

Recensión de Francesco BERETTA (Ed.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?* Editions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2005.

*Antonio Beltrán Martí*

En los últimos decenios los estudios galileanos en general han experimentado un notable incremento. Pero, posiblemente, la temática de Galileo y la Iglesia es la que ha tenido mayor desarrollo. La iniciativa de Juan Pablo II, creando en 1981 una comisión para un nuevo examen de la controversia copernicana en los siglos XVI-XVII, tuvo un gran eco en la prensa mundial, que desde un principio habló de una «rehabilitación de Galileo». No obstante, los especialistas han denunciado la falta de seriedad científica de las conclusiones de dicha comisión, dadas a conocer en 1992. Como en todas las ocasiones anteriores, la preocupación fundamental de los responsables eclesiásticos de la comisión ha sido el intento de defender la imagen de la Iglesia, aún a costa de la pulcritud histórica.

La importancia de la Iglesia en los estudios sobre Galileo no radica en la investigación que se promueve en su seno, sino en la incalculable riqueza documental que atesoran sus archivos, absolutamente indispensable para los especialistas. Esta es sin duda una de las claves fundamentales de la atención que le siguen prestando hoy los investigadores galileanos. Es significativo que, con alguna excepción como el libro de Mario D'Addio (*Il caso Galilei*, 1983), los textos más valiosos publicados en la serie de *Studi Galileiani* a impulso de la comisión papal, sean de autores no pertenecientes a la propia comisión, como es el caso de Annibale Fantoli con su destacable libro *Galileo, per il copernicanesimo e per la Chiesa*, (1992 y ediciones posteriores revisadas). La única «aportación» relevante de ésta ha sido la publicación de documentación inquisitorial fundamental (S. Pagano, *I documenti del processo di Galileo Galilei*, 1984, y, sobre todo, W. Brandmüller y E. Greipl (Eds.), *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli Atti del Sant'Uffizio*, 1992), 1984 Brandmüller 1992), a pesar de algunas deficiencias serias de estas ediciones. Con todo, la esperada apertura, en 1998, de los archivos de la *Congregación para la doctrina de la fe*, antigua Inquisición, sin duda incrementará los frutos que ya está dando en la investigación realmente sustantiva del caso Galileo, que se ha realizado al margen de la comisión papal propiamente dicha.

Una buena muestra de ello es el presente conjunto de artículos, *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, publicado bajo la dirección de Francesco Beretta. Con la pulcritud característica de sus autores, que aquí sintetizan para el lector no especializado importantes trabajos de su investigación de vanguardia, el libro cumple con creces su propósito de «ofrecer las informaciones históricas indispensables para comprender lo que sucedió en el siglo XVII y, al mismo tiempo, un análisis de la toma de posición pontificia de 1992, que permita captar su verdadera significación».

Una exposición escrupulosa y actualizada, como lo que hace Lerner en el primer artículo, de la génesis de la condena del copernicanismo en 1616, radicalizada en 1633 a raíz de la condena de Galileo, invalida por sí misma algunas de las tesis tradicionales de la apologética sobre la actitud de la Iglesia en aquella coyuntura, que no obstante han sido reafirmadas una vez más en los resultados de la comisión de estudios instituida por Juan Pablo II. Como insiste Lerner, por distintos tipos de intereses la mayoría de astrónomos y teólogos del siglo XVII y principios del XVIII acogieron la teoría copernicana como un mero instrumento de cálculo. Pero no ignoraban que Copérnico era un realista —algo que, incomprendiblemente, Juan Pablo II seguía poniendo en cuestión en 1993— y unos y otros le hicieron duras críticas por ello. De hecho, sólo tres años después de la aparición del *De revolutionibus*, la jerarquía eclesiástica católica criticó y rechazó inmediatamente, por boca del teólogo y astrónomo G. M. Tolosani, el realismo copernicano. Este es sólo uno de los muchos hechos que llevan a Lerner a rechazar una vez más la tesis, todavía muy extendida, según la cual la reacción de los líderes católicos fue menos hostil o más neutral que la de los protestantes. En relación a este punto, Lerner informa además de la manipulación que algunos historiadores católicos del siglo XIX hicieron de la supuesta ridiculización de Copérnico por parte de Lutero. La postura católica anti-copernicana se radicalizó con Bellarmino, a raíz de los famosos descubrimientos astronómicos de Galileo, su defensa del copernicanismo y de su compatibilidad e independencia respecto al texto bíblico. Sólo su utilidad —real o no, cabría añadir— para la reforma del calendario libró la obra copernicana, que se consideró como «totalmente contraria a las Escrituras», de una condena absoluta, como «herética». No obstante, Lerner sugiere que Urbano VIII eliminaría buena parte de la ambigüedad de la calificación teológica de la condena de 1616 cuando, en 1633, condenó a Galileo como «sospechoso de grave herejía» por defenderla como hipótesis contrastable.

Los artículos de Francesco Beretta y Luca Bianchi, abordan respectivamente el contexto general de censura y alguno de los aspectos centrales que llevaron a la condena de Galileo.

Partiendo de un bello análisis iconográfico de un fresco de Palacio Barberini, Francesco Beretta sitúa la condena de Galileo en 1633 en el marco contrarreformista, mostrando que responde a la misma política represiva que provocó la continua persecución del filósofo Cesare Cremonini por sus tesis sobre la mortalidad del alma. Tal política tenía su origen en el quinto Concilio de Letrán (1513-1521), que había proclamado como falsa e insostenible «toda información contraria a la verdad esclarecida por la fe», estableciendo que los profesores universitarios no sólo estaban obligados a defender la verdad cristiana, sino a refutar las demostraciones de los filósofos que se oponían a ella. Beretta muestra que Urbano VIII hizo suya esta reafirmación de la prioridad de la teología y la negación de la autonomía de la filosofía en 1625, precisamente a raíz de las últimas denuncias contra Cremonini, ordenando a su teólogo Agostino Oreggi la refutación de las tesis «erróneas, es decir formalmente heréticas» de filósofo aristotélico. El entramado que desvela Beretta es bellissimo. Destaca que este juicio de Oreggi, que fue quien desarrolló al argumento de la omnipotencia divina que Urbano VIII opuso e impuso a Galileo, se formula en los mismos términos que al año siguiente se utilizarían en el proceso contra Galileo, se formula en los mismos términos que el año siguiente se utilizarían en el proceso contra Galileo por su defensa del heliocentrismo. Tanto Cremonini como Galileo se habían hecho reos respectivamente de no refutar los argumentos a favor de la mortalidad del alma y de la cosmología heliocentrista, es decir contrarios a la verdad cristiana. El paralelismo refuerza la tesis de que la calificación teológica de la condena del copernicanismo en 1633 fue de herética, una cuestión técnica muy discutida y combatida con denuedo por los apologistas. Sea como fuere, se trató en ambos casos, y entre otras cosas, de una aplicación rigurosa de las disposiciones del mencionado Concilio lateranense.

Es bien sabido que Urbano VIII tuvo un complejo protagonismo tanto en la gestación del *Diálogo* de Galileo, como en su rechazo y condena. Un elemento crucial de ésta última fue la reacción del Papa Barberini ante la exposición de su argumento teológico —la omnipotencia divina implicaría la indemostrabilidad de la teoría copernicana (y de cualquier otra, destaca Bianchi)— que había obligado a introducir a Galileo al final de su obra. La tesis tradicional era que la

hostilidad del Papa fue provocada por el hecho de que Galileo había puesto el argumento papal en boca de Simplicio, el personaje «tonto» del *Diálogo*. Bianchi propone una tesis mucho más sustantiva: no se trataría tanto de que Barberini se viera reflejado en el lerdo personaje del *Diálogo*, sino de la réplica que Galileo pone en boca de su *alter ego*, Salviati. Bianchi ha identificado la fuente de la réplica galileana al argumento papal en un texto anti-copernicano del matemático jesuita Clavius. En este se cita el versículo del Eclesiastés 3, 11: «Él dejó el mundo a su discusión sin que el hombre pueda descubrir la obra que hace Dios». Galileo lo interpreta no sólo como una legitimación de la discusión de las disputas sobre los sistemas del mundo, sino como una «orden» de Dios para que sean discutidos. De este modo, en lugar de representar una conclusión escéptica que reducía al silencio, como quería Urbano VIII, Galileo trastocaba, si no invertía, la función y consecuencias del argumento, que así constituía una compulsiva incitación a la investigación científica. Bianchi desmenuza con sobria ironía alguna de las conclusiones de la comisión papal y formula su sospecha que los teólogos de 1633 captaron la trascendencia de este sustantivo punto, el enfrentamiento de dos concepciones sobre las limitaciones del conocimiento humano, mucho mejor que los teólogos de 1992, que atribuyen a sus antecesores un mero «error subjetivo de juicio».

En el último artículo, tras aludir al carácter netamente apologético de las anteriores revisiones del caso de Galileo por parte de la Iglesia en 1757, 1820-23, y 1964 con el caso Paschini, Fantoli analiza, tan respetuosa como escrupulosamente, las conclusiones de la comisión papal mencionada más arriba, presentadas en 1992 por el cardenal Poupard y por el papa Juan Pablo II. Fantoli se ve obligado a insistir en la crítica a la tesis apologética tradicional ya señalada por Bianchi. Según esta Bellarmino habría dado una lección de metodología científica correcta a Galileo. Fantoli muestra que, en la defensa de dicha tesis, el cardenal Poupard no sólo cita parcialmente a Bellarmino, sino que además su resumen del texto utilizado está «en contraste evidente» con la posición que el cardenal jesuita sostiene de él. Y ante la reiteración de la tesis de la falta de pruebas de Galileo, Fantoli recuerda que los argumentos científicos ni siquiera fueron tomados en consideración por los jueces de Galileo. Además pone de manifiesto las sorprendentes inexactitudes históricas que sustentan las tesis de Poupard, según las cuales la sentencia de 1633 contra Galileo, que se presenta como «una medida disciplinaria», fue «implícitamente reformada» en 1747 y 1820, y que los jueces de Galileo cometieron «un error subjetivo», comprensible en aquella difícil

«situación de transición». En cuanto al discurso de Juan Pablo II, desarrolla en buena parte argumentos de Poupard, aunque además de la sutileza metodológica de Bellarmino, destaca su acierto teológico. Fantoli alude a la perplejidad de los especialistas ante estas afirmaciones del Papa, y muestra su propia extrañeza ante la aseveración de que la sentencia de 1633 «no era irreformable» y que el caso «fue cerrado en 1820», cuando aún hoy no ha sido oficialmente reformada. En opinión de este estudioso hubo una evolución en la postura del Papa. Frente a su actitud de 1979, abierta en principio al reconocimiento de los errores por parte de «organismos de la Iglesia», que «tanto hicieron sufrir a Galileo», en 1992 Juan Pablo II no sólo carga toda la responsabilidad en cierto «teólogos», sin mencionar siquiera a los protagonistas —Pablo V, Urbano VIII y la Congregación de la Inquisición— sino que incluso «hace implícitamente corresponsable a Galileo del trágico malentendido que condujo a la condena». Con una generosa ampliación del campo, Fantoli afirma que este no era el espíritu de «la mayoría de los estudios publicados bajo los auspicios de la comisión papal» y se pregunta por qué el Papa adoptó las tesis de las publicaciones que tienden a responsabilizar a Galileo y desdramatizar su condena. Puede resultar elocuente el hecho de que prácticamente todas las «recientes» conclusiones de la comisión papal sobre la revisión de la polémica copernicana y del caso Galileo se limiten a reafirmar las tesis apologéticas formuladas desde el siglo XIX por lo menos. Aún así, Fantoli sostiene que, al margen de que Galileo no necesite de ninguna rehabilitación, se ha producido un cierto avance en la posición de la Iglesia hacia el reconocimiento de los propios errores. Quizás sea oportuno recordar aquí que el actual Papa, siendo aún el cardenal Ratzinger, en 1993 suscribía la opinión de que, en su contexto, «el proceso contra Galileo fue razonable y justo».

El libro, que aúna la fácil lectura con la precisión de la investigación histórica más reciente, se cierra con un apéndice que incluye una cuidadosa traducción de algunos textos cruciales de Galileo, Bellarmino, Agostino Oreggi y documentos inquisitoriales del proceso de Galileo, así como de los discursos mencionados de Poupard y Juan Pablo II. En la avalancha de seudoinformaciones sensacionalistas y publicaciones propagandísticas que sufrimos en las últimas décadas, es muy de agradecer que se presente al gran público una muestra de los resultados de la investigación sería de algunos de los mejores especialistas del campo.

VICO, Giambattista: *OBRAS. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. y trad. F. J. Navarro, Barcelona, Anthropos, 2002.

*Josep Martínez Bisbal*  
*Universitat de València*

Hay buenos motivos para celebrar la edición en español de los textos viquianos que, en cuidada traducción de F. J. Navarro, ha publicado la editorial Anthropos en su prometedora serie de autores, textos y temas del Humanismo. Publicados algunos de ellos —en versiones ahora mejoradas— en la revista *Cuadernos sobre Vico*, el conjunto de textos latinos que reúne el libro proporciona elementos fundamentales para una lectura del pensamiento viquiano más completa y, por ello, más compleja que los estereotipos simplificadores que aún circulan en el ámbito de la filosofía en español. Son textos, por otra parte, cuyo conocimiento resulta imprescindible para participar en o simplemente entender el debate actual sobre Vico que, en estos momentos, está alcanzando el punto más alto de internacionalización de toda la ya larga historia de diálogo filosófico con la obra del napolitano. Esta publicación es, precisamente, una manifestación de ese renovado interés también en la filosofía española que, gracias sobre todo al Centro de estudios sobre Vico de la Universidad de Sevilla, ya no es ajena al debate internacional. Y, a la vez, es además una publicación cuya llegada se hacía necesaria para consolidar y extender ese interés, y ello en un doble sentido.

Por una parte, porque proporciona el acceso fiable en español a textos de un autor poco afortunado en sus traducciones a la lengua cervantina y con fama de estilo literario caótico, fama que no sólo aleja potenciales lectores sino que también ha justificado traducciones —e interpretaciones— confusas o peregrinas. Cierto es que la acusación de estilo caótico se ha dirigido con preferencia al italiano de la *Scienza nuova* (acusación de escaso crédito en estos momentos) pero, como justamente señala el traductor, también la obra latina de Vico —al fin y al cabo profesor de retórica— tiene un peculiar estilo con su consiguiente dificultad de traducción y apreciación. Son oportunas, en este sentido, las observaciones del traductor sobre el latín de Vico en relación con sus contemporáneos, y sobre la opción «barroca» de su escritura frente al predominio de la opción «cartesiana», importante causa de la incompreensión o el rechazo. El traductor resuel-

ve con solvencia estos problemas de estilo sin mengua de rigor, con las inevitables opciones y limitaciones que toda traducción supone explicitadas y con abundantes e informadas notas que precisan, contextualizan e interrelacionan los textos. El trabajo de edición, para beneficio del estudioso, se completa con un índice onomástico, otro de conceptos y el largo elenco de las referencias de las notas y fuentes.

Además de la calidad de la traducción, llena un relativo vacío —y retraso— en la versión española de la obra viquiana que tuvo su inicio, conviene recordarlo, en Latinoamérica<sup>1</sup>. Por primera vez aparecen en esta lengua las seis primeras *Orationes* y, por primera vez también, unidas a la séptima ampliada que es en realidad el *De nostri temporis studiorum ratione* y a la tardía y madura *De mente heroica*. Al acierto de unir todas las oraciones se añade una nueva traducción completa y rigurosa del *De nostri...* frente a la incompleta de Rais Busson (Barcelona, 1989) o la difícilmente accesible de Krebs (Santiago de Chile, 1945, 2.<sup>a</sup> ed. 1957), como asimismo aporta una traducción directa del latín del *De mente heroica* frente a la aparente traducción de la versión inglesa de M. A. Díaz-Canedo y Stella Mastrangelo (México, 1987). Son aciertos que sin duda convertirán esta edición de las oraciones en texto de referencia.

Lo mismo puede decirse de la traducción del *De Antiquissima Italarum sapientia*, el otro texto que completa el volumen. Hasta ahora sólo contábamos con la también difícilmente accesible traducción de J. Cúccaro (Buenos Aires, 1939) que incluye la polémica con el *Giornale de' Letterati d'Italia* veneciano, y con la más reciente y no del todo fiable de Rais Busson (Barcelona, 1989) que añade la primera respuesta de la polémica. Esta nueva traducción de F. J. Navarro puede hacer prescindibles las anteriores aunque se echa en falta el intento que ellas tenían de unirla a la traducción de los textos de la polémica veneciana. Escrito en italiano, este debate literario entre el recensor y el autor ciertamente no encaja en una edición de textos latinos, pero en las dos respuestas viquianas se incorporan elementos decisivos para la cabal comprensión de su obra metafísica lo que haría deseable una edición conjunta. El criterio de la lengua como criterio de

---

<sup>1</sup> En Buenos Aires, México y Santiago de Chile, entre 1939 y 1956 se publicaron las traducciones del *De Antiquissima...*, la *Scienza nuova* de 1725, el *De nostri...*, antologías de textos, la *Scienza nuova* de 1744 y la *Vita*, toda una muestra de un interés por Vico que contrasta con la tardía aparición en España (Madrid) en 1970 de la primera traducción viquiana, la de la *Vita*.

selección de textos en este caso puede tener el reparo de separar una reflexión unitaria expresada en dos lenguas. No por ello deja de tener sentido la unión del *De Antiquissima...* con las *Orationes*, pues esta primera parte metafísica de un proyecto no terminado que incluía una física y una moral es, en cierto modo, la continuación, más ambiciosa, de la crítica al cartesianismo contenida en el *De nostri...*

Por otra parte, el volumen también es oportuno para el viquismo español porque ofrece textos imprescindibles para contextualizar la obra madura de la Ciencia nueva que, con razón, focaliza el interés por el napolitano, pero que no deja de ser el resultado del camino que lleva a ella. Por ello, tras recorrerlo en las siete primeras *Orationes Inaugurali*, en el *De Antiquissima...* y en la única oración posterior a la Ciencia nueva, el *De mente heroica* (aún faltando la traducción, ya afortunadamente anunciada, del *Diritto Universale*, el texto más cercano por muchas razones a la Ciencia nueva) ante el lector en español interesado aparecen nuevas lecturas, nuevas apropiaciones de la obra final y, sobre todo, aparece un Vico que es más cosas que el autor de la Ciencia nueva y más atento a debates de su época (de vanguardia o retroguardia) de lo que a veces se supone para exaltar su genialidad. Genialidad que no precisa, por otra parte, de esa justificación, pues su propia crítica a la modernidad y su nueva propuesta se defienden por sí solas, como evidencia y argumenta J. M. Sevilla en su Introducción al volumen al mostrar la actualidad de la meditación viquiana, actualidad que hace del napolitano un clásico. Un clásico que con esta traducción sin duda podrá ser frecuentado con mayor facilidad y provecho por la comunidad lingüística española.