

SOBRE UNA SUGERENCIA DE FRANCES YATES: ¿DESEMPEÑÓ EL HERMETISMO ALGÚN PAPEL EN EL PROCESO A GALILEO?

Guillermo Boido

Universidad de Buenos Aires, CEA

El hermetismo como escenario del surgimiento de la ciencia moderna

En su extraordinario libro sobre Giordano Bruno, Frances A. Yates señalaba la existencia, en las concepciones de los creadores de la ciencia moderna, de modos de pensamiento místicos y mágicos, ignorados por los historiadores tradicionales o destinados por éstos a ser eliminados con lo que H. Floris Cohen llamaba el «plumero de la racionalidad» (Yates, 1964). Su tesis central, como lo expresa en particular en su controvertido artículo «The Hermetic Tradition in Renaissance Science» (Yates, 1967), era que bien podríamos concebir el surgimiento de la ciencia moderna como un proceso que consta de la siguiente transición: del universo animado y gobernado por la magia al universo gobernado por las leyes de la mecánica, con una etapa intermedia que Yates llamaba *rosacruz*, en la que el mago se convierte gradualmente en científico. Pero mientras la creencia de Dame Frances acerca de la continuidad hermetismo-ciencia moderna adoptaba a partir de 1964, en escritos sucesivos, un sesgo cada vez más radical (posición que la gran historiadora inglesa sostuvo hasta su muerte en 1981), otros autores, contemporáneos o posteriores, sin llegar a tales extremos, solo admitían (y admiten) la *influencia* del hermetismo en este o aquel aspecto particular del desarrollo de la ciencia mecanicista. La continuidad estricta entre estas categorías o mentalidades, tal como fuera sostenida por Yates, no tiene hoy demasiados adherentes.

Hemos heredado de Yates, en particular, una nueva imagen de Giordano Bruno: las fuentes principales de su filosofía habrían sido los tratados atribuidos a Hermes Trismegisto, y por ello Bruno ha de ser considerado un mago natural, perteneciente a una tradición que se inicia con la obra de Ficino y Pico y culmina, ya en el siglo XVII, con la de Tommaso Campanella. De este modo, según Yates, adquiere sentido la actividad incansable y el peregrinaje del fraile napolitano: su tarea principal habría sido la difusión, a la manera de un misionero, de la filosofía hermética. Bruno intentó sin éxito promover una reforma filosófica y política en términos herméticos en distintos países europeos (Francia, Inglaterra, Alemania,

Italia) pues creía que una monarquía ilustrada y guiada por el hermetismo podría conducir a una nueva Edad de Oro y superar las antinomias religiosas, en particular en lo que respecta a la doctrina de la Eucaristía. Más allá de las críticas a las que han sido sometidos algunos puntos de vista de Yates sobre Bruno, esta imagen ha permanecido desde entonces como un hito fundacional para el análisis del pensamiento bruniano.

Bruno y Galileo

Brian Vickers ha señalado reiteradamente que en los escritos de Yates es posible hallar afirmaciones de convicción personal, suposiciones y no argumentos, generalizaciones sin prueba, falta de referencia a contratesis y trucos retóricos como la repetición, la negación de otras opiniones y toda una serie de ideas sugeridas no analizadas adecuadamente (Vickers, 1979). Hemos querido rescatar y discutir, precisamente, una de estas afirmaciones polémicas, que vincula (como antaño) a las figuras de Bruno y Galileo. Se refiere concretamente a las razones que llevaron a Galileo a ser procesado, treinta y tres años después de la trágica muerte de Bruno en la hoguera (1600). A Yates le resulta significativo que el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* de Galileo posea una estructura similar a la de *La cena delle ceneri* de Bruno y, puesto que en ambos casos se discute la cuestión copernicana, bien podría haber ocurrido que el empleo que de ella hiciera Bruno para sus propósitos de reforma filosófica despertase en la mente de los inquisidores la idea de que la defensa por Galileo del movimiento terrestre encubría «alguna otra cosa», es decir, la transmisión de un mensaje hermético (Yates, 1964).

Las vinculaciones entre Bruno y Galileo, tanto en lo que respecta a sus posiciones filosófico-cosmológicas como a sus vicisitudes personales, han sido frecuentes en el siglo XIX y buena parte del XX. Ambos fueron copernicanos, ambos fueron víctimas de la inquisición. Bruno habría sido una suerte de «Galileo malogrado», se ha dicho, o bien, a la inversa, Galileo habría sido una suerte de «Bruno reencarnado». Ambas tesis parecen suponer alguna clase de proximidad o continuidad entre el pensamiento y el proceder público de Bruno y Galileo, lo cual no es obvio en manera alguna. Para un lector actual, poco tienen en común los intereses, los objetivos, la visión del mundo o las convicciones filosóficas de uno y otro, para lo cual basta comparar el hermetismo bruniano de la *Cena* (1584) con la nueva ciencia que ya anticipa el *Dialogo* (1632). Bruno no es astrónomo ni matemático, no comprende plenamente la astronomía de Copérnico, a quien acusa de

«jugar con la geometría», y por ello en Oxford se lo llama «ese italiano chapucero». Pero su propósito no es el de destacar los méritos de un sistema astronómico, sino el de insertar el copernicanismo en el amplio marco de la filosofía hermética. Galileo, en cambio, trata la propuesta copernicana en un contexto mecanicista y al proyecto de Bruno le hubiese destinado burla y sarcasmo. Pero, ¿qué decir de los contemporáneos de Galileo? ¿Podieron éstos interpretar su pensamiento, al fin de cuentas original y novedoso, en términos de categorías mejor conocidas como las del hermetismo de Bruno? Aunque Yates no se extiende sobre el punto, otros historiadores sí lo han hecho. Analizaremos brevemente los argumentos presentados a este respecto por Lawrence S. Lerner y Edward A. Gosselin, traductores de la *Cena* al inglés (Lerner & Gosselin, 1975, 1986).

Lerner y Gosselin: sobre Galileo, Bruno y Campanella

Lerner y Gosselin elevan la sugerencia de Yates a la condición de tesis: el *Dialogo* pudo haber sido entendido por los inquisidores como una suerte de secuela de la *Cena* de Bruno. Un *lector suspicaz* (de la época) habría advertido, según los autores, que Bruno y Galileo sostienen un mismo punto de vista a propósito de la interpretación de la Escritura y que ambos llaman «pitagórico» al sistema de Copérnico, amén de que ambos emplean argumentos destinados a refutar el «argumento de la torre» con el símil de una piedra que cae desde lo alto de un barco en movimiento. Ambos libros, además, tienen una estructura literaria similar (dialogada, en la cual un filósofo expone sus nuevas ideas y refuta las opiniones de dogmáticos aristotélicos) y ambos presentan un tratamiento general, no matemático, de la cuestión copernicana. Y para colmo, para exponer sus heterodoxas opiniones ante un público más amplio, ambos libros están escritos en italiano y no en latín. Según Lerner y Gosselin, hay demasiadas coincidencias aquí y éstas serían buenas razones para que «cierta gente», un conjunto de *lectores suspicaces*, haya podido leer el *Dialogo* como una especie de extensión de la *Cena*. Pero, ¿a qué *gente* se refieren? Permítasenos posponer por un momento la consideración de esta pregunta.

Otros argumentos empleados por los autores apuntan en dirección a objetivos de distinta naturaleza: el copernicanismo estaba por entonces estrechamente vinculado al pensamiento revolucionario en materia política y religiosa, y el referente en la segunda mitad del siglo XVII en Italia, obviamente, es el hermético Tommaso Campanella, discípulo intelectual de Bruno. Galileo conoció fugazmente a Campanella en Padua en 1592, seis meses después de la partida de Bruno de esa

ciudad hacia Venecia, donde sería finalmente denunciado y apresado. En 1599, Campanella lideró en Calabria una frustrada revuelta contra los Habsburgos españoles con el esperado apoyo de una flota turca que arribó a la zona demasiado tarde. Encarcelado y brutalmente torturado, Campanella permaneció en prisión hasta 1626, año en que fue liberado por decisión del papa Urbano VIII. Durante los veintisiete años de reclusión, Campanella escribió una vasta obra, en particular su conocida utopía neoplatónica *Città del Sole* (1600) y una *Apologia pro Galileo* (1616), escrito difundido en forma manuscrita a partir del año de su redacción. En él, Campanella sostenía que la opinión copernicana era más conciliable con la Escritura que el aristotelismo y el sistema de Ptolomeo, y que su «nueva teología» haría justicia a los méritos de Galileo. Prudentemente, éste se abstuvo de opinar sobre un texto redactado por un sospechoso de herejía recluido en las cárceles de la inquisición (regía además la prohibición del copernicanismo), pero un dato no menor es que aceptó que su protector romano, el príncipe Cesi, enviase una copia al mismo censor encargado de «corregir» la obra de Copérnico. Por otra parte, basta dirigirse a la obra completa de Galileo para advertir que éste nunca dio crédito al hermetismo de Campanella (ni al de ningún otro) e incluso que siempre trató de mantenerse alejado de alguien que bien podía, según las circunstancias del momento, acabar en la hoguera como Bruno, a quien Galileo, prudentemente, nunca menciona.

Lo cierto es que Campanella, una vez liberado de la prisión, gozó de los favores de Urbano VIII por un cierto tiempo. El interés del Papa por la astrología era bien conocido, y ello permitió que el filósofo-mago calabrés tuviera alguna influencia en la corte papal. Así como Bruno pretendía convertir al papa Clemente VIII a la filosofía hermética, Campanella aspiraba a instaurar desde Roma una sociedad utópica regida por Urbano VIII. En 1628 y 1630, ante las predicciones astrológicas que vaticinaban la muerte del Papa por la ocurrencia de eclipses, Campanella (según él mismo narra en un libro sobre astrología) comandó una serie de ceremonias mágicas, secretas, destinadas a conjurar tales predicciones. Pero uno de los responsables del horóscopo de 1630, Visconti, fue expulsado de Roma; el otro, Morandi, murió en prisión luego de ser procesado por el Santo Oficio. En ambos casos se invocaron las creencias herméticas de los acusados y en 1631 el Papa tuvo que promulgar una bula de condena de la astrología. Debieron emigrar los *novatori* y *virtuosi* romanos, vagamente neoplatónicos, que alguna vez habían sido protegidos por las academias literarias y filosóficas de Roma, y que habían recibido con entusiasmo las mordaces críticas de Galileo a la política cultural de los jesuitas en el *Saggiatore*. En tal escenario, poco propicio para exponer ideas herméticas, Galileo terminaba de redactar el *Dialogo* e iniciaba el trámite para la obtención del *imprimatur*.

En este cambio de actitud hacia el hermetismo no fue menor la influencia de la Compañía de Jesús. Dado el curso de la guerra de los Treinta Años, ya por entonces el Papa hubo de devolver la iniciativa política del papado a los sectores más fuertemente contrarreformistas, vinculados con el partido Habsburgo, y el control cultural del catolicismo a los jesuitas, que poco antes había tratado de arrebatarles. Era bien conocida la oposición de la Compañía de Jesús a la magia, la astrología, la alquimia y otras modalidades del hermetismo, cuya condena fuera fundamentada en 1600 por el jesuita Martín del Río. En un trabajo reciente, la historiadora Martha Baldwin señala diversos factores que explicarían, en particular, la posición marginal de estas prácticas (en particular la alquimia) en los estudios científicos de los jesuitas (Baldwin, 1993). Si bien no existía una prohibición explícita de ocuparse en el ámbito privado de tales asuntos, ello sólo podía ser realizado dentro de los límites doctrinales impuestos por la censura de la Compañía, en particular en lo que respecta a desvincular las ideas y simbolismos herméticos de los dogmas religiosos. Pero en materia pública la condena del hermetismo era absoluta.

Hacia 1632, año de la publicación del *Diálogo*, la hostilidad del partido Habsburgo y los jesuitas llevó al filofrancés Urbano VIII a considerar a Campanella un falso profeta y éste, perdidos los favores papales, debió emigrar dos años después a Francia, donde obtuvo la protección de Richelieu. Ante los rumores de que se habría de conformar una comisión para estudiar el contenido del *Diálogo*, Campanella había solicitado ser consultado e incluso se había ofrecido a actuar como «abogado» de Galileo. Sin duda, Galileo debió considerar altamente peligroso este apoyo, no solo por su bien conocido repudio por el hermetismo y los herméticos, tan ajenos a su proyecto de renovación cultural, sino también porque todo cuanto sonaba a hermetismo debió por entonces oler a demonio en la Roma papal de Urbano VIII. Precisamente, encontramos en el *Diálogo* más de una declaración al respecto; por caso, en la tercera jornada, las irónicas referencias a las explicaciones que invocaban *simpatías* y *antipatías*. En estas condiciones, nos preguntamos, ¿sobre qué base se pudo fundamentar la sospecha de que el *Diálogo* encubría un mensaje hermético? Volvamos sobre nuestra pregunta anterior: ¿cuál pudo ser la *gente* para la cual, según Lerner y Gosselin, ello pudo ser así? ¿A quienes se refieren? ¿A los miembros de la comisión preliminar que en 1632 analizó el contenido del *Diálogo*, integrada entre otros por un declarado adversario de Galileo, el jesuita Melchor Inchofer, sin hacer mención a mensaje hermético alguno en la obra? ¿A los eruditos de la Compañía de Jesús, de sólida formación en materia teológica, filosófica y científica, atentos por entonces a cualquier manifestación heterodoxa que pudiese ser hallada en el *Diálogo* e incorporada a la lista de

acusaciones? Lerner y Gosselin, en este punto, parecen haber subestimado la envergadura intelectual de los adversarios de Galileo.

Lerner y Gosselin: sobre delfines y escribientes

Pero los argumentos de Lerner y Gosselin no acaban aquí. Aportan otras consideraciones en favor de su tesis, que no atañen al contenido mismo del *Dialogo* sino al frontispicio del libro, en el que se advierte el emblema o isotipo del impresor Landini, tres peces. Filippo Magalotti, amigo romano de Galileo, narra en una carta destinada a un tercero, Mario Guiducci, la conversación sostenida por él con el Maestro del Sacro Palazzo, Niccolò Riccardi (responsable de otorgar el *imprimatur*) a propósito del emblema (Magalotti, 1632). El censor, cuenta Magalotti, lo consideraba «una gran ofensa». Magalotti cree que los peces eran delfines, y así lo entienden Lerner y Gosselin, suposición que a nuestros ojos no resulta evidente: bien podrían ser pejerreyes del Mediterráneo. El delfín era asociado por los herméticos al santuario en Delfos del dios Apolo, padre de Asclepio, uno de los personajes centrales de los escritos herméticos, y de aquí, sin más, Lerner y Gosselin concluyen que el temor de Riccardi radicaba en la sospecha de que el *Dialogo* encubría un mensaje hermético. El argumento tiene además un matiz político. En la *Iliada*, Homero narra cómo Apolo brinda su protección a los troyanos, y Lerner y Gosselin no dejan de señalar que fue Francus, un sobreviviente troyano, el legendario fundador de las dinastías reales de Francia. En el contexto de la guerra de los Treinta Años, el mensaje de Galileo haría referencia a una profecía: la sustitución de Roma por Francia, tan admirada por Urbano VIII, como sede del poder material y espiritual de futuros papados.

Hemos leído con detenimiento algunos documentos que pudiesen avalar estas especulaciones, y entre otros, la famosa carta de Magalotti. Según Magalotti, Riccardi sólo desea saber si la imprenta es propiedad de Galileo, pero no aclara los motivos por los cuales el emblema le resulta «ofensivo». Magalotti le explica que la imprenta y su emblema son de Landini y afirma que «el señor Galileo no es hombre de ocultar grandes misterios bajo puerilidades». Riccardi se manifiesta «grandemente aliviado» ante su respuesta y Magalotti se ofrece a enviarle al censor un título anterior publicado por Landini, artesano, por otra parte, insospechable de simpatías herméticas. Lo hizo poco después y allí estaba el emblema. («Véase qué insignificancias gobiernan nuestros actos en este mundo», escribe Magalotti a su interlocutor postal, como si se dirigiera a Lerner y Gosselin.) La imprenta de Landini, bien conocida, era llamada *De los tres peces*, y entonces, nos preguntamos,

¿qué otra cosa sino tres peces podían aparecer en el emblema? Dado el tenor de las críticas que por entonces se le formulaban a Urbano VIII, ente ellas la de nepotismo, es mucho más plausible suponer (como lo han hecho muchos historiadores) que el temor de Riccardi radicaba en la posibilidad de que Galileo hubiese cometido la irreverencia de hacer alusión a los tres parientes cercanos del Papa (un hermano y dos sobrinos) elevados por aquél al cardenalato. Al fin de cuentas, y en tren de especular, el emblema de la familia Barberini, a la que pertenecía Urbano VIII, eran tres abejas.

A este argumento Lerner y Gosselin agregan finalmente otro. En el memorandum enviado a Urbano VIII por la comisión preliminar que analizó el *Dialogo*, el escribiente anota que se han analizado acusaciones contra *Campanella*. Luego tacha el nombre y en su lugar escribe *Galileo*. Pero este *lapsus* no prueba nada. Como hemos dicho, Campanella había solicitado ser consultado sobre el caso, y es posible que en la mente de los investigadores el mensaje hermético que difundía el ya molesto monje bien merecía una investigación similar. Seguramente el nombre de Campanella había sido pronunciado más de una vez en el transcurso de las deliberaciones. Por entonces era necesario hallar un chivo expiatorio para restablecer el prestigio de Urbano VIII, acusado de *proteger herejes*, y había razones más que sobradas para investigar a Campanella, pero Campanella sabía demasiado sobre el Papa, sobre sus simpatías astrológicas y sobre una serie de favores personales que el pontífice le había otorgado años atrás. El elegido, entonces, fue Galileo.

Y no hay mucho más, en verdad. Nos encontramos nuevamente en el terreno de las críticas que le han sido formuladas a Yates a propósito de sugerencias, trucos retóricos y el recurso a la persuasión. El hermetismo *podría* haber desempeñado algún papel en el juicio a Galileo porque alguno de sus adversarios *podría* haber convencido al Papa de que el emblema de un frontispicio aludía al templo de Apolo o porque la simpatía de Campanella por Galileo *podría* haber sido un indicio de que Galileo, a su vez, simpatizaba con él (y esto es sencillamente desconocer, cuando menos, la ingente tarea de recopilación de documentos del ilustre Antonio Favaro). Por nuestra parte, hemos consultado nuevamente una colección de fuentes primarias y secundarias recolectadas hace pocos años para el estudio de la mentada tesis de Pietro Redondi acerca del papel decisivo que *podría* haber desempeñado el atomismo de Galileo como desencadenante del proceso de 1633 (Boido, 1997). Pero no hemos hallado ninguna evidencia en favor de la sugerencia de Yates que pudiese tener mayor envergadura que las muy endebles aportadas por Lerner y Gosselin.

Conclusiones

Tal como en el caso de la suposición de Redondi, las afirmaciones de Lerner y Gosselin subvierten innecesaria e injustificadamente imágenes bien establecidas de personajes, instituciones y episodios a partir de especulaciones o bien de lecturas arbitrarias o sesgadas de ciertos documentos. Las fuentes históricas apuntan mayoritariamente a señalar que la decisión de la Iglesia se fundó exclusivamente en la defensa galileana del copernicanismo, y que el atomismo del acusado, o bien, en este caso, las eventuales sospechas de haber pretendido Galileo transmitir un mensaje hermético similar al de Bruno, no tuvieron relevancia en el célebre acontecimiento. Como señalaban Vincenzo Ferrone y Massimo Firpo a propósito del libro *Galileo eretico* de Redondi, ciertas corrientes historiográficas, a las que podríamos llamar «historiografías de la persuasión», pretenden legitimar una investigación histórica en términos no sólo de fuentes confiables sino también de indicios, sospechas, lectura entre líneas, etc., dando lugar a relatos que dichos autores llamaban de «ciencia ficción histórica» (Ferrone & Firpo, 1986). A modo de protección de la tesis que esgrimen Lerner y Gosselin, y en ausencia de documentación fidedigna y significativa, sólo cabría suponer una gigantesca confabulación de innumerables agentes históricos, digna del relato de Borges *Tema del traidor y del héroe*, tramada en el siglo XVII y destinada a proteger lo sucedido por un muro de silencio impenetrable para los historiadores del futuro.

Referencias bibliográficas

- Baldwin, M. (1993), «Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?», *Ambix* 40, 41-64.
- Boido, G. (1997), «Pietro Redondi y el atomismo de Galileo: entre la historia y la ciencia ficción histórica», *Saber y Tiempo. Revista de historia de la ciencia* 4, 391-405.
- Ferrone, V. y M. Firpo (1986), «From Inquisitors to Microhistorians: A Critique of Pietro Redondi's Galileo eretico», *Journal of Modern History* 58, 485-524.
- Lerner, L y E. Gosselin (1975), «Galileo and the Long Shadow of Bruno», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 97, 223-246.
- Lerner, L y E. Gosselin (1986), «Galileo and the Specter of Bruno», *Scientific American*, November, 116-123.
- Magalotti, F. (1632), «Lettera a Mario Guiducci, adí 7 agosto, in Roma», en Favaro, A. (ed.), *Le Opere di Galileo Galilei 1890-1909*, Firenze: G. Barbèra, vol. XIV, pp. 368-370.
- Vickers, B. (1979), «Frances Yates and the Writing of History», *Journal of Modern History* 51, 287-316.
- Yates, F. A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press. (Versión castellana de D. Bergadà, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Ariel, 1983.)