteón: «Acteón significa el intelecto aplicado a la caza de la divina sabiduría») alcanza el conocimiento (la ‘visión’) de que la naturaleza infinita es sustancialmente una, que lo que él busca está en él, por lo que «ve» (conoce) a Dios cuando «es visto» y «caza» o se une a Dios cuando «es cazado». Eso es un conocimiento de Dios en las cosas y en uno mismo que comporta una metamorfosis y una vida nueva para Acteón, vida nueva que es calificada de paraíso («el reino de Dios está en nosotros y la divinidad habita en nosotros por la fuerza del reformado intelecto y de la voluntad», p. 159). En este estadio, el furioso-filósofo-sabio ha superado su estado anterior de laceración por la distancia con respecto a su objeto, porque la experiencia de Acteón le ha hecho ver a Diana desnuda (podríamos decir que ha quitado el velo a Isis) y a partir de ahora encuentra ante sí el océano de la sustancia infinita, de la que él mismo es un modo y donde puede penetrar sin fin.

Como expresiones de esta ‘vita nuova’, marcada por el «contento», remitiré únicamente, más allá de la primera metamorfosis de Acteón (en el diálogo I, 4), 1) a la segunda expresión de esta metamorfosis en el diálogo II, 2<sup>17</sup>, que concluye precisamente con la ya mencionada distinción entre Apolo y Diana; 2) al diálogo II, 3, donde la querrela entre los ojos y el corazón, concluye con la asociación del nuevo estado del Furioso a la «fuente de vida eterna», «fuente de agua viva», alusiones bíblicas que indican claramente el paraíso en la vida presente;<sup>18</sup> 3) al diálogo II, 5 y las canciones de los iluminados (los ciegos que han recuperado la visión y expresan su alegría):

17 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>, 371): «Vedi quanto sia *contento* sotto tal giogo, tal coniugio, tal soma che l’ha cattivato a quella che vedde uscir da la foresta, [...] e tieno sotto il suo imperio *più contento che mai altrimente avesse potuto essere*»; cursiva mía.

18 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>, 417 ss.): «Qua gli occhi imprimeno nel core, cioè nell’intelligenza, *suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore, dove non è pena, perché non s’abbia quel che si desidera: ma è felicità, perché sempre si trova quel che si cerca; et in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s’abbia appetito, e per conseguenza gusto.* [...] Cotal felicità d’affetto comincia da questa vita, et in questo stato ha il suo modo d’essere. [...] Gli occhi lacrimosi significano la difficoltà de la separazione della cosa bramata dal bramante, la quale acciò non sazie, non fastidisca, si porge come per *studio infinito, il quale sempre ha e sempre cerca*: atteso che la felicità de dèi è descritta per il bere non per l’aver bevuto il nettare, per il gustare non per aver gustato l’ambrosia, con aver continuo affetto al cibo e alla bevanda, e non con esser sattolli e senza desio da quelli. [...] *Esuries satiata, satietas esuriens*»; cursiva mía, salvo por la última frase latina. Sobre la immanentización del paraíso véase nuestra Introducción a *Furori*, sección 6; cf. Canziani (2001, 208 s. y 227-230).

Come possete credere ch'io possa esprimere l'*estrema allegrezza* de nove ciechi, quando udiro del vase aperto, si sentiro aspergere dell'acqui bramate, apriro gli occhi e veddero gli doi soli; e trovarono aver doppia felicitade: l'una della ricrovata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoverta, che sola possea mostrargli l'immagine del sommo bene in terra?<sup>19</sup>

3) Siendo los furiosos de muchos tipos y habiendo un furioso 'divino' ignorante (el asno que porta los sacramentos), ¿cómo podría ser – se pregunta Carrión – ignorante el sabio averroísta? Por tanto el furioso de Bruno no puede ser averroísta. La observación carece de sentido, puesto que Bruno plantea la convergencia del sabio con el furioso 'activo', perseguidor del conocimiento natural de la divinidad, no con el sujeto pasivo e ignorante en el que se introduce el espíritu divino (p. 119).

4) Según Carrión «Granada afirma que Averroes se halla presente, siempre, en todo aquel discurso que haga distinción entre el discurso filosófico y el teológico». Lamentablemente, no dice dónde yo lo digo<sup>20</sup>. Coincido con él y con Kristeller en que tal formulación es insuficiente, pues esa separación es formulada también por Alberto Magno, quien, aun estando ampliamente influenciado por Averroes<sup>21</sup>, no lleva esa separación al extremo en que la formula Averroes, Pomponazzi o Bruno. Esa separación hay que entenderla asociada a los puntos ya señalados anteriormente (diferencia antropológica radical, carácter pastoral y práctico de la religión, superioridad teórica de la filosofía). Y esto marca una diferencia fundamental entre la afirmación de la separación por autores cristianos, donde aparece en medida mayor o menor la ancilaridad de la filosofía y la superioridad en punto de verdad de la religión revelada, y el planteamiento 'radical' de Averroes y Bruno con su polémica con los *loquentes*. Remito a Sturlese (1992, 266-273).

6) Tras citar un largo pasaje de mi libro donde vinculo a Bruno (como debe hacerse) con Platón y Plotino, con Aristóteles y el 'aristotelismo [latino] radical', Carrión considera que, aun en el caso de que fuera cierto, la doble vinculación dinamita mi tesis y añade: «¿por qué decir entonces que la clave interpretativa de *Los heroicos furores* es el sabio averroísta? Si todos tienen un ideal de sabio que concuerda a grandes rasgos habrá que decir que el furioso bruniano es tan averroísta como aristotélico o platónico y, en consecuencia, no se puede decir que el filósofo averroísta nos dé la clave interpretativa de esta obra» (p. 101).

Yo no he dicho nunca que el sabio averroísta sea, o nos dé, la clave interpretativa de los *Furores*. Si Carrión hubiera leído mi Introducción a *Furori* habría encontrado la larga sección 5 titulada «Platonisme et averroisme», donde constato que en *Furori* Bruno moviliza y asume tanto teoremas del platonismo como del averroísmo (pp. LXVIII-LXXV) y que en ello sigue una tradición que, como afirma Nardi (1958), está ya presente en Giovanni Pico, pero se remonta a Siger de Brabante y había sido adoptada por peripatéticos italianos entre los siglos XV y XVI. Bruno sigue, a su manera, esta articulación (pp. LXXV-XC). Por tanto,

19 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>), 481 y nuestro comentario (611 s.) y sobre todo la Introducción, CXXVII-CXXXVI.

20 Seguramente Carrión se refiere a Granada (2002a) p. 21: «Averroes está presente allí donde se afirma la independencia de la filosofía y por tanto el carácter profesional del filósofo». Hay una ligera diferencia, que se agranda con la lectura de las líneas siguientes que, en mi opinión, dan pleno sentido a esa afirmación.

21 De Libera (1990), cap. II: "Le sujet de la philosophie", especialmente pp. 39-43; citado en Granada (2002a), p. 22, nota.

nada de monopolio averroísta del pensamiento de Bruno, pero sí una considerable presencia articulada con la del platonismo. Sturlese (1992, 259 s., páginas que por falta de espacio no puedo citar) le hubiera servido para aclarar las ideas.

Creo innecesario proceder a un examen detenido de la última sección del artículo de Carrión («Elementos neoplatónicos», pp. 101-108). Allí comenta sucesivamente tres puntos neoplatónicos presentes en *Furori*: a) Lo incognoscible Uno; b) La importancia de lo visual; c) La caza de lo divino. La exposición de esos puntos se hace con la indicación de su presencia en autores platónicos, sugiriendo que si estos elementos están en la obra de Bruno, entonces esta no es averroísta, puesto que platonismo y averroísmo están en una relación de disyunción exclusiva. Se infiere que mi interpretación queda refutada, por lo que el lector debería pensar que yo ignoro la presencia en los *Furori* de esos puntos o sencillamente incurro en flagrante contradicción. Para alejar de la mente del lector lo primero, declaro que una lectura de mi Introducción a esta obra y de mi comentario al texto permite comprobar que esos puntos están ampliamente recogidos, desde la incognoscibilidad del Dios absoluto (no se comenta Éxodo 3, 14, pero sí Éxodo 33, 17-23 con la distinción entre la bondad-faz de Dios y sus espaldas, esto es, Apolo y Diana)<sup>22</sup>, hasta la presencia explícita y tácita de Platón, Plotino, Dionisio Areopagita, Boecio, Cusa y Ficino<sup>23</sup>, sin olvidar el componente visual (¿cómo no registrarlo si está en la visión de Diana por Acteón?; en toda la obra la visión sensible es una metáfora de la visión inteligible)<sup>24</sup> Reconozco que no había planteado la figura y la obra de Raimundo Lulio a propósito de la ‘caza divina’<sup>25</sup>, pero mientras esto debería ser acreditado con una precisa confrontación de textos, la dependencia con respecto al Cusano (*De venatione sapientiae*) está ampliamente registrada en mi comentario<sup>26</sup>.

El error de Carrión reside en la premisa de que platonismo y averroísmo no pueden cohabitar, sino que son recíprocamente excluyentes. Los *Eroici furori* muestran, y en mi contribución a la edición crítica se pone de manifiesto, que Bruno combina elementos centrales de ambas tradiciones: puede asumir elementos del platonismo sin ser platónico, elementos del aristotelismo y del averroísmo sin ser plenamente averroísta; asumir el heliocentrismo copernicano sin ser copernicano al modo de Copérnico, etc. Entonces, ¿qué es Bruno? Pues, sencilla y complicadamente, Bruno.

## Bibliografía

Bianchi, L. (1990), *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérghamo: Pier Luigi Lubrina.

22 Por eso no se puede decir, como afirma Carrión, que «también en Bruno lo divino escapa al intelecto» (p. 102).

23 Contra Carrión (cfr. p. 106), creo que en *Furori* y en general en los diálogos italianos la presencia del Cusano y de Ficino es mucho mayor que la posible de Lulio.

24 Bruno (1999, 2008<sup>2</sup>, 327): «veder la divinità è l'esser visto da quella, come vedere il sole concorre con l'esser visto dal sole». La lectura del comentario a este pasaje hubiera permitido a Carrión constatar el reconocimiento de los tres puntos (acceso no al Uno sino a su Diana; lo visual; la caza) por mi parte, con referencia a Plotino.

25 Según Carrión, «se ha ignorado el potencial juego que ha desatado la metáfora de la caza divina en ciertos filósofos neoplatónicos». Véase Bombassaro (2002, 91-151) para un ejemplo de lo contrario.

26 Por no decir de la amplia (aunque tácita) presencia (y de forma fundamental) del *De possess* en *De la causa y Furori*. Nada parecido se puede decir de Raimundo Lulio.

- Bianchi, L. (2003), *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua: Il Poligrafo.
- Bianchi, L. (2018) «'Nulla lex est vera, licet possit esse utilis': Averroes' 'Errors' and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West», en: Mauriège, M. y Speer, A.(eds.): *Irrtum - Error - Erreur*, Berlín: De Gruyter, pp. 325-347.
- Bombassaro, L. C. (2002), *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Frankfurt: Peter Lang.
- Bruno, Giordano (1989), *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Alianza.
- Bruno, Giordano (1999, 2008<sup>2</sup>), *De gli eroici furori / Des fureurs héroïques*, texto crítico establecido por G. Aquilecchia, traducción francesa de P.-H. Michel, introducción y comentario de M. A. Granada, París: Les Belles Lettres.
- Bruno, Giordano (2015), *La cena de las Cenizas*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Bruno, Giordano (2017), *De la causa, el principio y el uno*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Bruno, Giordano, (2019), *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Campanini, M. (2015), «Giordano Bruno e Averroè: tematiche a confronto», en: Traversino, M. (ed.): *Verità e dissimulazione: L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Nápoles: EDI, pp. 45-61.
- Canziani, G. (2001), *Le metamorfosi dell'amore: Ficino, Pico e i 'Furori' di Bruno*, Milán: CUEB.
- Del Prete, A. (2003), «'L'attiva potenza dell'efficiente' et l'univers infini: Giordano Bruno à propos de l'oïsveté de Dieu», en: Dagron, T. y Védrine, H (eds.): *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, París: Vrin, pp. 113-13.
- Dell'Omodarme, F. (2014), «Averroè», en: Ciliberto, M. (dir.): *Giordano Bruno: Parole concetti immagini*, Pisa-Florenca: SNS-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, pp. 204-208.
- Flasch, K. (2008), *D'Averroès à Maître Eckart: les sources arabes de la "mystique" allemande*, París: Vrin.
- 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., (2000a), *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A., (2000b), «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción 'potentia absoluta' / 'potentia ordinata Dei' a propósito de la necesidad y la infinitud del universo», en: G. Canziani, M. A. Granada, Y.- Ch. Zarka (eds.): *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán: Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.
- Granada, M. A. (2002a), *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A. (2002b) «'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en: Canone, E. (ed.): *Letture*

- bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 151-188.
- Granada, M. A. (2005), *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A. (2015) «Giordano Bruno. *De immenso* I, 1-3, con alcune riflessioni su Bruno e Schopenhauer», en: Traversino, M. (ed.): *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Nápoles: EDI, pp. 17-43.
- Granada, M. A. (2019), «La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer», en: Benítez Grobet, L. y Ramos-Alarcón Marcín, L. (eds.): *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*, México: UNAM, pp. 101-126.
- Libera, A. de (1990), *Albert le Grand et la philosophie*, París: Vrin.
- Libera, A. de (1991), *Penser au Moyen Âge*, París: Seuil.
- Merlan, P. (1969), *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Nardi, B. (1958), «La mistica averroística e Pico della Mirandola», en: Nardi, B.: *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia: La Nuova Italia, pp. 127-146.
- Nardi, B. (1965), *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia: Le Monnier.
- Papi, F. (1968), *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia: La Nuova Italia.
- Pine, M. L. (1986), *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua: Antenore.
- Pomponazzi, Pietro (2010), *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, traducción de J. M. García Valverde, Madrid: Tecnos.
- Sacerdoti, G. (2002), *Sacrificio e sovranità: Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Turín: Einaudi.
- Spruit, L. (1988), *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles: Biliopolis.
- Sturlese, R. (1992), «'Averroes quantumque arabo et ignorante di lingua greca'. Note sull'averroismo di Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, 73, pp. 248-275.
- 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.