



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

LA AUTOCONSTRUCCIÓN COMO VÍA PARA ELEVAR
LA DIGNIDAD DEL HOMBRE
EN LA FILOSOFÍA DE GIORDANO BRUNO

TESIS

para obtener el grado de

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

que presenta

ASTRID GEORGINA MARTÍN DEL CAMPO CÁRDENAS



Facultad de Filosofía y Letras

Coordinación de Filosofía

ASESOR:

DR. GUSTO PRIANI SAISÓ

Ciudad de México, agosto de 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Asterio Heredia del Campo

FECHA: 27-05-02

FIRMA: 

*La autoconstrucción como vía para elevar
la dignidad del hombre en la filosofía de
Giordano Bruno*

ÍNDICE

Introducción I

PRIMERA PARTE

EL UNIVERSO DE GIORDANO BRUNO:
ANIMADO Y DIVINO

Capítulo I: Constitución dual de la naturaleza

1.1 La materia 3
1.2 El alma 11
1.3 La sustancia 15
1.4 Los espíritus 18

Capítulo II: La naturaleza participa de la divinidad

2.1 Dios se manifiesta en la naturaleza 21
2.2 El hombre también participa de la divinidad 26
2.3 Dios es la Unidad 32

SEGUNDA PARTE:
EL HOMBRE EN EL UNIVERSO BRUNIANO

Capítulo III: Búsqueda de la Unidad

<i>3.1 Captación de la Verdad Divina</i>	41
<i>3.2 Imágenes, imaginación y fantasía</i>	47
<i>3.3 La magia</i>	51

Capítulo IV: Elevación de la dignidad humana

<i>4.1 La voluntad y el esfuerzo</i>	62
<i>4.1 El amor</i>	66
<i>4.3 El Mito de Acteón</i>	75
Conclusiones	85
Bibliografía	90

Introducción

Cuatrocientos años nos separan del tiempo en que Giordano Bruno desarrolló su filosofía. Evidentemente, su época fue muy distinta a la nuestra. Desde entonces, innumerables cambios y movimientos han ocurrido en la historia de la humanidad, principalmente en la ciencia y la tecnología que avanzan a pasos agigantados. No es mi objetivo citar aquí todos esos cambios que se han ido sucediendo, uno tras otro, y que resultan tan sorprendentes. Por el contrario, mi interés se centra en mostrar cómo, a pesar de todo este movimiento, en la vida del ser humano permanecen ciertas necesidades constantes que dichos avances no logran satisfacer y que, en el pensamiento de Bruno, encontramos un camino orientado a solucionar esas carencias, camino que, además, propone para elevar la dignidad humana.

Podemos afirmar que a través del tiempo, el hombre siempre ha tenido necesidades *fisiológicas* —de cobijo, alimentación, reproducción, descanso, etc.— además de otras más complejas que podemos llamar *humanas*, por ser características de nuestra especie, como son la necesidad de amar, de reflexionar, de crear, etc. En estas necesidades, específicas del género humano, encontramos unas que son constantes en el tiempo y otras que varían según las épocas o modas. Distingamos como necesidades *humanas reales* a las primeras y como necesidades *humanas fabricadas* a las segundas, ya que estas últimas surgen de la capacidad que el hombre ha desarrollado para inventarse nuevas carencias.

La diferencia entre las necesidades *humanas reales* y las *fabricadas* radica en que las primeras se manifiestan de manera constante en todos los tiempos, pues el hombre, desde la prehistoria, ha mostrado su interés y su necesidad por expresarse de manera artística, por relacionarse y organizarse socialmente, por cuestionarse y reflexionar sobre sí mismo y sobre los misterios que no logra comprender. Encontramos así una constante que perdura hasta nuestros días, aunque la manera en que se atienden estas necesidades varía según la época.¹

Las necesidades humanas que denominamos *fabricadas*, a diferencia de las *reales*, no han coexistido siempre con el hombre. Más bien surgen del tiempo libre que le proporcionan los avances tecnológicos y son características de las épocas recientes². Dichas necesidades tampoco suelen permanecer, sino que van cambiando y se sustituyen por otras nuevas según la época y la moda, y son determinadas, en su mayor parte, por los medios de manipulación masiva.

Menciono lo anterior, porque pretendo mostrar que los grandes avances logrados hasta nuestros días no han favorecido al conjunto de las necesidades humanas que permanecen en el hombre a través del tiempo y el beneficio ha repercutido principalmente en lo que a las necesidades fisiológicas se refiere, mientras que en las necesidades humanas, sobre todo en las que llamamos *reales* y que son las que aquí nos interesan, el avance

¹ Tomemos como ejemplo la necesidad de cubrirnos del ambiente, ya sea del frío o del calor. Aunque dicha necesidad permanece, la manera de satisfacerla varía a través del tiempo, cambiando tanto el tipo de vivienda como la forma de construirla y de habitarla.

² Los avances tecnológicos enfocados a satisfacer necesidades primarias, como por ejemplo, en la agricultura, en la conservación de los alimentos, en la construcción de viviendas, etc. proporcionan una ganancia de tiempo que el hombre podría utilizar con mayor libertad. Sin embargo, en la actualidad no siempre es así, y podemos observar que pese a la ayuda tecnológica, la vida del hombre se encuentra, en muchos casos, saturada y con muy poco tiempo libre.

ha sido mínimo o nulo y quizás hasta podríamos hablar más bien de un retroceso.

En estas necesidades humanas *reales* que no se han logrado cubrir satisfactoriamente, es donde pretendo demostrar que gran parte del pensamiento de Giordano Bruno está enfocado en promover su desarrollo, y que, actualmente, a cuatrocientos años de haber sido propuesto, constituye un modelo vigente para lograr un progreso en ellas. Con esto no quiero decir que el Nolano no se ocupa o desprecia las cuestiones fisiológicas, por el contrario, les otorga una importancia fundamental y las concibe, como se mostrará en el desarrollo de este trabajo, como parte integrante de una unidad absoluta que todo lo contiene.

Pero si nos referimos de nueva cuenta a los grandes avances que se han efectuado en la historia de la humanidad, vemos que éstos se perciben con mayor claridad en lo que a la satisfacción de las necesidades fisiológicas se refiere, pues aunque dichas necesidades suelen ser las mismas a través del tiempo, los avances científicos y tecnológicos las modifican al proporcionarnos nuevos métodos para satisfacerlas. Por ejemplo, la maquinaria que se utiliza en la agricultura se ha sofisticado, sin embargo, pese a que el modo de conseguir los alimentos cambia, la necesidad de alimentarse permanece. Por otra parte, las modificaciones que estos cambios traen consigo suelen ser, en gran medida, positivos: en el caso mencionado, por ejemplo, facilitan las tareas para proveer alimentos. Así, aunque estos descubrimientos no siempre son benéficos,³ con ciertas reservas podemos decir que en general, los descubrimientos surgidos desde el tiempo de Bruno hasta el nuestro, enfocados a mejorar la satisfacción de nuestras

³ Las repercusiones de ciertos productos modernos son dudosas, como por ejemplo, los alimentos transgénicos, de los que se especula que pueden ser dañinos y producir enfermedades.

necesidades fisiológicas, por un lado, no suprimen la necesidad misma, que permanece, y por otro, suelen ser en mayor medida positivos, aunque también existan casos de efectos negativos.

Respecto a las necesidades humanas *reales*, al igual que las fisiológicas, permanecen a través del tiempo. Sin embargo, en ellas los grandes avances no han tenido una repercusión igualmente positiva. Por el contrario, en su mayoría, estos avances las han afectado de manera negativa, no porque sean negativos en sí mismos, sino porque con frecuencia se hace un mal uso de ellos. Por ejemplo, los grandes avances —digamos tecnológicos, por mencionar algunos— capturan la atención de las personas al grado de provocar el olvido de las necesidades humanas *reales*, que, no obstante, permanecen sin ser atendidas. El ejemplo más claro de esto lo constituye quizás la televisión, que por medio de propagandas crea necesidades fabricadas, provocando la distracción del televidente que deja en el olvido las necesidades reales. Pero la necesidad sigue ahí sin ser claramente advertida, por lo que el hombre, al saberse carente de algo y sin lograr entender lo que ese algo es, intenta colmar su necesidad a través de recursos que más que satisfacer a las necesidades reales, se dirigen a las que, en su confusión, él mismo fabrica.

Estas necesidades *fabricadas*, en el supuesto de que se puedan satisfacer —que en ocasiones ni siquiera es posible— muestran su incapacidad para colmar lo que en realidad se necesita, de ahí que se estén cambiando constantemente, sustituyendo una por otra, sin encontrar la satisfacción y sin advertir que a través de ellas, ésta no se logrará porque la carencia se encuentra en aquéllas cuestiones olvidadas.

Y es precisamente aquí donde retomo el pensamiento de Giordano Bruno, afirmando que éste atiende a las necesidades humanas *reales* y propone un camino para satisfacerlas, es decir, para desarrollar este aspecto del ser humano y mejorar su condición. Porque su propuesta consiste en atender todos los aspectos del hombre, considerándolos a todos importantes y sin desdeñar ninguno, aunque sí los ordene jerárquicamente.

En la época actual, las necesidades *fabricadas* nos invaden, y aunque logremos satisfacer las necesidades fisiológicas, al dejar en el olvido las necesidades *humanas reales*, olvidamos una parte de nosotros mismos que de una u otra manera se manifiesta y clama ser atendida, pues la insatisfacción permanece, aun logrando saciar las necesidades *fabricadas*.

Mi principal objetivo es, pues, mostrar como el pensamiento del Nolano atiende a las necesidades humanas reales de manera conjunta con el resto de las necesidades y aspectos de la vida del hombre, y que esta concepción conjunta en la que no se desdeña nada, aunque sí mantiene un orden jerárquico, es la manera en que el hombre puede elevar su dignidad.

Además, pretendo mostrar que la propuesta que hace Bruno para elevar la dignidad humana está vigente, es decir, que se puede practicar en este siglo XXI, gracias a la riqueza y la inclusión de los aspectos que conforman nuestra existencia, y que se puede aplicar al hombre de hoy porque en lo referente a las necesidades humanas reales no se han logrado los grandes avances conseguidos en otros ámbitos.

Debo advertir que la propuesta de Bruno que aquí se presenta no tiene mayor pretensión que mostrar una manera de intentar satisfacer esas necesidades humanas *reales* que permiten al hombre mejorar su condición en la medida en que las satisface.

He tomado a la filosofía nolana como ejemplo, porque su pensamiento incluye los diversos aspectos que conforman al ser humano, sin desdeñar aquellos que, según las épocas o modas, se abandonan sin reconocer su importancia.

Es importante señalar que únicamente retomo algunos aspectos del pensamiento bruniano necesarios para conformar la propuesta que puede adaptarse a nuestro tiempo, y que consiste en atender y satisfacer, en mayor medida, las necesidades *humanas reales* que, al desdeñarse, provocan o aumentan la frustración e insatisfacción en la vida del hombre. Por ello me enfocaré solamente en aquellos aspectos de su pensamiento que, en mi opinión, lejos de ser obsoletos, no ha habido una propuesta que, para los fines aquí descritos, los supere. Porque Bruno se ocupa en forma seria de cuestiones físicas, intelectuales y espirituales. Para él, los tres aspectos no existen separados, sino que de manera unida, integran todo lo que hay en el universo. Con base en estos tres niveles, explica tanto los fenómenos naturales como la vida del hombre, ocupándose de todas sus necesidades y advirtiendo la importancia de considerarlas en su conjunto.

Atender e intentar satisfacer los distintos aspectos que conforman al ser humano representa una manera de reconstruirse a sí mismo. Para ello se requiere de una preparación previa, por lo que aquí se muestra el camino propuesto por Bruno para desarrollar la capacidad creativa del ser humano, enfocada a la reconstrucción de sí mismo.

La presente tesis consta de dos partes. En la primera, dividida en dos capítulos, se expone la concepción de Giordano Bruno sobre el universo, pues antes de explicar cómo se desarrolla el ser humano, es necesario comprender el entorno en que se encuentra.

El primer capítulo trata sobre la constitución de la naturaleza, donde comienzo explicando sus nociones de materia, alma, sustancia y espíritu, retomando brevemente la manera en que la tradición anterior desarrolló dichos conceptos para, de ahí, poder distinguir las ideas heredadas por el Nolano de las aportaciones que él mismo hace.

En el segundo capítulo se expone su teoría sobre la divinidad, que dentro de su concepción del universo ocupa un sitio muy importante, sobre todo en lo concerniente a la vida del ser humano, donde Bruno marca un cambio significativo en lo que, hasta entonces, se consideraba sobre la relación del hombre con Dios.

La segunda parte, también de dos capítulos, está dedicada a la posición del hombre dentro del universo bruniano. En el tercer capítulo se expone la manera de buscar y captar la Verdad Divina, donde, además de buscar el conocimiento por medio de la razón, se muestra la necesidad de recurrir a cierta intuición que actúe a través de la fantasía. Todo esto debe ponerse en práctica para producir efectos, y así, rescribir el mundo y volverse una especie de dios en la Tierra.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se exponen los obstáculos que debe enfrentar el hombre dedicado a esta práctica, así como los medios de que puede valerse para salir victorioso en su empresa, es decir, aquellas acciones que, con fundamento en una preparación, ha de ejercer para construirse a sí mismo y así elevar su dignidad.

PRIMERA PARTE
EL UNIVERSO DE GIORDANO BRUNO:
ANIMADO Y DIVINO

Capítulo I: Constitución dual de la naturaleza

La figura de Giordano Bruno representa al hombre, al pensamiento y a la esperanza: una vida errante, una trágica muerte y una obra que abarca temas de física, metafísica, ética, epistemología y magia, en un intento por conciliar todo cuanto existe: lo sensible, lo racional y lo espiritual, en una unidad indisoluble.

De su pensamiento puede decirse, para comenzar, que la diversidad de temas que abarca se encuentran estrechamente ligados entre sí, porque para él, la física, la filosofía y la religión mantienen una relación inseparable. Y cómo podría ser de otra manera si concibe a todos los cuerpos como partícipes de la divinidad, conformando un solo universo.

La unidad del universo es fundamento de las teorías de Bruno y en ella convergen todos los ámbitos de su interés. Por ello, para poder comprender su filosofía, se deben considerar los diferentes temas que desarrolla en su conjunto, puesto que en su pensamiento nada permanece aislado.

El principal objetivo de este trabajo es mostrar *la importancia de la capacidad creativa del hombre, para la construcción de sí mismo, en la filosofía de Giordano Bruno*. Para comprender la manera en que crea y opera el ser humano y cómo se construye a sí mismo, es necesario conocer, en primer lugar, el universo donde éste se encuentra inmerso y en el que ejerce sus acciones, pues éstas dependen en gran medida de la relación que

puede mantener con lo que le rodea. Por eso, este primer capítulo está dedicado a exponer la concepción bruniana del universo como paso previo para explicar las acciones que habrá de ejercer el ser humano en el mismo.

Giordano Bruno concibe al universo sin límites y abarcando todo lo existente, al que nada le escapa, pues lo contiene todo integrando una unidad absoluta e infinita. En ella, todo está formado por una misma sustancia compuesta de dos géneros: materia y alma.

Sebasto. - [...] de una misma materia corporal se hacen todos los cuerpos y de una misma sustancia espiritual resultan todos los espíritus [...] ¹

Las nociones de materia, alma y sustancia adquieren en la teoría del Nolano un carácter muy distinto del que se les había asignado anteriormente. Su principal innovación radica en la afirmación de una sola sustancia que todo comprende, en oposición, sobre todo a Aristóteles, que sostiene la existencia de múltiples sustancias. De este modo se enfrenta a uno de los principales principios de autoridad de su época, en la que se percibe un ambiente que comienza a cuestionar los conceptos del Estagirita, iniciándose así una gran controversia de la cual Bruno es uno de los polemistas más fuertes. Sin embargo, no rechaza por completo el pensamiento anterior, por el contrario, considera que "el punto de llegada de las primeras generaciones, se convierte en punto de partida para las

¹ Giordano Bruno. *Cábala del cubullo pegaso*, p. 124.

segundas",² es decir, que las nuevas teorías surgen gracias a las conclusiones heredadas del pasado.

Como se verá a continuación, Bruno recoge y discute el pensamiento de sus antecesores, combinando elementos de diversas filosofías a las que añade sus conclusiones y descubrimientos.

1.1 La materia

Los presocráticos emplearon el término "materia" —*hylé* en griego, que significa "madera"— en el sentido de una entidad que compone a los cuerpos, es decir, aquello de lo que están hechos. Dicha materia solía ser considerada como algo pasivo que recibe su forma debido a la acción de un agente externo.

Dicen que la sustancia de todos los entes es la materia primera; lo cual lo dice también Crisípo en su libro I de los Físicos, y Zenón.

Materia es aquello de que se hace una cosa cualquiera que sea.³

Posteriormente, numerosos filósofos adoptan, aunque de distintas maneras, esta concepción pasiva de la materia que se transforma por la influencia de un agente externo a ella.

Para Platón, por ejemplo, la materia es una especie de masa indiferenciada, un simple receptáculo capaz de acoger cualquier forma. La materia es lo visible, sensible y múltiple, que siempre cambia, en contraposición con lo inteligible y unitario, que no se modifica con el

² Rodolfo Mondolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. p. 253.

tiempo.⁴ Lo que no cambia, nos dice, se encuentra en un mundo distinto al nuestro: en el mundo de las Ideas. Éstas son algo incorpóreo que no se da en el mundo de los hechos empíricos de la misma forma en la que se nos presentan las cosas materiales.⁵

De esta manera Platón se nos presenta como uno de los primeros en la historia del pensamiento que admite y expresa una realidad inmaterial⁶ y que propone buscar esa "otra" realidad a través de una actividad espiritual desembarazada del mundo de la materia. Dicha búsqueda la asigna a la filosofía, que tendrá como objeto investigar el mundo inmaterial que existe frente al de los cuerpos, pues este último —el del devenir y de las percepciones sensoriales y corpóreas— es tan sólo una imagen del verdadero, ya que los objetos empíricos simplemente *participan* —aunque no integralmente— de los caracteres de las Ideas.

En síntesis, Platón, al igual que los presocráticos, concibe la materia pasiva e informe, pero además, como imagen de lo real.

Por su parte, Aristóteles explica a la materia como aquello de lo que está hecha toda sustancia individual y a la que le es propio el padecer y el ser movida, en tanto que a la forma le corresponde el actuar y el ser causa del movimiento⁷.

³ Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. p. 93.

⁴ Plato. "Timaeus", in *The Dialogues of Plato*. p. 457.

⁵ Éste es un planteamiento esquemático del pensamiento de Platón, donde simplemente aislo los elementos más sobresalientes con relación al tema que desarrollo en Giordano Bruno. Lo mismo hago con Aristóteles y demás pensadores que menciono, en los que reitero, no pretendo profundizar en sus teorías, sino mostrar de manera general las coincidencias y divergencias con la filosofía nolana.

⁶ Parménides y Pitágoras ya habían hecho referencia a entidades incorpóreas: "Los pitagóricos dicen que los elementos y los principios no sólo son invisibles e insensibles, sino, en general, incorpóreos. La relación de la unidad totalmente abstracta con la existencia concreta de las cosas es lo que los pitagóricos expresan con el término de *imitación*, palabra que Platón cambia por la de *participación*." G.W.F., Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 196.

⁷ Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción*. II 9 335b.29 p.111.

De la materia, nos dice, se generan los elementos o cuerpos simples: tierra, agua, aire y fuego, los cuales poseen diferente orientación: el fuego y el aire se orientan hacia el límite exterior del universo, mientras que la tierra y el agua lo hacen hacia el centro.⁸ Además, los cuatro cuerpos simples constituyen —en mayor o menor medida— los cuerpos compuestos. Estos últimos se sitúan en la región sublunar, mientras que todos los cuerpos simples se ubican en la llamada región supralunar.⁹ De este modo, el Estagirita distingue la materia de los cuerpos terrestres de la de los celestes y establece una jerarquía en la cual los últimos se encuentran en un nivel superior, pues considera que son eternos, poseen movimiento circular —originado por un primer motor, también eterno, pero inmóvil—¹⁰ y generan el movimiento de los cuerpos compuestos, siendo estos últimos perecederos. Un ejemplo de la acción de los cuerpos celestes sobre los terrestres lo encontramos en la influencia que ejerce el sol sobre la vida en la región sublunar, por lo que "el sol genera al aproximarse y estar cerca, es él mismo quien destruye por alejarse".¹¹

Aristóteles coincide con su antecesor en considerar a la materia pasiva e informe, pero, a diferencia de Platón, no se refiere a ningún "otro mundo" al cual esté subordinada la materia. Él afirma que el movimiento de los cuerpos terrestres lo generan los celestes y que el movimiento de estos últimos lo produce un primer motor, al que recurre únicamente para dar cuenta del origen del movimiento, mientras que Platón atribuye al mundo de las Ideas, no solamente el origen del movimiento, sino también el de las

⁸ *Ibid.*, II 3 330b, 31.

⁹ *Ibid.*, II 4 334b, 32.

¹⁰ "pues si el movimiento es continuo y eterno, deberá originarse de un motor inalterable y único." S. Sambursky. *El mundo físico de los griegos*, p. 112.

formas adquiridas en nuestro mundo empírico, por lo que la diferencia entre ambos filósofos tiene un fundamento ontológico.

Desde Platón y Aristóteles hasta Giordano Bruno, existe un largo período que, en términos generales, retoma tanto la concepción platónica de la materia como la aristotélica, haciendo aportaciones distintas que, sin embargo, no modifican en lo esencial las concepciones heredadas de los griegos.¹² Así, podemos afirmar que hasta antes del Renacimiento, la materia es concebida como informe, pasiva y que adquiere su forma no de sí misma, sino gracias a la acción de un agente externo, por lo que es considerada en algunos casos como imagen o partícipe de otra realidad superior y eterna.

En oposición a esta tradición, Giordano Bruno irrumpe y atribuye a la materia una dignidad muy distinta. Deja de concebirla como una entidad diferente de la sustancia para entenderla como "género corpóreo" disperso en la diversidad de los seres, pero inseparable del otro género con el que forma una única sustancia: el alma. Dentro de esta concepción, la materia y el alma no existen de manera independiente y todo lo que hay en la naturaleza posee ambos géneros. En este sentido, para Bruno, la materia es un género de la sustancia que en sí misma es y no necesita un agente externo que le dé forma. Junto con el alma, que no está fuera sino que le es inherente, adquiere su forma y ambas constituyen la única sustancia dispersa en todo.

De este modo, al entender la materia como género de la sustancia, también cambia la concepción metafísica, pues aunque en un principio la materia es potencia pasiva, aclara que su pasividad no es como aquella en que

¹¹ Aristóteles. *Acercas de la generación y la corrupción*. II 10 236b.5.

¹² En este período encontramos aportaciones de numerosos pensadores cristianos y árabes que, a pesar de sus innovaciones, para la comparación que nos interesa hacer con Giordano Bruno no establecen una diferencia crucial con la tradición antigua.

la existencia y el movimiento provienen de un agente externo, sino que los obtiene del alma que le es inherente y con la que conforma una unidad. De ahí que podamos asumir que en Bruno, la materia también es potencia activa.

La materia es la potencia por la que las formas llegan a ser. Es potencia pasiva, pues es *en* ella donde las formas arraigan, y es potencia activa, pues ella es la que lleva al acto de existencia a la potencia pasiva que ella misma constituye. Es, a la vez, potencia pasiva y potencia activa.¹³

Con base en esta concepción de la materia, Bruno se opone a varias opiniones que le anteceden. Es muy interesante ver, por ejemplo, cómo en relación con Platón, aunque ambos afirman una realidad inmaterial, Platón la sitúa en otro mundo, en el *Topus Uranus*, mientras que para Bruno, la materia está presente en la naturaleza misma, ya que todo lo que existe en el universo participa inherentemente del alma inmaterial. Con esto, el Nolano se libra del problema presente en la teoría platónica que no explica claramente cómo es la participación de la materia en las ideas. Si bien es cierto que para Platón los objetos empíricos *participan* de los caracteres de las Ideas, deja claro que tal participación no es integral, cuando, por el contrario, Bruno sostiene que nuestro mundo sí participa integralmente, es decir, en sí mismo, del alma universal. En suma, los puntos de vista de ambos filósofos divergen en dos cuestiones: para Platón la materia es *pasividad pura*, puesto que su movimiento lo genera un agente externo y para Bruno *no sólo es eso, sino también actividad*, porque origina su movimiento a partir de ser ella misma sustancia. Y aunque los dos coinciden

¹³ Ignacio Gómez de Liaño, en la introducción a *De la Causa, Principio y Uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 67.

en proponer una realidad inmaterial, *Platón la ubica en otro mundo y Bruno integrada a éste.*

El filósofo italiano también se opone a la noción aristotélica de la materia, no sólo porque afirma que la materia también es activa, cuando el Estagirita le atribuye pasividad —pues recurre a los cuerpos celestes y a un primer motor para dar cuenta del origen de movimiento— sino que además difieren al explicar la constitución de los cuerpos. Para Aristóteles existen cuerpos simples, constituidos por un solo elemento, y cuerpos compuestos, formados por los cuatro elementos. También argumenta la existencia de una jerarquía de los cuerpos en la naturaleza, entre otras características, a partir de su constitución material. Esta escala en orden ascendente es: tierra, agua, aire, fuego y divino cuerpo celeste.

El Nolano juzga errónea esta idea porque en su teoría cada compuesto posee los cuatro elementos, aunque alguno predomine sobre los otros tres.

Filoteo.- [...] dondequiera que esté la tierra seca, allí hay agua, aire y fuego, o manifiesta o latentemente.¹⁴

Sebasteo.- [...] de una misma materia corporal se hacen todos los cuerpos.¹⁵

Por ende, Bruno también rechaza la superioridad de los cuerpos celestes sobre los que nos rodean, porque todos poseen una misma sustancia corpórea. Por ejemplo, “el cuerpo del hombre es de la misma materia que el de los demás animales y cosas tenidas por inanimadas”.¹⁶ De este modo

¹⁴ Giordano Bruno, *Del infinito universo y los mundos*, p. 230.

¹⁵ Giordano Bruno, *Cábala del caballo pegaso*, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

postula la unidad del principio material que es una característica central de su concepción de la naturaleza y una de las diferencias de fondo, particularmente con Aristóteles, que rechaza la unidad de la materia:

Esta materia es la misma en el sentido de que subyace en cualquier momento, y no es la misma en el sentido de que su ser no es el mismo.¹⁷

Por tanto, tampoco está de acuerdo con Aristóteles respecto a su concepción de los seres particulares. Para este último, son superiores los seres situados en la región supralunar, a los que considera eternos, simples, de desplazamiento circular y transmisores de movimiento, en contraposición con los seres perecederos, que se hallan en torno al centro, compuestos de los cuatro elementos y que son movidos a través de los cuerpos celestes. Esta distinción jerárquica se basa en características de orden *físico*, como son la temporalidad, el lugar, la constitución material y el movimiento. Por su parte, Bruno, a pesar de conferir un lugar privilegiado a la materia y a la *física* en general, veremos que fundamenta su jerarquía en cuestiones de otro orden, pues para él, ni el lugar de los cuerpos ni su constitución material o su movimiento orgánico¹⁸ otorgan mayor o menor valor a las cosas particulares. En primer lugar, porque al concebir el universo como infinito, no hay un centro, y por consiguiente, no existe un arriba y un abajo. No obstante, sí acepta la finitud de los mundos que se encuentran en el universo infinito, así como el hecho de que, en estos mundos, sí hay un centro, un arriba y un abajo.

¹⁷ Aristóteles. *Acerca de la generación y de la corrupción*, p.12.

¹⁸ Aquí nos referimos al movimiento físico, pues en Bruno también existe, como veremos más adelante, un movimiento metafísico o espiritual.

El universo como un todo no tiene un centro absoluto ni una dirección absoluta; es decir, no podemos hablar de una dirección hacia arriba o hacia abajo en un sentido absoluto. La gravedad y la levedad tienen simplemente un significado relativo con referencia a las partes del universo hacia las que un cuerpo dado se mueve.¹⁹

Tampoco valora los cuerpos con base en su constitución material y, además, afirma que todos los cuerpos participan de un alma común en virtud de la cual originan el movimiento desde su interior. De este modo Bruno se opone a la concepción aristotélica de la materia principalmente en tres cuestiones: la constitución de los cuerpos, la jerarquía entre ellos y el origen de su movimiento.

En síntesis, como hemos señalado hasta ahora, Giordano Bruno difiere de sus antecesores en cuatro puntos principales: *la concepción activa o semi activa de la materia, su definición como "género corpóreo" —que implica su vinculación inherente con el alma—, el origen inmanente de su movimiento y su unidad, que es idéntica en todos los seres.* De esta forma, no estamos sólo ante diferencias o polémicas de orden parcial, sino ante una diferencia fundamental, metafísica, cuya visión conjunta no estaría completa sin la concepción del alma y el espíritu en Bruno.

¹⁹ Paul Oskar Kristeller. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. p. 181.

1.2 El alma

Antes de Platón se constituyó un complejo grupo de especulaciones sobre la idea del *alma* que después fue absorbido por este filósofo. Su teoría sobre este tema, expresada principalmente en el *Fedro*, asume que el alma se mueve por sí misma y es el principio conductor del cuerpo, además de ser inmortal. Él "parte de que el alma es inmortal, gracias a que se mueve por sí misma, pues, sólo aquello que se mueve por sí mismo tiene una existencia eterna".²⁰

Para Platón, pese a que el alma también pertenece al mundo del devenir y en él permanece cuando se entrega a las apetencias corporales, del mismo modo posee caracteres del mundo de las Ideas, como son "la racionalidad y el saber."²¹ Así, aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir entre las Ideas, es decir, en el mundo inteligible. Por ello su fin último reside en el alejamiento progresivo de lo meramente sensorial, ya que para alcanzar el verdadero conocimiento, el filósofo tiende a distanciar el alma de la sociedad del cuerpo.

En contraste, Aristóteles no atribuye al alma características divinas en el mismo sentido que Platón. En su criterio, el cuerpo es la materia y el alma la forma substancial de los seres vivos (no la forma en general), por lo que "la materia es potencialidad mientras que la forma es realización o actualidad".²²

Las doctrinas aristotélicas consideran al alma el principio de las operaciones del cuerpo. Esto se advierte en la tipología de las almas basada en su función: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Así, no sólo las

²⁰ Ernesto Priani. *Magia y hermetismo*, p. 67.

²¹ Platón. *Diálogos*, p. XXIII.

personas tienen alma, pues ésta le pertenece a todo aquello que presenta funciones vitales, es decir, "a lo que tiene la capacidad de auto sustentación, de crecimiento y de corrupción".²³

También en oposición a Platón, Aristóteles niega la trasmigración de las almas de una especie a otra, o de un cuerpo a otro después de la muerte²⁴ ya que considera que el alma no puede existir sin la materia. De ahí que el Estagirita "más cauteloso que Platón, concibe al alma como la forma de la materia particular, y por lo tanto, como dependiente de la materia para existir".²⁵

Al igual que con el caso de la materia, Giordano Bruno rompe con el concepto, predominante en su tiempo que afirmaba la existencia de múltiples almas. Para él, en cambio, el alma es sólo una y se encuentra en todas partes, de manera que todo lo que hay en el universo infinito participa de ella.

Así, todos los cuerpos están en el alma, por lo que su participación de ella es total. Esto significa que cada cuerpo posee al alma completa y no una parte de ella, ya que el alma no tiene partes y está entera en cada cosa. Por eso dice que además de infinita, es también totalmente infinita, pues se encuentra totalmente en todas partes. En ello se diferencia del universo, que, aunque también es infinito, no es totalmente infinito porque no está completo en todas partes.

La sustancia corpórea difiere de esta otra sustancia —mente, alma y espíritu sublime— en que el cuerpo universal está todo entero en todo el

²² Aristóteles. "Del Alma" en Aristóteles. *Obras*. p. 840.

²³ *Ibid.*, p. 840.

²⁴ The Cambridge Dictionary of Philosophy, p. 775.

²⁵ Jaegwon Kim, Ernest Sosa., *A Companion to Metaphysics*, p. 301.

universo, en cambio aquélla se halla toda entera en cualquier parte, constituyendo y aportando por todas partes el todo y la imagen del todo, en unos sitios más claramente, en otros más oscuramente [...]²⁶

El alma, dice el Nolano, es la potencia activa que genera el movimiento desde el interior de cada ser. Todo se mueve por este principio intrínseco y no por una causa externa. Entonces, ya no es necesario buscar un primer motor—como el aristotélico— para explicar el origen del movimiento, pues éste se genera a partir de la actividad del alma en el interior de cada individuo.

Albertino.- Haz patente que el movimiento de todos proviene del alma interior, a fin de que con la luz de una contemplación tal procedamos al conocimiento de la naturaleza con pasos más seguros.²⁷

Un alma común une todo, sin embargo, no actúa de la misma manera en todas partes sino según la disposición que cada cuerpo presente, pues la materia no se encuentra siempre del mismo modo dispuesta. Y aunque el alma sí es siempre la misma, su acción depende de la disposición encontrada.

Onorio.- La del hombre (el alma) es la misma en esencia específica y genérica que la de las moscas [...] y cualquier cosa que tenga alma, igual que no hay cuerpo que no contenga en su interior la presencia más o menos vivaz y perfecta del espíritu [...] tal espíritu se une [...] ora a una especie de cuerpo ora a una otra y adquiere diversos grados y

²⁶ Ignacio Gómez de Liaño, en la introducción a *De la Causa, Principio y Uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 278.

perfecciones de ingenio y actuaciones en razón de la diversidad de complexiones y miembros.²⁸

De esta forma Bruno anima todo lo existente en el universo infinito, y al hacer que todas las cosas participen del alma, eleva la dignidad de cada individuo. En su teoría ya no hay seres superiores e inferiores según su constitución, (aunque sí señale una escala pero, como veremos más adelante, en otro sentido) porque todo está formado de la misma materia y todo participa de la misma alma. Así, materia y alma forman la única sustancia que todo lo comprende. Por ello Ignacio Gómez de Liaño afirma que en él "podemos seguir viendo al adelantado de la ciencia moderna; pero más que de la ciencia del cosmos, lo es de la ciencia del alma".²⁹

Podemos afirmar entonces que en el pensamiento de Giordano Bruno, *el principio de unidad es el fundamento de todas sus teorías: el alma, presente en todo, junto con la materia, que también todo lo abarca, constituyen la única sustancia que todo comprende.*

El concebir todo unido, evidentemente transforma la manera de operar en el universo. Por tanto, esta concepción tendrá repercusiones importantes en todas las actividades del hombre, incluyendo aquellas dirigidas a su auto reconstrucción. De ahí que Bruno se fundamente en esta unidad teórica para actuar e intentar producir efectos.

²⁷ Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*. p. 242.

²⁸ Giordano Bruno. *Cábala del caballo pegaso*. p. 120.

²⁹ Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 10.

1.3 La sustancia

Una vez que se han explicado los conceptos de materia y alma en la filosofía de Giordano Bruno, resulta fácil observar que, con los cambios que introduce en ellos, es evidente que también cambia el concepto de sustancia.

En efecto, Bruno rompe con la tradición iniciada por Aristóteles y seguida hasta Santo Tomás, donde se establece la existencia de sustancias individuales. Para el Nolano, solamente existe una sustancia que se compone de dos géneros: materia y alma. Esta sustancia se mueve por sí misma y todos los individuos participan de ella. Por tanto, no hay sustancias individuales, ya que todo está formado a partir de la única sustancia existente.

En cuanto a los individuos particulares, a éstos los explica como manifestaciones de la misma sustancia, pues:

Teófilo.- Toda producción, del tipo que se quiera, es un cambio, permaneciendo siempre idéntica la sustancia, porque no hay más que una [sustancia], no hay más que un ser divino e inmortal.³⁰

Así, al unir materia y alma, "Bruno materializa todo el universo pero a cambio de espiritualizar toda la materia".³¹

De esta forma se opone radicalmente al Estagirita, que habla de la sustancia en varios sentidos. Primero, señala a modo de sustancia el compuesto de materia y forma que poseen todos los individuos. De ahí que

³⁰ *De la Causa, Principia y Uno* en Giordano Bruno, . *Mundo, Magia, Memoria*, p. 142.

³¹ Para Bruno hay una sola sustancia: la materia universal, que engendra, soporta y vuelve a acoger las cosas todas, que no son más que accidentes y adjetivos de esa gran sustancia y sujeto. Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 33.

todo cuerpo individual sea sustancia, pues la sustancia primera es la esencia propia y diferencia que distingue a cada individuo. Por otro lado, también designa como sustancia al puro elemento formal al que se llega por abstracción del conocimiento de las sustancias individuales, por lo que *toda especie universal también es sustancia, aunque en distinto sentido.*

La palabra sustancia tiene dos acepciones: o designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún ser, o el ser determinado, pero independiente del sujeto, es decir, la forma y la figura de cada ser.³²

Por otra parte, admite que hay sustancias que nada tienen de materia, como son las formas puras (la parte más elevada del espíritu, las almas que mueven las esferas, Dios),³³ así como también concibe la materia prima como sustancia, pero advirtiendo que sólo es discernible de la forma de manera lógica, es decir, como elemento de todos los cuerpos e incognoscible en sí misma.

En conclusión, para Aristóteles son sustancias: la materia prima, las formas puras y el compuesto de materia y forma, donde sólo el tercer tipo existe en el mundo real. Porque "la sustancia formal es real en la mente; en las cosas individuales también lo es, pero sólo unida a la materia, de la que se separa únicamente por abstracción".³⁴

Cabe señalar que la teoría de la sustancia aristotélica es mucho más compleja de lo aquí expuesto. Sin embargo no se profundiza más debido a que su relevancia en este trabajo está encaminada a señalar el desacuerdo que con ésta, en lo general, va a tener Bruno.

³² Aristóteles. *Metafísica*, p. 112.

³³ Jean Wahl. *Tratado de Metafísica*, p. 56.

³⁴ Frederick Copleston. *Historia de la Filosofía*. Volumen I, p. 305.

Por el contrario, como se ha señalado, Bruno afirma la existencia de una única sustancia, explicando la diversidad de individuos a manera de diversidad de modos del único ser, más no como diversidad de seres. El universo comprende todo el ser y todos los modos del ser, mientras que las cosas particulares participan del ser, pero no de todos sus modos. Así, los individuos o cosas particulares son los modos o accidentes de la única sustancia. Por lo que explica los cambios, no como alteraciones del ser, ya que, tomando el universo infinito como una totalidad, éste no cambia en sí mismo; lo que se modifica son solamente los modos del ser en las cosas particulares.³⁵

Decís que todas las diferencias que se ven en los cuerpos, en cuanto a las formas, complexiones, figuras, colores, etc., y a las propiedades y relaciones, no son más que una cara diferente de la misma sustancia, cara escurridiza [...].³⁶

Sostener que existe una sola sustancia que todo abarca, permite garantizar la continuidad entre todo lo existente. *Continuidad entre el individuo y el cosmos, que servirá a Bruno para realizar sus prácticas con las que pretende manipular las cosas y producir efectos, también sobre sí mismo.*

³⁵ "A la esencia propia y diferencia distintiva (elemento formal). Aristóteles la llama sustancia primera y Bruno, accidente, mera complexión transitoria de la materia." Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 67.

³⁶ *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 144.

1.4 Los espíritus

En la teoría de Aristóteles, el alma sólo puede transmitir al cuerpo las actividades vitales y la movilidad mediante el aparato pneumático situado en el corazón. Por su parte, el cuerpo abre al alma una ventana hacia el mundo, enviando los mensajes que recibe con los cinco sentidos hacia el mismo dispositivo cardíaco. Con el sentido interno o fantasía, los mensajes de los cinco sentidos se transforman en fantasmas perceptibles por el alma, que no puede captar nada que no sea convertido en fantasma.³⁷

La comunicación entre el cuerpo y el alma a través de los fantasmas o fantasías es un concepto que llega hasta Giordano Bruno por medio de diversos filósofos, como en el caso de Marsilio Ficino.

Ficino dice que a través de los sentidos, el cuerpo capta las imágenes de los cuerpos externos. Estas imágenes relucen en la superficie de los espíritus para que el alma pueda captarlas, ya que por sí sola, el alma no puede percibir directamente dichas imágenes y necesita que los espíritus se las reflejen. De esta manera el alma, por medio de los espíritus, confiere al cuerpo vida y amor, mientras que lo que se transmite de los cuerpos a los espíritus, lo percibe el alma que observa y juzga formando las fantasías.³⁸

Tres cosas hay sin duda en nosotros: alma, espíritu y cuerpo. El alma y el cuerpo son de naturaleza muy diferente, y se unen por medio del espíritu, el cual es un cierto vapor sutilísimo y lucidísimo, engendrado por el calor del corazón desde la parte más sutil de la sangre. Y

³⁷ Aristóteles. *De anima*. 432a. 428b. citado por Ioan. P. Culiianu. *Eras y magia en el Renacimiento*, p. 31.

³⁸ Ioan P. Culiianu. *Eras y magia en el Renacimiento*, p. 59-60.

esparciéndose de aquí por todos los miembros, toma la virtud del alma, y la comunica al cuerpo.³⁹

A los espíritus se refiere Ficino en *De vita coelitus comparada* como "un cuerpo muy tenue, casi un no-cuerpo y casi ya alma; o casi una no-alma y casi ya cuerpo."⁴⁰

En la filosofía de Giordano Bruno, también el alma universal, a través de los espíritus, se vincula con la materia de un cuerpo concreto, pues, pese a que el alma está entera en todos los cuerpos, no hace lo mismo en cada uno, y su proceso se sujeta a la disposición material que éstos presentan. De manera que la acción que desempeña el alma en cada cuerpo, constituye el tipo de espíritu presente en él. Y así como la actividad del alma varía según sea el cuerpo, existen también distintos tipos de espíritus, teniendo claro que el alma no cambia, lo que cambia es su actividad. *Los espíritus son, pues, la actividad del alma en los cuerpos*. Por tanto "los espíritus o demonios son la misma alma del universo en cada cosa, donde actúa según la disposición de la cosa".⁴¹

De acuerdo con esto, para Giordano Bruno, conocer el universo implica distinguir los cuerpos y fenómenos físicos, pero también, conocer la actividad del alma en ellos, es decir, de los espíritus. Ya que del vínculo que se establezca con éstos dependerán los efectos que se produzcan.

Así, el Nolano postula la existencia de un arte de vincular los espíritus, por medio del cual pretende producir efectos en la naturaleza,

³⁹ Marsilio Ficino. *Sobre el Amor*. p. 111.

⁴⁰ Ioan P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*. p. 59.

⁴¹ *De magia*, en Giordano Bruno. *Mundo. Magia. Memoria*, p. 76. La diferencia entre espíritu y alma a veces es confusa en Bruno. Por un lado la hace explícita, como en esta cita, pero en ocasiones utiliza ambos términos indistintamente, sobre todo cuando expresa que hay varias almas. a pesar de su claro planteamiento acerca de la existencia de una única alma, presente en todos los cuerpos.

pues considera que al vincular el espíritu de un cuerpo con el de otro, ya sea cercano o a distancia, podrá producir efectos en los mismos. Esto es posible porque todos los seres participan de un alma común. De esta manera pone en práctica su teoría sobre la unidad material y espiritual del universo⁴² que será sumamente importante para la actividad creativa del ser humano, como veremos en los siguientes capítulos al hablar sobre las acciones que desarrolla el hombre dentro del universo bruniano.

De este capítulo podemos resumir que la base teórica de una sola sustancia dispersa en todo y que constituye la unidad, es el fundamento del pensamiento del Nolano, donde la capacidad de vincular con los espíritus hace posible producir efectos a voluntad, y de ese modo, describir el mundo y convertirse en una especie de "dios en la Tierra".⁴³

Esta idea de que el hombre se vuelve semejante a Dios a través de sus acciones, o mejor dicho, por sus creaciones, tiene un significado muy peculiar que consiste en elevar la condición humana a la divina. Para Bruno, la divinidad ocupa un primer sitio en lo que se refiere al progreso del ser humano, por ello, antes de adentrarnos en las actividades que propone para mejorar la condición del hombre, es necesario tener clara su concepción acerca de la divinidad, primordial en este camino y a la que dedicamos el siguiente capítulo.

⁴² Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 10. "Junto a su filosofía teórica sobre el universo, Bruno desarrolló una peculiar filosofía práctica a la que a veces denominó magia y en la que una y otra vez quiso sentar las bases de su religión del mundo y de la mente."

⁴³ Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 254.

Capítulo II: La naturaleza participa de la divinidad

2.1 Dios se manifiesta en la naturaleza

Hemos expuesto una parte de la concepción del universo de Giordano Bruno. Sin embargo, todavía falta explicar su noción de divinidad, necesaria para entender al universo bruniano en su conjunto, pues en éste se determinan, en gran medida, las posibilidades que tiene el hombre para desarrollarse y reconstruirse.

Pese a que el Nolano afirma que cuando se refiere a la divinidad, únicamente hace filosofía natural y no teología, es decir, que sólo habla del Dios que está en las cosas, veremos que su distinción es bastante confusa y aunque en cierto sentido el Dios que nos presenta es muy distinto al que concebían las religiones imperantes en la Europa de su tiempo, su aclaración más bien apunta a un encubrimiento prudente, originado por la represión y los peligros que ésta trae consigo.

Se trata, insiste Bruno, de un discurso natural, de un discurso sobre el mundo físico. Quiere evitar que el teólogo le pueda reprochar panteísmo; pero es que el Dios del que Bruno habla es del que está en las cosas naturales como en vestigio, y no el Dios extrínseco al mundo, del que nos den noticias los textos sagrados y los profetas. Deja al teólogo la palabra divina, se reserva para sí el de los efectos naturales.¹

¹ Ignacio Gómez de Liaño, en la introducción a *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno: *Mundo, Magia, Memoria*, p. 63.

Independientemente de los problemas religiosos y políticos que siempre lo acompañaron, su concepto de divinidad es, en sí mismo, bastante complejo. Para Bruno, Dios se manifiesta en la naturaleza y está presente en todas partes. Esto quiere decir que la naturaleza es su manifestación del mismo modo que la escultura es obra del escultor. Sin embargo, existe una diferencia entre Dios y el escultor, que radica en que ambos no están presentes en su creación de la misma manera, pues en la escultura se halla el pensamiento, la inspiración y la acción del artista, sin que él permanezca ahí completamente, mientras que Dios sí se mantiene entero en la naturaleza.

Nosotros lo llamamos (a Dios) artista interior, porque él forma y da figura a la materia desde dentro, como desde dentro de la semilla o de la raíz hace salir y desarrolla el tronco [...]

¡Cuánto, digo, más grande artista es éste que no se reduce a una sola parte de la materia, sino que actúa continuamente en todo y por entero!²

Dios es simple e infinito —continúa—, no tiene partes y está entero en todos lados. De ahí que también se diferencie del universo que, aunque también es infinito, está formado por partes finitas y no se halla completo en un objeto individual, mientras que Dios sí está entero en cada cosa.

Filoteo.- [...] y digo que Dios es «totalmente infinito» porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está

² *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 80. 81.

totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él.³

Entonces, si Dios se encuentra en todo el universo, podemos decir que para Bruno, *el universo entero y cada una de las partes que lo conforman, son manifestaciones divinas*. De este modo no sólo está en contra de la superioridad de los cuerpos celestes, —como proponía Aristóteles— con base en la unidad del principio material, sino que también se opone a dicha superioridad al sostener que todos los cuerpos, sin excepción, participan de Dios. De esta forma concibe a la materia poco menos que como divinidad y con esta base, se opone a la concepción de los antiguos platónicos y desde luego a los peripatéticos que la consideraban como “pura privación, tinieblas, negatividad entitativa.”⁴

Además, Bruno está consciente de las dificultades que implica para la razón humana el comprender a Dios entero en todo lugar, e indica que no lo está como puede existir en una cosa material, sino espiritualmente. Esto se puede entender mejor, como cuando explica que tampoco es fácil comprender al alma en todo lugar y utiliza de ejemplo a la voz, que puede permanecer entera en una habitación y en cada una de sus partes.⁵

La idea de Dios en la naturaleza no es una novedad bruniana y es muy probable que el Nolano la haya adoptado de la tradición hermética.

³ Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*, p. 116.

⁴ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 104.

⁵ “*Teófilo*.- Para serviros de un ejemplo, aunque grosero, podéis imaginaros una voz que está toda entera en una habitación y en cada una de sus partes, porque desde todos los sitios se la oye entera: igualmente estas palabras que yo pronuncio son oídas por todos, aun cuando estuviesen presentes mil [oyentes]; y si mi voz pudiese propagarse por todo el mundo, estaría entera en toda parte. Así, pues, a vos os digo, maestro Polihimnio, que el alma no es indivisa como el punto, sino en cierta manera, como la voz.” *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 97. Esta teoría la explico con más detalle en el subcapítulo *Dios es la Unidad*.

El Hermetismo es una filosofía religiosa que en el Renacimiento se atribuyó a un sacerdote egipcio de gran sabiduría llamado Hermes Trismegisto y que se creía había existido en tiempos muy remotos, notablemente anteriores a Platón. Sin embargo, Frances Yates nos dice que numerosos estudiosos afirman que en realidad los textos herméticos fueron escritos como máximo en los siglos II y III y no estaban inspirados en fuentes originales de saber egipcio, sino realizados por varios autores desconocidos, probablemente griegos, que mezclaron el platonismo y el estoicismo con influencias hebraicas y posiblemente pérsicas.⁶ Estos escritos en lengua griega abordan la astrología y las ciencias ocultas, el conocimiento de las virtudes secretas de plantas y piedras, así como la fabricación de talismanes para alcanzar los poderes de las estrellas, etc.

Los diálogos que componen el *Corpus Hermeticum*⁷ no constituyen ninguna unidad temática ni doctrinaria, y en ellos coexisten posiciones del dualismo más radical.⁸ Por ejemplo, en el hermetismo aparecen dos concepciones distintas de la materia: algunas veces es considerada un mal que debe superarse, y otras, impregnada de Dios. Frances Yates indica esta doble concepción: en ocasiones se dice que “la materia es el mal y la regeneración consiste en liberarse de su esclavitud infundiendo en el alma las virtudes divinas”, y en otras, “el mundo es bueno porque lo impregna Dios, y la gnosis consiste en reflejar el mundo en nuestra mente para llegar a conocer a su creador, Dios mismo”. Así, primero encontramos una gnosis pesimista, señala Yates, y luego una optimista:

⁶ Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 18-19.

⁷ El *Corpus Hermeticum* es el texto hermético más importante que ha llegado hasta nosotros, y data probablemente del período situado entre los años 100 y 300. *Ibid.*, p. 19.

⁸ Ernesto Priani, *Magia y hermetismo*, p. 25.

En el primer caso, el adepto se libera después de tener una visión de los poderes malignos de la materia, y en el segundo, la visión del adepto es la de Dios impregnando toda la naturaleza, como cierto tipo de panteísmo.⁹

La interpretación del hermetismo que predominó en el Renacimiento fue la de la gnosis optimista, es decir, la que considera a la materia activa. Bruno es un ejemplo de ello, ya que rechaza tajantemente la negatividad de la materia y afirma en todo momento su participación integral de Dios. Sin embargo, hace una distinción importante entre materia y Dios, donde señala una diferencia fundamental entre el amor a Dios —presente en todas partes— y el amor hacia las cosas particulares por sí mismas, repudiando el segundo tipo de amor. Pero esta distinción no la fundamenta en la consideración de las cosas como nocivas, sino más bien en su rechazo del amor dirigido a las manifestaciones pasajeras de la sustancia divina en sí mismas, en vez de amar en ellas a la divinidad de la que participan.

Maricondo.- [...] cuanta razón tiene este Furioso al resentirse contra aquellos que le reprenden creyéndole cautivo de una belleza inferior a la cual prodiga sus votos y dedicara imágenes [...] puesto que si las cosas bajas derivan y dependen de las más elevadas, así también es posible ascender desde aquellas a éstas.¹⁰

Así pues, en algunos de los textos brunianos podemos encontrar alusiones en defensa del hermetismo y de la religión egipcia a la que

⁹ Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 51.

¹⁰ Giordano Bruno. *Los heroicos furioses*, p. 140.

considera como la verdadera doctrina.¹¹ La influencia del *Corpus Hermeticum* en la obra de Bruno se encuentra fácilmente, como lo muestra la siguiente cita del texto hermético que afirma la manifestación de Dios a través de sus criaturas: "No digas más que Dios es invisible. No hables así, porque ¿qué hay de más manifiesto que Dios? Él ha creado todo, sólo para que tú puedas verle a través de sus criaturas".¹²

La materia es pues, divina, y si todo está formado por la misma sustancia compuesta de materia y alma, todo el universo es divino. Esto permitirá a Bruno afirmar que el ser humano puede, a través de la naturaleza y por medio de sus acciones, acercarse a la unidad absoluta que todo lo comprende.

2.2 El hombre también participa de la divinidad

Al modificar la idea platónica que considera este mundo "sombra del verdadero" y elevar la dignidad de la naturaleza, haciéndola participe integral de Dios, Giordano Bruno dignifica al mismo tiempo la posición del hombre que también participa en sí mismo de lo divino.

Teófilo. - [...] 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.¹³

¹¹ Al igual que sus contemporáneos, Bruno creía que Hermes Trismegisto vivió en un tiempo sumamente antiguo, anterior al cristianismo, incluso a Moisés; cuando en la actualidad se duda que halla existido como persona real, y se cree que las obras atribuidas a él, fueron escritas por varios autores en los siglos II y III. Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 50.

De este modo, hace cambiar radicalmente la posición del hombre frente a Dios y los demás seres, al igual que su relación con ellos. Ya que si por un lado, todo lo que existe participa, sin excepción alguna, de la divinidad, entonces el ser humano pierde su exclusividad de relacionarse con Dios. Pero, por otra parte, si Dios se expresa y se manifiesta en la naturaleza, desde esta base el hombre podrá actuar en sentido inverso y ascender a la unidad absoluta a través de la misma naturaleza. De esta suerte aumenta su poder operativo, ya que por medios propios podrá realizar tal ascenso.

[...] el hombre ha dejado de ser el piadoso espectador de las maravillas de la creación divina para convertirse en elemento activo y operante que intenta hacer suyo el poder existente entre los órdenes divino y natural.¹⁴

La fuerza con que nuestro autor desarrolla la noción del poder operativo del ser humano, proviene principalmente de la tradición mágica que se desarrolló en el Renacimiento.

Según Frances Yates, Pico della Mirándola fue el primero en proponer una nueva formulación acerca del lugar que debía ocupar el hombre que actúa sobre el mundo para controlar su propio destino, "ya que con los vínculos que se establezcan entre la tierra y el cielo, se podrán unir las virtudes del cielo con las de la tierra".¹⁵ Esta primera idea la

¹³ Giordano Bruno. *La cena de las cenizas*, p. 77.

¹⁴ Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 156.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141 y 109.

podríamos atribuir más bien a Ficino, pero rescatamos de Yates el que Pico de la Mirándola sea el primero en desarrollarla de manera más completa.¹⁶

Bruno sigue esta misma idea que afirma las posibilidades prácticas del ser humano, mediante las cuales ascenderá a la unidad absoluta. Pero, para acceder a dicha unidad, advierte la necesidad de conocer el mundo natural, que, como manifestación de la divinidad, es el medio para llegar a Dios. Porque de lo que está más allá de la naturaleza, explica el Nolano, sólo podemos tener noticias en la medida en que se nos manifieste en la naturaleza, y es en ella donde debemos buscarlo. Porque "la Naturaleza (vestigio de Dios) es el intermediario necesario e inevitable entre el hombre y Dios".¹⁷

Lo anterior mantiene una gran semejanza con la postura de San Buenaventura, representante de la tradición agustiniana del siglo XIII, quien también intenta explicar "lo de arriba por lo de abajo", es decir, las cuestiones divinas por medio de la naturaleza. San Buenaventura dice que a Platón se le concedió el lenguaje de la sabiduría porque miraba "señaladamente hacia lo alto". Sin embargo, le reprocha, al igual que Bruno, su menosprecio del mundo sensible "pues con ello destruye el camino de la ciencia".¹⁸

Para San Buenaventura, el acercamiento a Dios no es sólo a través del libro de la Sagrada Escritura sino también a través del Libro de la Naturaleza: "a través del Dios que se revela en su creación en sus múltiples y multiformes creaturas".¹⁹ Explica que la razón de que Dios no diga nada

¹⁶ Algunos especialistas se oponen a las teorías propuestas por Frances Yates, principalmente por considerarla sumamente reduccionista. Aquí se muestra parte de sus investigaciones para ayudar a establecer relaciones con el pensamiento del Nolano.

¹⁷ Miguel Angel Granada en Giordano Bruno. *Cábala del caballo pegaso*, p. 150.

¹⁸ Introducción a: San Buenaventura. *Obras de San Buenaventura*. Vol.3, p. 4 y 6.

¹⁹ Frances A. Yates. *Ensayos Reunidos I, Lulio y Bruno*, p. 115.

abiertamente en las Escrituras "sobre las mociones y virtudes de los cuerpos superiores o sobre las mezclas de los elementos es que, en las Escrituras, Dios está preocupado de revelar su obra de redención, pero no su trabajo de creación, que puede leerse en el libro de naturaleza o de las creaturas".²⁰

Por su parte, el Nolano no duda en testificar al ser humano dotado con la capacidad necesaria para descubrir los secretos divinos presentes en el universo y rechaza severamente la actitud pasiva que toma a la fe como único camino hacia Dios. Contrario a esto, propone buscar la divinidad misma en todas las cosas.²¹

La naturaleza es el medio por donde el ser humano asciende a la divinidad²² y su conocimiento es la vía para llegar a Dios, además de que el hombre, a través de medios propios, puede conseguirlo.

En ese encuadre, representó una gran amenaza para las religiones que lo rodeaban, tanto de católicos como de protestantes, mismas que se caracterizaban por una gran obsesión hacia sus máximas autoridades: las Sagradas Escrituras y sus interpretaciones aristotélicas, haciendo gala de una total intolerancia hacia todo aquello que no siguiera sus preceptos. Entonces, Bruno emerge y se aleja de todo aquello que no permite el desarrollo del ser humano, y cuestiona lo que en su época era intocable, proponiendo como principal tarea del hombre la actividad que desarrolle su capacidad y así lo acerque a la divinidad.

²⁰ *Ibid.*, p. 119.

²¹ En este sentido, se opone a la postura religiosa imperante en su época —de tradición judeo-cristiana— a la que reprocha el postular la manifestación de Dios sólo a través de las Sagradas Escrituras y que tan sólo en ellas se encuentra el conocimiento divino al que deben aspirar los hombres. Bruno expresa, principalmente en la *Cábala del caballo pegaso*, que para esta tradición, el intentar descubrir los misterios divinos por otras vías, como por ejemplo, la del conocimiento, es una actitud soberbia que no hace mejor al hombre.

²² En el siguiente capítulo desarrollo la búsqueda del conocimiento y su relación con la divinidad.

Desde este punto de vista, reprocha al cristianismo su desprecio a esta vida en la esperanza de otra eterna, al igual que su concepción del mundo como obstáculo para acercarnos a Dios, cuando para él, la vida presente es tan importante lo mismo que cualquier otra, por lo que culpa constantemente —aunque entre líneas— la actitud cristiana que fomenta una postura pasiva que, a su vez, mantiene al hombre en la ignorancia y provoca la paralización del conocimiento humano. En la *Cábala del caballo pegaso* hace una fuerte sátira del cristianismo donde le censura que redima a quienes desprecian este mundo y su conocimiento:

¿De qué os vale, curiosos, estudiar,
querer saber qué hace la naturaleza,
si los astros son bien tierra, fuego, mar?
La santa asinidad de eso no se cuida;
con las manos juntas y de rodillas quiere estar,
esperando de Dios su buena ventura.²³

De este modo, Bruno fundamenta su visión cosmológica basado en un razonamiento que parte de la observación del universo. Sin embargo, unifica su filosofía referente a la naturaleza con cuestiones de tipo teológico, pues aunque aclara que se ocupa del dios que existe en la naturaleza, sin hacer teología sino filosofía natural,²⁴ evidentemente cambia, en general, el concepto de divinidad y su relación con el hombre y el resto del universo. Pues si Dios está en todas partes, en todas partes

²³ Soneto: Elogio del asno en Giordano Bruno, *Cábala del caballo pegaso*, p. 79.

²⁴ Los teólogos ponderados admitirán siempre las razones naturales, sea cual sea su orientación, siempre que no estén dirigidas contra la autoridad divina, sino que estén sometidas a ésta. *De la causa, principio y uno* en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p.121

debe buscársele, no solamente en la palabra sagrada o, peor aún, recurrir a la espera pasiva. Vemos entonces que al hablar del dios que está en las cosas y proponer otra vía para acceder a él, no se ocupa exclusivamente de la filosofía natural, ajena a la teología²⁵ —como él mismo afirma—, lo cual se percibe leyendo minuciosamente sus obras. En *De la Causa*, no obstante enfatizar que no se ocupa de cuestiones teológicas, termina el texto con una especie de plegaria que, como dice Ignacio Gómez de Liaño, parece más adecuada a un rito religioso que para un tratado filosófico:

Teófilo.- ¡Alabados sean los dioses, y sea por todos los vivientes magnificada la infinita, simplicísima, unísima, altísima y absolutísima Causa, Principio y Uno!²⁶

Bruno se caracteriza pues, por romper tajantemente con los principios de autoridad. Éstos eran seguidos por la generalidad, más por costumbre que a través de una convicción, sin importar que se opusieran a la experiencia o a los nuevos descubrimientos —como el caso de América o el de las matemáticas de Copérnico. Él los ataca y somete a rigurosos análisis, señalando que la verdadera filosofía y la verdadera religión son aquéllas que proporcionan razones más firmes. De este modo invita a los pensadores de su tiempo a abrirse a las nuevas teorías, en vez de seguir ciegamente las enseñanzas de la costumbre. Expresa que él mismo se encuentra abierto a las novedades de los otros. También nos dice que si el hombre ha sido

²⁵ Su conflicto con la Santa Inquisición muestra que no se dedicaba exclusivamente a la filosofía natural, pues ésta no le dictó su sentencia de muerte solamente por defender el sistema copernicano, el cual sólo constituía una de varias acusaciones que incluían una larga serie de juicios filosóficos y teológicos, además de muchos ejemplos específicos de blasfemias. Por ejemplo, Frances Yates explica que cuando abogaba en favor de las tesis copernicanas en Oxford, lo hacía en el contexto de una serie de citas extraídas del *De via coelitus comparanda* de Ficino, considerando al sol de Copérnico en estrecha relación con la magia solar de Ficino. Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 184.

dotado de razón e inteligencia, no es para reprimirlas, sino para expandirlas, y ninguna religión que proponga el desperdicio de sus facultades podrá mejorar la condición humana, ya que "la naturaleza debe ser ley para la razón humana y no ésta para aquélla".²⁷

Una vez que se ha explicado a Dios o la divinidad presente en todas partes, constituyendo la Unidad, Bruno señala que acercándose a ella, el hombre mejora su condición, por lo que ahora es necesario exponer una idea más clara de lo que significa la Unidad Divina y la manera en que propone dirigirse a ella.

2.3 Dios es la UNIDAD

Bruno especifica que Dios es el primer principio y la causa primera: la mente de la cual todo depende.

El primer principio, en cuanto que todas las cosas son después de él "de acuerdo con cierto orden de prioridad a posterioridad, y primera causa, en cuanto que todas las cosas son distintas de él, del mismo modo que el efecto es distinto de lo que efectúa, y la cosa producida de lo que la produce."²⁸ Por tanto, a manera de principio, Dios concurre intrínsecamente en la constitución de la cosa permaneciendo en el efecto, mientras que como causa, concurre desde él exterior y su ser queda fuera de la composición de la cosa. Así, postula a Dios como causa extrínseca e intrínseca al mismo tiempo, pues es causa extrínseca porque no es parte de los compuestos, ya

²⁶ *De la causa, principio y uno* en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 157.

²⁷ Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 64.

²⁸ *De la causa, principio y uno* en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 76.

que su ser no forma parte de las cosas generables y corruptibles, y es causa intrínseca porque actúa desde dentro de las cosas.

También señala que Dios es acto simple e instantáneo, es decir, toda y cada cosa a la vez. Puede serlo todo y es todo cuanto puede ser, por lo que es acto y potencia al mismo tiempo. De esta forma lo diferencia de los principios y causas de las cosas del universo, que son actos sucesivos, trazados en el tiempo, debido a que en el universo la potencia y el acto no son la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo cuanto pueda ser.

Por ello, la identidad entre potencia y acto existe tanto en Dios como en el universo, pero en Dios está *complicada*, es decir, unida, y en el universo *explicada*, esto es, dispersa.²⁹

Dicsono Arelio.- (Dios) [...] es por complicación uno, inmenso, infinito y comprende todo ser, y es, por explicación, estos cuerpos sensibles en los que vemos distinción de acto y de potencia.³⁰

Bruno retoma esta concepción de Dios como "complicación" de todo lo existente de Nicolás de Cusa, quien ya la había utilizado para explicar la presencia divina en la naturaleza, diciendo que "Dios es, por consiguiente, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en Él; es el que explica todas las cosas, porque Él mismo está en todas".³¹

Sobre esta base, el Nolano explica que Dios está presente en todas las cosas, pero advierte que no es lo mismo que éstas, sino que está por encima de ellas abarcándolas en una unidad absoluta.

²⁹ Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 85.

³⁰ *De la causa, principio y uno* en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 146.

³¹ Nicolás De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 96.

Así, el universo es semejante a Dios, pues ambos poseen todas las formas infinitas, sin embargo, no se debe confundir "semejante" con "idéntico", ya que como señalamos, Dios siempre permanece idéntico mientras que las partes del universo están en continuo movimiento. Por ello "la diferencia consiste en que la materia a través de las infinitas formas que se distinguen, mientras son actuales unas de otras, en Dios no se distinguen y son todas uno".³²

La infinidad de individuos son las múltiples manifestaciones con que la Unidad Divina se expresa, que, como seres particulares, no son la divinidad misma, aunque sí participen particularmente de Ella. Esto lo explica con mayor claridad utilizando el siguiente ejemplo:

Teófilo.- He ahí: la decena es unidad, pero complicada; la centena no es menos unidad, pero más complicada; el millar no es menos unidad que las otras, pero mucho más complicada. Esto que os muestro en la aritmética, has de entenderlo más alta y simplemente en todas las cosas.³³

El concepto de Dios que postula Bruno es sumamente complejo: por un lado nos dice que todas las cosas participan de la divinidad, pero también que Dios está por encima de éstas. Por lo tanto, debemos entender que para él, Dios está en el universo infinito pero no es lo mismo que el universo porque está más allá del mismo.

Sobre este tema, muchos historiadores de la filosofía y estudiosos del pensamiento de Bruno han encontrado serias incongruencias que han tratado de explicar de diversas maneras. Por ejemplo, Paul Kristeller se

³² Augusto Guzzo, *Giordano Bruno*, p. 20.

inclina a creer que algunas de las ambigüedades de su filosofía, más allá de una evolución cronológica, son inherentes a su posición misma.³⁴ Según él, no hay ninguna evidencia que identifique el alma del mundo o su intelecto con Dios; por el contrario, distingue explícitamente este intelecto del mundo del intelecto divino. Sin embargo, advierte que, cuando explica que Dios es la única sustancia y los objetos particulares son accidentes, manifestaciones pasajeras de esta sustancia, la diferencia entre Dios y el universo parece desaparecer.³⁵

Ignacio Gómez de Liaño intenta resolver este problema señalando que la Mente primera, Dios, es la unidad por encima de toda cosa; el Alma del universo es la unidad dentro del universo, y el Universo está constituido por una sustancia doble y unívoca: la espiritual y la material.³⁶ Pero esta teoría no soluciona la concepción de Dios dentro y fuera de la naturaleza al mismo tiempo, concepción que en sí misma carece de claridad.

Por otro lado, si la potencia pasiva es total y absolutamente una misma cosa con la potencia activa, nos dice Rodolfo Mondolfo, no puede ya haber potencia activa pura, separada, trascendente. Así, con la afirmación explícita de potencia activa, se insinúa el "primer principio sobrenatural" y de esta manera la distinción entre Dios y naturaleza se tambalea. Bruno, señala Mondolfo, titubea en aceptar la immanencia de Dios y para mantener la distinción entre Él y la naturaleza, recurre a la diferencia entre *complicatio* y *explicatio*, establecida por el cardenal Cusano, donde la identidad entre potencia y acto existe tanto en Dios como en el universo, pero en Dios está *complicada*, unida, y en el universo *explicada*, dispersa.

³³ *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 156.

³⁴ Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p. 174.

³⁵ *Ibid.*, p. 178.

³⁶ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo Magia, Memoria*, p. 276.

Esta justificación no tiene validez, continúa Mondolfo, porque Dios no podría ser "potencia de todas las cosas y acto de todos los actos" si tuviera que ser sólo potencia y acto de la unidad sintética e indiferenciada, por lo que también debe ser potencia de la multitud desplegada y distinta, de ahí que la postura de Bruno apunte hacia un concepto de sustancia-causa universal que se identifica con Dios.

Por otra parte, el universo no podría, sin convertirse en Dios, tener en sí mismo la misma identidad unida de potencia y acto, es decir, un primer principio que se entienda como uno mismo y sin distinción entre principio material y principio formal.³⁷

Aunque algunos estudiosos han tratado de vencer las dificultades que esto genera haciendo de Bruno un metafísico platónico o un panteísta, quizás la posición más acertada sea la de Kristeller, que piensa que Bruno estaba bastante dispuesto a aceptar ambos extremos, como una paradoja y una aproximación, sin desear ser empujado a una posición más extrema.³⁸

Resulta interesante agregar aquí la opinión de Felice Tocco,³⁹ quien también encuentra en el pensamiento del Nolano innumerables contradicciones e inconsistencias. Sin embargo, considera que el valor de su filosofía no se mide por su coherencia, sino por la influencia que ejerció sobre sus seguidores, cuya eficacia se debe a la abundancia de ideas que desarrolló, aunque éstas se hallen internamente desorganizadas. Pese a esto, la fuerza de su influencia se percibe, indiscutiblemente, en la filosofía moderna, donde entre muchos filósofos que recibieron su legado

³⁷ Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 85.

³⁸ Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p. 179.

encontramos a Spinoza, cuya inmanencia se encuentra estrechamente relacionada con el dios bruniano.⁴⁰

Si bien el pensamiento de Bruno presenta algunos aspectos ambiguos y poco claros, como observamos en el concepto de Dios, la fuerza de su filosofía radica en una concepción que subyace en todas sus teorías, ésta es, la que pretende conciliar lo sensible, lo racional y lo espiritual, en una sola Unidad, como lo muestra incluso su concepto de Dios, presente en toda la naturaleza.

Pese a las dificultades que implica la concepción de Dios dentro y más allá del universo, para los objetivos de este trabajo, lo relevante respecto a la divinidad consiste en *concebir la en todo lugar, en todo individuo, a manera de Unidad de todo lo existente*. Unidad que constituye la verdad que permanece tras sus múltiples manifestaciones, es decir, que no cambia aunque se presente disfrazada en la diversidad de individuos cambiantes. Porque cuando Bruno se refiere a Dios —o a la divinidad— no lo explica como un Dios personalizado o con voluntad. El Dios del que habla es el que está en todas las cosas, o más bien, el que las contiene a todas.⁴¹

Por tanto, podemos entender a Dios como lo real que comprende a todos los seres particulares, los cuales son apariencias de tal verdad o realidad; apariencias que participan en sí de la verdad que encubren. De esta manera, Bruno identifica la divinidad con la verdad, ya que para él, ambas son lo mismo y utiliza los términos: Dios, unidad, verdad, divinidad y verdad divina indistintamente.⁴²

³⁹ Felice Tocco, filósofo italiano que escribió *Le Opere Latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le Italiane*.

⁴⁰ Antonio Calcagno. *Giordano Bruno and the logic of coincidence*, p. 66.

⁴¹ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno. *Mundo, Magia, Memoria*, p. 63.

⁴² Para evitar confusiones, usaré la expresión Verdad Divina cuando me refiera a cualquiera de los recién mencionados.

Nos enfocaremos entonces en la función de la divinidad dentro el universo, que es lo que en realidad importa en torno al tema que nos ocupa, es decir, en la autoconstrucción del ser humano por sí mismo. Pues si todo está en Dios, si todas las cosas participan de él, a través de éstas es posible acceder a la divinidad misma que, como lo verdadero que subyace, más allá de cualquier manifestación parcial, captarla será la principal meta del hombre que pretende mejorar su condición.

De esta forma, el Nolano sitúa la Verdad Divina como la máxima meta a la que se debe aspirar y propone dos vías para llegar a ésta: *captarla más allá del conocimiento puramente racional y hacerse semejante a ella actuando sobre la naturaleza.*

Así, sabiduría y acción son sus propuestas para acceder a la Verdad Divina, pues al actuar en la naturaleza, con el previo conocimiento de ésta, el hombre rescribe al mundo —y a sí mismo— y de esta suerte se vuelve una especie de "dios en la Tierra."

SEGUNDA PARTE: EL HOMBRE EN EL UNIVERSO BRUNIANO

Capítulo III: Búsqueda de la Unidad

Una vez expuesta una visión general del pensamiento de Giordano Bruno sobre el universo y la participación en él de la divinidad, es necesario explicar ahora cómo se desarrolla el ser humano en dicho universo, así como la manera que propone para mejorar su condición, tema central de esta tesis al que nos referimos como autoconstrucción.

Se ha explicado ya a Dios presente en todas partes, por lo que el hombre, además de participar él mismo de la divinidad, puede elevarse hacia ella por mérito propio recurriendo a sus manifestaciones, dispersas en toda la naturaleza.

No obstante, más allá de la diversidad de individuos que conforman la divinidad y que comprenden todo lo que existe en el universo, la divinidad es una. Retornar a su unidad es la propuesta que hace el Nolano para elevar la dignidad del hombre, que de esta forma trasciende su condición finita, pues al desear un objeto infinito, en virtud de la infinitud de su deseo, adquiere en sí a la infinitud misma. Pero el progreso o mejoría no consiste únicamente en adquirir la infinitud gracias al objeto deseado; la dignidad del hombre también se eleva cuando lleva a efecto la potencia creadora que le permite formar nuevas realidades; potencia semejante a la capacidad creadora de Dios.

Los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos, y lo habían hecho semejante a ellos, concediéndole una facultad superior a la de

los demás animales, no sólo para poder obrar según la naturaleza y el uso común, sino más allá y fuera de las leyes de la naturaleza a fin de que formando o pudiendo formar con su ingenio otras naturalezas, otro cursos, otros órdenes, con esa libertad, sin la cual no existiría la semejanza con la divinidad, viniese a convertirse dios en la tierra.¹

Esa potencia creadora que acerca al hombre a los dioses, cuando permanece en el ocio se transforma en algo frustrado y vano, tan inútil como el ojo que no ve o la mano que no toma.²

Dicha capacidad creadora, característica exclusiva del ser humano, es la que le otorga una dignidad distinta a la del resto de las creaturas. Esta idea la encontramos también en Pico della Mirandola, que en su *Discurso de la dignidad del hombre* señala que "el máximo Artífice creó, sin un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, al ser humano", al que se dirigió de este modo:

No te he creado ni celestial ni terrenal, ni mortal, ni inmortal para que, a modo de soberano y artífice de ti mismo, te modeles en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores que son los animales brutos; podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos.³

Así, el ser humano tiene la capacidad de autodeterminarse y dirigirse hacia donde él elija. Por tanto, en la filosofía de Bruno, desear la unidad divina es sólo el punto de partida de quien se propone elevar su dignidad. Captarla, por un lado, y producir efectos en la naturaleza, por otro, son las

¹ Rodolfo Mondolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 255.

vías que señala para ascender a la unidad y en ambos casos se debe partir del conocimiento de la naturaleza.⁴ De esta manera el hombre se autoconstruye mejorando su condición.

3.1 Captación de la Verdad Divina

Para acceder a la Verdad Divina —señala Bruno—, es necesario primeramente conocer sus manifestaciones, es decir, el mundo físico; aunque para llegar a ella, se debe ir más allá de tales manifestaciones y captar su Unidad. Por eso, el hombre no puede valerse únicamente de sus sentidos, que por sí mismos, son incapaces de proporcionar conocimientos debido a que siempre se encuentran con alguna perturbación, por muy perfectos que sean.⁵ Además, siempre juzgan lo particular, no lo general, y así no pueden demostrar teorías, como por ejemplo, la finitud o infinitud del universo:

Filoteo.— Ningún sentido ve el infinito; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido.⁶

Los sentidos sólo sirven para “excitar la razón, para acusar, para indicar y testificar en parte, no para testificar en todo y menos aún para

³ Giovanni Pico della Mirandola. *Discurso de la dignidad humana*, p. 99.

⁴ En el pensamiento del renacentista, el concepto de “naturaleza” es mucho más amplio que el nuestro, puesto que abarca también todos los tipos de existencia no cuantificables —desde los dioses, héroes y demonios del neoplatonismo hasta los “seres elementales” de Paracelso—. Ioan. P. Culianu. *Eras y magia en el Renacimiento*, p. 157.

⁵ Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*, p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 102.

juzgar y para condenar".⁷ Asimismo, ayudan a obtener conocimientos, no obstante, necesitan ser regulados por la razón.

Filoteo.- Es al intelecto a quien conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio.⁸

De esta manera, Bruno deja ver la necesidad de recurrir a los sentidos para llegar a la Verdad Divina, del mismo modo en que hace explícita su insuficiencia para conseguir tal empresa, que, además de éstos, requiere de otras condiciones. Primeramente, los sentidos necesitan auxiliarse o gobernarse por medio de la razón. A esto llama *Sentido regulado*, el cual permite extender una imaginación acorde con la realidad para, poder así, eludir las falsas fantasías que proporciona la sensación inmediata. Por tanto tenemos que los sentidos nos permiten ver los cuerpos, mientras que la razón argumenta existencias.

Sin embargo, advierte que tampoco la razón auxiliando a los sentidos es suficiente para llegar a la Verdad Divina, pues aunque los regula y provee de conocimientos, es finita. Por ello no le es posible abarcar a la infinitud divina y sólo puede conocer sus manifestaciones, más no a la verdad misma. De ahí que afirme que la Verdad Divina es algo que no es objeto de conocimiento puramente racional, puesto que a Dios, eficiente de este mundo, no lo podemos conocer absolutamente en su acto o efecto, valiéndonos exclusivamente de la razón.⁹

⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁹ *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 72.

Dicsono Arelio.- ¿Crees, por tanto, que quien conoce las cosas que tienen causa o principio, conoce la causa y el principio? *Teófilo.*- No fácilmente la causa próxima y el principio próximo; difícilmente, aun en su vestigio, la causa y el principio primeros.¹⁰

De esta manera, hace imposible conocer la Verdad Divina, aunque, por otro lado, señala una vía adicional al conocimiento para llegar a ella. Ésta consiste en cierta intuición que no niega la importancia de conocer las manifestaciones particulares, pero va más allá, debido a que, para llegar a la Verdad Divina, se requiere también de una especie de intuición que actúe a través de la fantasía. De ahí que afirme a la divinidad incognoscible para nuestra razón, aunque se pueda llegar a ella por otra vía: la negativa.

Dicsono Arelio.- Este acto absoluto, que es idéntico a la potencia absoluta, no puede ser comprendido por el entendimiento si no es por modo de negación.¹¹

En este sentido podemos observar que en Bruno tuvo una repercusión importante la tradición mística que influyó profundamente al pensamiento medieval. (Aquí me cuestionó si era realmente mística esa tradición) Por ejemplo, la concepción que tiene acerca del conocimiento de Dios es similar a la de Dionisio de Areopagita, quien también lo concibe más allá de las negaciones y de las afirmaciones, como causa inaccesible de los seres, que trasciende a la vez su afirmación y su negación.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² Étienne Gilson. *La filosofía en la Edad Media*, p. 78.

Es probable que en lo referente a la incognoscibilidad de Dios, Bruno también haya recibido la influencia de Raimundo Lulio (1232-1316), de quien era gran seguidor. Lulio a su vez —nos dice Frances Yates— recibe los aspectos agustinianos y seudodionisianos por medio de Juan Escoto Erigena (siglo IX) para quien Dios se define mejor con afirmaciones negativas que con positivas.¹³ En su libro *De divisione naturae*, Escoto se dedica a demostrar detalladamente que las diez categorías aristotélicas¹⁴ son inaplicables a la naturaleza de Dios, del que nada puede predicarse, e inversamente muestra que estas categorías son aplicables a los fenómenos sensibles y también a los fenómenos intelectuales como las Artes Liberales. Por su parte, Lulio tampoco pasaba por alto esa "teología negativa" que Escoto tomaba del Seudo Dionisio, según el cual Dios no puede definirse por atributos positivos sino sólo por negativos.¹⁵

También el pensamiento de Nicolás de Cusa, que influyó notablemente en nuestro autor, admite que el ser de Dios sólo puede ser comprendido y visto en la infinita multiplicidad de los puntos de vista individuales. Para el Cusano, el ideal hacia el cual debe tender nuestro conocimiento no consiste en desconocer ni en desechar lo particular, sino más bien en comprender el pleno despliegue de toda su riqueza. De ahí que el descenso al mundo de la percepción no se considere como una suerte de caída en el pecado al que incurre el conocimiento, por el contrario, el descender a las percepciones posibilita que se cumpla plenamente el ascenso que, a través del mismo mundo sensible, logra elevarse de la multiplicidad a la unidad, de la limitación de lo singular a la universalidad.

¹³ Frances A. Yates. *Ensayos Reunidos, I, Lulio y Bruno*, p. 147.

¹⁴ *Essentia, quantitas, situs, locus, qualitas, relatio, habitus, tempus, agere, pati.*

Tórnase así el mundo símbolo de Dios [...] cuando lo recorremos en la totalidad de sus formas y cuando nos abandonamos libremente a su multiplicidad, a sus oposiciones.¹⁶

Sin embargo, al igual que Bruno, sostiene la imposibilidad de conocer a Dios absoluto, pues para Nicolás de Cusa, todo conocimiento supone una comparación que es, en última instancia, una medición. Para conocer, es necesario entonces comparar, y sólo es posible la comparación entre objetos del mismo orden. Por tanto, entre lo absoluto —infinito— y los objetos de la experiencia —finitos— no se puede realizar dicha comparación. Así tenemos que lo absoluto, por su esencia, está por encima de toda comparación y medición y, por tanto, más allá de todo conocimiento racional y lógico-conceptual. De ahí que "llegar a la exactitud de las combinaciones en las cosas corporales y a una adaptación adecuada de lo conocido a lo desconocido, es algo superior a la razón humana".¹⁷

Para conocer y pensar lo absoluto el Cusano propone una nueva forma de conocimiento diferente de la lógica tradicional, en la que lo finito y lo infinito se excluyen recíprocamente. Esa otra posibilidad es la Teología mística, que considera al intelecto como la fuerza del alma y el verdadero medio de aprehensión de lo absoluto, ya que para él, la visión intelectual nos sitúa por encima de las divisiones conceptuales. He ahí su coincidencia con la filosofía bruniana que, a pesar de concebir a la naturaleza, es decir, al conocimiento de ésta como el medio para llegar a Dios, señala que dicho conocimiento no le es suficiente y requiere de una manera distinta a éste.

¹⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶ Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 57.

¹⁷ Nicolás De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 31.

En Bruno, esta otra forma de acceder a la Verdad Divina requiere, además del conocimiento de la naturaleza, de una práctica que consiste en una especie de mixtura entre intuición, fantasía y fe.

Así, en el camino hacia la Verdad Divina concilia lo físico y lo espiritual, pues para él, ni los conocimientos científicos a expensas de sí mismos, ni exclusivamente la fe nos llevan a ella. A ésta nos conducen los dos aspectos que parten de la razón, pero van más allá de ella. Por ello considera una pedantería de la ciencia el postularse poseedora de la verdad última y juzga tal actitud como una limitación racionalizante de las infinitas posibilidades del universo espiritual: "El médico que trata de explicar enfermedades con sólo razones materiales obra, según Bruno, de forma reduccionista".¹⁸

En lo referente a la fe religiosa, del cristianismo particularmente, le reprocha el rechazo "ciego" que hace de todo lo que no coincida con sus teorías. En la *Cábala del caballo pegaso* se burla de tal postura e ironiza de la siguiente manera: "Cuidad de alcanzar siempre aquella dignidad asina que no se adquiere mediante las ciencias y las obras sino por fe, ya que no se pierde por ignorancia o delito sino por incredulidad".¹⁹

En suma, para llegar a la Verdad Divina se debe captar la Unidad que todo lo abarca y que se manifiesta a través de los diversos individuos. En cuanto a ello, se requiere del conocimiento de los seres particulares, y pese a que la razón es necesaria, no es suficiente, ya que necesita además de la imaginación y la fantasía. Ambas son necesarias para acceder a la Verdad Divina y elevar la dignidad del hombre, por eso Bruno se dedicó a ellas con especial interés, como se muestra a continuación.

¹⁸ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 293.

¹⁹ Giordano Bruno, *Cábala del caballo pegaso*, p. 93.

3.2 Imágenes, imaginación y fantasía

La base del pensamiento de Giordano Bruno es la Unidad, que comprende todo lo que existe en el universo infinito, y es lo verdadero que no cambia, presente a nuestro alrededor y en nosotros mismos, pero que se nos escapa bajo la apariencia de diversidad.

Para llegar a tal verdad es necesario comprender la unidad más profunda de lo real, es decir, superar la multiplicidad en que se manifiesta la unidad. Para ello, es necesario recurrir, en primera instancia a la multiplicidad misma, ya que los individuos particulares son el recubrimiento que exterioriza a la unidad. Esto, con la intención de captar en cada individuo finito, la infinitud de la que participa.

En este camino hacia la unidad, el conocimiento que proporcionan los sentidos y la razón, como ya se explicó, no son suficientes, por lo que para llegar a ella, Bruno propone una vía diferente a este tipo de conocimiento. Explica que el alma —de la que todos los seres participan— es la que mantiene la Unidad dentro del universo y actúa en cada cuerpo a través de los espíritus. Éstos, no pueden captarse por medio de los sentidos y actúan directamente sobre la imaginación, que es la intermediaria entre la sensación y la razón, mientras que los espíritus también son intermediarios pero entre la materia y el alma. Así ambos, espíritus e imaginación, se encuentran entre lo particular y lo universal.

Bruno enumera frecuentemente en sus obras latinas las facultades que forman la transición entre la sensación y el concepto, colocando en un buen lugar a *imaginatio* y *phantasia*. Insiste por encima de todo,

conforme a su concepción empírica, en subrayar que nada entra en la memoria y, *a fortiori* en el intelecto sin haber pasado por los sentidos y por toda la serie de facultades internas.²⁰

Es importante señalar que la imaginación, en la filosofía nolana, no se refiere a la pérdida de la autoconciencia, al contrario, dirige el desarrollo del pensamiento sin perder el sentido de la realidad. Se hace esta aclaración debido a que actualmente suele asociarse a la imaginación con lo irreal, mientras que en el contexto bruniano se pretende precisamente lo contrario: acceder a la Verdad Divina por medio de ella, sin excluir, como se ha reiterado, ni lo sensible ni lo racional. Por tanto, lo que percibimos a través de los sentidos, lo capta la imaginación que, a su vez, se encarga de representar los objetos reales cuando ya no están presentes, es decir, mantiene las imágenes que alimentan a la memoria y a la fantasía.

Posteriormente, la fantasía actúa como el proceso de abstracción que separa las imágenes mentales de los cuerpos para universalizarlos, es decir, hace modificaciones intencionalmente y une a la sensibilidad con la razón, para, finalmente, ascender a la unidad del alma.²¹

En su propuesta para acceder a la unidad, Bruno afirma que es necesario que los sentidos se eleven a la imaginación, y de ahí, a la fantasía, porque esta última, unida al poder cogitativo, constituye un vínculo esencial con la Verdad Divina.

²⁰ Robert Klein, *La forma y lo inteligible*, p. 62.

²¹ El uso de las palabras "imaginación" y "fantasía" suelen ocuparse indistintamente, aunque no significan lo mismo. Los traductores de las obras de Bruno también han recurrido a este uso indiferenciado, por lo que utilizaré los términos, más que por la traducción, según el sentido que se acaba de explicar.

El vínculo de la fantasía es por sí mismo ligero, a no ser que lo refuerce el vínculo de la facultad cogitativa.²²

En el momento final parecen fundirse procedimiento cognoscitivo e intuitivo, pero no hay intuición final sin la previa legitimidad teórica del objeto a intuir.²³

Tenemos entonces que para Bruno, la fantasía, al igual que la imaginación, se ubica entre la razón y los sentidos, pero es, sobre todo, un instrumento de deificación²⁴ ya que si el sentido se eleva a la imaginación, la imaginación a la fantasía, la fantasía a la razón, la razón al intelecto, el intelecto a la mente: "entonces el alma toda se convierte en Dios".²⁵

[...] y habita el mundo inteligible del cual desciende inversamente por conversión al mundo sensible a través del intelecto, la razón, la imaginación, el sentido, la vegetativa facultad.²⁶

Las imágenes mentales son muy importantes en la filosofía nolana, ya que considera que tienen una fuerte penetración en la vida del ser humano. Noción que también está presente en nuestros días, pues estamos rodeados de una gran cantidad de propagandas en la que se percibe la íntima conexión entre imagen mental y control de la voluntad.²⁷ De ahí que Ignacio Gómez de Liaño señale que antes de corear lemas como "*la imaginación al poder*" se debe profundizar en los poderes de la imaginación.²⁸

²² *De magia* en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 296.

²³ María Rosario González Prada en Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. LVIII.

²⁴ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 10.

²⁵ Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. 88.

²⁶ *Ibid.*, p. 88.

²⁷ Ignacio Gómez de Liaño, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 13.

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

Giordano Bruno se muestra consciente de este poder, por lo que, para el dominio de las imágenes, dedicó gran parte de su vida a construir ciertas artes que le permitieran orientar los espíritus a través de ellas. Estas artes son la *magia* y el *arte de la memoria*, con los que intenta activar y disponer al espíritu con el poder *mágico* de las imágenes y los símbolos.²⁹ En los *Heroicos furores*, por ejemplo, describe emblemas de los que explica su significado espiritual o filosófico.³⁰ Estos emblemas constituyen un método de expresión que actúa “como velo que a la vez devela y encubre”, advirtiendo cierta filosofía sobreentendida más que manifiesta, basada en la consideración emblemática a modo de sombra de una intuición intelectual.³¹

Tenemos entonces que, para Giordano Bruno, el hombre mejora su condición al captar a la unidad divina más allá de sus manifestaciones. Para llegar a ella, *propone partir del conocimiento que proporcionan los sentidos y la razón, combinados además con la imaginación, que es la puerta de entrada para los espíritus, únicos capaces de vincular al alma universal con la materia de un cuerpo concreto. Así, la imaginación se nos presenta como una especie de intuición que devela la infinitud encubierta en un cuerpo finito*; intuición que, junto con el poder cogitativo, constituyen un vínculo con la unidad.

Dios desciende mediante la revelación, y el espíritu mediante la imaginación y por su instrumento, los sentidos; de manera inversa, lo corporal se espiritualiza por la sensación y la imaginación prepara al intelecto a la contemplación que le llevará a Dios.³²

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁰ Frances A. Yates, *Ensayos Reunidos, I, Lulio y Bruno*, p. 323.

³¹ María Rosario González Prada en Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. XXXIII.

Sin embargo, además de vincularse con la unidad omnipresente por medio de este conocimiento que incluye a los sentidos, la fantasía y la razón, Bruno propone, a partir de él, actuar sobre la naturaleza para producir efectos a su voluntad y rescribir al mundo, con lo que el hombre se convierte así, en una especie de dios en la Tierra.

Al poner en práctica este tipo de conocimiento, Bruno se nos presenta como un mago que, con sus acciones, pretende relacionar el orden divino y el natural.

3.3 La magia

Entonces, para llegar a la unidad o Verdad Divina, Bruno propone poner en práctica el conocimiento —físico y espiritual— de la naturaleza y producir efectos en ella.

El mago —nos dice— es el hombre sabio con el poder de obrar, que no se ocupa de la magia supersticiosa, sino de la magia de los principios que surgen de la contemplación. Pues la magia bruniana no es una práctica que se opone al conocimiento de los fenómenos físicos; al contrario, se fundamenta en ellos.

El mago que conozca la filosofía natural y la matemática, y que también tenga conocimientos sobre mecánica, puede hacer cosas verdaderamente maravillosas, dice Agrippa, y por lo tanto, debe considerar como parte fundamental de su preparación el conocimiento de las ciencias con las que puede llegar a producir tales maravillas.³³

³² Robert Klein. *La forma y lo inteligible*, p. 63.

³³ Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 175.

A través de la magia, Bruno combina el conocimiento con la acción y de ahí pretende producir efectos. Utiliza su teoría sobre la unidad material y espiritual del universo para conseguirlo, pues la *magia* es el arte de vincular con los espíritus.³⁴ Vinculando con el espíritu de un cuerpo, se pretende producir efectos en el de otro, ya sea cercano o a distancia, y así, provocar también cambios en los cuerpos. De igual forma, cambiando los cuerpos se puede cambiar a los espíritus. Lo que hace posible la acción de la magia es, precisamente, la unidad del universo.

La magia, explica Culianu, es la ciencia del imaginario que, como experiencia fantástica saca provecho de la continuidad del pneuma individual y el pneuma universal.

Se trata de una forma bastante refinada de especulación entre microcosmos y macrocosmos, acompañada de una doble proyección que conduce a la cosmización del hombre y a la antropomorfización del universo.³⁵

Es importante enfatizar una vez más, que el alma no cambia, lo que cambia es su actividad en cada ser. Los espíritus son la actividad del alma en los cuerpos, por ello, los espíritus sí cambian y cambiando los cuerpos se puede también cambiar la actividad del alma en ellos, es decir, a los espíritus. De este modo, la magia permite producir efectos.

En *De magia* explica que el axioma de los magos es: Dios influye en los dioses, éstos en los astros, éstos en los demonios, éstos en los elementos, éstos en los mixtos, éstos en los sentidos, éstos en el alma, el alma en el animal entero y éste, en el descenso de la escala. Y a la inversa: el animal

³⁴ *De magia*, en Giordano Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, p. 279.

asciende por el alma a los sentidos, por éstos a los mixtos, y así hasta el alma del mundo y por ella a la contemplación absoluta.³⁶ Con esto afirma una relación directa entre el hombre y la divinidad por medio de la naturaleza, donde ya no es un "espectador de las maravillas de la creación divina" sino "un elemento activo y operante que intenta hacer suyo el poder existente en los órdenes divino y natural".³⁷ Esta magia, incluso cargada de fe, no excluye a la razón y más bien apunta al desarrollo de la ciencia moderna en tanto que además de que se basa en la intuición, la imaginación y la fantasía, también se fundamenta en la observación regulada por la razón:

A pesar de la impronta espiritualista de la magia bruniana y, en general, de la magia renacentista y barroca, su relación con la magia moderna, es decir, con la física unida a la técnica, es más estrecha de lo que parece, pues ésta, la de nuestro tiempo, no hace otra cosa que llevar a realización plena aquello que la magia, en su acepción más noble, se atrevió a soñar: un saber dotado de auténtica capacidad operativa.³⁸

Bruno utiliza la magia para, como ya se explicó, producir efectos. Pero, ¿qué tipo de efectos desea producir? Según Culianu, su interés se centra en la manipulación del sujeto y de las masas.

Bruno fue el primero que investigó el concepto de magia hasta sus últimas consecuencias, considerando esta "ciencia" como un instrumento psicológico infalible para manipular a las masas como se manipula al individuo humano.³⁹

³⁵ Ioan. P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 131.

³⁶ *De magia*, en Giordano Bruno. *Mundo, Magia, Memoria*, p. 252.

³⁷ Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 172.

³⁸ Antonio Castro Cuadra, *G. Bruno*, p. 56.

³⁹ Ioan. P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*, pp. 133-134.

Para ello se vale de un gran instrumento de manipulación: el *eros* en su sentido más amplio, es decir, *aquello que se quiere*, que va desde el placer físico hasta las cosas más insospechadas, pasando probablemente por la riqueza, el poder, etc.⁴⁰

Para Bruno, el *eros* es el motor de todas las relaciones intersubjetivas, incluidos los fenómenos de masas⁴¹. En *De vinculis in genere* escribe sobre los vínculos entre el individuo y las masas, texto al que Culiánu se refiere de la siguiente manera⁴²:

La idea fundamental del tratado es que "el amor domina todo el mundo", que "entre los vínculos, el más fuerte es el de Venus": el *eros* "es el dueño de todo el mundo: incita, dirige, regula y modera cada persona. Todos los demás vínculos se reducen a éste, como se ve en el reino animal donde ninguna hembra ni ningún macho admiten cualquier otro rival, olvidándose incluso de comer y beber, y desdénando hasta la vida misma".⁴³

Se puede observar cómo Bruno consideraba entonces los métodos de manipulación que se siguen practicando actualmente y que también sabía ya, que los hombres más ignorantes son el blanco más fácil para manipular, por lo que "vincular a estas personas resulta todavía más fácil cuantos menos conocimientos tienen".⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 133-134.

⁴¹ *Ibid.*, p. 152.

⁴² Culiánu considera que *De vinculis* debería ocupar hoy en día un puesto de honor entre las teorías de manipulación de las masas y lo compara con el *Príncipe* de Maquiavelo: "El *Príncipe* de Maquiavelo era el antepasado del aventurero político cuya figura está desapareciendo. Por el contrario, el mago del *De vinculis* es el prototipo de los sistemas impersonales de los medios de comunicación, de la censura indirecta, de la manipulación global y de los trusts que ejercen su control oculto sobre las masas occidentales. *Ibid.*, pp. 132-133.

⁴³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 137.

Es interesante la interpretación de Culianu en tanto nos muestra lo adelantado que estaba Bruno al advertir y expresar con gran claridad los poderes de la manipulación y los medios para llevarla a cabo. Sin embargo, lo que aquí nos interesa, no es tanto su teoría sobre la manipulación de las masas sino lo que se refiere a la capacidad operativa del hombre, enfocada en la creación de sí mismo para elevar su dignidad. Y esto implica, evidentemente, no ser manipulado por otros, asunto importante que Bruno no deja pasar de lado. Por ello, si consideramos la magia como una técnica de manipulación de la naturaleza,⁴⁵ nos enfocaremos entonces en la magia que se aplica sobre sí mismo, es decir, sobre el propio mago. Culianu la llama "magia intrasubjetiva" que, al pretender construir al mago, también consiste en oponer resistencia a la manipulación externa. Ésta no es una tarea sencilla —advierte Bruno—, requiere de una larga preparación, por lo que quien decida tomarla, para poder avanzar con éxito en ella, deberá tener una actitud y una voluntad verdaderamente heroicas.

Concluyendo este capítulo, podemos decir que para Bruno, el hombre debe poner en práctica el conocimiento que adquiere a partir de los sentidos, la imaginación, la fantasía y la razón, a través de la magia, que no es otra cosa que considerar los aspectos mencionados y a partir de ellos, producir efectos.

De los diversos efectos que se pueden conseguir con la magia bruniana, el que aquí nos ocupa y en el que nos centraremos en el siguiente y último capítulo, es en la construcción del propio individuo para elevar su dignidad.

⁴⁵ Que también abarca todos los tipos de existencia no cuantificables, como, por ejemplo, los demonios. *Ibid.*, p. 156.

Por tanto, tenemos entonces que en la filosofía de Giordano Bruno el hombre se encuentra inmerso en el universo infinito, el cual está formado por una sola sustancia (materia-alma) que constituye una unidad, y en la que el mismo ser humano, junto con todo lo que existe, participa de la divinidad.

Y es precisamente en este contexto, donde el conocimiento, (no sólo racional sino unido a la fantasía) así como la práctica del mismo, tienen una importancia muy relevante, ya que representan la vía que permite al hombre elevar su dignidad, pues solamente aquellos que logren captar a la Unidad, más allá de sus manifestaciones cambiantes, y que logren utilizar con éxito su capacidad para producir efectos y rescribir el mundo, podrán elevar la dignidad humana y hacerla semejante a la divina, como se expone a continuación.

Capítulo IV: Elevación de la dignidad humana

En la cosmología bruniana, el ser humano está conformado de la misma y única sustancia de la que están hechas todas las cosas, con las que también comparte la participación integral de la divinidad. Además, no concibe al mundo como el centro del universo, como se creía en ese tiempo, sino que defendiendo la teoría de Copérnico, afirma que es la tierra la que gira alrededor del sol y no a la inversa.

Con todos estos cambios ¿qué lugar ocupa entonces el ser humano en el contexto del mundo que describe Bruno? ¿Qué dignidad le deja si ya no lo concibe en el centro del universo y lo priva de privilegios que hasta entonces le eran concedidos sobre el resto de las criaturas?

El Nolano, ciertamente, niega al hombre la exclusividad de relacionarse con Dios, ya que concibe todo cuanto existe como manifestación de la presencia divina. No obstante, le admite la capacidad de elevar su dignidad por encima de las demás criaturas. Para esto, necesita seguir un largo camino de preparación en el que debe partir del conocimiento —físico y espiritual— que le permitirá actuar y producir efectos en la naturaleza. De esta manera, contribuye a la re-creación del universo y se convierte en una especie de dios en la Tierra, elevando así, su propia dignidad.

Sin embargo, como ya se dijo, seguir este camino no es una empresa sencilla, por lo que Bruno llama "furioso" a quien la emprende, el cual es en realidad, el mago sabio que busca manipular la naturaleza y producir efectos, donde elevar su propia dignidad, es también uno de los efectos que

desea conseguir. De ahí que el furioso represente en la filosofía nolana el ideal del ser humano que emprende el camino hacia la Divinidad.

Su preparación requiere, como se ha señalado, del conocimiento del universo combinado con el ejercicio de la fantasía, para, a partir de ello, obrar y producir efectos. No obstante, el primer objeto al que debe dirigir sus acciones, es decir, donde pretende producir sus efectos, es en su propia persona ya que: "el mago, capaz de ejercer su arte, lo ha ejercido previamente sobre sí mismo".¹

He aquí la parte que más nos interesa en el presente trabajo: *la posibilidad que tiene el ser humano para reconstruirse y elevar su dignidad*.²

Pero ¿cómo se eleva la dignidad en el contexto bruniano?

Si se parte de que la Divinidad constituye la unidad infinita que todo lo abarca, dirigirse a ella, más allá de sus manifestaciones individuales, es la máxima meta a la que puede aspirar el ser humano. Pues para Bruno el hombre, ser finito en acto, es infinito en potencia, ya que si se dirige a la Unidad absoluta, adquiere la infinitud misma en virtud del objeto deseado.

Tansillo.- [...] no es cosa natural ni conveniente que el infinito sea comprendido, es, sin embargo, conveniente y natural que el infinito sea, por el hecho de serlo, infinitamente perseguido (en esa forma de persecución que no necesita de movimiento físico, sino de cierto movimiento metafísico; que no se dirige de lo imperfecto a lo perfecto, sino que va describiendo círculos por los grados de la perfección para alcanzar ese centro infinito que ni es formado ni es forma).³

¹ Ioan. P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*. p. 179.

² No es un don esperado y recibido pasivamente, es una conquista de la contemplación activa. Bruno se ríe de buena gana del santo que, sin ningún esfuerzo personal, se transforma en *vas electionis*. El héroe que se pone en su contra no es un vaso, sino el artesano que lo fabrica. *Ibid.*, p. 105.

³ Giordano Bruno. *Los heroicas furores*. p. 78.

No obstante, dirigirse a tan preciada meta implica enfrentarse a numerosos obstáculos. Uno de éstos lo constituye la manipulación externa que se puede ejercer sobre la voluntad de quien desea acceder a la Unidad absoluta. Bruno lo advierte y dedica especial interés al tema de la manipulación, pues resulta imposible dirigirse a la Unidad y elevar la dignidad bajo el dominio externo de la propia voluntad. Por ello, dentro de las prácticas mágicas que propone, si se entiende la magia como una técnica de manipulación de la naturaleza, hay que destacar que el mago debe, a su vez, evitar ser manipulado por otros. De ahí la importancia por partida doble que confiere al conocimiento, que no sólo se requiere para provocar efectos externos, sino también para provocarlos sobre sí mismo e impedir ser manipulado, pues sólo así se podrá, posteriormente, actuar con libertad y producir efectos sobre otros sujetos u objetos. Por ello el Nolano señala a los hombres más ignorantes como los más fáciles de manipular y, por ende, a los más sabios con la cualidad inversa.

Así, en la preparación del mago o furioso nos encontramos ante un método que lleva implícita la adquisición de conocimientos, también como herramienta para evitar la manipulación externa. Porque las acciones con que el hombre re-crea el universo implican la transformación de lo que le rodea, así como la transformación de sí mismo, que se transforma no sólo al transformar, sino que inicia su propio cambio desde que se prepara para ejercer sus acciones. Sin embargo, la preparación no consiste solamente en adquirir conocimientos; también se debe llevar una vida concentrada en el objeto que se persigue, evitando ceder ante las múltiples distracciones que se presentan y que incitan a desviarse de este camino. Porque quien decide dirigirse hacia la Unidad absoluta se está reconstruyendo a sí mismo, por lo

que debe atender los distintos aspectos que lo conforman y encaminarlos hacia el objeto de su deseo, alejándose de aquellos impulsos que tienden a separarlo de su objetivo.

Tansillo.- Es este capitán la humana voluntad, la cual, acomodada en popa del alma, gobierna los afectos de algunas potencias inferiores con el pequeño timón de la razón, contra la marejada de los naturales impulsos. Con el sonido de su trompeta [...] provoca a todas las potencias [...] e intenta agruparlas bajo la bandera de un determinado fin.⁴

De esta manera, Bruno no sólo se ocupa de la preparación intelectual del héroe o mago, también atiende los demás aspectos que lo constituyen y en los que se desarrolla, pues considera que todo lo que conforma al ser humano es importante y no desdeña ningún aspecto, aunque sí distingue jerárquicamente unos de otros.

Para Bruno, todo lo que existe, por pequeño que sea, es importante como parte integrante de la unidad absoluta que todo lo comprende. No obstante, aunque todas las manifestaciones particulares participan de la unidad absoluta —que está completa en cada ente concreto—, establece un orden jerárquico en el que el Todo, infinito y eterno es superior a lo individual, finito y cambiante.

Mercurio: las cosas grandísimas y principalísimas no permanecen sin las mínimas y abyectísimas. Todo, por consiguiente, aunque mínimo, está bajo la infinitamente grande providencia; cada cosa, por vilísima minucia

⁴*Ibid.*, p. 35.

que se quiera que sea, es importantísima en el orden del todo y del universo; porque las cosas grandes están compuestas por las pequeñas, y las pequeñas por las pequeñísimas y éstas por los individuos y mínimos.⁵

Así, el hombre eleva su dignidad si logra trascender la individualidad de las cosas concretas y consigue captar en ellas la infinitud de la que participan.

Cesarino.- 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 comunica. Error sería ciertamente si diésemos a otros el honor que a él solo corresponde.⁶

El Nolano expresa con mayor claridad su jerarquía de valores cuando habla sobre el amor, señalando que es más digno amar al absoluto que a sus manifestaciones pasajeras, sin negar que se puede amarlo a través de ellas y este amor es superior al que se les pueda profesar a las cosas por sí mismas.

Maricondo.- Cuanta razón tiene este Furioso al resentirse contra aquellos que le reprenden creyéndole cautivo de una belleza inferior a la cual prodiga sus votos y dedicara imágenes [...] puesto que si las cosas bajas derivan y dependen de las más elevadas, así también es posible ascender desde aquellas a éstas.⁷

⁵ Giordano Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, p. 111.

⁶ Giordano Bruno, *Los heroicos furiosos*, p. 141.

⁷ *Ibid.*, p. 140.

4.1 La voluntad y el esfuerzo

El principal escollo en el camino hacia la Unidad Divina radica en la finitud humana que, por naturaleza, señala Bruno, tiende a los objetos de su misma especie. Así, al hombre le es más fácil confundirse con la multiplicidad que con la unidad, pues los afectos sensibles y otras afecciones naturales lo alejan de la segunda⁸.

Tansillo.- [...] las almas se alejan de la divinidad, no tanto como rebeldes cuanto por cierto orden en virtud del cual se inclinan hacia la materia, de manera tal que vienen a caer, no a causa de una libre intención, sino como por cierta oculta consecuencia. Y ésta no es otra que la inclinación que tienen a la generación, como a cierto bien menor.⁹

Para que el hombre pueda dirigirse a la Unidad, necesita reunir dos condiciones: una, ajena a su voluntad y la otra, controlada por él mismo. La primera se refiere a ciertos requisitos que le facilitan o dificultan lograr sus objetivos y que no depende de sus méritos. En ésta se encuentra el orden que rige a la naturaleza, incluyendo la capacidad natural del hombre para dedicarse a tan alta empresa. La segunda condición, que sí depende de su voluntad, consiste en el esfuerzo y el amor con que se dirija a su objeto. De ahí que Bruno manifieste su deseo por contar con los beneficios que le

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

faciliten realizar sus labores, así como el de alejar lo que pueda obstaculizárseles:

Ojalá, Señor, los santos númenes alejen de mí a todos aquellos que injustamente me odian; ojalá me sea siempre propicio mi Dios; ojalá me sean favorables todos los gobernadores de nuestro mundo; ojalá los astros me procuren tal semilla para el campo y campo para la semilla que se muestre al mundo útil y glorioso fruto de mi esfuerzo [...]¹⁰

Aún cuando el hombre no depende solamente de su capacidad para lograr sus objetivos, ésta es importante y debe utilizarla para aprovechar las posibilidades que se le presentan. Considerando los numerosos obstáculos que encuentra en el camino hacia la Unidad Divina, solamente logrará mantenerse en su búsqueda si persiste y posee una gran fuerza de voluntad.

En cuanto a la capacidad humana para dirigirse a tan preciado objetivo, Bruno indica que no son la mayoría, sino muy pocos hombres los que poseen las características necesarias para ello. Por eso las multitudes, que suelen censurar lo que no pueden comprender, constituyen uno de los múltiples obstáculos que debe enfrentar aquel que se dirija a la Unidad.

Cicada.- "Y del número vil pueda zafarme", a no ser que él entienda con esto el haber salido de la caverna platónica, escapando a la condición de la necia y vilísima multitud, considerando que quienes aprovechan de esta contemplación no pueden ser muchos y numerosos.¹¹

¹⁰ En la Epístola proemial de Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*, p. 74.

¹¹ Giordano Bruno. *Los heroicos furiosos*, p. 68.

De ahí la necesidad de que se den las condiciones dentro y fuera del hombre para que pueda dirigirse a la Unidad Divina. Puesto que, además de las condiciones que le son dadas, también son de suma importancia su voluntad y su esfuerzo, factores que sí dependen de él, por lo que sólo permanecerá en esta empresa, advierte Bruno, si posee una voluntad firme y practica un esfuerzo constante.

En la filosofía del Nolano, *el esfuerzo, por sí mismo, eleva la dignidad del que se empeña*. Éste es un punto muy interesante ya que, si bien señala que no todos los hombres poseen la misma capacidad, sí les permite a todos la posibilidad de elevar su dignidad. Porque no mide el progreso considerando los resultados de manera aislada, sino a través del desarrollo que consigue quien se esfuerza. Por ello valora más el fracaso en una empresa noble que el triunfo en una vana. Lo importante es la nobleza o virtud del objeto al que se dirige el hombre y el esfuerzo que pone en ello.

De este modo, el esfuerzo personal se convierte entonces en una de las principales virtudes, siempre que sea dirigido hacia empresas altas y no hacia objetivos viles.

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.

Cicada.- Ciertamente, mejor es una digna y heroica muerte a un indigno y vil triunfo.¹²

¹² *Ibid.*, p. 67.

Podemos afirmar entonces, que en el camino hacia la Unidad, la voluntad humana juega un papel fundamental, ya que proporciona la firmeza necesaria para permanecer en este propósito, ayudando a combatir los arduos obstáculos que se presentan, por lo que el hombre que se dedique a este objeto, requiere de una actitud verdaderamente "heroica". Sin embargo, hemos señalado que no depende exclusivamente de sí mismo, sino de dos condiciones: una natural, necesaria, y otra personal, elegida libremente y con base en el esfuerzo. Por lo que no existe "gratuidad en ese entregarse de lo divino, ni tampoco absoluta autonomía por parte del hombre".¹³

En *Los heroicos furores* Bruno describe la travesía del héroe en su búsqueda de la Unidad. Ahí señala los sufrimientos que tal búsqueda lleva implícitos, pero también apunta el placer que acompaña al héroe, quien se deleita en su dolor sin preferir ninguna otra cosa a aquél estado, aunque en él se encuentre el sufrimiento. Pues así como la ambición del alma no tiene límites al dirigirse a un objeto ilimitado, tampoco los hay en el sufrimiento que implica no poder alcanzar totalmente el objeto perseguido. De ahí que afirme: "[Mi corazón] gozoso mora donde agoniza y muere".¹⁴

Si el camino hacia la Unidad resulta tan escabroso, ¿cómo puede el hombre mantenerse en tal búsqueda? ¿Cómo puede la voluntad persistir en una empresa que no le proporciona ni seguridad ni certeza de lograr su objetivo?

¹³ María Rosario González Prada en Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. XXV.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

4.2 El amor

El camino hacia la Unidad Divina no es sencillo, en él se encuentran múltiples obstáculos que desvían al hombre de su objeto, por ello Giordano Bruno otorga al amor un sitio muy importante en esta búsqueda, ya que constituye el principal motor del ser humano al consolarlo y proporcionarle placer en esta travesía. Además, el amor no sólo es la fuente que provee de energía al hombre que intenta producir efectos en la naturaleza, sino que también le sirve como el principal vínculo entre todo lo que existe.

En *Theses de Magia*,¹⁵ Bruno dice que en el amor se reúnen todos los afectos que una persona puede sentir. Por ejemplo, la envidia es amor de alguien por sí mismo, y no soporta ni la superioridad ni la igualdad del otro, mientras que la indignación es amor por la virtud. El pudor y el miedo no son más que amor por la honestidad y por lo que da miedo. El odio no es más que amor por el contrario o por lo opuesto, y asimismo, la ira sólo es una especie de amor.¹⁶

Según Culianu, la magia erótica bruninana parte del supuesto fundamental de que existe un gran instrumento de manipulación: el *eros* en su sentido más amplio, es decir, *aquello que se quiere*, que va desde placer físico hasta las cosas más insospechadas.¹⁷

Para todos aquellos que están destinados a la filosofía o a la magia, es del todo evidente que el vínculo más elevado, más importante y el más

¹⁵ *Theses the Magia*, XV, vol. III, pág. 466. citado por Ioan, P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 134.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133-134.

general pertenece al *eros*: lo que explica que los platónicos llamaran al amor el gran demonio, *daemon magnus*.¹⁸

Y en efecto, la concepción sobre el amor que desarrolla Bruno posee una gran influencia del amor platónico. En el *Banquete* Platón también concibe al amor como el principal vínculo que mantiene la unidad del universo, y afirma que "el primer impulso humano es el *eros*, gran demonio que mantiene en cohesión al cosmos en el exterior y en el interior".¹⁹

Bruno trata el tema del amor principalmente en *Los Heroicos Furores*, obra que pertenece a una tradición amorosa que se remonta a Petrarca y al amor cortés, ya que coincide con ésta al mostrar "un código a seguir, un lenguaje y un estilo que sugieren la dificultad de la conquista amorosa, adaptándose con facilidad a intenciones religiosas y filosóficas".²⁰ Sin embargo, aclaremos que, aunque para Bruno existen tres tipos de amores: el divino o contemplativo, el humano o activo y el voluptuoso o bestial, considera el amor bestial y el humano, inferiores al divino. Con esto se diferencia de la tradición del amor petrarquesco, al que califica como bestial y le censura el desenfrenado amor hacia lo humano, emitiendo severas críticas al amor obsesivo del hombre para con la mujer, pues lo considera un amor inferior y lo reprueba. Pero no es a la mujer a quien rechaza, sino al amor dirigido hacia un objeto finito en sí mismo, en vez de amar en él la infinitud de la que participa, es decir, a la divinidad. Y de la misma manera en que juzga el amor del hombre hacia la mujer, critica el amor de las mujeres hacia los hombres:

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹ *Lisis*, 215 C-D citado por Werner Jaeger, *Paideia*, p. 563.

²⁰ María Rosario González Prada en Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. 27.

[...] no habrá mujer casta y honesta que se entristezca por mi natural y verídico discurso y se irrite conmigo; por el contrario, me suscribirá y me amará mayormente, vituperando pasivamente ese amor de las mujeres hacia los hombres que yo activamente repruebo en los hombres para con las mujeres.²¹

[...] mi final intención en la presente composición fue y es significar la contemplación divina y poner, ante la mirada y el oído ajenos, furores, no de amores vulgares, sino de heroicos amores [...]²²

El poco valor que otorga al amor "bestial" lo fundamenta en que la belleza corporal no es constante y verdadera, por ello no puede ser causa de amor firme y veraz. La hermosura que se ve en los cuerpos es fortuita, nos dice, semejante a otras cosas que son alteradas a través de la mutación del sujeto, el cual a menudo pasa de ser bello a ser feo sin que se produzca alteración alguna en el alma. Así, el amor humano o activo y el divino están por encima del físico debido a que se captan a partir de la razón, la cual aprehende una belleza más verdadera.²³

Tansillo.- A decir verdad, el objeto que no tiene otro esplendor que el de la belleza del cuerpo no es digno de ser amado con otro fin que el de propagar la especie; y paréceme propio de puerco o caballo atormentarse a este propósito; en cuanto a mí, jamás llegué a dejarme fascinar por cosa tal más de lo que hoy me dejo fascinar por alguna estatua o pintura, pues ambas cosas me parecen semejantes.²⁴

²¹ Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ *Ibid.*, p. 104.

²⁴ *Ibid.*, p. 55.

Sin embargo, considera virtuoso el amor hacia los seres que nos rodean siempre que tenga como último fin el amor a la divinidad. Recordemos que para él, ésta se comunica primeramente a las almas y a partir de ellas se manifiesta en los cuerpos: “[...] de ahí que el afecto bien ordenado ame los cuerpos por lo que en ellos hay de indicio de la belleza espiritual.”²⁵ Así:

Tansillo.- [...] lo que del cuerpo enamora es una cierta espiritualidad que en él vemos, que es denominada belleza y que no consiste en que las dimensiones sean mayores o menores, ni en colores o formas determinadas, sino en una cierta armonía y consonancia de miembros y colores.²⁶

Ya Platón había diferenciado el amor a lo absoluto del amor hacia lo finito, considerando a este último como vulgar y vil, pues sólo se ocupa de la simple satisfacción de los apetitos sensuales; mientras que el otro, el que se dirige hacia lo divino, es superior, pues se halla impulsado por el celo de servir al verdadero bien y a la perfección.²⁷ Sin embargo, aunque Platón y Bruno censuren el amor dirigido a las cosas particulares, existe una diferencia entre ambos: para Bruno, los individuos particulares en sí mismos participan de la divinidad, por lo que no censura el amor hacia éstos si tiene como finalidad, amar en ellos a la infinitud de la que participan inherentemente. Platón en cambio, rechaza todo amor profesado a las cosas de este mundo que considera nocivas y perjudiciales en la búsqueda de la

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.*, p. 61.

²⁷ *Simposio*, 181 B ss. citado por Werner Jaeger, *Paideia*, p. 572.

divinidad. Por lo que "el que ama se debe liberar del amor a lo finito y amar lo infinito, desprendido de toda relación concreta".²⁸

En la teoría bruniana sobre el amor, encontramos también la influencia de la filosofía mística de Dionisio, para quien la iluminación universal es una inmensa circulación de amor que primeramente se despliega en la multiplicidad de seres "para reunirlos en seguida y llevarlos a la unidad de su fuente. El amor es la fuerza activa que, en cierto modo, saca fuera de sí mismos a los seres venidos de Dios para asegurar su retorno a Dios."²⁹

De este modo, el hombre, al ocupar una posición intermedia entre lo divino y lo bestial, puede dirigirse hacia uno u otro objeto, pues posee "libertad de elección entre un arriba y un abajo, entre vulgaridad y virtud".³⁰ De igual forma las almas particulares se diferencian según el objeto al que dirijan su amor, es decir, si se orientan a lo bestial o a lo divino. El primer camino es más fácil, sin embargo, no le proporciona virtud alguna y es al que se dirige la mayoría, incapaz de hacer frente a las dificultades que le depara una búsqueda más digna. El segundo presenta múltiples obstáculos, pero por el hecho de permanecer en él, aun sin conseguir su propósito, sí eleva su dignidad.

Tansillo. - Se abate el amor y vuela como a ras de tierra cuando se apega a cosas bajas; vuela alto cuando se empeña en más generosas empresas.³¹

²⁸ *Ibid.* 210 D-E *Paideia*, p. 584.

²⁹ Étienne Gilson. *La filosofía en la Edad Media*, p. 79.

³⁰ Ernesto Priani S., *Mujta y hermetismo*, p. 74.

³¹ Giordano Bruno, *Los heroicos furiosos*, p. 119.

En la posición bruniana que considera superior y más digno dirigir el amor a lo divino que a las cosas particulares, encontramos un fuerte eco del pensamiento de San Agustín, que también censura el deseo excesivo de las cosas temporales y lo señala como el origen de la degradación del ser humano, ya que "ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno".³²

Por su parte, el Nolano señala que en el camino hacia la Unidad Divina, el amor motiva al hombre para luchar contra los obstáculos que se le presentan, proporcionándole placer. No obstante, tal gozo lleva también implícito el dolor, pues es importante señalar que para Bruno el placer consiste en el tránsito entre un contrario y otro, por lo que no existe deleite alguno sin algo de amargura³³ ya que todas las cosas están hechas de contrarios:

Sofía: En ninguna condición presente se encuentra placer, si la pasada no nos ha llegado a hastiar. La fatiga no es placentera sino en el principio, tras el reposo; y si no es al inicio, después de la fatiga, en el reposo no existe deleite. [...] De igual modo, los que habitan en los campos se van de fiesta y se distraen en las ciudades, los que viven en las ciudades realizan sus pasatiempos, fiestas y vacaciones en aldeas. A quien ha estado acostado o sentado le place y le gusta caminar; y quien ha caminado encuentra alivio al sentarse.³⁴

Consciente de la interdependencia de los contrarios, donde el amor, a manera de motor, provee de fuerza a la voluntad otorgando placer junto al sufrimiento, el Nolano afirma que gracias al amor que el hombre siente por

³² Agustín (San). *Obras de San Agustín, Tomo III, Del libre albedrío*, p. 105

³³ Giordano Bruno, *Los heróicos furiosos*, p. 46.

³⁴ Giordano Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, p. 57-58.

la Unidad Divina, le es posible disfrutar de la búsqueda misma. Pues "por amor a la verdadera sabiduría y afán de la verdadera contemplación me fatigo, me aflijo y me atormento".³⁵

Tenemos entonces que el amor, como impulso cognoscitivo, tiene una importancia decisiva en la filosofía de Giordano Bruno, puesto que, en última instancia, posibilita la ascensión del hombre a la Unidad Divina proporcionándole placer y fuerza para enfrentar los sufrimientos de tan difícil camino. Además, el amor hace que el sujeto salga de sí mismo para entrar en contacto activamente con la totalidad natural,³⁶ pues abre la comprensión, el entendimiento y la vía de la acción a cosas altísimas.³⁷

El Amor no es aquí un bajo, innoble e indigno motor, sino un heroico señor y guía; el Azar es la fatal disposición y orden de los accidentes a los cuales hállase sujeto por su destino; el Objeto es la cosa amable y correlativo del amante; la Celosía hace evidentemente referencia al celo del amante con respecto a la cosa amada[...]³⁸

Al igual que Bruno, Platón concibe al *eros* como algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, como un gran demonio que actúa de intérprete sobre los dioses y los hombres, llenando el abismo que separa al reino terrenal del divino.³⁹

(El amor) Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses.⁴⁰

³⁵ Giordano Bruno, *Del infinito universo y los mundos*, p. 75.

³⁶ María Rosario González Prada en Giordano Bruno, *Los heroicos furoros*, p. XII.

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

³⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, p. 579.

⁴⁰ Platón, *Diálogos III*, p. 245.

Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal.⁴¹

También Platón considera que el amor eleva la condición humana, pues el *eros*, concebido como amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera relación esencial de la naturaleza humana y, por tanto, "un impulso de cultura en el profundo sentido de la palabra ya que, bajo la idea de *eros*, está toda actividad creadora espiritual".⁴² Pues el eros socrático "es el anhelo, de quien se sabe imperfecto, por formarse espiritualmente a sí mismo con la vista puesta con constancia en la idea".⁴³

No obstante que se ha reiterado la necesidad del conocimiento de la naturaleza para llegar a la Unidad Divina, se debe admitir también que el amor tiene una importancia primordial en este camino, pues aunque la operación del intelecto precede a la operación de la voluntad, la voluntad "es más vigorosa y eficaz que aquélla, puesto que para el intelecto humano más fácil es amar la voluntad y la belleza divina que comprenderla".⁴⁴ Esto nos dice Eugen Drewermann en *Giordano Bruno o El espejo del infinito*, donde señala que el sentimiento tiene que ser más verdadero que la inteligencia, porque la voluntad, el sentimiento, el amor, todos juntos, hacen que la vida misma sea el único lugar en que se experimenta la verdad que nosotros poseemos:

⁴¹ *Ibid.*, p. 244.

⁴² Werner Jaeger, *Paideia*. p. 583.

⁴³ *Ibid.*, p. 581.

⁴⁴ Giordano Bruno, *Los heroicos furiosos*. p. 72.

La diferencia entre vosotros y yo [Bruno, según Drewermann] es una diferencia de temperamento, de linfa, de amor, de pasión. Yo no puedo aprender nada que no ame; no quiero conocer nada que no me afecte; desprecio cualquier saber que no me hace sabio. Vosotros continuais administrando un museo espiritual, del que vosotros mismos ya formáis parte en vida; mi meta era derramarme en cada instante en el infinito y hacia el infinito.⁴⁵

En la teoría sobre el amor de Giordano Bruno, encontramos una vez más su postura en favor de la unidad espiritual, racional y física del universo, donde "Dios es amor, eficiente, claridad, luz; la naturaleza es amable, objeto, fuego, ardor y la razón es amante, un cierto sujeto encendido por la naturaleza e iluminado por Dios".⁴⁶

Todo lo que implica el camino del hombre hacia la Unidad Divina: su preparación y sus acciones, los obstáculos y sufrimientos, así como con el placer y la dignidad que adquiere, Bruno lo describe a través del Mito de Acteón. Este mito está escrito en verso, pues el Nolano considera a la imaginación como la puerta de entrada de todos los afectos y construye imágenes por medio del lenguaje, recurriendo al poder que éstas tienen sobre la mente humana para introducir su filosofía con más fuerza.

⁴⁵ Eugen Drewermann, *Giordano Bruno o El espejo del infinito*, p. 24.

⁴⁶ Giordano Bruno, *De triplici minimo et mensura* citado en Antonio Castro Cuadra, *G. Bruno*, p. 78.

4.3 El Mito de Acteón

Cuando Giordano Bruno afirma al ser humano con el poder de crear, de producir efectos en el mundo que le rodea y del cual forma parte, nos dice que con sus acciones, no sólo cambia lo que está a su alrededor, sino que también se transforma a sí mismo. Pues el objeto del conocimiento no es la mera recepción/construcción de las ideas, sino la transformación recíproca, donde el mago, sabio que posee un conocimiento eficaz, transforma al mundo que, a su vez, lo transforma al intentar conocerlo. En esta transformación el sujeto queda devorado por lo que busca, pues impulsado por el amor hacia su objeto, se convierte en la cosa amada.⁴⁷

"¿Cómo y por qué el cazador se convierte en presa? Por la operación del intelecto que le sirve para convertir en una parte de sí mismo las cosas aprendidas".⁴⁸

De este modo, el intelecto convierte en sí los objetos que aprehende y con ello, retorna a la Unidad, es decir, a la Verdad Divina, su máspreciado fin.

Para explicar la travesía que emprende el intelecto en la búsqueda de la Verdad Divina, el Nolano recurre al mito de Acteón:

*En los bosques, mastines y lebreles suelta
El joven Acteón, cuando el destino
Le guía por camino incauto y dubio
Tras huellas de fieras montaraces.*

He aquí que entre las aguas, el más bello talle y rostro

⁴⁷ Antonio Castrod Cuadra, *G. Bruno*, p. 38.

⁴⁸ Ioan. P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 114.

*Que ojo mortal o divino pueda ver,
Púrpura, alabastro y oro fino,
Vio, y el gran cazador mudóse en caza.*

*El ciervo que hacia la espesura
Sus más ligeros pasos dirigía
Fue pronto por sus muchos y grandes canes devorado.*

*Así yo mis pensamientos lanzo
Sobre la presa sublime, y ellos, contra mí vueltos,
Muerte me dan con crueles dentelladas.⁴⁹*

Acteón significa el intelecto en busca de la Verdad Divina, y cuando dice: "*Vio el gran cazador*" y "*mudóse en caza*", significa que comprendió, en la medida que le es posible y se convirtió en presa, pues el intelecto convierte en parte de sí mismo los objetos que aprehende. De esta manera, contrae en él mismo a la divinidad, que ya no es necesario buscar fuera de sí.

[...] pero la luz está, para él, más allá del horizonte de su capacidad y sólo la voluntad, el amor por su objeto, puede impulsarlo a penetrar más y más, una y otra vez, en ella, hasta embriagarse y ser por ella absorbido. Este poseído estar fuera de sí permaneciendo profundamente en sí señala la paradójica situación del hombre, que alcanza su objeto infinito al ser por él alcanzado, al convertirse en su presa.⁵⁰

En su aventura, Acteón se enfrenta a numerosos obstáculos, como por ejemplo, los afectos sensibles que lo reclaman pretendiendo distraerle de su objeto y de este modo, le hacen más ardua y difícil su empresa. Porque lo que su intelecto pretende es superar la multiplicidad que se le presenta ante los sentidos y sin despreciarlos, pero sí subordinándolos, elevarse por encima de ellos hacia la Unidad. Esto no es sencillo, de ahí que Bruno se

⁴⁹ Giordano Bruno. *Los heroicos furores*, p. 72.

refiera con "los bosques" como lugares solitarios y agrestes, porque no todos los hombres tienen la capacidad necesaria para dedicarse a la vida contemplativa. Más bien —explica— la Unidad Divina sólo puede ser entendida por muy pocos, mientras que la multitud, incapaz de comprenderla, se pierde en sus múltiples disfraces,⁵¹ y necesita que otros le muestren la divinidad de alguna manera en que puedan comprenderla. De esta forma Bruno explica el valor social de las religiones, donde indica que los pueblos rudos necesitan fundamentarse por fe, mientras que los sabios, capacitados para gobernarse a sí mismos, se basan en la contemplación.

Por otra parte, el que sean pocos los que poseen la capacidad de emprender el camino hacia la Unidad y puedan comprenderla, representa un obstáculo más en su travesía, pues también tendrán que enfrentarse a la multitud que, incapaz de entender, los juzga y se les opone.

Más, como el número de estultos y perversos es incomparablemente mayor al de los sabios y justos, ocurre que, si deseara alcanzar la fama u otros frutos que paren las voces de la muchedumbre, estaría lejos de aspirar a tener éxito para mi estudio y trabajo; antes bien, debo esperar que sea motivo de descontento y que habrá que apreciar mucho más el silencio que el comentario.⁵²

En el diálogo *Del infinito universo*, Bruno se describe a sí mismo como uno de los pocos hombres que tienen la capacidad para dirigirse a la Unidad, y por ello, es incomprendido por la mayoría que se le opone, le odia y le persigue:

⁵⁰ Antonio Castro Cuadra. *G. Bruno*, p. 39.

⁵¹ Bruno señala la distinción entre vulgo y minoría, diferencia natural basada en la diferente manera en que actúa la única alma. María Rosario González Prada, en Giordano Bruno, *Los heroicos juradores*, p. XLV.

Albertino.- [...] todo el mundo sabe cuánto se le odia en las universidades, cuán enemigo es de las doctrinas comunes, loado por pocos, aprobado por ninguno, perseguido por todos.

Elpino.- Por todos sí, pero gente sin valor; por pocos sí, pero óptimos y héroes. Enemigo de doctrinas comunes, no por ser doctrinas o por ser comunes, sino por falsas. Odiado por las universidades, porque donde hay diferencia no hay amor; asendereado, porque la multitud es contraria a quien sobresa fuera de ella y quien se eleva a lo alto se hace blanco de muchos.⁵³

Se percibe entonces como el furioso, hombre con capacidad de dirigirse a la Unidad Divina, se encuentra entre una multitud que no le comprende. Ésta lo considera un loco por tender hacia cuestiones incomprensibles y llenas de sufrimiento, donde nada le garantiza la culminación de su objetivo. Pero la multitud no entiende que el sufrimiento va acompañado del placer, que son inseparables y el héroe no desea otra cosa que su anhelado fin.

Tansillo.- Júzguenlo los otros, por tanto, infeliz por esta apariencia de cruel destino que le hubiera condenado a tales penas, que él no dejará sin embargo de reconocer la deuda que tiene con Amor y de darle gracias por haberle presentado a los ojos de la mente una especie inteligible[...]⁵⁴

⁵² Giordano Bruno. *La expulsión de la bestia triunfante*, p. 32.

⁵³ Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*, p. 214.

⁵⁴ Giordano Bruno. *Los heroicos furroses*, p. 64.

Las multitudes suelen atribuir locura a quien va en contra de lo establecido. Sin embargo, Bruno dice que se puede ir en contra de la mayoría, ya sea por dirigirse a cuestiones superiores a las establecidas o por tender a cuestiones inferiores. Así, encontramos distintos tipos de "locos" según se alejen de las normas comunes y permanezcan por encima o debajo de aquellas. Para el Nolano, quienes se alejen de las multitudes para dirigirse a la Unidad, estarán por encima de la mayoría, mientras que, quienes se separen de las costumbres sin cultivar las virtudes y se pierdan en los vicios, lejos de superar al común de los hombres, se degradan y se encuentran por debajo de éstos. De ahí que nuestro autor reconozca, como ya señalamos, cierto valor social a las religiones, de las que dice sirven para dirigir a quienes, por sí mismos, al no poder dirigirse a la virtud, se encaminan al vicio.

Tansillo.- Bien al contrario, insanos son llamados quienes no saben conforme a las comunes reglas, bien que tiendan hacia más abajo por tener menos sentido, bien que tiendan más arriba por tener más entendimiento.⁵⁵

Los múltiples obstáculos que se presentan al furioso lo invaden de sufrimiento, principalmente por la ausencia del objeto que persigue, pues no goza del presente como el amor bestial, sino del futuro y de lo ausente. No obstante, aunque el amor hacia su objeto se vuelve un tormento, la búsqueda de la Unidad Divina en sí misma le satisface y motivado por el amor que le profesa, experimenta gran placer en el hecho mismo de dirigirse a tan

⁵⁵ *Ibid.*, p. 79.

preciado fin. Asimismo, el amor que lo impulsa le llena de gozo y es precisamente su afecto quien lo une al objeto de su deseo.

Tansillo.- Siempre <<le atormenta>> porque se halla espacialmente separado de él, y siempre le <<deleita>> porque a él se halla unido por el afecto.⁵⁰

De este modo encontramos que la búsqueda de la Unidad tiene dos fines: uno inmanente y otro trascendente. El primero, en tanto que se refiere al presente, encuentra placer en la búsqueda misma gracias al amor que se experimenta por la Unidad Divina, amor que place y motiva; mientras que el trascendente, debido a que la fusión con Ella se encuentra en el futuro, es decir, más allá de la condición actual, representa la promesa que afanosamente se persigue. Sin embargo, aunque la fusión con el objeto perseguido se halle en el futuro, Bruno no demerita la vida presente ni el conocimiento de lo que nos rodea, pues parte de él para ascender a la Unidad. Por eso, un requisito previo para tal elevación consiste en conocer y actuar con lo que nos ha sido otorgado, por lo que en reiteradas ocasiones explica la importancia de todo cuanto tenemos y señala que, mientras el hombre no supere su condición, es decir, mientras no ascienda a la Unidad, aunque no cese en su búsqueda por conseguirlo, no debe rechazar su condición humana.

Tansillo.- ¿Os parece cosa natural que no vivan los seres de modo animal y humano, sino divinamente, siendo así que ellos no son dioses sino hombres y animales?

⁵⁰ *Ibid.*, p. 113.

¿Creéis por ventura que se dignará la naturaleza ofreceros otro bien, si aquel que en el presente os ofrece tan neciamente despreciáis?⁵⁷

Tansillo.- Desdeñará el cielo dar el bien segundo
A quien no sabe apreciar el don primero.⁵⁸

El rechazo de todo aquello que incita a despreciar el presente bajo la esperanza de un mejor futuro lo dirige principalmente sobre las religiones que incitan a ello y expresa constantemente que quien se sacrifica en el presente por un bien que pueda conseguir en el futuro, en realidad vive en el infierno bajo la esperanza de alcanzar el cielo:

No cambiéis el presente con el futuro. [...]
¿Para qué buscáis un tan lejano proyecto,
si en vosotros mismos encontráis el paraíso? [...]
os condenáis; y con engaño eterno,
codiciando el cielo, estáis en el infierno.⁵⁹

Tansillo.- Manténgase, pues, el sentido de cosas sensibles, según su propia ley; sirva la carne a la ley de la carne, el espíritu a la ley del espíritu, la razón a la ley de la razón: no se confundan, no se conturben. Basta con que el uno no altere o perjudique la ley del otro: si no es justo que el sentido ultraje a la ley de la razón, igualmente digno de vituperio es que ésta ejerza su tiranía sobre la ley de aquél, mayormente siendo el

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁹ Giordano Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, p. 177-178.

intelecto más peregrino y extranjero y el sentido más casariego y como estando en su propia patria.⁶⁰

La propuesta de Bruno consiste pues, en dirigirse a la Unidad Divina con voluntad firme y esfuerzo constante, pero sin despreciar la vida presente, más bien, apunta a reconocer en ella a la Unidad de la cual forma parte.

Concluyendo con Acteón, encontramos que el éxito de esta empresa se consigue cuando por fin, el furioso accede a la Unidad Divina, donde la muerte de Acteón representa la pérdida de ciertos atributos que caracterizan a la condición humana, como son: la sociabilidad, la sensibilidad, la fantasía.

Pero esta muerte no es más que la parte terrible de la iniciación, de un ritual de paso hacia la condición intelectual del sujeto, que está marcada por un conocimiento directo del mundo inteligible que trasciende la opinión pública, la información de los sentidos y las fantasmagorías pneumáticas.⁶¹

Tenemos entonces al ser humano situado en un universo infinito que constituye una unidad, donde todo está relacionado. En él, el hombre se desarrolla y mejora su condición en la medida en que supere la multiplicidad pasajera y se dirija a la Unidad Omnipresente. Esto, sin desdeñar la vida actual, que constituye el medio para conseguir su objetivo, pues logrará lo que se propone a través de un largo camino de preparación que le permitirá por fin, elevar su dignidad.

⁶⁰ Giordano Bruno. *Los heroicos furores*, p. 86.

Teófilo.- Así pues, ascendiendo nosotros al conocimiento perfecto vamos complicando la multiplicidad; así como descendiendo a la producción de las cosas, la unidad se va explicando. El descenso es de un solo ser a una infinitud de individuos y a especies innumerables; el ascenso es de éstas a aquél.⁶²

Queda expuesta entonces la manera en que Giordano Bruno concibe al universo y el lugar y las funciones que el ser humano desempeña en él. Dentro de esta concepción se puede observar su propuesta para elevar la dignidad humana, la cual, sostengo es vigente en nuestros días.

Dicha propuesta consiste en concebir todo unido, es decir, que todas las cosas que existen en el universo infinito conforman una unidad absoluta que todo lo comprende y no existe nada fuera de ella. Este es un concepto crucial en lo referente a la elevación de la dignidad humana, ya que el hombre se concibe como parte de la unidad, donde todo es importante como elemento constitutivo de la misma y como partícipe, en sí mismo, de la divinidad. En este encuadre, el ser humano pierde la exclusividad que tenía sobre el resto de las criaturas en lo que a la participación divina se refiere. Pero, por otro lado, la propuesta bruniana le deja abierta una puerta para elevar su dignidad, que consiste en la posibilidad de acceder a la unidad absoluta y divina, convirtiendo en una parte de sí mismo lo que aprehende de ella, y de este modo, se le asemeja.

Así, el ser humano eleva su dignidad cuando se dirige a la Unidad Absoluta e intenta captarla a través de sus múltiples manifestaciones. En este proceso es importante advertir que el Nolano no niega las

⁶¹ Ioan. P. Culiuan. *Eras y magia en el Renacimiento*, p. 117.

⁶² *De la causa, principio y uno*, en Giordano Bruno. *Munda, Magia, Memoria*, p. 150.

manifestaciones concretas ni las tiene en poca estima; muy al contrario, las asume como manifestación divina y como único medio para la ascensión a la Unidad.

Tenemos, por tanto, que las cosas concretas son importantes y su importancia radica en que son parte de un todo. La intención de quien desea elevar su dignidad consiste entonces en descubrir la unidad en cada ser concreto, es decir, captar al absoluto del que participan. De este modo, el hombre lleva una vida que no desprecia lo finito, lo considera y lo aprecia, sin embargo, lo subordina a lo infinito y eterno.

Poniendo su atención en la Unidad, percibe su hermandad con todas las cosas, donde todas son dignas e importantes, pero no todas tienen la capacidad de captar a la infinitud de la que participa cada individuo concreto. Esta capacidad solamente la tienen algunos seres humanos, y con ella se dirigen a la Unidad Omnipresente, y así, al desear un objeto infinito, adquieren a la infinitud en sí y elevan su dignidad.

Conclusiones

La autoconstrucción como vía para elevar la dignidad

El objetivo de esta tesis es mostrar el pensamiento de Giordano Bruno como una propuesta para elevar la dignidad del hombre por medio de la autoconstrucción. Propuesta que, a cuatrocientos años de haber sido planteada, sostengo vigente, pues en la actualidad se percibe una clara insatisfacción en la vida humana, de ahí que presente al planteamiento bruniano como un intento por superarla.

Para este propósito, tomé como base su concepto de unidad. En él, Bruno concibe tres tipos de realidades: la física, la matemática y la divina, las cuales conforman una única unidad que abarca todo lo que existe en el universo infinito. Estas tres realidades también están presentes en la vida del ser humano y constituyen un punto central en su planteamiento, porque de la atención u olvido que se les preste, depende el pleno desarrollo del hombre, que tiene a los tres aspectos como partes constitutivas e inseparables del mismo, y como tales, son importantes.

Bruno enfatiza la importancia de cada una de las tres realidades porque les reconoce su participación inherente de la divinidad, que está completa en todas partes. De ahí que no desprecie a ninguna y las considere dignas a las tres. No obstante, sí establece un orden jerárquico en el que la Unidad, infinita y eterna es superior a lo individual, finito y cambiante. Por tanto, la escala de las tres realidades en orden ascendente será: realidad física, matemática y arquetípica, sin despreciar con ello, reitero, a ninguna, pues advierte que no podemos llegar a una realidad superior sino por las

inferiores, además de que la Unidad Absoluta se nos manifiesta por el camino inverso.

Maricondo. [...] puesto que si las cosas bajas derivan y dependen de las más elevadas, así también es posible —como por convenientes grados— ascender desde aquéllas a éstas.¹

Así, su propuesta pretende que nos concibamos como seres humanos compuestos por cuerpo, razón y alma; como seres conformados por las tres realidades y que podemos llevar una vida vulgar si nos apegamos a lo más inferior, mientras que si nos dirigimos a lo superior, llevaremos una vida heroica.

Considera vulgar la vida del hombre que dirige su razón a lo temporal e inconstante, es decir, que atiende más a su parte sensible y se limita a relacionarse con los individuos concretos por sí mismos, sin captar en ellos la Unidad a la que pertenecen y sin concebirse a sí mismo como parte de dicha Unidad.

Contraria a la vida vulgar, la vida heroica se dirige a la Unidad a través de los individuos, que como manifestaciones suyas contienen en sí la infinitud de la que participan. De este modo, el ser humano dirige su razón al mundo arquetípico a través del físico.

¹ Giordano Bruno. *Los heroicos furioses*. p. 140.

Cesarino- Bien sabes que el amor de belleza corporal, a quienes tienen buena disposición, no solamente no conduce a retardo alguno en empresas mayores, sino que más bien les presta alas para alcanzarlas.²

Pero no obstante de dirigirse a la Unidad absoluta, ésta representa el punto de llegada al que se pretende ascender a través de una larga preparación, por lo que no debe despreciar su condición humana, sino, a partir de ella, iniciar el camino de ascenso.

La propuesta bruniana consiste entonces en vivir como hombres que tienden a lo divino, sin despreciar la condición humana, pues no se pretende partir de la divinidad sino de concebirla como punto de llegada.

Así, la vida que se dirige a la divinidad se torna superior a la vulgar, elevando la dignidad de quien la asume, el cual, se transforma ya desde el momento en que inicia la búsqueda divina y se esfuerza por alcanzarla, sin importar el triunfo o fracaso, pues por el hecho mismo de permanecer en ella, "vuela hacia lo alto".³

Resumiendo, podemos decir que si el objetivo de esta tesis es mostrar la manera en que Giordano Bruno propone elevar la dignidad del hombre, al reivindicar la importancia de lo físico, lo intelectual y lo espiritual, trata un tema que, si volvemos nuestra mirada a través de la historia, encontramos que también ha sido crucial en el desarrollo de la vida humana. Épocas donde se ha preponderado uno de los tres aspectos, intentando anular a los otros dos, han demostrado su incapacidad para satisfacer la vida del ser humano, que necesita mantener un equilibrio entre las tres. El pensamiento de Bruno puede tomarse entonces como modelo en

² Giordano Bruno. *Los heroicos furioses*, p. 140.

³ *Ibid.*, p. 119.

nuestros días donde, al igual que en los suyos, se adoptan posturas reduccionistas que provocan el estancamiento del ser humano. Ejemplos de esto los encontramos tanto en el resurgimiento de los fanatismos religiosos, como cierta tendencia de la ciencia por rechazar y negar lo que escapa a la razón, así como la fuerza con que se desarrolla la propaganda de un mundo superficial basado en bienes materiales y en la apariencia física. Estas tres posturas que enumero para ejemplificar la sobrevaloración de un sólo aspecto, se erigen como poseedoras de la verdad absoluta y se afanan por acabar con las demás. Está de más explicar aquí lo erróneo de tales posiciones, cuando encontramos una multitud de ejemplos que muestran la insatisfacción a que conducen, pues atender de manera incompleta aquello que nos conforma, enfocándonos solamente a algunos aspectos, olvidando otros, solamente evade aquello que se pretende anular, provocando una sensación de insatisfacción y vacío.

Cuando Giordano Bruno quita al hombre la exclusividad de relacionarse con la divinidad y afirma que todo lo existente también participa en sí mismo de ella, a cambio le otorga la capacidad de dirigirse, por mérito propio, hacia la unidad divina, partiendo tanto de la naturaleza en general, como de su propio ser. Además, le confiere poder para producir efectos, esto es, el poder de construir y destruir, acciones con las que contribuye para rescribir el mundo y así, volverse una especie de dios en la Tierra.

Para el Nolano la historia es una representación cíclica en la que persiste un eterno sucederse de "luz" y "tinieblas", de saber e ignorancia, y

coloca a la "filosofía nolana" como el descubrimiento que marca el comienzo de un nuevo periodo de luz.⁴

Si ponemos en práctica su propuesta y la asumimos en la vida de éste siglo XXI, tal vez podamos ver con más claridad a través de su luz, misma que se pretendió apagar en la hoguera en el año 1600, y que no fue posible en tanto que hoy tenemos acceso a su pensamiento y podemos iluminarnos con él.

Teófilo. - El Nolano, [...] 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, aniquilando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos.⁵

⁴ Bermuda. *Los filósofos y sus filosofías*, p. 371

⁵ Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, p. 75.

BIBLIOGRAFÍA

▫ Fuentes Primarias:

BRUNO, Giordano,

Cábala del caballo pegaso, Traducción e introducción de Miguel Angel Granada, Editorial Alianza, Madrid 1990, pp. 155.

De la causa, principio y uno, en *Mundo, Magia, Memoria*, Selección de textos, introducción y traducción de Ignacio Gómez de Liaño, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1997, pp. 415.

Del infinito: el universo y los mundos, Traducción e introducción de Miguel Angel Granada, Editorial Alianza, Madrid 1993, pp. 243.

La cena de las cenizas, Introducción y traducción de Miguel Angel Granada, Editora Nacional, Madrid 1984, pp. 189.

La expulsión de la bestia triunfante, Traducción de Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas, Editorial de la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1991, pp. 261.

Los heroicos furores, Traducción de María Rosario González Prada, Editorial Tecnos, Madrid 1987, pp. 236.

De magia, en Mundo, Magia, Memoria, Selección de textos, introducción y traducción de Ignacio Gómez de Liaño, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1997, pp. 415.

AGUSTÍN (San), *Obras de San Agustín, Tomo III, Del libre albedrío*, Traducción del P. Evaristo Seijas, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1947.

ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, Madrid 1987, pp. 336.

Obras, Del Alma, Traducción de Francisco de P. Samaranch, Editorial Aguilar, Madrid 1977.

Metafísica, Traducción de Patricio de Azcárate, Editorial Espasa-Calpe Mexicana, México 1989, pp. 324.

DE CUSA, Nicolás de, *La docta ignorancia*, Traducción de Manuel Fuentes Benot, Ediciones Orbis, S.A., Buenos Aires 1984. pp. 193.

DIÓGENES, Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II, EMECÉ Editores, S.A., Buenos Aires 1945, pp. 301.

FICINO, Marsilio, *Sobre el Amor, Comentarios al Banquete de Platón*, Traducción de Mariapia Lamberti y José Luis Bernal, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994, pp. 186.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso de la dignidad del hombre*, en PETRARCA, BRUNI, VALLA, PICO DELLA MIRANDOLA, ALBERTI, *Manifiestos del humanismo*, Ediciones Península, Barcelona 2000, pp.165.

PLATÓN, *Diálogos*, Traducción de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México 1989, pp. 785.

Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro, Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Editorial Gredos, Madrid 2000, pp. 409.

Timaeus, in *The Dialogues of Plato*, Traducción de Benjamin Jowett, Universidad de Chicago 1980, pp. 814.

Fuentes Secundarias:

- BERMUDA, *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 1, Editorial Vicens - Vives, Barcelona 1983, pp. 399.
- BESANT, Annie, *Giordano Bruno, Theosophy's Apostle in the sixteenth century*, Kessinger Publishing Company, Montana 1913, pp. 51.
- CASTRO, Cuadra, Antonio, *G. Bruno*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, pp. 94.
- CULIANU, Ioan, P. *Eros y magia en el Renacimiento*, Traducción de Neus Clavera y Helene Rufat, Ediciones Siruela, Madrid 1999, pp. 410.
- CALCAGNO, Antonio, *Giordano Bruno and the logic of coincidence*, Peter Lang Publishing, Nueva York 1998. pp. 233.
- DREWERMANN, Eugen, *Giordano Bruno o El espejo del infinito*, Traducción de Claudio Gancho, Editorial Herder, Barcelona 1995, pp. 363.
- GUZZO, Augusto, *Giordano Bruno*, Traducción de Jorge Fernández Chiti, Editorial Columba, Buenos Aires 1967, pp. 119.

- JAEGER, Werner, *Paideia*, Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1995, pp. 1151.
- KLEIN, Robert, *La forma y lo inteligible*, Traducción de Inés Ortega Klein, Editorial Taurus, Madrid 1994, pp. 451.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1970, pp. 222.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, Editorial Icaria, Barcelona 1980, pp. 278.
- PRIANI, Saisó, Ernesto, *Magia y hermetismo*, Editorial Azul, Barcelona 1999, pp. 87.
- SAMBURSKY, S, *El mundo físico de los griegos*, Traducción de Carlos Solís, Editorial Alianza, Madrid 1990, pp.199.
- El mundo físico a finales de la antigüedad*, Traducción de Carlos Solís, Editorial Alianza, Madrid 1990, pp. 199.

WAHL, Jean, *Tratado de Metafísica*, Traducción de Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México 1960, pp. 682.

YATES, Frances A., *Ensayos Reunidos I, Lulio y Bruno*, Traducción de Tomás Segovia, Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1996, pp. 398.

Giordano Bruno y la tradición hermética, Traducción de Domenec Bergada, Editorial Ariel, Barcelona 1994, pp. 529.

▣ **Textos de consulta:**

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Traducción de Alfredo N. Galletti, Fondo de Cultura Económica, México 1963, pp. 1206.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía* Vol. I. Traducción de José Manuel García de la Mora, Editorial Ariel, Barcelona 1969, pp. 501.

FERRATER, Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, México 1988, pp. 478.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Versión española de Sánchez Pacheco, Editorial Gredos, Madrid 1989, pp. 730.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*,
Tomo II, Traducción de Wenceslao Roces, Fondo
de Cultura Económica, México 1977, pp. 462.

KIM, Jaegwon; SOSA, Ernest, *A Companion to Metaphysics*,
Blackwell Publishers, Massachusetts 1998, pp.
540.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, Imprenta de la
Universidad de Cambridge, Cambridge 1996, pp.
882.