

UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO

INSTITUTO DEL DESARROLLO HUMANO

PROYECCIONES ÉTICO-POLÍTICAS DEL  
NATURALISMO RENACENTISTA: LA REFORMA  
MORAL Y RELIGIOSA EN EL *SPACCIO DE LA BESTIA  
TRIONFANTE* (1584) DE GIORDANO BRUNO

Tesina para obtener el título de:  
ESPECIALISTA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

Tesista: PROF. AGUSTÍN GABRIEL BIANCHI

Directora: DRA. ANDREA M. NOEL PAUL

Buenos Aires

Mayo de 2022



# ÍNDICE

## Contenido

AGRADECIMIENTOS .....	2
INTRODUCCIÓN .....	3
1. Presentación del tema .....	3
2. Estado de la cuestión y marco teórico .....	6
3. Objetivos e hipótesis de trabajo .....	13
4. Organización del trabajo.....	16
<b>PRIMERA SECCIÓN: GIORDANO BRUNO Y EL NATURALISMO RENACENTISTA.....</b>	<b>17</b>
1.1 Giordano Bruno: vida y obra .....	18
1.2 Breve descripción del naturalismo renacentista .....	27
<b>SEGUNDA SECCIÓN: EL <i>PEDANTISMO</i> Y LA CRISIS DEL SIGLO XVI.....</b>	<b>38</b>
2.1 La <i>impostura</i> religiosa: el cristianismo .....	42
2.2 La <i>impostura</i> filosófica: Aristóteles y el humanismo.....	50
2.3 Las consecuencias prácticas del <i>pedantismo</i> .....	59
<b>TERCERA SECCIÓN: LA REFORMA BRUNIANA. NATURALEZA, HOMBRE Y RELIGIÓN EN EL <i>SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE</i> .....</b>	<b>73</b>
3.1 La recuperación de la <i>antiqua vera filosofia</i> .....	75
3.2 Las consecuencias prácticas de la reforma bruniana: de la reivindicación de la materia a la religión natural .....	85
3.3 Naturalismo y <i>dignitas hominis</i> : una relectura bruniana .....	100
<b>A MODO DE CONCLUSIÓN.....</b>	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>115</b>

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el fruto de un largo camino recorrido. En él, me acompañaron muchas personas que me han enriquecido con su sabiduría y cariño. Entre esas personas, quisiera destacar, en primer lugar, toda mi gratitud a Andrea Paul. Sus apasionadas clases en las materias Problemas de Filosofía y Filosofía Antigua y Medieval, junto al afecto que expresa por sus estudiantes me han marcado desde el primer momento. Gracias a ella comencé mi camino en la investigación y en el estudio de ese extraordinario periodo histórico conocido como Renacimiento. Sus observaciones y correcciones han sido cruciales para la elaboración de este trabajo.

Agradezco profundamente a mis profesores y profesoras, muy especialmente a Jazmín Ferreiro, Gabriela Domecq y Ezequiel Ludueña. Sus enseñanzas son una guía indispensable para mí.

A mis compañeros y compañeras de carrera. A aquellos y aquellas con quienes he compartido charlas, encuentros, amistad y mates. El viaje que emprendí no hubiera sido tan emocionante sin su presencia.

Al sistema de becas de la Universidad Nacional de General Sarmiento y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), por brindarme las herramientas de las cuales dispongo para hacer lo que me gusta y por hacer materialmente posible este trabajo. Sobre todo, gracias a mis actuales directores, Andrea Paul y José González Ríos, por la confianza y los conocimientos depositados en mí. Espero estar a la altura de sus enseñanzas.

Agradezco también a la Universidad Nacional de General Sarmiento, que me acogió en un momento muy difícil, y se convirtió en uno de los lugares más maravillosos en los que estuve. No dejo de encontrar momentos y personas increíbles dentro de su comunidad, y para mí formar parte de ella es motivo de un gran orgullo.

Por último, quiero agradecer a mi familia. Siempre ha estado presente en todas las decisiones que tomé y en todas las cosas que hago hoy en día.

Agustín Gabriel Bianchi

Don Torcuato, 23 de noviembre de 2021

# INTRODUCCIÓN

## 1. Presentación del tema

Durante el Renacimiento comenzaron a gestarse una nueva imagen del hombre y de la naturaleza gracias a la recepción de obras clásicas desconocidas parcial o totalmente en el Medioevo y a la crisis religiosa vivida en los siglos XV y XVI (baste recordar las guerras de religión, la Reforma y la Contrarreforma). Estas nuevas nociones trajeron como consecuencia implicaciones prácticas y políticas, esto es, una nueva mirada sobre la praxis del hombre *en* el mundo que lo circunda. Asimismo, el pensamiento renacentista en general, con sus principales corrientes filosóficas (humanismo, neoplatonismo, escepticismo, aristotelismo y naturalismo), ha elaborado sus tesis a partir de esta nueva mirada. Nuestro propósito será rastrear las implicancias prácticas y políticas en el pensamiento naturalista de Giordano Bruno (1548-1600), particularmente en el *Spaccio de la Bestia Trionfante* (1584), una obra que integra el conjunto de diálogos conocidos como los *Dialoghi Italiani* y publicados entre 1584 y 1585. Con esto, buscamos ubicar al Nolano dentro de la historia del pensamiento político renacentista.

La figura de Giordano Bruno ha llamado la atención de numerosos historiadores de la filosofía ya sea por el novedoso planteo ontológico-cosmológico que propone como por la dificultad de comprender unívocamente la totalidad de su producción escrita. En este pensador se mezclan, por un lado, intuiciones innovadoras que no encontrarán aceptación sino después de varios siglos de ser formuladas —tales como la infinitud del universo y la pluralidad de mundos—. Y, por otro lado, una cosmovisión que otorga un lugar central a la magia y al arte de la memoria, tan característicos de los siglos XV y XVI.

La vida misma de Giordano Bruno podría calificarse como *utópos* (no-lugar) debido a su vivencia como filósofo nómada caracterizada por la gran cantidad de sitios en los que intentó emplazarse (Nola, Ginebra, París, Oxford, Londres, Wittenberg, Praga, Tubinga, Helmstadt, Frankfurt, Zürich, Venecia). En todos esos lugares, la estadía de Bruno se destacó por la polémica con sus contemporáneos, la convicción de presentar una *nova filosofia* que resolvería la crisis social y religiosa que acontecía en su tiempo, así como también por la intención de llevar adelante una reforma moral y religiosa acorde con una

fundamentación metafísica del universo infinito y de una divinidad que se encontraba en las cosas.

Así pues, en el conjunto de obras denominado *Dialoghi Italiani*, seis diálogos escritos en la lengua madre de Bruno y publicados en Londres entre los años 1584 y 1585, Bruno presenta su filosofía —la Nolana filosofía— y sus implicancias, por un lado, de carácter cosmológico-ontológicas (un universo sin jerarquías, homogéneo e infinito, efecto necesario de la divinidad en el marco de una metafísica monista y una reivindicación de la materia frente a la tradición filosófica anterior); y, por otro lado, de carácter filosófico-teóricas (la recuperación de la *antiqua vera filosofia* practicada por los principales pensadores de la Antigüedad y su imposición frente a la filosofía vulgar propia del periodo de crisis de fines del siglo XVI). Sin embargo, esta recuperación de la auténtica imagen del cosmos y de la verdadera filosofía quedaría incompleta sin una reforma moral y religiosa acorde con dicha recuperación.

Esta última reforma, tanto moral como religiosa, es el tema principal de la obra que nos propusimos abordar, el *Spaccio de la bestia trionfante*. En este diálogo, elaborado como material y argumento de una obra futura jamás escrita<sup>1</sup>, encontramos una síntesis entre los diálogos publicados anteriormente (*La Cena de le ceneri*, *De la Causa, principio et uno* y *De l'infinito, universo et mondi*, todos publicados el mismo año 1584) y los diálogos posteriores que culminan el proyecto de los *Dialoghi Italiani* (*Cabala del cavallo Pegaseo* y *De gli eroici furori*, ambos publicados en 1585 en Londres)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 2011, pp. 84-85: “Por tanto, que nadie piense de otra manera, sino que estos tres diálogos han sido redactados y desarrollados solamente como material y argumento de una obra futura; porque, teniendo yo la intención de tratar sobre filosofía moral según la luz interior que en mí ha irradiado e irradia el divino sol intelectual, paréceme conveniente antes de nada adelantar ciertos preludios a semejanza de los músicos; esbozar ciertas ocultas líneas y sombras, como los pintores; tramar y extender ciertos hilos, como los tejedores, y echar ciertos hondos, profundos y ciegos fundamentos, como los grandes edificadores.” [Per tanto non sia chi pense altrimente, eccetto che questi tre dialoghi son stati messi e distesi sol per materia e soggetto d'un artificio futuro; perché, essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno che in me ave irradiato ed irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di proponere certi preludii a similitudine de musici; imbozzar certi occolti e confusi delineamenti ed ombre, come gli pittori; ordinar e distendere certa fila, come le tesserici; e gittar certi bassi, profondi e ciechi fondamenti, come gli grandi edificatori]. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, 3° ed. de Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1985, p. 554.

<sup>2</sup> De ahora en más, nos referiremos a estos diálogos como *La Cena*, *De la Causa*, *Del Infinito*, *Spaccio*, *Cabala* y *Eroici Furori*.

Con el *Spaccio*, la filosofía Nolana comienza a virar de una perspectiva metafísico-ontológica hacia una perspectiva ético-político-religiosa. En este sentido, el lugar bisagra que ocupa el *Spaccio* en la producción bruniana en general, y en el proyecto de los *Dialoghi Italiani* en particular, lo hace merecedor de gran atención para la comprensión de su propuesta filosófica. En este diálogo en particular comienza a delinearse como en ningún otro la propuesta filosófica bruniana de reformar no sólo la visión que se tiene del hombre y de la naturaleza, sino incluso de Dios, y de la relación entre estas tres instancias.

En suma, la principal cuestión que abordaremos es la existencia de implicancias prácticas y políticas del pensamiento naturalista y monista del filósofo renacentista Giordano Bruno. Por consiguiente, no sólo buscaremos señalar la importancia que tiene el carácter político del proyecto de los *Dialoghi Italiani* en la producción del filósofo de Nola; sino también subrayar la relevancia de entender a Giordano Bruno como un pensador de la crisis de su tiempo, es decir, un filósofo que se preocupa por las cuestiones políticas y sociales desarrollados en su propio contexto histórico-filosófico. Desde nuestra perspectiva, la filosofía Nolana no puede comprenderse si no se tiene en cuenta que dicha filosofía es una respuesta teórica y práctica a la crisis —filosófica, religiosa y política— que sufría Europa a finales del siglo XVI.

## 2. Estado de la cuestión y marco teórico

A fines del siglo XIX y durante el siglo XX la historia de la filosofía ha sido testigo de un creciente desarrollo en el campo de los estudios sobre la filosofía renacentista. Autores como Frances Yates (1899-1981), Paul Oskar Kristeller (1905-1999), Eugenio Garin (1909-2004), Michele Ciliberto (1945-act), Miguel Ángel Granada (1949-act) y James Hankins (1955-act), entre otros, parten de una recepción crítica de las tesis de Jacob Burckhardt (1818-1897) en su clásica obra *Die Kultur der Renaissance in Italien (La cultura del Renacimiento en Italia)* de 1860, para quien el Renacimiento se encontraría en clara oposición con el Medioevo. Según Burckhardt, el Renacimiento se caracteriza por tres grandes aspectos ausentes en la Edad Media: el desarrollo del individuo, el descubrimiento del mundo y la resurrección de la Antigüedad (en efecto, cada uno de estos temas constituyen, respectivamente, las partes dos, tres y cuatro de la obra del historiador suizo)<sup>3</sup>.

En cambio, a partir de la revalorización de la Edad Media por parte de historiadores como Johan Huizinga (1872-1945)<sup>4</sup>, Étienne Gilson (1884-1978)<sup>5</sup>, Maurice de Gandillac (1906-2006)<sup>6</sup> y de la estimación de la cultura humanista y filosófica del Renacimiento por parte de autores como Aby Warburg (1866-1929)<sup>7</sup>, Rodolfo Mondolfo (1877-1976)<sup>8</sup>, Peter Burke (1937-act)<sup>9</sup> junto a los ya mencionados Paul Oskar Kristeller<sup>10</sup> y Eugenio Garin<sup>11</sup> — entre otros—, los estudios renacentistas comenzaron a analizar y reflexionar acerca de los numerosos diálogos e importantes continuidades entre la Antigüedad, el Medioevo y el Renacimiento. Tomando como base estos antecedentes, los estudios sobre la filosofía del Renacimiento comenzaron a cobrar relevancia y a dar cuenta no sólo del pensamiento

---

<sup>3</sup> Cfr. BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Trad. de Jaime Ardal, Buenos Aires, Porrúa, 1984.

<sup>4</sup> Cfr. HUIZINGA, J., *El concepto de la Historia y otros ensayos*, Trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1946 y HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1994, 11va reimpr.

<sup>5</sup> Cfr. GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

<sup>6</sup> Cfr. GANDILLAC, M., *La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

<sup>7</sup> Cfr. WARBURG, A., *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, edición a cargo de Felipe Pereda, Madrid, Alianza, 2005.

<sup>8</sup> Cfr. MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 2004.

<sup>9</sup> Cfr. BURKE, P., *El Renacimiento*, Trad. de Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1999.

<sup>10</sup> Cfr. KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Trad. de Federico Patán López, México, FCE, 1982 y KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Trad. de María Martínez Peñalosa, Madrid, FCE, 1996.

<sup>11</sup> Cfr. GARIN, E., *El Renacimiento italiano*, Trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Ariel, 1980; GARIN, E., *El hombre del renacimiento*, trad. de Manuel Rivero Rodríguez, Madrid, Alianza, 1993 y GARÍN, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. de Domènec Bergadà, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.

humanista renacentista, sino también de otras tradiciones tales como el neoplatonismo florentino, el aristotelismo padovano, el naturalismo y el escepticismo, con sus complejidades y contradicciones, presentes en los siglos XV y XVI.

La obra del filósofo que nos convoca en este trabajo, Giordano Bruno, se encuentra enmarcada en una de las corrientes filosóficas renacentistas que mencionamos, esto es, el naturalismo. Como ha señalado Paul Oskar Kristeller<sup>12</sup>, el naturalismo renacentista sostiene, a grandes rasgos, el estudio de la naturaleza según sus propios principios, es decir, independientemente, por un lado, del marco tradicional y de autoridades filosóficas como, por ejemplo, la filosofía aristotélica; y, por el otro lado, del dogma religioso, incluido los milagros y los principios sobrenaturales. A pesar de esta intención, es importante señalar que los naturalistas renacentistas se sirvieron de doctrinas desarrolladas por el aristotelismo, el platonismo, el hermetismo, el movimiento humanista, por nombrar algunas. Junto a Kristeller, otros especialistas que analizaron la nueva imagen de la naturaleza que surge principalmente en el siglo XVI son Ernst Cassirer (1874-1945)<sup>13</sup>, Alexandre Koyré (1892-1964)<sup>14</sup>, Allen G. Debus (1926-2009)<sup>15</sup> y Miguel Ángel Granada<sup>16</sup>.

Respecto a Giordano Bruno, encontramos numerosos investigadores e investigadoras que estudiaron la vida y obra del filósofo renacentista. Entre ellos podemos nombrar a Giovanni Gentile (1875-1944)<sup>17</sup>, Vincenzo Spampinato (1872-1928)<sup>18</sup>, Rodolfo Mondolfo (1877-1976)<sup>19</sup>, Augusto Guzzo (1894-1986)<sup>20</sup>, Hans Blumenberg (1920-1996)<sup>21</sup>, Giovanni

---

<sup>12</sup> KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Trad. de María Martínez Peñaloza, Madrid, FCE, 1996, pp. 127 y ss.

<sup>13</sup> CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Trad. de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951 y CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

<sup>14</sup> KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. de Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 1999.

<sup>15</sup> DEBUS, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, trad. de Sergio Lugo Rendón, México, FCE, 1985.

<sup>16</sup> GRANADA, M. Á., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1998; GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000 y GRANADA, M. Á., "New visions of the cosmos" en: Hankins, J. (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 270-286.

<sup>17</sup> GENTILE, G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi Editore, 1920.

<sup>18</sup> SPAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Mesina, Principato, 1921.

<sup>19</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 2004.

<sup>20</sup> GUZZO, A., *Giordano Bruno*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1967.

<sup>21</sup> BLUMENBERG, H., "El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios" en: *La legitimación de la Edad Moderna*, Trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 545-595.

Aquilecchia (1923-2001)<sup>22</sup>, Werner Beierwaltes (1931-2019)<sup>23</sup>, Alfonso Ingegno (1942-2013)<sup>24</sup>, Michele Ciliberto<sup>25</sup>, Hillary Gatti<sup>26</sup>, Ignacio Gómez de Liaño (1946-act)<sup>27</sup> y Nuccio Ordine (1958-act)<sup>28</sup>. Ahora bien, es importante mencionar que existen dos paradigmas historiográficos contrapuestos respecto a la figura de Giordano Bruno. A comienzos del siglo XX el Nolano fue considerado como un hito importante en la configuración del pensamiento moderno. El hecho de ser el único filósofo del siglo XVI en adherir a la teoría copernicana y de no abjurar de sus ideas frente a la Inquisición lo ubicarían como uno de los impulsores del desarrollo científico occidental y un baluarte de la libertad filosófica. A mediados del siglo XX, Frances Yates propone una nueva tesis que cambiaría el modo de abordar la filosofía del Renacimiento en general y el pensamiento de Giordano Bruno en particular. Basándose en las investigaciones sobre el hermetismo renacentista de Eugenio Garin<sup>29</sup> y Daniel P. Walker<sup>30</sup>, la historiadora inglesa publica en 1964 *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Giordano Bruno y la tradición hermética)*<sup>31</sup>, la cual presenta la obra bruniana como una variación dentro de la tradición hermética y a Bruno como un «mago hermético».

Si bien la tesis de Yates fue criticada por autores como Miguel Ángel Granada y Brian Copenhaver (1942-act)<sup>32</sup>, esta nueva perspectiva impulsó el estudio y la producción de

---

<sup>22</sup> AQUILECCHIA, G., *Giordano Bruno*, Roma, 1971.

<sup>23</sup> BEIERWALTES, W., *Identità e differenza*. Trad. Salvatore Saini. Milano, Vita e Pensiero, 1989.

<sup>24</sup> INGEGNO, A., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

<sup>25</sup> CILIBERTO, M., *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1992. CILIBERTO, M., *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano, Adelphi edizioni, 2020.

<sup>26</sup> GATTI, H., *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, trad. de Elisabetta Tarantino, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001. GATTI, H., *Essays on Giordano Bruno*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.

<sup>27</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, I., *El idioma de la imaginación*, Madrid, Taurus, 1982.

<sup>28</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Trad. de Silvina Vidal, Siruela, Madrid, 2003.

<sup>29</sup> GARIN, E., *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

<sup>30</sup> WALKER, D. P., *Spiritual & demonic magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2000.

<sup>31</sup> YATES, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

<sup>32</sup> GRANADA, M. Á., “Introducción: el copernicanismo de Giordano Bruno y el significado de *La Cena de las Cenizas*” en: Bruno, G., *La Cena de las Cenizas*, trad., intro. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2015. COPENHAVER, B., “Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”, en: Ingrid Merkel & Allen G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, Folger Shakespeare Library, 1988, pp. 79-110. COPENHAVER, B., “Natural Magic, Hermeticism and Occultism in Early Modern Science”, en: David C. Lindberg & Robert S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 261-302. De manera resumida, Copenhaver critica que haya elementos herméticos en la magia renacentista. Por el contrario, la principal fuente de la magia renacentista son textos

ediciones críticas de obras brunianas que habían sido relegadas hasta ese momento. En efecto, los *Dialoghi Italiani*<sup>33</sup> —y el *De la Causa*, sobre todo— ocuparon el centro de atención de los estudiosos del filósofo italiano durante el siglo XIX y principios del siglo XX; descuidando así su obra latina, dentro de la cual encontramos los tratados mnemotécnicos, mágicos y lullianos de Bruno<sup>34</sup>.

Ahora bien, a partir de la reedición de los *Dialoghi Italiani* en la última década —y que continúa en la actualidad—, Miguel Ángel Granada ha señalado la necesidad de volver a ubicar la ontología bruniana en el centro en detrimento de la interpretación hermética de Yates<sup>35</sup>. Esto último queda claro también en la interpretación que tienen ambos autores respecto a la obra que nos interesa analizar, el *Spaccio de la bestia trionfante*.

Existe un consenso por parte de los investigadores en entender al *Spaccio* como una obra que, en el contexto general del proyecto de los *Dialoghi italiani*, delinea los principios de una sana religión civil en el marco de la ontología ya presentada en *La cena*, *De la Causa* y *Del Infinito*. En este sentido, tanto Miguel Ángel Granada como Frances Yates coinciden en que el *Spaccio* expone los parámetros de una reforma moral y religiosa. Sin embargo, mientras que Yates enmarca el *Spaccio* en el contexto del hermetismo religioso del siglo XVI<sup>36</sup>, Granada afirma que Bruno no se presenta como un profeta religioso y que, por el contrario, nunca deja de presentarse a sí mismo como filósofo. En otros términos, según el investigador español, la reforma moral y religiosa del *Spaccio* se realiza desde la filosofía, no desde el hermetismo<sup>37</sup>. Por estas vías, Michele Ciliberto señala que Giordano Bruno es un pensador de la crisis del siglo XVI (con las guerras civiles y los cismas

---

neoplatónicos. Es decir, el lugar principal que ocuparía Hermes Trismegistos para la tesis de Yates, en realidad lo ocuparían figuras como Plotino, Porfirio, Jámblico, Sinesio y Proclo. En este sentido, la crítica de Granada estriba en la centralidad que la tesis de Yates les atribuye a las enseñanzas de los *Hermetica* en el pensamiento de Bruno; relegando así el carácter filosófico del Nolano en pos de una devoción religiosa hacia Hermes Trismegistos.

<sup>33</sup> Se denomina *Dialoghi Italiani* al conjunto de obras escrito en lengua italiana y publicadas en Londres durante los años 1584-1585. Los diálogos que conforman este conjunto de obras son: *La Cena de le Ceneri*, *De la Causa*, *Principio et Uno*, *De l'infinito*, *universo et mundi*, *Spaccio de la Bestia Trionfante*, *Cabala del Cavallo Pegaseo* y *De gli Eroici Furori*.

<sup>34</sup> BRUNO, G., *Opere lulliane*, ed. Michele Ciliberto et al., Milano, Adelphi, 2012. BRUNO, G., *Opere magiche*, ed. Michele Ciliberto et al., Milano, Adelphi, 2000. BRUNO, G., *Opere mnemotechniche I*, ed. Michele Ciliberto et al., Milano, Adelphi, 2004. BRUNO, G., *Opere mnemotechniche II*, ed. Michele Ciliberto et al., Milano, Adelphi, 2004.

<sup>35</sup> GRANADA, M. Á., “Introducción”, en: Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, introd., trad. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2018, pp. LXXVIII-LXXIX.

<sup>36</sup> YATES, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op.cit., p. 229.

<sup>37</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 33.

religiosos); y su respuesta a dicha crisis sería no sólo teórica (con la restauración de la verdadera filosofía e imagen del mundo frente al aristotelismo y la filosofía vulgar que él denomina pedantismo), sino también práctica (es decir, a la restauración de la verdadera filosofía y la verdadera relación entre el hombre, el mundo y la divinidad debía seguir una recuperación de los lazos sociales y una reforma tanto moral y religiosa como política). Esto implicará no sólo una nueva imagen del cosmos y la naturaleza, sino también del hombre y su relación con la moral y la religión.

Más allá de este consenso entre estos grandes investigadores del filósofo Nolano, consideramos que en la literatura crítica sobre el pensamiento de Giordano Bruno no abundan estudios pormenorizados que aborden el tema de la política o la relación entre religión y filosofía política en sus obras. Asimismo, sostenemos que en la actualidad aún queda un amplio camino por recorrer en la investigación respecto a la ética y la moral en el pensamiento bruniano. No obstante, mencionaremos algunas notables excepciones que, a su vez, servirán de base para nuestro trabajo.

En primer lugar, debemos nombrar dos artículos que tratan específicamente la reforma moral y la ética en nuestro pensador: “Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno” de Amalia Bernardini (2001)<sup>38</sup> y “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos” de Rosa Rius Gatell (2007)<sup>39</sup>. En el primer trabajo la autora relaciona la dimensión ética del pensamiento bruniano con la filosofía del Infinito delineada en los anteriores diálogos londinenses. En el segundo, Rosa Rius Gatell se centra en las consecuencias antropológicas de la metafísica del Nolano en los diálogos *Spaccio* y *Cabala*. En cuanto al tratamiento del pensamiento bruniano en términos políticos, el artículo de Fabio Raimondi “L’immaginazione politica di Giordano Bruno” (1997)<sup>40</sup> indaga sobre la posibilidad de fundar una *Filosofía Política* a partir del paradigma *omnia in omnibus* que caracteriza la ontología bruniana.

---

<sup>38</sup> BERNARDINI, A., “Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno”, en: *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXIX (98), 13-21, julio-diciembre 2001.

<sup>39</sup> RIUS GATELL, R., “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos”, *Revista de Filología EPOS*, n°23, 2007, pp. 183-196.

<sup>40</sup> RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, en: *Filosofía política*, XI, 2. 1997, pp. 239-259.

En segundo lugar, nombraremos algunas obras que tratan particularmente el aspecto moral y político del pensamiento de Bruno. Miguel Ángel Granada da cuenta de estos aspectos en diferentes trabajos compilados en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre* (2002)<sup>41</sup> y *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno* (2005)<sup>42</sup>. De estos dos estudios, el primero es el que brinda más elementos respecto al estudio de la política en el filósofo italiano, vinculándolo a Spinoza a partir de la polémica filosófica que Bruno propone en sus diálogos; a Maquiavelo respecto a la función pedagógico-política de la *lex* dirigida al vulgo; y a la conquista de América con la consecuente crítica a la colonización y al cristianismo de la época. En *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno* Granada se ocupa más del aspecto moral de la filosofía Nolana y su vinculación con la ontología del universo infinito.

Fulvio Papi es otro investigador pionero en el estudio del aspecto político en nuestro pensador: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (1968)<sup>43</sup> no sólo aborda la relación entre “cultura” y “barbarie” en la filosofía de Giordano Bruno, sino que también señala la importancia de la religión como instrumento fundamental para traducir la *lex naturae* a leyes sociales dentro de la comunidad política. En este estudio también se señalan la deuda de la concepción bruniana de la religión hacia el averroísmo —tesis que continuará Granada— y la novedad de Bruno al introducir un elemento político en su concepción del mago: Papi conecta la figura del *prudente* que aparece en el *Spaccio* con el personaje delineado en *De Vinculis in genere* que es a la vez un mago natural y un *sapiente politico* (sabio político).

Desde el campo de la teología, Massimiliano Traversino indaga en su *Diritto e Teologia alle soglie dell'età Moderna. Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno* (2015)<sup>44</sup> sobre las consecuencias civiles y religiosas de la refutación bruniana de la distinción entre la *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*.

---

<sup>41</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

<sup>42</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit.

<sup>43</sup> PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

<sup>44</sup> TRAVERSINO, M., *Diritto e Teologia alle soglie dell'età Moderna. Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015.

Por último, y más recientemente, Giulio Gisondi publica en el año 2020 un estudio titulado «*Profonda magia*». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*<sup>45</sup>. Según nuestra perspectiva, se trata de una de las investigaciones más relevantes sobre la relación entre naturalismo y política en la filosofía bruniana de los últimos años. En dicho trabajo, se traza una relación entre reflexión filosófico-naturalista y reflexión político-antropológica en el pensamiento de Bruno a partir de la noción de *vinculum*, siendo este un gran aporte a los estudios del Nolano destinados a investigar las implicancias políticas de su filosofía.

---

<sup>45</sup> GISONDI, G., «*Profonda magia*». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2020.

### 3. Objetivos e hipótesis de trabajo

En el *Spaccio de la Bestia Trionfante*, como en ninguna otra obra, Bruno realizó una síntesis entre los diálogos anteriores de carácter metafísico-ontológico y los diálogos posteriores de carácter ético-contemplativo. En este sentido, el lugar bisagra que ocupa el *Spaccio* en la producción bruniana en general, y en el proyecto de los *Dialoghi Italiani* en particular, lo hace merecedor de gran atención para la comprensión de su propuesta filosófica. Nuestros esfuerzos estarán dirigidos a comprender el *Spaccio*—el cuarto del conjunto de diálogos publicados en Londres— a partir de la reforma moral y religiosa allí planteada.

Para abordar este problema principal, debemos preguntarnos sobre los fundamentos de la propuesta moral y política que elabora el Nolano para enfrentar la crisis filosófica y las guerras de religión que caracterizaron el siglo XVI. Para hallar la respuesta, debemos interrogarnos también acerca de los alcances teóricos y prácticos que tiene la impostura que genera —según nuestro filósofo— la conjunción entre el aristotelismo, el cristianismo y el humanismo de su época y a la cual Bruno se enfrenta.

Otro aspecto relevante para la problemática que tratamos es el sentido que Bruno le otorga a la *antiqua vera filosofía*, la cual contraponía a la impostura antes mencionada y el *pedantismo*<sup>46</sup> que la manifestaba. Este punto es importante ya que la restauración del verdadero vínculo entre hombres, *natura* y divinidad propia de la *antiqua vera filosofía* que Bruno defiende erradicará las consecuencias teóricas y prácticas del pedantismo que serían las responsables de la crisis vivida en el siglo XVI (entre estas consecuencias teóricas y morales debemos nombrar la imagen de un universo finito y desligado de su causa primera, los conflictos generados por los cismas religiosos y la manera en que se dio la colonización del nuevo continente recientemente “descubierto”). Así pues, deberemos significar la relación que establece Bruno entre la contemplación filosófica de la naturaleza propia de la verdadera filosofía (*vera filosofía*) y la verdadera moralidad (*vera moralità*) que pondría fin a la crisis que la filosofía Nolana diagnosticaba en su propio tiempo.

Por último, dado que para Bruno la religión es una herramienta fundamental para la configuración de nuestra relación con otros, el mundo y la divinidad, resulta vital

---

<sup>46</sup> Bruno hace referencia con este término a la filosofía vulgar que históricamente había suplantado a la Filosofía propiamente dicha.

preguntarse sobre la concepción de religión que subyace en la obra de Bruno que abordaremos: qué tipo de religión se desprende de una concepción inmanente y naturalista de lo divino; qué papel cumple esa religión en la configuración de los Estados y qué principios hacen a una religión buena o útil para la paz social dentro de la comunidad; qué tipo de relación se establece entre filosofía y religión.

Planteado así el problema, los objetivos de nuestro trabajo serán:

- Examinar la relación entre el contexto histórico correspondiente a Giordano Bruno y su propuesta filosófica tanto teórica como práctica.
- Demostrar las implicancias morales y religiosas del naturalismo de Giordano Bruno tal como aparecen en la obra *Spaccio de la Bestia Trionfante* (1584).
- Subrayar la relevancia de considerar a Giordano Bruno como un pensador político, es decir, como un filósofo que se preocupa por las cuestiones políticas y sociales de su tiempo.
- Determinar la importancia de la restauración de la *antiqua vera filosofía* que propone Giordano Bruno frente a la crisis de su tiempo.
- Evaluar las características principales de la concepción de *religio* que Bruno estima como la mejor dentro del contexto de una filosofía monista y como la más adecuada frente a la crisis de su tiempo.
- Identificar el lugar que ocupan el Hombre y la Naturaleza en la reforma moral y religiosa planteada por Bruno.

Para cumplir con los objetivos planteados anteriormente, las hipótesis que guiarán nuestro trabajo se detallan del siguiente modo:

- La recuperación de la verdadera imagen del universo y de la verdadera filosofía pregonada por Bruno comporta necesariamente una reelaboración nueva de las fórmulas de filósofos antiguos, en especial Pitágoras, Heráclito, Parménides y Lucrecio, y una reforma moral y religiosa tanto en el individuo como en la sociedad civil. En este sentido, la renovación que Bruno buscaba llevar a cabo no implicó sólo una reforma de carácter *especulativo* (tanto cosmológico como metafísico), sino también una reforma sobre el terreno de la *praxis* (lo moral, lo político y lo religioso) que devolvería a la religión y a la ley civil su función

propia de garantizar la convivencia en la sociedad y de promover la virtud en los individuos. En este sentido, el conflicto sociopolítico, la crisis religiosa y la colonización de América son los efectos prácticos de una determinada concepción teórica del hombre, la naturaleza y la divinidad a la que Bruno se contrapondría y rebatiría en los *Dialoghi Italiani*. Para el Nolano, la raíz de la degradación de estos ámbitos puede ser encontrada en la conjunción histórica entre religión cristiana, cosmología aristotélica y cultura gramática humanista. Así pues, el proyecto de los diálogos londinenses tendrá como finalidad no sólo plantear una alternativa naturalista a la concepción de hombre, de la Naturaleza y de la divinidad; sino también refutar, tanto en el terreno teórico como práctico, a la filosofía vulgar de su época y restaurar el lugar principal que ocupaba en la Antigüedad la auténtica filosofía.

- Bruno entiende a la religión como parte de la ley que constituye el Estado e instrumento de éste para propiciar la paz dentro de la sociedad civil y la sana relación entre los hombres, la Naturaleza y Dios. Por esto mismo, puede entenderse la reflexión bruniana sobre la reforma de la moral y la religión presente en el *Spaccio* como lisa y llanamente su *filosofía política*. Así planteada, la *filosofía política* del Nolano tendrá como principal objetivo reunificar ley divina, ley natural y ley civil y recuperar la verdadera utilidad de la religión como *instrumentum regni*, es decir, como herramienta político-pedagógica para garantizar la buena convivencia en la sociedad y la virtud en los hombres. Proponemos que, en la concepción de religión del *Spaccio*, son importantes para el pasaje del plano ontológico al plano civil los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris*.
- El lugar que ocupa el Hombre y la Naturaleza en la filosofía de Giordano Bruno le permite reelaborar el concepto clásico de *dignitas hominis* substrayéndolo de la sensibilidad humanista, cristiana y neoplatónica. En virtud de su concepción dinámica de la *natura* y de la noción de Hombre como *pars naturae*, la dignidad humana deja de ser en la filosofía Nolana un estatus ontológico y un principio abstracto para pasar a ser un proceso de búsqueda que se realiza *en* el mundo natural y *en* la esfera política, esto es, en el terreno *práctico*.

## 4. Organización del trabajo

Teniendo en cuenta los objetivos e hipótesis planteados, dividiremos nuestro trabajo en tres secciones. En la primera haremos una breve descripción de la corriente filosófica del naturalismo renacentista e inscribiremos el pensamiento de Bruno en dicha corriente, para lo cual, haremos una descripción de la vida y la obra del Nolano.

En la segunda sección nos ocuparemos de analizar el diagnóstico que tenía Bruno de su propia época y enumerar las *imposturas* tanto religiosas como filosóficas frente a las cuales opuso su proyecto filosófico. En esta sección también indagaremos en las consecuencias teóricas y prácticas de estas imposturas y, en particular, cómo subvierten la sana relación entre hombre, Naturaleza y divinidad. En este sentido, observaremos el análisis y las críticas brunianas de la religión cristiana del siglo XVI y su valoración filosófica tanto de Aristóteles como de los humanistas-gramáticos.

En la tercera y última sección, nos centraremos en la reforma que propone Bruno para poner fin a la crisis de su tiempo. En primer lugar, dilucidaremos el sentido que nuestro filósofo le otorgaba a la *antiqua vera philosophia* en tanto base de su propuesta filosófica. Luego, haremos un análisis de las implicancias prácticas y políticas de la concepción de Naturaleza, hombre y divinidad que subyace en la filosofía del Nolano. En este sentido, los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris* cobrarán importancia en el pasaje desde la reflexión ontológico-cosmológica a la civil-práctica. Con esto buscaremos dilucidar la concepción de *religio* y *lex* que propone Bruno para lograr una “sana comunicación” entre las tres instancias mencionadas. Por último, nos detendremos en la antropología bruniana y en su reinterpretación naturalista del *dictum* humanista *dignitas hominis*. En la reflexión de estas cuestiones hallaremos las consideraciones prácticas y políticas de un pensador esencial de la filosofía renacentista.

**PRIMERA SECCIÓN: GIORDANO BRUNO Y EL  
NATURALISMO RENACENTISTA**

En esta primera sección de nuestro trabajo, realizaremos una breve descripción del itinerario biográfico de Giordano Bruno y de una de las principales corrientes filosóficas del Renacimiento, a saber, el naturalismo renacentista. Para ello, en una primera instancia nos centraremos en la vida y obra de Giordano Bruno, quien es, según nuestro criterio, el principal referente del naturalismo tal como se desarrolló en el Renacimiento. Luego describiremos la importancia histórica del naturalismo del siglo XVI en la tradición filosófica del Renacimiento, así como sus principales representantes y sus características.

## 1.1 Giordano Bruno: vida y obra

Tanto la vida de Giordano Bruno como su pensamiento pueden clasificarse como *apátridas, utópos*<sup>47</sup>. En efecto, toda su vida, desde su nacimiento en la ciudad de Nola en 1548 hasta su ejecución en febrero de 1600 en la plaza romana del *Campo dei Fiori*, puede ser caracterizada como un continuo peregrinar en busca de un lugar en el cual desarrollar su propio pensamiento, alejado de la intolerancia académica y religiosa frecuente de su época. Bruno, en este sentido, es un filósofo que no encuentra su lugar.

Filippo Bruno, nombre de nacimiento de nuestro filósofo, pasa toda su infancia y juventud en la provincia de Nápoles, en la región de Campania. Hijo del militar Giovanni Bruno y de Fraulissa Savolino, adoptó el nombre de uno de sus tutores, Giordano, al ingresar en el convento dominico San Domenico Maggiore en 1565. Previo a ello, en 1562 estudia lógica y dialéctica con el peripatético averroísta Giovan Vincenzo da Colle. Paralelamente, toma clases con el monje agustino Teófilo da Vairano, de quien dice haber sido su mejor maestro<sup>48</sup>. Según Granada, es justamente el fraile agustino quien acrecentó el interés de Bruno por la tradición platónica y neoplatónica.

---

<sup>47</sup> En el apéndice titulado “Crítica de la filosofía kantiana” que cierra el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dice respecto de Giordano Bruno y de Baruch Spinoza: “Cada uno de ellos se mantiene de forma autónoma y aislada, y no pertenecen ni a su época ni a su tierra, que premiaron, al uno con la muerte, y al otro con la persecución y el oprobio. Su miserable existencia y muerte en este Occidente se asemejan a las de una planta tropical en Europa.” SCHOPENHAUER, A., [1819] *El mundo como voluntad y representación I*, trad., introd. y notas de Pila López de Santa María, Madrid, Trotta, 2da edición, 2009, p. 486.

<sup>48</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, en: Bruno, G., *Diálogos metafísicos*, Madrid, Gredos, 2014, p. XII.

Permaneció en la Orden de los dominicos hasta 1575. En todo este tiempo Bruno dio señales de disgusto frente a la estrechez de las doctrinas de la Orden: posteriormente, reconoció haber tenido reservas respecto a la veneración de imágenes religiosas y al dogma trinitario e, incluso, sostuvo que la posición arriana fue malinterpretada y que no era tan perniciosa como se pensaba<sup>49</sup>. El estudio de las obras de Nicolás de Cusa lo alejó del escolasticismo tomista y el estudio de Bernardino Telesio y la filosofía de la naturaleza de su época quizá lo haya conducido al sistema de Copérnico, fundamental para comprender sus ideas cosmológicas<sup>50</sup>.

En el convento es acusado de herejía al negarse a venerar las imágenes de los santos, de poseer obras de Erasmo de Rotterdam —cuyos libros se encontraban en el *Index librorum prohibitorum*— y de “hacer malas sugerencias de lectura” a otro novicio. Ante la acusación, Bruno decidió huir a Roma y, así, iniciar su vida errante. En los años siguientes peregrinaría por ciudades del norte de Italia (Génova, Noli, Savona, Turín, Venecia, Padua, Brescia, Bérgamo, Milán y Piamonte). En la localidad ligur de Noli enseña astronomía y en Venecia publica una pequeña obra llamada *Dei Segni dei tempi*. Ya en el convento dominico habría escrito una obra mnemotécnica dedicada al Papa Pío V titulada *El arca de Noé*. Ambas obras perdidas para nosotros<sup>51</sup>.

Hacia 1579 recorre el norte de Italia hasta llegar a Ginebra. Allí adhiere momentáneamente al calvinismo hasta que ingresa en un conflicto con los protestantes debido a que puso en circulación un folleto enumerando veinte errores respecto de la filosofía de Aristóteles cometidos por el teólogo Antoine de la Faye. Cuando Bruno fue denunciado ante el magistrado, arrestado y obligado a retractarse, decide su partida hacia Francia con un hondo rencor contra el calvinismo<sup>52</sup>. Estuvo un mes en Lyon y luego en Toulouse, donde residió dos años desde 1579 hasta 1581. Allí tuvo la oportunidad de enseñar en la universidad de la ciudad como profesor ordinario. Debido al ambiente religioso hostil, marcha a París en 1581.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. XIII.

<sup>50</sup> WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, Tomo I, Trad. De Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, p. 60.

<sup>51</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, op. cit., pp. 45-46.

<sup>52</sup> Ibid., p. 48.

En París atrae la atención del rey de Francia, Enrique III, quien invitó a Bruno a su corte y lo incluyó en el grupo de *lecteurs royaux*. En el círculo intelectual que rodeaba al rey proliferaban el interés por la cultura italiana del siglo XV y el platonismo de Marsilio Ficino, por la filosofía natural y la cosmología —incluyendo el heliocentrismo copernicano— y por la filosofía política de Maquiavelo<sup>53</sup>. Bajo el apoyo del monarca francés, publica en 1582 el *De umbris idearum*, *Ars memoriae*, el *Cantus Circaeus*, el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* y su única comedia, el *Candelaio*, en idioma italiano.

Al año siguiente de las publicaciones, Bruno decide viajar a Londres junto al embajador de Francia en Inglaterra, Michel de Castelnau. Cuando arriban en las Islas Británicas en abril de 1583, el embajador inglés había dado un aviso al secretario de la reina Isabel I, sir Francis Walsingham, que rezaba: “El doctor Giordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, pretende pasar a Inglaterra; no puedo aprobar su religión”<sup>54</sup>.

Gracias a Michel de Castelnau, Bruno logra acceder a los círculos intelectuales y cortesanos londinenses. Así, el Nolano participó de las disputas académicas que la Universidad de Oxford organizó en ocasión de la visita del conde polaco Alberto Laski. A Castelnau está dedicado la obra mnemotécnica *Explicatio triginta sigillorum*, que incluía como apéndice el *Sigillus sigillorum*, precedidas de una carta a los doctores de la Universidad de Oxford presentándose como “despertador de los espíritus dormidos” (*dormitatum animorum excubitor*)<sup>55</sup>.

Bruno consiguió un nombramiento para impartir clases en Oxford que, sin embargo, se interrumpirán bajo el pretexto de haber plagiado a Marsilio Ficino en sus lecciones. Poco antes de la Cuaresma de 1584, Bruno es invitado a la estancia de sir Fulke Greville para discutir su “nueva filosofía” con dos doctores de Oxford. Pero la discusión termina de manera abrupta y poco elegante<sup>56</sup>.

Disgustado con la academia inglesa, entre 1584 y 1585 publica los seis *Dialoghi Italiani* con un falso pie de imprenta de Venecia, en los cuales *La Cena de le ceneri* y el primer diálogo del *De la Causa, principio et uno* giran en torno a la discusión entre los dos

---

<sup>53</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, *op. cit.*, p. XVI.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

<sup>55</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>56</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, *op. cit.*, pp. XIX-XX.

profesores londinenses y Bruno en la estancia de Fulke Greville. Con estas obras, escritas en forma de diálogo, el Nolano presenta al público inglés su nueva filosofía. A estos diálogos le siguen: *De l'infinito, universo et mundi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo Pegaseo* y *De gli eroici furori*. Junto a la comedia *Candelaio*, son las únicas obras brunianas escritas en lengua vulgar.

Cuando Castelnau es llamado a regresar a Francia, Bruno lo acompaña y se dedica a componer obras nuevas. Escribe una obra lamentablemente perdida para nosotros, el *Arbos philosophorum*; dos diálogos exaltando los descubrimientos matemáticos de su compatriota Fabrizio Mordente (*Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim*); y comentarios a la Física de Aristóteles (*Figuratio Aristotelici physici auditus* y *Libri physicorum Aristotelis explanati*<sup>57</sup>). En 1586 también escribe los *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, tesis cosmológicas y físicas contrarias a las presentadas por el Estagirita. Estas tesis fueron escritas para ser defendidas en una disputa pública en el Colegio de Cambrai. El día de la disputa, su portavoz y discípulo, Jean Hennequin, fue replicado por un defensor de Aristóteles vinculado a un partido político cercano al rey, Roger Callier. La disputa finalizó en una trifulca general y eso, sumado a que Fabrizio Mordente se sintió ofendido por el trato del Nolano en los diálogos que le había dedicado y amenazó con recurrir al partido ultracatólico, provocaron que Bruno decidiera partir hacia Alemania<sup>58</sup>.

En Wittenberg, la ciudad de Lutero, Bruno publica en 1588 una ampliación de las tesis que pretendía disputar en París bajo el título de *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripatéticos*, la primera exposición de la cosmología infinitista bruniana en lengua latina<sup>59</sup>. En la misma ciudad publica en el 1587 las obras lullianas *De progressu et lampade venatoria* y el *De lampade combinatoria* y, sobre el mismo tema, escribe *Animadversiones circa lampadem lullianam* y el *Lampas triginta statuarum*. En la universidad de la ciudad consigue un nombramiento para enseñar

---

<sup>57</sup> Según nos dice Rodolfo Mondolfo, la transcripción de esta última obra fue efectuada más tarde en Alemania por el discípulo de Bruno llamado Hieronymus Besler (*Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 55-56).

<sup>58</sup> Ante el enojo de Mordente, Bruno publicaría en muy breve tiempo otros dos diálogos dedicados al geómetra, pero esta vez en su contra: *Idiota triumphans seu de Mordentio inter géometras deo* y *De somnii interpretatione*. Cfr. GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, *op. cit.*, pp. XXII-XXIII.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. XXV.

la lógica de Aristóteles y otras materias filosóficas. Sin embargo, este periodo de calma y paz se vio interrumpido por la intolerancia de la facción calvinista. Con gran pesar se ve obligado a dirigirse a Praga, no sin antes pronunciar un discurso de despedida (la *Oratio valedictoria* de 1588) exaltando la hospitalidad de la ciudad, que a sus ojos era una “nueva Atenas”.

En la segunda mitad del año 1588 Bruno se encuentra en Praga. Allí, en un ambiente de apertura religiosa, publica el *De lulliano specierum scrutinio* y los *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. Los *Articuli* iban precedidos de una dedicatoria al emperador Rodolfo II de Bohemia y en ella Bruno se presentaba como un filósofo alejado del sectarismo y el conflicto religioso — sobre todo cristianos— que azotaba Europa en esos años. Pero al no conseguir el mecenazgo intelectual del emperador, Bruno decide partir hacia Tubinga y luego a Helmstedt. En enero de 1589 Bruno se inscribe a la Academia Julia y, con ocasión de la muerte del duque fundador de la Academia, Julio de Braunschwig, lee un discurso de consolación (*Oratio consolatoria*). En esta ciudad alemana permanece hasta 1590 y redacta con la ayuda de su discípulo Hieronymus Besler un conjunto de obras que trataban sobre la noción de magia. Producto de su lectura de autores como el pseudo Alberto Magno, Trithemius y Cornelius Agrippa<sup>60</sup>, estas obras son cinco: *De magia naturali*, *Theses de magia*, *De magia mathematica*, *De rerum principiis et elementis et causis* y *Medicina lulliana partim ex mathematicis partim ex physicis principiis educta*.

En 1590 Bruno viaja a Frankfurt para imprimir tres poemas latinos escritos en Helmstedt: *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura* y *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*. Según Granada, este último poema latino, escrito al estilo lucreciano, es la “cima de la reflexión filosófica bruniana”<sup>61</sup>. Debido a que la ciudad rechazó su solicitud de alojamiento en la casa del impresor Johann Wechel, Bruno viaja a Zurich, donde imparte clases de filosofía escolástica (publicadas en 1595 como *Summa terminorum metaphysicorum*). En 1591, Bruno regresa a Frankfurt y publica la última de sus obras, que asume como una de las más importantes, titulada *De imaginum, signorum et idearum compositione*, una recapitulación de los tratados mnemotécnicos

---

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, p. XXVIII.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. XXX.

publicados anteriormente<sup>62</sup>. En Frankfurt recibe la invitación de un patricio véneto, Giovanni Mocenigo, para que Bruno se aloje en Venecia y le imparta clases sobre mnemotécnica. En 1591, entusiasmado por esta oportunidad y tras doce años peregrinando por Europa, retorna a Italia.

Al parecer, el verdadero motivo del regreso a Italia fue la posibilidad de ocupar la cátedra de matemáticas vacante en la Universidad de Padua<sup>63</sup>. De hecho, Bruno imparte lecciones privadas a un grupo de estudiantes alemanes, entre los que se encontraba su discípulo Besler. Este último colabora con él para concluir dos obras que permanecerían inéditas hasta el siglo XIX: el *Lampas triginta statuarum*, *De vinculis in genere* y unos opúsculos matemáticos (*Praelectiones geometricae* y *Ars deformationum*). Sin embargo, sus intentos no prosperaron y la cátedra sería ocupada en septiembre de 1592 por Galileo Galilei.

En Venecia, Bruno observa con entusiasmo la concesión de una cátedra en la Universidad de Roma al filósofo Francesco Patrizi por parte del nuevo papa Clemente VIII. Este gesto demostraría que el nuevo papa favorecía la enseñanza de la filosofía platónica. Con la intención de reconciliarse con la Iglesia y ganarse el favor de Clemente VIII, Bruno pretende regresar a Frankfurt para imprimir algunas obras suyas y presentárselas<sup>64</sup>. No obstante, Mocenigo, descontento con las lecciones del Nolano, y creyendo que este le ocultaba los secretos de su arte y que pretendía huir, lo encerró en una habitación el 22 de mayo de 1592 y realizó con premura la denuncia ante la Inquisición. Entre las herejías que se le inculpan a Bruno, se encuentran las siguientes: 1) defender opiniones contrarias a la Santa Fe y a sus ministros, 2) vindicar opiniones erradas sobre la Trinidad, la divinidad de Cristo y la encarnación, 3) poseer opiniones erróneas sobre Cristo, 4) mantener opiniones erróneas sobre la transubstanciación y la misa, 5) sostener la existencia de múltiples mundos eternos, 6) afirmar la existencia de la metempsicosis y la transmigración de las

---

<sup>62</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, op. cit., p. 57.

<sup>63</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, op. cit., p. XXXII.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. XXXII-XXXIII.

almas, 7) ocuparse de las artes adivinatorias y mágicas, 8) no creer en la virginidad de María<sup>65</sup>.

Al enterarse de la detención de Bruno, la Inquisición romana pidió la extradición alegando que el imputado era napolitano y que, por lo tanto, pertenecía a su jurisdicción. La República de Venecia aceptó. El proceso inquisitorial fue mucho más severo en Roma — duraría siete años— hasta culminar en la sentencia más dura, la hoguera. El 21 de diciembre de 1599 Bruno se niega a abjurar de su propia filosofía y, al leerse la sentencia el 8 de febrero de 1600 en Plaza Navona, el Nolano responde “*Forse con maggior timore pronunciate contro di me la sentenza, di quanto ne provi io nel riceverla*” (Tal vez ustedes pronuncian la sentencia contra mí con mayor temor del que yo siento al recibirla)<sup>66</sup>. Giordano Bruno es declarado herético impenitente, pertinaz y obstinado<sup>67</sup> y arrojado al fuego en la plaza *Campo dei Fiori* el 17 de febrero de 1600, exactamente dos mil años después de que Sócrates bebiera la cicuta<sup>68</sup>. René Descartes, padre de la filosofía moderna según el canon académico, tenía casi cuatro años de edad.

Debido a su ejecución y a la inmediata prohibición de toda su obra, la difusión y discusión de los tratados brunianos no proliferaron en los países adheridos a la fe católica. Marin Mersenne (1588-1648), figura central de la intelectualidad europea del siglo XVII, consideraba a Bruno un “ateo” y un “loco”<sup>69</sup>. En los países reformados, por otro lado, la obra bruniana y, especialmente el *De la Causa*, encontraron una mayor recepción.

Respecto al aire de familia que poseen la filosofía monista de Bruno y el panteísmo de Spinoza, ningún tratado del Nolano se encuentra en el catálogo de la biblioteca de Spinoza; pero, al parecer, Spinoza podría haber accedido a ellos a través de conocidos suyos, como por ejemplo Isaac Vossius<sup>70</sup>. Según el escéptico francés Pierre Bayle (1647-

---

<sup>65</sup> FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 16. A estas herejías se le sumarían, entre otras, haber escrito contra del papa el *Spaccio*, identificar el Espíritu Santo con el *anima mundi*, creer que incluso los demonios se salvarán y afirmar la existencia de hombres preadámicos (Ibid., pp. 103-104).

<sup>66</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, *op. cit.*, p. XXXV.

<sup>67</sup> FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>68</sup> WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, Tomo I, *op. cit.*, p. 62.

<sup>69</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., “Introducción”, en: BRUNO, G., *De la causa, el principio y el uno*, *op. cit.*, pp. LXV-LXVI.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. LXVII-LXIX.

1706), la hipótesis del *De la Causa* “es, en el fondo, idéntica al spinozismo”<sup>71</sup>. Para Denis Diderot (1713-1784), otro iluminista francés del siglo XVIII como Bayle, Bruno y Spinoza también coincidían respecto a la naturaleza de Dios y agregaba que toda la filosofía de Leibniz ya se encontraba en el Nolano<sup>72</sup>.

En 1633 se publica por primera vez una obra del Nolano: la comedia *Candelaio* en París con el título *Boniface et le pédant, comédie en prose imitée de l'italien de Bruno Nolano*. No es en Francia, sin embargo, en donde la obra de Bruno tendría sus primeros grandes defensores; sino en Inglaterra y Alemania. En 1713 aparece en Londres una traducción del *Spaccio* bajo el título *The Expulsion of the Triumphant Beast*, posiblemente traducido por el filósofo irlandés John Toland (1670-1722)<sup>73</sup>. Toland es quien acuña el vocablo *panteísta* y se consideraba a sí mismo como tal. A su vez, el filósofo inglés Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) considera a Bruno uno de los primeros pensadores en tener una idea totalmente dinámica de los procesos del ser y del pensamiento. Además, sostiene que el filósofo de Nola, aunque panteísta, no es ateo sino un hombre religioso<sup>74</sup>.

En Alemania, Johann Jakob Brucker (1696-1770) es el primer historiador en incluir a Bruno en la historia de la filosofía como un pensador original<sup>75</sup>. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) es el primero en traducir e imprimir el *De la Causa* de Bruno como apéndice a la segunda edición de sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* de 1785. Si bien la apreciación de Jacobi respecto a la filosofía nolana fue negativa, es a través de su traducción que Friedrich Schelling (1775-1854) elabora su obra *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge (Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas)* de 1802, diálogo en el cual el Nolano es el personaje principal.

Ya en 1770 Goethe (1749-1832) manifestaba su simpatía hacia la tendencia panteísta de Bruno y de Spinoza<sup>76</sup>. Al gran poeta alemán debemos sumar el interés por el animismo universal del Nolano de Johann Georg Hamann (1730-1788) y de Johann Gottfried Herder (1744-1803). Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), por su parte,

---

<sup>71</sup> Citado en *Ibid.*, p. LXIX.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. LXX.

<sup>73</sup> MOLGARAY, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, Buenos Aires, Teseo, 2015, p. 118.

<sup>74</sup> GATTI, H., *Essays on Giordano Bruno*, op. cit., pp. 203 y 249.

<sup>75</sup> MOLGARAY, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, op. cit., p. 121.

<sup>76</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., “Introducción”, en: BRUNO, G., *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., n.139.

le dedica al Nolano la sección más extensa dedicada a los pensadores renacentistas en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lecciones sobre la historia de la filosofía)* de 1833-1836, aunque bajo una mirada muy crítica respecto a los méritos de su filosofía<sup>77</sup>.

Como no podría ser de otra manera, la apreciación de Arthur Schopenhauer (1788-1860) sobre la filosofía nolana sería completamente opuesta a la de Hegel. Para Schopenhauer, Bruno y Spinoza tienen una posición privilegiada entre los filósofos modernos. Según escribe en el apéndice al primer volumen de su principal obra *Die Welt als Wille und Vorstellung (El mundo como voluntad y representación)* de 1819, quién haya leído el diálogo *De la Causa* estará de acuerdo en que, de todos los filósofos, sólo Bruno es el que más se acerca a Platón por su espíritu filosófico y algunas veces dramático<sup>78</sup>. Tanto Hegel como Schopenhauer han accedido a la primera edición crítica completa de los diálogos londinenses, editada por primera vez por Adolf Wagner a principios del siglo XIX, en Leipzig (1830).

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. LXXV-LXXVI.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, p. LXXVIII.

## 1.2 Breve descripción del naturalismo renacentista

La filosofía en los siglos XV y XVI, sobre todo en Italia, se desarrolló en cinco corrientes principales: el humanismo<sup>79</sup> (encontramos aquí a pensadores como Petrarca y Lorenzo Valla), el platonismo florentino<sup>80</sup> (cuyo principal referente fue Marsilio Ficino y en el que podríamos incluir a su discípulo y colaborador Giovanni Pico della Mirandola), el aristotelismo padovano<sup>81</sup> (nos limitaremos a nombrar a Giacomo Zabarella y Pietro Pomponazzi como grandes representantes de esta tradición), el escepticismo<sup>82</sup> (relacionado con los círculos intelectuales franceses y cuyos dos principales exponentes en el siglo XVI fueron Michel de Montaigne y Francisco Sánchez) y, finalmente, el naturalismo renacentista.

La importancia del naturalismo renacentista y de la nueva imagen de la Naturaleza<sup>83</sup> que propone radica en haber construido los fundamentos sin los cuales no podría pensarse el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII. En otras palabras, los naturalistas del Renacimiento, pero también las tradiciones neoplatónicas, neopitagóricas e incluso herméticas que vuelven a cobrar ímpetu en los siglos XV y XVI, se encuentran en la base de la ruptura metodológica y epistemológica que significó la denominada Revolución

---

<sup>79</sup> Debemos destacar que Kristeller no considera al humanismo como una corriente filosófica de pensamiento, sino más bien como un programa cultural y educativo que desarrollaba las disciplinas que conformaban los *studia humanitatis*: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral (KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, op. cit., p. 33). No obstante, en este trabajo no discutiremos el carácter filosófico o no de los humanistas. Además de la obra citada de Kristeller, para el humanismo renacentista remitimos a KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, op. cit., pp. 12-56 y 191-212 y Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, 2000.

<sup>80</sup> Para el platonismo renacentista, véase por ejemplo KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, op. cit., pp. 73-92; KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, op. cit., pp. 57-98 y CELENZA, C., "The revival of Platonic philosophy" en: Hankins, J. (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 72-96.

<sup>81</sup> Para la recepción de Aristóteles en el Renacimiento y el aristotelismo de los siglos XV y XVI, puede consultarse principalmente SCHMITT, C. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, trad. Silvia Manzo, León, Universidad de León, 2004.

<sup>82</sup> Sobre la recepción del escepticismo antiguo y su desarrollo en el Renacimiento, véase POPKIN, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1983 y GRANADA, M. A., *El umbral de la Modernidad*, op. cit., pp. 119-167.

<sup>83</sup> De ahora en más, utilizaremos la mayúscula para indicar cuando mencionemos a la Naturaleza como una entidad dinámica y autónoma propia de los naturalistas renacentistas. Esta noción de Naturaleza será análoga al concepto de *natura* que utilizaran tanto Bernardino Telesio como Giordano Bruno y de la *physis* de los presocráticos.

Científica y que dio lugar a la ciencia moderna<sup>84</sup>. En este sentido, figuras como Bernardino Telesio, Girolamo Fracastoro y Giordano Bruno —por nombrar algunos ya que podrían enumerarse en la lista a Marsilio Ficino, Paracelso y Leonardo Da Vinci con igual justicia— allanan el terreno para la configuración de una cierta mirada del hombre y de la naturaleza, de la materia y del universo, que sería fecunda en el proceso de Revolución Científica llevado a cabo por Galileo Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton, entre otros. Si bien no deben incluirse a estos últimos dentro de las corrientes filosóficas renacentistas que hemos nombrado debido a la importancia que daban al método científico y a la utilización de las matemáticas en su interpretación de la naturaleza, sin la concepción metafísica que llevaron adelante los naturalistas y los platónicos del Renacimiento, el surgimiento del paradigma científico moderno habría sido inconcebible<sup>85</sup>.

En palabras de Kristeller<sup>86</sup>, aquella característica fundamental que distinguía a los filósofos de la naturaleza de los platónicos y aristotélicos renacentistas era su pretensión de estudiar la Naturaleza “a partir de sus propios principios” (*iuxta propria principia*), como reza el título de la principal obra de Bernardino Telesio: *De rerum natura iuxta propria principia* (editada por primera vez en 1565). Esto significaba la intención de estudiar a la Naturaleza por fuera de cualquier marco tradicional y autoridad filosófica establecida, principalmente de Aristóteles. Con todo, y a pesar de esta pretensión, no podemos dejar de señalar que los naturalistas del Renacimiento no fueron impermeables a las ideas y

---

<sup>84</sup> Cfr. REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant*, Trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1995, pp. 182 y ss. Sobre este tema véase también MÍNGUEZ PÉREZ, C., *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006; GARIN, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, op. cit., pp. 271-342; GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000; KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. de Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 1999; DEBUS, A., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, trad. de Sergio Lugo Rendón, México, FCE, 1985 y YATES, F., “La tradición hermética en la ciencia renacentista”, en: *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*, trad. Tomás Segovia, México, FCE, 1993, pp. 333-365.

<sup>85</sup> Cfr. VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, p. 62. También podríamos distinguir, junto a Cassirer, dos vertientes de la filosofía de la naturaleza renacentista: por un lado, aquella vertiente que explica la unidad de la naturaleza a partir de un vínculo de carácter mágico y místico (en donde podríamos ubicar a Paracelso, Giambattista della Porta y Giordano Bruno); y, por otro lado, aquella vertiente que representa la unidad de la naturaleza en un sentido lógico y matemático (como por ejemplo Leonardo, Galileo y Kepler). Cfr. CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>86</sup> KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, op. cit., p. 127.

conceptos del aristotelismo, del platonismo y del humanismo que, según Kristeller, constituyen ingredientes esenciales del nuevo pensamiento defendido por estos filósofos<sup>87</sup>.

Ahora bien, la principal dificultad con la que nos topamos a la hora de estudiar a los llamados filósofos de la naturaleza renacentistas es que no eran un grupo homogéneo ni tampoco formaron una escuela unificada<sup>88</sup>. Es decir, estos filósofos carecían de una tradición institucional común que los agrupara y, por lo tanto, se dificulta encontrar una continuidad doctrinal evidente entre Girolamo Fracastoro, Bernardino Telesio, Girolamo Cardano, Giordano Bruno, Francesco Patrizi y Tomasso Campanella. No obstante, podemos decir que este grupo de filósofos italianos se encuentran unidos por su radical oposición al aristotelismo y por la profundidad con la que cuestionan tanto los principios como los modos de operar de la Naturaleza<sup>89</sup>.

La imagen de Naturaleza que se despliega a partir de estos filósofos es la de “un *todo* cerrado, que se mantiene y se transforma en sí mismo gracias a las fuerzas propias que en ella actúan”<sup>90</sup>. Este es el primer paso para que la Naturaleza devenga un problema en sí mismo, es decir, concebir todo cambio y mutación que en ella se produzca como immanentes a la naturaleza misma, y no por causas o principios trascendentes a ella<sup>91</sup>. De ahí que surgiera una imagen autárquica de la Naturaleza, necesaria para el desenvolvimiento de la ciencia moderna: sus propios límites y su propia necesidad descansan en sí misma<sup>92</sup>. Al menos hasta el siglo XII, los fenómenos naturales adquirirían un significado moral y simbólico remitiéndolos a las verdades espirituales de la Revelación, esto es, una *theofanía*, manifestación de su Creador. Si bien esta condición *theofanica* sigue presente en el Renacimiento, comienza a adjudicarse a la Naturaleza cierta autonomía e independencia como fenómeno. Es decir, la Naturaleza comienza a ser entendida a partir de sus principios y leyes intrínsecas. Este es el gran paso —que no podría haberse dado sin la recuperación de la tradición platónica, hermética y lucreciana, entre otras— que anticipa el desarrollo de la ciencia moderna de los siglos XVII y XVIII. Pero, cabe aclarar, que no se trató de un cambio radical de un paradigma por otro, sino más bien de un solapamiento: en

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>89</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., “New visions of the cosmos” en: Hankins, J. (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance philosophy*, *op. cit.*, p. 271.

<sup>90</sup> CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, *op.cit.*, p. 228.

<sup>91</sup> Cfr. VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, p. 65.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 73.

el Renacimiento persistía la idea de que los fenómenos naturales ocultaban los signos de la divinidad<sup>93</sup>.

Asimismo, la Naturaleza en el Renacimiento es entendida como un todo *dinámico*, una totalidad viva cuyas partes interactúan y se condicionan entre sí. Según Cassirer, por primera vez surge el postulado (aunque sea de forma simbólica) de la *absoluta causalidad*, a partir del cual la totalidad de los fenómenos se ven afectados por toda acción ejercida en cualquier parte del todo<sup>94</sup>.

Esta concepción que supone un animismo universal o un *anima mundi* inherente a toda la Naturaleza tiene su principal antecedente en los filósofos neoplatónicos (desde Plotino hasta Ficino) y allana el camino para que los filósofos de la naturaleza pudieran explicar el modo en el que todas las partes del cosmos se encuentran vinculadas entre sí a partir de una *simpatía universal*. Esta simpatía universal también sirve de fundamento a la magia y a la astrología que encuentran en el periodo renacentista un terreno propicio para su desarrollo y que pretenden ser las primeras tentativas para descubrir leyes intrínsecas en la Naturaleza<sup>95</sup>. En este sentido, Cassirer señala que, durante el Renacimiento, magia y astrología no se opusieron al nuevo concepto de Naturaleza; sino que, por el contrario, consistían en su vehículo más poderoso y constituían una unidad<sup>96</sup>.

Así pues, para gran parte de los naturalistas del Renacimiento, la Naturaleza es un gran animal vivo que posee un alma propia<sup>97</sup>. Tanto los animales, como las plantas e

---

<sup>93</sup> Sobre las concepciones históricas del concepto de naturaleza, véase KWIATKOWSKA, T., “El concepto de naturaleza: algunas reflexiones históricas y contemporáneas”, *LUDUS VITALIS*, vol. X, núm. 17, 2002, pp. 95-110.

<sup>94</sup> CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, op.cit., p. 230.

<sup>95</sup> Cfr. VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, pp. 64-65. Para este tema remitimos a GARIN, E., *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976; ROSSI, P., *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006; PERRONE COMPAGNI, V., “Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia”, en: *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale europeo*, Roma 4-6 gennaio 2007, Olschki, 2008, pp. 243-267; CULIANU, I., *Eros y magia en el Renacimiento*, trad. de Neus Claver y Hélène Rufat, Madrid, Siruela, 2007; WEBSTER, C., *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, trad. Ángel Miguel y Claudia Lucotti, México, FCE, 1988; ERNST, G., GIGLIONI, G. (eds.), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Roma, Carocci editore, 2012; WADDELL, M., *Magic, Science and Religion in Early Modern Europe*, New York, Cambridge University Press, 2021.

<sup>96</sup> CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, op.cit., p. 134.

<sup>97</sup> Cfr. BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., intro. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1998, p. 159: “Digo, además, que este [universo] infinito e inmenso es un animal, aunque carezca de una figura determinada y de un sentido que se refiera a cosas exteriores; porque él contiene toda el alma y comprende todo lo animado y es todo lo animado.” [Oltre dico, che questo infinito ed inmenso è uno animale, benché non abia determinata figura e senso che si

incluso las piedras y los cuerpos celestes poseen un alma que ejerce su influencia en todo aquello que los rodea. Para el renovado interés renacentista en la *natura*, la investigación de las propiedades de estos elementos en particular y la investigación de la Naturaleza en su totalidad correspondía también con una búsqueda de Dios<sup>98</sup>; un modo de hallar el sello de la divinidad en todas las cosas. En este sentido, y como veremos en algunos de sus principales exponentes, el naturalismo renacentista devino en una especie de *panteísmo*, en el cual los polos Dios-*natura* comenzaran a converger.

Es interesante en este punto la contraposición entre los naturalistas renacentistas y la filosofía de Aristóteles y la escolástica. Es en el tardomedioevo en donde podemos hallar una crítica abierta a la física peripatética, la cual analizaba a la naturaleza a partir de los pares materia-forma y acto-potencia: Avicbrón (Ibn Gabirol), David de Dinant (ambos retomados por Giordano Bruno), Guillermo de Ockham y Nicolás de Autrecourt. Pero, como señala Villoro<sup>99</sup>, será en Telesio y en Bruno donde esta crítica se vinculará con una concepción nueva de la Naturaleza. A partir de las obras de estos filósofos, la *potencia* no será una mera capacidad pasiva o receptiva de una determinación que le venga por fuera para poder realizarse. Este dualismo ontológico entre acto y potencia no se justifica a partir de la consideración *empírica* de la Naturaleza; sino que descansa en una confusión ontológica, esto es, anteponer conceptos abstractos al estudio directo de los fenómenos naturales<sup>100</sup>.

En consecuencia, la noción de Naturaleza de estos filósofos del Renacimiento contendrá en sí misma los pares materia-forma y acto-potencia; no hay forma y acto trascendentes a la *natura*<sup>101</sup>. En el pensamiento de Giordano Bruno, por ejemplo, el límite entre metafísica y física desaparecerá y devendrá una única ciencia fundante, la “filosofía de la naturaleza”<sup>102</sup>. Se recupera así el sentido originario que los presocráticos daban al vocablo griego *physis* que deriva del verbo *phyein* (crecer, desarrollar, brotar). A continuación, haremos una breve descripción del naturalismo de dos filósofos renacentistas

---

referisca a cose exteriori: perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, ed è tutto quello]. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 431.

<sup>98</sup> DEBUS, A., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, op. cit., p. 41.

<sup>99</sup> VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, p. 66.

<sup>100</sup> CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, op.cit., p.235.

<sup>101</sup> VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, p. 70.

<sup>102</sup> SCHETTINO, E., “La Significación Histórica del Concepto de Materia en Giordano Bruno. Segunda Parte”, en: *Muestra. Revista de la Escuela Nacional Preparatoria*, abril-mayo-junio 1988, época 1 N°4, p. 33.

que consideramos la mayor expresión de esta corriente: Bernardino Telesio y Giordano Bruno.

Como bien señala Kristeller<sup>103</sup>, Bernardino Telesio (1509-1588) fue precedido por otros filósofos naturalistas del siglo XVI como Girolamo Fracastoro (1478-1553), Girolamo Cardano (1501-1576) y Paracelso (1493-1541). Sin embargo, el pensamiento de Telesio se convirtió en uno de los intentos más radicales de introducir en la física una rigurosa investigación autónoma que la aleje tanto de los supuestos de los magos renacentistas como de los supuestos de la filosofía aristotélica<sup>104</sup>.

Como hemos mencionado, el título de su obra principal puede ser tomado como la máxima fundante de los naturalistas renacentistas: *De rerum natura iuxta propria principia*, lo cual significa que para estudiar y explicar la *natura* debemos partir de los principios de su propia constitución. Telesio editará esta obra tres veces durante toda su vida (1565, 1570 y 1586) y sus ideas principales influenciaran en filósofos posteriores como Francesco Patrizi (1529-1597), Francis Bacon (1561-1626), Tomasso Campanella (1568-1639) y Giordano Bruno<sup>105</sup>.

Con su obra, el filósofo de Cosenza busca reemplazar la filosofía natural aristotélica (que para el Cosentino será sólo metafísica, es decir, la prevalencia de la representación humana de la *natura* por encima de los datos sensibles que tenemos de ella) por una nueva imagen de la Naturaleza entendida como realidad autónoma:

Para Telesio, todos los fenómenos naturales y la naturaleza humana pueden explicarse sin hacer referencia a principios trascendentes. El motivo se debe a que se trata de procesos materiales. Naturalismo metodológico y naturalismo ontológico acaban por coincidir. Todo tiene su origen en la lucha entre las naturalezas agentes por ocupar la materia<sup>106</sup>.

El hecho de que Telesio modifique el título de su obra de 1565, *De natura iuxta propria principia*, por *De rerum natura iuxta propria principia* en las ediciones de 1570 y 1586, sería una muestra de que el Cosentino quería evitar una lectura metafísica de su

---

<sup>103</sup> KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, op. cit., p. 129.

<sup>104</sup> REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant*, op. cit., pp. 140-141.

<sup>105</sup> Cfr. TELESIO, B., [1570] *La naturaleza según sus propios principios*, trad., introd., y notas de Miguel Saralegui, Madrid, Tecnos, 2013.

<sup>106</sup> BIONDI, R., “Dios, naturaleza y alma en Telesio”, trad. Miguel Saralegui, en: *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 2013, p. 25.

obra<sup>107</sup>. El filósofo italiano busca que la naturaleza sea investigada a partir de sus propias manifestaciones en lugar de las categorías abstractas de forma-materia, acto-potencia y realidad-privación de la filosofía aristotélica<sup>108</sup>. Así pues, Telesio asigna un lugar central a los siguientes principios en su filosofía natural: calor, frío y materia.

La cosmología de Telesio se resume en que la Tierra (centro de un universo finito, en clara continuidad con la cosmología aristotélico-ptolemaica) es sede de la humedad y el frío; mientras que el Sol es asiento de la sequedad y el calor. En el intermedio entre estos dos extremos existe una continua lucha entre los principios frío-húmedo y caliente-seco por ocupar la materia, principio pasivo y carente de cualquier propiedad (aquí encontramos otra continuidad con la física aristotélica). A partir de esta contienda entre los principios activos (frío-húmedo y caliente-seco) surgen todas las cosas de la naturaleza<sup>109</sup>.

Como podemos observar, a pesar de la novedad de la filosofía natural telesiana encontramos resonancias de la teoría aristotélica de la forma y la materia, si bien cabe señalar que la materia telesiana no es pura potencia o una *prope nihil*, sino masa corpórea y entidad física concreta<sup>110</sup>. El cambio paradigmático y la reivindicación más radical respecto a la materia aristotélica —y también platónica— en el Renacimiento aparecerá recién con el diálogo bruniano *De la causa, principio et uno* (1584). Además, podemos mencionar un rasgo común con las doctrinas de los magos renacentistas de las cuales Telesio pretende separarse y que la mayoría de los filósofos naturalistas serán continuadores: la Naturaleza se encuentra animada por un *spiritus*; en ella, todo está vivo<sup>111</sup>.

En su juventud, Giordano Bruno se había percatado de la insuficiencia de las teorías precedentes sobre la naturaleza: éstas no captaban la riqueza que se desplegaba en la realidad de las cosas. Es sobre todo la consideración pasiva y privativa de la materia en las tradiciones aristotélicas y platónicas lo que llama la atención del Nolano. Por ello, la

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>108</sup> CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>109</sup> Cfr. WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares, Tomo I*, *op. cit.*, p. 57 y KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>110</sup> BIONDÍ, R., “Dios, naturaleza y alma en Telesio”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>111</sup> Cfr. REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant*, *op. cit.*, p. 141. Este rasgo de una Naturaleza preñada de vida se profundizará en la obra de Bruno. En ella, todo el universo se encuentra animado a tal punto que Montse habla de una *biocosmología* en Bruno. Cfr. MONTSE, B. L., “El animismo en Giordano Bruno” en: *AGORA*, Vol. 19, n°2, 2000, p. 38.

concepción bruniana de la materia, presentada sobre todo en los diálogos tercero y cuarto del *De la Causa*, será la clave explicativa de su concepción de la realidad y de su filosofía de la naturaleza<sup>112</sup>.

En la ontología bruniana, toda la materia se encuentra impregnada por el *anima mundi*<sup>113</sup>. La forma surge dentro de la materia, como si fuera un *artefice interno*<sup>114</sup>, derivando en una “substancia espiritual perpetua que simplemente aparece en diferentes formas”<sup>115</sup>.

debemos decir que ella [la materia] contiene las formas y las incluye en sí antes que pensar que esté vacía de ellas y las excluya. En consecuencia: ella, que explica lo que tiene implicado, es quien debe ser llamada cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales, incluso la naturaleza toda en sustancia<sup>116</sup>.

En la Naturaleza toda, la oposición entre materia y espíritu queda superada<sup>117</sup>. El mundo natural se encuentra saturado de espíritu; y bajo este supuesto, la materia puede comprenderse como “*cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali*”. Así, la noción bruniana de materia como *cosa divina* se aleja de la idea aristotélica, platónica e incluso telesiana de materia como mera privación y pasividad.

Otro aspecto importante de la filosofía de la naturaleza de Bruno, además de la reivindicación de la materia, es la relación de necesidad que se establece entre la

---

<sup>112</sup> SCHETTINO, E., “La Significación Histórica del Concepto de Materia en Giordano Bruno. Segunda Parte”, en: *Muestra. Revista de la Escuela Nacional Preparatoria*, abril-mayo-junio 1988, época 1 N°4, p. 33-34.

<sup>113</sup> MONTSE, B. L., “El animismo en Giordano Bruno”, *op. cit.*, pp. 27-28: “La teoría del alma del universo es la que permite la conexión entre principio y causa, y la conexión entre lo absoluto y su obra. [...] La definición más constante que aparece de alma del mundo, a lo largo de la obra de Bruno, es la de alma que, como todo, está en todo y en cualquier parte. La más pequeña parte del universo infinito tiene en sí una parte del alma, contiene en sí misma algo que está animado. El alma del universo se encuentra en todo y de todo se puede originar todo; ella constituye la principal forma natural como principio y como naturaleza eficiente de todo lo que vive y de todo lo que se mueve.”

<sup>114</sup> Bruno llama *artefice interno* (esto es, artista interior) al intelecto universal, causa eficiente primera según la división entre causas (eficiente y final) y principios (formal y material) en el segundo diálogo del *De la Causa*. Al final de dicha obra, las dos causas y los dos principios coincidirán en el Uno infinito e inmóvil. Cfr. BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, *op. cit.*, p. 92. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>115</sup> KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, *op. cit.*, pp. 176-177. Sobre este tema véase MONTSE, B. L., “El animismo en Giordano Bruno”, *op. cit.*

<sup>116</sup> [Dunque si de più tosto dire che [la materia] contiene le forme e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza]. BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, *op. cit.*, pp. 212-213. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, pp. 311-312.

<sup>117</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, *op. cit.*, p. 91.

omnipotencia divina y el universo como su efecto, por lo que su pensamiento fue clasificado por la posteridad como panteísmo<sup>118</sup>. A diferencia de la cosmología aristotélica, el universo bruniano es infinito y sin jerarquías: ya no hay un único centro ni hay división radical entre mundo sublunar y mundo supralunar. A partir de una radicalización de la filosofía cusana, que entiende al universo como la *ex-plicatio* (plegar-fuera, desplegar) del principio absoluto contracto (Dios), Bruno entiende la relación Dios-universo dentro de una totalidad inmanente<sup>119</sup>. Como señala Soto Bruna<sup>120</sup>, encontramos en Bruno una exaltación del universo (o de la Naturaleza) pero con el costo de difuminar la entera trascendencia divina. Si en Nicolás de Cusa la mediación entre Dios y los hombres es Cristo<sup>121</sup>, en Giordano Bruno la relación entre los hombres y la divinidad se ubica en la Naturaleza: ella es la única mediación en tanto es el efecto necesario, *simulacro* y *propia imagen* de la divinidad.

Me parece que difaman la divina bondad y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio todos aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo con todos sus miembros está animado; como si Dios tuviera envidia de su propia imagen, como si el arquitecto no amara esa obra suya única, del cual dice Platón que se complació en su obra por la semejanza que en ella percibió consigo mismo.

---

<sup>118</sup> SOTO BRUNA, M. J., “La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno” en: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, edición dirigida por José Morales... [et al.], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 324-325. Sobre el panteísmo de Bruno véase FIORENTINO, F., *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, 1861.

<sup>119</sup> Cfr. MONTSE, B. L., “El animismo en Giordano Bruno”, *op. cit.*, p. 25: “Hay una comunicación vital entre los distintos niveles de la realidad: lo inferior y lo superior, lo mínimo y lo máximo, el universo y Dios; la vida unifica todo, de tal manera que la infinitud del universo y la infinitud divina coinciden. El origen universal de la vida es la unidad. La unidad divina es el principio de vida infinita y en ella se halla la fuente del universo infinito. Si se niega el universo infinito, la vida, se niega Dios. Bruno distingue entre unidad divina (complicación) y unidad cósmica (explicación) como un doble movimiento en el que se encuentra la vida universal, pero ni los separa ni los opone. La diferencia la exige el proceso de explicación, que es constante mutación, cambio, alternancia de contrarios, contradicción, sin la que no habría vida en el universo o unidad derivada. La configuración de la unidad divina se halla en relación con la unidad explicada, el universo u objeto de la filosofía bruniana.”

<sup>120</sup> SOTO BRUNA, M. J., “La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno”, *op. cit.*, pp. 326-327.

<sup>121</sup> Cfr. CUSA, N., [1440] *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, trad. de Jorge Machetta y Claudia D’Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003. CUSA, N., *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, trad. de Jorge Machetta, Claudia D’Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires, Biblos, 2004. CUSA, N., *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*, trad. de Jorge Machetta y Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, Biblos, 2009.

Ciertamente, ¿qué cosa más bella puede presentarse ante los ojos de la divinidad que este universo?<sup>122</sup>

El naturalismo bruniano, pues, consiste en que la Naturaleza es la manifestación viviente de Dios: ambos polos, *natura-Dios*, *explicatio-complicatio*, se co-implican dialécticamente y terminan identificándose<sup>123</sup>. Por ello, por ser la única mediación posible para que los hombres se relacionen con la divinidad, la consecuencia de la filosofía natural del Nolano es tanto una divinización de la Naturaleza como un naturalismo de lo divino<sup>124</sup>. En este proceso, se dota a la Naturaleza de una dignidad metafísica de la cual carecía en los planteos del platonismo y del aristotelismo.

Un rasgo particular que quisiéramos destacar es que un vínculo universal de amor (*vinculum amoris*) conecta todas las partes del universo y las hace participar de una unidad. Esto se debe a que, como mencionamos, una única alma universal penetra todas las cosas de la Naturaleza. Este es el fundamento de las creencias mágicas que Bruno compartiría con los magos renacentistas (entre otros, Marsilio Ficino, Cornelius Agrippa y Giambattista della Porta)<sup>125</sup>.

Por último, aquello que diferenciaba a Bruno de otros pensadores como Leonardo y Galileo fue el rechazo al papel de las matemáticas y de la observación experimental para conocer la Naturaleza. En efecto, la falta de un método preciso para abordar los fenómenos de la naturaleza no permite ubicar al Nolano en la misma línea de autores que, como Galileo, Torricelli, Newton o Kepler, desarrollaron el método científico experimental característico de la ciencia propiamente moderna. Pero, como hemos señalado, estos

---

<sup>122</sup> [Mi par che detraano alla divina bontà e all'ecceellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere né affirmare il mondo con gli suoi membri essere animato, come Dio avesse invidia alla sua imagine, come l'architetto non amasse l'opra sua singulare; di cui dice Platone, che si compiacque nell'opificio suo, per la sua similitudine che remirò in quello. E certo che cosa può più bella di questo universo presentarsi agli occhi della divinità?] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 101. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 238.

<sup>123</sup> MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, op. cit., p. 85.

<sup>124</sup> SOTO BRUNA, M. J., "La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno", op. cit., p. 327. En el *Spaccio*, Bruno denomina a Dios como *natura de la natura* en cuanto se encuentra dentro de ella más que la naturaleza misma (*natura istessa*): "Dios, en cuanto [ser] absoluto, nada tiene que ver con nosotros, pero sí en cuanto que se comunica a los fenómenos de la naturaleza y está más dentro de ellos que la propia naturaleza. Por tanto, si no es la propia naturaleza, ciertamente es la naturaleza de la naturaleza, y el alma del mundo, si no es la propia alma [universal]." [dio, come assoluto, non ha che far con noi; ma per quanto si comunica alli effetti della natura, ed è piú intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che se lui non è la natura istessa, certe è la natura de la natura; ed è l'anima de l'anima del mondo, se nons è l'anima istessa] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 231. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 783.

<sup>125</sup> Cfr. MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, op. cit., p. 87.

autores han supuesto la nueva imagen de la Naturaleza y la nueva metafísica de filósofos como Telesio y Bruno.

**SEGUNDA SECCIÓN: EL *PEDANTISMO* Y LA CRISIS DEL  
SIGLO XVI**

Para Giordano Bruno, las guerras de religión y la crisis de la sociedad europea durante el siglo XVI son la consecuencia de dos errores: por un lado, la falsa cosmología aristotélica, caracterizada por postular un cosmos dividido en dos planos: el mundo sublunar, conformado por los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) y cuya cualidad es la de ser corruptible; y el mundo supralunar, cuyo elemento principal es el éter o la quintaesencia y se caracteriza por ser incorruptible, pues el único movimiento posible es el circular. Por el otro lado, la falsa concepción de la divinidad del cristianismo, cuyo principal error habría sido, según Bruno, establecer una hipóstasis innecesaria y supranatural -Cristo- entre los hombres y la divinidad.

Es claro que, según el Nolano, la conjunción entre la religiosidad cristiana y la concepción del mundo aristotélico-ptolemaica llevó a la Europa del siglo XVI a un extenso periodo de crisis y subversión de valores contrapuesto al periodo de luz y verdad, la Antigüedad, “cuando los filósofos eran de tal índole que de ellos se extraían los legisladores, los consejeros y los reyes”<sup>126</sup>, es decir, cuando la sabiduría y el poder político convergían. La misión histórica de Bruno sería, pues, la recuperación de la auténtica concepción de la naturaleza y la auténtica filosofía de los antiguos frente al *pedantismo* (o la *pedantería*) de su época. En efecto, la concepción de *historia* que subyace en el pensamiento bruniano es la de un proceso cíclico en el cual los periodos contrarios de *luz* (verdad, virtud) y *oscuridad* (ignorancia, vicio) se encuentran gobernados por la alternancia vicisitudinal (*vicissitudine*), esto es, por la misma ley que guía los procesos naturales<sup>127</sup>.

El *pedantismo*, característico del periodo de oscuridad en el esquema histórico bruniano, tiene como particularidad la presunción de saber y el desconocimiento de la propia ignorancia. En este sentido es una pseudofilosofía o una negación de la filosofía<sup>128</sup>. En el *pedantismo* confluyen tres figuras: el teólogo cristiano (tanto el católico como el reformado), el aristotélico acrítico, y el maestro humanista de gramática. Según Bruno, estas figuras son las representaciones de los errores y la crisis que asediaban a Europa en el

---

<sup>126</sup> [quando tali erano gli filosofi che da quelli si promovevano ad essere legislatori, consiliarii e regi] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, *op. cit.*, p. 48. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>127</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 54. Sobre el concepto de *vicissitudine*, véase *Ibid.*, pp. 245-258.

<sup>128</sup> GRANADA, M. Á., “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, *op. cit.*, p. XX-XXI.

siglo XVI, recordemos: la suplantación de la contemplación filosófica por la mera preocupación lingüística y gramática, la falsa representación del cosmos y la naturaleza como finitud, la artificial escisión entre un dios trascendente y un universo jerarquizado y geocéntrico, la inauténtica relación entre hombres, naturaleza y divinidad; todo ello causa de las guerras de religión, la intolerancia y la colonización española del nuevo continente. La valoración bruniana de su propio tiempo es, en otras palabras, crítica tanto en el plano teórico como en el práctico:

Advirtamos que jamás ha sido la pedantería más exaltada que en nuestros tiempos, cuando amenaza gobernar el mundo; ella abre tantos caminos poblados de verdaderas especies inteligibles y objetos de única e infalible verdad cuantos pedantes puedan existir. Por ello en nuestra época más que nunca deben estar alerta los espíritus bien nacidos, armados con la verdad, alumbrados por la divina inteligencia, prestos a medir sus armas con la oscura ignorancia. Alcanzando la alta fortaleza y eminente torre de la contemplación. A éstos conviene ciertamente tener toda otra empresa por vil y vana<sup>129</sup>.

Frente a esta coyuntura, Bruno se presenta a sí mismo y a su *nova filosofia* como la liberación del “*l’animo umano e la cognizione*” que se encuentran encerrados en el universo finito aristotélico y cristiano, esto es, la liberación de las *multiformes imposturas* que definen su época y la recuperación del auténtico vínculo con la divinidad inmanente en la Naturaleza:

El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> [Veggiamo bene che mai la pedantaria è stata piú in esaltazione per governare il mondo, che a’ tempi nostri; la quale fa tanti camini de vere specie intelligibili ed oggetti de l’única veritate infallibile, quanti possano essere individui pedanti. Però a questo tempo massime denno esser svegliati gli ben nati spiriti, armati dalla verità ed illustrati dalla divina intelligenza, di prender l’armi contra la fosca ignoranza, montando su l’alta rocca ed eminente torre della contemplazione. A costoro conviene d’aver ogni altra impresa per vile e vana.] BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, trad., intro. y notas de Ma. Rosario González Prada, Madrid, Tecnos, 1987, p. 176. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 1116.

<sup>130</sup> [Il Nolano, per caggionar effetti al tutto contrarii, ha disciolto l’animo umano e la cognizione, che era rinchiusa ne l’artissimo carcere de l’aria turbulento; onde a pena, come per certi buchi, avea facultà de remirar le lontanissime stelle, e gli erano mozze l’ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole e veder

En suma, en esta sección analizaremos las dos *imposturas*<sup>131</sup> que caracterizan el *pedantismo* tal como lo entiende Bruno: en primer lugar, nos ocuparemos de la *impostura* religiosa del cristianismo; en segundo lugar, la *impostura* filosófica propia de los seguidores de Aristóteles y de los maestros humanistas de retórica. Por último, teniendo en cuenta que Bruno se opone al *pedantismo* no sólo en el terreno teórico sino también en el práctico, plantearemos las consecuencias políticas, sociales y morales de las *imposturas* mencionadas.

---

quello che veramente là su si ritrovasse, e liberarse da le chimere di quei, che, essendo usciti dal fango e caverne de la terra, quasi Mercuri ed Apollini discesi dal cielo, con multiforme impostura han ripieno il mondo tutto d'infinita pazzie, bestialità e vizii, come di tante virtù, divinità e discipline, smorzando quel lume, che rendea divini ed eroici gli animi nostri antichi padri, approvando e confirmando le tenebre caliginose de' sofisti ed asini.] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas, op. cit.*, pp. 47-49. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 32.

<sup>131</sup> Bruno utiliza este término (*impostura, imposture*) para denominar los errores del cristianismo y la filosofía aristotélica.

## 2.1 La *impostura* religiosa: el cristianismo

En términos históricos, si la nueva cosmología y ontología de los *Dialoghi Italiani* se contraponen a la metafísica y al universo cerrado del filósofo Aristóteles y del astrónomo Claudio Ptolomeo; la nueva moral y la noción de religión del Nolano son la antítesis del cristianismo, tanto de la Iglesia católica como de la reformada.

Según Bruno, el cristianismo y su *impostura* explican la decadencia de la cultura europea, la intolerancia religiosa, la limitación de la libertad filosófico-científica y el desorden social del siglo XVI. La pretensión por parte de los teólogos de ser quienes resguardaban la verdad revelada y de ser los únicos mediadores entre los hombres y la divinidad había provocado, según nuestro filósofo, la desvalorización del status ontológico de la Naturaleza, la anulación tanto de la dignidad humana como del bien de las repúblicas y la supresión de la verdadera especulación filosófica. En este sentido, los diálogos londinenses, pero sobre todo el *Spaccio*, representan uno de los intentos más radicales de refutación de la religión cristiana del Renacimiento en general y del siglo XVI en particular. En otras palabras, la polémica anticristiana es uno de los elementos fundamentales para comprender el pensamiento de Giordano Bruno.

Respecto a la Reforma, hemos visto que Bruno, en su estancia en Ginebra, se adhirió momentáneamente al calvinismo (Apartado 1.1). Sin embargo, rápidamente comienza un conflicto con el calvinismo y los reformadores en general y, a lo largo de su periplo por Europa, los desencuentros con dichas facciones serán moneda corriente (recordemos que, uno de los periodos más calmos del Nolano, en Alemania, fue interrumpido por la intolerancia calvinista). Según Kristeller, cualquier explicación del pensamiento renacentista estaría incompleta si no tomara en cuenta la Reforma<sup>132</sup>.

Lutero (1483-1546), fundador de la Reforma Protestante, desconfiaba de los filósofos y de las posibilidades de la naturaleza humana para salvarse por sí misma: toda búsqueda racional autónoma, sostenía, debía desatenderse para dejar lugar a la gracia de Dios. Por consiguiente, la filosofía no era más que el producto de la naturaleza soberbia del

---

<sup>132</sup> KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes, op. cit.*, 93.

hombre<sup>133</sup>. Ningún esfuerzo por parte del hombre es suficiente para alcanzar la salvación, debido a que ésta depende exclusivamente de la gracia divina. A esta doctrina se la conoce como *gratia sola fide*. Los *Dialoghi Italiani* del Nolano, especialmente el *Spaccio* y la *Cabala*, polemizan con esta doctrina poniendo en relieve sus consecuencias negativas en el plano moral y racional al desvalorizar tanto las obras como las ciencias especulativas<sup>134</sup>. Asimismo, estos diálogos demuestran las consecuencias funestas de la teología protestante en las repúblicas, esto es, en el plano civil y social.

A partir de estas consecuencias, compartidos por otras sectas cristianas, los teólogos forman parte de lo que Bruno denomina *pedantismo* al suprimir la especulación filosófica. Por el contrario, estos teólogos defendían una lectura literal de las Escrituras (elemento que Lutero hereda del humanismo). Además, al promover la pasividad y la salvación por la sola fe, los teólogos atentan contra la dignidad de la naturaleza humana: mientras que para Bruno el hombre debe ser activo en su búsqueda de la divinidad (aspecto que abordaremos en Apartado 3.3), para estos teólogos la salvación del hombre no depende de su propio esfuerzo sino de la paciente espera del descenso de la gracia divina.

Esta crítica es explícitamente desarrollada en el *Spaccio*. Júpiter, personaje central del diálogo y figura alegórica de la luz intelectual del hombre, habla de la necesidad de un héroe que devuelva la anhelada tranquilidad a Europa “debilitando las numerosas cabezas de este monstruo peor que la hidra de Lerna, que con una herejía multiforme esparce su fatal veneno, y que con pasos demasiado largos culebrea en todas partes a través de sus venas”<sup>135</sup>. Luego de asemejar las sectas cristianas con la hidra de Lerna, el personaje Momo agrega:

«Bastará con que [ese héroe] ponga fin a aquella holgazana secta de pedantes que, sin hacer el bien según la ley divina y natural, se tienen, y quieren ser tenidos, por hombres religiosos gratos a los dioses, y dicen que hacer el bien es bueno y hacer el mal es malo; pero no dicen que por el bien que se haga o por el mal que no se haga se vuelve uno digno y grato a los dioses, sino más bien por esperar y creer según su catecismo.

---

<sup>133</sup> REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant*, op. cit., p. 101.

<sup>134</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, op. cit., p. 109.

<sup>135</sup> [fiaccando gli tanti capi di questo peggio che Lerneo mostro, che con multiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppo lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 131. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 622.

Ved, dioses, si jamás se vio una bellaquería más patente que ésta, que solamente no alcanzan a verla ellos, los cuales nada ven»<sup>136</sup>

Justamente, lo que se critica de “aquella holgazana secta de pedantes” es su disposición, a saber, pasiva. Este encomio de la pasividad por parte de los pedantes se denominará *asinidad* en el diálogo *Cabala del cavallo Pegaseo*.

Por este mismo camino, en el primero de los diálogos londinenses, *La Cena de le ceneri* de 1584, Bruno deja en claro la distinción entre, por un lado, la especulación filosófica y la indagación de la Naturaleza, y, por otro, la teología y la aplicación de las Sagradas Escrituras. Para Bruno, la religión no es tanto el auténtico vínculo entre los hombres y Dios sino el pragmático vínculo entre los hombres de un Estado. La función principal de la religión es dar leyes al pueblo, es decir, operar como *lex* pedagógico-política que *relige* a los hombres entre sí. Justamente, la *gratia sola fide* luterana, que vitupera el esfuerzo y las obras, tiene consecuencias negativas porque no otorga a la multitud directivas morales que expliciten cómo obrar<sup>137</sup>.

Según Bruno, las historias de las Sagradas Escrituras sirven al legislador para establecer leyes y conductas morales a la multitud. No obstante, las Escrituras no están destinadas a dar razones ni a enseñar sobre las cosas naturales. Los dogmas de la Iglesia, como la Trinidad y los milagros, no pertenecen al ámbito de las demostraciones y la especulación, sino al de la fe. En este sentido, los libros sagrados no están dirigidos a los sabios y los filósofos, sino al vulgo y a aquellos que necesitan leyes para obrar según el bien.

Bueno, por lo que a esto se refiere, creedme que si los dioses se hubieran dignado enseñarnos la teoría de las cosas naturales, al igual que nos han hecho el favor de proponernos la conducta moral, yo mismo abrazaría antes la fe de sus revelaciones que avanzar un solo paso guiado por la certeza de mis razones y de mis propias opiniones. Sin embargo, como todo el mundo puede ver clarísimamente, los libros divinos concedidos al servicio de nuestro intelecto, no se ocupan de demostraciones y especulaciones sobre las cosas naturales, como si de filosofía se tratara, sino que

---

<sup>136</sup> [Bastarà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dei; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro. Vedete, dei, se si trovò mai ribaldaria piú aperta di questa, che da quei soli non è vista, li quali non veggon nulla] *Ibid.*, pp. 131-132. *Ibid.*, p. 623.

<sup>137</sup> MOLGARAY, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, op. cit., p. 194. Sobre la concepción de religión en el Nolano volveremos en el Apartado 3.2.

establecen mediante leyes, en beneficio de nuestra mente y ánimo, la conducta en lo relativo a las acciones morales. Con este propósito, por tanto, ante sus ojos, el divino legislador no se preocupa en lo demás de hablar según esa verdad de la cual el vulgo no sacaría ningún provecho a la hora de alejarse del mal y seguir el bien. Deja, por el contrario, la reflexión sobre estos puntos / a los contemplativos y habla al vulgo de manera que según su modo de entender y de hablar llegue a comprender lo fundamental.

[...] Por eso dijo Algacel (filósofo, sumo pontífice y teólogo mahometano) que el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados<sup>138</sup>.

A partir de este pasaje queda claro que el error de los teólogos pedantes es la pretensión de encontrar en las Escrituras “*la teorica delle cose della natura*” y “*le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali*”. En cambio, para el Nolano las Escrituras sólo proporcionan “*la pratica di cose morali*” no a “*uomini contemplativi*”, sino al “*volgo*”. Los hombres contemplativos, como el propio Bruno, no necesitan las leyes morales de la revelación y son capaces de moverse según la certeza de sus propias razones. En este sentido, la revelación es inferior a la auténtica filosofía. En cuanto a la cita que remite a Algacel, la idea de que la finalidad de la religión no sea buscar la verdad de las cosas sino mantener la paz y la concordia dentro de las repúblicas remite en realidad a Averroes, verdadero antecedente de esta distinción bruniana —y luego spinoziana— entre filosofía y teología<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> [Or, quanto a questo, credetemi che, se gli Dei si fussero degnati d’ insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io piú tosto mi accostarei alla fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto della certezza de mie raggioni e proprii sentimenti. Ma, come chiarissimamente ognuno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente ed affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azione morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profitterebbero i volgari per ritrarse dal male e appigliarse al bene; ma di questo il pensiero lascia a gli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch’ è principale.

[...] Per questo disse Alchazele, filosofo, sommo pontefice e teologo mahumetano, che il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de’ costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace e aumento di repubbliche.] BRUNO, G., *La Cena de las Cenizas*, op. cit., pp. 156-158. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 120-122. Para un análisis de estos párrafos véase GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., pp. 182-183.

<sup>139</sup> Cfr. AVERROES, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, trad., introd., y notas de Rafael Ramón Guerrero, Buenos Aires, Winograd, 2015. Sobre la influencia de Averroes en Giordano Bruno puede consultarse GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., pp. 19 y ss. Sobre la aproximación de Bruno y Spinoza véase GRANADA, M. Á., “Polémica religiosa y *generalis philanthropia* en los escritos brunianos de 1588. Hacia una aproximación de

Así como los teólogos pretendían sustituir la filosofía y el estudio de las cosas naturales por la verdad revelada de las Escrituras, asimismo pretendían, según Bruno, sustituir la contemplación de la Naturaleza por la fe en Cristo, en cuanto la verdadera mediación entre los hombres y la divinidad. Por tanto, la *impostura* del cristianismo se radica en sostener que la fe en Cristo es la *única vía* para redimir a la humanidad y unirla con Dios; es decir, *lo que critica el filósofo napolitano es la exclusividad de Cristo como mediador con la divinidad*. En palabras de Nuccio Ordine, “[a]l hacer de Cristo el mediador entre Dios y los hombres, el cristianismo había terminado por separar al hombre de la naturaleza, desvalorizando la vida terrena”<sup>140</sup>.

La subversión del cristianismo, por tanto, fue ocultar la relación entre hombres, Naturaleza y Dios, en favor de una hipóstasis sobrenatural —Cristo— que reuniera en sí las dos sustancias que había disuelto: la sustancia infinita y la sustancia finita; o, en otras palabras, la *natura naturans* (Dios en sí, su *com-plicatio*) y la *natura naturata* (Dios participado, su *ex-plicatio*). Esta subversión, o sustitución de la contemplación de la Naturaleza por la fe en Cristo, poseía tres supuestos: la concepción del hombre como sumido en el pecado y su incapacidad de salvarse por sus propios medios; la desvinculación entre Dios y Naturaleza y la consecuente devaluación del status ontológico de esta última; y, finalmente, la concepción de un Dios trascendente y, por lo tanto, el requerimiento de una mediación para llegar a él.

En definitiva, el cristianismo le dio la espalda a la Naturaleza como vínculo con Dios y en su lugar ubicó la exclusividad de la salvación mediante la figura sobrenatural de Cristo y la institución de la Iglesia. En los *Dialoghi Italiani*, Bruno polemiza contra esta visión cristiana de la salvación, contra la concepción trascendente de Dios y contra la desvalorización de la Naturaleza.

Dios, su divina belleza y resplandor, relucen y se hallan en todas las cosas, y por ello no estimo error el admirarlo en todas las cosas, según el modo en que a cada una se

---

Bruno y Spinoza en el ámbito teológico-político” en: Fernández, E. & de la Cámara, M. L. (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 521-539.

<sup>140</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 13-14.

comunica. Error sería ciertamente si diésemos a otros el honor que a él solo corresponde<sup>141</sup>.

La concepción de Dios que Bruno propone frente al cristianismo es una divinidad presente en todas las cosas. El Dios inmanente bruniano se halla dentro de nosotros incluso más de lo que nosotros mismos podríamos estarlo. Entonces, *en un universo pleno de presencia divina, carece de sentido la exclusividad de la mediación hacia Dios en una única persona o institución*.

[...] procediendo hacia lo más profundo de la mente, para lo cual no es menester abrir desmesuradamente los ojos al cielo, alzar las manos, dirigir los pasos hacia el templo, aturdir las orejas de las imágenes a fin de ser mejor atendido; sino llegar a lo más íntimo de sí, considerando que Dios se halla cercano, consigo y dentro de sí más de lo que él mismo pueda estarlo, como es propio de aquello que es alma de las almas, vida de las vidas, esencia de las esencias, y teniendo en cuenta que cuanto ves arriba o abajo, o en torno —como gustes decir— a los astros, son cuerpos, criaturas semejantes a este globo en el que nos hallamos y en los cuales la divinidad no se halla ni más ni menos presente que en éste nuestro o en nosotros mismos<sup>142</sup>.

Es esta noción de divinidad como “*anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze*”, cercana a todas las cosas y a nosotros mismos, la que viene a subvertir el cristianismo. En uno de los pasajes más anticristianos —y, más precisamente, anticristológicos— del *Spaccio*, a través de la figura de Orión, Bruno describe todas las consecuencias negativas del cristianismo que hemos desarrollado hasta aquí.

[Orión] sabe hacer maravillas y, como bien sabe Neptuno, puede caminar sobre las ondas del mar sin hundirse ni mojarse los pies, y con esto será capaz, consiguientemente, de hacer otras muchas gracias. Mandémosle entre los hombres, y hagamos que les dé a entender todo lo que nos parezca y plazca, haciéndoles creer que lo blanco es negro, que el intelecto humano, donde les parece ver mejor, es una ceguera, que lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es [en realidad] vil, criminal y extremadamente malo, que la Naturaleza es una puta ramera, que la ley natural es una chapuza, que la naturaleza y la Divinidad no pueden converger en un

---

<sup>141</sup> [Dio, la divina bellezza e splendore riluce ed è in tutte le cose; però non mi pare errore d’admirarlo in tutte le cose, secondo il modo che si comunica a quelle. Errore sarà certo, se noi donaremo ad altri l’onor che tocca a lui solo.] BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, trad., intro. y notas de Ma. Rosario González Prada, Madrid, Tecnos, 1987, p. 141. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 1078.

<sup>142</sup> [procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l’orecchie de simulacri, onde piú si vegna exaudito; ma venir al piú intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé piú ch’egli medesimo esser non si possa; come quello ch’è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che vedi alto o basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non piú né meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi.] *Ibid.*, p. 149. *Ibid.*, p. 1087.

solo y mismo fin, y que la justicia de la una no está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como las tinieblas y la luz [...] Con esto les persuadirá [Orión] de que toda la filosofía, toda la contemplación y toda la magia que podrían hacerles semejantes a nosotros no son más que locuras; que todo acto heroico no es más que bellaquería; y que la ignorancia es la más hermosa ciencia del mundo, porque se conquista sin fatiga y no surte al ánimo con el sentimiento de la melancolía<sup>143</sup>.

Orión, esto es, Cristo, no es más que un mago que “*sa far maraviglie*”. Según el pasaje del *Spaccio* citado, Cristo es enviado al mundo por los dioses no para dar fin a un período de tinieblas e iniciar un nuevo período de luz. Más bien todo lo contrario: la significación histórica de Cristo y, consecuentemente, del cristianismo es dar comienzo a un período de *impostura* en el cual subvierte todos los valores de la auténtica filosofía: aquello “*eccellente, buono ed ottimo*” deviene en “*vile, scelerato ed estremamente malo*”; la Naturaleza, que para la auténtica filosofía debe ser el vínculo entre hombres y dioses, aparece como “*una puttana bagassa*”. En este sentido, divinidad y Naturaleza se escinden y ya “*non possono concorrere in uno medesimo buono fine*”. Toda filosofía, contemplación y magia que puedan hacer semejantes a hombres y dioses se muestran como “*pazzie*” y la ignorancia se presenta como “*la piú bella scienza del mondo*”. Por último, toda empresa que requiera “*fatica*” o cualquier “*atto eroico*” es desestimado como “*vegliaccaria*”.

Bruno, frente a la *impostura* del cristianismo, se presenta a sí mismo y a su obra como la subversión de los valores impuestos por la religión de Cristo. Con el Nolano se iniciaría, por tanto, un nuevo período de luz —frente al período de tinieblas del cristianismo— en el cual la filosofía y la *contemplazione* de la Naturaleza recuperan toda su dimensión mediadora como vías de salvación y de unión con la divinidad<sup>144</sup>. Sin embargo, esta *impostura* religiosa no habría tenido tanto éxito en su empresa si no se habría complementado con una *impostura* de tinte filosófica, no religiosa sino secular. Esta

---

<sup>143</sup> [sa far de maraviglie, e, come Nettuno sa, può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo consequentemente potrà far molte altre belle gentilezze; mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono ed ottimo, è vile, scelerato ed estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce [...] Persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione ed ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria; e che la ignoranza è la piú bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica e non rende l'animo affetto di melancolia.] BRUNO, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 243-244. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 803-805.

<sup>144</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., p. 201.

*impostura* filosófica, parte importante de lo que Bruno denominó *pedantismo*, tiene su inicio no con Cristo, sino con Aristóteles.

## 2.2 La impostura filosófica: Aristóteles y el humanismo

Una de las principales convicciones que recorren los diálogos brunianos es la importancia de dar inicio a un nuevo período histórico definido por el retorno de la auténtica investigación de la Naturaleza. Bruno es consciente de que, hasta su llegada, la filosofía había sido injuriada y habitada por imaginaciones propias de “temerarios sofistas”:

[...] se abrirá la puerta de la inteligencia de los verdaderos principios de las cosas naturales y podremos discurrir a grandes pasos por el camino de la verdad, la cual ha estado oculta hasta el presente, escondida bajo el velo de tantas imaginaciones sórdidas y bestiales, por injuria del tiempo y alternancia vicisitudinal de las cosas, después de que al día de los antiguos sabios sucediera la caliginosa noche de temerarios sofistas.<sup>145</sup>

El retorno de la auténtica investigación sobre la Naturaleza, o aquello que “*aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali*”, representaría la comprensión de la verdadera imagen del mundo. Esto es, la comprensión de que nuestro mundo, movido por un principio intrínseco —su propia alma— gira en torno a su centro, que no es otro que el astro más brillante del firmamento: el Sol<sup>146</sup>. Esta verdadera imagen del mundo, que se hallaba oculta “*sotto il velame*” del “*cieco veder di filosofi volgari*”, fue recuperada por Copérnico, quien “fue dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía”<sup>147</sup>. Este “*sole de l'antiqua vera filosofia*” no era otro que el propio Nolano.

Pues bien, he aquí a aquel que ha surcado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las

---

<sup>145</sup> [s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità. La quale, ascosa sotto il velame di tante sordide e bestiale imaginazioni, sino al presente è stata occolta per l'ingiuria del tempo e vicissitudine de le cose dopo che al giorno de gli antichi sapienti succese la caliginosa notte di temerari sofisti.] BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos, op. cit.*, p. 162. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 434.

<sup>146</sup> Bruno es el único filósofo importante del siglo XVI que defiende la interpretación realista de la teoría copernicana, en contraposición a su interpretación instrumental que se popularizó gracias al texto elaborado por el teólogo protestante Andreas Osiander y colocado como prólogo de las primeras ediciones del *De revolutionibus orbium coelestium*. En él se sostenía que “[l]a tarea del astrónomo consiste en [...] imaginar e inventar hipótesis [...] En efecto, no es preciso que estas hipótesis sean verdaderas, y ni siquiera verosímiles, sino que basta con lo siguiente: que ofrezcan cálculos conformes a la observación.” Esta interpretación, sin embargo, no fue aceptada ni por Bruno, ni por Kepler, ni por Galileo, para quienes las teorías de Copérnico son verdaderas descripciones de la realidad. Para este tema véase REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant, op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>147</sup> [esser ordinato dagli dei come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas, op. cit.*, p. 42. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 29.

primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares.<sup>148</sup>

En la siguiente sección (Apartado 3.1) profundizaremos sobre el sentido que Bruno otorgaba a la *antiqua vera filosofia* mencionada arriba. Ahora nos interesa detenernos en la cosmología aristotélico-ptolemaica frente a la cual se posicionan, sobre todo, los primeros tres diálogos londinenses —*La Cena*, *De la Causa* y *Del Infinito*—. Para Bruno, el cristianismo y su *impostura* son consecuencia de la subversión llevada a cabo por la filosofía de Aristóteles al postular una imagen del universo finita y jerárquica. Esta imagen cerrada del cosmos cambiaría hacia un universo abierto y homogéneo en el tiempo que transcurre entre el *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico (1543) y la publicación de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton (1687). Desde el punto de vista filosófico, el aporte del Nolano en este cambio de paradigma es muy meritorio.

En el apartado sobre el naturalismo renacentista (Apartado 1.2), hemos señalado que Bruno tiene como objetivo recuperar el sentido originario que los presocráticos le otorgaban al vocablo *physis*. En definitiva, la intención del Nolano fue inaugurar una “filosofía de la naturaleza” que superara la escisión entre física y metafísica. Justamente, el error de Aristóteles, según Bruno, fue tratar como separadas dos realidades —la física y la metafísica— complementarias y necesarias entre sí. Mientras que Aristóteles separaba la investigación del ser (metafísica) de la investigación de sus manifestaciones (física), Bruno partía de la certeza de que materia-forma y acto-potencia estaban contenidas intrínsecamente en la Naturaleza. La división entre las categorías lógicas y abstractas (materia, forma, acto, potencia), por tanto, no encontraban asidero en la realidad. En este sentido, *la tarea de Bruno consistía en restablecer el vínculo, interrumpido por Aristóteles y sus seguidores, entre el ser y sus manifestaciones, entre el Uno y la multiplicidad*<sup>149</sup>.

Así pues, al disolver la división entre ser-manifestaciones y especulación metafísica-especulación física en el seno de la Naturaleza, el interlocutor del diálogo *Del Infinito*, Fracastoro, puede calificar a la división jerárquica del mundo como quimera y fantasía.

---

<sup>148</sup> [Or ecco quello, ch' ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime ed altre, che vi s'avesser potuto aggiungere, sfere, per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari] *Ibid.*, p. 50. *Ibid.*, p. 33.

<sup>149</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 174.

*BURQUIO*- ¿Dónde está, pues, aquel bello orden, aquella hermosa escala de la naturaleza por la que se asciende desde el cuerpo más denso y craso, que es la tierra, al menos craso que es el agua, al sutil que es el vapor, al más sutil que es el aire puro, al sutilísimo que es el fuego, al divino que es el cuerpo celeste; del oscuro al menos oscuro, al claro, al más claro, al clarísimo; del tenebroso al lucidísimo, del alterable y corruptible al carente de toda alteración y corrupción; del pesadísimo al pesado, de éste al ligero, del ligero al ligerísimo, de éste al que no es ni grave ni ligero; del móvil hacia el centro al móvil desde el centro y de ahí al móvil en torno al centro?

*FRACASTORO*- ¿Quieres saber dónde está ese orden? Donde están los sueños, las fantasías, las quimeras, las locuras.<sup>150</sup>

A diferencia de la filosofía de Aristóteles y de los escolásticos —considerada por Bruno como una filosofía vulgar propia del *pedantismo*—, en el pensamiento del Nolano “*quella bella scala della natura*” y la división tajante entre un espacio inmutable y un espacio corruptible no existen en la realidad. Esta división es inverificable tanto por la naturaleza misma, como por la razón.

Lo que quiero concluir es lo siguiente: que el famoso y vulgar orden de los elementos y cuerpos mundanos es un sueño y una vanísima fantasía, porque ni por la naturaleza se verifica ni por la razón se prueba y demuestra, ni por conveniencia debe ni por potencia puede ser de tal manera. Queda, pues, por saber que hay un campo y espacio continente infinito, el cual abraza y penetra el todo. En él hay infinitos cuerpos similares a éste, ninguno de los cuales está más en el centro del universo que otro, porque el universo es infinito y por eso carece de centro y de límite, [...] De manera, que no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos como lámparas luminosas vemos a nuestro alrededor.<sup>151</sup>

Como señala Giulio Gisoni, el pasaje de un cosmos cerrado a uno abierto e infinito conlleva una profunda ruptura física, metafísica y teológica<sup>152</sup>. Estos tres ámbitos

---

<sup>150</sup> [Burchio. Ove è dunque quel bell'ordine, quella bella scala della natura, per cui si ascende dal corpo piú denso e crasso, quale è la terra, al men crasso, quale è l'acqua, al sottile, quale è il vapore, al piú sottile, quale è l'aria puro, al sutilissimo, quale è il fuoco, al divino, quale è il corpo celeste? dall'oscuro al men oscuro, al chiaro, al piú chiaro, al chiarissimo? dal tenebroso al lucidissimo, dall'alterabile e corrotibile al libero d'ogni alterazione e corruzione? dal gravissimo al grave, da questo al lieve, dal lieve al levissimo, indi a quel che non è né grave né lieve? dal mobile al mezzo, al mobile dal mezzo, indi al mobile circa il mezzo? Fracastorio. Volete saper ove sia questo ordine? Ove son gli sogni, le fantasie, le chimere, le pazzie.] BRUNO, G., [1584] *[De l'infinito, universo et mondi] Del infinito: el universo y los mundos, op. cit.*, pp. 174-175. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 450.

<sup>151</sup> [Quello che voglio conchiudere è questo: che il famoso e volgare ordine de gli elementi e corpi mondani è un sogno ed una vanissima fantasia, perché né per natura si verifica, né per ragione si prova ed argumenta, né per convenienza deve, né per potenza puote esser di tal maniera. Resta, dunque, da sapere ch'è un infinito campo e spacio continente, il qual comprende e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, de quali l'uno non è piú in mezzo de l'universo che l'altro, perché questo è infinito, e però senza centro e senza margine; [...] Di maniera che non è un sol mondo, una sola terra, un solo sole; ma tanti son mondi, quante veggiamo circa di noi lampade luminose] *Ibid.*, pp. 184-185. *Ibid.*, pp. 462-463.

<sup>152</sup> GISONI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, p. 179.

delimitados y separados por Aristóteles se dinamitan en la filosofía de la naturaleza de Bruno.

Las consecuencias de la *impostura* aristotélica fueron, por un lado, el olvido de la unidad de la Naturaleza y del vínculo que une a todos los seres; por otro, la pérdida de la visión unitaria de la *natura* que conllevó a la noción de un dios trascendente, un primer motor inmóvil, alejado de su efecto por una distancia insalvable<sup>153</sup>. Así pues, al abordar la Naturaleza a partir de categorías abstractas, la visión unitaria de la misma se habría perdido hasta la llegada del Nolano, “*sole de l’antiqua vera filosofia*”.

Teniendo en cuenta estas consecuencias podemos comprender lo mencionado al principio de este apartado: Cristo y el cristianismo son consecuencias lógicas de la subversión aristotélica. Esta utilización teológica de la *impostura* de Aristóteles y del aristotelismo escolástico sería una de las razones por las cuales Cristo y el Estagirita aparecen históricamente vinculados en la visión del Nolano. Una última consecuencia de la nueva imagen del cosmos infinito bruniano es el fuerte cuestionamiento al lugar privilegiado que ocupaba el hombre en el universo cerrado del cristianismo y la escolástica. En el universo infinito “*sono infiniti corpi simili a questo*”, es decir, a la Tierra. Por lo tanto, el universo infinito es “*senza centro e senza margine*”: no hay centro, pues el centro se encuentra en todas partes. En otros términos, en la cosmología bruniana hay un *omnicentrismo*, un *multicentrismo*, un *pluricentrismo* que cuestiona fuertemente la

---

<sup>153</sup> En *Del infinito* Bruno refuta la necesidad de pensar un primer motor en el universo infinito. Al considerar a los cuerpos celestes como grandes animales poseedores de alma propia, el principio de su movimiento surge intrínsecamente, sin necesidad de un motor externo o trascendente a ellos: “[...] debes advertir en primer lugar -que siendo el universo infinito e inmóvil no es preciso buscar su motor; en segundo lugar que -siendo infinitos los mundos contenidos en él, como son las tierras, los fuegos y otras especies de cuerpos llamados astros- todos se mueven en virtud de su principio interno que es la propia alma, como hemos demostrado en otro lugar, y por eso es inútil andar buscando su motor externo. Debes advertir en tercer lugar que estos cuerpos mundanos no se mueven en la región etérea más fijos o clavados en cuerpo alguno de lo que está fija esta tierra, que es uno de ellos y con respecto a la cual demostramos que gira en torno al propio centro de varias maneras y en torno al sol en virtud de su instinto animal interno.” [dovete avvertire prima che, essendo l’universo infinito ed immobile, non bisogna cercare il motor di quello. Secondo che, essendo infiniti gli mondi contenuti in quello, quali sono le terre, li fuochi ed altre specie di corpi chiamati astri, tutti se muovono dal principio interno, che è la propria anima, come in altro loco abbiamo provato; e però è vano andar investigando il lor motore estrinseco. Terzo che questi corpi mondani si muovono nella eterea regione non affissi o inchiodati in corpo alcuno piú che questa terra, che è un di quelli, è affissa; la qual però proviamo che dall’interno animale instinto circuisce il proprio centro, in piú maniere, e il sole.] BRUNO, G., [1584] [*De l’infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos, op. cit.*, p. 124. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 389-390.

centralidad y el lugar privilegiado del hombre en el cristianismo<sup>154</sup>. Sobre este tema regresaremos en el último apartado de la siguiente sección (Apartado 3.3).

En el diálogo *De la Causa*, Bruno utiliza las categorías aristotélicas de forma, materia, acto y potencia. No obstante, su uso tiene como fin destruir desde dentro la *impostura* de Aristóteles y rehabilitar la tesis monista de Parménides<sup>155</sup>:

[...] no ha hablado inapropiadamente Parménides cuando ha llamado al universo uno, infinito e inmóvil, independientemente de lo que haya querido significar, pues tal cosa no es segura, dado que lo sabemos por relator escasamente fidedigno<sup>156</sup>.

El relator escasamente fidedigno no es otro que Aristóteles, quien escinde el estudio de la naturaleza en una ciencia sobre los entes naturales en movimiento (física) y una ciencia sobre el ser de los entes (metafísica). La postura bruniana es, en cambio, totalmente diversa: la separación entre física y metafísica es una abstracción lógica. Es decir, el Nolano no distingue entre dos ciencias separadas, sino dos maneras de acceder a un único objeto de estudio, la *natura*, una en sustancia y múltiple en sus manifestaciones; pero esencialmente unidad en movimiento<sup>157</sup>.

Así pues, la *impostura* que Bruno le atribuye a Aristóteles y a sus seguidores escolásticos es haber escindido la realidad (mundo celeste, mundo terrestre; acto, potencia;

---

<sup>154</sup> La idea de que el centro del universo se encuentra en todas partes y en ninguna (undique et nullibi) ya había sido planteada por Nicolas de Cusa en *De docta ignorantia* 2, 12: “De donde la máquina del mundo será como si tuviese su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna, porque su circunferencia y centro es Dios, quien está en todo lugar y en ninguno”. [Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi]. Cfr. CUSA, N., *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, op. cit.

<sup>155</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 174.

<sup>156</sup> [onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile, sia che si vuole della sua intenzione, la quale è incerta, riferita da non assai fidel relatore.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 236. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 326.

<sup>157</sup> Cfr. GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 171. Observamos que Bruno no sólo tiene en cuenta la tesis monista de los eleatas, sino también la tesis de Heráclito. Encontramos así una síntesis entre Parménides y Heráclito en la filosofía de la naturaleza del Nolano: “Por todo ello no os sonará mal en el oído la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son una sola cosa, que por la mutabilidad tiene en sí todas las cosas; y puesto que contiene todas las formas, consiguientemente le convienen todas las definiciones y por tanto los enunciados contradictorios son verdaderos. Y lo que produce la multiplicidad en las cosas no es el ente, no es la cosa, sino lo que aparece, lo que se representa al sentido y está en la superficie de la cosa.” [Per il che non vi sonarà mal ne l’orecchio la sentenza di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sé tutte le cose; e perché tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinzioni gli convegono; e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere. E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rapresenta al senso ed è nella superficie della cosa.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., pp. 240-241. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 329.

forma, materia; ser-entes) postulando en su lugar categorías abstractas que ocultan así la verdadera naturaleza de las cosas que bien conocían filósofos como Parménides y Heráclito.

Los filósofos que han descubierto esta unidad han descubierto también a su amiga Sabiduría. La sabiduría, la verdad, la unidad, son absolutamente la misma cosa. Todos han sabido decir que verdadero, ente y uno es la misma cosa, pero no todos lo han comprendido, porque algunos han adoptado el modo de hablar de los verdaderos sabios, pero no han comprendido su modo de entender. Entre ellos está Aristóteles, que no descubrió el uno, no descubrió el ente y no descubrió lo verdadero, porque no conoció al ente como uno.<sup>158</sup>

Nos resta por abordar la última figura que, según Bruno, caracteriza la filosofía vulgar, causante de la crisis de su época: el maestro humanista de gramática. Con esta figura, la tríada que conforma el *pedantismo* (el teólogo cristiano, el aristotélico acríptico y el maestro humanista) se completa.

Poco después de su llegada a Inglaterra, Bruno participa de una discusión con dos doctores de Oxford: Torquato y Nundinio. Estos dos personajes representan en el diálogo la “obstinadísima ignorancia pedantesca” de los doctores en gramática. Este episodio es relatado en el primer diálogo londinense, *La Cena*.

Así son los frutos de Inglaterra. Ya podéis buscar todo lo que queráis que encontraréis que todos son doctores en gramática en nuestros días. Reina hoy en nuestra afortunada patria una constelación de obstinadísima ignorancia pedantesca y presunción unida a una salvaje falta de educación que sacaría de sus casillas a la misma paciencia de Job; y si no me creéis, id a Oxford y haced que os cuenten lo que le pasó al Nolano cuando disputó en público con esos doctores en teología en presencia del príncipe polaco Alberto Laski y de otras personas de la nobleza inglesa.<sup>159</sup>

En este episodio, el Nolano representa al auténtico filósofo; mientras que los gramáticos Torquato y Nundinio representan el abandono del espíritu filosófico a favor de

---

<sup>158</sup> [Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità. Medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità. Hanno saputo tutti dire che vero, uno ed ente son la medesima cosa, ma non tutti hanno inteso: perché altri hanno seguitato il modo di parlare, ma non hanno compreso il modo d'intendere di veri sapienti. Aristotele, tra gli altri, che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero, perché non conobbe come uno lo ente] *Ibid.*, p. 233. *Ibid.*, pp. 324-325.

<sup>159</sup> [Questi sono i frutti d'Inghilterra; e cercatene pur quanti volete, che le troverete tutti dottori in gramatica in questi nostri giorni, ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione mista con una rustica inciviltà, che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe. E se non il credete, andate in Oxonia, e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco polacco ed altri della nobiltà inglese.] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas, op. cit.*, pp. 172-173. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 133.

la elocuencia y la elaboración retórica. En esta contraposición, Bruno es un feroz crítico del humanismo renacentista en tanto “cáscara tiesa y reacia de hábito dialéctico” frente a la especulación filosófica de la metafísica medieval<sup>160</sup>.

Tampoco está perdida la memoria de que en este lugar florecieron las ciencias especulativas antes de que aparecieran en las demás partes de Europa y de que sus príncipes de la metafísica (por más que fueran bárbaros de lengua y frailes de profesión) han dado brillo a una nobilísima y singular parte de la filosofía (que hoy día está casi extinguida) que luego se ha difundido a todas las demás universidades de los países no bárbaros.<sup>161</sup>

En este pasaje del *De la Causa* queda claramente expresado la preferencia de Bruno hacia la metafísica medieval oxoniense, frente a la decadencia del *pedantismo* humanista del siglo XVI. Lo que Bruno estima de la metafísica medieval es su reflexión intelectual frente a la reducción gramática y lingüística de la auténtica filosofía llevada a cabo por cierta forma del pedante humanista. Esta es, en suma, la *impostura* filosófica del maestro humanista de gramática: la reducción de la *antiqua vera filosofia* a una mera preocupación por imitar el estilo gramatical clásico. En otras palabras, la negación de la sabiduría y la estimación del ornamento lingüístico.

Los hay que disputan si fue primero el hombre o el verbo, otros si el mar o las fuentes; quieren otros renovar obsoletos vocablos que, por habernos llegado una vez de la pluma de un antiguo escritor, pretenden ahora poner nuevamente en candelero; otros se estancan en discurrir acerca de la falsa y verdadera ortografía, y así tantos otros complácense en otras tantas similares fruslerías mucho más dignas de ser menospreciadas que escuchadas.<sup>162</sup>

Esta subversión por la cual el conocimiento de gramática y retórica pasan a ocupar el lugar del pensamiento y la especulación filosófica es el sello de la degeneración cultural

---

<sup>160</sup> YATES, F., “El conflicto de Giordano Bruno con Oxford”, en: *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 248. Sobre este episodio remitimos también a GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 51-84.

<sup>161</sup> [Né meno è persa la memoria di quel, che, prima che le lettere speculative si ritrovassero nell’altre parti de l’Europa, fiorirno in questo loco; e da que’ suoi principi de la metafisica, quantunque barbari di lingua e cucullati di professione, è stato il splendor d’una nobilissima e rara parte di filosofia (la quale a’ tempi nostri è quasi estinta) diffuso a tutte l’altre academie de le non barbare provinze.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 57. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 209-210.

<sup>162</sup> [Quell’altro garrisce, se il nome fu prima o il verbo; l’altro, se il mare o gli fonti; l’altro vuol rinovare gli vocaboli absoleti che, per esserno venuti una volta in uso e proposito d’un scrittore antico, ora de nuovo le vuol far montar a gli astri; l’altro sta su la falsa e vera ortografia; altri ed altri sono sopra altre ed altre simili frascarie; le quali molto piú degnamente son spreggiate che intese.] BRUNO, G., [1585] [*De gli Heroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, op. cit., pp. 176-177. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 1117.

del *pedantismo* filosófico. En esta dicotomía Bruno claramente se ubica del lado de aquellos que persiguen el verdadero conocimiento de las cosas, sin importar si su lengua es vulgar o si se tratan de pensadores medievales o coetáneos<sup>163</sup>. Según el Nolano, “[l]as filosofías y las leyes no se pierden por falta de intérpretes de las palabras, sino de aquellos que se adentran en los pensamientos”<sup>164</sup>, en un claro pasaje donde el plano teórico (“las filosofías”) y el plano práctico (“las leyes”) se implican mutuamente. Finalmente, Bruno no sólo critica la reducción de la filosofía a simple análisis del lenguaje por parte del maestro de humanidades, sino también su *actitud*. El *pedantismo* humanista se caracteriza tanto por la limitación en el ejercicio intelectual como por la limitación espiritual y moral. En otras palabras, el pedante no sólo carece de sabiduría, sino que también presupone poseerla.

En el episodio de Oxford narrado en *La Cena*, el filósofo de Nola y los gramáticos Torquato y Nundinio se contraponen tanto en su relación con la sabiduría como en su *apariencia*. Los profesores ingleses iban con largas togas y ataviados de terciopelo; uno portaba en el cuello dos cadenas de oro y el otro llevaba doce anillos en dos de sus dedos<sup>165</sup>. Torquato (cuyo nombre deriva de *torques*, collar de oro) y Nundinio (de *nundinae*, día de mercado) aparentan ser hombres de gran valor, pero en realidad detrás de su ornamento se esconde la ignorancia. En contraposición, Bruno se presentaba en atavíos simples e incluso descuidados (Torquato mira sus cadenas de oro y luego “el pecho del Nolano donde habría podido faltar más bien algún botón”<sup>166</sup>); sin embargo, debajo de su apariencia descuidada esconde en su interior la riqueza de la sabiduría<sup>167</sup>. Ambas partes,

---

<sup>163</sup> Cfr. el elogio al médico Paracelso en el segundo diálogo italiano. BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 128. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 257-258: “y uno que no sabe ni griego, ni árabe y quizá tampoco latín, como es el caso de Paracelso, puede haber conocido la naturaleza de los medicamentos y la medicina mejor que Galeno, Avicena y todos lo que se hacen oír con la lengua latina.” [ed uno che non sa né di greco, né di arabico, e forse né di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuta la natura di medicamenti e medicina che Galeno, Avicenna e tutti che si fanno udir con la lingua romana].

<sup>164</sup> [Le filosofie e leggi non vanno in perdizione per penuria d’interpreti di paroli, ma di que’ che profundano ne’ sentimenti] *Ibidem*.

<sup>165</sup> Esta descripción aparece en BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 28 y ss. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 21 y ss. Para un análisis de la contraposición de apariencias entre Bruno filósofo y los doctores en gramática, véase YATES, F., “El conflicto de Giordano Bruno con Oxford”, op. cit., pp. 268-269 y GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>166</sup> [ed appresso mirato al petto del Nolano, dove piú tosto arrebe possuto mancar qualche bottone] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 166. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 127.

<sup>167</sup> Miguel Ángel Granada señala que “Bruno se declara a sí mismo en este lugar de *La cena* como un sileno auténtico frente al sileno invertido del pedante oxoniense y, además, como nuevo Sócrates, esto es,

uno representando a la Filosofía y los otros al *pedantismo*, se contraponen especularmente: la auténtica filosofía expresada en un lenguaje sin pretensiones de un lado; la pobreza de ideas ocultada bajo ornato retórico, del otro.

En suma, Bruno se presenta como un auténtico filósofo frente al maestro humanista cuyo conocimiento es superficial, aunque por fuera aparente lo contrario. Sin embargo, la pretensión de conocimiento no puede ocultar la inclinación pasiva y heterónoma del espíritu del *pedantismo*. *Mientras que en el filósofo el intelecto es activo, en el pedante es reducido a imitación de modelos clásicos sin profundidad filosófica*. Frente a la autonomía del espíritu filosófico, la *impostura* filosófica del *pedantismo* lleva a la limitación del intelecto movido por la autoridad externa de las Escrituras, del pensamiento aristotélico y de los modelos clásicos de gramática. Esta pasividad de espíritu es compartida tanto por el teólogo cristiano, como por el peripatético acrítico y el maestro humanista. En este sentido, *impostura* religiosa e *impostura* filosófica se presentan como dos caras de la misma moneda.

---

sencillamente como paradigma de la Filosofía”. GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno, op. cit.*, p. 65.

## 2.3 Las consecuencias prácticas del *pedantismo*

Una vez desarrollado las dos *imposturas* (religiosa y filosófica) que Giordano Bruno sostiene como características de la crisis vivida en el siglo XVI, y una vez planteado las tres manifestaciones de la *pedantería* (el teólogo cristiano, el peripatético acrítico y el humanista gramático), debemos detenernos en sus consecuencias prácticas. Esto es importante puesto que debemos tener presente el diagnóstico que el Nolano hacía de su propia época. En pocas palabras, *su propuesta filosófica, tanto teórica como práctica, no podría ser comprendida sin considerar correctamente a qué se opone.*

Bruno estaba completamente convencido de que su tiempo estaba atravesado por una profunda crisis. Sobre todo, era la convivencia civil europea la que se encontraba amenazada por las guerras intestinas religiosas. Fue el “descubrimiento” y la colonización salvaje de los pueblos americanos a partir de 1492 la señal de que la situación crítica de Europa amenazaba con expandirse a todo el globo<sup>168</sup>.

Según Bruno, esta grave situación de disolución moral, política y religiosa tenía su raíz en la inversión de la verdadera imagen del universo llevada a cabo por Aristóteles. A esta subversión aristotélica le siguió consecuentemente la pérdida del vínculo entre hombres, Naturaleza y Dios profundizadas por el cristianismo. La religión de Cristo había introducido el vicio y la escisión entre norma moral y justicia.

Es así que el proyecto bruniano de reivindicación de la auténtica filosofía y la restauración de la verdad culmina necesariamente en una renovación de la sociedad europea del siglo XVI y una restauración de la sana convivencia civil<sup>169</sup>. En otras palabras, la restauración nolana de la auténtica filosofía e imagen del universo exige una “expulsión de la bestia triunfante”, es decir, una reforma moral, política y religiosa que purgue los vicios<sup>170</sup> y las costumbres para producir efectos contrarios a la crisis que se estaba viviendo. Esta es la premisa principal del *Spaccio*:

Si así, oh dioses, purificamos nuestra habitación, si así renovamos nuestro cielo,  
nuevas serán las constelaciones e influencias, nuevas las improntas, nuevas las

---

<sup>168</sup> BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, op. cit., p. 176. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 1116.

<sup>169</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 51-52.

<sup>170</sup> La *bestia triunfante* que da nombre al cuarto diálogo londinense son los vicios consecuentes de la *impostura* filosófica y religiosa que hemos analizado hasta aquí (Apartado 2.1 y 2.2).

fortunas; pues de este mundo superior depende todo, y de causas contrarias dependen los contrarios efectos. ¡Oh, felices, oh verdaderamente afortunados de nosotros si constituimos una buena colonia con nuestra alma y pensamiento! A aquel de vosotros que no le agrada el estado presente le agrada el presente consejo. Si queremos mudar de estado, cambiemos de costumbres. Si queremos que nuestro estado sea bueno y mejor, no sean nuestras costumbres similares o peores. Purifiquemos nuestro afecto interior, por cuanto si partimos de la formación de este mundo interior no nos será difícil progresar hacia la reforma del mundo exterior y sensible.<sup>171</sup>

Para concluir esta sección nos proponemos dar cuenta de las consecuencias prácticas de las *imposturas* analizadas previamente. Por motivos de organización dividiremos estas consecuencias del siguiente modo: 1) la confusión de roles entre teología y filosofía; 2) la desvinculación entre los hombres, la Naturaleza y la divinidad; 3) la colonización de América y su pueblo y, por último, 4) el desprecio por las obras y el elogio de la pasiva *asinidad*.

El conflicto religioso en el siglo XVI alcanzó un alto grado de violencia e intolerancia con la Reforma y la Contrarreforma. Según Bruno, esto es consecuencia de la pérdida del sentido original de la noción de religión: *religio*, *re-ligar*, unir, enlazar. Son ejemplos paradigmáticos de esta función vinculante de la religión tanto la religión civil romana (la más excelente en cuanto al vínculo entre hombres según el Nolano) y la religión mágico-egipcia (el modelo bruniano en cuanto al vínculo entre hombres, divinidad y Naturaleza). Ahora bien, es claro para Bruno que en el siglo XVI la religión ya no cumplía su función como vínculo, sino que es la principal causante de la disolución de la sociedad civil europea.

La intolerancia, las disputas, el sectarismo y el fanatismo fueron las principales consecuencias de esta pérdida de la auténtica función de la religión, y que el propio Bruno sufrió en su peregrinaje por Europa. La convicción de poseer la única verdad y clausurar otros caminos para alcanzarla, característica tanto de la *impostura* filosófica como de la

---

<sup>171</sup> [Se cossí, o dei, purgaremo la nostra abitazione, se cossí renderemo novo il nostro cielo, nove saranno le costellazioni ed influssi, nove l'impressioni, nove fortune; perché da questo mondo superiore pende il tutto, e contrarii effetti sono dependenti da cause contrarie. O felici, o veramente fortunati noi, se farremo buona colonia del nostro animo e pensiero! A chi de voi non piace il presente stato, piaccia il presente consiglio. Se vogliamo mutar stato, cangiamo costumi. Se vogliamo che quello sia buono e migliore, questi non sieno simili o peggiori. Purgiamo l'intiore affetto, atteso che da l'informazione di questo mondo interno non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile ed esterno.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 124-125. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 612.

*impostura* religiosa, ha llevado al viejo continente a esta situación crítica. En efecto, fue Aristóteles el primero en adjudicarse la primacía en la posesión de la verdad en detrimento de todos los filósofos precedentes; y los seguidores de Cristo también profundizaron esta actitud. Por el contrario, el gesto bruniano de reivindicar la Filosofía (una *nova filosofia* que tiene sus raíces en los *antichi filosofi*, esa que fue negada por el propio Aristóteles) es también un gesto contra la intolerancia y la pretensión de postular una única vía para la investigación de la verdad.

Porque es propio de alguien ambicioso y de un cerebro presuntuoso, vano y envidioso, querer convencer a los demás de que solamente hay una única vía de investigación y de alcanzar el conocimiento de la naturaleza, y es propio de un loco y de un hombre sin entendimiento tratar de convencerse a sí mismo de una cosa así. Así pues, aunque siempre se debe preferir, estimar y procurar con preferencia la vía más constante y firme, la más contemplativa y digna, así como el modo de considerar más elevado, no por ello se ha de censurar sin embargo aquel otro modo que no deja de producir buen fruto, aunque no se trate del mismo árbol.<sup>172</sup>

Este pasaje no se encuentra dirigido a los teólogos que niegan la libertad filosófica y promueven el conflicto en la sociedad civil, sino a Aristóteles y a aquellos que censuran otras vías de investigación. Sin embargo, ambas posturas son idénticas y surgen de la misma *pedantería*. Para Bruno, el verdadero filósofo aprueba el estudio de diferentes filosofías<sup>173</sup>. Además, el verdadero filósofo y el teólogo juicioso, cada uno cumpliendo su función propia, no son enemigos sino aliados<sup>174</sup>:

Las razones naturales serán siempre admitidas por los teólogos juiciosos, sea cual sea su curso, con tal de que no resuelvan nada contra la autoridad divina, sino que se sometan a ella.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> [Perché è cosa da ambizioso e cervello presuntuoso, vano e invidioso voler persuadere ad altri, che non sia che una sola via di investigare e venire alla cognizione della natura; ed è cosa da pazzo e uomo senza discorso donarlo ad intendere a se medesimo. Benché dunque la via piú costante e ferma, e piú contemplativa e distinta, e il modo di considerare piú alto deve sempre esser preferito, onorato e procurato piú; non per tanto è da biasimar quell'altro modo il quale non è senza buon frutto, benché quello non sia il medesimo arbore.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno, op. cit.*, pp. 153-154. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 275.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno, op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>175</sup> [Sempre da' discreti teologi ne saranno admesse le ragioni naturali, quantunque discorran, pur che non determinino contra l'autorità divina, ma si sottomettano a quella.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno, op. cit.*, pp. 192-193. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 300.

Mientras que a los filósofos les incumbe la investigación de las razones naturales, Bruno sostiene que el ámbito de incumbencia de los teólogos y de la religión en general es la moral y la unión de los hombres en sociedad. En este sentido, *los teólogos juiciosos deben ser respetuosos de la libertad filosófica, y los filósofos deben ser respetuosos de la función moral y educativa de los teólogos.*

En suma, confundir estos dos planos, es decir, que el filósofo establezca leyes morales al vulgo y que el teólogo se inmiscuya en especulaciones metafísicas y en la verdad de las cosas, acarrea irremediablemente la destrucción de una sana convivencia civil. En cambio, el bienestar de la convivencia humana y la paz de los Estados quedan garantizados cuando la teología y la filosofía no entremezclan sus funciones<sup>176</sup>. Por supuesto, según Bruno la confusión entre estos dos planos es la regla del período histórico que estaba viviendo.

Las Escrituras tienen un fin y un público definido: educar en la moralidad a la multitud. En este sentido, las Escrituras no van dirigidas a los verdaderos filósofos, esto es, a aquellos que conocen las razones naturales y contemplan lo divino en ellas, pues no necesitan de leyes para actuar moralmente. El verdadero conocimiento y la fe en las Escrituras son dos caminos separados que apuntan a un mismo sentido. En otras palabras, no puede haber monopolización de una única vía por parte de ninguno, del filósofo y del teólogo. Justamente, este es el error de los aristotélicos acrílicos y de las sectas cristianas. La figura de Cristo junto a la pretensión de la Iglesia de ser *católica* (universal), como veremos ahora mismo, encarnan este pernicioso *monopolio de la mediación*<sup>177</sup>.

La pérdida de comunicación entre hombres, divinidad y Naturaleza es una de las más graves consecuencias de las *imposturas* que surgen de la filosofía de Aristóteles y de la religión de Cristo. La unión entre esta filosofía vulgar y esta pseudoreligión —pues ni una ni otra cumplen con la función propia de la filosofía y la religión— había provocado un menosprecio de la capacidad mediadora del universo en tanto efecto de la potencia divina,

---

<sup>176</sup> Cfr. ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno, op. cit.*, p. 85.

<sup>177</sup> Tomamos el término de Fabio Raimondi, Cfr. RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, en: *Filosofía política*, XI, 2. 1997, p. 257.

haciendo imposible una verdadera comunicación entre hombres y dioses; comunicación de la que, por ejemplo, gozaba el pueblo egipcio<sup>178</sup>.

En efecto, un universo finito tiene como correlato una causa finita, una potencia limitada. En pocas palabras, la afirmación de un universo finito sería algo impropio de una divinidad omnipotente. En cambio, para Bruno la naturaleza divina no es carencia; por lo tanto, a la potencia activa infinita le corresponde una potencia pasiva infinita, esto es, un universo infinito con innumerables mundos.

No es sujeto de posibilidad o de potencia lo que jamás fue, no es, ni será nunca. Y verdaderamente, si el primer eficiente no puede querer otra cosa que lo que quiere, tampoco puede hacer otra cosa que lo que hace. Y no veo cómo entienden algunos lo que dicen de la potencia activa infinita a la cual no corresponde una potencia pasiva infinita y que haga un mundo finito quien puede hacer innumerables mundos en el infinito e inmenso, siendo su acción necesaria, puesto que procede de una voluntad tal que, por ser inmutabilísima e incluso la inmutabilidad misma, es también la misma necesidad, por lo que libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa y además el hacer coincide con el querer, poder y ser. [...] Así pues, quien dice que el efecto es finito, hace la operación y la potencia finitas.<sup>179</sup>

Encontramos planteado en esta cita la correspondencia entre causa y efecto, esto es, entre Dios y el universo. En Dios la necesidad, la libertad y la voluntad coinciden; por lo tanto, el universo, imagen suya, debe representar toda su potencia activa infinita. Según Hans Blumenberg, podemos llamar a esto una *naturalización* de Dios, ya que “la soberanía de la voluntad divina es reemplazada por la necesidad de autotransferirse al mundo que tiene la divinidad”<sup>180</sup>. En el esquema bruniano, se identifican potencia activa infinita y potencia pasiva infinita, realidad y posibilidad, *potentia ordinata* y *potentia absoluta*<sup>181</sup>. En

---

<sup>178</sup> Véase el elogio a la religión egipcia en el *Spaccio*. Sobre este punto volveremos en la siguiente sección (Apartado 3.1).

<sup>179</sup> [non è soggetto di possibilità o di potenza quello che giamai fu, non è e giamai sarà; e veramente, se il primo efficiente non può voler altro che quel che vuole, non può far altro che quel che fa. E non veggo come alcuni intendano quel che dicono della potenza attiva infinita, a cui non corrisponda potenza passiva infinita, e che quello faccia uno e finito che può far innumerabili ne l'infinito ed inmenso, essendo l'azion sua necessaria, perché procede da tal volontà quale, per essere inmutabilissima, anzi la inmutabilità istessa, è ancora la istessa necessità; onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare col volere, possere ed essere. [...] Dunque, chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita.] BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos, op. cit.*, pp. 118-119. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 384-385.

<sup>180</sup> BLUMENBERG, H., “El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios” en: *La legitimación de la Edad Moderna*, Trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 558.

<sup>181</sup> Sobre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* véase GRANADA, M. Á., “Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción ‘potentia absoluta’/ ‘potentia ordinata Dei’ a propósito de la necesidad y la infinitud del universo”, en: G., Canziani, M. Á. Granada, Y. Ch.

este esquema, la trascendencia de un Dios creador separado de su creatura queda desestimada. Esa noción de trascendencia divina, cara a peripatéticos y cristianos, es la que funda el abismo entre hombres, Naturaleza y Dios. Este abismo es una de las principales causas de la crisis europea del siglo XVI.

En los *Dialoghi Italiani*, Bruno propone una “descristianización del universo”<sup>182</sup>. En la coincidencia bruniana entre potencia activa infinita y potencia pasiva infinita, no tienen cabida ni el pecado original, ni la Encarnación, ni la escatología. Todo ello (la creencia en el pecado original, la Encarnación y la escatología cristianas), tienen consecuencias funestas en el ámbito práctico al desvalorizar la vida terrena. Es por ello que, según Bruno, *el cristianismo está corrompido en su esencia y, por lo tanto, es incapaz de vincular sanamente a los hombres entre sí*. Así pues, para el Nolano no puede haber concordia entre la auténtica filosofía y la religión cristiana<sup>183</sup>.

Asimismo, el cristianismo es incapaz de establecer un verdadero vínculo filosófico con la divinidad debido a su concepción de un Dios trascendente y de una Naturaleza desligada de toda potencia divina. La manera de recomponer esta separación recurriendo a la figura de Cristo no es, por cierto, una solución para nuestro filósofo, puesto que Cristo es la expresión más excelsa de la subversión del cristianismo: en su figura se concentra el monopolio de la mediación que, verdaderamente, pertenece a toda la Naturaleza en tanto *explicatio* de la *contractio* divina. *La Naturaleza es privada de toda potencia mediadora — que pasa a concentrarse en Cristo— reduciendo así la infinita posibilidad mediadora de toda la realidad a una sola vía*<sup>184</sup>. En palabras de Gisondi, la conciliación en Cristo de naturaleza finita e infinita, humana y divina, es la expresión de la ruptura del vínculo de amor entre el ser humano, la Naturaleza y Dios<sup>185</sup>. En suma, la Naturaleza pierde status ontológico frente a Cristo: de *simulacro* y propia imagen divina deviene en superflua, estática y dependiente de la continua asistencia divina para ser conservada<sup>186</sup>. Así, Dios y Naturaleza se separan e, incluso, se contraponen. Según Granada, el error fundacional del

---

Zarka (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán, Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.

<sup>182</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., p. 185.

<sup>183</sup> GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, op. cit., p. 236.

<sup>184</sup> Cfr. RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, op. cit., p. 252 y ss.

<sup>185</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 358.

<sup>186</sup> RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, op. cit., p. 255.

cristianismo es, justamente, la distancia que impone entre ley divina y ley natural; distancia que Bruno buscará restablecer como veremos en la siguiente sección (Apartado 3.2).

En concreto, la *impostura* de Cristo y la *impostura* de Aristóteles coinciden en el siguiente error: destruir la potencia mediadora de la Naturaleza en tanto imagen divina, agotando todo su poder vincular entre hombres y Dios. Para Bruno, en cambio, la verdadera palabra de Dios no se encuentra en Cristo o en las Escrituras, sino más bien en su efecto necesario, su manifestación verdadera: en el universo infinito, en la Naturaleza unigénita<sup>187</sup>. El hijo unigénito de Dios no es Cristo, sino la Naturaleza. Entonces, completa Granada, “por su pretensión de un diálogo con Dios al margen de la naturaleza, que no puede sino concluir en un menosprecio de esta última, el cristianismo muestra su carácter de plena subversión del orden natural-divino y de los valores”<sup>188</sup>.

La conjunción histórica entre Aristóteles y Cristo tuvo como consecuencia tanto una falsa representación del cosmos (geocéntrico, jerárquico, finito) como una falsa noción de Dios (separado de la Naturaleza). De modo que la situación crítica del siglo XVI era el resultado de esta serie de errores que tendrá como fenómeno tangible la intolerancia religiosa y la colonización de América. Este último evento posee una gran importancia para el argumento de los diálogos italianos, pues, tanto en *La Cena* como en el *Spaccio* es objeto de una fuerte crítica, comparada en importancia filosófica con aquella planteada por Montaigne en sus *Essais* publicados 1580<sup>189</sup>. En el marco del primer diálogo publicado en Londres leemos:

Los Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no las había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de

---

<sup>187</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., p. 193. Sobre el universo como Verbo divino, remitimos a CARANNANTE, S., *Unigenita Natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>189</sup> Nos referimos, principalmente, a los ensayos “De los caníbales”, capítulo XXX del Primer Libro de los *Essais*; y “De los coches”, capítulo VI del Tercer Libro. Cfr. MONTAIGNE, M., [1580] *Ensayos*, trad., prólogo y notas de Graciela Isnardi, Buenos Aires, Losada, 2011. Sobre la importancia epocal y la evaluación negativa de la conquista de América por parte del Nolano, véase GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., pp. 197-269. En la obra del Nolano también hay una breve mención contra los conquistadores en el poema latino *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, libro VII, cap. XVI.

mostrar nuevos afanes, nuevos instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros. Gracias a tales gestas llegará un día en que, habiendo aquellos aprendido a costa propia, sabrán y podrán (como consecuencia de la alternancia vicisitudinal de las cosas) devolvernos semejantes y aun peores frutos de tan perniciosas invenciones.<sup>190</sup> (La cena, p.45-46)

Según la mitología griega, Tifis era el timonel de la nave Argos, famosa por el viaje de Jasón y su tripulación (los “argonautas”) en busca del vellocino de oro. Con “*gli Tifi*” Bruno alude directamente a los *conquistadores*, caracterizados por “*propagar*” y “*piantar*” la violencia y los vicios allí donde no los había antes de su desembarco. Con esto, Bruno no sólo critica la conquista y evangelización del Nuevo Mundo, sino que libera a los nativos americanos de los “*vizii*” y las “*follie*” propias de los visitantes europeos. En este sentido, *los bárbaros no son los pueblos de América, sino los conquistadores del Viejo Continente*.

Bruno considera a la religión y los dioses de los pueblos americanos como plenamente legítimos e incluso en el *Spaccio* se señala que se manifiestan mucho más sabios que los conquistadores cuando tratan con sus dioses<sup>191</sup>. Granada señala que este encomio de la religiosidad de los autóctonos americanos es posible gracias a la concepción política de la religión en el marco de la inmanencia cósmica, de raíces averroístas y presente también en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* de Maquiavelo<sup>192</sup>.

Si la “hazaña” de Colón y sus argonautas es ensalzada en la época de Bruno, es porque la había precedido la subversión del orden natural-divino y de los valores llevadas a cabo por el *pedantismo*. Esto es, la colonización es la consecuencia de “una determinada configuración moral, política y religiosa del hombre y de la sociedad europeos” que

---

<sup>190</sup> [Gli Tifi han ritrovato il modo di perturbar la pace altrui, violar i patrii genii de le reggioni, di confondere quel che la provida natura distinse, per il commercio radoppiar i difetti, e gionger vizii a vizii de l’una e l’altra generazione, con violenza propagar nove follie e piantar l’inaudite pazzie ove non sono, conchiudendosi alfin piú saggio quel ch’è piú forte; mostrar novi studi, instrumenti ed arte de tirannizar e sassinar l’un l’altro; per mercé de’ quai gesti tempo verrà, che, avendono quelli a sue male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti de sí perniciose invencioni.] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 45-46. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 31.

<sup>191</sup> [ed in molte circostanze si mostrano piú savii ed in trattar gli lor dei manco ignoranti] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 240. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 798.

<sup>192</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., p. 205. Sobre este tema en Bruno véase el mismo estudio de Granada (pp. 19-61). Cfr. MAQUIAVELO, N., [1531] *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Estudio preliminar, trad. y notas de Roberto Raschella, Buenos Aires, Losada, 2008. Sobre la importancia de la religión en el pensador florentino, véase sobre todo los capítulos 11 a 15 del Libro I de la mencionada obra.

encubre la negatividad del hecho<sup>193</sup>. Sólo a partir de los supuestos de la cosmología aristotélica y la religión cristiana fue posible disfrazar de “descubrimiento” la salvaje conquista de los modernos argonautas<sup>194</sup>. En realidad, fue el afán de riquezas, esto es, la Piratería, la Avaricia y la Depredación<sup>195</sup>, lo que impulsó a los Tifis.

Ella es quien ha cruzado los mares, para violar las leyes de la Naturaleza, confundiendo pueblos que la benigna madre [naturaleza] separó, y para propagar los vicios de un linaje en otros; porque no se propagan tan fácilmente las virtudes, a menos que se quieran llamar virtudes y bondades las que, por un cierto engaño y costumbre, así son denominadas y creídas, aun cuando sus efectos y frutos sean condenados por todo sentido [común] y toda razón natural.<sup>196</sup>

Así como los reformados, los conquistadores también destruyeron la paz y la concordia entre los pueblos. Bajo la apariencia de salvadores y civilizadores, bajo la falsa idea de modernidad y progreso, como señala Gisoni, introdujeron las armas y la tiranía “*d’una generazione in un’altra*”<sup>197</sup>. Y es que ambos, reformados y conquistadores, son “*gli effetti e frutti*” de la misma crisis que había disuelto el vínculo entre hombres, Naturaleza y Dios. Reformados y conquistadores son así el producto de “*violare quelli legge della natura*”, de destruir el orden y el vínculo de amor que ellas encarnan. Es a partir de sus consecuencias prácticas que, tanto el cristianismo como la colonización española de América, deben ser evaluadas y condenadas.

Y en conclusión, que vea si, mientras se saludan con la paz, no llevan a dondequiera que entran el cuchillo de la división y el fuego de la dispersión, arrebatando los hijos a los padres, los allegados a los allegados, los habitantes a su patria, y perpetrando otros

---

<sup>193</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., p. 204.

<sup>194</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, op. cit., p. 15.

<sup>195</sup> La Piratería (*Piratismo*), la Avaricia (*Avarizia*) y la Depredación (*Predazione*), junto al Engaño (*Inganno*), la Mercadería (*Mercatura*) y la Usura (*Usura*), son vicios que el Nolano se propone eliminar y promover en su lugar las siguientes virtudes: Liberalidad (*Liberalità*), Munificencia (*Munificenza*), Nobleza de Espíritu (*Nobiltà di spirito*), Comunicación (*Comunicazione*) y el Servicio (*Officio*). (BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 250. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 815). Con esto Granada señala que Bruno estaría auspiciando “un contacto y un comercio positivos entre los continentes” (*Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, op. cit., p. 219).

<sup>196</sup> [Quella ch’ ha varcati gli mari, per violare quelle leggi della natura, confondendo que’ popoli che la benigna madre distinse, e per propagare i vizii d’una generazione in un’altra; perché non son cossì propagabili le virtudi, eccetto se vogliamo chiamar virtudi e bontadi quelle che per certo inganno e consuetudine son cossì nomate e credute, benché gli effetti e frutti sieno condannati da ogni senso e ogni natural raggione.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 197. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 728.

<sup>197</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., pp. 329-330.

horrendos divorcios contrarios a toda naturaleza y ley. Que vea si, mientras se dicen ministros de uno que resucita a los muertos y sana a los enfermos, no son ellos quienes —peores que todos los otros a los que la tierra alimenta— estropean a los sanos y matan a los vivos, no tanto con el fuego y con el hierro como con su lengua perniciosa. Que vea qué clase de paz y concordia es la que proponen a los desgraciados pueblos, y si por acaso quieren y ambicionan que todo el mundo dé su acuerdo y consentimiento a su maligna y presuntuosa ignorancia, y apruebe su malvada conciencia, en tanto que ellos no quieren dar su acuerdo y consentimiento a ninguna ley, justicia y doctrina; y que vea si en todo el resto del mundo y de los siglos aparece tanta discordia y disonancia como la que ellos evidencian.<sup>198</sup>

La importancia dada a las obras en esta vida terrena es un aspecto de suma importancia en la filosofía política del Nolano. Es a partir de las obras que debe ser evaluada toda religión y toda ley. El *Spaccio* deja en claro que quienes tienen juicio natural tienen como modelo aquellas leyes que tienen por objeto lo más óptimo en el terreno práctico, es decir, la convivencia humana<sup>199</sup>. Dice el personaje Saulino (nombre inspirado en el apellido materno de nuestro filósofo) a Sofía (es decir, Sabiduría):

Bien dices, oh Sofía, que no se debe aceptar ninguna ley si no está ordenada a la práctica de la humana convivencia. Bien lo ha dispuesto y ordenado Jove; porque, ya descienda del cielo o surja de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no acarree utilidad y comodidad, que no conduzca al fin mejor; y no podemos comprender un fin mayor que aquel que endereza los ánimos y reforma los ingenios de modo que puedan rendir frutos útiles y necesarios a la convivencia humana. ¡Cuán cierto es que ha de ser cosa divina, arte de las artes y disciplina de las disciplinas aquella por la que han de regirse y reprimirse los hombres, los cuales tienen complexiones más diferenciadas, costumbres más variadas, inclinaciones más divididas, voluntades más diversas e impulsos más inconstantes que todos los demás animales!<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> [ed in conclusione, se, mentre salutano con la pace, portano ovunque entrano, il coltello della divisione ed il fuoco della dispersione, togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria, e facendo altri divorzii orrendi e contra ogni natura e legge. Veda se, mentre si dicono ministri d'un che risuscita morti e sana infermi, essi son quei che, peggio di tutti altri che pasce la terra, stroppiano gli sani ed uccideno gli vivi, non tanto con il fuoco e con il ferro, quanto con la perniciosa lingua. Veda che specie di pace e concordia è quella, che proponeno a gli popoli miserandi, se forse vogliono ed ambiscono, che tutto il mondo concorde e consenta alla lor maligna e presuntuosissima ignoranza, ed approve la lor malvaggia coscienza, mentre essi non vogliono concordare né consentire a legge, e giustizia e dottrina alcuna; ed in tutto il resto del mondo e di secoli non appare tanta discordia e dissonanza, quanta si convence tra loro.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 155. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 661.

<sup>199</sup> [Tutti quei, ch'hanno giudizio naturale, disse Apolline, giudicano le leggi buone, perché hanno per scopo la pratica: e quelle in comparazione son migliori, che donano miglior occasione a miglior pratica] *Ibid.*, p. 133. *Ibid.*, p. 625.

<sup>200</sup> [Bene dici, o Sofia, che nessuna legge che non è ordinata alla pratica del convitto umano, deve essere accettata. Ben ha disposto ed ordinatogli Giove; perché, o che vegna dal cielo, o che esca da la terra, non deve

Y continúa:

Pero, ¡ay de mí!, oh Sofía, que hemos llegado a tal estado de cosas (¿quién habría nunca podido creer que esto fuera posible?) que se llega a estimar como más alta forma de religión aquella que tiene por error y por cosa mínima y vil la acción y práctica de las buenas acciones, alegando algunos que de ellas no se cuidan los dioses, y que no por ellas, aun siendo grandes, los hombres son justos.<sup>201</sup>

Encontramos en este lamento de Saulino una crítica a la doctrina de la *gratia sola fide* que Bruno atribuía a los reformados. Es a partir de este estado de cosas que surge la necesidad de la reforma moral y religiosa planteada en el *Spaccio*. Esta obra se escribió con el presupuesto de que la humanidad entera se encontraba en la barbarie, en la *feritas*; y su finalidad era volver a vincular la sana religión (aquella que tiene por fin la convivencia humana) con la sociedad civil. En definitiva, proponer cierta concepción de religión que no esté basada en errores y vicios sino “que favorezca la cohesión social e incite a asumir comportamientos”<sup>202</sup>. Así aparece en la Epístola que precede de la obra:

Entonces es cuando se pone en obra la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen atropellar la parte divina; se purga entonces el alma de los errores y se la adorna con las virtudes, por el amor a la belleza que se ve en la bondad y justicia natural y por el deseo del deleite que deriva de los frutos de aquélla, y por odio y temor a la deformidad contraria y al pesar.<sup>203</sup>

Esta necesidad de poner en obra una expulsión de los vicios y los errores para promover en su lugar las virtudes y los frutos de la justicia natural se hizo palpable en la peregrinación por Europa del Nolano: la intolerancia, la persecución y el sectarismo fueron moneda corriente en su estancia en Nápoles, Ginebra, París, Oxford, etc. Situado en una

---

esser approvata, né accettata quella istituzione o legge che non apporta la utilità e commodità, che ne amena ad ottimo fine: del quale maggiore non possiamo comprendere che quello, che talm ente indirizza gli animi e riforma gl'ingegni, che da quelli si producano frutti utili e necessari alla conversazione umana; ché certo bisogna che sia cosa divina, arte de le arti e disciplina de le discipline quella per cui hanno da esser retti e reprimuti gli uomini, che tra tutti gli animali son di complessioni piú distinti, di costumi piú varii, d'inclinazioni piú divisi, e di voluntadi piú diversi, di appulsi piú inconstanti.] *Ibid.*, pp. 150-151. *Ibid.*, pp. 654-655.

<sup>201</sup> [Ma, oimé, o Sofía, che siamo dovenuti a tale (chi mai avri' possuto credere, che questo fusse possibile?), che quella deve essere stimata massime religione la quale per minimo e vile, e per errore abbia l'azione ed atto di buone operazioni; dicendo alcuni, che di quelle non si curano gli dei, e per quelle, quantunque sieno grandi, non sono giusti gli uomini.] *Ibidem*.

<sup>202</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno, op. cit.*, p. 99.

<sup>203</sup> [Allora si dà spaccio a la bestia trionfante, cioè a gli vizii che predominano e sogliono conculcar la parte divina; si ripurga l'animo da errori, e viene a farsi ornato de virtudi; e per amor della bellezza che si vede nella bontà e giustizia naturale, e per desio de la voluttà consequente da frutti di quella, e per odio e tema de la contraria difformitate e dispiacere.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, pp. 90-91. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 561.

cosmovisión que relaciona íntimamente microcosmos y macrocosmos, su vivencia particular se manifiesta como espejo de una decadencia cultural de alcance universal que, con la colonización del Nuevo Continente, amenaza gobernar el mundo entero. El *Spaccio* se nos presenta como una refutación de la religión cristiana en tanto dañina para las repúblicas al fomentar el desprecio de los acontecimientos terrenos y al desinterés por las acciones heroicas<sup>204</sup>. Frente a estos vicios y errores se erigen las virtudes promovidas por Bruno en la obra de 1584.

Desde el diálogo *La Cena* hasta los *Eroici Furori* se hace más notorio que para nuestro filósofo vida contemplativa y vida activa son inseparables. *Bruno configura una imagen del sabio o del filósofo caracterizada por los valores de actividad, esfuerzo y búsqueda incesante, en contraposición a la pasividad y el ocio*<sup>205</sup>. Estos últimos valores son los exaltados por el *pedantismo* y la filosofía vulgar.

En *La Cabala*, diálogo del año 1585 que lleva hasta sus últimas consecuencias la polémica anticristiana iniciada en el *Spaccio*, Bruno desarrolla el tema de la ignorancia y su ambigüedad en tanto punto de partida de la auténtica sabiduría y la actividad, pero también promotora de la inercia y la pasividad<sup>206</sup>. Para ello, el Nolano toma la figura del asno como símbolo de la ignorancia. En este sentido, la asinidad representaba no sólo al cristianismo sino también al *pedantismo* (los gramáticos humanistas y los peripatéticos) y a la postura filosófica del escepticismo.

La operación llevada a cabo por el filósofo de Nola puede resumirse del siguiente modo: en tanto valor negativo, el asno representa la pasividad, la inercia, la indiferencia, la espera, el ocio; en tanto valor positivo, el asno representa la condición de posibilidad del saber humano, la actividad, el esfuerzo, el movimiento. Tenemos así que el símbolo del asno es lo uno y lo otro a la vez; en su interior coexisten la asinidad negativa y la asinidad

---

<sup>204</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, p. 313.

<sup>205</sup> Sobre la figura del filósofo y los valores que ésta reivindica remitimos a BERNARDINI, A., “Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno”, *op. cit.*; FLORES JIMÉNEZ, A., PRIANI SAISÓ, E., “Giordano Bruno: dignificación y ennoblecimiento del alma a través del furor heroico” en: *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones* (coord.), México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2016, 229-255; GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno, op. cit.*; RIUS GATELL, R., “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos”, *op. cit.*

<sup>206</sup> VELÁZQUEZ, A., “Ignorancia y conocimiento en la Cábala del Caballo Pegaso”, en: Laura Benítez y José Antonio Robles (coord.), *Giordano Bruno 1600-2000*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 101. Para un análisis de este diálogo remitimos también a ORDINE, N., *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, Liguori, 1987.

positiva, volviéndolo una *figura simbólica ambivalente*<sup>207</sup>. La culminación de la actitud promovida por la asinidad negativa es llamada *santa asinità* y adjudicada al cristianismo (católico y reformado).

¡Santa asinidad, santa ignorancia, / santa estulticia y pía devoción!, / sólo tú puedes hacer las almas tan buenas / que el ingenio y estudio humanos no las alcanza. / No llega fatigosa vigilancia / del arte o invención cualquiera / ni contemplación de sabios / al cielo donde te edificas la morada. / ¿De qué os vale, curiosos, estudiar, / querer saber qué hace la naturaleza, / si los astros son bien tierra, fuego y mar? / La santa asinidad de eso no se cuida; / con las manos juntas y de rodillas quiere estar, / esperando de Dios su buenaventura. / Ninguna cosa dura / excepto el fruto del eterno descanso, / el cual nos conceda Dios tras la sepultura<sup>208</sup>.

Este soneto en elogio del asno se encuentra en la Epístola dedicatoria de la *Cábala*. En él ya podemos encontrar la contraposición entre la actividad y la pasividad. Para el ánimo de la *pedantería*, es inútil el “*umano ingegno e studio*”, la “*faticosa vigilanza*”, la “*invenzione*” y la “*contemplazione*”. En cambio, su actitud es la pasividad, con manos juntas y de rodillas “*aspettando da Dio la sua ventura*” (observamos en este pasaje una clara alusión a la doctrina de la *gratia sola fide*). En su subversión de valores, el *pedantismo* convierte a la pasividad y la ignorancia en virtudes. Según Granada, es sobre todo la actitud ética y epistemológica lo más perjudicial del *pedantismo*, “el obstinado empeñamiento en su afirmación, el estancamiento permanente y ocioso en lo aprendido y la resistencia tenaz a cuestionarlo y a la mutación intelectual”<sup>209</sup>; todo ello parte del semblante negativo de la *asinità* promovida por el teólogo cristiano, el aristotélico acrítico y el humanista gramático.

Este elogio de la inercia y la ignorancia promovida por el *pedantismo* es una consecuencia sumamente dañina en el orden práctico ya que dificulta el cultivo de acciones virtuosas y heroicas para el bien de las repúblicas. Es así, junto a la confusión de roles entre

---

<sup>207</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., “Introducción”, en: BRUNO, G., *Cábala del caballo Pegaso*, trad., introd. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1990, pp. 30-31 y VELÁZQUEZ, A., “Ignorancia y conocimiento en la Cábala del Caballo Pegaso”, *op. cit.*, p. 101.

<sup>208</sup> [O sant’asinità, sant’ignoranza, / Santa stolticia e pia divozione, / Qual sola puoi far l’anime sí buone, / Ch’uman ingegno e studio non l’avanza; / Non gionge faticosa vigilanza / D’arte qualunque sia, o ’nvenzione, / Né de sofossi contemplazione / Al ciel dove t’edifichi la stanza. / Che vi val, curiosi, il studiare, / Voler saper quel che fa la natura, / Se gli astri son pur terra, fuoco e mare? / La santa asinità di ciò non cura; / Ma con man gionte e ’n ginocchion vuol stare, / Aspettando da Dio la sua ventura. / Nessuna cosa dura, / Eccetto il frutto de l’eterna requie, / La qual ne done Dio dopo l’esscquie.] BRUNO, G., [1585] *Cábala del caballo Pegaso*, *op. cit.*, p. 79. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 845.

<sup>209</sup> GRANADA, M. Á., “Introducción”, en: BRUNO, G., *Cábala del caballo Pegaso*, *op. cit.*, p. 40.

teología y filosofía, la desvinculación del conjunto hombres-Naturaleza-divinidad y la colonización española de América, una de las consecuencias prácticas causadas por la subversión de valores de las dos *imposturas* que hemos analizado, la religiosa y la filosófica.

**TERCERA SECCIÓN: LA REFORMA BRUNIANA.  
NATURALEZA, HOMBRE Y RELIGIÓN EN EL *SPACCIO*  
*DE LA BESTIA TRIONFANTE***

En la sección anterior hemos expuesto las características y las consecuencias prácticas principales del *pedantismo*. Es en oposición a la pseudofilosofía impulsada por las *imposturas* del *pedantismo* del siglo XVI que fue instaurada la *nova filosofia* de los diálogos publicados por Bruno entre 1584 y 1585.

En efecto, las consecuencias nocivas de la confluencia entre el aristotelismo, el cristianismo y el humanismo serían rebatidos a partir de la recuperación bruniana de la verdadera filosofía (llamada *antiqua vera filosofia* en *La Cena*). Notaremos que esta recuperación implicaría también una reivindicación de sus principales postulados y pretensiones tanto en el plano teórico como en el plano práctico<sup>210</sup>. Sólo a partir de la recuperación de la *antiqua vera filosofia* se llevaría a cabo la “expulsión de la bestia triunfante” y el restablecimiento del sano vínculo entre hombres, Naturaleza y divinidad del que gozaban los pueblos gobernados por sabios como el egipcio y el romano antes del dominio de la *impostura* aristotélico-cristiana. Como observaremos (Apartado 3.2), el punto álgido de la propuesta bruniana frente a la crisis de su tiempo lo encontramos en el *Spaccio*, obra en la cual confluyen no sólo las principales premisas de su metafísica y cosmología, sino también los efectos morales y prácticos esperados por nuestro filósofo.

Así pues, en esta sección nos proponemos dilucidar el sentido que Giordano Bruno le otorgaba a la fórmula *antiqua vera filosofia*; considerar los efectos en el ámbito de la religión natural y de la praxis política de la reforma bruniana en pos de la recomposición del vínculo entre hombres, Naturaleza y divinidad; y, finalmente, exponer la relectura que el Nolano hace del discurso humanista de la *dignitas hominis* y que se desprende de su filosofía naturalista. A partir del análisis de estos puntos esperamos probar la importancia de considerar a Giordano Bruno dentro de la historia del pensamiento renacentista como un pensador político.

---

<sup>210</sup> Sobre la reivindicación de la Filosofía por parte del Nolano remitimos a GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit. pp. 11 y ss.

### 3.1 La recuperación de la *antiqua vera philosophia*

En los diálogos londinenses, la filosofía de Bruno se presenta como la apertura hacia un *nuevo* período histórico en el cual la auténtica filosofía *recuperaba* el lugar que había sido ocupado por las *imposturas* de Cristo y Aristóteles. En este sentido, la filosofía nolana posee un carácter dual: observa el pasado para recuperar el valor y la dignidad de la filosofía perdida en su tiempo; pero, a su vez, observa el horizonte próximo consciente de comenzar una nueva etapa en la que se tornaría vital nuevos aportes y nuevos esfuerzos para prosperar en el ámbito civil.

A partir de esto último, debemos entender que, si bien Bruno utiliza la comparación con la Antigüedad para juzgar su propio período histórico, en su propuesta filosófica se encuentra ausente cualquier repetición o retorno de la Antigüedad. En cambio, Bruno procura *valorar en su justa medida a sus antecesores*, como declara Filoteo en el diálogo *De la Causa*:

Alabemos, por tanto, en sus justos términos la antigüedad, cuando los filósofos eran de tal índole que de ellos se extraían los legisladores, los consejeros y los reyes. Y los consejeros y los reyes eran de tal índole que desde allí eran elevados a la dignidad sacerdotal. Hoy en cambio la mayor parte de los sacerdotes son de tal índole que ellos mismos son despreciados y por culpa de ellos son despreciadas las leyes divinas; casi todos los filósofos que vemos son de tan poco valor que ellos mismos son despreciados y por culpa de ellos son despreciadas las ciencias.<sup>211</sup>

En este fragmento, Filoteo admira la íntima relación entre legislación, religión y filosofía de la Antigüedad y, como veremos, toma como ejemplos paradigmáticos de este vínculo al pueblo romano y al pueblo egipcio. En contraposición, Filoteo se lamenta de la escisión de estas tres esferas (legislación, religión y filosofía) en la sociedad europea coetánea donde reyes, filósofos y sacerdotes aparecen enfrentados unos con otros. Es interesante remarcar el carácter decisivo que tiene la puesta en práctica tanto de la filosofía como del sacerdocio. En la sociedad del siglo XVI, la inmoralidad de los sacerdotes y de

---

<sup>211</sup> [Lodiamo, dunque, nel suo genio l'antiquità, quando tali erano gli filosofi che da quelli si promovevano ad essere legislatori, consiliarii e regi; tali erano consiliarii e regi, che da questo essere s'inalzavano a essere sacerdoti. A questi tempi la massima parte di sacerdoti son tali, che son spreggiati essi, e per essi son spregiate le leggi divine; son tali quasi tutti quei che veggiamo filosofi, che essi son vilipesi, e per essi le scienze vegnono vilipesi.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno, op. cit.*, p. 48. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 203. Un fragmento de este pasaje fue mencionado ya en el Apartado 2.1.

los filósofos repercute en el desprecio de las leyes divinas y de las ciencias en general: la relación entre modos de vida y valores es de íntima identificación. En sintonía con ello, los dos períodos históricos contrapuestos (el de la Antigüedad y el de la *impostura* aristotélico-cristiana) se niegan recíprocamente tanto en el terreno teórico como en el terreno práctico<sup>212</sup>. Mientras que uno representa la moderación en las costumbres, la prudencia, la contemplación juiciosa y las acciones heroicas; el otro representa el abuso y el vicio en la moralidad y la ignorancia y el desprecio en las ciencias y las artes<sup>213</sup>. Este es el principio de la alternancia vicisitudinal (*vicissitudine*) que, tal como señala el personaje Teófilo en *La Cena*, marca el pulso de la historia.

Advirtió, decía, vuestro Aristóteles que al igual que se produce la alternancia vicisitudinal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa. Aquello, pues, sobre lo que debemos fijar el ojo de nuestra consideración es si nosotros estamos en el día y la luz de la verdad brilla sobre nuestro horizonte, o bien sobre el de nuestros antípodas adversarios; si estamos nosotros en las tinieblas o ellos, y en conclusión, si nosotros, que damos comienzo a la renovación de la antigua filosofía, estamos en la mañana para dar fin a la noche o bien en el ocaso para poner fin al día. Y no se trata ciertamente de algo difícil de decidir, incluso juzgando a primera vista a partir de los frutos de una y otra especie de contemplación.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit. p. 77.

<sup>213</sup> Cfr. BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 65-66. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 44: “Veamos, pues, la diferencia entre unos y otros. Los primeros, temperados en su modo de vida, en la medicina expertos, en la contemplación juiciosos, en la adivinación excelentes, en la magia milagrosos, en las supersticiones prudentes, en las leyes observantes, en la moralidad irreprehensibles, en la teología divinos; en todas sus acciones, heroicos. Nos dan cumplido ejemplo de todo ello sus largas vidas, sus cuerpos menos enfermos, sus altísimas invenciones, sus profecías cumplidas, las sustancias transformadas por obra suya, la convivencia pacífica en sus pueblos, sus sacramentos inviolables, sus justísimas acciones, su familiaridad con inteligencias buenas y protectoras, los vestigios que todavía duran de sus maravillosas proezas. En cuanto a los otros, sus contrarios, dejo el examen a quien tenga juicio.” [Or veggiamo la differenza tra quelli e questi. Quelli nel viver temperati, ne la medicina esperti, ne la contemplazione giudiziosi, ne la divinazione singolari, ne la magia miracolosi, ne le superstizioni providi, ne le leggi osservanti, ne la moralità irreprehensibili, ne la teologia divini, in tutti effetti eroici; come ne mostrano lor prolungate vite, i meno infermi corpi, l’invenzioni altissime, le adempite pronosticazioni, le sustanze per lor opra trasformate, il convitto pacifico de que’ popoli, gli lor sacramenti inviolabili, l’esecuzione giustissime, la familiarità de buone e protettrici intelligenze ed i vestigi, ch’ancora durano, de lor maravigliose prodezze. Questi altri contrarii lascio essaminargli al giudizio de chi n’ha.]

<sup>214</sup> [Notò, dico, il vostro Aristotele, che, come è la vicissitudine de l’altre cose, cossi non meno de le opinioni ed effetti diversi: però tanto è aver riguardo alle filosofie per le loro antichità, quanto voler decidere se fu prima il giorno o la notte. Quello dunque, al che doviamo fissar l’occhio de la considerazione, è si noi siamo nel giorno, e la luce de la verità è sopra il nostro orizzonte, ovvero in quello degli avversari nostri antipodi; si siamo noi in tenebre, over essi: ed in conclusione, si noi, che damo principio a rinovar l’antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno. E questo certamente non è

En verdad, en el argumento bruniano no ocupa un lugar central la supuesta antigüedad o no de determinada filosofía. Más bien, podríamos afirmar que a Bruno le interesa la autenticidad de la contemplación y los efectos morales que cada filosofía promueve, independientemente de su antigüedad. Por esta razón, Bruno puede asumir su filosofía como heredera de tradiciones antiguas como la egipcia, órfica o pitagórica y, aun así, presentarla como una *nova filosofia*; pues “no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo”<sup>215</sup>. En consecuencia, todo argumento que apele a la antigüedad o novedad de determinada filosofía es rechazada por Teófilo (Bruno) y adjudicada a su oponente, en el caso de *La Cena*, al pedante Prudencio.

PRUDENCIO. — Me parece muy bien, pero yo no pienso alejarme de la opinión de los antiguos, pues, como dice el sabio, «en la Antigüedad está la sabiduría».

TEÓFILO. — Y él también añade: «y en los muchos años la prudencia». Si entendéis correctamente lo que decís, veréis que de vuestro principio se infiere lo contrario de lo que pensáis; esto es, nosotros somos más viejos y tenemos más años que nuestros predecesores en lo que afecta a ciertas cuestiones, como la que ahora nos ocupa.<sup>216</sup>

Entonces, ¿cómo entender la recuperación de la *antiqua vera filosofia* a partir de establecer que “nosotros —es decir, Bruno y sus coetáneos— somos más viejos y tenemos más años que nuestros predecesores”? En palabras de Nuccio Ordine, el retorno bruniano es “dar a fórmulas antiguas un sentido nuevo”<sup>217</sup>; un “*rinovar l’antica filosofia*”, como el propio Nolano dice en boca de Teófilo<sup>218</sup>. En este sentido, aquello que “hoy parece «nuevo» no es otra cosa que lo «antiguo» restaurado y afianzado por los conocimientos del presente”<sup>219</sup> y por la prudencia adquirida en los muchos años.

En suma, la tarea de la filosofía nolana no es tanto repetir fórmulas antiguas sino recuperar la antigua relación entre hombres, Naturaleza y divinidad que, según Bruno, el

---

difficile a determinarsi, anco giudicando a la grossa da’ frutti de l’una e l’altra specie di contemplazione.] *Ibid.*, pp. 64-65. *Ibid.*, p. 43.

<sup>215</sup> [non è cosa nova che non possa esser vecchia, e non è cosa vecchia che non sii stata nova.] *Ibid.*, p. 63. *Ibid.*, p. 41.

<sup>216</sup> [Prudenzio. Sii come la si vuole, io non voglio discostarmi dal parer de gli antichi, perché, dice il saggio, nell’antiquità è la sapienza.

Teofilo. E soggiunge: in molti anni la prudenza. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste, che dal vostro fondamento s’inferisce il contrario di quel che pensate: voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età, che i nostri predecessori: intendo, per quel che appartene in certi giudizi, come in proposito.] *Ibid.*, pp. 59-60. *Ibid.*, p. 39.

<sup>217</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno, op. cit.*, p. 13.

<sup>218</sup> Cfr. BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas, op. cit.*, p. 64-65. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 43, citado en nota al pie nº214.

<sup>219</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno, op. cit.*, p. 86.

aristotelismo y el cristianismo habían encubierto. La *antiqua vera philosophia* es para el Nolano aquella filosofía que sostuvo la existencia de una única sustancia inmutable y permanente detrás de los cambios y la multiplicidad de manifestaciones que observamos. Aquella filosofía que según el *Spaccio* contemplaba a Dios en las cosas de la naturaleza (*natura est deus in rebus*).

A diferencia de lo que sucedía en su tiempo, Bruno observa que la noción que tenían los hombres de la Antigüedad sobre la divinidad y la Naturaleza eran las más apropiadas para cumplir la función que debiera tener la filosofía, esto es, por un lado, desarrollar el intelecto humano y corresponderse con la verdad de las cosas y, por otro lado, fomentar una vida más feliz y más divina.

entre las diferentes especies de filosofía, la mejor es la que más apropiada y altamente lleva a cabo la perfección del intelecto humano y más se corresponde con la verdad de la naturaleza a la vez que [nos hace] en la medida de lo posible cooperadores de ella, bien sea mediante la adivinación (me refiero a una adivinación según el orden mismo natural y la razón de la alternancia vicisitudinal, no por un instinto animal, como hacen las bestias y quienes son semejantes a ellas; no por inspiración de buenos o malos demonios, como hacen los profetas; no por un entusiasmo melancólico, como es el caso de poetas y otros contemplativos), bien sea mediante el establecimiento de leyes y la reforma de las costumbres, bien sea medicando o bien conociendo y viviendo una vida más feliz y más divina.<sup>220</sup>

Es así que Bruno emprende una reforma de la imagen de Dios en la cual la relación entre la divinidad y la Naturaleza sea de absoluta *aequalitas*. Es decir, a la imagen de un Dios trascendente, la *vera philosophia* contrapone la imagen de un Dios inmanente en la naturaleza de las cosas; un Dios en el cual libertad y necesidad, potencia y acto no se encuentren separados. A partir de esta reforma de la imagen divina, el universo deja de ser un producto contingente de la voluntad divina para presentarse como el efecto necesario del primer principio. Se trata, como señala Giulio Gisoni, de una “naturalización de la teología o de la imagen de Dios”<sup>221</sup> que no sólo tiene consecuencias en nuestra manera de

---

<sup>220</sup> [tra le specie della filosofia, quella è la meglio, che più comoda e altamente effettua la perfezion de l'intelletto umano, ed è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile cooperatori di quella o divinando (dico per ordine naturale e ragione di vicissitudine, non per animale istinto come fanno le bestie e que' che gli son simili; non per ispirazione di buoni o mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo, come i poeti e altri contemplativi), o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando, o pur conoscendo e vivendo una vita più beata e più divina.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 156. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 277.

<sup>221</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., pp. 59-60.

experimentar la Naturaleza y la divinidad, sino también en el vínculo al interno de la comunidad humana. Al respecto, Bruno se preocupa por los efectos de la filosofía en la convivencia civil.

No cabe abrigar temor alguno de la censura de espíritus honorables, verdaderamente religiosos y asimismo hombres de bien por naturaleza, amigos de la convivencia civil y de las buenas doctrinas, pues tras una atenta consideración verán que esta filosofía no sólo contiene la verdad, sino que incluso favorece la religión más que cualquier otra clase de filosofía, como por ejemplo ésas que afirman que el mundo es finito, que el efecto y la obra de la potencia divina son finitos, que las inteligencias y naturalezas intelectuales tan sólo son ocho o diez, que la sustancia de las cosas es corruptible, que el alma es mortal por consistir más bien en una disposición accidental y en el efecto de la complexión, en un temperamento susceptible de disolución y en una armonía, siendo por consiguiente nulo el poder de la justicia divina sobre las acciones humanas, y que las causas primeras y universales están muy lejos de conocer las cosas particulares; y otros muchos inconvenientes que no sólo ciegan como falsos la luz del intelecto, sino que incluso apagan, como fuente de indolencia e impiedad, el fervor de los buenos sentimientos.<sup>222</sup>

Así pues, la reformulación de la imagen de Dios deviene en un proyecto de reforma tanto de la Naturaleza (del universo) como del hombre. Este proyecto es la alternativa bruniana a la indolencia e impiedad de su época. En tanto que polemiza tanto en terreno teórico como en el práctico con la cosmología aristotélica y la teología cristiana, este proyecto implica una apertura del universo finito y una descristianización de la imagen de Dios. Así, Bruno concibe a su filosofía como verdadera frente a la filosofía vulgar de su época; y puede decir en la epístola proemial al *Del Infinito* que la *contemplazione* del universo y de la divinidad que abre su filosofía ofrece “la verdadera vía a la verdadera moralidad”<sup>223</sup>: contemplación y praxis moral se corresponden mutuamente.

Es sabido que la valoración de la Antigüedad y el recurso a una “antigua verdad olvidada que resurge” son características esenciales del período histórico conocido como

---

<sup>222</sup> [Dalla censura di onorati spirti, veri religiosi, ed anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine non si de' temere; perché quando bene arran considerato, troveranno che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione piú che qualsivoglia altra sorte de filosofia; come quelle che poneno il mondo finito, l'effetto e l'efficacia della divina potenza finiti, le intelligenze e nature intellettuali solamente otto o diece, la sustanza de le cose esser corrottibile, l'anima mortale, come che consista piú tosto in un'accidentale disposizione ed effetto di complessione e dissolubile temperamente ed armonia, l'esecuzione della divina giustizia sopra l'azioni umane, per conseguenza, nulla, la notizia di cose particolari a fatto rimossa dalle cause prime ed universali, ed altri inconvenienti assai; li quali non solamente, come falsi, acciecano il lume de l'intelletto, ma ancora, come neghittosi ed empíi, smorzano il fervore di buoni affetti.] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., pp. 164-165. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 126-127.

<sup>223</sup> [la via vera alla vera moralità] BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos*, op. cit., p. 88. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 359.

Renacimiento y, a su vez, de algunos de sus principales pensadores<sup>224</sup>. Marsilio Ficino, por ejemplo, advierte en la sabiduría antigua un anuncio de la verdad divina, plenamente revelada en el cristianismo. Por ello, la *sapientia* antigua —desde los caldeos hasta el platonismo— es considerada por el fundador de la Academia platónica de Florencia como una *prisca theologia*<sup>225</sup>. En consecuencia, una única línea sapiencial ininterrumpida recorre las figuras de Zoroastro, Moisés, Hermes, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Platón. Ahora bien, la operación de Giordano Bruno se coloca, como señala Tristan Dagron, en un horizonte radicalmente diferente al sustituir los *prisca theologi* por *prisca physici*<sup>226</sup>. En este sentido, Bruno toma el motivo de la *prisca theologia* de Ficino, pero de tal modo que lo sitúa en una perspectiva exclusivamente naturalista y por fuera de toda concordia con el cristianismo. De manera que las figuras que el Nolano asume como precedentes de su *nova filosofia* son Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Hermes, los pitagóricos (Filolao y Timeo de Locri, entre otros), Lucrecio, Demócrito, el *divino* Cusano y Copérnico.

La *nolana filosofia* no es más que la sistematización del saber de estos *physici* “sin recurso a ninguna autoridad y mediante una vívida intuición y racionalidad”<sup>227</sup>. El paradigma que compartirían estos *physici* es la comprensión de la infinitud de Dios y de la Naturaleza como expresión de esa potencia divina infinita; paradigma que se encontraría en las máximas latinas *omnia in omnibus* y *deus in rebus* y que, a su vez, serían el fundamento de la verdadera ciencia, la verdadera religión, la verdadera filosofía y la verdadera política<sup>228</sup>. De esta manera, en la recuperación de la *antiqua vera filosofia* llevada a cabo por el Nolano prima la consideración por la *physis*, es decir, por la filosofía natural, más que por la *theologia*. En el fondo, frente a las tesis aristotélicas, Bruno revitaliza la tesis del monismo parmenídeo, pero incorporando el dinamismo de la tesis heraclíteo. A través de este monismo dinámico, la *nolana filosofia* puede pensar el Uno idéntico y permanente

---

<sup>224</sup> Sobre la valoración de la Antigüedad en el Renacimiento véase, entre otros, BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, op. cit., pp. 95-155 y BURKE, P., *El Renacimiento*, op. cit., pp. 7-48.

<sup>225</sup> Cfr. FICINO, M. [1482] *Platonic theology*, Michael Allen et al (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 2001-2008, 6 vols. Sobre la *prisca theologia* consúltese GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, op. cit., pp. 83-118 y YATES, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., caps. I y II.

<sup>226</sup> Dagron, T., *Unite de l'etre et dialectique. L' idee de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, 1999, p. 163, citado en GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 166.

<sup>227</sup> BLUMENBERG, H., “El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios”, op. cit., p. 572.

<sup>228</sup> RAIMONDI, F., “L'immaginazione politica di Giordano Bruno”, op. cit., p. 253.

absorto en una Naturaleza en movimiento continuo. *Metafísica y física* se entrelazan en una *filosofía de la naturaleza*<sup>229</sup>.

Ahora bien, para el Nolano hubo pueblos que pusieron en práctica los postulados de la *pia philosophia*. Es así que, en el *Spaccio*, realiza un elogio de la religión mágica de los egipcios y la religión civil de los romanos. Según Diego Pirillo, Bruno instituye de una manera original un nexo entre ambas a partir de entretener temas de carácter ético-político inspirados en Maquiavelo con temas de carácter ontológico-cosmológicos<sup>230</sup>. En efecto, en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* Maquiavelo había constatado que la religión antigua servía de instrumento de cohesión civil y vinculación política a la vez que una unión natural entre hombres y divinidad. Una religión *mundana* o *inmanente* según Miguel Ángel Granada o, dicho con otras palabras, “una religión en la que el vínculo con Dios servía para el fortalecimiento y perfección del vínculo político”<sup>231</sup>.

Por esta razón, los dioses exaltaron al pueblo romano sobre los demás; porque con sus gestos magníficos, más que las demás naciones, se supieron conformar y asemejar a ellos, perdonando a los sometidos, debelando a los soberbios, enderezando los entuertos, no olvidando los beneficios, socorriendo a los necesitados, defendiendo a los afligidos, aliviando a los oprimidos, refrenando a los violentos, promoviendo a los meritorios, doblegando a los criminales, haciendo que éstos sientan terror y sean exterminados definitivamente mediante latigazos y hachazos, y honrando y glorificando a los dioses con estatuas y colosos. De ahí que, en consecuencia, ese pueblo parezca más refrenado e inmune a los vicios de naturaleza incivil y bárbara, y más refinado y bien dispuesto a las generosas empresas, que ningún otro pueblo que se conozca. Y mientras tal fue su ley y religión, tales fueron sus costumbres y gestos, y tal es el estado de su honor y su felicidad.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Cfr. GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, p. 173: “L’idea di un essere astratto dalle realtà naturali non può costituire l’oggetto di una scienza separata dalla dimensione fisica. Alla radice del rifiuto di questa considerazione della fisica e della metafisica vi è la riabilitazione della tesi parmenidea. Attraverso la ripresa di un monismo dinamico e dialettico, Bruno può ripensare l’essere come assorbito nella natura e, dunque, nella dimensione fisica, ma al tempo stesso non soggetto al movimento. Pur definendo la natura movimento e vita, Aristotele non ha compreso come questa sia immutabile, infinita e permanente. La tesi aristotelica di un essere che si dice o si predica in molti modi esclude la possibilità di riconoscere come questo sia necessariamente uno.”

<sup>230</sup> PIRILLO, D., “Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra ‘praxis’ magica e vita civile”, en: *La magia nell’Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze (2-4 ottobre 2003), L. Olschki, 2007, p. 537. Sobre la relación entre cosmología, religión y política en varios pensadores renacentistas véase GRANADA, M. Á., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo, op. cit.*

<sup>231</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre, op. cit.*, p. 174.

<sup>232</sup> [Li quali per questa caggione [gli dei] magnificorno il popolo Romano sopra gli altri; perché con gli suoi magnifici gesti, piú che l’altre nazioni, si seppero conformare ed assomigliare ad essi, perdonando a’ summessi, debellando gli superbi, rimettendo l’ingiurie, non obliando gli beneficii, soccorrendo a’ bisognosi,

Bruno elogia a los romanos en tanto su religión se presentaba como “*ley civil* garante de la convivencia pacífica y forjadora de un ciudadano *virtuoso* en el marco de la existencia mundana”<sup>233</sup>. Esta característica esencial se oponía diametralmente a la nociva religión cristiana en tanto los romanos, a partir de su religión civil, “*si seppero conformare ed assomigliare*” a los dioses, logrando así costumbres óptimas y un estado de felicidad dentro de la sociedad civil<sup>234</sup>.

A la par del elogio de la religión mundana de los romanos se erige el gran mito de Egipto. En la segunda parte del Tercer diálogo del *Spaccio*, Egipto es elevado a modelo de civilización gracias a su religión mágica y su concepción *inmanentista* de la divinidad. Esta religión permitía a los egipcios comunicarse con los dioses a través de su presencia en la Naturaleza. Por ello es una religión natural y una religión operativa al mismo tiempo. En el diálogo, el personaje Momo se queja de que los egipcios adoraran y representaran a los dioses a partir de bestias. Sin embargo, Jove responde que no debe vituperarse esa manera de honrar a la divinidad, ya que “los animales y las plantas son efectos vivos de la naturaleza”<sup>235</sup>.

Verdad es lo que dices —repuso Momo—, porque ciertamente veo cómo aquellos sabios eran capaces con estos medios de entablar relaciones de familiaridad, afabilidad e intimidad con los dioses, los cuales les daban, a través de voces que les enviaban desde las estatuas, consejos, doctrinas, adivinaciones e instituciones sobrehumanas. De ahí que con ritos mágicos y divinos ascendieran a la altura de la divinidad por la misma escala de la naturaleza por la cual la divinidad, comunicándose a sí misma, desciende hasta las cosas más pequeñas. Pero lo que a mi parecer que se ha de deplorar más es que veo a algunos insensatos y necios idólatras, los cuales no imitan la excelencia del culto de Egipto más de lo que pueda acercarse la sombra a la nobleza del cuerpo, y

---

defendendo gli afflitti, relevando gli oppressi, affrenando gli violenti, promovendo gli meritevoli, abbassando gli delinquenti, mettendo questi in terrore ed ultimo estermio con gli flagelli e secure, e quelli in onore e gloria con statue e colossi. Onde consequentemente apparve quel popolo piú affrenato e ritenuto da vizii d'inciviltade e barbaria, e piú esquisito e pronto a generose imprese, ch'altro che si sia veduto giamai. E mentre fu tale la lor legge e religione, tali furono gli lor costumi e gesti, tal è stato lor onore e lor felicitade.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, p. 154. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 659-660.

<sup>233</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre, op. cit.*, p. 186.

<sup>234</sup> El carácter práctico de la religión civil romana es sumamente importante en el pensamiento de Bruno. Más adelante (Apartado 3.3) veremos que en los *Eroici Furori*, último diálogo londinense, la semejanza con la divinidad es alcanzada mediante el movimiento y la aprehensión, contraponiéndose así con la pasividad y la espera de, por ejemplo, la *santa asinità* y la doctrina de la *gratia sola fide* luterana.

<sup>235</sup> [E questo, o Momo, disse Giove, non averlo per male, perché sai, che gli animali e piante son vivi effetti di natura] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, p. 227. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 776.

buscan la divinidad, de la que no tienen razón alguna, en los excrementos de las cosas muertas e inanimadas.<sup>236</sup>

Así pues, el fundamento de la religión egipcia residía en la creencia de que Dios se hallaba en las cosas de la naturaleza y que la Naturaleza era Dios en las cosas (*natura est deus in rebus*)<sup>237</sup>. Esta religión exhortaba a los hombres al movimiento y la actividad. A partir del conocimiento de que Dios estaba latente en las cosas naturales (*in rebus*), realizar acciones “con vistas al beneficio particular y al bienestar y cohesión sociales”<sup>238</sup>.

Aquellos adoradores, pues, para impetrar de los dioses ciertos beneficios y dones, se servían, gracias a su conocimiento de una magia profunda, de ciertas cosas naturales, en las cuales estaba latente, en cierta medida, la divinidad, que a través de ella podía y quería comunicarse a tales efectos. Aquellas ceremonias no eran, por consiguiente, fantasías vanas, sino voces vivas que tocaban las propias orejas de los dioses. [...] Sabían aquellos sabios que Dios está en las cosas, y que la divinidad, latente en la naturaleza, obrando y centelleando diversamente en los diversos sujetos, viene, según diversas formas físicas y con ciertos órdenes, a comunicarse a sí misma, digo, a comunicar el ser, la vida y el intelecto.<sup>239</sup>

Es entonces una religión que, como la romana, partía del principio de que la divinidad es inmanente al mundo, “*latente nella natura*”, y que la sociedad debía regirse por las leyes del mundo para alcanzar la felicidad. La religión debía permitir “*farsi familiari, affabili e domestici*” con los dioses para replicar ese mismo tipo de relación al interior de la sociedad y de la comunicación civil. Así pues, la recuperación de la *antiqua vera filosofia* de los *prisci physici* y las religiones de los romanos y los egipcios debían servir de espejo y modelo para situar a la sociedad europea del siglo XVI en un horizonte

---

<sup>236</sup> [È vero quel che dici, rispose Momo: perché in fatto vedo, come que' sapienti con questi mezzi erano potenti a farsi familiari, affabili e domestici gli dei che per voci, che mandavano da le statue, gli donavano consigli, dottrine, divinazioni ed istituzioni sopraumane; onde con magici e divini riti per la medesima scala di natura salevano a l'alto della divinità, per la quale la divinità discende sino alle cose minime per la comunicazione di se stessa. Ma quel che mi par da deplorare, è che veggio alcuni insensati e stolti idolatri, li quali, non piú che l'ombra s'avvicina alla nobilità del corpo, imitano l'eccellenza del culto de l'Egitto; e che cercano la divinità, di cui non hanno raggione alcuna, ne gli escrementi di cose morte ed inanimate] *Ibidem*. *Ibid.*, pp. 777-778.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre, op. cit.*, p. 192.

<sup>239</sup> [Quelli dunque, per impetrar certi beneficii e doni da gli dei, con raggione di profonda magia passavano per mezzo di certe cose naturali, nelle quali in cotal modo era latente la divinitade, e per le quali essa potea e voleva a tali effetti comunicarsi. Là onde que' cerimonia non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie de gli Dei; [...] Conoscevano que' savii dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche, con certi ordini, venir a far partecipi di sé, dico de l'essere, della vita ed intelletto] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, p. 228. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 778.

más allá de la cosmología aristotélica y de la religión cristiana. Esta recuperación y revitalización de paradigmas de la Antigüedad es la base de lo que denominamos en este trabajo como *reforma bruniana*.

### 3.2 Las consecuencias prácticas de la reforma bruniana: de la reivindicación de la materia a la religión natural

Una vez analizada la recuperación de la *vera filosofia* y la *vera religio* propuesta por Bruno como fundamento de su reforma, es el momento de pensar en sus consecuencias prácticas. En efecto, hemos observado que la *vera filosofia* de los antiguos se podría resumir en las máximas *omnia in omnibus* y *deus in rebus*; mientras que las religiones más beneficiosas para la convivencia y la comunicación entre los hombres fueron la religión civil romana y la religión mágica egipcia (Apartado 3.1). En las siguientes páginas, analizaremos la manera en que el Nolano traslada estos paradigmas al plano civil y político.

Como hemos examinado, la filosofía de la naturaleza de Bruno parte de la base de que el universo es el *efecto necesario* de la operación del principio divino. Ahora bien, si la causa divina debe ser infinita potencia, entonces el universo también debe ser acto infinito en tanto “verdadero sujeto y materia infinita de la potencia divina”<sup>240</sup>.

Entonces, para comenzar: ¿por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?; ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiera ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito?; ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse), infinita, permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse cual padre fecundo, ornado y bello?, ¿prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser? ¿por qué debe 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? ¿Por qué debemos afirmar eso, que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno?<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> [vero soggetto ed infinita materia della infinita divina potenza attuale] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, p. 170. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>241</sup> [Ora, per cominciarla: perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Perché vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa ed astreggersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente? Perché volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se così si potesse dire) infinita amplificarsi, come invidioso, rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello? Voler più tosto comunicarsi diminutamente e, per dire meglio, non comunicarsi, che secondo la ragione della gloriosa potenza ed esser suo? Perché deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine che devebe più risplendere in uno specchio incontratto e secondo il suo modo di essere infinito, immenso? Perché

La Naturaleza, en tanto “*specchio*” de la infinita operación divina, alcanza toda su dimensión positiva como hija unigénita del Dios infinito. En consecuencia, *encontramos en la filosofía nolana una reivindicación de la potencia mediadora de la Naturaleza para alcanzar la divinidad*. El universo infinito, la Naturaleza como principio del movimiento entre la unidad y la multiplicidad, es “espejo vivo de la infinita deidad”<sup>242</sup>, fiel reflejo de la “*la eccellenza della divina imagine*”, y en esto coincidieron los *physici* representantes de la *antiqua vera filosofia*.

En esta exaltación de la Naturaleza también encontramos una reivindicación de la materia como “*cosa divina*” e, incluso, un breve encomio del sexo femenino. En el *De la Causa*, frente a los ataques misóginos del pedante Polihimnio —quien seguía a su maestro Aristóteles en su analogía entre la mera receptividad de la materia y la supuesta privación y pasividad del sexo femenino—, el personaje Filoteo (es decir, Bruno) califica tal actitud de irracional al preguntarse “¿[q]ué locura puede ser más abyecta que por motivo de sexo ser enemigo de la misma naturaleza?”<sup>243</sup> y exige “deponed esa rabia contumaz y ese odio tan criminal contra el nobilísimo sexo femenino”<sup>244</sup>. Detrás de este encomio de la materia-mujer se encuentra la recuperación de la Naturaleza en tanto mediación divina frente a las tradiciones platónicas y aristotélicas.

Ahora bien, como argumentamos en el desarrollo de este trabajo, este naturalismo bruniano tiene consecuencias morales y políticas que se contraponen a la vieja escala de valores iniciada por Aristóteles en su cosmología geocéntrica jerarquizada. En pocas palabras, el propósito de la filosofía de la naturaleza propuesta por el Nolano en los *Dialoghi Italiani* se dirigía a restablecer la relación interrumpida entre física y metafísica, entre el ser y su manifestación, entre el Uno y lo múltiple. Por otra parte, recuperar la propiedad salvífica de la filosofía en tanto nos permite alcanzar la perfección y la felicidad.

---

doviamo affermar questo che, posto, mena seco tanti inconvenienti e, senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia?] BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos, op. cit.*, pp. 114-116. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 380-381.

<sup>242</sup> [vivo specchio dell'infinita deità] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas, op. cit.*, p. 191. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 146.

<sup>243</sup> [Qual pazzia può esser più abietta, che per raggion di sesso, esser nemico all'istessa natura] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno, op. cit.*, p. 72. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 221.

<sup>244</sup> [dismetiate quella rabbia contumace e quell'odio tanto criminale contra il nobilissimo sesso femminile] *Ibid.*, p. 71. *Ibidem*.

Según el convencimiento de Bruno, la beatitud que la filosofía es capaz de aportar al hombre es posible gracias a la unión intelectual con Dios en el espejo de la Naturaleza infinita<sup>245</sup>. Según Miguel Ángel Granada, este beneficio de la filosofía es “consecuencia práctica del conocimiento intelectual de la estructura de la naturaleza” como *infinita* y penetrada por la divinidad, *única sustancia* de la cual somos parte dentro de un proceso de *perpetua mutación del todo*<sup>246</sup>. Como señala Giulio Gisondi, en la reflexión bruniana no hay escisión entre *theoria* y *praxis*, y la ontología del *De la Causa* constituye el fundamento necesario de toda investigación, tanto física y metafísica como política y civil<sup>247</sup>. En efecto, en el *Spaccio*, el orden natural del universo no sólo será el *specchio* en el cual el hombre encuentra su unión con Dios, sino también el *exemplum* o paradigma de una ley civil óptima.

Luego de proponer en los primeros tres diálogos londinenses (*La Cena*, *De la Causa* y *Del Infinito*) un universo infinito compuesto de innumerables mundos sin jerarquía ontológica y sin centralidad del hombre en el orden natural, el *Spaccio* representa “un intento de reevaluar la dimensión finita y sus posibilidades de sentido en el plano civil”<sup>248</sup>. A la destrucción del orden moral cristiano y de la cosmología aristotélica sigue consecuentemente una *pars construens*, es decir, la construcción de valores y de una relación entre hombres, Naturaleza y divinidad que supere la decadente filosofía vulgar que se había dejado atrás. Así pues, en el diálogo en cuestión, el *hacer humano* en el espacio ético-político cobra toda su relevancia dentro del naturalismo bruniano a tal extremo que Jove entrega a la disciplina de la Ética “el ungüento más importante, precioso y excelente”:

Aquí tienes, Ética, [el ungüento] que, utilizado con prudencia, sagacidad, astucia y generosa filantropía te permitirá instituir religiones, ordenar cultos, proclamar leyes y ejecutar juicios, y aprobar, confirmar, conservar y defender todo lo que está bien instituido, regulado y ejecutado, acomodando en todo lo posible los afectos y efectos al culto de los dioses y la convivencia de los hombres.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., p. 116.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>247</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., pp. 161-162.

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>249</sup> [Eco qua, Etica, con cui prudentemente, con sagacità, accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar gli culti, metter leggi ed esegutar giudicii; ed approvare, confirmare, conservar e defendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo ed esegutato, accomodando quanto si può gli affetti ed effetti al culto de dei e convitto de gli uomini] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 181-182. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 703.

Uno de los temas pilares del *Spaccio* y de su pretensión por acomodar “*gli affetti ed effetti al culto de dei e convitto de gli uomini*” es la restauración de la unión entre ley natural y ley divina —escindida por Cristo— y su transposición en el ámbito civil. Sólo a partir de esta restauración es posible el acceso a la “*vera moralità*”, restauración que es consecuencia de la contemplación filosófica de la Naturaleza y del rechazo de la distinción de *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. En este sentido, no hay otra voluntad y ley divina que la ley natural<sup>250</sup>. La comunidad política debe ser la traducción de esta ley natural, y la nueva política que debe llevar a cabo el verdadero príncipe es la reproducción de la ley natural en el plano civil.

Bruno denomina *Sofia mundana*—es decir, “sabiduría” mundana o terrena— a esta traducción de la ley natural en la ley civil. Esta Sofía terrena o inferior no es otra cosa que la sombra, simulacro y espejo de la *Sofia celeste*. Por lo tanto, *la ley civil es la realización mundana de la sabiduría, es decir, la reproducción en el mundo de los principios naturales descubiertos por la verdadera contemplación filosófica*<sup>251</sup>.

Que allí se ponga la Ley, pues es necesario que ésta también se encuentre en el cielo, por cuanto es hija de la Sofía celeste y divina, así como la otra [o sea, la ley civil] es hija de la Sofía inferior, siendo a través de ella como esta diosa manda su influjo e irradia el esplendor de su luz propia, mientras vaga por los desiertos y parajes solitarios de la tierra. [...] pues no es verdadera ni buena la ley que no tiene por madre a Sofía y por padre al intelecto racional [...]<sup>252</sup>

La *Sofia mundana* es *Sofia celeste* por participación y, en este sentido, vínculo que permite la comunicación entre lo Uno y la multiplicidad, la eterna verdad y la mutable contrariedad<sup>253</sup>. En definitiva, la verdadera y buena ley es la puesta en práctica de la sabiduría celeste y divina: “[a] Sofía sigue la ley, hija suya; por esta ley, Sofía quiere obrar,

---

<sup>250</sup> GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, op. cit., pp. 241-242.

<sup>251</sup> Cfr. PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, op. cit., pp. 310-311.

<sup>252</sup> [Ivi, sentenziò Giove, succeda la Legge, perché questa ancora è necessario che sia in cielo, atteso che cossì questa è figlia della Sofía celeste e divina, come quell'altra è figlia de l'inferiore, in cui questa Dea manda il suo influjo ed irradia il splendor del proprio lume, in quel mentre che va per gli deserti e luoghi solitarii de la terra. [...] perché non è vera, né buona legge quella che non ha per madre la Sofía, e per padre l'intelletto razionale] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 131. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 621-622.

<sup>253</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 301.

y por ella quiere ser puesta en práctica; por la ley reinan los príncipes y se mantienen los reinos y repúblicas”<sup>254</sup>.

*Lex y religio*, basándose, como hemos señalado, en las concepciones de Averroes y Maquiavelo, son pensadas por Bruno como *instrumenta regnorum*, es decir, como instrumentos que sirven al príncipe o al legislador para mantener el vínculo y la concordia dentro del cuerpo político. Para el Nolano, el contenido de la ley civil debe encarnar el redescubrimiento de la infinitud del universo y su consecuente desaparición de las jerarquías ontológicas: se trata, pues, de reproducir el modo de operar de la Naturaleza en el cuerpo político. Ahora bien, ¿cómo opera la Naturaleza bruniana? Vinculando los elementos contrarios sin suprimir sus diferencias. Como señala Gisondi, este es el presupuesto teórico de lo que Bruno denomina “*profonda magia*” en el *De la Causa*, esto es, “saber extraer el contrario después de haber hallado el punto de unión” y reconducir la multiplicidad a la unidad<sup>255</sup>. Así pues, el conocimiento de la Naturaleza deviene fundamento de la ley civil y de la práctica política.

En consonancia con lo anterior, encontramos en el *Spaccio* bruniano una concepción de religión como ley *racional y natural* opuesta a la religión irracional y sobrenatural de los teólogos del cristianismo. En efecto, la revelación sobrenatural y cualquier trascendencia respecto a la naturaleza queda por fuera de la concepción bruniana de religión: ella procede, como señala Diego Molgaray, de un *estadio de contracción natural de lo divino*<sup>256</sup>. Esta nueva concepción de *religio* como vínculo civil y vínculo natural entre hombres, Naturaleza y divinidad es el resultado de un original entrelazamiento de la noción de religión civil de Maquiavelo y de la religión mágica de Hermes

---

<sup>254</sup> [Alla Sofia succede la legge, sua figlia; e per essa quella vuole oprare, e per questa lei vuole essere adoperata; per questa gli principi regnano, e li regni e republiche si mantengono.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 149. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 652.

<sup>255</sup> [Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., p. 258. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 340. GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 27. El hecho de que el legislador o el político debe conocer el arte de los vínculos para llevar adelante su praxis política ha desembocado en la idea de un “*mago político*”. Sobre este tema véase además del reciente estudio de Gisondi los trabajos de Papi, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, op. cit. y Pirillo, D., “Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra ‘praxis’ mágica e vita civile”, op. cit.

<sup>256</sup> MOLGARAY, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, op. cit., p. 186.

Trismegisto. Según Diego Pirillo, esta constituye una de las contribuciones más maduras e importantes de los últimos diálogos de la producción italiana de Bruno<sup>257</sup>.

La reforma moral y religiosa, tema principal del *Spaccio*, es obra de la filosofía y del conocimiento de la Naturaleza, pero es ejecutada a través de la religión como *lex*<sup>258</sup>. Aquí la religión no tiene como función hacer a los hombres más sabios sino conducir la praxis del vulgo hacia la virtud. En otras palabras, la función de la religión es pedagógico-política<sup>259</sup>. Para el Nolano no es posible que exista la política o el ejercicio de gobierno sin *religio*, es decir, sin un elemento que vincule a los hombres en una comunidad. Por tanto, la buena *religio* sería aquella que de manera más óptima pueda reproducir en la comunidad la continua dialéctica entre la unidad y la multiplicidad que se halla en la Naturaleza. En otras palabras, la buena *religio* es, como observaremos hacia el final de este apartado, la manifestación práctica del *vinculum amoris* que liga de manera inmanente las diferentes partes en un único organismo<sup>260</sup>.

En la realización política de una nueva comunidad en la cual la ley civil reproduzca la ley natural, la filosofía ocupa un lugar privilegiado. Como hemos indicado, desde el primer diálogo del *Spaccio* se afirma la íntima relación entre sabiduría y ley. Ahora bien, Bruno es consciente de la necesidad de una alianza entre el poder político y el filósofo. De ahí que la reforma establecida por la filosofía (entiéndase la *nolana filosofía*) deba ser recibida y ejecutada por un monarca.

Como bien se desprende de los *Dialoghi Italiani*, nuestro autor tiene en mente a dos monarcas europeos. Por un lado, Isabel de Inglaterra es objeto explícito de loa en *La Cena*<sup>261</sup>. Allí, el Nolano elogia su gobierno y su conocimiento de las ciencias y las artes, capaz de sostener con su potente mano una monarquía universal (*universale monarchia*)<sup>262</sup>.

---

<sup>257</sup> PIRILLO, D., "Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile", *op. cit.*, p. 538.

<sup>258</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>259</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, *op. cit.*, p. 281 y GRANADA, M. Á., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>260</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>261</sup> BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, pp. 91-92. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, pp. 67-68. Véase también en BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, *op. cit.*, pp. 73-74. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>262</sup> BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, pp. 91-92. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, pp. 67-68: "esa dama rarísima y singular que desde este frío cielo cerca del paralelo ártico proporciona tan clara luz a todo el globo terrestre. Me estoy refiriendo a Isabel, que por título y

Por otro lado, en el *Spaccio*, el rey Enrique III de Francia —quien recibió a Bruno en su estancia en París— es el “heroico príncipe” (*eroico prencipe*) encargado de restaurar la paz en “la misera e infeliz Europa” (*misera ed infelice Europa*)<sup>263</sup>. Así pues, Bruno observa en Isabel I y en Enrique III ejemplos del monarca ilustrado capaz de llevar a término los conflictos religiosos con la ayuda de la filosofía. En este sentido, señala Nuccio Ordine que con su *nova filosofia* “el Nolano buscó granjearse la atención de los aristócratas eruditos que pensaban y operaban en torno a los círculos de los Valois y los Tudor”<sup>264</sup>. Cabe precisar que un gobierno que ponga fin a los efectos nocivos de las *imposturas* de Cristo y Aristóteles, tal como lo piensa Bruno, debe suponer unos principios religiosos más allá del cristianismo; ubicándose así en un horizonte, según Michele Ciliberto, *netamente post-cristiano*<sup>265</sup>.

Según el Nolano, el poder político debe, como habían hecho egipcios y romanos, aplicar en el plano civil los principios que bien conocían filósofos antiguos como Parménides, Heráclito, Pitágoras, Anaxágoras y demás. En otras palabras, el monarca, a

---

dignidad real no es inferior a ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno no cede el primer puesto a ningún otro gobernante. En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que pueden escucharse en Europa de labios de personas llanas y doctas, supera sin discusión a todos los demás príncipes y triunfa sobre ellos de tal manera que si el poder de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara al de su generosísimo espíritu e ingenio, sería la única emperatriz de la esfera terrestre y con su divina mano sostendría con mayor significación aún el globo de la monarquía universal.” [quella singolare e rarissima Dama, che da questo freddo cielo, vicino a l’artico parallelo, a tutto il terrestre globo rende sí chiaro lume: Elizabetta dico, che per titolo e dignità regia non è inferiore a qualsivoglia re, che sii nel mondo; per il giudicio, saggezza, consiglio e governo, non è facilmente seconda ad altro, che porti scettro in terra; ne la cognizione de le arti, notizia de le scienze, intelligenza e prattica de tutte lingue, che da persone popolari e dotte possono in Europa parlarsi, senza contradizione alcuna è a tutti gli altri prencipi superiore, et trionfatrice di tal sorte che se l’imperio de la fortuna corrispondesse et fusse agguagliato a l’imperio del generosissimo spirito et ingegno sarebbe l’única imperatrice di questa terrestre sfera et con piú piena significazione quella sua divina mano sustentarebbe il globo di questa universale monarchia]. Este es el único lugar en los *Dialoghi Italiani* en el cual Bruno habla de una monarquía universal.

<sup>263</sup> BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 131 y 256. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 622 y 826. Véase también BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 25. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 17.

<sup>264</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, op. cit., p. 42.

<sup>265</sup> CILIBERTO, M., *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, op. cit., p. 62: “Bruno è stato un consapevole costruttore di utopie religiose e politiche tutte fondate sulla coscienza che il mondo per essere ben governato e ben regolato – e per vivere in pace – ha bisogno di Dio e delle sue leggi. Per il Nolano, questo è un principio lampante: quello che è in discussione, è il carattere di Dio e delle leggi che egli deve promulgare per il «ben vivere» dell’uomo. E su questo, un altro punto per lui era inoppugnabile: non possono essere quelle cristiane. Se si vogliono individuare i «principi» religiosi da seguire per «governare» il mondo – e favorire buoni effetti per il «convitto umano» –, occorre situarsi oltre il cristianesimo, in un orizzonte nettamente post-cristiano. È precisamente questo il messaggio che Bruno inviava ai suoi lettori con il grande «mito» costruito nello *Spaccio*”.

través de la ley y de la religión, debe transponer al plano civil los principios que se desprenden de una Naturaleza que encarna los principios de *omnia in omnibus* y *deus in rebus* de la *antiqua vera philosophia*. La hipótesis que quisiéramos defender aquí es que, en este pasaje del plano ontológico al plano civil, son centrales los conceptos, íntimamente relacionados entre sí, de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris*. A continuación, desarrollaremos cada uno de ellos.

La noción de Naturaleza como principio del movimiento incesante deviene en la idea de que la ley suprema inscrita en las cosas naturales es la alternancia vicisitudinal (*vicissitudine*) y la continua transmutación.

[...] si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, sino por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que, aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula. [...] La razón es que estamos en continua transmutación, lo cual trae consigo que a nosotros afluayan continuamente nuevos átomos y de nosotros se alejen los acogidos con anterioridad.<sup>266</sup>

Encontramos en esta concepción de *vicissitudine* una rememoración del atomismo lucreciano antiguo<sup>267</sup> que tiene en primer instancia dos consecuencias, una ontológica y otra moral: en lo que respecta a la primera, tanto la materia como la forma devienen principios

---

<sup>266</sup> [Onde questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde, ed altri che gli succedeno in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima ed intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinovando. [...] perché siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi e da noi se dipartano li già altre volte accolti] BRUNO, G., [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos*, op. cit., p. 144. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 412-413.

<sup>267</sup> Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, líneas 569-580: “Por esta razón las fuerzas destructoras no pueden imponerse en definitiva ni sepultar la vida para siempre, ni tampoco las fuerzas de la generación y el crecimiento pueden conservar eternamente los seres creados. Así se sostiene con resultado indeciso la guerra empeñada desde tiempo infinito por los principios primeros. Ora aquí, ora allí vencen las fuerzas vitales; después son vencidas” [Nec superare queunt motus itaque exitiales perpetuo neque in aeternum sepelire salutem, nec porro rerum genitales auctificique motus perpetuo possunt seruare creata. Sic aequo geritur certamine principiorum ex infinito contractum tempore bellum. Nunc hic nunc illic superant uitalia rerum et superantur item]. Cfr. LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza*, trad., introd., y notas de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Acantilado, 2012. Recordemos que el *De rerum natura* de Lucrecio fue redescubierto por el humanista italiano Poggio Bracciolini (1380-1459) en 1417 y tuvo una amplia difusión desde entonces. Sobre este tema véase BROWN, A., *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2010.

constantes<sup>268</sup>. En este sentido, la *vicissitudine* es la razón última de la unidad de las partes en el todo, es decir, de que el mundo sea eterno y perpetuo. Respecto a la consecuencia moral de ello, y adjudicado a Pitágoras mediante una cita del libro de las *Metamorfosis* de Ovidio<sup>269</sup>, se desprende la irracionalidad del temor a la muerte. En efecto, “[l]a naturaleza grita en alta voz contra esa locura [el temor a la muerte], asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos”<sup>270</sup>. Obtenemos así que, siguiendo a los filósofos naturales (*filosofi naturali* o *fisici*) y dejando de lado las fantasías de los lógicos (*logici*), la mutación, la transmutación y la alternancia gobierna la multiplicidad de manifestaciones (*explicatio*) de la sustancia única (*complicatio*).

En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia, que es el ente, se halla la multitud, el número, que aun siendo modo y multiformidad del ente, la cual viene a denominar las cosas una a una, no por ello hace que el ente sea más de uno, sino múltimodo, multiforme y multfigurado. Por eso, reflexionando profundamente con los filósofos naturales y dejando a los lógicos con sus fantasías, hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión; toda producción, sea del tipo que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal. Esto ha sido capaz de entenderlo Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera la mutación.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> Esta idea también se encuentra presente en el *De rerum natura* (Libro I, líneas 215-224) de Lucrecio, donde dice que las cosas no se aniquilan, sino que se disuelven en los cuerpos elementales de la Naturaleza (Huc accedit uti quicque in sua corpora rursus dissoluat natura neque ad nilum interemat res).

<sup>269</sup> El pasaje ovidiano es citado en el *De la Causa* (*op cit.*, p. 113; ed. it., p. 246) y sirve de justificación de la metempsicosis y del infinito devenir de las manifestaciones de la única sustancia inmutable, ya que “todo se transforma, nada perece” (*omnia mutantur, nihil interit*).

Ovidio, *Metamorfosis* XV, líneas 153-159, 165: “Oh raza paralizada por miedo a la fría muerte / ¿por qué teméis a la Éstige y a los manes y a esos peligros / de un mundo falso, vacuos nombres, asunto de los poetas? / No creáis que los cuerpos, ya sea que la hoguera los arrebaté / con sus llamas, o la vejez con su decadencia, pueden sufrir mal alguno. / Las almas no están sujetas a la muerte, y siempre, dejando el cuerpo anterior, / pasan a vivir en nuevas moradas y habitan en las que han recibido. / Todo se transforma; nada muere.” [O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid styga, quid tenebras, et nomina vana timetis, / materiam vatam falsique pericula mundi? / Corpora sive rogos flamma seu tabe vetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis: / morte carent animae dominibus habitantque receptae. / Omnia mutantur, nihil interit]. Cfr. OVIDIO, *Las metamorfosis*, introd., trad. y notas de Emilio Rollié, Buenos Aires, Losada, 2012.

<sup>270</sup> [Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura, assicurandoci che non gli corpi né l’anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno, op. cit.*, pp. 112-113. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 246.

<sup>271</sup> [Ne l’uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e multiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente sia piú che uno, ma moltimodo e multiforme e multfigurato. Però, profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale.

Ahora bien, ¿cómo se materializa el principio de la *vicissitudine* en el ámbito civil? El concepto de *vicissitudine* es fundamental en el pensamiento de Bruno porque no sólo opera en el nuevo marco ontológico-cosmológico que se propone en los diálogos londinenses; sino también porque el motivo de la mutación constante y la alternancia vicisitudinal es la explicación de la radical naturalización del hombre y de la historia<sup>272</sup>. Efectivamente, el hombre carece de un status ontológico especial que lo diferencia del resto de la naturaleza: el hombre es el resultado de la *vicissitudine* universal y se encuentra en la inmanencia de la naturaleza infinita al igual que los demás seres<sup>273</sup>. Sobre esta consecuencia de la filosofía de la naturaleza de Bruno volveremos en el siguiente y último apartado (Apartado 3.3). Baste decir aquí que la praxis del hombre en el ámbito civil, según la filosofía política bruniana, debe ser compatible con el principio de *vicissitudine* que opera en la Naturaleza. En otras palabras, el obrar humano debe reproducir el obrar natural, por ello el propósito del Nolano con su *nova filosofia* es “*dar lugar a una ética apropiada al orden de la eterna vicissitudine, que es la natura infinitamente presente (y por ello infinitamente activa) de Dios*”<sup>274</sup>.

Con todo, la determinación del orden natural sobre la praxis humana no debe ser comprendido como una restricción; sino más bien, dentro de la consideración positiva de las manifestaciones múltiples y de la mutación constante que se expresa en el orden natural. Esta ética viene a responder a la exigencia de garantizar un espacio de libertad de pensamiento y acción para los hombres dentro de la *vicissitudine* universal<sup>275</sup>. La historia de la humanidad, con su alternancia entre períodos de luz y de tinieblas, o de civilidad y barbarie, encuentra su explicación en el principio de alternancia vicisitudinal<sup>276</sup>: el horizonte histórico, civil y político se encuentra completamente absorbido en el horizonte natural<sup>277</sup>. Bruno estaba convencido de que su filosofía, junto a las consecuencias morales que se desprenden de ella, es el preludeo de un nuevo periodo de civilidad, continuación de

---

Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione] *Ibid.*, pp. 230-231. *Ibid.*, p. 323-324.

<sup>272</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 247. Aquí Granada iguala este planteo bruniano con la tradición peripatética más radical de pensadores como Pietro Pomponazzi.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>274</sup> RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, *op. cit.*, p. 239.

<sup>275</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 296.

<sup>276</sup> Cfr. BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, p. 64-65. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 43, citado en el Apartado 3.1.

<sup>277</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 168.

aquellas civilizaciones como la egipcia y la romana, porque encarna como principio regidor del orden natural y del orden social el movimiento eterno, la *vicissitudine* universal (*omnia mutantur, nihil interit*; todo se transforma, nada perece).

Hemos advertido que la nueva imagen de la Naturaleza pregona por Bruno tiene como principio de su movimiento perpetuo la alternancia vicisitudinal de las cosas. En las manifestaciones de la única sustancia divina, *la contrariedad es el supuesto de toda concordia*. De manera que el sabio es aquel que sabe buscar la coincidencia en los contrarios. Si no hubiese mutación y pluralidad de contrarios, no habría armonía ni concordia; ya que la misma mutación y pluralidad de contrarios se encuentra inscrita en la Naturaleza. Por esa razón, Sofía (sabiduría) señala en el *Spaccio*:

el principio, el medio y el fin, el nacimiento, el aumento y la perfección de todo cuanto vemos procede de los contrarios, por los contrarios, en los contrarios, a los contrarios. Y que allí donde hay contrariedad, hay acción y reacción, hay movimiento, hay diversidad, hay pluralidad, hay orden, hay grados, hay sucesión, hay vicisitud. [...] Análogamente, yo con mi divino objeto, que es la verdad, [tras vivir] como una fugitiva durante mucho tiempo, oculta, caída y sumergida, he juzgado que aquel período, por decreto del Hado, era el principio de mi retorno, aparición, exaltación y magnificencia, y que ese período será tanto más grande cuanto mayores han sido las contradicciones.<sup>278</sup>

Así pues, es deseable el movimiento entre contrarios: no hay placer en el estado de hambre ni en el estado de saciedad, sino en el movimiento entre un estado y el otro. Tampoco hay sabiduría sin ignorancia, espíritus heroicos sin vulgo, unidad sin pluralidad. El principio de *coincidentia oppositorum*, que el Nolano hereda de Nicolás de Cusa, no sólo atañe a su metafísica. También dentro de las repúblicas de los hombres este principio cumple un papel fundamental.

El monarca debe ser capaz de preservar la convivencia dentro del cuerpo civil sin suprimir las diferencias entre los individuos, es decir, sin establecer una homogeneidad que anule las contrariedades. Es interesante al respecto el análisis de Giulio Gisondi sobre la

---

<sup>278</sup> [il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine. [...] Tal io con il mio divino oggetto, che è la verità, tanto tempo, come fuggitiva, occolta, depressa e sommersa, ho giudicato quel termine, per ordinanza del fato, come principio del mio ritorno, apparizione, essaltazione e magnificenza tanto piú grande, quanto maggiori son state le contradizioni] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, p. 101. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 573-574.

idea de paz que se encontraría en la reflexión política bruniana<sup>279</sup>. Para Bruno, la paz no sería un estado inmóvil permanente y duradero; más bien, sería una “condición precaria e inestable, fruto del equilibrio entre fuerzas opuestas sujetas a la mutación”<sup>280</sup>. Por lo tanto, el conflicto, la contrariedad y la diversidad en el cuerpo civil es deseable en tanto representa la complejidad de la realidad en continua transformación<sup>281</sup>. La paz en el ámbito civil, en conclusión, sería la cristalización de esta disposición, reflejo o imagen de la dinámica del orden natural regido por los principios de *vicissitudine* y de *coincidentia oppositorum*.

Es claro que el pensamiento político de Bruno contiene elementos aristocráticos, pues cualquier igualdad artificial que pretenda ocultar las diferencias naturales entre los individuos es comprendida como tiránica. Así como en los organismos naturales existen partes superiores e inferiores, es necesario que existan partes superiores e inferiores en el cuerpo civil y que este orden no se vea alterado:

Es menester que existan artesanos, mecánicos, labradores, servidores, gentes de a pie, hombres sin nobleza, viles, pobres, pedantes y otros semejantes, pues de otra manera no podrían existir filósofos, contemplativos, cultivadores del espíritu, señores, capitanes, nobles, ilustres, ricos, sabios y todos aquellos que son heroicos a semejanza de los dioses. ¿Por qué, entonces, debiéramos afanarnos en pervertir la ley de la naturaleza, que ha dividido el universo en cosas mayores y menores, superiores e inferiores, resplandecientes y oscuras, dignas e indignas, y no sólo fuera de nosotros, sino incluso en nuestro interior, en nuestra misma sustancia, y hasta en esa parte de nuestra sustancia que se afirma inmaterial? Del mismo modo, entre las inteligencias, unas se hallan sometidas, otras son dominadoras, y sirven las unas y obedecen mientras las otras ordenan y gobiernan.<sup>282</sup>

Cualquier intento de establecer una igualdad homogénea entre los diferentes individuos tendrá como resultado la perversión de lo que Bruno llama “*stato della natura*”. En palabras de Gisoni, en la construcción del cuerpo político, la contrariedad y el conflicto

---

<sup>279</sup> GISONI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, pp. 295 y ss.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> [Bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servidori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili: perché altrimenti non potrebono essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri che siano eroici simili a gli dei. Però a che doviamo forzarci di corrompere il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori ed inferiori, illustri ed oscure, degne ed indegne, non solo fuor di noi, ma ed ancora dentro di noi, nella nostra sustanza medesima, sin a quella parte di sustanza che s'afferma inmaterial; come delle intelligenze altre son suggette, altre preminenti, altre servono ed ubediscono, altre comandano e governano?] BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores, op. cit.*, p. 173-174. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, p. 1113-1114.

constituyen un elemento irreductible y fecundo al mismo tiempo<sup>283</sup>. Así como la Naturaleza es capaz de hallar la coincidencia en los contrarios, también los hombres deben ser capaces de encontrar la unión del cuerpo civil en la multiplicidad de los individuos que lo integran. De manera que en la perspectiva bruniana el arte de la *política es capacidad de generar vínculos, coincidencia entre los contrarios —mediante la ley o la religión— en un equilibrio inestable y nunca permanente*, en un intento por reproducir en el cuerpo civil la armonía dinámica de la Naturaleza<sup>284</sup>.

El último concepto importante en el pasaje de la ontología a la praxis política es el de *vinculum amoris*. No obstante, este concepto aparecería en toda su dimensión política en la obra latina *De vinculis in genere* de 1591. Aun así, la idea de reproducir el *vinculum amoris* que rige la naturaleza de las cosas en el plano civil a partir de un *vinculum civile* comienza a manifestarse en la reflexión político-religiosa de las páginas del *Spaccio*.

Toda la reflexión política del Nolano puede resumirse en la preocupación por crear vínculos, nexos y relaciones entre los diferentes individuos de la comunidad. El buen político será aquel que tenga la capacidad de reconducir la pluralidad, diferencia y multiplicidad a la unidad. En palabras de Gisondi, “la acción política se caracteriza como construcción, institución, transformación y renovación permanente de los vínculos y de los símbolos constitutivos y necesarios a la república de los hombres”<sup>285</sup>. En efecto, la religión, la ley, las ciencias y la filosofía tienen como finalidad práctica esta unidad orgánica entre las diferentes partes del cuerpo político.

El conocimiento y la contemplación del orden natural debe servir como modelo para la creación de instituciones políticas óptimas para la generación de vínculos, concordia y convivencia humana. En este sentido, no hay escisión entre *theoria* y *praxis*, entre ontología y política; más bien, en la perspectiva de Bruno, estos campos se encuentran íntimamente ligados.

El *vinculum amoris* se manifiesta de una manera totalmente inmanente en la Naturaleza a través de los principios activo y pasivo. Es mediante este vínculo que las cosas superiores proveen de bienes a las inferiores y, a su vez, las cosas inferiores se vuelven a

---

<sup>283</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, p. 269.

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 372-373.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 27.

las superiores<sup>286</sup>. Asimismo, este vínculo tiene un carácter horizontal<sup>287</sup>, siendo el intermedio entre características opuestas y uniendo los elementos en amistad y perfecto orden<sup>288</sup>.

Así pues, el amor es fuente de todos los vínculos; principio estructural de la unidad tanto en el orden natural como en el orden civil. Por ello ocupa un lugar primordial en la reforma bruniana, cuando frente a los vicios que inspiran los efectos nocivos de los *conquistadores* y los reformados (el Desprecio, la Vanagloria, la Avaricia, la Violencia, el Temor, la Discordia, el Desorden, etc.) Bruno presenta las virtudes de la Conversación, la Convivencia, la Amistad, el Amor, la Paz, entre otras<sup>289</sup>. La praxis civil de aquellos se sostenía en el olvido de esta ley de amor que gobierna el orden natural. Por lo tanto, era necesario retornar a la *contemplazione* de la Naturaleza y tomarla como paradigma de toda praxis política y religiosa, como habían hecho egipcios y romanos. Sólo así, según la perspectiva de Bruno, iba a ser posible instituir vínculos estables en el espacio de la vida política y construir una paz que garantice la unidad sin suprimir las potencialidades de cada uno de los individuos.

En suma, los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris* permiten la extrapolación del modo de operar de la *natura* en el cuerpo civil. Una vez comprendida la verdadera imagen del universo como “espejo vivo de la infinita deidad”, *lex* y *religio* deben ser la manifestación concreta en el plano civil del vínculo de amor inmanente en la Naturaleza<sup>290</sup>. En pocas palabras, la reforma moral, religiosa y política lleva a término las premisas de la reforma cosmológica y ontológica del Nolano. Ahora bien, a esta *nova filosofia* corresponde también la reconsideración del puesto del hombre en el cosmos o, en otras palabras, una nueva antropología acorde con esta nueva

---

<sup>286</sup> Cabe recordar aquí la importancia que tiene el amor como vínculo entre hombres, universo y divinidad en el *De Amore* (1469) de Marsilio Ficino. Cfr. FICINO, M., [1469] *De amore*, trad. y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 2008. Sobre este tema véase PAUL, A. N., “El amor y la belleza en la estética ficiniana” en: *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 1º, 2013, pp. 69-80.

<sup>287</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 38.

<sup>288</sup> Bruno desarrolla las características del amor con más profundidad en el *De vinculis in genere*. No obstante, un abordaje sucinto de esta obra latina excede los límites de este trabajo. Sobre este tema, remitimos al lector al capítulo V del estudio de Gisondi (op. cit., pp. 225-290).

<sup>289</sup> BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 220-221. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 776-777.

<sup>290</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, op. cit., p. 354.

reflexión de la Naturaleza y la divinidad. Sobre este tema dedicaremos el siguiente y último apartado.

### 3.3 Naturalismo y *dignitas hominis*: una relectura bruniana

Hasta aquí hemos analizado las consecuencias prácticas y morales de la nueva ontología bruniana, principalmente en los ámbitos de la religión y la política. Debido a que, como afirma Fulvio Papi, en la filosofía de Bruno se presenta una “coexistencia orgánica” entre ontología y antropología<sup>291</sup>, nos hemos propuesto abordar la reflexión sobre el lugar que ocupa el Hombre<sup>292</sup> en el marco del naturalismo desarrollado por el Nolano.

De hecho, en la *nova philosophia* desarrollada en los *Dialoghi Italiani* no existe una clara distinción entre ontología, cosmología, ética, religión, política y filosofía de la naturaleza. Por el contrario, estos campos se encuentran estrechamente vinculados en el pensamiento de Bruno: estos ámbitos —incluido la reflexión antropológica— son pensados dentro del ritmo de la *vicissitudine* universal, esto es, inmersos en el modo de operar dinámico de la Naturaleza. A partir de esto, la comunidad política y la noción de Hombre serán concebidas como *pars naturae*, y el discurso clásico de la *dignitas hominis*<sup>293</sup> —tan caro a la tradición humanista en particular y al Renacimiento en general— se desarrollará dentro de los parámetros del naturalismo.

En el pensamiento de Bruno, por tanto, la Naturaleza ocupa el lugar central a partir del cual se piensa tanto la divinidad como el Hombre. Es a partir de esta característica, esto es, de pensar la antropología desde la *natura*, que el Nolano produce una mirada distinta acerca de la dignidad otorgada a la condición humana por la tradición platónica, cristiana y humanista.

En efecto, la reintegración del ser humano en la Naturaleza tiene como consecuencia, por un lado, la negación de todo tipo de preeminencia o primado ontológico respecto de los demás entes naturales; y, por otro, el reconocimiento de que toda contemplación o unión con la divinidad debe darse de manera inmanente a la Naturaleza y por encima de toda vía sobrenatural o trascendente. Bajo esta perspectiva naturalista, y a

---

<sup>291</sup> PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, op. cit., p. 275.

<sup>292</sup> En este apartado, hemos decidido utilizar el vocablo Hombre en mayúscula debido a que toda la disquisición girará en torno a la cuestión antropológica dentro del naturalismo bruniano.

<sup>293</sup> El discurso (*oratio*) sobre la excelencia de la *dignitas hominis* encuentra dos de sus máximos exponentes renacentistas en el *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti (terminado en 1452 e impreso recién en 1532) y la *Oratio de hominis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola (1486). Sobre la dignidad humana en el humanismo renacentista puede consultarse el estudio preliminar de Silvia Magnavacca a su traducción del discurso piquiano en PICO DELLA MIRANDOLA, G., [1486] *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Estudio preliminar, trad. y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 17-182.

diferencia del marco referencial compartido por el platonismo, el cristianismo y el humanismo, el Hombre deja de ser el fin último de la creación. Es así que hacia el final del diálogo *De la Causa* Bruno puede decir:

No te acercas más a la proporción, semejanza, unión e identidad con el infinito, siendo hombre que siendo hormiga, siendo una estrella más que siendo un hombre, porque a ese ser no te acercas más siendo sol o luna que siendo un hombre o una hormiga, y por eso en el infinito estas cosas son indiferentes; y lo que digo de éstas lo entiendo de todas las demás cosas que existen individualmente.<sup>294</sup>

En un universo infinito, en una Naturaleza infinita —efecto necesario de la infinita potencia divina—, el ser humano es equiparado al mismo nivel que los demás entes naturales. Es decir, en los términos de un universo infinito y homogéneo, esto es, sin jerarquías, la perspectiva humana es una más entre otras perspectivas. A diferencia de los planteos de otros pensadores renacentistas como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, el Hombre deja de ser mediador entre la naturaleza y Dios. Desde la filosofía de Giordano Bruno, es la Naturaleza la que ocupa el lugar central en esta tríada.

Teniendo en cuenta la perspectiva naturalista desde la cual es planteada la cuestión del Hombre en el pensamiento del Nolano, nos preguntamos cuál es la diferencia entre la condición humana y los demás entes naturales. Como se plantea en la *Cabala* (diálogo que hace de apéndice del *Spaccio*), tanto el hombre, como el asno y la serpiente están formados por la misma materia corpórea (*materia corporale*). Incluso, agrega el Nolano, la materia espiritual (*materia spirituale*) hace permanecer indiferente el alma del asno y el alma humana una vez ha arribado la muerte<sup>295</sup>. El cuerpo es producto, entonces, de la *vicissitudine* universal haciendo imposible toda antropología que distinga entre alma y materia<sup>296</sup>. La exclusividad del alma humana como receptáculo de la divinidad queda irremediablemente cuestionada y, en este nuevo modelo metafísico, la divinidad acontece

---

<sup>294</sup> [Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non piú ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non piú ti avvicini con esser sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti. E quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare.] BRUNO, G., [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, op. cit., pp. 225-226. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., pp. 320. Sobre el cuestionamiento del privilegio ontológico del hombre por encima de los demás seres naturales remitimos también a la primera parte del diálogo segundo de *Cabala* (op. cit., pp. 117-126; Ed. it. op. cit., pp. 882-891).

<sup>295</sup> BRUNO, G., [1585] *Cábala del caballo Pegaso*, op. cit., p. 118. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 883.

<sup>296</sup> RAIMONDI, F., “L'immaginazione politica di Giordano Bruno”, op. cit., p. 244.

“en todas y cada una de las formas sin convertirse en solamente una de ellas y comprometerse definitivamente con ella”<sup>297</sup>: la divinidad se encuentra en el hombre, pero también en la hormiga y en los seres inanimados.

Ahora bien, la cuestión del Hombre y su particularidad frente a las demás especies sigue presente en el Nolano. En la *nova filosofia* bruniana, la especificidad del ser humano no le es dada por el principio material (que comparte con los demás seres) ni por el principio espiritual (que también es *uno* respecto a los demás seres). Lo propio de la condición humana, en el marco del naturalismo de Bruno, es *cierta configuración material del cuerpo*, cuya característica principal es estar dotado de manos y de un intelecto<sup>298</sup>. En otras palabras, la diferencia entre el hombre y los demás seres es una diferencia de complejidad, no de principios.

Así pues, la *dignitas hominis*, de acuerdo a la relectura naturalista de Bruno, deja de ser un principio abstracto presente en todos los hombres *ante rem* para pasar a ser un principio al que todos los hombres aspiran y deben verificar en su contemplar y actuar en el mundo, esto es, *post rem*<sup>299</sup>. Justamente, este *contemplar y actuar en el mundo* es lo propio de la perfección de la condición humana y una de las proyecciones ético-políticas más importantes del naturalismo bruniano. En lo que sigue, analizaremos las dos acciones que caracterizan al hombre perfecto, la *contemplazione* (la contemplación) y la *fatica* (el esfuerzo). La conjunción de ambas hará que, en el *Spaccio*, Bruno —quien, recordemos, partía de una mirada crítica del antropocentrismo— resalte en el hombre su semejanza con los dioses y su posibilidad de ser *dio de la terra* (“dios de la tierra”).

Hemos señalado anteriormente (Apartado 3.1) que la apertura del universo finito y la descristianización de la imagen de Dios en la filosofía bruniana posibilitó, en contra de la teología cristiana (Apartado 2.1) y la filosofía vulgar (Apartado 2.2), una consideración positiva de la Naturaleza como única mediación posible entre los hombres y la divinidad. En este sentido, la *contemplazione* de la Naturaleza, espejo vivo de la deidad infinita, es la búsqueda humana de unión con Dios, empresa intelectual heroica que será para Bruno la

---

<sup>297</sup> BLUMENBERG, H., “El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios”, *op. cit.*, p. 557.

<sup>298</sup> Aquí Bruno retoma a Anaxágoras para quien el hombre se diferencia de los demás animales porque posee manos. Fulvio Papi dedica toda una sección a esta recuperación bruniana de Anaxágoras en *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, *op. cit.*, pp. 237-247.

<sup>299</sup> Cfr. BERNARDINI, A., “Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno”, *op. cit.*, p. 18.

máxima expresión del *dictum* hermético *magnum miraculum est homo* (“magnífico milagro es el hombre”)<sup>300</sup>.

Ahora bien, este proceso de búsqueda debe comprenderse, por un lado, como *inmanente* a la Naturaleza; y, por otro lado, como una *praxis*, esto es, como una *contemplación activa* de la unidad infinita en la Naturaleza<sup>301</sup>. Debe notarse en todo momento la contraposición de esta postura bruniana frente a aquella cristiana —e incluso, señala Granada, al platonismo de Ficino y de Pico<sup>302</sup>— que no otorga todo su valor al universo sensible en tanto manifestación, simulacro, vestigio de la unidad divina. A su vez, la posición de dignificar de la contemplación activa en Bruno se enfrenta a la postura pasiva de la *gratia sola fide* reformista.

Por lo tanto, el encomio de la contemplación activa de la Naturaleza<sup>303</sup> como una reunificación posible entre hombres y divinidad *explicada* —ya que la unión con la unidad divina infinita queda vedada a toda búsqueda humana— rompe con toda concordia entre la empresa filosófica y la religión de Cristo<sup>304</sup>. Así pues, para el planteo bruniano, no hay necesidad de gracia, encarnación o redención. El movimiento de la *nova philosophia* bruniana es un retorno a la *antiqua philosophia* precristiana que hallaba su único camino de unión con la divinidad en el mundo, esto es, en una religión mundana (Apartado 3.1). El encuentro con Dios *vis à vis* queda fuera del alcance de toda empresa humana: Dios absoluto y trascendente —que Bruno nominará como Apolo (Apolline) en *Eroici Furori*— es inaccesible. No obstante, es posible la comunión con su imagen, la *natura* infinita, correlato necesario de la divinidad *complicada*, denominada en el último de los diálogos londinenses

---

<sup>300</sup> Véase Asclepius §6: “Por esto, Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado”. [Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum]. En *Asclepio. Un texto sapiencial*, D’Amico, C. (coord.), introducción, texto bilingüe y notas, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016.

<sup>301</sup> Cfr. GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>303</sup> Esta reivindicación de la contemplación de la Naturaleza se encuentra ya presente en Lucrecio. Véase *De rerum natura*, Libro I, líneas 146-148: “Este terror [a la muerte], pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen, no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la Naturaleza y la ciencia”. [Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest non radii solis neque lucida tela diei discutiant, sed naturae species ratioque].

<sup>304</sup> GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, *op. cit.*, p. 236.

como la diosa romana Diana, esto es, la divinidad inmanente en la *natura*<sup>305</sup>. Pero esta unión será fruto no de la espera y la fe, sino del esfuerzo y la contemplación humanas.

Miguel Ángel Granada ha advertido en el programa de dignificación de la actividad filosófica de los *Dialoghi Italiani* un retorno al carácter salvífico de la Filosofía tal como se había configurado en Grecia<sup>306</sup>. Esta concepción de filosofía como autodivinización de la condición humana y asimilación a la divinidad podemos encontrarlo en el *Spaccio* cuando Bruno describe a la *prudenza* como la efectuación de la providencia divina en el sujeto humano:

La diosa que está cerca y junto a la verdad tiene dos nombres: providencia y prudencia. Se llama providencia en cuanto que influye y se halla en los principios superiores; y se llama prudencia en cuanto se efectúa en nosotros; así mismo, se suele llamar sol tanto a lo que caldea y difunde la luz como a la luz y esplendor difundidos que se encuentran [reflejados] en el espejo y en otros objetos.

La providencia, pues, se dice respecto de las cosas superiores, es la compañera de la verdad y no está sin ésta; y es también la libertad y la necesidad mismas; de manera que la verdad, la providencia, la libertad y la necesidad, la unidad, la verdad, la esencia y la entidad son todas ellas absolutamente una sola cosa, como mejor te lo haré entender en otras ocasiones.<sup>307</sup>

Una vez que hemos alcanzado la *contemplazione* de la divinidad en la Naturaleza a partir de nuestra actividad intelectual, comprenderemos que providencia, prudencia, verdad, libertad y necesidad son una y la misma cosa. Alcanzamos así una sabiduría *sub specie aeternitatis* (utilizando una expresión spinoziana), en la cual el temor a la muerte se disipa

---

<sup>305</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit. pp. 191-192. Véase también BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, op. cit., p. 182. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 1123: “Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión, sino también más allá de toda objetivación. Por ello, ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que se oculta en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas).” [Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l’universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sí bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l’universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell’opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre].

<sup>306</sup> GRANADA, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit. pp. 13-14.

<sup>307</sup> [Quella dea che è gionta e prossima alla verità, ha doi nomi: p r o v i d e n z a e p r u d e n z a. E si chiama providenza, in quanto influisce e si trova nelli principii superiori; e si chiama prudenza, n quanto è effettuata in noi: come sole suole essere nomato e quello che scalda e diffonde il lume, ed oltre quel lume e splendor diffuso che si trova nel specchio ed oltre in altri soggetti. La providenza, dunque, se dice nelle cose superiori, ed è compagna della verità, e non è senza quella, ed è la medesima libertà e la medesima necessità; di maniera che la verità, la providenza, la libertà e necessità, la unità, la verità, la essenza, la entidad, tutte sono uno absolutissimo, come altre volte ti farò meglio intendere.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., pp. 146-147. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 648.

y damos cuenta de la unidad más allá de la multiplicidad del universo sensible. Con todo, el sabio que goza de un saber “bajo la mirada de la eternidad” es humano y finito. Así pues, la contemplación filosófica es una tarea cuya practicidad no encuentra término: el sabio se encuentra en constante cacería de la verdad<sup>308</sup>. La caracterización en Bruno del sabio —o del filósofo, esto es, el hombre que desarrolla su intelecto—es la del *furioso*, alguien que tiende continuamente a un saber que permanece inaprehensible. Como señala Ordine, en la tensión inextinguible, la distancia insalvable entre saber y no-saber, entre amante y amado, radica la esencia de la *philo-sophia* y del filósofo, quien “en el esfuerzo por imitar el modelo ideal de sabio, busca heroicamente hacer coincidir la razón individual con la razón universal”<sup>309</sup>.

En suma, es el carácter *activo* de la contemplación lo que destaca el programa filosófico de Bruno, pues la aprehensión de un objeto infinito requiere una búsqueda igualmente infinita.

pues la felicidad de los dioses es expresada por el beber —y no por el haber bebido— el néctar, por el gustar —y no por el haber gustado— la ambrosía, por el deseo insaciable del alimento y la bebida, y no en el hallarse saciado y falto de deseo. Gozan, pues, la saciedad como movimiento y aprehensión, y no como quietud y comprensión; no llegan a saciarse sin conservar el apetito, ni apetece sin que vengan en cierto modo a ser saciados.<sup>310</sup>

Es el movimiento, la aprehensión, el esfuerzo (*Fatica*) lo que otorga dignidad a los hombres. No el hecho de alcanzar la meta, “sino también todos aquellos que han corrido tan

---

<sup>308</sup> Véase BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante*, op. cit., p. 248. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 811: “haz que el arte de los cazadores, *id est* la Venación, a cuenta de que es una insania magistral, una locura real y un furor imperial, se convierta en virtud, religión y santidad” [fa’ che l’arte di cacciatori, *idest* la Venazione, come è una maestrale insania, una regia pazzia ed uno imperiale furore, vegna ad essere una virtù, una religione, una santità]. La metáfora de la búsqueda de conocimiento y la cacería (*venatio*) es utilizada en *Eroici Furori* para significar la empresa del *furioso*, representado por el cazador Acteón, y su relación con Diana—la divinidad *explicada* en la Naturaleza—: en el momento en que Acteón ve a Diana desnuda, es devorado por sus perros y muere. La visión directa de la divinidad es negada a causa de la finitud humana. Para el análisis alegórico que Bruno hace del mito de Acteón y Diana véase los diálogos Cuarto de la Primera Parte y Tercero de la Segunda parte de *Eroici Furori* (op. cit.). Para un análisis del uso de la *venatio* como metáfora del conocimiento en varios filósofos renacentistas, puede consultarse MANZO, S., “Imágenes venatorias del conocimiento: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon”, en: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 377–393.

<sup>309</sup> ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 146–147.

<sup>310</sup> [atteso che la felicità de’ dei è descritta per il bere non per l’aver bevuto il nettare, per il gustare non per aver gustato l’ambrosia, con aver continuo affetto al cibo ed alla bevanda, e non con esser satolli e senza desio de quelli. Indi, hanno la sazieta come in moto ed apprensione, non come in quiete e comprensione; non son satolli senza appetito, né sono appetenti senza essere in certa maniera satolli.] BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, op. cit., p. 196. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, op. cit., p. 1138.

excelentemente como para ser juzgados igualmente dignos y capaces”<sup>311</sup> de haberla alcanzado.

CICADA. —Pero, de entre los hombres, no todos pueden llegar allí a donde sólo uno o dos pueden acceder.

TANSILLO. —Basta que todos corran; bastante es que haga cada uno cuanto esté en su mano, pues una naturaleza heroica 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.<sup>312</sup>

Como bien ha señalado Rosa Rius Gatell, el elogio del *esfuerzo* y el valor de la *actividad* ocupan un lugar primordial en la reforma cívico-política y desembocan en el *Spaccio* en una apología del *homo divinus*, esto es, del carácter divino al que puede acceder el Hombre en esta vida terrena<sup>313</sup>. El esfuerzo y la actividad no son otra cosa sino la transposición de la realidad natural en el mundo de los hombres: “El sujeto humano, producto de la naturaleza y plenamente inserto en ella, no puede dejar de expresar en su vida la actividad de la vida universal”<sup>314</sup>.

Al insertarse en la *vicissitudine* universal, la antropología bruniana deja de ser autónoma, como indicaba Blumenberg; no hay, en Giordano Bruno, antropología por fuera de la cosmología<sup>315</sup>. Sin embargo, *los hombres realizan la vicissitudine de la natura a su manera y con sus propios medios*. Según Blumenberg, cuando el Nolano celebra el papel del Hombre, no es por ocupar una posición única y central en el universo —como haría un discurso cristiano, humanista o platónico—, sino porque el sujeto humano representa “una potenciación de la tendencia universal a transformar lo dado, a traducir el proceso en

---

<sup>311</sup> [Non solo è degno di onore quell'uno ch'ha meritato il palio, ma ancor quello e quell'altro c'ha sí ben corso, ch'è giudicato anco degno e sufficiente de l'aver meritato, benché non l'abbia vinto. E son vituperosi quelli, ch'al mezzo de la carriera, desperati, si fermano, e non vanno, ancor che ultimi, a toccar il termine con quella lena e vigor che gli è possibile.] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, p. 88. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>312</sup> [Cicada. Ma de gli uomini non tutti possono giungere a quello dove può arrivar uno o doi. Tansillo. Basta che tutti corrano: assai è ch'ognun faccia il suo possibile; perché l'eroico ingegno si contenta piú tosto di cascar o mancar degnamente e nell'alte imprese, dove mostre la dignità del suo ingegno, che riuscir a perfezione in cose men nobili e basse.] BRUNO, G., [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, *op. cit.*, p. 67. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 999.

<sup>313</sup> Cfr. RIUS GATELL, R., “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos”, *op. cit.*

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>315</sup> BLUMENBERG, H., “El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios”, *op. cit.*, p. 589.

trabajo”<sup>316</sup>. Si el sujeto humano es ontológicamente idéntico a los demás seres naturales, el ser humano también es, empero, capaz de intervenir en la Naturaleza y en su *vicissitudine* a partir de la contemplación, de la actividad y de perfeccionar su propia condición individual y colectiva<sup>317</sup>. El Hombre deviene así *dio de la terra* y se vuelve artífice de su propia *dignitas*.

los dioses habían otorgado al hombre el intelecto y las manos y le habían hecho su semejante, otorgándole el poder [*facultà*] sobre los demás animales. Esto consiste no sólo en obrar según la naturaleza y lo que es ordinario, sino, además, fuera de sus leyes, a fin de que, pudiendo formar o formando otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con aquella libertad sin la cual no tendría la mencionada semejanza [divina], viniese a considerarse dios de la tierra. Esa naturaleza, ciertamente, cuando se vuelve ociosa se frustra y hace vana, como inútil es el ojo que no ve y la mano que no ase. Y por eso ha determinado la Providencia que sus manos se ocupen en la acción y su intelecto en la contemplación, de manera que no contemple sin acción y no obre sin contemplación. Pues en la Edad de Oro no eran los hombres más virtuosos gracias al Ocio que en el presente puedan serlo las bestias, y acaso eran más estúpidos que muchas de éstas. Ahora bien, habiendo surgido entre ellos las dificultades y las necesidades, sus espíritus, a causa de su emulación en los actos divinos y de su adaptación a los afectos inspirados, se agudizaron, se inventaron las industrias, se descubrieron las artes; y siempre, por medio de la penuria, un día tras otro, de la profundidad del intelecto humano se originan nuevas y maravillosas invenciones. De ahí que cuanto más se aleja, a causa de las solícitas y urgentes ocupaciones, del ser bestial, tanto más altamente se aproxima al ser divino.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> *Idem*. Respecto al trabajo (*lavoro*), Papi señala en su estudio que Bruno no lo comprendía en su carácter social o colectivo como se lo concibe hoy en día, sino que remite a una ética, a una *actividad individual* (Cfr., *op. cit.*, p. 340).

<sup>317</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno, op. cit.*, p. 307.

<sup>318</sup> [gli dei aveano Donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano piú virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano piú stupidi che molte di queste. Or essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini ed adattazione di spirituosì affetti nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde sempre piú e piú per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, piú altamente s'approssimano a l'esser divino.] BRUNO, G., [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante, op. cit.*, pp. 200-201. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani, op. cit.*, pp. 732-733.

Cuando los hombres viven en el ocio y la inercia, proceden de manera contraria a la Naturaleza de la que son parte<sup>319</sup>. Cuando se vuelcan a la quietud y la inacción, traicionan, de alguna manera, la divinidad que se encuentra en su interior, pues “no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos”<sup>320</sup>. Aun así, la *divinitas* se conquista con el propio trabajo (*Lavoro*) y esfuerzo (*Fatica*). La divinización de la condición humana sólo encuentra su garantía en la inseparabilidad de la acción de las manos y la contemplación del intelecto: *homo divinus* es la síntesis entre actuar y contemplar.

Así pues, encontramos en el *humanismo no antropocéntrico*<sup>321</sup> de Bruno cierto encomio del carácter *poiético*, activo, artífice (en su doble acepción de artista y artesano, que se desprende del vocablo latino *artifex*) del sujeto humano. El Hombre se encuentra necesariamente inclinado a la actividad en el mundo y en la Naturaleza a tal punto que el *trabajo*, señala Papi<sup>322</sup>, es la respuesta antropológica a la *natura*; es decir, la manera en que la necesidad se transforma en libertad (sin la cual, no podría ser considerado “dios de la tierra”). Aun teniendo como modelo el modo de operar natural (como observamos en el Apartado 3.2), la actividad humana inicia el pasaje de la condición natural a la cultura/civilización. Siguiendo los análisis de Papi, en este pasaje la corporalidad humana (el intelecto unido a las manos) transforma la relación con el ambiente e introduce en la *natura* la dimensión de la civilización<sup>323</sup>: la necesidad natural no es vencida, pues esto sería imposible; no obstante, es incorporada en una nueva estructura, la del Hombre<sup>324</sup>: a través de las manos y la contemplación, constituye una *humanización de la natura*, una incorporación al mundo propio<sup>325</sup>.

A partir de transformar la Naturaleza, el sujeto humano encuentra modos de “estar en la *vicissitudine*” según su propia naturaleza<sup>326</sup>. Así, la *vicissitudine* deja de ser una

---

<sup>319</sup> Cfr. RIUS GATELL, R., “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos”, *op. cit.*, p. 191.

<sup>320</sup> [abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l’abbiamo appresso, anzi di dentro, piú che noi medesmi siamo dentro a noi] BRUNO, G., [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, *op. cit.*, p. 53. Ed. it. BRUNO, G., *Dialoghi italiani*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>321</sup> Cfr. RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, *op. cit.*, p. 240.

<sup>322</sup> Cfr. PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>323</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>324</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>325</sup> GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 344.

<sup>326</sup> RAIMONDI, F., “L’immaginazione politica di Giordano Bruno”, *op. cit.*, p. 245.

determinación negativa de la condición humana para pasar a ser la apertura, la condición de posibilidad de actuar en el mundo: el Hombre descubre su propia libertad; libertad situada en el mismo orden natural, pues utiliza los instrumentos que le dio la Naturaleza, el intelecto y las manos. Este espacio de libertad es el de las repúblicas y las instituciones basadas en la *lex naturae*. Es en la construcción de la civilización (en tanto segunda naturaleza o “*altra natura*”) donde el ser humano encuentra su *dignitas*. En su perspectiva naturalista, alejada de la sensibilidad humanista y platónica —si bien reconoce su deuda intelectual con ambas tradiciones—, la *dignitas hominis* deja de ser un status ontológico inicial para devenir un proceso, una *realización política*<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, op. cit., p. 338. Véase también en GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, op. cit., pp. 236-237.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En la presentación de este trabajo indicamos que el tema principal de la obra bruniana *Spaccio de la bestia trionfante* era la reforma moral y religiosa. Asimismo, indicamos que una de las dificultades más importantes al momento de analizar esta obra era su carácter propedéutico a una obra futura jamás escrita. Teniendo en cuenta estos elementos, hemos abordado este diálogo y sus premisas morales y políticas a partir de considerarlo una síntesis entre las perspectivas cosmológicas, ontológicas y ético-políticas de la filosofía de Giordano Bruno.

En efecto, en esta obra, como en ninguna otra de la producción del Nolano, se hace manifiesto que la *filosofía nolana* no era solamente un discurso teórico, sino ante todo un esbozo de programa político, moral y religioso dirigido a superar la crisis del periodo histórico que le tocó vivir. Atendiendo a esto, nuestro propósito fue presentar a Bruno como un pensador interesado en las cuestiones político-sociales de su tiempo al demostrar las implicancias prácticas de su filosofía naturalista.

Como consecuencia de ello, hemos analizado el diagnóstico social y cultural llevado a cabo por el Nolano. Según nuestro autor, la crítica disolución de los lazos morales, políticos y religiosos son los efectos de una determinada imagen del universo y la filosofía, cuyos principales referentes pueden ser encontrados en el aristotelismo y en la religión cristiana. Bruno percibía ambas tradiciones como subsidiarias entre sí, y aquello que las unía era la subversión de la auténtica imagen del cosmos y de la auténtica filosofía. Por un lado, la filosofía de Aristóteles desviaba, según la perspectiva de Bruno, el estudio de la Naturaleza hacia categorías abstractas que no hallaban correlato en las cosas. Por otro lado, el cristianismo, tanto en su vertiente católica como en la reformista, había impuesto la revelación y la figura de Cristo como único mediador posible entre los hombres y Dios. A estas *imposturas* se les suma la excesiva valoración de la gramática por parte de los maestros humanistas, que tiene como efecto la desestimación de la razón y la especulación propiamente filosófica.

Estas tres vertientes (la teología cristiana, el aristotelismo acrítico y el humanismo gramático) constituyeron lo que Bruno denominó *pedantismo*, debido a que aquello que tenían en común era la alteración de todo sano vínculo entre hombres, Naturaleza y

divinidad. Es así que, en la consideración de Bruno, la conjunción de estas tres vertientes son la principal causa del conflicto social y religioso del siglo XVI, cuyo ápice, es justo subrayar, fue la colonización del Nuevo continente. Justamente, la misión histórica del Nolano era la recuperación del sano vínculo entre hombres, Naturaleza y divinidad del que se gozaba en la Antigüedad.

Para ello, dilucidamos el sentido que Bruno le otorgaba a la tradición filosófica que había heredado y a la que denominó *antiqua vera philosophia*. Originalmente, lo que nosotros denominamos filosofía inició como una interrogación sobre la naturaleza y los fenómenos del mundo: los primeros filósofos eran *physici* o, como los denominaba Bruno, *filosofi naturali*. Por esta razón, la recuperación de la *antiqua vera philosophia* correspondía con la elaboración de una *filosofía de la naturaleza*. En ella, los dominios de la física y de la metafísica ya no estarían separados, así como en los primeros filósofos naturalistas no lo estaban lo material y lo inmaterial. Así es como frente a la *impostura* filosófica y religiosa de su tiempo, el Nolano propone una filosofía de la naturaleza caracterizada por un monismo ontológico y dinámico. Este monismo permite el entrelazamiento entre la identidad *complicada* de la causa primera y el movimiento perpetuo de la Naturaleza a partir de la revitalización del pensamiento de Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Pitágoras y Lucrecio. La *antiqua vera philosophia* era interpretada como un monismo y un panteísmo condensado en las máximas *omnia in omnibus* y *deus in rebus*.

Ahora bien, observamos que esta recuperación y revitalización original de paradigmas de la Antigüedad no tenía como único objetivo recobrar la auténtica especulación filosófica, sino también reformar la sociedad y la convivencia humana. En otras palabras, la recuperación de una sana relación entre hombres, Naturaleza y divinidad acarrea necesariamente una reforma moral y religiosa tanto en los individuos como en la comunidad política. Al respecto, describimos la preocupación de Bruno por los efectos de la filosofía en la convivencia civil cuando abordamos las consecuencias prácticas de la reforma planteada en el *Spaccio*. En definitiva, la restauración de la auténtica imagen del universo y de la auténtica filosofía hacían posible el acceso de la “verdadera vía a la verdadera moralidad”. En esta “verdadera moralidad”, condición indispensable para una reforma política y religiosa de la sociedad europea del siglo XVI, las religiones de pueblos como el romano y el egipcio devinieron ejemplos y modelos de la reforma bruniana

expuesta en los diálogos londinenses. En efecto, la filosofía expuesta en estos diálogos permitiría la restauración de la función propia de la *religio* y de la *lex*: garantizar la convivencia civil y promover la virtud en los individuos.

En última instancia, nos preguntamos cómo es posible un pensamiento político en el marco de la filosofía monista de Bruno. Según examinamos, cuando la sociedad se desvía de los principios de la auténtica filosofía y de la auténtica imagen de la Naturaleza, funda instituciones y vínculos defectuosos que precisan reformarse para establecer una sana convivencia civil. En toda la reflexión del Nolano se encuentra presente la reivindicación de la Naturaleza como mediadora entre hombres y divinidad. Así pues, en la perspectiva bruniana, tanto la sociedad, como las leyes y las religiones deben tener como modelo el orden natural y su modo de operar. En este sentido establecimos que el poder político debería reproducir en el plano civil los principios naturales (y divinos) descubiertos por la verdadera contemplación filosófica inaugurada por el Nolano.

En consonancia con lo anterior, la religión es considerada, no ya como revelación irracional o sobrenatural, sino como ley racional y natural cuya función principal es pedagógico-política. Sin religión no es posible la política, de ahí que consideramos a la reforma moral y religiosa planteada en el *Spaccio* como el lugar donde se manifiesta la *filosofía política* del Nolano. De este modo, la religión más óptima para Bruno, es decir, la religión que mejor vincula a los hombres en una comunidad, es aquella que manifiesta de manera práctica el *vinculum amoris* que gobierna el orden natural y liga las diferentes partes en una unidad.

Efectivamente, propusimos las categorías de *vinculum amoris*, *vicissitudine* y *coincidentia oppositorum* como fundamentales en lo que refiere al pasaje desde la reflexión ontológica a la reflexión práctica, es decir, desde el orden de la Naturaleza al orden civil. Como se desprende de nuestro recorrido, el arte de la política debe apuntar a encontrar la unidad entre los contrarios; generar, mediante la ley y la religión, vínculos capaces de hallar una *armonía dinámica* y un *equilibrio inestable* entre los individuos de la comunidad. Esto, como señalamos, sólo es posible aplicando los principios de *vinculum amoris* (unir la multiplicidad en una unidad), *vicissitudine* (dar una ética correspondiente con la alternancia vicisitudinal y la mutación constante del orden natural) y *coincidentia oppositorum* (vincular los elementos contrarios entre sí sin suprimir las diferencias que acarrear). A

través de la aplicación de estos conceptos en el ámbito civil, resulta patente la íntima relación entre ontología y política en el pensamiento de Bruno y, por consiguiente, que la reforma moral, religiosa y política es la consumación de la reforma cosmológica y ontológica llevada a cabo por el Nolano.

Ahora bien, una vez demostrado la inseparabilidad entre los dominios de la *theoria* y el de la *praxis* en los diálogos brunianos, avanzamos en la consideración antropológica presente en las obras producidas entre 1584 y 1585. La cuestión que buscamos resaltar fue la posición del Hombre en una filosofía que asume a la Naturaleza como su eje central. Es así que nos hemos encontrado con la reinterpretación naturalista del discurso humanista de la *dignitas hominis* llevado adelante por Bruno en sus diálogos.

De alguna manera, Bruno *naturaliza* al hombre, quitándole toda trascendencia y status ontológico privilegiado, esto es, eliminando toda preeminencia ontológica respecto a los demás seres naturales. A partir de ubicar al ser humano dentro de su concepción dinámica de la *natura*, la *dignitas* en los hombres deja de ser un principio ontológico preexistente para verificarse (o no) *en* el mundo natural y *en* la comunidad política. Sin embargo, este movimiento es la antesala de un giro que vuelve a colocar al Nolano dentro de los discursos sobre la *dignitas hominis*: nombrarlo *dios de la tierra*. El Hombre, así, adquiere su dignidad en el terreno práctico; y la transformación de la Naturaleza llevada a cabo por su actividad es puesta bajo la mirada del monismo, de la inmanencia y de un total naturalismo. En esta nueva imagen de la naturaleza humana, la contemplación y la actuación *en el mundo* devienen las características principales e inseparables de su condición: movimiento, actividad contemplativa y esfuerzo son la reproducción del modo de operar de la Naturaleza en el mundo humano.

Con este recorrido hemos procurado demostrar la dimensión política del pensamiento de Giordano Bruno. En otras palabras, demostrar la importancia de aproximarnos al Nolano no sólo como un filósofo relevante en la tradición teórica del naturalismo en particular y en la filosofía del Renacimiento en general; sino también como un pensador preocupado por las cuestiones políticas y sociales de su época. En efecto, un *auténtico* filósofo nunca deja de considerar los problemas acuciantes de su propio tiempo y de trabajar para mejorar la convivencia dentro de su comunidad. En este sentido, hemos presentado a Bruno como un pensador *propriadamente político*, es decir, como un filósofo que

hace frente a la crisis de su tiempo y propone ideas nuevas para salir de tal estado de crisis. De ahí que nuestro filósofo haya interpretado originalmente la tradición heredada de los filósofos antiguos para formular ideas propicias para un mejor porvenir. Como la cabeza del dios bifronte Jano, Giordano Bruno fue un filósofo que supo mirar al pasado para encontrar alternativas de camino a un porvenir más favorable respecto a los vínculos con la Naturaleza, el culto a los dioses y la convivencia humana.

# BIBLIOGRAFÍA

## Fuentes primarias

- BRUNO, G., [1585] [*Cabala del Cavallo Pegaseo*] *Cábala del caballo Pegaso*, trad., introd. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1990.
- -----, [1584] [*De la Causa, Principio et Uno*] *De la causa, el principio y el uno*, introd., trad. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2018.
- -----, [1584] [*De l'infinito, universo et mondi*] *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., intro. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1998.
- -----, *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, 3° ed. de Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1985.
- -----, [1584] [*Spaccio de la Bestia Trionfante*] *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 2011.
- -----, [1584] [*La Cena de le Ceneri*] *La cena de las cenizas*, trad., intro. y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2015.
- -----, [1585] [*De gli Eroici Furori*] *Los Heroicos Furores*, trad., intro. y notas de Ma. Rosario González Prada, Madrid, Tecnos, 1987.

## Fuentes secundarias

- *Asclepio. Un texto sapiencial*, D'Amico, C. (coord.), introducción, texto bilingüe y notas, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016.
- AVERROES, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, trad., introd., y notas de Rafael Ramón Guerrero, Buenos Aires, Winograd, 2015.
- FICINO, M., [1469] *De amore*, trad. y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 2008.
- -----, [1482] *Platonic theology*, Michael Allen et al (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 2001-2008, 6 vols.
- CUSA, N., [1440] *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, trad. de Jorge Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003.

- -----, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contrato o universo*, trad. de Jorge Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- -----, *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contrato*, trad. de Jorge Machetta y Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza*, trad., introd., y notas de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Acantilado, 2012.
- MAQUIAVELO, N., [1531] *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Estudio preliminar, trad. y notas de Roberto Raschella, Buenos Aires, Losada, 2008.
- MONTAIGNE, M., [1580] *Ensayos*, trad., prólogo y notas de Graciela Isnardi, Buenos Aires, Losada, 2011.
- OVIDIO, *Las metamorfosis*, introd., trad. y notas de Emilio Rollié, Buenos Aires, Losada, 2012.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., [1486] *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Estudio preliminar, trad. y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Winograd, 2008.
- SCHOPENHAUER, A., [1819] *El mundo como voluntad y representación I*, trad., introd. y notas de Pila López de Santa María, Madrid, Trotta, 2da edición, 2009.
- TELESIO, B., [1570] *La naturaleza según sus propios principios*, trad., introd., y notas de Miguel Saralegui, Madrid, Tecnos, 2013.

### **Lectura crítica**

- AQUILECCHIA, G., *Giordano Bruno*, Roma, 1971.
- BERNARDINI, A., “Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno”, en: *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXIX (98), 13-21, julio-diciembre 2001.
- BIONDI, R., “Dios, naturaleza y alma en Telesio”, trad. Miguel Saralegui, en: *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 2013, pp. 21-42.
- BLUMENBERG, H., “El Nolano: el mundo como autoagotamiento de Dios” en: *La legitimación de la Edad Moderna*, Trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 545-595.
- BROWN, A., *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2010.

- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Trad. de Jaime Ardal, Buenos Aires, Porrúa, 1984.
- BURKE, P., *El Renacimiento*, Trad. de Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1999.
- CAMPO TEJEDOR, A., *Tratado del burro y otras bestias. Una historia del simbolismo animal en Occidente*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2012.
- CARANNANTE, S., *Unigenita Natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.
- CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Trad. de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- -----, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- CELENZA, C., “The revival of Platonic philosophy” en: Hankins, J. (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 72-96.
- CILIBERTO, M., *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1992.
- -----, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano, Adelphi edizioni, 2020.
- CULIANU, I., *Eros y magia en el Renacimiento*, trad. de Neus Claver y Héléne Rufat, Madrid, Siruela, 2007.
- DEBUS, A., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, trad. de Sergio Lugo Rendón, México, FCE, 1985.
- ERNST, G., GIGLIONI, G. (eds.), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Roma, Carocci editore, 2012.
- FIORENTINO, F., *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, 1861.
- FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 1993.
- GANDILLAC, M., *La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- GARIN, E., *El Renacimiento italiano*, Trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Ariel, 1980.
- -----, *El hombre del renacimiento*, trad. de Manuel Rivero Rodríguez, Madrid, Alianza, 1993.
- -----, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976.

- -----, *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. de Domènec Bergadà, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.
- GATTI, H., *Essays on Giordano Bruno*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.
- -----, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, trad. de Elisabetta Tarantino, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001.
- GENTILE, G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi Editore, 1920.
- GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- GISONDI, G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2020.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *El idioma de la imaginación*, Madrid, Taurus, 1982.
- GRANADA, M. Á., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- -----, *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.
- -----, “Giordano Bruno, el filósofo del infinito”, en: Bruno, G., *Diálogos metafísicos*, Madrid, Gredos, 2014, pp. IX-CIV.
- -----, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.
- -----, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005.
- -----, “New visions of the cosmos” en: Hankins, J. (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 270-286.
- -----, “Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción ‘potentia absoluta’/ ‘potentia ordinata Dei’ a propósito de la necesidad y la infinitud del universo”, en: G., Canziani, M. Á. Granada, Y. Ch. Zarka (eds.), *Potentia Dei. L’onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán, Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.
- -----, “Polémica religiosa y *generalis philanthropia* en los escritos brunianos de 1588. Hacia una aproximación de Bruno y Spinoza en el ámbito teológico-político” en:

- Fernández, E. & de la Cámara, M. L. (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 521-539.
- GREIF, E. & SZAPIRO, A. “La percepción de Giordano Bruno en la historiografía reciente”, en: Selvático, L., Bozzoli, M. & Pesenti, L. (eds.), *Epistemología e Historia de la ciencia*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2012, pp. 251-256.
  - GUZZO, A., *Giordano Bruno*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1967.
  - HANKINS, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, 2000.
  - HUIZINGA, J., *El concepto de la Historia y otros ensayos*, Trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1946.
  - -----, *El otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1994, 11va reimpr.
  - INGEGNO, A., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
  - JIMÉNEZ, A., SAISÓ PRIANI, E., “Bruno. Dignificación y ennoblecimiento del alma a través del furor divino”. En *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones*, México, 2016.
  - KRISTELLER, P., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Trad. de Federico Patán López, México, FCE, 1982.
  - -----, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Trad. de María Martínez Peñaloza, Madrid, FCE, 1996.
  - KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. de Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 1999.
  - KWIATKOWSKA, T., “El concepto de naturaleza: algunas reflexiones históricas y contemporáneas”, *LUDUS VITALIS*, vol. X, núm. 17, 2002, pp. 95-110.
  - MANZO, S., “Imágenes venatorias del conocimiento: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon”, en: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 377–393.
  - MÍNGUEZ PÉREZ, C., *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.

- MOLGARAY, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, Buenos Aires, Teseo, 2015.
- MONDOLFO, R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- MONTSE, B. L., “El animismo en Giordano Bruno” en: *AGORA*, Vol. 19, n°2, 2000, pp. 23-49.
- ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Trad. de Silvina Vidal, Siruela, Madrid, 2003.
- -----, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, Liguori, 1987.
- PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- PAUL, A. N., “El amor y la belleza en la estética ficiniana” en: *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 1°, 2013, pp. 69-80.
- PERRONE COMPAGNI, V., “Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia”, en: *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale europeo*, Roma 4-6 gennaio 2007, Olschki, 2008, pp. 243-267.
- PIRILLO, D., “Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra ‘praxis’ magica e vita civile”, en: *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze (2-4 ottobre 2003), L. Olschki, 2007, pp. 513-544.
- POPKIN, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1983.
- RAIMONDI, F., “L'immaginazione politica di Giordano Bruno”, en: *Filosofia política*, XI, 2. 1997, pp. 239-259.
- REALE, G. & ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II: del humanismo a Kant*, Trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1995.
- RIUS GATELL, R., “De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos”, *Revista de Filología EPOS*, n°23, 2007, pp. 183-196.

- ROSSI, P., *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, Trad. de Esther Cohen, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- -----, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006.
- SCAPPARONE, E., “«Efficacissimus Dei filius». Sul Cristo mago di Bruno”, en: *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze (2-4 ottobre 2003), L. Olschki, 2007, pp. 417-444.
- SCHETTINO, E., “La Significación Histórica del Concepto de Materia en Giordano Bruno. Primera Parte”, en: *Muestra. Revista de la Escuela Nacional Preparatoria*, enero-febrero-marzo 1988, época 1 N°3, pp. 20-28.
- -----, “La Significación Histórica del Concepto de Materia en Giordano Bruno. Segunda Parte”, en: *Muestra. Revista de la Escuela Nacional Preparatoria*, abril-mayo-junio 1988, época 1 N°4, pp. 32-40.
- SCHMITT, C. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, trad. Silvia Manzo, León, Universidad de León, 2004.
- SOTO-BRUNA, M. J., *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- -----, “La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno” en: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, edición dirigida por José Morales... [et al.], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 321-332.
- SPAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Mesina, Principato, 1921.
- TRAVERSINO, M., *Diritto e Teologia alle soglie dell'eta Moderna. Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015.
- VELÁZQUEZ, A., “Ignorancia y conocimiento en la Cábala del Caballo Pegaso”, en: Laura Benítez y José Antonio Robles (coord.), *Giordano Bruno 1600-2000*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

- VILLORO, L., *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992.
- WADDELL, M., *Magic, Science and Religion in Early Modern Europe*, New York, Cambridge University Press, 2021.
- WALKER, D. P., *Spiritual & demonic magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2000.
- WARBURG, A., *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, edición a cargo de Felipe Pereda, Madrid, Alianza, 2005.
- WEBSTER, C., *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, trad. Ángel Miguel y Claudia Lucotti, México, FCE, 1988.
- WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares, Tomo I*, Trad. De Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951.
- YATES, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- -----, “El conflicto de Giordano Bruno con Oxford”, en: *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 241-270.
- -----, “La política religiosa de Giordano Bruno”, en: *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 271-320.
- -----, *The Art of Memory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- ZAMBELLI, P., *White magic, black magic in the European Renaissance*, Leiden, Brill, 2007.