

M^a JESÚS SOTO BRUNA

**LA METAFÍSICA DEL INFINITO
EN GIORDANO BRUNO**

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. La temática bruniana. Infinitud divina e infinitud del universo	5
2. La obra y sus interpretaciones.....	15
I. LA CONSIDERACIÓN DEL ABSOLUTO.....	27
1. El Absoluto como causa y como principio. El infinito “complicado”	30
2. El Intelecto eficiente universal y el <i>Anima mundi</i>	37
3. La exigencia del infinito desde la ejemplaridad, la causa material y la finalidad.....	46
II. LA MANIFESTACIÓN DEL ABSOLUTO.....	57
1. <i>Posse facere</i> y <i>posse fieri</i> . El infinito “explicado”	63
2. La <i>coincidentia oppositorum</i> y la cuestión de la diferencia entre los dos infinitos	72
III. APÉNDICE. <i>Acteón</i> y la tragedia de la razón.....	79
1. El problema de la trascendencia.....	80
2. Razón e infinito. El destino humano	84

INTRODUCCIÓN

1. La temática bruniana. Infinitud divina e infinitud del universo

“Ses principales doctrines sont mille fois plus obscures que tout ce que les sectateurs de Thomas d’Aquin, ou de Jean Scot, ont jamais dit de plus incompréhensible; car y a-t-il rien de si opposé aux notions de notre esprit, que de soutenir qu’une étendue infinie est toute entière dans chaque point de l’espace, et qu’un nombre infini ne diffère point de l’unité?” (P. BAYLE, Dictionnaire historique et critique, París 1820, vol. IV, p. 176).

Giordano Bruno es en nuestros días –como lo fue en su tiempo– un pensador polémico. Tachado en los manuales al uso de iniciador de los panteísmos modernos, él mismo plantea sin cesar a lo largo de toda su obra la cuestión de la diferencia entre Dios y el mundo¹. Y son ya muchos los autores que, desde comienzos del presente siglo, rehúsan considerar su sistema como un craso monismo de corte parmenídeo o spinocista –por más que el propio Bruno se remita a Parménides para fundar su concepción de la unidad, o preanuncie intelectualmente a Spinoza²–.

¹ W. BEIERWALTES es, a mi juicio, uno de los autores que –en la actualidad– más ha insistido en subrayar la distinción entre el Absoluto y el universo que permanece siempre a lo largo de los textos de Bruno. Dentro de sus estudios sobre Giordano Bruno, ha tratado especialmente este asunto en la Introducción a la edición alemana de la obra: *De la Causa, Principio et Uno*, en Felix Meiner, Hamburgo 1993.

² Será obligado detenerse después en algunas de las interpretaciones que ha recibido el pensamiento de Bruno; sirva de entrada de referencia el artículo, sumamente orientador, de L. CICUTTINI, “Interpreti e interpretazioni del pensiero di G. Bruno”, *Revista di Filosofia Neoscholastica*, 1941, pp. 287-324.

Este trabajo, cuyo propósito principal es exponer las tesis fundamentales sobre las que se asienta su metafísica, advierte justamente la problematicidad a la que está sometido el pensar bruniano: filósofo de la *unidad*, no ha dejado nunca de preguntarse por la *multiplicidad*, intentando otorgarle un estatuto propio. Tema éste sin duda clásico, pero que adquiere una gran complejidad en la especulación de Bruno, porque, en su pensamiento, el que es el Uno absoluto no puede ser alcanzado sin aquello que constituye su explicación necesaria: lo múltiple; así como éste último precisa, para su comprensión, ser captado como implicado en el primer principio que lo fundamenta interiormente.

Bruno se sitúa así en una línea de pensamiento estrictamente metafísica y cuya temática –en la historia de la especulación occidental– culmina en Hegel. La entera filosofía –había concluido el pensador del idealismo alemán– no es otra cosa que el estudio sobre las diversas determinaciones de la unidad; resumía de este modo la argumentación con la que se había iniciado el neoplatonismo filosófico³: si el primer principio debe ser pensado como uno, no puede a su vez olvidarse su relación a la multiplicidad, en la cual lo Uno se explicita a sí mismo en el modo de la alteridad⁴. Pues bien, en este contexto temático, el Uno bruniano –entendido a su vez como principio y como causa– contiene en sí mismo la pluralidad de las cosas particulares, que, desde esta perspectiva, se identifican en la unidad; mientras que se diversifican cuando del despliegue de lo Uno se trata: “El Dios de Bruno no puede concebirse sin el universo. Pero Él mismo corresponde a la exigencia de

³ Cfr. M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, París 1941, p. 5, Nota 2.

⁴ Cfr. el siguiente estudio que constituye, en mi opinión, una de las mejores compilaciones de la investigación sobre este tema a lo largo de la historia de la metafísica: V.V. A.A., *L'Uno e i molti* (a cura di V. Melchiorre), Milán 1990; con respecto a la cuestión a la que acabo de hacer mención en el cuerpo del trabajo, ver especialmente la “Presentación”, a cargo de V. MELCHIORRE, y el artículo de W. BEIERWALTES, “Einheit und Identität als Denken des Einen” pp. 2-24.

una totalidad que no se confunde con la serie de los entes concretos”⁵.

Es verdad que la doctrina acerca de que toda la multitud de las cosas remite a un ser originariamente uno la encontramos continuamente a lo largo de toda la historia de la metafísica. Interesa sin embargo resaltar que esta cuestión adquiere en la reflexión bruniana un tratamiento característico, por el cual, justamente, puede considerársele como el iniciador de una de las corrientes más importantes de la modernidad filosófica. En efecto, lo peculiar, en Bruno, es que atribuye el carácter de *infinito* a ambos extremos del discurso que nos ocupa; o sea, Dios y el mundo son equiparados en su atributo fundamental: la infinitud. Y justamente en este punto aparece la dificultad, especialmente a la hora de intentar explicar teóricamente la distinción Absoluto-mundo; porque, como ya advirtió el que ha sido considerado como su precedente intelectual más inmediato, Nicolás de Cusa, en el infinito se anulan todas las diferencias⁶. O, como a su vez declara nuestro autor: “En el infinito no se halla diferencia entre el todo y la parte, ni diferencia entre las partes entre sí, y por ello ciertamente el infinito es uno. (...) En el infinito las cosas particulares no constituyen una alteridad. (...) En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia y el ser, se encuentra la multiplicidad, (...) pero

⁵ H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, París 1967, p. 124.

⁶ NICOLÁS DE CUSA, *La Docta Ignorancia*, Lib. I, Cap. 11: “Todas las cosas en el máximo uno son el mismo uno”; cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance*, Münster 1915, p. 10. Ha de advertirse de entrada que, por lo que respecta a la derivación de carácter panteísta, en ningún momento puede considerarse a Nicolás de Cusa como precedente intelectual de Giordano Bruno. El artículo –entre otros– de H. VÉDRINE, “L’influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno”, en: V.V. A.A., *Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florencia 1970, pp. 211-223, ha señalado a este respecto con acierto cómo es cierto que Bruno retiene los textos más importantes de *La Docta Ignorancia*, pero no ha tenido en cuenta la *Apologia Doctae Ignorantiae*, que prohíbe justamente una interpretación monista del sistema: pp. 211-212.

de ahí no se sigue que el ser sea más que uno, aunque multiforme, multimodal y multfigurado”⁷. ¿Por qué entonces –preguntamos nosotros– “desdoblar” aquello que, si existe, no admite réplica, esto es, el infinito?

El problema al que acaba de aludirse es reincidente a lo largo de todo el pensar bruniano; porque, desde la atribución de la infinitud tanto a Dios como al mundo, el Absoluto ya no puede aparecer como lo contrario o distinto al universo, sino –siguiendo algunas intuiciones de Eckhart y Nicolás de Cusa– como la unidad complicante de la unidad desplegada en el orbe de los entes, o “la unidad de los contrarios del mundo”⁸. Y, desde esta perspectiva, la consideración acerca de la *creatio ex nihilo* ha de ceder su lugar a la especulación sobre un universo que proclama la presencia en él de la divina infinitud.

Bruno se aplicará con denodado esfuerzo a explicar la distinción entre la infinitud que se predica del que es Absoluto, que es siempre “totalmente infinito”, y la infinitud que se dice del universo, que jamás es “totalmente infinito”: pues éste último es infinito en su conjunto, pero no lo es en cada una de sus partes; impidiendo

⁷ G. BRUNO, *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 5°. Utilizo la edición crítica en la que se está trabajando actualmente, en colaboración con el Instituto Italiano per gli Studi Filosofici: *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, Col. dir. por: Y. Hersant y N. Ordine, París 1993 y ss. El texto que acabo de citar se encuentra en el vol. III, p. 272, p. 274, p. 278 y p. 280. A menos que se indique otra cosa, la obra italiana de G. Bruno la citaré de acuerdo a esta última edición, realizando la traducción al castellano a partir del texto bilingüe italiano-francés. La obra latina será citada por donde es habitual: JORDANI BRUNI NOLANI, *Opera latine conscripta*, Nápoles-Florenia 1879-1891; reimpr.: Friedrich Fromman, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1962, 3 vols., 8 partes, llevando a cabo asimismo –en su caso– la traducción castellana del latín.

⁸ Cfr. J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, p. 85. Aunque ni en el Cusano ni en Eckhart sea válido hablar de un craso panteísmo; puede verse a este respecto, entre otros títulos: J. I. SARANYANA, “Meister Eckhart y la controversia coloniense (1326). A propósito de la libertad en la investigación teológica”, *Scripta Theologica*, 1989 (XXI, 3), pp. 887-902; A. L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: La visión de Dios*, Introducción, traducción y notas, Pamplona 1996, pp. 36-50.

de este modo la identidad Dios-mundo. En este sentido, abandonará la argumentación en favor de la trascendencia que atravesaba sin duda los textos del autor de *La Docta Ignorancia*⁹. Dedicándose en cambio a la investigación de la diferencia existente entre la primera infinitud –divina, unitaria e indiferenciada–, y la infinitud propia del mundo de las creaturas –que existe explicada, diversa y distinta–: “El universo es (...) todo lo que puede ser desde el modo de la explicación, de la dispersión y de la distinción; mientras que su principio es todo lo que puede ser de manera unitaria e indiferenciada, puesto que en él todo es todo y absolutamente una sola y misma cosa, sin diferencia y sin distinción”¹⁰. Giordano Bruno tenía entonces claro que la atribución de la infinitud al que es el Absoluto, debía ir aparejada a la afirmación del carácter de infinito al universo que procede del primer principio. De ahí que lo describa como “el gran simulacro de la divinidad”¹¹; y se empeñe, a su vez, en subrayar que la identidad propia de lo múltiple es distinta de la identidad que constituye al primer principio: es cierto que se trata de una misma infinitud, pero una complicada y la otra explicada, manifestación extensiva de la primera.

Pues bien, la finalidad última que anima la construcción filosófica de Giordano Bruno reside justamente en la elaboración de una metafísica del infinito que explique adecuadamente la presencia de la infinitud divina en el cosmos¹². Tal es sin duda el hilo conductor para comprender la obra del autor que ha sido considerado como uno de los principales iniciadores del pensamiento moderno: “la

⁹ En castellano, se encuentra una reciente traducción de la *Apología*, en cuya introducción se explica bien la defensa, por parte del Cusano, de la acusación de panteísmo, especialmente por parte de Juan Wenck, en *La Ignorada Sabiduría*: S. SANZ, *Nicolás de Cusa, Apología de la Docta Ignorancia*; Juan Wenck, *La Ignorada Sabiduría*, Introducción, traducción y notas. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N° 24, Pamplona 1995, esp. pp. 20-29.

¹⁰ *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 3º, ed. cit., p. 206.

¹¹ *Idem.*, Diálogo 2º, p. 125.

¹² Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 127.

búsqueda heroica de una filosofía del infinito”¹³. O, como también ha sido expresado: “si toda filosofía es el desenvolvimiento de una intuición, el foco central que condiciona la de Bruno es, sin duda alguna, una perpetua explicitación de la idea de infinito”¹⁴.

Así pues, en el ámbito teórico, con argumentos más racionales que experimentales, Bruno asume conscientemente –en el siglo XVI– el papel de precursor a la hora de establecer las bases metafísicas que sirvan para explicar las exigencias de un universo infinito, que es el adecuado despliegue de la infinitud del Absoluto. Las consecuencias de esta actitud sobrepasan sin duda el nivel de los conceptos cosmológicos¹⁵, situándonos ante la elaboración de una nueva metafísica que contradice, desde su misma raíz, tanto las concepciones aristotélicas como la síntesis medieval llevada a cabo por Tomás de Aquino. En una palabra, Bruno intenta fundar metafísicamente la posibilidad de un universo infinito; y, en consecuencia, el tema de su metafísica no es ya la dependencia o analogía finito-infinito, sino que está centrada en el problema de la relación y de la diferencia entre la infinitud de Dios y la infinitud de la naturaleza¹⁶: “dentro de la compleja doctrina filosófica de Bruno, puede considerarse como algo preeminente los trazos especulativos que definen la infinita unidad del Ser, y que, consecuentemente, viene ejemplificada en la asimismo infinita unidad del Universo”¹⁷.

¹³ J. SEIDENGART, “La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno”, en V.V. A.A., *Infini des mathématiciens, infini des philosophes* (Fr. Monnoyeur, dir.), París 1992, p. 61.

¹⁴ H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 149.

¹⁵ Es preciso no obstante señalar la importancia decisiva, incluso para la metafísica, que el problema propiamente cosmológico adquirió en esta época; tal como puede desprenderse del excelente trabajo de M. A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Nápoles 1996.

¹⁶ Cfr. B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, París 1995, pp. 229-250.

¹⁷ A. DEREGIBUS, *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità* (2 vols); vol. I: *Il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico*

La *nova philosophia*, que el propio Bruno estaba convencido de iniciar¹⁸, gira en efecto toda ella en torno al intento de una fundamentación metafísica del universo infinito; infinitud que se venía anunciando –a través de muy diversas perspectivas– desde el comienzo mismo del Renacimiento, pero que el Nolano establece por primera vez de un modo sistemático¹⁹. Recurre para ello a la conocida argumentación de que este universo no puede ser sino la más adecuada manifestación de la divinidad, testimonio inmediato de su absoluta omnipotencia; asunto éste que es radicalizado hasta acceder a la idea de que el presente universo no es propiamente *otro que*, sino *otro modo* de existir del Aboluto²⁰, afirmando entonces una conexión esencial entre Dios y las creaturas, lo cual terminará cuestionando el estatuto propio de ambos.

Bruno estaba a pesar de todo persuadido de que el cosmos ha de estar transido de la misma vida infinita que posee el ser divino. Era necesario entonces que el clásico concepto de materia quedase transformado: cada vez quedan menos restos de su pasividad, orientándose hacia lo actual y dinámico²¹. La naturaleza es ahora un gran organismo vivo, animado en cada una de sus partes por el *alma del mundo*, que es la potencia divina, la cual está presente en cada uno de los seres²²: “Desde 1584 el Nolano recoge los frutos

¹⁸ Cfr. M. CILIBERTO, Introducción a: *De la Causa, Principio et Uno, Oeuvres complètes*, ed. cit., p. IX.

¹⁹ Para la historia de la idea de infinito desde la Antigüedad y su influencia en el Renacimiento, debe tenerse en cuenta la conocida obra de R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad*, Buenos Aires 1952; para nuestro tema, esp. pp. 490-517. Aunque no coincido en algunos de sus planteamientos centrales, sin duda constituye también un punto de referencia su obra sobre el Renacimiento: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona 1980; para G. Bruno: pp. 37-113.

²⁰ Esta es la tesis que recorre el libro de E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, París 1926, p. 147: “Dieu et l’univers sont donc deux points de vue de la même réalité”.

²¹ Cfr. H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna* (tr. J. Gaos), Madrid 1966; pp. 48-57: “Los principios de la Naturaleza y las tendencias naturalistas en la metafísica italiana. Giordano Bruno”.

²² Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., pp. 124-130.

de la ontología de la vida-materia infinita, proclamando una concepción de la Naturaleza como *Deus in rebus*, conjunto orgánico de fuerzas vivas, todas íntimamente ligadas y animadas por la divinidad, que se ‘explica’ y se ‘comunica’ según innumerables mundos y caminos, los cuales debe conocer el sabio (...) si quiere llegar a aprender a comunicarse con la divinidad a través de la Naturaleza”²³.

Tras lo alcanzado hasta ahora, queda claramente planteada la problemática bruniana a la que he aludido al comienzo de esta Introducción, y que puede resumirse en lo siguiente. El estudio sobre la relación Dios-mundo en la filosofía de Giordano Bruno excluye desde sus primeros pasos la indagación acerca de la trascendencia divina, trascendencia que es –de entrada– silenciada a lo largo de toda la elaboración del sistema. No obstante –y según un común consenso– una tal exclusión no permite, a la luz de los textos del propio Bruno, hablar, sin más, de una identificación Absoluto-mundo: “Su mente tendía a apartarse de las categorías del neoplatonismo y de Nicolás de Cusa en dirección a una mayor insistencia en la inmanencia divina. (...) Es posible que la filosofía de Bruno sea una etapa en el camino que lleva de Nicolás de Cusa a Spinoza; pero el propio Bruno no llegó al final de ese camino”²⁴.

A partir de ahí se abre un amplio campo de investigación en torno a los términos en los que el Nolano ha intentado explicar y fundar teóricamente la diferencia entre el que es Uno, principio y causa, y el resto de los entes que pueblan el cosmos, definido éste muchas veces como “sombra” o “simulacro” del primer principio, y ello justamente para subrayar la diferencia existente entre los dos²⁵: “El tema de la sombra contribuye a definir la distinción entre Dios y el universo, es decir, entre lo ‘complicado’ y lo ‘explicado’, entre lo ‘unido’ y lo ‘disperso’, entre lo ‘implícito’ y lo

²³ M. CILIBERTO, “Introducción”, loc. cit., p. XLII.

²⁴ Fr. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1969, vol. III, p. 127.

²⁵ *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 3º, ed. cit., p. 207: “non è altro che una ‘sombra’ del primo ente o primo natura”

‘explícito’ ”²⁶. El punto álgido de la investigación, repito, deberá enfrentarse no con la noción –ya ausente– de la trascendencia, sino con el concepto de la inmanencia de lo divino en el universo; porque, como ya ha sido –escueta, pero brillantemente– señalado, en Bruno, “la idea de Dios no es más que la idea de su inmanencia”²⁷; inmanencia, a mi juicio, reiteradamente argumentada a través de la exigencia de la infinitud del universo de las creaturas. Pero inmanencia –repetámoslo– que no implica la identidad: en el sistema de Bruno la *explicatio* es quizá una forma de la *complicatio*, pero ese universo desplegado reclama la existencia de un Absoluto que le otorgue la unidad de un fundamento. En una palabra, el universo bruniano exige a Dios; aunque, frente a la clásica concepción creacionista, el Absoluto a su vez no puede ser concebido sin el mundo²⁸.

Arribados a este punto, habremos de enfrentarnos sin duda ante una inversión de los planteamientos de la metafísica clásica. Así, en efecto, para Tomás de Aquino la alteridad de Dios con el mundo se fundaba precisamente en la infinitud del primero; pues la infinitud divina hacía referencia, de modo primordial, a la coincidencia de la esencia y del ser divinos, y por ello podía decirse de Él que es sin límites, pues es *per se subsistens, non receptum in aliquo*²⁹. Mientras que para Giordano Bruno la inifinitud deja de ser un atributo exclusivo de la divinidad, y pasa a ser considerada, justamente, como el aspecto fundamental del universo, por el cual puede afirmarse consecuentemente que es la más excelsa de las posibles imágenes divinas³⁰. Se ha afirmado por ello que, frente a la metafísica aristotélica, “el gesto fundamental de la filosofía

²⁶ M. CILIBERTO, “Introducción”, loc. cit., p. XV.

²⁷ G. BUFO, “G. Bruno et le problème de l’instauration d’une métaphysique de la finitude”, *Bulletin de l’Institut de Philosophie*, Bruselas, 1965 (15), p. 36.

²⁸ Cfr. F. OLGATI, *L’Anima dell’Umanesimo e del Rinascimento*, Milán 1924, pp. 616 y ss.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae (S. Th.)* I, q. 7, a. 1, ad 3.

³⁰ Este es el argumento principal que recorre el Primer Diálogo de la obra: *De l’infinito, universo e mondi*, vol. IV, ed. cit.

bruniana, consiste en romper con una concepción *finita* del universo”³¹. Introduciendo de este modo la infinitud en la creatura, el Nolano abandona lo que había sido además una de las intuiciones centrales de la metafísica de Nicolás de Cusa, a saber, que cada criatura es un aspecto finito del infinito³², salvando así la trascendencia del Absoluto.

En una palabra, el propósito fundamental que preside la obra y el pensamiento de Giordano Bruno, a finales del siglo XVI, reside en extraer –en todos los dominios– las consecuencias que implica esa su convicción fundamental acerca de la absoluta presencia del infinito en el cosmos. El concepto de infinito es el punto de partida de su entera reflexión, pero también la meta a la que arribar cuando de la comprensión última del universo se trata; por ello puede sostenerse sin reservas que el de Bruno constituye el primer intento serio –es verdad que no faltan aquí antecedentes antiguos y medievales–, en la historia de la especulación occidental, por fundar sistemáticamente una metafísica del infinito. Una metafísica que servirá, en los siglos sucesivos, como punto de partida o de inspiración para una amplia y característica corriente del pensar europeo moderno y contemporáneo, como ya en su momento advirtió W. Dilthey: “Giordano Bruno es el primer eslabón de esa cadena de pensadores panteístas que llega hasta nuestros días a través de Spinoza, Shaftesbury, de Robinet, Diderot, Deschamps y Buffon; de Hemsterhuys, Herder, Goethe y Schelling”³³.

* * *

Desde esta sucinta presentación en que he intentado resumir la –sin duda alguna– compleja temática bruniana, pienso que una adecuada explicitación de su metafísica deberá tener en cuenta, por así decir, tres núcleos especulativos fundamentales. En primer lu-

³¹ S. FILIPPINI, “Une expérience de l’infini”, *La Nouvelle Revue Française*, junio 1988 (425), p. 59.

³² Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *La Docta Ignorancia*, Lib. II, Cap. 2.

³³ W. DILTHEY, “Giordano Bruno”, recogido en el volumen: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Méjico, D.F., 1947, p. 200.

gar, la consideración del Absoluto desde su condición de primer principio y causa del universo; analizando, en consecuencia, el significado que estos términos adquieren en la “nolana filosofía”; el punto álgido de la investigación se centrará en este punto en la cuestión de la inmanencia del Fundamento en lo fundamentado. En segundo lugar, la manifestación del Absoluto, en el modo como éste revela su infinita potencia en el orbe del mundo de las creaturas; se hará preciso exponer aquí los argumentos aducidos por el Nolano en favor de la infinitud del universo. Y, en tercer lugar, pero como consecuencia del punto anterior, será necesario estudiar la cuestión de la diferencia, en el sistema bruniano, entre el Absoluto y el mundo, desde su interpretación del principio de la coincidencia de los opuestos.

Por último, un apéndice obligado se imponía tras el estudio de esta nueva metafísica, y que hace referencia a la pregunta por la posibilidad de apertura al Absoluto por parte del conocimiento humano; tema éste que desembocará en Bruno en la propuesta de una suerte de “teología negativa”, desde la cual la razón advertirá la imposibilidad de sobrepasar el orbe de lo creatural en orden a la consecución del último fin al cual aspira el ser humano.

Pienso, no obstante, que esta primera aproximación introductoria no debe concluirse sin realizar un breve apunte sobre la obra del autor que nos ocupa. A este fin se dirige entonces el siguiente apartado de esta Introducción.

2. La obra y sus interpretaciones

“En este resumen, mi principal propósito es, por medio de la comparación de Bruno con Spinoza, presentar, por así decir, la *Summa* de la filosofía del *hen kai pan*” (F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*)³⁴.

Filippo Bruno nace en Nola, pequeña ciudad situada al este de Nápoles, hacia el año 1548. Recibe el nombre de Giordano –que mantendrá a lo largo de su vida– al ingresar, en 1565, en el convento de Sto. Domingo, tomando el hábito de los Predicadores.

La época creadora de Bruno se sitúa entre 1582 –esto es, cinco años después de abandonar la orden de los Dominicos– y 1595, o sea, cinco años antes de su condena por parte de la Inquisición. En este período de tiempo redacta prácticamente toda su obra; se trata de unos cuarenta títulos, que los principales estudiosos de la misma coinciden en dividir de un modo sistemático³⁵. Únicamente pretendo a continuación presentar los temas tratados en algunas de sus obras más importantes. Pero es preciso advertir de entrada que varios de los escritos redactados por Giordano Bruno, sobre todo los relativos al comienzo de esta época, inicio que podríamos llamar, por así decir, itinerante –el Nolano recorre la mayoría de los estados europeos enseñando y dando clases en algunas universidades, presentando sus doctrinas fundamentales contra lo

³⁴ F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), Pref. a la 2^a ed. (1789), Apéndice I: Resumen de: *De la Causa, Principio et Uno*, de Giordano Bruno di Nola; *Werke*, Leipzig 1819. Reimpr. de Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, vol. IV-2, p. 10.

³⁵ Uno de los mejores conocedores de Bruno, A. GUZZO, escribió en 1966 lo que podemos considerar como una “biografía intelectual” de nuestro autor, que puede sin duda servir de guía orientadora para el lector: “Giordano Bruno, uomo inquieto” (I y II), *Giornale di Metafisica* (XXI, 1), pp. 61-86, y (XXI, 2-3), pp. 281-324. Puede consultarse también la biografía, más reciente, de: J. ROCCHI, *L'errance et l'hérésie, ou le destin de Giordano Bruno*, Paris 1980.

que él denomina el peripatetismo (Aristóteles y los medievales)³⁶—, no se conservan en la actualidad. Así, sabemos que en 1581 da unas lecciones en París, en el Colegio de Cambrai, sobre “Las propiedades divinas” (*De predicamenti di Dio*), comentando a Sto. Tomás; y, anteriormente, en 1579, había dictado en Toulouse unas lecciones sobre el *De Anima* de Aristóteles.

En 1582, Giordano Bruno publica en París sus primeros escritos, relativos al “arte de la memoria” (mnemotécnica) y bajo el influjo de algunas de las más fundamentales proposiciones de Ramón Llull³⁷. Se trata del *De umbris idearum*, el *Ars memoriae* y el *Cantus circeus*. Estos textos han sido editados posteriormente, junto con todo lo que se ha denominado el *corpus latinus* en Florencia, en el año 1886³⁸. Desde el punto de vista gnoseológico, el Nolano sostiene en ellas que el orden y la perfecta armonía de todas las cosas en el universo, así como su conexión con el primer principio absoluto, permite al entendimiento humano seguir una escala ascendente hasta llegar al conocimiento de todas las cosas en la Unidad máxima, de la que depende todo el orbe del universo. Las ideas del entendimiento son presentadas platónicamente como “sombras” que conducen a las ideas originarias de la primera Inteligencia, preparando así la vista del hombre para acceder a la verdadera luz sin que ésta llegue a cegarle. Bruno introduce asimismo algunos principios fundamentales acerca de lo que en el Renacimiento italiano es considerado como “conocimiento mágico”³⁹.

³⁶ Aunque el estilo es poco sistemático, y el contenido doctrinal sumamente crítico, puede consultarse, para los datos más importantes de la biografía de Giordano Bruno, el libro de E. DREWERMANN, que ha sido recientemente traducido al castellano: *Giordano Bruno o el espejo del infinito*, Barcelona 1995.

³⁷ Cfr. G. AQUILECCHIA, “Bruno, Giordano”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Instituto della *Enciclopedia Italiana* fundada de Giovanni Treccani, Roma 1972, pp. 654-665.

³⁸ Reedición en Friedrich-Frommann, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1962. 3 vols. en 8 partes.

³⁹ Sin duda alguna, el estudio más completo de este asunto se encuentra en el libro de F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelo-

Toda esa temática abordada en sus primeras obras va a estar siempre presente en el resto de los escritos de Giordano Bruno; y esto es preciso tenerlo en cuenta a la hora de intentar comprender los móviles que animan la elaboración de su metafísica. Pues, en efecto, como ha señalado uno de los más conocidos estudiosos del pensamiento bruniano, A. Guzzo: “puede llegar a ser gratuito separar en Bruno cosmología, metafísica, magia y mnemotecnia. El ‘mundo’, también el ‘universo’, del que habla Bruno, es un mundo vivo: no un ser, sino una vida en perpetuo devenir. En esta vida que es el universo todo está conectado con todo (...). Toda cosa resulta ser un signo de toda otra (...)”⁴⁰. Por ello, a mi juicio, no resulta acertado hablar de dos épocas en la elaboración de la filosofía del Nolano, sino que es preciso abordarla como un conjunto temático, animada desde unos móviles concretos, que va perfilándose y adquiriendo matices al hilo de la maduración de los temas tratados.

Por su parte, los denominados “Diálogos italianos” (*Dialoghi metafisici* y *Dialoghi morali*) fueron editados por G. Gentile entre 1907 y 1908⁴¹. Entre ellos se encuentran las obras más conocidas de Giordano Bruno, escritas todas ellas entre 1584 y 1585, durante su estancia en Londres. Así, el *De l’infinito universo e mondi*, en el que, con argumentos pertenecientes al ámbito de la filosofía teórica más que propiamente físicos, critica la concepción aristotélica de un universo finito. Después, el diálogo más específicamente metafísico: *De la Causa, Principio et Uno*, en el que el Nolano expone su innovadora metafísica del infinito; cuyo principal argumento reside en demostrar la inmanencia en el universo del que es el primer principio y causa del mismo. El Absoluto es pre-

na 1995; en castellano se encuentra además la traducción de *El arte de la memoria*, llevada a cabo por F. A. Yates y por I. Gómez de Liaño, en Taurus, Madrid 1974. De un modo general, para la temática relativa al platonismo y al hermetismo en el Renacimiento, resulta interesante la reciente obra de M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e ‘prisca theologia’*. *Ricerca di storia filosofica rinascimentale*, Florencia 1996.

⁴⁰ A. GUZZO, “Giordano Bruno, uomo inquieto” (I), art. cit., p. 78.

⁴¹ Laterza, Bari; 2^a edición: 1925-1927; 3^a edición, revisada por G. Aquilec-

sentado ahí –recogiendo antededentes del materialismo antiguo, del *Timeo* platónico, del estoicismo, de Plotino y del propio Nicolás de Cusa– como el “alma del universo”, como causa y principio de vida que anima e informa al universo con sus innumerables mundos, que es ahora un gran organismo viviente. Para acabar con la reducción de todos los seres a la Unidad, en la que todos los opuestos coinciden. El concepto de un Dios trascendente es abandonado ahí como noción propiamente teológica, advirtiéndose que la investigación filosófica no tiene otro camino para la captación del Absoluto sino el estudio de su presencia en el cosmos. Y por último –dentro de los denominados “Diálogos metafísicos”– *La Cena delle Ceneri*, que constituye una crítica radical al aristotelismo y a la concepción cristiana del mundo⁴².

Por otra parte, entre los “Diálogos morales”, se encuentran: *Spaccio della bestia trionfante*⁴³, donde el Nolano propone una ética civil del trabajo humano y su concepción de la historia⁴⁴. El *Asino cillenico* y la *Cabala del Cavallo Pegaseo*⁴⁵, en donde, al hablar de la búsqueda intelectual –por parte del ser humano– del Absoluto, Giordano Bruno rechaza la Revelación como guía para el humano entendimiento⁴⁶. Y el, a mi juicio, más importante: *De*

⁴² Estos tres Diálogos se encuentran publicados en la edición crítica que se está llevando a cabo actualmente: GIORDANO BRUNO, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres. Sous le Patronage de L’Institut Italiano per gli Studi Filosofici, París 1993-1996. Para el *De l’infinito* he consultado asimismo las traducciones castellanas de A. J. Capelletti, Buenos Aires 1972, y la de M. A. Granada, París 1995. Para el *De la Causa* también he tenido en cuenta la edición alemana de W. Beierwaltes, Hamburgo 1993.

⁴³ Cfr. la traducción castellana de M. A. Granada, con Introducción y notas: *La expulsión de la bestia triunfante*, en Alianza, Madrid 1995. Esta obra se encuentra editada, como es sabido, por A. Guzzo, en el volumen: *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, en la Colección: “La Litteratura italiana. Storia e testi”, N° 33, Milán-Nápoles 1956.

⁴⁴ Cfr. A. GUZZO, “Giordano Bruno, uomo inquieto”, art. cit., pp. 281-284.

⁴⁵ Editado también en A. Guzzo, o. c. Cfr. sobre esa temática: N. ORDINE, *Le mystère de l’âne. Essai sur Giordano Bruno*, Pref. de E. Garin, París 1993.

⁴⁶ Cfr. A. GUZZO, “Bruno, Giordano”, *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2ª ed.), Sansoni, Florencia 1950-1968, vol. I, pp.

*gli eroici furori*⁴⁷; en este Diálogo, y mediante el viejo mito de Acteón, Giordano Bruno describe paso a paso –muchas veces de forma poética y literaria más que filosófica– el camino seguido por el entendimiento humano en la búsqueda del Absoluto, con objeto de llegar a una suerte de identificación o unión intelectual con Él. Acteón es el hombre, “cazador” o “buscador” de la sabiduría, de la verdad, amante del infinito; pero que fracasa inevitablemente en el intento –puramente racional– de hallar a la divinidad, tanto en sí mismo, como en la infinitud del mundo⁴⁸. A partir de ahí Bruno establecerá una suerte de dualismo entre el Absoluto enteramente inaprehensible (“teología negativa”) y el mundo, situando en éste último el ámbito adecuado para el esfuerzo de la razón humana en su búsqueda de la verdad. Bruno resulta en este punto también un claro pregonero del racionalismo moderno europeo, que acabó –con Kant– por estrechar enormemente los límites del humano saber, abocado exclusiva y únicamente al mundo sensible.

A partir de 1591, y durante su estancia en Frankfurt escribe el Nolano algunas obras en latín. En ellas desarrolla, de un modo u otro, la temática presentada en los escritos anteriores. Cabe destacar: *Summa Terminorum Metaphysicorum*: obra en la que Bruno resume los conceptos fundamentales que definen su cosmovisión, animada ésta sin duda por el que se ha denominado el gran principio bruniano: *Non c'è Dio senza mondo*⁴⁹; *De triplici minimo et mensura* –publicada en 1595–; *De monade, numero et figura*; *De Immenso et Innumerabilibus*: obra que supone una prolongación y, prácticamente, una culminación de la teoría bruniana acerca de un universo infinito, poblado de innumerables mundos. *De imagi-*

1088-1100, esp. pp. 1098-1099.

⁴⁷ Editado en A. Guzzo, o. c. Para esta obra consulto la traducción castellana de M. Rosario González Prada, con Introducción y notas, Tecnos, Madrid 1987.

⁴⁸ Cfr. el excelente artículo de W. BEIERWALTES, “Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1978 (32), pp. 345-354.

⁴⁹ I. BOCCHE, *Le monade et l'infinité*, p. 11.

num, signorum et idearum compositione, que es la, por así decir, última prolongación de la cuestión mnemotécnica⁵⁰.

Pienso que este breve apunte sobre la obra de autor que nos ocupa resulta suficiente para una primera introducción o aproximación; pues las cuestiones a las que se ha aludido aquí serán desarrolladas en el cuerpo del trabajo. Y ello en la medida en que uno de los objetos principales de la presente investigación consiste justamente en presentar los aspectos fundamentales de la compleja temática presente en la filosofía nolana; lo cual será llevado a cabo al hilo de sus textos centrales⁵¹.

Considero, no obstante, que esta pequeña alusión a la obra bruniana debe a su vez hacer alguna advertencia sobre la recepción de la misma en la historia del pensamiento. En ello me detengo – también brevemente– a continuación.

* * *

Según el testimonio de Hegel⁵² –por otra parte, comúnmente aceptado, al menos en este punto–, en Alemania fue Jacobi quien introdujo el pensamiento de Giordano Bruno, presentándolo como un precedente intelectual directo de Spinoza: a través de Bruno y Spinoza se habría consumado la filosofía del *hén kai pan*. Esta

⁵⁰ Todas ellas en las *Opera Latine*, ed. cit. Es conocido que después de este fructífero período intelectual, Giordano Bruno decide una estancia en Venecia; allí es precisamente donde es denunciado a la Inquisición por el noble Mocénigo, quien había invitado a Bruno para recibir unas lecciones de mnemotecnia.

⁵¹ Para nuestros intereses resultan especialmente importantes los siguientes títulos: *De la Causa, Principio et Uno*, *De l'infinito universo e mondi*, *De gli eroici furori*, *Summa Terminorum Metaphysicorum*, aunque nos referiremos a otras obras cuando la explicación de la temática lo justifique.

⁵² G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (tr. W. Rocés), México - Buenos Aires 1955, pp. 170-183; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (III), *Sämtliche Werke*, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1965, vol. 19, pp. 224-243.

interpretación fue acogida por Schelling, quien consideró a Giordano Bruno como el “símbolo de la verdadera filosofía”⁵³.

Jacobi habría jugado así el papel de mediador entre una comprensión “ilustrada” de Bruno y la explicación “idealista” de Schelling y Hegel. Siguiendo este comentario, en nuestros días ha sido recordado que, justamente, la segunda edición de las Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza⁵⁴ contiene un primer Apéndice, que es el resumen del Diálogo italiano *De la Causa, Principio et Uno* de Giordano Bruno. Y se ha comentado que Jacobi pretendía con ello rescatar conscientemente el pensamiento del Nolano para el público de su tiempo; pensaba incluso haber redescubierto a este autor, no, ciertamente, en el orden de la objetividad textual –para ello hubiera bastado una edición crítica del *De la Causa*– sino en el orden de la interpretación⁵⁵. Esa interpretación ligaba directamente a Giordano Bruno con Spinoza y hacía de la filosofía de ambos la precursora del pensamiento del idealismo alemán⁵⁶.

⁵³ Cfr. a este respecto el testimonio, en nuestros días de W. BEIERWALTES, “Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings *Bruno*”, en *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, p. 204. Ver también la traducción al castellano de la obra de F. W. J. SCHELLING, *Bruno* (tr. H. R. de Sanz), Buenos Aires 1957; la introducción a su temática llevada a cabo por J. J. R. ROSADO, en el libro *La aventura de existir*, Pamplona 1976, el capítulo: “*Bruno*, de Schelling”; y, también en castellano, la excelente introducción a las posiciones fundamentales de Schelling, en: J. CRUZ CRUZ, *Ontología de la razón en el último Schelling: sobre la ‘Introducción a la Filosofía de la Revelación’*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N^o 8, Pamplona 1993.

⁵⁴ Me refiero al artículo, sumamente orientativo en este punto, de: J. L. VIEILLARD-BARON, “De la connaissance de Giordano Bruno à l’époque de l’idéalisme allemand”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1971, pp. 406-423.

⁵⁵ Cfr. *Idem.*, p. 407.

⁵⁶ La obra más reciente y documentada sobre la disputa acerca del panteísmo y la recepción del spinocismo en la Alemania ilustrada, es sin duda la de P.-H. TAVOILLOT, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París 1995; puesto que no es este el tema específico de nuestro estudio, remito al lector a este libro para profundizar en la cuestión de la recepción del panteísmo moderno en el idealismo alemán. En

El comentario de Jacobi se encuadra –dentro de la historia del pensamiento y como resulta ya conocido– en el inicio de lo que ha sido caracterizado como la discusión acerca del panteísmo en la Alemania de finales del s. XVIII. Esa disputa estaba centrada, al menos en gran parte, en el cuestionamiento de algunas de las tesis principales del kantismo. En efecto, una de las conclusiones principales a la que había arribado la filosofía kantiana, subrayaba la finitud radical a la que se halla abocada la razón humana; tal finitud era puesta como punto de partida, como raíz de todo el sistema, y entonces el Absoluto era considerado como una simple representación de la razón finita⁵⁷. Frente a ello, el renacimiento del spinocismo significaba –contra el primado ontológico y epistemológico de la finitud– un instrumento adecuado para intentar restaurar una unidad que atendiese tanto a lo finito como al Absoluto, infinito en sí mismo⁵⁸.

Pues bien, fue justamente Jacobi –lector asiduo de Kant y de Spinoza– quien, en el texto ya mencionado, contribuyó en su momento a sacar a la luz el pensamiento de Giordano Bruno, a quien considera sin duda como el antecedente más claro y cercano de la filosofía idealista de la unidad. De él es de quien precisamente

las páginas 338-353 de este libro se encuentra el texto de Jacobi al que he hecho alusión en el cuerpo del trabajo: F. H. JACOBI, “Résumé de ‘La Cause, le Principe et l’Un’, de Giordano Bruno de Nola”. Por otra parte, es conocido que ha sido C. BARTHOLMÈSS (*J. Bruno*, París 1846-1847, 2 vols.) quien más directamente ha defendido que el pensamiento de Giordano Bruno precede directamente al de Spinoza. Y dentro de la misma orientación: AVENARIUS, *Über die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus*, Leipzig 1868; H. SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín 1916.

⁵⁷ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México-Buenos Aires 1972.

⁵⁸ Resulta ya abundante la bibliografía acerca de la *querelle* del panteísmo y el resurgir de Spinoza en el s. XVIII. Pueden resultar obligados los siguientes estudios: O. BLOCH (ed.), *Spinoza au XVIII siècle*, París 1990; y los artículos recogidos en: *Archives de Philosophie*, 1979 (42), 1981 (44), 1983 (46); y en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988 (2); así como: “Lo spinocismo ieri e oggi”, *Archivio di filosofia*, 1978 (1).

escribió: “Difícilmente se puede dar del panteísmo, *en el sentido más amplio*, un esbozo más puro y más hermoso que el que ha sido bosquejado (por G. Bruno). Pero, aprender a conocer esta doctrina, bajo todas las formas diversas que engloba, a fin de poder reconocer en todas partes, es más, percibir, de manera tan clara como posible, sus relaciones con otros sistemas y saber exactamente en qué consiste: tal es, a mi juicio, y desde más de un punto de vista, de una gran utilidad, y, en nuestra época, casi *una necesidad*”⁵⁹.

Dar a conocer la obra del Nolano, mostrar su anticipación al spinocismo y considerar el conjunto de estas filosofías como el inicio mismo del pensamiento característico del idealismo: tal es, sin duda alguna, la contribución de Jacobi a la historia de las ideas en este punto. Dicho de otro modo, es, en efecto, por medio de Jacobi que la filosofía nolana entronca con la de Spinoza e influye en el desarrollo histórico de la filosofía panteísta y del idealismo: “Jacobi rehabilita a Spinoza (...). Abre la vía a la interpretación que hace de Spinoza un santo, un místico híbrido de Dios, según la fórmula bien conocida de Novalis. La obra de Jacobi es una aportación importante en la difusión del espinocismo, ha influido en pensadores como Lichtenberg, y es por la lectura del *Stift* de Tübinga que Hölderlin y Hegel se familiarizan con el pensamiento de Spinoza, y que Schleiermacher, sin conocer aún las obras originales, toma conocimiento del sistema”⁶⁰. Y ha influido también en la apreciación positiva que Schelling posee de Giordano Bruno, a quien, como hemos dicho, considera como el símbolo de la verdadera filosofía⁶¹; aunque la interpretación de éste se halle mediada

⁵⁹ F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 2^a ed., loc. cit., p. 10.

⁶⁰ A. LAGNY, “Le spinozisme en Allemagne au XVIII. siècle: recherches actuelles”, O. BLOCH (ed.), *Spinoza au XVIII siècle*, o. c., p. 294, N. 4. Cfr. V. SANZ, “Filosofía y religión en Spinoza”, *Estudios Filosóficos*, 1997 (vol. 46, N° 132), pp. 217-255.

⁶¹ F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, ed. por K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1859, vol. IV, p. 228 y p. 229 (nota).

por algunas tesis fundamentales del neoplatonismo, como ha señalado W. Beierwaltes en nuestros días⁶².

Desde lo anterior, no resulta extraño leer, con respecto a Schelling, que “la filosofía de la identidad no ha apelado por azar al patrocinio de Giordano Bruno: pues, ciertamente, no subsiste sin analogía con las grandes filosofías del Renacimiento naturalista. Lo cual no debe sorprendernos, puesto que puede decirse que toda ella (la filosofía de la identidad de Schelling) consiste en una formalización intuitiva de la naturaleza”⁶³. Es, a mi juicio, G. Gentile el autor que más ha contribuido en nuestro siglo a una elucidación idealista de Giordano Bruno⁶⁴.

La interpretación ulterior de la obra del Nolano, sin embargo, ha matizado sucesivamente el “idealismo” de su pensamiento; y ha cuestionado, por lo tanto, que el conjunto de su filosofía aboque a un craso monismo al estilo spinociano, o que sus tesis fundamentales hayan de conducir o preanuncien el idealismo alemán. Así, F. Olgiati ha sostenido que la metafísica bruniana mantiene la afirmación de la trascendencia, en el sentido de que ésta no queda propiamente negada en el conjunto del pensamiento metafísico del Nolano. Lo que ocurre es que Bruno ha de sostener que el concepto de un Absoluto trascendente es algo a lo que no puede propiamente arribar el pensar racional; y entonces la trascendencia de Dios pasa a ser objeto exclusivo de la teología revelada. Pero, en todo caso, la existencia de Dios es una clave fundamental de la metafísica nolana: así como el fenómeno –en Kant– exige al noumēno, el mundo –en Bruno– exige a Dios⁶⁵.

⁶² Cfr. W. BEIERWALTES, “Neuplatonische Implikationen in Schellings *Bruno*”, en *Identität und Differenz*, o. c., p. 205. Este autor ha estudiado asimismo la recepción de Bruno en el romanticismo alemán, y ha expuesto una síntesis de su investigación al respecto en la Introducción a la edición alemana del *De la Causa*, Hamburgo 1993, pp. XXXIV- XLI.

⁶³ J. E. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie*, París 1966, p. 142.

⁶⁴ Cfr. G. GENTILE, *Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi 1920.

⁶⁵ Cfr. F. OLGATI, *L'Anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, o. c., pp. 645-646 y pp. 648-652.

Por su parte, A. Guzzo ha subrayado el dualismo que permanece siempre en Bruno entre el Absoluto y el mundo; desechando por lo tanto la idea de que nos encontremos ante un monismo de corte parmenídeo. De hecho en la filosofía del Nolano se aúnan muchas influencias antiguas, medievales y renacentistas, haciendo ello prácticamente imposible adherirla a un único sistema⁶⁶. Y numerosos autores posteriores han subrayado que se trata, la de Bruno, de una filosofía naturalista, en concordancia con las tendencias fundamentales que animan la Italia intelectual del Renacimiento⁶⁷; naturalismo que desemboca en un inmanentismo, pues el Dios de Bruno no está *sobre* el mundo, sino íntimamente presente al mismo, como un principio suyo⁶⁸. Y ello –como ya lo hemos advertido– aunque el propio Bruno no descarte la existencia de una verdad revelada acerca de un Dios trascendente, que no constituye, en su modo de ver, un objeto para la filosofía, sino que es asunto exclusivo de la teología.

Esta brevísima panorámica resulta indicativa, en mi opinión, de la compleja polémica que incluye la obra de Giordano Bruno. Habrá de aludirse en lo sucesivo a las diversas interpretaciones mencionadas, con el fin de dilucidar el núcleo especulativo que inspira la metafísica del Nolano; para mostrar, en última instancia, que nos enfrentamos, al final del Renacimiento, con una filosofía que intenta desbancar los principios fundamentales sobre los que se apoya la metafísica aristotélica y que da lugar al nacimiento de una no poco importante corriente de la filosofía moderna.

Y tal vez –sugiero al concluir este apartado– no sea arriesgado sostener que uno de los móviles más importantes que ha animado desde el fondo la metafísica del Nolano sea justamente la crítica al aristotelismo y a la visión finitista del universo que ése supone.

⁶⁶ Cfr. A. GUZZO, *I Dialoghi del Bruno*, Turín 1932.

⁶⁷ Cfr. E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, o. c.

⁶⁸ Cfr. L. CICUTTINI, “Interpreti e interpretazioni del pensiero di G. Bruno”, art. cit., donde –como he mencionado más arriba– se encuentra una clara orientación sobre las interpretaciones fundamentales del pensamiento de Giordano Bruno en nuestros días.

Porque, según un común acuerdo, “Bruno refuta de lleno no sólo la cosmología geocéntrica de Aristóteles, sino toda su física, fundada sobre los lugares naturales; la psicología, resueltamente adversa al transmigrar de las almas en cuerpos diversos, lo cual es para Bruno el significado mismo de la unidad del universo en su vivir infinito; la ética del término medio, a la que Bruno contraponen el divino exceso del heroico furor por el bien intelectual; la metafísica, donde la materia es entendida como simple sujeto de formas, potencia receptiva de las formas naturales, sin nombre, sin definición, sin término alguno, sin actualidad, mientras que para él la materia no ‘recibe’, sino que ‘produce’ las formas naturales”⁶⁹. En una palabra, las tesis fundamentales de la filosofía aristotélica son consideradas como “prejuicios” por el Nolano; e intenta entonces forjar una nueva metafísica, independiente tanto del aristotelismo como de su posterior elaboración en la filosofía medieval. Recoge más bien algunas hipótesis del materialismo antiguo⁷⁰, a lo que añade los presupuestos subyacentes a la revolución copernicana, al mismo tiempo que mantiene viva la noción de un Dios omnipotente e infinito; y el resultado de todo ello no es simplemente la confección de una nueva cosmología, sino, de un modo mucho más amplio, la propuesta de una metafísica original, de una teoría del ser, donde la unidad y la infinitud –tanto del Absoluto como del cosmos– debían encontrar su plena justificación⁷¹.

⁶⁹ A. GUZZO, “Giordano Bruno, uomo inquieto”, art. cit., p. 68.

⁷⁰ Cfr. Sobre el influjo del materialismo antiguo en el pensamiento moderno, el reciente estudio: B. GEMELLI, *Aspetti dell’atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel seicento*, Florencia 1996, esp. pp. 11-53.

⁷¹ Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o.

I. LA CONSIDERACIÓN DEL ABSOLUTO

“Dios no es una inteligencia exterior, que haga moverse al universo de manera circular; es más digno de Él ser un principio interno de movimiento, es decir, la propia naturaleza, la propia forma, la propia alma que poseen, en tanto que son, todos los seres animados” (*De Immenso et Innumerabilibus*, *Op. lat.*, I, 2, p. 158).

En el libro XII de su *Metafísica*, Aristóteles había hablado de Dios como de “una sustancia eterna e inmóvil, separada de las cosas sensibles”, que “mueve siendo inmóvil” al mundo desde la primera de las “traslaciones”, que es la “circular”, al modo “como el entendimiento es movido por lo inteligible”¹. Para Giordano Bruno esta concepción –esto es, un Dios, primer ser, constituido en alteridad con el mundo, separado de lo que debe ser considerado su obra– es incompatible, desde su misma raíz, con aquello que de un modo preciso ha servido como el punto de partida de su pensamiento; tal es –así ha sido señalado desde un común consenso y advierte él mismo en el *De la Causa*– la reflexión sobre aquel pasaje bíblico del libro de la *Sabiduría* en el que se declara: “El Espíritu del Señor llena el universo (...), todo lo abarca”². Desde esta perspectiva, el motor inmóvil, ajeno a la vida misma del universo, no constituye, a sus ojos, sino una gran fuente de esterilidad filosófica.

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Lib. XII, 1072 a - 1073 a.

² *Sabiduría*, I, 7. Cfr. A. GUZZO, “Giordano Bruno, uomo inquieto”, art. cit., p. 71; el propio Bruno sostiene que toda su reflexión acerca de la presencia de la divina infinitud en el cosmos deriva precisamente de haber llevado a cabo una interpretación filosófica del texto bíblico citado: *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., Diálogo 2º, pp. 136-137, donde esa sabiduría cristiana

Y es que toda la preocupación filosófica del Nolano está asentada precisamente sobre la convicción de que el Absoluto se ha manifestado plenamente en la naturaleza y que, en consecuencia, la tarea del filosofar reside justamente en desvelar o descubrir –a través del estudio de lo natural– al ser divino, que de tal modo se ha revelado. Puede afirmarse por ello con pleno derecho que el hilo conductor de la filosofía bruniana lo constituye el clásico tema que versa sobre la presencia de Dios en el mundo³; y, situados en esta perspectiva, interesa tanto investigar sobre el mundo en cuanto que es “la viva manifestación de la divinidad” –*ars vivens, divina quaedam potentia o divina potestas*⁴–, como indagar acerca del primer principio, íntimamente presente en este mundo nuestro –*intima omni enti magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit*⁵–. De ahí que la meta última de todo el itinerario especulativo sea la contemplación de la naturaleza en y a través de la unidad de su principio⁶.

La naturaleza se muestra en Bruno como el camino adecuado para el conocimiento humano de la divinidad; y en la medida en que su propuesta conlleva la superación del –a sus ojos– dualismo aristotélico Absoluto-mundo, será ciertamente difícil llevar a cabo una consideración separada del Absoluto, pues no otra cosa sino el mundo es su explicación necesaria. En otras palabras, hablar –en Bruno– del Absoluto requiere precisamente considerar el mundo implicado en Él; así como explayarse acerca del mundo exige una reflexión sobre la divinidad que se halla perfecta y completamente manifestada en su obra. Si a esto se añade el silencio acerca de la trascendencia, se entiende que la reflexión bruniana aboque a una exaltación –desmesurada– de la naturaleza, a la cual se la eleva al rango de lo divino.

³ Tratado especialmente por TOMÁS DE AQUINO en: *S. Th.* I, q. 8. Esta cuestión la he abordado más detenidamente en un breve trabajo: “La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno”, Comunicación presentada al XVIII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Abril 1997 (Actas en preparación).

⁴ Cfr. *De Immenso et Innumerabilibus*, *Op. lat.*, I, 2, p. 193

⁵ *Summa Terminorum Metaphysicorum*, *Op. lat.*, I, 4, p. 73.

⁶ *De la Causa, Principio et Uno*. Enfoque preliminar, ed. cit., p. 28

Se entiende entonces que la consideración del Absoluto, del cual procede y, en consecuencia, depende, el universo, haya de estar de hecho íntimamente ligada al estudio de aquello que constituye su explicación necesaria. Es decir, para comprender el lugar que ocupa Dios en el pensamiento de Giordano Bruno, es preciso advertirlo desde lo que es su actividad más característica: la producción de los entes. En otras palabras, aquí, una explicación del mundo sin Dios, jamás pasaría de ser una constatación fáctica de fenómenos: pura cosmología; así como un tratamiento del Absoluto como pura inteligencia separada dejaría enteramente entre paréntesis el sentido del mundo, pues –en Bruno– éste es el complemento necesario del ser divino: en Bruno, “crear, producir, no es producir nuevas sustancias, sino tan sólo plasmar la única, eterna e ingenerable sustancia (...). La creatura es el complemento necesario de la vida perfecta de Dios”⁷.

Lo que quiero expresar con lo anterior es que cosmología y metafísica forman una unidad característica en el sistema del Nolano, y que no puede sostenerse –como ha ocurrido a veces en la historia del pensamiento– que la primera sea la clave de interpretación de todo el sistema bruniano. Antes bien, es preciso subrayar que todo el planteamiento de Bruno implica una metafísica; que toda su concepción del universo y de los mundos innumerables se desarrolla a partir de las exigencias implícitas en el atributo divino de la infinitud; y que, desde este punto de vista, la metafísica de la causa primera es la que inspira la física bruniana y le otorga su más profunda significación⁸.

El problema de Dios resulta entonces fundamental en Bruno, sobre todo si su aportación a la historia del pensamiento no quiere reducirse a una mera hipótesis cosmológica –sin un sólido fundamento experimental y soñada a raíz del ensanchamiento del mundo operado por Copérnico–. Antes bien, es preciso resaltar que la

⁷ L. CICUTTINI, “L’Assoluto nel pensiero di Giordano Bruno”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1942, p. 107.

⁸ Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., pp. 243-246 y p. 261.

gran intuición que anima el pensar del Nolano es que sólo en el Absoluto puede hallarse una respuesta correcta a la pregunta por la unidad del universo, o, como ha sido expresado: “si se elimina a Dios, se derrumba el entero edificio de la filosofía nolana”, “el universo exige a Dios”⁹; siendo además, que en Dios, la unidad está enteramente ligada a la idea de infinito.

Conviene entonces a continuación tratar de estudiar los términos mediante los cuales Giordano Bruno ha intentado caracterizar al Absoluto. Se trata de nociones o conceptos extraídos de lo que se considera la actividad esencial del ser divino: la producción de la multiplicidad a partir de la unidad que Él es como principio. A tal fin se pretende conduzcan los epígrafes siguientes que completan este apartadado del trabajo.

1. El Absoluto como causa y como principio. El infinito “complicado”

“Ciego quien no ve el sol, necio quien no lo conoce, ingrato quien no le da gracias, si tanta es la luz, tanto el bien, tanto el beneficio, con que resplandece, con que sobresale, con que nos favorece, maestro de los sentidos, padre de las sustancias, autor de la vida” (*Spaccio della bestia trionfante*, “Epistola esplicatoria”¹⁰).

La consideración del Absoluto desde esa su actividad característica, que es la producción de las cosas, muestra –tanto en el *De Immenso et Innumerabilibus*, como en el *De la Causa, Principio et Uno*– que esa producción, no puede ser entendida “sino como el desenvolvimiento de la esencia divina”¹¹. Pues, en efecto, como

⁹ F. OLGATI, *L’Anima dell’Umanesimo e del Rinascimento*, o. c., p. 648.

¹⁰ G. BRUNO, *Expulsión de la bestia triunfante*, ed. cit., p. 87.

¹¹ A. CORSANO, “Studi Bruniani”, *Filosofia*, 1980 (XXXI, III), p. 665; aunque no comparto con Corsano que esta última consideración conduzca, al menos primariamente, al advenimiento de una nueva cosmología, sino que, a mi juicio, mantiene su exclusividad la instauración de una nueva metafísica del infinito, como en la filosofía anteriormente

hemos venido atisbando, a los ojos de Bruno, el modo de obrar de quien es la máxima perfección exige que lo producido sea advertido como una suerte de réplica de su artífice, ya que de otro modo no podría descubrirse al autor en su obra; la esencia divina debe, entonces, hallarse como desplegada a través de la infinita variedad de las creaturas que pueblan el universo. Y esto de un modo tal que el mundo no aparezca como algo que se opone a la divina potencia, sino, antes bien, como –por así decir– la parte visible de su perfección. Puede por ello asegurarse con Cicuttini que el Absoluto bruniano supone la superación de todo dualismo en el tratamiento de la relación Dios-mundo¹²; dualismo que Bruno veía representado en toda la tradición clásica, partidaria de una *creatio ex nihilo*, y según la cual la perfección de los efectos no puede jamás *igualar* a la perfección del agente. Conviene recordar, por lo tanto y ya de entrada, que la posición de Giordano Bruno resulta de hecho incompatible con una concepción creacionista clásica¹³.

Además, otra de las convicciones fundamentales de Giordano Bruno en este punto es que la obra del que es omnipotente no puede, por decirlo de algún modo, aparecer como algo exterior a su artífice; ni este último, en tanto que suma perfección, puede permanecer ajeno a su hacer. Se da entonces una suerte de relación simétrica entre ambos extremos: la presencia –que derivará en real inherencia– de los seres en Dios, deberá corresponderse perfectamente con la presencia –propriadamente, implicación– de Dios en los entes: “Las cosas quedan inherentes a Dios, que las complica, así como Dios permanece implicado en las cosas, las cuales lo explican”¹⁴; y, en la medida en que lo explican perfectamente, llevan inscrito su carácter de infinito. La metafísica del infinito aparece también aquí como un presupuesto fundamental; al contrario de lo que había sostenido Nicolás de Cusa, Bruno afirma sin reservas

¹² Cfr. L. CICUTTINI, “L’Assoluto nel pensiero di G. Bruno”, art. cit., p. 95.

¹³ Cfr. A. GHIO, “Causa emanativa e causa immanente”, *Filosofia*, 1979, p. 540.

¹⁴ *Ibidem*.

que el universo de los entes debe ser infinito para poder ser la explicación necesaria, actualmente infinita, de Dios¹⁵.

Desde los presupuestos mencionados, Giordano Bruno plantea en el Segundo Diálogo –el primero, como es sabido, en el orden de la redacción– del *De la Causa*, si a través del conocimiento del universo actual puede accederse al conocimiento de su autor; nada más lógico –podría pensarse– puesto que aquel es la más adecuada manifestación de éste. En este punto, sin embargo, la respuesta del Nolano es compleja y nos introduce de lleno en la cuestión que nos ocupa en este epígrafe, esto es, la consideración del Absoluto como causa y como principio.

Teófilo –el personaje que habla en el Diálogo representando al propio Bruno– advierte desde el comienzo que resulta muy difícil para el entendimiento humano arribar al conocimiento de la primera causa y del primer principio a través de las cosas causadas y principiadas¹⁶. Por un lado, es cierto –tal es la argumentación– que las cosas que poseen una causa “permanecen oscuras” mientras no se las relaciona a esa su causa eficiente; y este razonamiento permanece en su validez mientras se trate de las cosas naturales, de las que se ocupa el filósofo de la naturaleza. Sin embargo, cuando se interroga por la causa absolutamente primera del universo, resta insuficiente el conocimiento de las causas segundas: “Porque a partir del conocimiento de todas las cosas dependientes, sólo podemos obtener una suerte de representación del primer principio y de la causa primera muy inferior a la del vestigio, puesto que todo deriva de su voluntad y de su bondad, que es el principio de su operación y de donde procede el efecto universal. Y lo mismo se puede señalar en lo que se refiere a las producciones del arte, pues

¹⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De Docta Ignorantia*, Lib. II, Cap. 8: “Por lo cual, aunque Dios es infinito y hubiera podido, según esto, crear un mundo infinito, sin embargo, por ser la posibilidad necesariamente contracta y no radicalmente absoluta, y la aptitud no infinita, no pudo ser el mundo, según la posibilidad de ser, infinito en acto (...). Por todo lo cual, como la contracción de la posibilidad es por Dios, y la contracción del acto es por lo contingente, de ahí que el mundo, contracto necesariamente por lo contingente, sea finito”.

¹⁶ Cfr. *De la Causa, Principio y Unidad*, pp. 100-102.

el que ve la estatua no ve al escultor (...), sino solamente el efecto de una operación que muestra el valor de su talento”¹⁷.

El párrafo anterior parecería estar en contradicción con la tesis que hemos subrayado recorre el núcleo mismo del pensar bruniano, a saber, que el universo actual no puede ser sino la más adecuada manifestación de la propia bondad, perfección e inifinitud divinas y que, en consecuencia, constituye el mejor reflejo de su autor. Pues bien, siendo esto así, Giordano Bruno va en este punto a contradecir las argumentaciones de la metafísica tomista relativas a la validez de una vía ascensional para el conocimiento del Absoluto; invierte en efecto el planteamiento clásico al advertir que “la sustancia divina, sea porque es infinita, sea porque está muy alejada de los efectos que constituyen el término último del recorrido de nuestra facultad discursiva”, no puede ser en absoluto conocida, a no ser “por el modo del vestigio, de la sombra, del espejo” y, en definitiva, “enigmáticamente”¹⁸. Es más –y aquí reside justamente la inversión bruniana–, el universo actual no puede ser comprendido perfectamente por nuestra inteligencia; luego el conocimiento que podamos alcanzar del primer principio y de la primera causa a través de él está mucho menos fundado que el que podamos alcanzar del escultor a través de sus obras: pues éstas pueden llegar a ser examinadas detenidamente, “lo cual no es el caso del grandioso efecto infinito (el universo) de la potencia divina”¹⁹.

En una palabra, resulta ociosa, en el parecer de Bruno, la clásica pretensión de la teología natural por acceder al Absoluto trascendente a través del único objeto adecuado a las facultades humanas: el universo sensible. Dado esto, es mucho más aconsejable, no tanto preguntarse por una trascendencia de la que nada o casi nada podemos llegar a saber –cuestión además, la de la trascendencia, que rebasa los límites del humano entendimiento–, sino que es preciso mantenerse dentro de los límites de nuestra inmanencia y

¹⁷ *Idem.*, pp. 104-105.

¹⁸ *Idem.*, pp. 106-107.

¹⁹ *Ibidem.*

preguntar por el Absoluto “en la medida en que lo han revelado las potencias celestes”. Lo cual significa en Bruno que la cuestión del Absoluto debe plantearse en los mismos términos en los que se plantea la cuestión de la naturaleza, de ahí que insista en que es preciso preguntar por Él en la medida en que “reluce” en la naturaleza, “o bien es la naturaleza misma”²⁰.

Plantear entonces la cuestión de un Dios más allá del mundo es algo que no compete al filósofo, a quien le incumbe, antes bien, la indagación de Dios *en* el mundo: pensar sobre Él a través de “estos astros magníficos y cuerpos luminosos, que son otros tantos mundos habitados, grandes vivientes y eminentes divinidades”; los cuales, “como es imposible que posean el ser por sí mismos (...), es necesario que tengan principio y causa y que, en consonancia con la grandeza de su ser, de su vivir y de su acción, manifiesten y proclamen en un espacio infinito, de innumerables modos, la excelencia y la majestad infinitas de su principio y de su causa primeros”²¹. No entonces –repito– la trascendencia divina, la cual sobrepasa enteramente los límites del humano pensar, sino la inmanencia de Dios en las cosas resulta el objeto adecuado de la indagación filosófica. Y tal es el marco en el que se encuadra el preguntar sobre Dios de la filosofía nolana.

Significa lo anterior que, admitida la revelación de Dios en el mundo, la razón humana no tiene otro camino para la afirmación de la divinidad que el propio terreno de lo natural: el acceso del hombre a Dios solamente es posible mediante el estudio y la contemplación de la naturaleza. Lo natural es entonces exaltado, elevado al rango de lo divino, y ello hasta un punto tal que el Absoluto ha de quedar “naturalizado”, poniendo definitivamente en cuestión su trascendencia con respecto del mundo. No es arriesgado afirmar desde aquí que nos hallamos ante una clara manifestación del principio de autonomía que ha presidido sin duda alguna al pensamiento moderno. Efectivamente, si ese principio dió lugar,

²⁰ *Idem.*, pp. 108-109.

²¹ *Ibidem.* M. CILIBERTO, en la “Introducción” ya citada, ha señalado aquí de nuevo la inspiración de Bruno en las Sagradas Escrituras; haciendo en este punto referencia al pasaje de Salmo 119, 2

por un lado, a los sistemas racionalistas pertenecientes a la vertiente cartesiana, con su doctrina deísta de un universo subsistente en sí mismo que puede ser construido con independencia de su fundamento absoluto; no es menos cierto que, por otro lado, ha derivado en esta consideración de un universo infinito que, por ser tal, ha de hacer asimismo vana la especulación filosófica sobre el Absoluto trascendente: Dios y el mundo son equiparados, en Bruno – iniciador de esta segunda corriente– en ese atributo primordial, que es ahora la infinitud²². Desde esta última afirmación, el Absoluto no aparece como lo contrario o lo distinto al mundo, sino – estrictamente– como la unidad complicante de la multiplicidad desplegada en el mundo²³; y es justamente desde este su aspecto de unidad complicante que Dios aparece en el sistema de Bruno como causa y como principio.

El Absoluto, en un primer momento y en el sentido amplio de la tradición metafísica, es denominado “primer principio” y “primera causa” del universo; se trata de dos denominaciones diferentes para, asimismo, dos diversos aspectos de un mismo ser y actuar – que es la unidad última en la que se resuelven los innumerables aspectos del universo sensible–. Pues bien, es preciso en este punto hacer una precisión que ha de definir decididamente el estatuto de ese primer principio y causa, y es la siguiente. En el ámbito de lo estrictamente natural, dentro de lo que podríamos denominar la investigación física, cuando se habla de principios y de causas, existe una clara distinción entre estos términos. Efectivamente y de un modo general, “principio” es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de una cosa y permanece en ella, tal como sería –y es de hecho– el caso de la materia y de la forma, que permanecen en el compuesto una vez producido²⁴; o como ocurre

²² Cfr. W. DILTHEY, “La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII”, en: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, o. c., pp. 295-296.

²³ Cfr. W. BEIERWALTES, “Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos”, en: *Identität und Differenz*, o. c., pp. 176-177.

²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 2, 194 a 15, ss.

también con los elementos de los que algo se compone y en los cuales ese algo se resuelve. “Causa” es, en cambio, lo que concurre exteriormente a la producción de la cosa y tiene su ser fuera del compuesto, como acontece con el eficiente y con el fin, a los cuales se subordina el ente producido, pues depende de ambos²⁵.

Cuando se trata de Dios, sin embargo, “principio” y “causa” no designan cosas diversas: “cuando decimos que Dios es el primer principio y la primera causa, entendemos una sola y la misma cosa con ayuda de definiciones diferentes”²⁶. Pues, en el entender de Bruno, el Absoluto tiene que ser causa primera, en la medida en que todos los seres dependen de Él como de su último fundamento; pero ha de ser también comprendido como principio, pues, de alguna manera, debe “inspirar” íntimamente el movimiento de las cosas hacia su propia perfección; debe “animar” interiormente a todos los entes; o sea, al Absoluto cabe aplicarle tanto el concepto de “causa” como el de “principio”: Él es causa eficiente, en la medida en que determina el ser del universo desde fuera; pero es también principio, en cuanto que le da vida y lo determina como su forma interior²⁷. En este respecto, resultan sumamente explícitos algunos pasajes del Nolano: “Decimos que Dios es primer principio, en tanto que todas las cosas provienen después de Él, según un cierto orden de anterioridad y de posterioridad, sea según la naturaleza, o según la duración, o según el orden de la dignidad. Decimos que Dios es causa primera en tanto que todas las cosas son distintas de Él, como el efecto es distinto del eficiente, y la cosa producida del productor. Y estas dos definiciones son diversas cuando se trata de cosas naturales: lo que es anterior y más digno no es siempre causa de lo que es posterior y menos digno, como por ejemplo el punto es el principio de la línea, pero no su causa (...), y así ‘principio’ es un término más general que ‘causa’”²⁸; pero –repetimos– cuando del Absoluto se trata, es preciso que

²⁵ Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., pp. 112-113.

²⁶ *Idem.*, pp. 108-109.

²⁷ Cfr. W. BEIERVALTES, “Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos”, art. cit., p. 180.

²⁸ *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., pp. 110-111. Cfr. *Summa Theologiae*

sea considerado como principio y como causa: pues estas nociones no designan sino dos aspectos o dos modos de considerar lo que, en última instancia, constituye la unidad de su ser y de su actuar.

Al comienzo de nuestra explicación hemos aludido al ámbito propio en el que, según el Nolano, se establece el conocer humano sobre el Absoluto. Ese ámbito –advertíamos entonces– no es otro que el universo mismo; o sea, el que es el primer principio y la primera causa ha de ser conocido en la misma medida en que está y permanece presente –inmanente, decíamos– en lo producido por Él. Arribamos de este modo, no tanto a un ser supremo, existente más allá, en un supuesto mundo supralunar; sino más bien al fundamento de todo ente, íntimamente presente a cada uno, más de lo que el propio ser de cada cosa puede estar presente en esa cosa misma.

Instalados en esa perspectiva –contraria, como se ha dicho también más arriba, a la clásica vía ascensional para el conocimiento de Dios a través de las creaturas²⁹–, el Absoluto se muestra o a parece como una suerte de principio de vida que anima y dirige el universo entero; y, por el cual este mismo universo es visto como un gran organismo viviente, animado desde su interior por la misma divinidad. Bajo este aspecto, el Dios de Bruno se nos manifiesta desde la noción de *anima mundi*, alma del universo, heredada, en su pensamiento, de Platón, el estoicismo y Plotino³⁰: “la primera y principal forma natural, el principio formal o la naturaleza eficiente, es el alma del universo, que es el principio vital, vegetativo y sensitivo de todas las cosas”³¹. La afirmación de la presencia de este alma universal en el cosmos, elimina de entrada la consideración aristotélica de un Dios, puro intelecto, ajeno al mundo;

norum Metaphysicorum, Op. lat., I, 4, pp. 17-19; ARISTOTELES, *Metafísica*, V, 1033 a, 1-35; TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 33, a. 1: “*Principium communis est quam causa*”.

²⁹ Cfr. Sobre este tema en la metafísica tomista: J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona 1995, pp. 30-40

³⁰ Cfr. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París 1939.

³¹ *De la Causa, Principio et Uno*, Ep. Prel., ed. cit., pp. 12-13.

y hace del mundo una viva manifestación de lo divino: “el *anima mundi* es el espíritu que penetra todas las cosas y está en todas las cosas”³².

El Absoluto, desde esta vía propuesta por Giordano Bruno, no es visto en sí mismo, sino en el universo, en el cual obra incesantemente; tampoco es considerado como trascendente el cosmos, sino que es advertido como la propia perfección y armonía del mismo. En una palabra, Dios, como alma del mundo, es la potencia activa presente en todas las cosas; la cual, a su vez no queda confundida –no se identifica– con los entes a los que da vida: existe una diferencia fundamental entre la causa formal universal y la forma particular de cada cosa³³, siendo la primera el principio que anima e informa los entes interiormente: “Aunque sostenemos que el alma del universo es indivisible según su sustancia, advertimos fácilmente que es multiplicable, del mismo modo que una misma voz resuena en innumerables lugares; y entonces, aunque presente en todos los lugares en que es escuchada, no queda ella misma dividida”³⁴.

2. El Intelecto eficiente universal y el *Anima mundi*

“El intelecto es entonces una cierta potencia divina, inmanente en el interior de todas las cosas, acompañada de un acto de conocimiento, por el cual todas las cosas comprenden, sienten y conocen de todas las maneras posibles” (*Summa Terminorum Metaphysicorum*, *Op. lat.*, I, 4, p. 103).

Cuando se trata de considerar al Absoluto como causa, el Nolano acude a la que es estimada como la “primera facultad” del alma del universo, y que es el Intelecto; dentro de cuya actividad cabe

³² *Lampas triginta statuarum*, *Op. lat.* III, p. 56.

³³ Cfr. *Ibidem*. Cfr. L. CICUTTINI, “L’Assoluto nel pensiero di G. Bruno”, art. cit., p. 95.

³⁴ *Lampas triginta statuarum*, *Op. lat.* III, p. 57.

distinguir, siguiendo en este punto la división aristotélica, la eficiencia, la ejemplaridad y la finalidad³⁵.

Así pues, la *causa eficiente* del cosmos, el hacedor del mundo, el “eficiente físico universal”, se muestra o aparece como un gran Intelecto universal. Ese Intelecto, poseedor de formas, es considerado como el agente que informa al sujeto paciente, transmitiéndole, o bien suscitando en él sus posibilidades latentes, y es la primera facultad del alma del universo; o, dicho de otro modo, el Intelecto constituye la manera de expresarse el alma universal –Dios mismo– cuando de la producción de las cosas se trata³⁶. Adviértase en este punto que Giordano Bruno recoge aquí algunas de las doctrinas centrales de quien constituye sin duda un claro antecedente intelectual suyo: Plotino. Sin embargo, se separa de él al considerar que el Intelecto no es algo inferior o superior al *anima mundi*, sino solamente una manifestación del alma como forma del universo. Mientras que para el autor de las *Enéadas* la Inteligencia nace de la plenitud de lo Uno, y engendra a su vez un sustancia jerárquicamente inferior, que es el Alma³⁷. Y este apunte de distinción es importante, porque, tal como vamos a ir comprobando, el emanatismo neoplatónico va a derivar, en la interpretación bruniana, en un inmanentismo que preanuncia el panteísmo spinoziano.

Por su parte, la Inteligencia, eficiente del universo, no es solamente una causa extrínseca, ni tampoco un principio trascendente. Antes bien, por ser una facultad del alma universal, su acción no se limita a hacer objetos distintos a sí misma, sino que este Intelecto es a la producción de las cosas, lo que el propio intelecto huma-

³⁵ ARISTOTELES, *Metafísica*, V, 2, 1013 a, 24-34.

³⁶ Cfr. E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, o. c., pp. 50 y ss.

³⁷ Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 9, 4. L. JERPHAGNON en su artículo: “Plotin et ‘la figure de ce monde’”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1971, pp. 196-203, ha señalado acertadamente que la concepción plotiniana del alma del mundo se diferencia del principio inmanente del estoicismo, siendo esta última la concepción bruniana.

no es a la producción de las formas intelectuales; y, por lo tanto, no actúa desde fuera de la materia, sino desde su interior: es causa intrínseca de los entes. Los pitagóricos –nos recuerda el propio Bruno– lo han denominado “motor” y “agitador del universo”³⁸; los platónicos lo han denominado “artesano del universo” (*fabro del mondo*)³⁹; y la antigua mitología órfica lo ha caracterizado como el “ojo del mundo”⁴⁰, porque ve las cosas desde lo más interior de su propio ser, iluminando así el entero devenir del universo⁴¹. Por ese motivo rechaza Bruno el Intelecto aristotélico, y también por ello esta causa eficiente propuesta por él ha de ser considerada a la vez como causa y como principio, en el sentido mencionado más arriba: “El intelecto agente, es entonces un espíritu vivificante, por el que todas las cosas son producidas intrínsecamente, y por el cual actúan e iluminan ellas mismas; es pues el artífice que opera, no fuera de la materia, sino desde el interior de toda materia y naturaleza”⁴².

El intelecto eficiente es, en efecto y en un cierto sentido, causa extrínseca, porque –en tanto que eficiente– no forma parte de las cosas producidas; y es causa intrínseca, en tanto que no opera sobre la materia o desde el exterior de la misma, sino desde su interior. “Es así causa extrínseca por su ser, que es distinto de la sustancia y de la esencia de los efectos (...); y es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación”⁴³. Es como el artista interior de la naturaleza, que la forma desde su inmanencia; y es un artista supe-

³⁸ *De magia mathematica*, XII: “De anima mundi et mundanorum iuxta prisorum magiam”, *Op. lat.*, III, p. 497: “...Et quod unica spiritus universalis est universae machinae insitus, una mens infusa per ipsius artus universam molem exagitat, ut dicit Pythagoras”.

³⁹ PLATÓN, *Timeo*, 28 c: “el artesano y el padre del todo”.

⁴⁰ Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., pp. 114-117.

⁴¹ Cfr. el comentario de TOMÁS DE AQUINO a la concepción platónica, así como a la noción de Avicena sobre una Inteligencia como causa y como la última de las “sustancias separadas”: *De Potentia*, a. 8, r.

⁴² *Lampas triginta statuarum*, *Op. lat.*, III, p. 49. *Idem.*, p. 51: “Intelligamus mentem primam parentem luminis, intellectum primum fontem idearum et ideam idearum, intelligentias specula, species in natura idearum vestigia, rationes illarum specierum in nostro intellectu umbras idearum”.

⁴³ *Idem.*, p. 119-110.

rior al humano, pues no se halla limitado a una sola parte de la materia, sino que obra estando continua y enteramente presente en todo⁴⁴. Este Intelecto es por ello –repetimos– causa y principio a la vez, y de ahí su identificación con el alma del universo, manifestación del Absoluto en el mundo.

A advertimos, tras estas apreciaciones, que Giordano Bruno está de hecho explicitando ese principio que, al comienzo de este apartado, hemos sostenido que constituye la inspiración fundamental de su pensamiento: a saber, el principio de la presencia –propriadamente, inmanencia– del Absoluto en el mundo. El momento histórico en el que Bruno medita sobre este asunto está ciertamente señalado por la nueva hipótesis copernicana acerca del universo⁴⁵, así como por la general magnificencia estética que anima todas las formas de vida del Renacimiento italiano, principalmente desde la recuperación del materialismo griego –y de un modo especial de Lucrecio y Demócrito⁴⁶–. Sin embargo, y sin restar importancia a lo anterior, hay que advertir desde el principio que su filosofía no está cuestionado una cosmología, sino –estrictamente– los principios de la trascendencia y de la fe⁴⁷; de otro modo no puede comprenderse bien el fondo último de su pensamiento⁴⁸.

Efectivamente, si el hilo conductor de la filosofía bruniana lo constituye el clásico tema que versa sobre la presencia de Dios en el mundo⁴⁹, esto no se inspira en una, por así decir, intención

⁴⁴ Cfr. *Idem.*, pp. 116-117.

⁴⁵ Cfr. El reciente estudio de M. A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, o. c., pp. 9-30.

⁴⁶ La exaltación de la naturaleza como característica del inicio de la modernidad, ha sido muy bien descrita por R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid 1981.

⁴⁷ Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 25.

⁴⁸ Resumen a continuación algunas ideas del trabajo que he citado anteriormente y que está actualmente en vías de publicación: “La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno”.

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, en: *S. Th.* I, q. 8.

religiosa de “adoración al Dios vivo” *presente* en el mundo. Antes bien, a partir de los presupuestos modernos mencionados, la reflexión bruniana se lleva a cabo desde una exaltación –desmesurada– de la naturaleza, a la cual se la eleva al rango de lo divino. En una palabra, hay en Bruno un inicial “entusiasmo cósmico”⁵⁰, que se refleja en una apasionada voluntad de captar a Dios *in rebus*. “La naturaleza –afirma decididamente– no es otra cosa que Dios en las cosas (*natura est Deus in rebus*) (...). Por eso Dios entero –aunque no totalmente, sino en unas cosas más o menos excelentemente que en otras– está en todas las cosas”⁵¹; como vamos a intentar demostrar, la presencia es aquí –estrictamente– inmanencia que olvida la distancia infinita mediante entre el que es Absoluto y el mundo de los entes.

A mi juicio, no ofrece en Bruno especial discusión el hecho –también clásicamente afirmado– de que todas las cosas están presentes a la mirada divina, pues su conocimiento lo abarca todo: “todo está patente y como desnudo a sus ojos”⁵²; tampoco, en mi opinión, queda en este momento cuestionado que el poder divino extiende su influjo a todas las cosas, y así Dios está presente en todo de modo especial por su acción conservadora⁵³; aunque, como lo veremos después, Giordano Bruno establecerá una relación de necesidad entre la omnipotencia divina y el universo, siendo éste uno de los motivos decisivos por los que más adelante su pensamiento será calificado de panteísmo.

El punto álgido de la inversión bruniana y que lleva de un modo directo a lo que podemos tildar de “divinización de la naturaleza y naturalismo de lo divino”, se encuentra en su comprensión de la presencia divina en las cosas que fue denominada *per essentiam* en la *Summa* del Aquinate; ahí se explicaba diciendo que Dios, en

⁵⁰ Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 139.

⁵¹ G. BRUNO, *Expulsión de la bestia triunfante*, III Diálogo, 2^a parte, N^o 777, ed. cit. He confrontado la traducción de esta obra con la Edición de A. Guzzo, o. c.

⁵² TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 8, a. 3, r, se trata de la presencia divina denominada *per praesentiam*.

⁵³ *De praesentiam in rebus*

su misma sustancia, está presente a todas y en cada una de las cosas. Para esclarecer este asunto, Aquinas hizo referencia directa a la causalidad del ser. En efecto, y por un lado, Dios es la causa de aquella perfección que sólo Él puede producir por sí mismo e inmediatamente, sin el intermedio de ninguna causa creada: tal es el ser. Y así como el ser penetra e invade profunda e íntimamente todas las cosas, la sustancia y la acción de Dios deben estar presentes de un modo profundo e íntimo, como invadiéndolo y llenándolo todo: “a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz”; y así el que es el *Ipsum Esse* “ha de estar presente en todo lo que existe mientras tenga ser, y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa, y lo que más profundamente las penetra. (...) Por consiguiente es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas”⁵⁴. Siendo, en todo caso, que Dios trasciende al mismo tiempo todas las cosas, debido a la distinción y superioridad de su naturaleza; está presente, pero no es parte esencial de ninguna de ellas: difiere infinitamente de las cosas⁵⁵.

La articulación inmanencia-trascendencia alcanzada en la síntesis del platonismo y del aristotelismo llevada a cabo por Tomás de Aquino⁵⁶, cede aquí su lugar a una consideración exclusiva de la inmanencia divina, en menoscabo de su trascendencia. Trascen-

⁵⁴ *Idem.*, a. 1, r.

⁵⁵ Estas últimas consideraciones las he desarrollado en mi libro: *La recomposición del espejo*, Pamplona 1995, esp. pp. 275-283; el libro supone, en general, un estudio de la relación Dios-Mundo en la filosofía clásica y en el racionalismo moderno –con sus consecuencias en algunos ámbitos del pensamiento contemporáneo; el monismo bruniano es algo que no abordé ahí, pero que considero fundamental a la hora de comprender las diversas formas del panteísmo contemporáneo, al que, por cierto, C. Fabro ha tildado como “la tendencia más alta del ateísmo especulativo”, en: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977, p. 66. Es necesario ver además los lúcidos análisis también de C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d’Aquin*, París 1961.

⁵⁶ Cfr. este tema tratado en las pp. 12-38 de mi estudio: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N° 15, Pamplona 1994, y la bibliografía específica ahí citada.

dencia que no es negada, sino, propiamente, silenciada, en el decurso del discurso filosófico. En efecto, Giordano Bruno se sitúa, al final del Renacimiento, en una línea de pensamiento en la que se oponen y se entremezclan –a la vez– neoplatonismo y aristotelismo. Por su parte, Bruno va a llevar a sus últimas consecuencias las doctrinas centrales de Nicolás de Cusa, pero –y esto es lo importante– desde una vertiente de la inmanencia. Si el mundo, como había dicho el Cusano, es la *explicatio Dei*, entonces no cabe sino entender la relación Dios-mundo dentro de un todo, y que el Absoluto sea realmente el “principio inmanente” del universo⁵⁷. Se inicia así –en palabras de W. Schulz– el sentimiento panteísta del mundo⁵⁸, desde la idea –sin duda favorecida por la hipótesis copernicana– de que este universo no puede ser sino la más adecuada manifestación de la propia perfección, bondad e infinitud divinas. Ha de advertirse en este punto que aquí no se va a tratar –como era el caso en el tomismo– de una semejanza del efecto a su causa ejemplar⁵⁹, sino que se va a dar una asimilación entre ambos extremos, hasta el punto de hacer prácticamente insalvable el monismo que conlleva este pensamiento. De hecho, Giordano Bruno se va a apoyar –externamente– en los elementos de la física y de la metafísica peritatóticas, para luego invertirlos y abocar, paradójicamente, a una concepción enteramente monista⁶⁰, en la que lo Uno habrá de terminar siendo “todo en todos”, siguiendo aquí la vieja tradición del *hèn kaí pan* panteísta. Así, en el quinto diálogo del *De la Causa*, el universo es, sin reservas, identificado con Dios, es comprendido como uno e infinito, y entonces se anula la posibilidad de que haya seres distintos entre sí en él⁶¹. “Dios –

⁵⁷ He introducido este asunto en un artículo reciente: “Univocidad o analogía: el problema del panteísmo”, en: V.V. A.A., *Una consideración metafísica del problema unidad-pluralidad*, Universidad de La Sabana, Bogotá (Colombia) 1996, pp. 89-104.

⁵⁸ Cfr. W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, Buenos Aires 1965, pp. 24-25.

⁵⁹ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (S. C. G.), I, c. 26, c. 29 y c. 32.

⁶⁰ Cfr. B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, o. c., pp. 233-236.

⁶¹ Cfr. *De la Causa Principio et Uno*, ed. cit., pp. 272-273.

asevera en la *Suma Terminorum Metaphysicorum*— es entonces la sustancia universal de todas las cosas *in essendo*, aquella por la que son las demás cosas, principio esencial de toda esencia, por la que cualquier cosa es lo que es, más íntimo a todo ente de lo que puede ser la forma y la naturaleza de cada uno. Y así como la naturaleza es el fundamento de la entidad de cada ser, así Dios es el fundamento más profundo de cada ser, más que la propia naturaleza. Por ello se dijo con acierto: *in quo vivimus, vegetamur et sumus*; porque es vida de la vida, movimiento del movimiento, esencia de la entidad”⁶².

Se trata el de Bruno de un panteísmo desarrollado en la forma de la doctrina estoico-platónica del *Anima mundi*, en la cual el mundo de las creaturas —que ahora es una suerte de “epifanía de Júpiter”⁶³— pierde sus límites propios y pasa a convertirse en un reflejo del alma universal⁶⁴. Se trata, sin duda, de una exaltación del universo en el que se ha manifestado Dios mismo conforme a su poder, pero a costa de difuminar el carácter de su absoluta trascendencia; desde aquí, no resulta arriesgado sostener que nos hallamos ante el intento de trazar una teología fundada en una cosmología, en la cual el Absoluto es hallado *únicamente* en y a través de la naturaleza. En otras palabras: la naturaleza es siempre el lugar y el medio donde el hombre entra en relación con la divinidad, la única vía de acceso al Absoluto. Giordano Bruno no puede ser más explícito a este respecto: “Aquel Dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza, y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma; es sin duda la naturaleza de la naturaleza, y es el alma del alma del mundo, si es que no es el alma misma”⁶⁵.

⁶² *Op. lat.*, ed. cit., vol. I, 4, p. 73, lin. 19-25.

⁶³ Expresión utilizada por M. KURDZIALEK, “Der Mensch als Abbild des Kosmos”, en: V.V. A.A., *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (ed. A. Zimmermann), Berlín-Nueva York 1975, p. 65.

⁶⁴ Cfr. El antecedente plotiniano: *Enéadas*, IV, 3, 11.

⁶⁵ *Spaccio della Bestia trionfante*, ed. cit., Tercer Diálogo, Segunda Parte,

En resumen: el Absoluto, en tanto que causa eficiente del universo, se muestra, en ese mismo universo, como un Intelecto que produce el mundo según sus ideas; pero esto no acontece desde la trascendencia, sino que dicho Intelecto actúa desde el interior de la materia que compone el universo, suscitando en ella sus propias formas, ordenándola y guiándola según sus ideas. Los textos más reveladores a este respecto se hallan sin duda en la *Summa Terminorum Metaphysicorum*⁶⁶. En primer lugar, dentro del apartado titulado: *De Deo seu Mente*, se dice de Dios que es: “La verdad, por cuya verdad, todas las demás cosas son verdaderas; pues si Dios no fuese verdadero, ninguna cosa sería verdadera”; “Principio de todo principio, principio anterior a todo principio; por el cual y después del cual, dimana toda *ratio, vis et effectus*”; “Causa eficiente de todas las causas, por la cual, a través de la cual y en la cual, causan todas las demás”; “Autor, compositor, ordenador, y diferenciador de los elementos, de donde deriva la serie de las primeras partes del universo y la constitución y fabricación de la arquitectura de todo el mundo”⁶⁷.

Y, a partir de ahí, cuando se caracteriza la *Mens* o el *Intellectus* que Dios es –advertido asimismo el modo de su producción– en la misma obra y en el apartado titulado: *Intellectus seu Idea*, se concluye: “Luego la Inteligencia es como la *vis* divina, ínsita en todas las cosas por medio del acto de conocimiento, por la cual todas las cosas intienen, sienten y de algún modo conocen”⁶⁸.

Esta inmanentización del ser y del actuar divino lleva en Bruno a una efectiva divinización de la naturaleza y, a la vez, a una naturalización del Absoluto. Como ha sido dicho, “en el universo bruniano todo termina por divinizarse y a su vez por materializarse o,

Nº 783, pp. 263-264.

⁶⁶ También en la obra *Lampas triginta statuarum, Op. lat.*, III, se encuentran algunas definiciones muy significativas: “Tum enim intellectus agens, tum et spiritus vivificans ab intrinseco producunt, operantur et illuminant; est enim artifex, qui non circa materiam, sed intra omnem materiam et naturam operatur”, p. 49; “Intellectus dicitur centrum secundi mundi, mundus primum archetypus idealis, in tota sphaera ubique totus et ubique centrum”, p. 52.

⁶⁷ *Summa Terminorum Metaphysicorum, Op. lat.*, I, 4, pp. 73-76.

⁶⁸ *Lampas triginta statuarum, Op. lat.*, III, 102.

mejor, por someterse al devenir”⁶⁹. Esa divinización implica, en la metafísica bruniana, que Dios y el mundo no forman sino unidad en la forma de una implicación dialéctica, por la cual Dios, presente e íntimo al mundo, no puede sino actuar desde el interior mismo de las cosas: es causa inmanente y no trascendente de las mismas. Queda preanunciado aquí sin duda alguna el concepto spinociano de causalidad inmanente, en el cual se incluye una relación de necesidad –como ocurre en Bruno– entre Dios y el mundo, y que deriva, en Spinoza, en moderna noción de *causa sui*: “el concepto de causa, lejos ya del explicitado por la filosofía antigua y medieval, lleva consigo la característica de la contemporaneidad del efecto. Aplicado esto a nuestro caso, eso significaría que la causa es lo que permitiría comprender una cosa en lo que tiene de eterna y necesaria”⁷⁰.

La metafísica propuesta por el Nolano se mantiene por ello definitivamente alejada de todas las formas de la metafísica clásica de la creación, e incluso del genuino emanatismo neoplatónico. Puede comprenderse entonces que Giordano Bruno llegue a sostener que el Absoluto es causa formal intrínseca⁷¹, y quede a su vez identificado con la materia prima del mundo. Esto es precisamente lo que va a mostrarse a continuación.

3. La exigencia del infinito desde la ejemplaridad, la causa material y la finalidad

⁶⁹ A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G. Bruno*, o. c., p. 73.

⁷⁰ A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria Nº 2, Pamplona 1996 (2ª ed.), p. 36.

⁷¹ La tradición metafísica, en Tomás de Aquino, había sostenido que la causa formal es aplicada a Dios creador, siempre que se entienda como causa formal extrínseca: tal es la causalidad ejemplar que sin duda conviene al ser divino: *S. Th.* I, q. 44.

“Natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata” (*Summa Terminorum Metaphysicorum, Op. lat.*, I, 4, p. 101).

Como hemos visto, la causa eficiente del mundo es aprehendida, en la filosofía nolana, como una acción del Intelecto universal –primera facultad del *anima mundi*–. Pues bien, desde otro aspecto, esa causa eficiente es también causa formal, entendida como la “razón ideal”, presente en la intención del agente a la hora de producir el universo. Ya que, en efecto, todo agente no produce sus efectos sino en virtud de alguna intención, que no es otra cosa que la forma de la cosa que ha de ser producida. Por ello es necesario que el Intelecto, *fabro del mondo*, contenga en sí mismo todas las formas de las cosas, del mismo modo –el ejemplo es del propio Bruno– que un escultor no puede ejecutar diferentes estatuas sin haber preconcebido primero sus formas⁷².

La forma es determinada como causa, unida siempre a la causa eficiente, siendo aquello por lo cual obra. Pues, en efecto, la causa formal es el modelo preconcebido por la Inteligencia y según el cual actualiza las disposiciones materiales; en otros términos, la materia indeterminada se determina conforme a este modelo inteligible. La causa formal aparece así como el conjunto de ideas del Intelecto, antes de llegar a ser las formas de las cosas⁷³. Hasta aquí Giordano Bruno parecería seguir la inspiración platónica, según la cual las cosas de este mundo sensible han sido hechas conforme a un principio inteligible superior; pero tal inspiración es pronto abandonada, en favor del inmanentismo radical que preside todo su pensamiento⁷⁴. Y ello es así porque el Intelecto hacedor del universo –tal como acaba de verse en el párrafo anterior– no es

⁷² Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., pp. 118-119.

⁷³ Cfr. *Summa Terminorum Metaphysicorum, Op. lat.*, I, 4, pp. 102 y ss.

⁷⁴ Esta opinión es aceptada unánimemente por los principales intérpretes de Giordano Bruno; ver especialmente: E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, o. c., pp. 63-80; H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., pp. 273-297; P. R. BLUM, *Aristotele bei Giordano Bruno*, *Monist*, 1920, pp. 50-72.

una Inteligencia trascendente⁷⁵, sino que, aunque distinto en sí mismo de los entes, actúa desde el interior de la materia, la cual constituye la primera posibilidad de las cosas, suscitando interiormente sus formas. Esas formas se hallan en la materia de un modo latente, correspondiéndose con las ideas o razones del Intelecto, que no hace sino actualizarlas.

La forma es así en un primer momento el principio constitutivo de las cosas, la cual es suscitada por el eficiente a partir de la materia. Pero, con mayor derecho –asevera Bruno– ese principio formal constitutivo de los entes es idéntico a la causa eficiente⁷⁶; esto es, el Intelecto universal, el cual –a su vez– no es sino un aspecto del Alma del mundo. Brevemente: las formas de las cosas no son sino diversas manifestaciones del primer principio y causa del universo⁷⁷, perdiendo entonces su carácter de individualidad o su estatuto ontológico propio⁷⁸.

Lo anterior se explica mejor si se atiende al hecho de que Giordano Bruno –como ha sido repetido– ha rechazado en su sistema los principios metafísicos fundamentales que iluminan una concepción creacionista. Así pues, a la *creatio ex nihilo* opone la existencia de una materia eterna, primera, que contiene absolutamente todas las posibilidades de las cosas que pueden ser actualizadas

⁷⁵ El Intelecto divino trascendente al universo es algo que que, en el pensar bruniano, queda fuera del alcance de la consideración filosófica, a la cual únicamente le compete la captación del mismo en cuanto que se halla plenamente manifestado en las cosas: es denominado también “Intelecto mundano”: “Son tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto”, *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., p. 117.

⁷⁶ *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., pp. 120-121: “Or per venire a li principii constitutivi de le cose, prima raggionarò de la forma per esser medesima in certo modo con la già detta causa efficiente: per che l’intelletto che è una potenza de l’anima del mondo, è stato detto efficiente prossimo di tutte cose naturali”.

⁷⁷ Cfr. E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, o. c., pp. 62-65.

⁷⁸ Cfr. P. R. BLUM, *Aristoteles bei Giordano Bruno*, o. c., pp. 70-75.

por el primer principio –Inteligencia o Alma–, correspondiéndose esas posibilidades con las ideas, razones o formas que guían el actuar del Intelecto universal. Esta materia primera de la que habla el Nolano en los Diálogos tercero y cuarto del *De la Causa* no se corresponde exactamente con la materia prima aristotélica, sino que supone, al contrario, una crítica a la concepción clásica de una materia *prope nihil*.

En otras palabras, el Nolano se hace en este punto partidario de las doctrinas griegas, las cuales habían enseñado la existencia de una materia eterna, sujeto de la generación y, por tanto, ingenerada: porque lo que se da por supuesto en toda generación no puede, a su vez, ser generado. Dios, por lo tanto –por ejemplo, en Platón– aparece únicamente como *formador* del mundo⁷⁹. Frente a ello, la filosofía cristiana posterior sostuvo de un modo radical el carácter de creado para la materia prima, pues nada puede preexistir a la acción creadora de Dios⁸⁰.

La materia es en Bruno, sin embargo, junto con la forma mencionada, el segundo principio constitutivo de los entes. Y es entendida ante todo como la potencia pasiva que debe corresponderse con la potencia activa del Intelecto o del Alma universal, no pudiendo darse la una sin la otra: “Es necesario reconocer en la naturaleza dos géneros de sustancias: la forma y la materia; pues es necesario que haya un acto absolutamente sustancial, en el cual se encuentra la potencia activa de todo, y que haya también una potencia o un substrato, en el cual se pueda encontrar una potencia pasiva del todo equivalente: en el primero se encuentra la potencia de hacer, en el segundo la potencia de ser hecho”⁸¹. Esta materia o potencia pasiva es un principio racional, no cognoscible por medio de los sentidos; y, en el pensar del Nolano posee tanta realidad como el primer principio, pues si ella no existiese, éste no podría suscitar las formas particulares: la potencia activa y la potencia pasiva se corresponden perfectamente en este sistema.

⁷⁹ Así lo afirma G. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, p. 635.

⁸⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 44, a. 2.

⁸¹ *De la Causa, Principio y Fin*, Diálogos 3^o y 4^o, pp. 169-170.

Desde lo anterior, se entiende la crítica llevada a cabo al aristotelismo; no ya solamente por su concepción de la materia prima, sino asimismo por su comprensión de las formas sustanciales. Estas últimas no pasan de ser en Bruno meras formas accidentales, que, cuando se disuelve el compuesto, vuelven al seno de la materia, único principio indestructible: “Todas las formas naturales se sacan de la materia y luego vuelven a la materia. De modo que nada, sino la materia, parece ser la realidad constante, firme, eterna, digna de ser considerada como principio. Pues las formas no tienen el ser sin la materia, y en ella son engendradas”⁸². La materia aparece así como un auténtico principio sustancial, y, como principio, obtiene el carácter de acto y perfección, principio divino; con Avicébron, la materia “es Dios en todas las cosas”⁸³. De ahí entonces la identidad, en última instancia, del Alma, el Intelecto y la materia, como manifestaciones del primer principio y causa del universo: “He aquí lo que sostiene el Nolano –concluye el propio Bruno en boca de Teófilo–: hay un Intelecto que da el ser a toda cosa, y que los pitagóricos y el *Timeo* llaman dador de formas; hay un Alma o un principio formal que deviene (se hace) todas las cosas, informa a cada uno de los entes y que se llama la fuente de las formas; y hay una materia, a partir de la cual son hechas todas las cosas y en la cual son formadas, y que todos llaman receptáculo de formas”⁸⁴.

La materia y la forma así entendidas deben encontrarse en todo sujeto, pues se trata de principios absolutamente primeros, y, según la definición nolana, deben entrar –como principios– en la composición de los seres. La materia como sujeto es el sustrato que la forma presupone y elabora desde el interior, coincidiendo

⁸² *Idem.*, pp. 188-189.

⁸³ *Idem.*, pp. 190-191. *Lampas triginta statuarum, Op. lat.*, III, p. 42: sostiene acerca de Dios o la materia, con los materialistas antiguos que: “Dicitur omnia in omnibus, ex qua ratione, quia ipse est totus ubique praesens, dixit Anaxagoras, ‘omnia esse in omnibus’; quia qui est omnia, est in omnibus”.

⁸⁴ *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 3º, ed. cit., pp. 188-189.

en este punto materia y forma, en tanto que potencia absoluta y acto absoluto deben coincidir⁸⁵.

Giordano Bruno argumenta este punto diciendo que, de hecho, en Dios, se encuentra la posibilidad absoluta de todas las cosas; y, en tanto que en la filosofía clásica, Dios es a su vez considerado como Acto puro, no hay ningún inconveniente en llevar a cabo una tal identificación entre la potencia absoluta y el acto absoluto. Para explicar esa potencia absoluta, el Nolano –como acaba de verse– apela a la materia primera, más de origen estoico que aristotélico, y de ahí pasa a identificar la materia con Dios. A esto es preciso advertir que si se tratase de una materia entendida como potencia, en el sentido de posibilidad *objetiva*, de posibilidad intrínseca de las cosas, no habría ninguna dificultad, desde el punto de vista tomista, en colocar en Dios tal posibilidad de las cosas, en cuanto que sabemos que la no repugnancia de las cosas a existir reside en la imitabilidad de la esencia divina. Pero Bruno parte de una hipostatización de una tal posibilidad, haciendo de ella, no una posibilidad *objetiva*, sino *subjetiva* (la materia primera), la cual puede bien representar la posibilidad de las cosas cuando se trata de la generación o de cualquier otro tipo de mutación, pero no cuando se trata de una auténtica creación⁸⁶. El Nolano sin embargo insiste: “Esta potencia pasiva no significa debilidad en aquello a lo que se le atribuye, sino que confirma sobre todo la fuerza y la eficacia; y así por fin se halla que la potencia activa y la potencia pasiva no forman sino una unidad y son por lo tanto lo mismo, y no hay filósofo o teólogo que dude en atribuirle al primer principio sobrenatural. Y es que la posibilidad absoluta, por la que las cosas que son en acto pueden ser, no precede a la actualidad, ni la sigue; igualmente, la potencia de ser acompaña al ser en acto, y no le precede, pues si lo que puede ser se hiciese a sí mismo, sería antes de ser hecho”⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. L. CICUTTINI, “L’Assoluto nel pensiero di Giordano Bruno”, art. cit., p. 96.

⁸⁶ Cfr. *Idem.*, p. 97, N. 1.

⁸⁷ De la Causa, Principio y Fin, Diálogo 2^o, ed. cit., pp. 204-205.

Las conclusiones extraídas por Bruno tras el establecimiento de estas premisas, se derivan por sí solas. Se trata de la reducción de todos los seres, del universo entero, a un principio primero y único, “el principio primero y excelente, que es todo lo que puede ser: él mismo no sería todo, si no pudiese serlo todo; entonces, en él, el acto y la potencia son lo mismo”⁸⁸. Pero es este sin duda un primer principio que acaba por incluirse en los entes que fundamenta como su, por así decir, *esse formale*, tal como lo habían establecido algunas corrientes monistas del medioevo; siendo a su vez identificado con la virtualidad propia de la materia prima, por lo que Giordano Bruno se adhiere en este punto a su vez a las tesis de David de Dinant⁸⁹.

Es ésta sin duda alguna –tal como hemos venido anunciando desde el principio– una metafísica de la unidad, en la que la multiplicidad de las cosas no es comprendida sino como el despliegue de lo Uno –forma y materia– a la vez. Pero –y es preciso insinuarlo ahora– no estamos todavía ante el sistema de la identidad total que será, ya en plena modernidad, el de Spinoza. Tiene razón, a mi juicio, W. Beierwaltes cuando advierte que se trata ésta de una filosofía de la identidad, pero en la cual es mantenida la diferencia entre el primer principio –aunque inmanente– y el resto de los entes⁹⁰. Y es que, efectivamente, lo que Bruno trata de defender a lo largo de toda su obra es, propiamente, la presencia –inmanencia– del Absoluto en el cosmos, pero en ningún momento llega a anular la realidad del mundo en su conjunto, al que intenta otorgarle un estatuto propio, y ello aún a costa de difuminar el auténtico ser de

⁸⁸ *Idem.*, pp. 205-206.

⁸⁹ Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Pamplona 1985, pp. 230-245; M. KURDZIALEK, “David von Dinant und die Anfänge der aristotelische Naturphilosophie”, en *La filosofía della natura nel Medioevo. Atti del 3. Congresso internazionale di filosofia medievale*, Milán 1966, pp. 407-416; M. PICKAVÉ, “Zur Verwendung der Schriften des Aristoteles in den Fragmenten der ‘quaternuli’ des David von Dinant”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 1997 (44, 1), pp. 199-221.

⁹⁰ W. BEIERWALTES, “Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos”, art. cit., p. 184.

lo individual; por ello Cicuttini ha hablado en Bruno de un “monismo panteísta”, pero no “acósmico”, sino “naturalista e inmanentista”; pues en él el universo mantiene su realidad, a saber, la realidad de la explicación (*explicatio*)⁹¹.

Pienso que este último apunte sirve para esclarecer la polémica existente –entre los estudiosos del pensamiento de Giordano Bruno– entre la afirmación de la trascendencia o su negación, en la metafísica nolana. Y es que la ausencia de un principio trascendente –en la reflexión propiamente filosófica– no invalida la realidad del mundo; antes bien, la inserción del principio divino en el mundo, debido a la identificación entre el principio formal y el principio material, otorga al universo el carácter de divino. El cosmos no es sino la manifestación viva del Absoluto, la difusión de Dios mismo⁹²: “El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen, la naturaleza única en su especie, es también todo lo que puede ser, gracias (...) a la misma capacidad de contener la totalidad de la materia. (...) Pero no es todo lo que puede ser por sus mismas diferencias, por sus particularidades e individualidades; así no es más que una sombra del acto primero y de la potencia primera, y, en consecuencia, la potencia y el acto no son, en él, absolutamente una sola y la misma cosa, puesto que ninguna de sus partes es todo lo que puede ser. Teniendo en cuenta además que, de la manera específica que hemos dicho, el universo es todo lo que puede ser bajo el modo de la explicación, de la dispersión y de la distinción, mientras que su principio es todo lo que puede ser de modo unitario e indiferenciado, puesto que todo es en él una sola y la misma cosa, sin diferencia y sin distinción”⁹³

Bruno insiste en efecto en que el universo actual, con la infinitud de mundos en él presentes, no puede sino ser el despliegue necesario y adecuado de la infinitud divina. El tema aquí fundamental es que, si es cierto –como dijeron los clásicos– que la per-

⁹¹ L. CICUTTINI, “L’Assoluto nel pensiero di G. Bruno”, art. cit., p. 99.

⁹² Cfr. la relación de Bruno con Ficino en este punto: W. BEIERWALTES, “Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance”, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7, 1978, pp. 1-18.

⁹³ De la Causa, Principio et Uno, Diálogo 28, ed. cit., pp. 206-208.

fección de Dios se revela en el mundo, y que el Creador mismo habla perceptiblemente desde el libro de la naturaleza, entonces el mundo de las criaturas debe manifestar ante todo la propia infinitud divina. Es, por otra parte, el tema que será recogido en el idealismo alemán; y, más exactamente, el asunto planteado por Schelling en su obra *Bruno*⁹⁴, texto clave del romanticismo alemán, y que sin duda había acogido la mediación de Spinoza.

Son estas las cuestiones que hemos expuesto al hilo del *De la Causa, Principio et Uno*, donde quedan planteadas las siguientes preguntas: si el mundo es una unidad universal, como unidad que es en su Principio, ¿anula esto la entidad concreta y diversa? ¿Están –como derivó Schelling– el fundamento y lo fundamentado en un mismo nivel ontológico? Si el mundo del Cusano –en el que se inspira nuestro autor– es una suerte de “autorretrato” de Dios⁹⁵, ¿es ahora el mundo de las criaturas hipostasiado como un acto absoluto, de un modo tal que haría superfluo el “verdadero infinito” como Ser? ¿Por qué Bruno busca esconder la diferencia en la identidad? Tal es la pregunta por lo uno del universo, implícita en todo el pensamiento platónico.

En síntesis, el Absoluto es presentado como causa eficiente del universo, pero también y a la vez como forma inmanente del mismo. El Nolano afirma esto sin reservas cuando en el segundo diálogo del *De la causa* sostiene –primero– que la causa se divide en eficiente, final y formal. La causa de algo es, por un lado, lo más íntimo a todas las cosas, pero –a la vez y en cierto modo– exterior a las cosas. Y como la causa formal debe estar unida a la eficiente y es aquella por la cual y según la cual la eficiente obra, se da una identificación entre ambas. Adviértase aquí que no se trata de una asimilación entre causa eficiente y causa formal extrínseca (ejemplar), sino entre la primera y la causa formal intrínseca. Por lo cual

⁹⁴ He consultado la traducción de H. R. de Sanz, Buenos Aires 1957. Cfr. para este asunto: W. BEIERWALTES, “Neuplatonische Implikationen in Schellings *Bruno*”, en: *Identität und Differenz*, o. c., pp. 204-240.

⁹⁵ Cfr. mi artículo: “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión”, *Anuario Filosófico*, 1995 (38, 3), pp. 737-754.

Dios mismo es el principio inmanente que, como “alma universal” da vida y anima a las cosas desde lo más íntimo de su ser. Sostiene después que este “alma del universo” es principio de vida en todas las cosas; siendo las cosas particulares modos, aspectos o circunstancias de este alma universal⁹⁶.

Según Bruno, y siguiendo aquí esa vieja tradición del *Timeo* platónico, cada entidad concreta representa y manifiesta de este modo al alma universal presente en el todo y en cada una de sus partes, al modo de una voz que, cuando se pronuncia, resuena como eco en todo el recinto de una habitación, siendo aquí el recinto el universo mismo sin límite alguno: la criatura no es sino el eco del Absoluto. Con ello queda sin duda destituido el estatuto ontológico propio de la finitud, la cual pasa a ser simplemente una manera concreta de expresarse la infinitud del Absoluto. Además, la noción de creación desaparece así del sistema: *Deus-Naturaque* es la fórmula de tono spinocista que se repite en muchos de sus textos. Se trata de una misma fuerza o potencia que se puede llamar Dios o la Naturaleza, porque entre el poder de hacer y el poder de ser hecho, sólo media una distinción de razón⁹⁷: hay una unidad – asegura el Nolano en el tercer diálogo del *De la Causa*– entre el *posse facere* y el *posse fieri*. En el límite, todo es uno, según la doctrina de la *coincidentia oppositorum*, que se encuentra aquí endurecida en un sentido inmanentista. De alguna manera, el camino iniciado por Giordano Bruno, será transitado poco más de medio siglo más tarde por Spinoza, en quien se radicaliza el pensamiento de la univocidad, siendo, entonces uno de los más claros exponentes del panteísmo moderno⁹⁸.

⁹⁶ Tal es el tema del Diálogo 4º del *De la Causa*, en el cual Bruno recuerda que, en su filosofía, ha dejado de lado la indagación acerca del Dios trascendente, objeto únicamente de la Revelación, y se ha ocupado del Absoluto en cuanto manifiestamente presente en el universo. De este modo es como el Absoluto se revela como “alma del mundo”; cfr. ed. cit., pp. 250-254.

⁹⁷ Cfr. H. VÉDRINE, “La nueva imagen del mundo: De Nicolás de Cusa a Giordano Bruno”, en: *La filosofía en el mundo moderno*, Fr. Châtelet (Dir.), Madrid 1976, pp. 59-60.

⁹⁸ Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, o. c.,

Cabe añadir, por último y para concluir el presente epígrafe, que, una vez establecidas la causa eficiente, la causa formal, y, en sentido bruniano, la causa material del universo, únicamente resta hablar de la causa final. Pues bien, el Nolano asegura que la finalidad perseguida por el que es el eficiente del universo no es exterior a ese mismo universo; y ésta es la propia perfección de la naturaleza⁹⁹. Esta perfección consiste en desplegar o explicitar todas las formas posibles, para que obtengan una existencia actual en las diversas partes del universo. El Intelecto universal, entonces, obra incesantemente, suscitando todas las formas de la materia primera: la realización de una infinidad de seres; tal es la perfección del universo, perseguida por su causa eficiente¹⁰⁰. Y así es justamente como el Absoluto queda perfectamente manifestado en su obra, y, el universo, a su vez, expresa plenamente el Principio del cual procede. Tal es, en última instancia, el fundamento metafísico de la metafísica del infinito en Giordano Bruno y la temática que conviene abordar en el siguiente apartado de este trabajo.

Adviértase, no obstante, que esa justificación, por parte del Nolano, de la existencia de un universo infinito, contradice a su vez la argumentación clásica relativa a la causa final de la creación. En efecto, en el entender de Bruno, la causa eficiente del universo, tiene que producir constantemente una infinidad de efectos para lograr la más adecuada manifestación de su propia perfección; queda con ello subordinada a un fin que es exterior a sí misma: a saber, el infinito universo. Este universo infinito, a su vez, termina siendo el despliegue completo de la potencia absoluta, y por ello no cabe en él la realización de una ulterior perfección. Ahora bien, una metafísica de la creación sostiene que al que es el primer agente del universo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, pues él mismo es el fin de la creación; al crear, únicamente intenta comunicar su perfección. Desde este supuesto, la creatura adquiere su propia finalidad, que reside en el intento de alcanzar

⁹⁹ Cfr. Este punto tratado en: E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, o. c., pp. 58-60.

¹⁰⁰ Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*, Diálogo 2º, ed. cit., pp. 120-121.

su perfección; consistiendo esta última justamente en asemejarse a la perfección divina¹⁰¹. Ese movimiento de *asimilación* al Absoluto como fin último de la creatura es algo que no puede hallarse en una metafísica –tal como es la propuesta por el Nolano– en la que el mundo no es sino la más perfecta manifestación del Absoluto.

¹⁰¹ Cfr. este asunto tratado por TOMÁS DE AQUINO, en *S. Th.* I, q. 44, a.

II. LA MANIFESTACIÓN DEL ABSOLUTO

“La excelencia infinita se manifiesta incomparablemente mejor a través de innumerables individuos que por medio de un número finito de individuos. (...) ¿Por qué debería quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer más en un espejo no contraído, y según su modo de ser infinito, inmenso?” (*De l'infinito universo et mundi*, Diál. 1º)¹.

La metafísica del infinito supone sin duda alguna la novedad más radical que Giordano Bruno introduce, en contraposición a la metafísica de la creación exployada por el medioevo cristiano y que halla su culmen en la exposición de Tomás de Aquino. La imposibilidad de una creatura infinita en acto había empezado a ser puesta en duda a raíz de la hipótesis copernicana del universo, según la cual la última de las esferas celestes de Aristóteles se hallaría mucho más lejos del centro del cosmos de lo que el pensador griego había supuesto, y cabía pensar por lo tanto en un universo en expansión².

El Nolano, apoyado –como dijimos al principio de este trabajo– en argumentos más teóricos, esto es, de índole metafísica, inicia en este respecto una de las corrientes más importantes de la modernidad. Así, sobre la base de la suposición de Copérnico, ensancha los límites del mundo, para poder demostrar en él la presencia

¹ Esta obra se encuentra editada en el vol. IV, de las *Oeuvres complètes*, ed. cit. La cita que encabeza este apartado corresponde a las págs.: 77 y 85. La traducción castellana más reciente de la misma ha sido llevada a cabo por M. A. Granada, Alianza, Madrid 1993, y la utilizaré indicándolo oportunamente; además de la de A. J. Cappelletti, ya citada anteriormente.

² Cfr. Para toda esta temática el libro de A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid 1970.

de la divina infinitud. Rompe entonces por primera vez la última de las esferas celestes cristalinas de Aristóteles. Pues, en efecto, si es verdad que “Nicolás de Cusa dice el adiós definitivo al mundo limitado y geocéntrico de la Antigüedad y la Edad Media y prepara, sin saberlo, el camino a las modernas concepciones de un Kepler y un Galileo”³, Bruno “afirma sin regodeo su infinitud”⁴, proponiendo a partir de ahí un nuevo concepto de naturaleza que “incluía un radical reordenamiento de los cielos”⁵, y una nueva consideración de la relación Absoluto-mundo⁶.

El que podemos denominar como “el motivo infinitista” es en efecto uno de los cimientos básicos sobre los que la modernidad se erige en el Renacimiento que vive el Nolano; se trata éste de un punto fundamental, en cuyo diálogo con la tradición, Giordano Bruno plantea la génesis del pensamiento típicamente moderno. Sus obras, de hecho, desarrollan un tema constante: el universo es infinito, está poblado por millares de sistemas semejantes al nuestro, con sus planetas y sus soles. En él se despliega una vida inagotable que anima desde dentro a todos los seres sin excepción. Unidad y animismo son los dos aspectos de su pensamiento.

Como se ha advertido, la hipótesis copernicana había estimulado sin duda el pensamiento acerca de la infinitud, al aumentar la distancia de las estrellas fijas, y al ensanchar sus diámetros, así como al sugerir una octava esfera o cielo. La nueva cosmología sustituía “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 una subordinación natural”⁷. Este hecho –sin duda– sustituyó el mundo geocéntrico e incluso antro-

³ E. COLOMER, “Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad”, *Pensamiento*, 1964 (20), p. 393.

⁴ A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, o. c., p. 43.

⁵ Fr. BAUMER, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México 1985, p. 59.

⁶ Cfr. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenwelle. Cusaner und Nolano*, Frankfurt 1976.

⁷ A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, o. c., p. 43.

pocéntrico de la astronomía griega y medieval por el heliocéntrico, y, más tarde, por el universo sin centro de la astronomía moderna.

Pero en Bruno –que no era precisamente un científico–, el impulso hacia esa nueva concepción del universo como infinito no vino dado primariamente a través de la investigación cosmológica. Pienso más bien que se trató de la profundización en una idea que se hallaba presente en el mundo intelectual del cual provenía, y que ahora resucitaba de un modo nuevo. Se trataba de la cuestión de la posibilidad misma de un universo infinito, lo cual constituye la línea argumentativa del conjunto de Diálogos sobre el infinito, el universo y los mundos. Bruno debía probar esa posibilidad, y, de hecho, lleva a cabo la demostración partiendo de la consideración de la causa eficiente; principalmente, desde la perfección divina, la cual exige un universo infinito, y desde su omnipotencia, que no puede ser limitada por nada⁸. El universo debía proclamar entonces la grandeza de esa su causa primera.

En el caso concreto del hombre, criatura dotada de naturaleza intelectual, no podía ocurrir que fuera finita en todos los sentidos. Antes bien, siendo como es –mediante su conocimiento– *capax universi*, debe ser, por lo mismo *capax Dei*, y por tanto susceptible de una cierta infinitud. De aquí surge precisamente –y a través de la mediación de Duns Escoto– la intuición acerca de la posible infinitud de la criatura –del hombre y del mundo, creados por Aquel que tiene un poder infinito–. A mi juicio, y arrancando de estas consideraciones, la modernidad entra en el Renacimiento a partir de un motivo principalmente especulativo, y, principalmente –tal como acabo de advertir– desde la recuperación del motivo neoplatónico de la elevación del alma al infinito. Es decir, la *nueva imagen del mundo* se insinuó cuando el “mundo” percibido por los sentidos se transformó en un vasto “universo” espacialmente infinito, infinitamente populoso, sin ningún centro. Esta transformación, completa en el sentido de que gozó de gran difusión durante el siglo XVII, tan sólo parcialmente fue obra de la nueva ciencia.

⁸ Cfr. B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, o. c., pp. 256-257.

No menos debió a la especulación filosófica, ya madura durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, basada en el principio platónico de plenitud y al redescubrimiento de algunos otros filósofos griegos, que postulaban un universo infinito.

En efecto, en su *De L'infinito, universo e mondi*, Giordano Bruno no dependió básicamente de Copérnico, sino que se nutrió de toda una variedad de fuentes filosóficas; sobre todo, del *Timeo* de Platón. Es sabido a este respecto que el *Timeo* es el diálogo representativamente más significativo del platonismo, desde la misma Academia. El propio Aristóteles, que lo cita a menudo, lo considera una de las más fieles y completas expresiones del modo de pensar platónico. Por otra parte, cuando –en nuestra época– Rafael Sanzio de Urbino marcha a Roma en el año 1508 y se le encarga la decoración de la *Stanza della Segnatura*, del Vaticano, que le ocupó hasta 1511, pintó ahí el fresco alegórico *La Escuela de Atenas*, donde nos presenta a Platón llevando precisamente en la mano el texto del *Timeo*. Se nutrió también de Nicolás de Cusa y –aunque el propio Bruno no fuera materialista– de Lucrecio, Epicuro y Demócrito.

Heimsoeth sostiene a su vez que, citando Bruno especialmente a los tres alemanes, el científico Copérnico, Paracelso, médico, teósofo y místico de la naturaleza –de quien Bruno toma su concepto de mónada–, y Nicolás de Cusa; todos los motivos decisivos de su pensamiento están tomados de éste último. Y, a su vez, el auténtico origen de Paracelso y Nicolás habría que encontrarlos en la corriente de la mística alemana. Eckhart sería aquí el autor más importante. De hecho, Nicolás de Cusa mandó hacer una copia de parte de la obra de Eckhart, que después enriqueció con sus notas, para su Biblioteca. El tema fundamental de esta mística alemana es justamente el Absoluto, la mente humana y el mundo⁹. Y es que –como ha sostenido rotundamente W. Beierwaltes–, la filosofía del Renacimiento es ante todo un renacimiento platónico y neoplatónico¹⁰.

⁹ Cfr. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1974, pp. 11-12.

¹⁰ Cfr. W. BEIERWALTES, "Neoplatonisches Denken als Schlüssel zur

Lo cierto es que la experiencia de los nuevos tiempos traía consigo el panteísmo: las ideas –clásicas, pero radicalizadas– del señorío del ser, de la majestad de la naturaleza llena de lo divino, que revitalizaba el antiguo “todo está lleno de dioses” de Tales o Heráclito. Y, aunque se afirmaba que el Absoluto está sobre la naturaleza, se sostenía a la vez que la naturaleza es su esencia adecuada (J. Boehme). Bruno afirmará sin remilgos que el mundo es la unidad que no se deja dividir en espíritu y materia, en inteligible y sensible, en divino y no-divino. La perfecta trascendencia del Absoluto en el ser debía ir unida a su perfecta immanencia en los entes¹¹, porque un poder infinito como el que le corresponde no puede sino manifestarse en un efecto infinito, no tanto análogo a Él, cuanto semejante; rompiendo de este modo la dualidad: mundo suprasensible-mundo sensible.

Conviene recordar en este punto que cuando Tomás de Aquino había planteado la cuestión acerca de si alguna criatura puede ser semejante a Dios, distinguió a su vez tres tipos de semejanza; teniendo en cuenta que la semejanza responde a la correspondencia o comunicación en la forma¹². En primer lugar, deben ser llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por la misma razón y del mismo modo: son las cosas iguales en su semejanza; por ejemplo cuando se compara dos cosas blancas en su blancura. Pero –en segundo lugar– son llamadas semejantes también aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por la misma razón, pero no del mismo modo, sino según un más y un menos. Por ejemplo, cuando se compara lo que es menos blanco a lo más blanco; y esta semejanza es más imperfecta.

En tercer lugar –siguiendo el comentario tomista– son llamadas semejantes aquellas cosas que comunican en la misma forma, pero no por la misma razón. Y esto se da en los agentes considerados *no unívocos*. Pues, en efecto y por un lado, todo agente hace siem-

Renaissance”, art. cit.

¹¹ H. HEIMSOETH, “Leibniz’ Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt”, *Kant Studien*, 1916-17 (21, 4), pp. 374-375.

¹² Resumo aquí la q. 4, a. 3, de *S. Th.* I.

pre algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y lo hace según su forma propia, siendo entonces necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente. En este caso, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, habrá semejanza de forma entre el que hace y lo hecho por la misma razón de la especie; tal es el caso que se da cuando, por ejemplo, un ser humano engendra a otro ser humano. Pero, y dentro de esta consideración de los agentes no unívocos, si el agente no pertenece a la misma especie, habrá semejanza entre él y su efecto, pero no por la misma razón de la especie: como, por ejemplo, las cosas generadas por la fuerza del sol, tienen alguna semejanza con el sol, pero no porque reciban la forma del sol por la semejanza en la especie, sino –ahora– por la semejanza en el género.

Ahora bien, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Y no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo precisamente es como todas las cosas que proceden de Dios se asemejan a Él en cuanto seres como al principio primero y absoluto de todo ser.

Desde lo que se acaba de explicar, se entiende que en una metafísica clásica creacionista media una distancia infinita entre el que es el Absoluto –causa universal– y el resto de los entes que de Él proceden. Mientras que, a mi modo de ver, Giordano Bruno, acorta esa distancia infinita, al hacer del Absoluto causa material y causa formal –en el sentido explicado– de todos los seres. A partir de ahí, ya no es preciso –filosóficamente– buscar a Dios en su trascendencia, sino que resulta obligado el esfuerzo por hallarlo inmanente –a veces velado– en aquello que es visto como su obra perfecta: el universo.

Ese universo, como manifestación que es del Absoluto, –podemos defender tras lo alcanzado hasta ahora– no es tanto *creatura* divina, cuanto *reflejo* del ser divino. En efecto, Giordano Bruno demuestra esta concepción suya cuando utiliza la metáfora del sol –como fuente de luz– para hablar del Absoluto, y analoga

al mundo con un espejo en el que se reflejarían los rayos de ese sol. Si acontece –explica– que el espejo se rompa y se multiplique en partes innumerables, veremos la imagen completa e íntegra del sol representada en cada una de las porciones del espejo roto. Ahora bien, en algunos de estos fragmentos, sea a causa de su pequeñez, sea a causa de su malformación, esa forma universal del sol aparecerá como algo confuso o casi desdibujada, aunque no deje de estar presente ahí, pero de una manera más velada. En sí misma, la forma del sol –Dios como alma del mundo– permanece una, *tota in tuto*, correspondiendo a la materia –el espejo– la causa de la diversidad¹³.

El ejemplo anterior, enteramente manifestativo de la orientación de la metafísica nolana, demuestra a mi juicio una vez más la filiación bruniana respecto de las concepciones de los materialistas antiguos. El materialismo griego, en efecto, al atribuir a la materia el carácter de primer principio, y al ser ésta infinita, terminó –consecuentemente– por predicar la infinidad material del primer principio: “todos los antiguos filósofos atribuyeron lo infinito al primer principio; esto es razonable si se considera que del primer principio emanan innumerables cosas. Pero, por equivocarse acerca de la naturaleza del primer principio, es lógico que también se equivocaran acerca de su infinidad. Porque, al atribuir la materia al primer principio, atribuyeron consecuentemente al primer principio la infinidad material. Por eso decían que un cuerpo material era el primer principio de las cosas”¹⁴. Bruno, que recoge esta concepción, atribuye entonces a Dios, en cuanto presente en el universo, esos mismos caracteres de infinidad y de materilidad. Para Tomás de Aquino, en cambio, la infinidad divina no es una infinidad extensiva, sino que Dios es llamado infinito porque subsiste en sí mismo y, en consecuencia, no está contenido en nada; y por eso

¹³ El texto de Bruno corresponde a la obra *Lampas triginta statuarum*, *Op. lat.*, III, p. 59; y es comentado por H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 302.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 7, a. 1.

mismo se distingue de todos los demás seres¹⁵. En esa causa universal de todo ente que es Dios preexisten todas las cosas de un modo virtual; “Dios es todo como causa de todo”, advierte el Aquinate parafraseando al Pseudo-Dionisio¹⁶; y esa preexistencia que los seres poseen en el Absoluto es considerada más perfecta que la existencia que poseen una vez creados, porque el agente, en cuanto tal, es perfecto. No ocurre así en Bruno, pues equipara la potencia divina a la potencia de ser hechas que las cosas poseen, llegando a asimilar efecto y causa, tal como va a verse a continuación.

1. *Posse facere y posse fieri*. El infinito “explicado”

“Vel nihil est natura, vel est divina potestas / Materiam exagitant, impressusque omnibus ordo / perpetuus (...)” (*De Inmenso et Innumerabilibus, Op. lat.*, I, 2, p. 193).

La obra de Bruno sobre el universo infinito y los innumerables mundos en él presentes se inicia a través de una discusión con la tradición clásica aristotélica, la cual impedía la existencia de un efecto actualmente infinito. En el primero de los diálogos que componen esta obra, Elpino, que hace las veces de alumno de Filoteo –representando al propio Bruno– manifiesta desconcierto y extrañeza ante tal nueva concepción: “¿Cómo es posible que el universo sea infinito?”, exclama con estupor; pero, ¿cómo sería posible su finitud?, le replica Bruno. Y, con admiración concluyen ambos: “¿Qué extensión es ésta? ¿Qué límite es este?”¹⁷.

A la *vexata quaestio* de por qué no ha creado Dios un mundo infinito, Bruno responde –y es el primero que lo hace– que lo ha hecho, es más, que no hubiera podido hacerlo de otro modo. Y en este momento –tal es nuestra tesis– da su inicio la modernidad del

¹⁵ Cfr. *Idem.*, ad 3.

¹⁶ *S. Th.* I, q. 4, a. 2. sol.

¹⁷ G. BRUNO, *El infinito, el universo y los mundos* (tr. de A. J. Cappelletti),

Renacimiento; modernidad que será asumida en Spinoza, Jacobi, Schelling, Hegel y todo el Romanticismo. Introduzcamos brevemente este asunto.

En primer lugar, el paso decisivo que señala el tránsito del pensamiento antiguo al pensamiento medieval puede explicarse diciendo que, en éste último, el que es Absoluto es expulsado de los límites del cosmos; esto es, no hay divinidades en el mundo, sino una sola, que es el Ser, fuera del mundo, y por cuya mediación toda otra cosa recibe la existencia. Se limita de este modo la tradición recibida del pensamiento de Platón, según la cual existen “diversos grados de divinidad”, siendo el “grado de divinidad” proporcional al “grado de ser”¹⁸. El medioevo establece la dualidad Absoluto-mundo, atribuyendo al primero el ser sin restricción, hallando después seres que no son Aquel.

Giordano Bruno asumirá la inversión eckhartiana: si el Absoluto es el ser, entonces el ser es el Absoluto; luego todo lo que es, es la misma perfección e infinitud divina –los dos atributos principales que la tradición medieval reservaba para Dios–. Es verdad que la infinitud del ser divino amenaza y desafía la limitación de los conceptos humanos, pues está más allá de toda limitación. Pero, en la medida en que se halla perfectamente manifestado en su obra –a la que pertenecemos– no puede ser inútil el esfuerzo por apresarlos. En una palabra, para los medievales “ya no se puede decir, como en Platón, que todo lo que es, es divino, pues (se) reserva la divinidad al orden de lo necesario y de la actualidad pura”; y, entonces, está más allá de toda limitación y de toda denominación, por alta que sea¹⁹.

Pues bien, el giro operado por Giordano Bruno, y que decide de un modo radical la entrada a una línea no poco importante de la filosofía moderna consiste en sostener que, justamente, *el mundo es la manifestación o la expresión adecuada de Dios*; con lo que quedan difuminados los límites entre Dios y el mundo. Y es que,

¹⁸ Cfr. PLATÓN, *Sofista*, 248 d - 249 a.

¹⁹ Los textos introducidos en comillas están tomados de: E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, p. 56, p. 75 y p. 63.

“¿por qué tendría que repugnar que “el infinito ‘complicado’ (implicado) en el simplicísimo e indiviso primer principio”, llegase a desplegarse en una imagen *adecuada* a él, más bien que dentro de los “angostos límites” en los que los aristotélicos encerraban al mundo, de tal modo que este grandísimo universo “en comparación con la divina presencia, no sea más que un punto; más aún, una nada?”²⁰.

Además, la infinitud del universo podía probarse “ya por las circunstancias de la causa eficiente que debe haberlo producido así, ya por la naturaleza de nuestro modo de pensar²¹. (...) Para empezar: ¿Por qué queremos o podemos pensar que la eficacia divina permanece ociosa? ¿Por qué pretendemos decir que la divina bondad, la cual se puede comunicar a infinitas cosas y se puede difundir infinitamente, quiere ser escasa y reducirse a nada, dado que toda cosa finita es nada con respecto al infinito? ¿Por qué queréis que aquel centro de la divinidad, que puede extenderse infinitamente en una esfera (si así pudiera decirse) infinita, como envidioso²², permanezca estéril, antes que, como padre fecundo, honorable y bello, se torne comunicable²³; que desee comunicarse defi-

²⁰ Tr. de M. A. Cappelletti, o. c., p. 89.

²¹ Recuérdese aquí que la antétesis de *complicatio* y *explicatio* es una oposición que emplea Nicolás de Cusa, y que recoge íntegramente Giordano Bruno –tal como la ha empleado él mismo en el texto anterior–, para esclarecer la relación en que se encuentra el mundo respecto de Dios. Pero también –y esto último es lo que acaba de aparecer en el texto que estamos citando– para aclarar la relación en que se halla el hombre con respecto del mundo. Y es que, según Bruno, y al igual que Dios, es, en relación con el mundo, a la vez continente y contenido. Ver este asunto en las últimas páginas del libro de E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, o. c.

²² Cfr. PLATON, *Timeo*, 28 c - 32 c.

²³ *Idem.*, 36 d - 38 a: “Cuando el Padre que había engendrado el mundo comprendió que se movía y vivía, hecho imagen nacida de los dioses eternos, se alegró con ello, y, en su alegría, pensó en los medios de hacerlo más semejante aún su modelo. Y de la misma manera que ese modelo es un viviente eterno, se esforzó, en la medida de su poder, por hacer igualmente eterno ese mismo Todo. Ahora bien: lo que en realidad era eterno, como hemos visto, era la sustancia del viviente modelo, y era imposible adaptar enteramente esta sustancia a un mundo movible. De este modo, en un momento, se movió de nuevo...”

cientemente o, por mejor decir, no comunicarse, antes que hacerlo según la medida de su glorioso poder y ser? ¿Por qué debe ser frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada (así) la excelencia de la imagen divina (...)? ¿Por qué debemos afirmar esto que, una vez establecido, trae consigo tantos inconvenientes y que, sin favorecer en modo alguno las leyes, la religión, la fe o la moralidad, destruye tantos principios de la filosofía?”²⁴. Y es que el Absoluto no podría hallarse limitado en su poder: Él es *potestà assoluta, atto absolutissimo* entendido como *absolutissima potenza* –establecerá en el tercer diálogo del *De la causa, principio et uno*²⁵–, y, por tanto, no puede hallarse limitado tampoco en su operación ni en sus efectos. De ahí que Bruno lo represente finalmente como “límite sin límite de una cosa ilimitada”.

Así pues, si en el pensamiento anterior se había avanzado que la finitud del mundo no dependía de una limitación de la omnipotencia de la causa primera, sino –en todo caso– de su voluntad, Giordano Bruno, como acabamos de leer, toma apoyo, igualmente en la omnipotencia y en la bondad divinas; siendo así que esta última no podría envidiar la existencia de criatura alguna.

Cuando Giordano Bruno afirmó sin reservas la infinitud del universo, así como la infinidad de mundos, “se embriagó” de espacio o, para valerlos de su propia metáfora, se sintió “liberado de una prisión”²⁶: “Extendí mis alas confiado por el espacio; no sentí barreras de cristal ni vidrio; hendí los cielos y me remonté al infinito”²⁷. Fue además el pionero de esta nueva concepción que con-

una especie de imitación móvil de la eternidad y, mientras organizaba el cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según las leyes de los números, esto que nosotros llamamos el tiempo”.

²⁴ *El infinito: el universo y los mundos*, loc. cit. (tr. de M. A. Cappelletti), pp. 93-94.

²⁵ Cfr. *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem*, Intr. de W. Beierwaltes, Hamburgo 1993, p. 72 y p. 115.

²⁶ Fr. BAUMER, *El pensamiento europeo moderno*, o. c., p. 63.

²⁷ G. BRUNO, *Del infinito: el universo y los mundos*, el poema completo se

tradedecía, desde sus más profundas raíces, la concepción del pensamiento medieval.

Según esta última, en las cosas compuestas de materia y forma, la materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se atribuye a la materia es imperfecta, pues acaba siendo una materia sin forma. Ahora bien, suponiendo la infinitud de una forma no determinada por la materia, contendría en sí misma la razón de lo perfecto. Pero lo sumamente formal –entre todas las cosas– es el mismo Ser. Y este ser que subsiste en sí mismo –pues no necesita sujeto material– no está contenido en otro y por ello es llamado infinito actual o perfecto; y se sitúa frente a la infinitud negativa, común al pensamiento aristotélico²⁸. Este infinito perfecto, que se manifiesta en su creación, no podría crear una criatura infinita, porque, según la definición que acabamos de dar de la infinitud, implicaría que ésa (la criatura) consistiera en su mismo ser, lo cual es imposible, pues sería el mismo Absoluto²⁹.

Es verdad que el infinito poder del Absoluto ha de ser máximo en su intensidad, o, lo que es lo mismo –como dice Bruno– en su eficacia productiva. Pero, aun siendo esto así, no es necesario que exista, de hecho, algún efecto realmente infinito o máximo, que, al atribuírselo nos obligue a pensar que su poder es máximo o infinito. La grandeza de su poder no puede simplemente medirse por la grandeza de los efectos producidos, que ciertamente no lo agotan nunca. Al poder divino no se le reputa infinito por lo que de hecho ha producido, sino por su eficacia o fuerza productora, que sería la misma aunque nunca produjese nada³⁰. Pero según el Nolano Dios

encuentra justo al final de la carta proemial ya citada; me he guiado según las traducciones y ediciones mencionadas más arriba (tr. de A. J. Cappelletti, pp. 76-78). El poema lo comenta también Fr. BAUMER, *El pensamiento europeo moderno*, o. c., p. 63; en este caso he adoptado su traducción.

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, q. 7, a. 1. Cfr. M. A. GRANADA, “Giordano e l’interpretazione della tradizione filosofica: l’aristotelismo e il cristianesimo di fronte all’ *antiqua vera filosofia*”, en: V.V. A.A., *L’interpretazione ne secoli XVI e XVII*, Milán 1993, pp. 59-82.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* a. 2, ad. 1. Cfr. G. MUZIO, *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso*, Roma 1962.

³⁰ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *El pensamiento filosófico de Dios...*

no puede permanecer ocioso, obra sin cesar en una infinidad de mundos que se expanden sin agotar nunca la infinita acción de Dios. Si es cierto que el poder divino –como dicen los escolásticos– se identifica con la divina esencia, no lo es menos que debe obrar según la necesidad de esta su naturaleza, luego tiene que hacer un efecto infinito.

“Por todas las razones, pues, por las cuales se dice que este mundo es conveniente, bueno y necesario, cuando se lo considera finito, debe decirse también que son convenientes y buenos todos los otros innumerables mundos a los que, por la misma razón, la omnipotencia no les envidia el ser, y sin los cuales ésta, o por no querer, o por no poder, vendría a ser objeto de blasfemia por dejar un espacio vacío o, si no quiere decirse vacío, un espacio infinito. Con esto no solamente se sustraería al ente infinita perfección, sino también infinita majestad a la causa eficiente (...) ¿Qué motivo hay para creer –insiste Bruno– que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito? Y si lo hace finito ¿por qué hemos de creer que puede hacerlo infinito, siendo en él el poder y el hacer una sola cosa? Porque es inmutable no hay contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de cierta y determinada eficacia depende invariablemente un cierto y determinado efecto, por lo cual él no puede ser diverso de lo que es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa más que lo que puede, no puede querer otra cosa sino lo que quiere y necesariamente, no puede hacer otra cosa más que lo que hace, habida cuenta de que el tener una potencia distinta del acto es propio únicamente de las cosas mudables”³¹. Esta relación de necesidad establecida entre la causa creadora y el universo de ella procedente pone sin duda en cuestión la contingencia del mundo, además de dejar entre paréntesis la autén-

182-183. Cfr. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bérghamo 1990.

³¹ *Del infinito: el universo y los mundos*, (tr. de M. A. CappellettiI), o. c., p. 96. Cfr. Fr. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibiniz*, Londres, 1984.

tica posibilidad de una metafísica de la creación³². G. Bruno identifica así la potencia activa infinita que le corresponde a Dios con la necesidad de la existencia de un efecto igualmente infinito³³. Ha de recordarse que en esta misma línea Baruch Spinoza establecerá rigurosamente que “las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que de la manera y en el orden en que han sido producidas”³⁴. En ambos autores la necesidad es lo que se halla al inicio del acto creador; y es esa necesidad la que, no solamente permite, sino que, propiamente, obliga, a hablar de la existencia de un efecto infinito.

Por su parte, el filósofo de Nola sostuvo que una causa infinita debía tener efectos infinitos; y que si en ella coincidían posibilidad y actualidad, tenía que haber una infinitud de seres en el mundo. El universo, además –como se ha ido advirtiendo–, era infinito en su conjunto: manifestación inmediata de la omnipotencia divina; pues, en efecto –piensa el Nolano– si toda potencia se muestra a través del propio efecto, si Dios no pudiese producir un efecto infinito, no sería omnipotente. El asunto así planteado no advierte que la noción misma de “creatura” es de hecho incompatible con la infinitud actual; pues, efectivamente, por haber sido producido de la nada, el efecto ha de poseer siempre cierta potencialidad: no puede ser acto puro. Y, por lo tanto, no puede igualar a la infinitud del primer principio absoluto³⁵.

No es arriesgado afirmar –siguiendo en este punto una común interpretación– que la concepción bruniana acerca de la primacía de la potencia absoluta de Dios se debe al antecedente de Cusa. Pues, en efecto, el Dios como *possest* de Nicolás de Cusa termina,

³² Cfr. A. CAMPODONICO (ed., intr., notas), *La potenza di Dio. Tommaso d'Aquino (q. I-III)*, Florencia 1991, pp. 190-195.

³³ Para ver un planteamiento clásico de este tema, puede consultarse: A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, o. c., pp. 272-276.

³⁴ *Ethica* I, Pr. XXXIII. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, o. c., pp. 53-70.

³⁵ Cfr. A. CAMPODONICO, *La potenza di Dio*, o. c., pp. 67-75. Consultar asimismo el capítulo sobre “La naturaleza de la creación”, de: A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica, II: Teología natural*, Madrid 1968,

en el conjunto de su interpretación, por dar primacía a la potencia sobre el acto: “*Possest* es fusión o amalgama de *posse* y *esse*; en su aplicación al Absoluto significa que Dios es la unión completa y sin residuos de poder y ser, de posibilidad y de actualidad (...). Es patente que en el desarrollo y explicación del nombre *possest*, la primacía –según Nicolás de Cusa– recae sobre el poder, y no sobre el ser. Dios será, en último término, el Poder absoluto y no el Acto absoluto”³⁶. Así pues, y como en tantos otros temas fundamentales, Giordano Bruno radicalizará las conclusiones de Cusano en favor de su propia interpretación, y hará de la posibilidad absoluta –no del Acto absoluto– el inicio de todo ser. Se encuentra aquí una identificación de la potencia activa e infinita divina con la potencia plena que le corresponde a la materia primera, y de ahí la exigencia de la plena actualización de la aquélla en ésta. Esa actualización requiere, a su vez y en virtud de su infinitud, la existencia de un universo infinito.

La naturaleza de Bruno, saturada de infinito, obviamente era fecunda, un continuo proceso produciendo eternamente efectos nuevos, cambiando eternamente de aspecto. El universo es un “Dios *in fieri*”, o, como queda establecido en el tercer diálogo del *Spaccio della Bestia Triunfante*, *Natura est Deus in rebus*. Es fácil ver entonces por qué Bruno era y se le ha juzgado más radical que Copérnico; y es que no se limitó a alejar los límites del cosmos humano, los derribó y llenó el universo, situado más allá, con una pluralidad de mundos. Bruno y quienes le siguieron destruyeron el mundo finito de la Edad Media, el mundo en que vivieron Dante y Shakespeare, para no hablar siquiera de Aristóteles, y proyectaron una índole radicalmente distinta de universo infinito.

Es un lugar comúnmente admitido que el primer paso hacia esta concepción infinitista fue adelantado por Nicolás de Cusa, más de un siglo antes. Pero, como también lo hemos advertido, el Cusano no dió el salto definitivo hacia la infinitud, sino que se limitó a

³⁶ A. L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: De Possest*, Intr., trad. y notas. Cuadernos de Anuario filosófico, Serie Universitaria N° 4, Pamplona 1991, pp. 12-13.

afirmar que el mundo era indefinido. Rompiendo con ello, es cierto, los límites del mundo antiguo. En mi opinión, Cusa se mantiene en el universo indefinido porque sabe que hacerlo infinito implica borrar la diferencia Dios-mundo. Por lo tanto, la infinitud afirmada por Bruno es sin duda uno de los primeros pasos para el establecimiento de los panteísmos posteriores, en la línea de una progresiva identificación del mundo con ese su modelo según el cual ha sido producido.

Por su parte, el Nolano intenta salvar la diferencia entre el Absoluto y el mundo recordando que la infinitud que se predica de Dios es distinta de la infinitud que se predica del cosmos. Establece a partir de ahí la dialéctica entre los dos infinitos, o, mejor, *los dos aspectos de una misma infinitud*: “Llamo al universo ‘todo infinito’ porque no tiene borde, término o superficie; digo que el universo no es totalmente infinito porque cada parte de él que podemos considerar es finita, y de los innumerables mundos que contiene, cada uno es finito. Llamo a Dios ‘todo infinito’ porque excluye de sí todo término y cada uno de sus atributos es único e infinito, y llamo a Dios ‘totalmente infinito’ porque Él, todo entero, está en todo el mundo y está infinita y totalmente en cada una de sus partes, al contrario de la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo y no en las partes”³⁷. En definitiva el mundo material es, según Giordano Bruno, el exacto despliegue de la potencia infinita de Dios; o, desde su óptica, el aspecto pasivo de la potencia activa divina, correspondiéndose exactamente uno y otro aspectos.

En el fondo, el tema aquí fundamental es que, si es cierto —como dijeron los clásicos— que la perfección de Dios se revela

³⁷ G. BRUNO, *Del infinito: el universo y los mundos*, (tr. de M. A. Cappellotti), o. c., p. 95. Ver especialmente el texto de Nicolás de Cusa en el que se basan estas afirmaciones: *La docta ignorancia*, Lib. II, 4, pp. 119-120: “Dios es la maximidad absoluta y la máxima unidad (...). Y es entidad, mediante la cual todas las cosas son sin pluralidad el máximo absoluto, simplicísima e indistintamente; como la línea infinita es todas las figuras. Paralelamente, el mundo o universo es el máximo contrato y uno”. Cfr. A. INGEGNO, *Cosmología e filosofía nel pensiero di Giordano Bruno*, o. c.; H. BLUMENBERG, *Die Genesis des kosmologischen Welt-Begriffes*, Frankfurt 1981.

en el mundo, y que el Creador mismo habla perceptiblemente desde el libro de la naturaleza, entonces el mundo de las criaturas debe manifestar ante todo la propia infinitud divina. Tal ha sido, por otra parte, el hilo conductor que ha animado, a lo largo de estas páginas, nuestro estudio sobre las tesis fundamentales que sirven de base para la elaboración de la metafísica nolana.

Es preciso entonces –a los ojos de Bruno– afirmar la infinitud del efecto divino: el universo no es sino el infinito realizarse de la infinita potencia divina, el cosmos es la imagen viviente de Dios mismo. Como se ha escrito: “La filosofía moderna se aparta del pensamiento clásico, intentando una penetración del infinito en lo finito, de Dios en el mundo (...). La doctrina del infinitismo del mundo venía gestándose desde la escolástica decadente del siglo XIV; recibió un gran impulso con algunas doctrinas de Nicolás de Cusa, en el que precisamente se basaba Giordano Bruno, quen con su *De l'infinito universo e mondi* pasa por ser el primer infinitista moderno; el infinito no está fuera o sobre el mundo, sino presente en él; Bruno no salva la trascendencia del Infinito respecto de lo finito”³⁸. El Nolano considera además haber llevado de este modo hasta el fin las implicaciones del principio de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa: “sólo la infinitud del cosmos permitía el paso de la coincidencia de los opuestos en Dios –mantenida por el Cusano– a la aserción de una idéntica coincidencia operante en la materia del mundo sensible”³⁹. Se cumple de este modo una de las premisas fundamentales del pensar nolano, a saber, la imposibilidad de separar el obrar divino del obrar de la naturaleza; el desligar esos dos aspectos constituía a sus ojos la consecuencia más dañosa de la vieja cosmología. En definitiva, la ruptura de la última de las esferas cristalinas de Aristóteles, conllevaba por fin la unificación entre la física celeste y la física del mundo sublunar⁴⁰.

³⁸ A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, o. c., p. 217.

³⁹ A. INGEGNO, *Cosmología e filosofia nel pensiero di G. Bruno*, o. c., p. 97.

⁴⁰ Cfr. *Idem.*, pp. 99-101.

2. La *coincidentia oppositorum* y la cuestión de la diferencia entre los dos infinitos

“Ostenditur hoc primo in Deo, qui idem dicitur esse ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans, intra omnia non inclusus, extra omnia non exclusus, omnia per excellentiam et comprehensionem, nihil per definitionem, principium omnia promens, finis omnia terminans (...), in quo sunt omnia, et qui in nullo, neque in se ipso” (*De triplici minimo et mensura, Op. lat.*, I, 3, p. 147).

La correspondencia establecida al final del epígrafe anterior entre la potencia activa infinita del Absoluto y la potencia pasiva – igualmente infinita– de la materia, pienso que puede contribuir a arrojar alguna luz en el ámbito de las discusiones contemporáneas acerca del monismo bruniano. Pues los intérpretes, en efecto, se han dividido con respecto a los términos en que debe expresarse la identidad o la diferencia entre el Absoluto y el mundo partiendo de los presupuestos establecidos hasta ahora en la metafísica bruniana. Y no otro es el tema que ha de ocuparnos a continuación, a saber, la interpretación nolana del principio de la coincidencia de los opuestos y la cuestión de la diferencia entre el Absoluto y el mundo.

Aunque es conocido, se hace preciso en este momento recordar que la doctrina neoplatónica de la *coincidentia oppositorum*, de la coincidencia de los opuestos en el Absoluto, ha sido –en la historia de la filosofía occidental– especialmente tratada en la metafísica de Nicolás de Cusa⁴¹; constituyendo a su vez la inspiración más inmediata para Giordano Bruno. El Cusano, en efecto, había insistido en fundamentar el principio neoplatónico según el cual todas las cosas coinciden en el infinito; siendo además que todo procede

⁴¹ Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa. La cumbre de la teoría*, Intr., trad. y notas. Cuadernos de Anuario filosófico, Serie Universitaria N° 9, Pam-
plona 1991, p. 12.

de lo que es uno, ha de ocurrir que “todas las cosas en el máximo son el mismo uno”⁴².

La doctrina de la *coincidentia oppositorum* constituye asimismo una pieza clave para la comprensión de la metafísica bruniana. Como apuntábamos ya en la Introducción del trabajo en curso, la exigencia de unidad que atraviesa el entero itinerario especulativo del Nolano, exige que finito e infinito coincidan en el máximo absoluto, que es la divinidad. Y ello aunque esa coincidencia se haga menos patente en la actualidad del cosmos, en el cual la unidad absoluta –es la expresión de Bruno– se halla desplegada en el modo de la dispersión. Pues bien, con respecto al principio de la coincidencia de los opuestos, la cuestión más polémica en la filosofía de Giordano Bruno reside justamente en averiguar si esa unidad desplegada, explicada, que es el universo, puede resolverse en términos de identidad con respecto al Absoluto, que es la unidad complicada. En este punto, nuestro autor “afirma muchas veces la existencia de un Dios más allá de todas las determinaciones; pero, al mismo tiempo, cuando se trata de la naturaleza, todo acontece como si la unidad “explicada” en el universo fuese suficiente para fundar la coincidencia de los contrarios”⁴³. O, como lo expresa el propio Bruno: “*Illi nihil est contrarium, sed omnia contraria illi sunt subiecta ex contrariis omnia facienti*”⁴⁴: nada puede ser contrario a aquel que funda y en quien están todos los contrarios. El Absoluto es todo, en cuanto fundamento de todo; pero –a la vez– no coincide con nada, pues no es, él mismo, nada determinado⁴⁵.

⁴² *La Docta Ignorancia*, Lib. I, Cap. 11. Cfr. M. J. SOTO BRUNA, “Le calcul infinitesimal de G. W. Leibniz et la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues”, en V.V. A.A., *Leibniz. Werk und Wirkung*, Hannover 1983, pp. 724-731; E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance*, o. c., p. 10.

⁴³ H. VÉDRINE, “L’influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno”, en V.V. A.A., *Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno*, o. c., p. 214.

⁴⁴ *Summa Terminorum Metaphysicorum*, *Op. lat.*, I, 4, p. 83.

⁴⁵ *Idem.*, p. 86: “Deus igitur aut nullo nomine aut omnibus nominibus erit significandum. Est enim omnia in omnibus, quia dat esse omnibus: et est nullum omnium, quia est super omnia, singula et universa essentia est nobilitate

La ambigüedad de las proposiciones brunianas ha sido sin duda el motivo de las diversas interpretaciones que ha recibido su pensamiento con respecto a su inserción en una línea de pensamiento panteísta.

Así, Hans Blumenberg, más partidario de una interpretación –en sentido amplio– monista del Nolano, considera que la metafísica bruniana del infinito se sigue como consecuencia de las concepciones cosmológicas de Galileo y Copérnico⁴⁶. Eso conlleva que el ensanchamiento del mundo propuesto por tales teorías se transforma con Bruno en una infinitud positiva, dejando de lado definitivamente el finitismo aristotélico. Lo cual implica –a sus ojos– que el atributo de la infinitud que la Edad Media aplicaba al que es el Absoluto, es arrebatado ahora como propiedad para el mundo de las criaturas, operándose de este modo una secularización en el tratamiento de la infinitud.

Dado lo anterior, Blumenberg advierte que en ese giro radica junestamente la diferencia entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. En efecto, el Cusano había caracterizado la posibilidad (*Möglichkeit*) de Dios, en el sentido de la *potentia absoluta* de orden teológico; subrayando entonces que el mundo, considerado desde su propia realidad (*Wirklichkeit*), actualiza plenamente la posibilidad que a él le corresponde en cuanto creatura, pero de ningún modo es la actualización plena de la potencia del Absoluto. De esta manera, el cosmos creado siempre conserva el carácter de *inadecuación* con respecto a su Fundamento último. Giordano Bruno sin embargo, en el tercer diálogo del *De la Causa* llega a equiparar la potencia absoluta con la potencia de ser hecho que posee el universo. Para el Nolano, en efecto, el *posse fieri*, el poder ser hecho del mundo y su efectiva producción, no proviene tanto de una determinación del querer divino en tanto que *potentia absoluta*, sino que es la necesaria, exacta, idéntica y simétrica correspondencia de su omnipotencia, solamente otro aspecto de la misma grandeza o magnitud divina; de tal modo que la eternidad y

et virtute praeterrediens”.

⁴⁶ H. BLUMENBERG, “Säkularisierung. Kritik einer Kategorie des Geschichtlichen”, *Die Legitimation des Menschlichen*, pp. 18-20.

la infinitud del poder divino corresponde exactamente a la eternidad e infinitud del ser del mundo⁴⁷. La naturaleza, el universo – dice Bruno– es la mónada que procede de la mónada que es la divinidad, la cual se contempla y se refleja en el cosmos como el sol en la luna⁴⁸. El Nolano, en definitiva, no ha distinguido entre la *potentia absoluta* de Dios y su *potentia ordinata*, lo cual llevará a la afirmación, en última instancia, de la identidad entre el Absoluto y el mundo.

Por su parte, Werner Beierwaltes ha sostenido en la actualidad que esa identidad total no se sigue exactamente ni de la intención ni de los escritos brunianos. Ha advertido, en efecto, que los dos conceptos fundamentales del Cusano –la *coincidentia oppositorum* y el *possest*– están ciertamente presentes y actúan en el pensamiento de Bruno, intentando apresar –aunque sea desde una *docta ignorantia* o enigmáticamente– el ser del Absoluto. Ahora bien, si esto es así –argumenta Beierwaltes– y Dios es la coincidencia de los contrarios, también es cierto que el que es Absoluto supera a los contrarios en su excelsa unidad. Dios es unidad de posibilidad y actualidad, y por ello puro *possest*. Entoces, todo lo que existe, es a partir de ese su poder absoluto, dependiente de él, razón por la cual debe ser pensado en estricta diferencia con el mundo. El ámbito de lo creatural no puede en consecuencia ser el ámbito de la pura coincidencia o identidad; antes bien, y en la medida en que se diferencia del primer principio divino, implica cierta exclusión de Dios del mundo producido. Es verdad que Dios es todo, tanto complicativamente como explicativamente, pero de modo diferente: en el Absoluto infinito que lo abarca todo está ciertamente el ser que ha de “explicarse” (el universo y sus mundos), es su fundamento, pero no es él mismo.

Es verdad, asevera Beierwaltes, que los atributos que el Cusano predicaba de Dios son aplicados por Bruno al mundo, de tal modo

⁴⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, “Cusaner und Nolaner. Aspekte der Epochenswelle”, *Die Legitimität der Neuzeit*, o. c., p. 552.

⁴⁸ Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 327.

que el todo que “es” el mundo sería el todo que Dios “era”. Ahora bien, podría hablarse de un craso panteísmo en Bruno si él mismo hubiera declarado en algún lugar y explícitamente, una efectiva e indiferenciada identidad entre Dios y el mundo, entre el fundamento y lo fundamentado. Y cabe de hecho esta interpretación atendiendo a algunas proposiciones del *De la causa*, especialmente las referidas a la infinitud del universo, la cual viene requerida por la infinitud de la causa y que hemos comentado en el epígrafe anterior de este apartado del trabajo en curso. Pero –y esta es la definitiva argumentación de Beierwaltes en favor de una no-identidad entre el Absoluto y el mundo– el término “infinito” no debe entenderse ni emplearse en un sentido únivoco. Si “infinito” fuese aplicado unívocamente a Dios y al mundo, entonces éste último debería ser entendido como un simple desdoblamiento, despliegue o total autoexplicación de Dios. Pero esto vendría contradicho por la comprensión que el propio Bruno tiene del modelo de la teoría de la *complicatio-explicatio* en su relación al concepto de infinito, su insistencia en la trascendencia de Dios a pesar de su inmanencia, y su caracterización del universo, no como un doble exacto, sino como huella o espejo de su original divino. Todas estas tesis no pueden dejar de ser tenidas en cuenta para Beierwaltes como si fueran meras *façons de parler*, para, acto seguido, aplicar la etiqueta de “panteísmo” al sistema bruniano⁴⁹. Dios –es la tesis de W. Beierwaltes– es pensado en Bruno como la identidad total que *contiene en sí* la diferencia; el mundo, a su vez, es la diferencia que incluye en sí la identidad, y por ello no es pensado por Bruno en términos de un efecto exterior a su causa. Y así, la doctrina de la *coincidentia oppositorum* aparece claramente en Giordano Bruno como una explicación del mundo contraria a la lógica aristotélica de la no-contradicción.

⁴⁹ He resumido en estos párrafos la explicación que W. BEIERWALTES hace del *De la Causa* en la Introducción a su edición en alemán, ya citada, esp. pp. XXVI-XXVIII. Para todo este tema resulta esclarecedora la lectura del quinto diálogo del *De la Causa*, donde el Nolano argumenta en favor de la unidad de Dios con el mundo, y resulta sin duda uno de los textos más con-

Sin duda alguna, Giordano Bruno no ha utilizado el principio de la *coincidentia oppositorum* para sostener una crasa identidad entre el Uno y el universo. Y en este sentido tiene razón, a mi juicio, W. Beierwaltes al subrayar que el verdadero centro de la investigación en el pensamiento bruniano es el de la relación entre el *In-sein* (“ser-en”) y el *Über-sein* (“ser-sobre”) del primer principio, o, también, el análisis de la relación entre el Absoluto y el mundo. Punto este en el que el Nolano insiste en señalar la diferencia entre Dios y el cosmos: “Pues lo creado y el creador difieren mucho más que en el género, mucho más de lo que puedan distar la sustancia y el accidente, y mucho más de lo que puedan diferir los múltiples y diversos géneros”⁵⁰. Sin embargo, y a pesar de esa distancia o diferencia Absoluto-mundo establecida por Bruno en los textos, no deja de ser cierto –a mi juicio– que con la afirmación de la divinidad de la materia y de la inmanencia del *anima mundi* en el universo, Giordano Bruno ha contribuido de un modo decisivo a acentuar la inmanencia del Absoluto sobre su trascendencia; y más aún al postular la tesis de la infinitud del efecto a partir de una causa infinita.

En última instancia, si bien es cierto que la producción del universo no implica, en la especulación bruniana, una suerte de auto-disolución de Dios como mundo, no lo es menos que en este sistema el Absoluto –en cuanto *coincidentia oppositorum*– únicamente puede ser hallado en cuanto inmanente en el universo⁵¹. Y de este modo puede sostenerse con seguridad que mientras la *Docta ignorantia* se mantiene dentro de un horizonte de trascendencia, el *De la causa* desemboca en un monismo⁵², monismo que ha

⁵⁰ *Summa Terminorum Metaphysicorum*, *Op. lat.*, I, 4, p. 83

⁵¹ Recuérdese en este punto que TOMÁS DE AQUINO había sostenido la trascendencia de Dios en cuanto a su ser; pero había hablado a la vez de su inmanencia, o, mejor, presencia en el universo mediante su acción: “Necesse est ut ubicumque est effectus Dei sit et ipse Deus effectus”, *S. C. G.*, IV, c. 21. Aunque Dios permanece siempre velado en la naturaleza; cfr. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin*, París 1931, p. 71.

⁵² Cfr. H. VÉDRINE, “L’influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bru-

de servir sin duda como punto de referencia en los desarrollos posteriores de las “filosofías de la identidad”.

III. APÉNDICE. *Acteón* y la tragedia de la razón.

“Estamos obligados a investigar el efecto infinito de la causa infinita, el verdadero y vivo vestigio de la potencia infinita; y nos guiamos según el principio de no buscar a la divinidad lejos de nosotros mismos, puesto que lo tenemos junto a nosotros o, mejor, en nuestro interior, puesto que es lo más íntimo a nosotros” (*La Cena delle Ceneri*)¹.

La infinitud del universo, derivada de la infinitud divina, es, a mi juicio, la tesis más característica de la nolana filosofía. Sin duda alguna, y tal como hemos tratado de mostrar en las páginas anteriores, este nuevo modo de pensar metafísico –la instauración de una metafísica del infinito– cuestiona desde su misma raíz el principio clásico de la trascendencia divina. El “todo” que es Dios –en cuanto *coincidentia oppositorum*–, veíamos en el epígrafe precedente, se muestra desplegado en el universo infinito, y ello de un modo tal que se hace difícil fundar la separabilidad o la diferencia de Dios con respecto del mundo. Frente al Dios trascendente del Cusano, “Bruno acentúa la identidad del universo y la divinidad, ambos son igualmente infinitos e inconmensurables. A una potencia infinita corresponde una actualidad infinita”². Identidad de atributo –la infinitud– que, como también lo hemos advertido desde el comienzo, no impide mantener, al menos especulativamente, la diferencia o distancia entre el que es infinito *complicative* y el que es infinito *explicative*.

¹ Texto citado por: H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o. c., p. 331.

² H. GRUNEWALD, *Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, Hildesheim 1977 (2ª ed.) pp. 84-85.

Arribados a este punto, una última cuestión se impone a nuestra investigación y que ha quedado de algún modo insinuada a lo largo de estas páginas: se trata de la pregunta por la posibilidad del conocimiento del Absoluto. Es este un asunto decisivo para atisbar la posición que toma esta nueva metafísica con respecto a la cuestión de la trascendencia. Pues, en efecto, Giordano Bruno explicará en este punto que la razón humana no tiene otro camino para la afirmación de la divinidad que el propio terreno de lo natural: el acceso de la persona humana a Dios solamente es posible mediante la contemplación de la naturaleza³; sucede entonces que esa contemplación del infinito universo es el último fin del hombre. De ahí que la naturaleza haya de ser exaltada, elevada al rango de lo divino, como también lo hemos apuntado. La trascendencia no puede ser, en este sistema, objeto del discurso filosófico, al cual únicamente le compete la captación de la inmanencia total del Absoluto en el mundo.

Bajo este presupuesto teórico, la gnoseología bruniana no podrá sino demostrar que, silenciada la trascendencia, el objeto máximo al cual aspira el intelecto humano no puede ser sino el universo. El Absoluto, como último fin de la persona, queda de este modo enteramente inapresable: es lo que tildamos al final de nuestra investigación como “la tragedia de la razón”; pues lo hallado al final no es Dios, sino el mundo, en cuya laberíntica infinitud queda apresado el conocer y el ser mismo del hombre.

1. El problema de la trascendencia

“Jamás podemos, no sólo razonar, sino ni tan siquiera pensar en las cosas divinas sin que vengamos a humillarlas, antes que a añadirles gloria” (*De gli eroici furori*⁴).

³ *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., p. 28: tras haber demostrado que “todo es uno”, enseña que esa es la “chiave, senza la quale è impossibile aver ingresso alla vera contemplazione de la natura”.

⁴ *Los heroicos furores*. Introducción, traducción y notas de M^a R. GONZÁLEZ BRUNA. Madrid 1987. Segunda Edición. Ediciones de la Universidad de Navarra, 146.

Desde la perspectiva de la metafísica bruniana presentada hasta ahora, cabe afirmar que el centro de la reflexión filosófica ya no es el Absoluto, sino el universo, siendo éste la única noticia que el hombre puede tener de Él: el que es el primer principio y la primera causa de las cosas sólo puede ser advertido “en la medida en que lo han revelado las potencias celestes”⁵. De ahí –aconseja el Nolano– que no haya que aventurarse a preguntar por la explicación de cosas que sobrepasan nuestra inteligencia; antes bien, el estudio y la contemplación de la magnificencia del universo, manifiestan ante todo que procede de un primer principio y causa. Pero este fundamento del mundo no puede ser investigado sino en la medida en que “reluce” en la naturaleza, “o bien es la naturaleza misma”⁶; y aquí es donde propiamente se sitúa la reflexión filosófica, la cual solamente puede decir de Dios que es el primer principio inmanente de las cosas (*interior siquidem natura ipsa est fabrefactor*⁷), tal como lo hemos venido advirtiéndolo. La trascendencia divina queda, intelectualmente hablando, inefable: sólo negativamente cabe hablar de ella.

Giordano Bruno se sitúa aquí en un punto de vista diferente al de la tradición de la teología negativa, representada en algunas vertientes del neoplatonismo⁸, e incluso en Nicolás de Cusa, su precedente intelectual más inmediato. En él no se trata tanto de salvaguardar la trascendencia de Dios, señalando la inexistencia de

⁵ *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., p. 106

⁶ *Ibidem. De inmenso et innumerabilibus*, *Op. lat.*, I, 2, p. 312: “Ergo age comprehendas ubi sit Natura Deusque (...)”.

⁷ *De inmenso et innumerabilibus*, *Op. lat.*, I, 2, p. 312.

⁸ Recuérdesse en este punto que TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo –y desde su original síntesis del aristotelismo y del platonismo–, parafraseando el *De mystica theologia* de Dionisio, en su *In de Boethi de Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1, dice: “en el límite de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido”. O también –entre otros– en el *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 14: “Illum est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire”; pero esto no aboca en Santo Tomás a un desconocimiento y oscuridad total de las cosas divinas.

proporción alguna entre la creatura y el creador; sino, más humanamente, de mostrar cómo nuestro utillaje conceptual queda siempre inadecuado ante todo intento de decir algo acerca del Infinito: “Jamás podemos –es la cita que encabeza el presente epígrafe– no sólo razonar, sino ni tan siquiera pensar en las cosas divinas sin que vengamos a humillarlas antes que a añadirles gloria”⁹. El Nolano critica aquí la teología natural escolástica que, a sus ojos, se ha apoyado en los elementos de la lógica peripatética para elaborar los principios de una teodicea formulada positivamente. Ahora bien, según Bruno, proporcionar una base racional para el decir sobre Dios, significaría estrechar los límites de la infinitud y de la esencial incomprehensibilidad del Absoluto¹⁰.

La herencia del aristotelismo en la filosofía medieval es lo que, en el parecer de Bruno, ha limitado arbitrariamente el aspecto insondable del infinito absoluto, al llevar a la suposición de la superioridad de la vía afirmativa sobre la vía negativa: “este acto infinito (el universo), identificado con la potencia absoluta (Dios), no puede ser comprendido por la inteligencia, sino por el modo de la negación; no puede ser comprendido, ni en tanto que puede ser todo, ni en tanto que es todo”¹¹. Adviértase aquí que no se trata de un silencio respetuoso ante lo que constituye el misterio insondable de lo divino, sino de la declaración de la esterilidad que supone una reflexión sobre la trascendencia divina, la cual, aunque posea alguna realidad, no tiene ninguna utilidad para el filósofo. En mi opinión, Bruno no acierta a ver aquí que, si bien es cierto que me-

⁹ Se observa así en Bruno una racionalización de la fe a la vez que una admisión de la teoría de la doble verdad, y de ahí su crítica a toda religión positiva: H. GRUNEWALD, *Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, o. c., pp. 135-142; pp. 148-149.

¹⁰ No es exacta la interpretación de Bruno con respecto, en concreto, al pensamiento de TOMÁS DE AQUINO, para quien, de Dios, sabemos más lo que no es que lo que es. Este tema se halla ampliamente desarrollado en el siguiente artículo, con numerosas referencias textuales al respecto: W. J. HOYE, “Gotteserkenntnis ‘per essentiam’ im 13. Jahrhundert”, *Miscelanea Medievalia*, 1976 (10), pp. 269-284.

¹¹ *De la Causa, Principio et Uno*, ed. cit., pp. 106-107.

diante las cosas creadas Dios manifiesta su divinidad y poder eternos¹², no lo es menos que los entes son solamente manifestaciones *finitas* de la divinidad, frutos de su acción *ad extra*. Los seres creados revelan de un modo finito la gloria divina, y ello frente a la infinitud propia de las acciones divinas *ad intra*, expresión de su vida trinitaria.

Giordano Bruno propone que el conocimiento del Absoluto a través de la naturaleza puede conducir a una renovación de las perspectivas tradicionales; a saber, a la consideración de, por decirlo de algún modo, un nuevo canon hermenéutico para la captación del que es Infinito, quien, en el pensar del Nolano, ha manifestado plenamente su infinitud actual en el mundo. Así, en lo que concierne a la existencia de Dios, la teología negativa propuesta por Bruno une inevitablemente la immanencia y la trascendencia; de tal modo que cabe concluir finalmente que no puede darse naturaleza alguna sin Dios, así como tampoco puede pensarse en absoluto en un Dios sin la naturaleza. Se trata de dos aspectos de una misma realidad, inseparables, enlazados desde una identidad dialéctica: “Esto se muestra primeramente en Dios, de quien se dice a la vez que está en todas las partes y en ninguna parte; fundando todas las cosas desde lo más interior, gobernando a todas desde lo más alto; dentro de cada uno de los entes, pero no incluido, fuera de todos, pero no excluido; siendo excelentísimamente todas las cosas, pero ninguna de ellas por definición, principio y fin de todas las cosas (...); el centro que está en todas partes (...); en el que

¹² Es este un tema arraigado en el inicio mismo de la primera sabiduría cristiana: *Carta de S. Pablo a los Romanos*, 1, 20. Por mi parte, he llevado a cabo un primer estudio del comentario a este pasaje paulino en un autor medieval: ALEJANDRO DE HALES, en: “La fórmula paulina: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt* (Rom., 1, 20) y el papel de la ‘iluminación’ en algunos textos de la *Summa Halensis*”, Comunicación presentada al 10. *Internationaler Kongress für mittelalterliche Philosophie*, Erfurt, del 25 al 30 de Agosto de 1997. SIEPM, *Thomas-Institut*, Universidad de Colonia (Actas en preparación); resumen publicado en *Acta Academiae Scientiarum*, 1997 (4), pp. 201-202.

son todas las cosas y que no es él mismo en nada, sino en sí mismo, porque es la misma simplicidad”¹³.

En los epígonos del Renacimiento, no cabe en Bruno sino la exaltación de la naturaleza por parte de la razón humana como único medio de elevación del espíritu humano. El Nolano se halla sin duda ya lejos de Nicolás de Cusa, quien, al comienzo de esa época, había ya subrayado la “inaccesible asequibilidad” del Absoluto que se presenta como *possest* y como *coincidentia oppositorum*¹⁴, pero expresable desde el método de la “docta ignorancia”. El Cusano, en efecto, había señalado la necesidad de atribuir “nombres afirmativos” a Dios, que, aunque “le convienen de modo infinitamente pequeño, pues le son atribuidos según algo que se encuentra en las creaturas”, se requieren para dar “culto a Dios”; culto que “se funda por necesidad en cosas positivas que se afirman de Dios, de ahí que toda religión asciende en su culto mediante la teología afirmativa”¹⁵. Y, al mismo tiempo, había subrayado la vía de remoción, necesaria para resaltar la infinita distancia que media entre la creatura y el Creador: “y así la teología negativa es tan necesaria a la de la afirmación que sin ella no se rendiría culto a Dios en cuanto infinito, sino antes en cuanto creatura, y tal culto es idolatría, pues tributa a la imagen aquello que sólo conviene a la verdad”. La docta ignorancia enseña así la verdad de la negación, a saber, que el Absoluto “es inefable, porque es infinitamente mayor que todas las cosas que pueden ser nombradas”¹⁶. Tal inefabi-

¹³ *De triplici minimo et mensura, Op. lat.*, I, 3, p. 147. Interesa señalar en este punto que Giordano Bruno está sin duda emparentado con la corriente neoplatónica de la filosofía. Podemos ver a este respecto el parentesco con el conocido texto de S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8: “Quia perfectissimum et immensum (Deus como *esse purissimum et absolutum*), ideo est intra omnia, non inclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum”; pero sin duda alguna aquellas afirmaciones en Bruno no están dirigidas a exaltar al Dios vivo, sino a intensificar y subrayar su entera inmanencia en el mundo de las creaturas.

¹⁴ Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa. La cumbre de la teoría*, o. c.

¹⁵ *La Docta ignorancia*, Lib. I, Caps. 24 y 25. Cfr. V. SANZ, *Nicolás de Cusa. La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria Nº 26, Pamplona 1996.

¹⁶ *De triplici minimo et mensura*, I, 3, p. 147.

lidad, expresando la infinita distancia y la trascendencia, es algo que se escapa en la especulación filosófica de Giordano Bruno, cuyo empeño ha sido el mostrar la implicación mutua de todas las cosas en el seno de la única sustancia, que se puede llamar Dios o la naturaleza. Un Dios, el de Bruno, que no es Persona, ni creador, ni providente, que no puede otorgar la felicidad al hombre, pues no es sino el gran “principio animador” del universo. Un Dios, en definitiva, al que el ser humano no puede arribar desde la negatividad propuesta por esta metafísica del infinito.

2. Razón e infinito. El destino humano

“Así pues, (...) siendo el objeto infinito, en simplicísimo acto, y como quiera que nuestra potencia intelectual no puede aprehender el infinito sino en discurso o en cierta forma de discurso –como, por ejemplo, en cierta razón potencial o en aptitud–, el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin” (*De gli eroici furori*, ed. cit., p. 66).

Es verdad que, desde un punto de vista estrictamente teórico, la filosofía de Giordano Bruno no pretende negar el principio de la trascendencia divina¹⁷; pero lo cierto es que se vuelca al desarrollo de la idea de la inmanencia de lo divino en la naturaleza y en el hombre. En otras palabras, y como se desprende de lo establecido en el epígrafe anterior, su filosofía no niega –únicamente silencia– el concepto de una verdad superior, término de la fe; niega solamente el acceso racional a tal verdad por parte del ser humano. Con ello, sin duda alguna y a mi juicio, Giordano Bruno sustrae asimismo al hombre la capacidad de acceder realmente –y no ya solo cognoscitivamente– al Absoluto: en otras palabras, queda cuestionado el fin último de la persona; debido, principalmente, a

¹⁷ Cfr. G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, *Opere*, vol. XIV, Florencia 1939: Cap. VIII, pp. 261 y ss.

que la razón se halla, por así decir, quebrada con respecto a lo que es su fundamento. Esta es en mi opinión la conclusión principal que puede extraerse de la última obra de Bruno que ha de ocuparnos: *De gli eroici furori*.

El argumento principal que recorre las páginas centrales de este escrito del Nolano está marcado por el conocido motivo –o metáfora– que concibe al ser humano como “cazador” de aquello más alto a lo que puede aspirar. La tradición de esta imagen de la caza viene sin duda de lejos. Ya Platón empleó tal símil al definir la vida del hombre en este mundo como en el “deseo” y la “caza” de la verdad, deplorando la “mezcla” del alma con el mal de la materia y de lo sensible¹⁸. En esta misma línea, encontramos el claro antecedente neoplatónico de nuestro autor en la obra de Plotino, quien, al tratar sobre el hombre en la *Enéada* primera, toma asimismo apoyo en los textos de Platón –principalmente en el *Teeteto* y en el *Fedro*¹⁹–. También la emplea Nicolás de Cusa, en su obra *De venatione sapientiae*, expresando el interés de la filosofía por la “caza de la sabiduría”, que, al modo de una “docta ignorancia”, se pregunta por el Absoluto en cuanto *possesst, non-aliud o unum*²⁰.

Avanzando desde estos móviles, Bruno otorgó al hombre como tarea su *deificatio*²¹. Esta divinización sólo es posible, en el pensamiento bruniano, mediante una contemplación intelectual del Absoluto; y esto es aquello a lo que sin cesar se esfuerza la humana razón, pues sabe que la vista de tal objeto ansiado ha de transformar al ojo mismo que ve en el objeto contemplado: el infinito, en este caso; Giordano Bruno asume aquí sin duda un punto im-

¹⁸ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 64 d -67 c. C. CLASSEN, *Untersuchungen zu Platons Jagdbilder*, Berlín 1960; M. A. GRANADA, “De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad”, *La balsa de la Medusa*, 1992 (23), pp. 95-114.

¹⁹ Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, I, 2, 3; se apoya especialmente en: *Teeteto*, 176 b-c; *República*, 430 c; *Fedro*, 67 c y 69 c.

²⁰ Cfr. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Munich y Salzburgo 1968.

²¹ Cfr. W. BEIERWALTES, “Actaeon. Zu einem mythologisches Symbol Giordano Brunos”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1978 (32), pp. 245-254.

portante de la gnoseología plotiniana²². En el Diálogo *Los heroicos furores* –más literario que filosófico– describe los caminos seguidos por el alma en busca de la unidad infinita; unidad que le trasciende, le sobrepasa y le envuelve, pero a la que –tanto el intelecto como la voluntad– no puede dejar de tender. Bruno sigue aquí además la tradición del *Symposion* de Platón, del *Convivio* de Dante, del *De amore* de Ficino, de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, así como el comentario a las “canciones del amor” de Pico de la Mirándola²³. En concreto, el Nolano recurre al mito de *Acteón*.

Acteón representa el intelecto humano, la más alta capacidad racional de la persona, que va en busca, a la caza, de la sabiduría infinita; la cual se halla manifestada en este universo. Pues bien, según Giordano Bruno, el intelecto humano debe buscar esa actualísima infinitud en y a través de esa su más perfecta manifestación: el infinito explicado, el cosmos –en el mito apelado *Diana*–. Y ahí es donde el Absoluto se muestra como “luz en las sombras de la materia”: “La Mónada (es) la verdadera esencia del ser de todos; y si (el intelecto) no la ve en su esencia, en su luz absoluta, la contempla en su progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el sol en la luna; y mediante la cual nos ilumina, permaneciendo en el hemisferio de las sustancias intelectuales”²⁴.

Adviértase que –y así es como lo hemos venido argumentando–, debido al silencio sobre la trascendencia divina en este siste-

²² PLOTINO, *Enéadas*, I, 6, 9: Para la unificación con Dios “es necesario, ante todo, que el ojo que ve se haga afín y parecido al objeto visto en beneficio de la contemplación. Jamás un ojo vería el sol de no haberse hecho de alguna manera semejante al sol, ni un alma vería lo bello si ella misma no se hiciese bella”. Cfr. la relación entre Bruno y Plotino: M. SARACISTA, *La filosofía di G. Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Florencia 1935.

²³ Cfr. P. SABBATINO, “Atteone e Diana. L’heroico intelletto e la divina bellezza”, en *Giordano Bruno e la ‘mutazione’ del Rinascimento*, Florencia 1993, pp. 115-159.

²⁴ *De gli eroici furori*, ed. cit., p. 184.

ma, el Absoluto sólo puede ser captado por el intelecto humano en cuanto inmanente en el universo. Inaccesible en sí mismo, el Absoluto se hace en cierto modo accesible a través de su perfecta mostración en la naturaleza. Y ello –lo repetimos con otras palabras– a costa de permanecer ausente en cuanto tal Absoluto: ha de ocurrir así que el fin último del hombre no será sino esa explicitación del Absoluto infinito que es el universo. Y esto es justamente lo que explica el mito de Acteón empleado en la obra bruniana.

Efectivamente, ante la contemplación del infinito *universo* –*Diana*–, el intelecto –*Acteón*–, se lanza a su conquista, pues representa el único medio de acceso al Absoluto. Y en la medida en que, mediante el conocimiento, el intelecto se asimila al objeto conocido²⁵, acontece una suerte de identificación del intelecto con el universo que impide el ascenso al verdadero infinito: es lo que en el mito se explica como la muerte de Acteón²⁶. Muerte que significa aquí la no comparecencia del fin último al cual aspira el intelecto humano: “porque el último fin no debe tener fin, puesto que en tal caso no sería último. Es, por tanto, infinito en intención”²⁷. Y, en todo caso, se da en Bruno una clara elección en pro de la búsqueda infinita sin término, antes que la opción clásica por la trascendencia: “pues una naturaleza heroica –son sus palabras– antes prefiere caer o fracasar dignamente en altas empresas en las que muestre la nobleza de su ingenio que triunfar a la perfección en cosas menos nobles o bajas”²⁸. Giordano Bruno no ha reconocido, en definitiva, el valor ontológico de la finitud, del ente finito, como participación del que es el *Ipsum Esse Subsistens*.

²⁵ Giordano Bruno recurre en este punto al principio aristotélico: el intelecto se hace uno con aquello que conoce: ARISTOTELES, *De Anima*, 430 a. Para el problema del conocimiento en la filosofía del Renacimiento, puede consultarse el Cap. IV de la obra de E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, o. c.

²⁶ Acteón –explica el mito– es el cazador que se convierte en caza; esto es, en un ciervo que acaba siendo devorado por sus propios perros, los cuales representan al intelecto y a la voluntad.

²⁷ *De gli eroici furori*, ed. cit., p. 66.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

Se trata así de una versión trágica del destino del hombre, pues el ascenso ontológico y gnoseológico hacia lo Uno debía atravesar el camino de la *explicatio*, para poder acceder a Aquel que en “el todo” se halla “implicado”. Pero, en Bruno, transformado el intelecto en la infinitud del mundo que contemplaba, el ser humano no arriba a aquello a lo que su voluntad tiende, esto es, a aquello de lo cual el mundo es sólo su representación. En definitiva, lo hallado al final no es el Absoluto trascendente, sino el infinito universo.

Desde estas consideraciones, si queremos resumir la naturaleza específica de la contribución de Giordano Bruno a la especulación filosófica, diremos, en una frase, que ha consistido en la eliminación del “principio teológico de la filosofía”²⁹. Pues, en efecto, si todo su pensamiento aspira a la captación y contemplación de la excelsa infinitud divina presente por doquier en el mundo de las creaturas, ese Absoluto que sus especulaciones pretenden no deja de ser únicamente un principio metafísico –materia o forma³⁰– descubierto por la razón, en orden a la explicación de los procesos naturales³¹: desde estos presupuestos resulta fácil entender las conclusiones extraídas relativas a la inmanencia de ese principio en el orden total del cosmos.

El naturalismo que conlleva el principio de pertenencia bruniano –en la dialéctica relación de las partes al todo, de lo finito al Infinito, del mundo a Dios– termina haciendo vana toda actividad humana, todo esfuerzo activo por parte del hombre hacia su propia elevación, y la eficacia misma de una relación entre la persona y el Absoluto; pues éste último queda, en última instancia, “disuelto” en el inmanente y eterno devenir cósmico, animándolo únicamente

²⁹ Expresión utilizada por C. FABRO a propósito de B. Spinoza, en su libro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, p. 127.

³⁰ Desde el comienzo de la obra *De la Causa, Principio et Uno*, la materia es establecida, con David de Dinant, como principio divino identificado con la forma o el alma del mundo: ed. cit., p. 16; ver especialmente en este punto el tercer diálogo.

³¹ Cfr. A. INGEGNO, “Dalla teologia negativa alla critica del cristianesimo. Il fato e l'astrologia”, en *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, o. c., pp. 170-222.

como su alma o principio. El Nolano, con su explicación del orbe de lo creatural como explicación necesaria de la divinidad, da así el paso definitivo en esa marcha de la historia de la filosofía occidental que ha caracterizado a la modernidad en su desplazamiento de todos los valores divinos hacia la realidad del mundo.