



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Colegio de Humanidades

El concepto de *scala* en Giordano Bruno: una reinterpretación de la multiplicidad frente a lo Uno.

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

PRESENTA

Ricardo Lara Jácome

Asesor: Dr. Ernesto Antonio Francisco Schettino Maimone

Santa Cruz Acatlán, Edo. de México, 2020



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.

E lei soggiunse: O curiosi ingegni,
prendete un altro mio vase fatale,
che mia mano medesima aprir non vale;
per largo e per profondo
peregrinate il mondo,
cercate tutti i numerosi regni:

perché vuol il destin che discuoperto
mai vegna, se non quando alta saggezza
e nobil castità giunte a bellezza
v'applicaran le mano;
d'altri i studi son vani
per far questo liquor al ciel aperto.

All'or, s'avvien ch'aspergan le man belle
Chiumque a lor per remedio s'avicina,
provar potrete la virtù divina:
ch'a mirabil contento
cangiand' il rio tormento,
vedrete due più vaghe al mondo stelle.

Giordano Bruno, *De gli eroici furori*

Índice

Introducción	4
Contexto	4
Antecedentes	8
Hipótesis.....	11
Objetivos	12
Estructura del trabajo	13
La idea de <i>scala</i>	16
¿En qué consiste la idea de <i>scala</i> ?.....	16
La <i>coincidentia oppositorum</i> (Unidad y multiplicidad).....	31
La <i>scala</i> y las limitaciones gnoseológicas de la abstracción.....	43
La impronta divina en la <i>scala</i>	48
La <i>scala</i> de la naturaleza	52
La reivindicación ontológica de la materia	52
El intelecto universal.....	67
Repercusiones gnoseológicas del concepto de <i>scala</i>	83
Las sombras y las ideas	83
Las imágenes y la imaginación	94
La geometría no euclidiana	107
La caza de la Verdad	122
Epílogo	136
Conclusiones	136
Reconsideraciones.....	140
Nuestra postura.....	143
Para una futura investigación de la idea de <i>scala</i>	145
Bibliografía	146

Introducción

Contexto

Entre 1576 y 1577 Giordano Bruno consiguió su primer trabajo como profesor de filosofía, es decir, como enseñante de lo que comúnmente entendemos como filosofía natural, en Noli, una pequeña ciudad al norte de la península italiana. El texto que enseñaba era el mismo que había leído durante su época de estudiante (1563- 1576): *De sphaera* de Juan de Sacrobosco, escrito en 1230. El libro del monje irlandés era hasta entonces un método en el cual los maestros del siglo XVI podían fiarse cómodamente mientras intentaban mejorar los antiguos procedimientos de sus viejos profesores. No obstante, aunque el libro astronómico de cabecera continuara siendo el mismo, el mundo físico y el conocimiento del mismo comenzaban a cambiar en una manera que amenazaba la estabilidad de los antiguos modelos con los que la tradición explicaba el mundo. Desde que Sacrobosco escribiera su obra, tanto la Tierra como el cielo habían mutado: se descubrió un nuevo continente, y, súbitamente, en 1572 apareció en la constelación de Casiopea una estrella *nova* que dejó de percibirse en 1574. La aparición de la noche a la mañana de una estrella comenzó a poner siglos de tradición en tela de juicio. Esta vez la doctrina escolástica se veía cuestionada no a partir de un silogismo, ni de un «hipotético modelo» basado en complicadas demostraciones matemáticas como el presentado por Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) sino por medio de la evidencia empírica.

Lo que con seguridad absoluta se había venido afirmando desde Aristóteles hasta la noche del 11 de noviembre de 1572, era que las estrellas se encontraban en la última esfera del universo finito y estaban compuestas de un material incorruptible, que las exoneraba de cualquier otro movimiento que no fuera el circular, y de padecer la generación y la corrupción. Asimismo, el modelo del universo desarrollado por Sacrobosco no dista mucho del aristotélico: se trata de una versión cristiana del primer sistema presentado por Ptolomeo; es decir, una esfera de estrellas fijas marca el final del universo finito dentro del cual se encuentran siete esferas más en las que giran Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, la Luna y el Sol, todas ellas girando alrededor de la Tierra (cabe añadir que fuera de dicho modelo del universo no existe más que Dios).

En efecto, hasta 1572 entre los astrónomos sólo había algunas diferencias sobre la posible naturaleza sólida o líquida del quinto elemento incorruptible o acerca del número de esferas entre el mundo terrenal y el de las estrellas, pero no sobre la inmutabilidad del cielo. Después de semejante perturbación algunos especialistas como Tycho Brahe y Helisaeus Röslin quisieron salvar al viejo sistema enmendándolo aquí y allá, pero esto sólo lo tornaba más complicado e incomprensible. En su opúsculo latino *Sobre la nueva estrella nunca percibida con anterioridad en la memoria de ningún siglo desde el comienzo del mundo* (1573), Brahe relacionaba la *nova* con aquella otra que había precedido la primera venida de Cristo, pero este nuevo signo, bajo el contexto de un mundo que se pensaba ya decrepito, parecía significar, según el astrónomo danés, una gran mutación política y religiosa.¹ Por otro lado, para Röslin la *nova* anunciaba que el séptimo y último tiempo del Apocalipsis estaba cerca. En resumen, éste era el ambiente que predominaba en la época, y con el cual el propio Nolano se encontraría al publicar sus famosos diálogos italianos durante su estancia en Inglaterra (1583- 1585), donde la expectativa escatológica se había acrecentado debido a las tensiones y peligros religiosos y políticos que amenazaban el reinado de Isabel I.

No obstante, a pesar del clima predominante, no todos los astrónomos eran del pensar de Brahe o Röslin. Para Telesio, por ejemplo, el cambio en el cielo significó que las estrellas estaban hechas de los mismos elementos que la Tierra. En el caso de Bruno la *nova* marcó una nueva pauta para comenzar a indagar otras posibles explicaciones del mundo natural. Como veremos en el presente trabajo, ante la desesperación escatológica, la filosofía del Nolano se presenta a sí misma como una renovación liberadora.

Ahora bien, los seis diálogos italianos constituyen una obra única y unitaria. Dicha fuente presenta una filosofía que al reinterpretar el universo pretende ofrecer no sólo una reapropiación del conocimiento del mismo, sino una recuperación de la relación con lo divino, es decir, de una reapertura al acceso del hombre a Dios en la naturaleza. De acuerdo con Bruno, la comprensión del universo se había trastornado

¹ Confr. Miguel A. Granada, "Giordano Bruno, el filósofo del infinito: 1584: la segunda venida de Cristo y el fin del mundo", en *apud Giordano Bruno*, ed. por Miguel A. Granada (Madrid, Gredos, 2014), pág. XL.

a partir de la errónea concepción de la sustancia y de la relación de ésta con la divinidad que Aristóteles expone, principalmente, en *De caelo* y *Metafísica*, la cual fue validada posteriormente por el cristianismo que además terminó por establecer la fe en Cristo como única garantía de vida eterna y triunfo sobre la muerte. En consecuencia, a partir de estas dos visiones la naturaleza quedó marginada, pues al concebirla finita y corruptible, más que acercar al hombre con Dios, se la consideró una páfida distracción frente a la salvación.

En contraste con lo anterior, el Dios del Nolano es trascendente e inmanente: trascendente porque es infinito e inmanente porque la materia no puede ser separada de la forma más que mentalmente, por lo tanto, la multiplicidad no es sino la expresión del despliegue de lo Uno, de su infinita actividad creadora. Quizá para el hombre común, a pesar de su trascendencia, el dios del dogma cristiano resulta más accesible, pues lo puede representar mediante la imagen de su intercesor y salvador: Cristo, el dios encarnado. En cambio, el dios de Bruno es una fuerza vital inmanente, que al ser infinito carece de figura y representación alguna, es decir, todo puede predicarse de Él, sin embargo, nada de lo que se le atribuya nos permitirá aprehenderlo, por ello es que tan sólo puede ser vislumbrado a partir de su reflejo, o sea el mundo físico.

Es así que, de acuerdo con el Nolano, si Dios es infinito su obra no puede ser finita, pues esto no sólo resulta poco congruente, sino que atenta contra la dignidad divina. La proclamación de un universo infinito libera al hombre de la difícil tarea de entender el funcionamiento de un complejo sistema de esferas y quintaesencias, además de que responde a la pregunta sobre qué hay más allá de lo visible, no obstante, el planteamiento de un nuevo modelo conlleva la ardua tarea de desarrollar nuevas ordenaciones. En este punto es que Bruno se sirve de la idea de *scala* (escala), pues su filosofía es básicamente una filosofía de la comunicación entre las partes no separables del universo infinito y lo Uno que lo contiene. La *scala* es el medio, un instrumento, su neutralidad o más bien su papel como punto intermedio le permite vincular los opuestos que conforman el universo para a partir de ello ofrecer una visión lo más completa posible del conjunto, es decir, de lo Uno, de aquella Verdad que enneguece. Por ello sólo a partir de dicho concepto se nos revela la esencia y tofs la riqueza del pensamiento del Nolano.

¿Qué es la *scala*? Un instrumento metafísico, una especie de orden mental que vincula el conocimiento de lo que se tenga en cualquier campo, por ello es que el Nolano nos habla

de diferentes *scalae* o escalas: la de la naturaleza, de la magia, de las sustancias, de las mónadas, del conocimiento, de las filosofías, de los afectos humanos, etcétera. No obstante, al adentrarnos en una, veremos que es imposible no tocar las otras, lo cual nos trae de vuelta a la presencia inmanente de lo Uno en el cosmos, es decir, al fundamento filosófico del pensamiento nolano, es decir, que Todo está en todo.

Ahora bien, pese a la carga medieval que se pueda adjudicar a la idea de *scala*, no deja de tener validez en cuanto a la implementación que se haga de ella al momento de conocer el mundo. Desde la antigüedad se reconoce que lo contrario del caos es la ordenación, y la *scala* es precisamente eso, un instrumento que permite ordenar mediante vínculos.² Para conocer e incluso quizás manipular el mundo es necesario saber su estructura, su orden, en esto la *scala* bruniana no se diferencia en gran medida de otras estructuras que se aplican en las ciencias modernas: planeta, sistema solar, galaxia, etcétera; tan sólo como un ejemplo sobre cómo se vincula y ordena el conocimiento de una disciplina.

Es importante señalar que algo que ha estigmatizado la importancia de las aportaciones del pensamiento de Bruno en la filosofía natural es el hecho de que sólo especuló, pues a diferencia de un Tycho Brahe o un Galileo no realizó observaciones con el rigor científico suficiente para comprobar sus teorías. No obstante, quienes buscan restarle seriedad parecen no entender que la ciencia no es sólo observación sino también especulación. En la actualidad estamos llenos de teorías físicas que es imposible comprobar dadas las condiciones materiales de la tecnología que se dispone, sin embargo, no se les resta peso por el mero hecho de no haber sido comprobadas todavía.

En el caso de nuestro filósofo, él mismo era consciente de la limitación de los medios de los que disponía, no obstante, esto lo llevó a explorar la posibilidad nuevos métodos tales como una geometría no euclidiana. A simple vista un matemático de nuestro siglo podrá reírse tan sólo de contemplar los diagramas que el propio Bruno diseñó (incluso durante la primera edición de las obras completas del Nolano, el

² Podríamos decir incluso jerarquizar, pero en algunos aspectos la filosofía del Nolano carece de jerarquías, pues, por ejemplo, en una *scala* infinita de números tanto vale el 100 como el 99, pues su valor es relativo respecto del conjunto; lo mismo sucede con los planetas, no hay arriba ni abajo, ni centro absoluto, pues dentro de un universo infinito cualquier punto desde el que se parta será el centro.

propio Felice Tocco descartó muchos de los detalles que se encuentran en los grabados, pues desde su corte científicista no parecían sino garabatos), sin embargo, no debemos perder de vista que, por mucho que algunos contemporáneos del filósofo napolitano como Leonardo o Galileo dijeran que el mundo estaba escrito en lenguaje matemático, el Nolano comprendía las matemáticas lo suficiente como para percatarse de que, si bien la aritmética, la geometría y el álgebra de su tiempo funcionaban razonablemente bien para trazar las trayectorias de los movimientos de estrellas y planetas, no podían dar cuenta de fenómenos como el movimiento, la gravedad, el comportamiento de los líquidos o calcular el área de figuras curvas. Estas mismas interrogantes las compartían Kepler y Galileo, pero no fueron resueltas sino hasta la invención del cálculo infinitesimal al que Newton y Leibniz arribaron siguiendo caminos distintos.

A falta de una matemática apropiada para explicar el infinito, el Nolano trató de expresar su filosofía mediante imágenes tanto geométricas como mentales, pero ambas tenían sus propias limitaciones; por un lado, los diagramas representaban un reto ya que no sólo se contaba con un limitado espacio de impresión sino que la claridad del mismo dependía de la habilidad de Bruno para engravar; por otro lado, las imágenes mentales sólo pueden ser sugeridas, pero el resultado final yace oculto dentro de las cabezas de los lectores. Asimismo, nuestro filósofo no sólo escribió tanto en italiano como en latín, sino que utilizó todo tipo de lenguaje a su disposición: diálogos, teatro, poesía, prosa, alta retórica, prosa expositiva, vulgaridad burlona, figuras, esquemas, etcétera. Como veremos en los diálogos que se analizan en la presente investigación, la meta final de la nolana filosofía era encontrar un lenguaje con el cual se pudiera inteligir el infinito de la manera más aproximada posible. En consecuencia, en sus diálogos *De la causa, principio y el uno* y *Sobre el universo infinito y los mundos*, se esboza la necesidad de un lenguaje matemático que pueda dar cuenta de infinitudes e infinitesimales. Mientras que, por otro lado, en *De los heroicos furros*, Bruno recurre a la poesía y a los emblemas (la fuerza de las imágenes mentales), que al igual que sus diagramas, pueden darnos una intuición de aquello que es imposible aprehender.

Antecedentes

En la misma plaza pública donde fuera asesinado en la hoguera, hace ya 420 años, la estatua (o más bien la sombra) de Giordano Bruno persiste mirando con desafío en dirección

al Vaticano. Desde 1889, fecha en que la efigie fue erigida, cada 17 de febrero un contingente marcha desde la alcaldía al Campo de' Fiori, acompañado del bullicio de la banda musical del cuerpo de policía, para honrar con guirnaldas, velas, poemas y discursos la figura del Nolano. Con este acto el alcalde reafirma la independencia de la Roma moderna respecto de la Iglesia.

«Para Bruno, de la generación que vislumbró, aquí, donde la pira ardió», reza el pedestal de granito. Ahora bien, ¿cuál fue esa generación que abruptamente escogió a Giordano Bruno como estandarte? En la década de 1880, cuando la estatua fue comisionada al escultor Ettore Ferrari, la reunificación italiana (1815- 1871) tenía poco de haber sido completada. Semejante largo y extenuante proceso nunca se habría dado del todo sin la toma del poder político sobre Roma y los territorios bajo el dominio del papado. Como resultado de esta victoria, y para recordar al Vaticano por qué Italia había decidido convertirse en un Estado laico, se decidió dedicar un emplazamiento importante a Bruno, una de las más ilustres víctimas de la Inquisición. En efecto, aquella generación que se autoproclamó como la vaticinada por el Nolano, fue una generación marcada por el cientificismo de la época, que buscaba romper con el dogmatismo, por lo cual, ¿qué mejor figura habrían podido escoger que la de aquél librepensador cuyas ideas las llamas no pudieron arrasar?

Desde que la estatua fue colocada, la concepción de la obra y figura del Nolano han ido mutando: mientras que en la Italia de finales del siglo XIX fue considerado por Felice Tocco, Domenico Berti y Bertrando Spaventa como un apóstol de la ciencia moderna, en Londres, a mitad del siglo XX Frances A. Yates y D.P. Walker (entre otros) lo reinterpretaron como un reformador religioso, un místico, un mago. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX que, gracias a los estudios de Giovanni Aquilecchia, la idea de Giordano Bruno como filósofo comenzó a cobrar relevancia dentro de los círculos académicos. A pesar de ello, en la década de los 80's el Nolano seguía siendo percibido como una figura marginal, con tan sólo un puñado de libros dedicados a su estudio, no obstante, la situación cambió favorablemente en los 90's, cuando se comenzó a editar la revista *Bruniana & Campanelliana*.

En la actualidad durante el 17 de febrero se dan cita diferentes grupos que reclaman a Bruno como su líder o emblema: científicos, filósofos, ateos,

librepensadores, místicos, masones, entre otros. En efecto, algunos, como Ramón G. Mendoza, lo continúan viendo como un apóstol de la ciencia y dejan un tanto de lado su producción mística; otros (Frances A. Yates, por ejemplo) lo consideran un mago y pierden de vista que, aunque trabajó sin instrumentación, sus investigaciones repercutieron en la conformación de la ciencia moderna; otros se sienten atraídos por la belleza de su escritura, especialmente su poesía, cuya influencia, según afirman algunos investigadores como Nuccio Ordine o Hillary Gatti, repercutió en artistas como Caravaggio y Shakespeare; también hay quienes, como Guido del Giudice, ponen especial énfasis en su mística; finalmente, algunos, al igual que Eugen Drewermann, se identifican con su figura por haber llevado hasta el último extremo la defensa por la libertad de expresión.

Visto que se le ha polarizado tanto, la vida y obra de nuestro filósofo no son un reto de poca monta para quien decida estudiarlo. Sus contradicciones, sus múltiples intereses y la misma época en la que vivió representan ya un desafío, sin contar, claro está, las diversas interpretaciones que lo rodean. Cabe señalar que dentro de las diversas interpretaciones que hemos mencionado, ninguna se ha enfocado de manera específica en un concepto de vital importancia para la nolana filosofía: la *scala*.

La idea de *scala* o escala surge constantemente a lo largo de la producción del Nolano porque es una imagen simple, pero a la vez poderosa, ya que por medio de ella se permite el vínculo entre el plano físico/metafísico (a lo largo del presente estudio mostramos por qué en Bruno dicha distinción es más bien una simbiosis) del mundo Natural con el plano mental del hombre. La *scala* bruniana, al igual que cualquier escalera se puede transitar de manera ascendente o descendente, es lo que alza al hombre de su simple condición mortal conduciéndolo a la contemplación de la Verdad que enseguece, y que lo lleva de vuelta a la estupefacción del misterio que le rodea durante el breve lapso de tiempo en que el alma yace con una forma determinada. Como veremos, para Bruno, una de las grandes contradicciones es que el hombre puede vislumbrar lo eterno, sin embargo, se encuentra confinado a un estado corpóreo del cual no puede salir sino parcialmente, es decir, muerto en vida, es decir, sin otro placer que el de la contemplación intelectual, aguardando el momento de su mutación, de su transformación.

Esto último es un ejemplo de la *coincidentia oppositorum* o coincidencia de los opuestos, es decir, de otro de los grandes conceptos brunianos que se encuentran íntimamente

relacionados con la *scala*, y, que, precisamente, por medio de ésta se esclarecen. La luz y las tinieblas, filosofía natural (ciencia) y misticismo, el máximo infinito y el mínimo infinito, alma y cuerpo, la matemática y la poesía, a final de cuentas todas estas *escalae* o escalas se vierten en una sola que es el despliegue del Uno hacia la multiplicidad y el repliegue de lo múltiple hacia la unidad.

Por último, es importante resaltar que el resultado de nuestra investigación es fruto de los estudios brunianos más recientes. El que sin duda alguna es nuestra piedra angular corresponde a Ernesto Schettino, quien en su artículo *Las funciones de la escala en Bruno*, apunta el pobre estado en que hasta el momento se encuentra la investigación en torno a dicho concepto. Asimismo, a pesar de que su atención no repara específicamente en el concepto de *scala*, los trabajos de Hillary Gatti, Antonio Calcagno, Nuccio Ordine (por mencionar a algunos), nos han ayudado a esclarecer y forjar una visión menos polarizada entre el Bruno místico/mago y la del Nolano padre y mártir de la modernidad.

Hipótesis

Hipótesis central:

Las interpretaciones que han encasillado la obra bruniana ya sea como mística o protocientífica se contradicen con el sentido original del concepto de *scala*, por tanto, resulta relevante revisar dicho concepto.

Supuesto:

La filosofía de Bruno es una filosofía de la comunicación. La *scala* explica y permite el orden y relación tanto ascendente como descendente dentro del cosmos infinito, eterno y Uno.

Hipótesis subsidiarias:

- 1) La *scala* bruniana es un instrumento para ordenar, el cual, pese a la carga mística que pueda haber heredado del medioevo, no deja de tener validez teórica, ya que cualquier intento por comprender y/o manipular el mundo requiere de una organización sistemática similar.

- 2) Si la *scala* no tiene un sentido bidireccional, no es posible explicar el empleo que hace Bruno de la *coincidentia oppositorum*, pues lo que ésta indica es el movimiento de los extremos hasta encontrarse. Un ejemplo de esto es que el movimiento del hombre hacia Dios no tiene como finalidad la contemplación estática y mística, sino que, debido a su condición finita, el ser humano se ve forzado a retornar para atender sus necesidades corporales.
- 3) La separación entre forma y cuerpo se da sólo mentalmente, en cambio, la *scala* explica la inseparabilidad de estos dos elementos, por tanto, la función de este concepto es comunicar, más no marcar la escisión entre los opuestos. Sin esta interpretación de la *scala* no es posible comprender la renovación del concepto de materia propuesta por Bruno.
- 4) La inmanencia y trascendencia de Dios se explican únicamente mediante los grados de participación que tiene la *scala*.
- 5) La *scala* no tiene principio ni fin, pues se desprende de la eternidad que es Dios y regresa a Él.
- 6) Las limitaciones gnoseológicas de la *scala* derivan sólo de la condición humana.
- 7) A pesar de que podamos hablar de múltiples *scalae* o escalas, en realidad sólo hay una, porque todo parte del Todo, y Todo está en todo.

Objetivos

El objetivo general de la presente investigación es abordar el concepto de *scala* en la nolana filosofía. Debido a la falta de estudios sobre el mismo, lo que nuestra investigación propone es (1) analizar su significado, primero, de manera un tanto general y posteriormente, a través del vínculo entre el hombre y Dios. La importancia que este vínculo tiene dentro del pensamiento bruniano nos permitirá (2) evidenciar con mayor claridad la relevancia de la *scala*. Para lograr esto último se (3) explicarán las nociones principales que se relacionan con nuestro concepto tales como *complicatio*, *explicatio*, *coincidentia oppositorum*, entre otras. Posteriormente proponemos (4) desarrollar lo que consideramos es un camino de ida y vuelta entre Dios y el hombre, es decir, el despliegue de lo Uno a la multiplicidad y la aspiración de la multiplicidad a lo Uno (5), lo cual explica mediante dos *scalae*: la Naturaleza y la epistemología. A partir de lo propuesto esperamos (6) establecer una interpretación que

medie entre dos de las lecturas más antagónicas que hay respecto de la nolana filosofía: la mística y la científica.

Dado el espacio, el tiempo y los recursos disponibles para la presente investigación, sabemos que los alcances de la misma nos impiden ofrecer una versión acabada de nuestra interpretación de la filosofía de Bruno (ni siquiera el propio Nolano pudo terminar de explicarla), por ello nuestro objetivo es identificar qué es lo que el concepto de *scala* significa dentro de la obra de nuestro filósofo, y, a partir de la concepción que se expondrá, trazaremos una de las múltiples rutas (*scalae*) que uno puede andar y desandar dentro del infinito universo de la nolana filosofía. Cabe señalar que incluso ésta única ruta no está del todo expuesta, pues para ello haría falta no sólo investigar la filosofía natural y la epistemología de Bruno sino vincular estos aspectos con la magia, la lógica, el arte de la memoria, etcétera. Por este motivo podemos adelantar al lector que nuestro resultado es demostrado tan sólo parcialmente, pero nuestra hipótesis permanece y consideramos que se fortalecerá aún más si el propio lector hace un recorrido por los análisis anteriores que hemos mencionado arriba.

Estructura del trabajo

Los principales textos que usaremos para nuestra investigación son cuatro: *De la causa, principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos*, *Las sombras de las ideas*, y *De los heroicos furores*. Ahora bien, junto con *La cena de las cenizas*, los primeros dos forman parte de la trilogía de diálogos cosmológicos. Cabe señalar que igual recurriremos a *La cena* cuando el momento sea oportuno, pues al haber sido el primero en ser publicado guarda importantes brotes del pensamiento bruniano, sin embargo, no lo utilizamos de manera recurrente porque consideramos que versa más sobre la física celeste que sobre la metafísica de la cosmología infinitista.

Por otro lado, en cuanto al empleo de *Las sombras de las ideas* y *De los heroicos furores* se refiere, cabe señalar que, a diferencia del *De la causa* y *Del infinito*, no forman parte de una sucesión, ni siquiera se los clasifica bajo la misma temática. *Las sombras de las ideas* o *De umbris idearum* se diferencia del resto de la bibliografía en dos aspectos importantes: no es un diálogo sino un tratado y no fue

escrito en italiano sino en latín. No obstante, al ser la primera obra que se conserva de la nolana filosofía, arroja importantes datos: no sólo es el primer texto en el que se habla de la *scala*, sino que nos permite entender cómo Bruno concibe al hombre y su relación con el mundo y Dios dentro del campo de la epistemología. Cabe señalar que *Las sombras* no es un tratado de epistemología sino de mnemotecnia, de hecho el Nolano nunca escribió un texto dedicado exclusivamente a este tema, por lo cual es necesario acudir, aunque sea parcialmente, a otras obras para tener un mayor panorama de su teoría del conocimiento, por ello completamos nuestro análisis de *De los heroicos furores* y, en menor medida con el *De imaginum compositione*, *De Magia* y el *Sigillus Sigillorum*.

A continuación, anexamos una pequeña descripción de lo que trata cada uno de los textos principales de nuestra investigación, acompañada de una breve argumentación sobre por qué consideramos que sirven para demostrar nuestras hipótesis.

En *De la causa, principio y el uno*, Bruno presenta los principios metafísicos de su cosmología infinitista: desarrolla su concepción de la unidad de la sustancia infinita, y el carácter de los individuos particulares que no son sino modos de la sustancia única sometidos a constante mutación. En otras palabras, en este diálogo, el Nolano aclara que a pesar del cambio o vicisitud que percibimos en el universo, el ser permanece idéntico, es decir, no busca otro ser sino otro modo de ser. Asimismo, en *De la causa*, nuestro filósofo hace converger a los distintos grados del ser en una única realidad ontológica homogénea, pues describe cómo la materia no está separada de la forma, lo cual permite hablar de una inmanencia de Dios en el mundo. Estos dos puntos ayudan a comprobar nuestras hipótesis 3, 4 y 6, pues como hemos dicho, el hecho de que Dios, Naturaleza y hombre participen de una misma realidad ontológica rompe con la distinción entre física y metafísica, además de que, mediante los grados de participación de la *scala* es posible comprender la inmanencia del Uno en la multiplicidad, es decir, que Todo está en todo. Más aún, la relación entre materia y forma nos permite profundizar en la hipótesis 2, pues a través del despliegue del Uno hacia lo múltiple y de su constante transformación (*complicatio- explicatio*), se entiende que la relación entre Creador y creación es necesaria, por lo cual una requiere constantemente del contacto con la otra.

Por otro lado, en *Del infinito: el universo y los mundos*, el Nolano realiza una réplica, mejor elaborada que en *La cena*, al *De caelo* de Aristóteles. Tan sólo con el título, nuestro

filósofo confronta ya todo el sistema del Estagirita, pues plantea un universo infinito ante uno finito; la infinitud de mundos, frente a un determinado número de esferas celestes. En parte, Bruno refuerza con este diálogo lo expuesto en *De la causa*, al argumentar la necesaria coincidencia en Dios de potencia, voluntad y producción, por lo cual, si Dios es infinito y su potencia es infinita, su producción no puede serlo menos. Con este diálogo no sólo comprenderemos mejor la filosofía natural del Nolano, sino que el final del mismo apunta ya hacia la epistemología que en *De los heroicos furores* se expone: al hombre le es posible la unión con Dios mediante el conocimiento de la naturaleza. A partir de lo anterior podemos señalar que con el análisis de este diálogo reforzamos nuestra hipótesis 3 y 4, pero además podemos comenzar a vislumbrar lo que señalamos en la 2.

La sombra de las ideas es, como señalábamos, un tratado de mnemotecnica, sin embargo, en éste texto Bruno nos habla de cómo el mundo físico es el mundo de las sombras que las ideas han dejado impresas. Asimismo, nos dice que el conocimiento de Dios, en el mejor de los casos, no es más que un conocimiento imperfecto, pero no por ello desespere en su búsqueda, sino que aclara que nuestra naturaleza no puede soportar el brillo de la Verdad desnuda, lo cual refuerza el hecho de que no hay una aprehensión sino tan sólo una aspiración por la divinidad, lo cual es suficiente dada nuestra condición finita. Debido a los límites de nuestra investigación no nos adentramos en la segunda parte del tratado, donde se ofrecen más especificaciones acerca del arte de la memoria artificial sino que tan sólo haremos uso de las analogías que arroja el Nolano acerca de la naturaleza de las ideas, de los pensamientos, de cómo no podemos aprehender a la divinidad directamente, entre otras. Principalmente este diálogo nos sirve para desarrollar nuestras hipótesis 2 y 5, pues mediante la analogía de la luz, las sombras y las tinieblas se nos muestra cómo la *scala* no tiene un sentido unidireccional, ya que donde hay luz hay tinieblas, es decir, se da una relación simbiótica, y, se especifica que las limitaciones gnoseológicas no son más que parte de nuestra condición.

Por último, a partir de lo que menciona Bruno en *De los heroicos furores*, podemos completar el recorrido por la *scala*, pues se nos muestra que, al llegar a la contemplación divina, el trágico destino del hombre lo obliga a, en el mejor de los

casos, morir en vida, esto es, que la luz que se desprende de la Verdad nos podrá enceguecer, pero no por ello habremos dejado de tener un cuerpo que hay que mantener. A final de cuentas no hay una unión extática con Dios, ni siquiera después de la muerte, pues lo que nos aguarda al final no es sino transformación. En efecto, esto último nos explica el sentido de la vicisitud (concepto elemental de la nolana filosofía): en cuanto uno llega a la parte más alta de la rueda, comienza a bajar. Con esto último comprobamos nuestra hipótesis 2.

El lector habrá notado que no hicimos mención de la hipótesis 1. En efecto, esta hipótesis la hemos extraído sólo tras haber reunido y contrastado distintas citas en las que el Nolano habla de la *scala*, ya que sólo en raras ocasiones arroja especificaciones de lo que entiende por este concepto. No obstante, en el primer capítulo trataremos de la *scala* de manera un tanto general, pues esperamos que con el desarrollo de los siguientes dos capítulos nuestra hipótesis resulte más evidente al lector. Asimismo, a lo largo del desarrollo de las *scalae* de la Naturaleza y de la epistemología evidenciaremos el papel de dicho concepto como instrumento que comunica y ordena.

Por último, si el lector desea conocer el contenido de cada capítulo o sección, le sugerimos recurrir a las Conclusiones, en donde hacemos una breve recapitulación de los temas tratados.

La idea de *scala*

¿En qué consiste la idea de *scala*?

Como su nombre lo indica, la *scala* (escala) es una serie de elementos que pertenecen a una misma cosa, ordenados gradualmente en función de alguna de sus propiedades. Debido a que no se puede conocer algo sin haber previamente desentrañado su orden y estructura, Bruno se sirve de la idea de *scala* para intentar resolver la problemática que plantea el conocimiento del universo infinito y sustancialmente uno. Como resulta imposible que el hombre, desde su finitud, capte la totalidad de la realidad, la función de la *scala* consiste en habilitar el conocimiento mediante la vinculación de los órdenes de lo físico y lo metafísico. En resumen, la *scala* es una especie de instrumento teórico que permite establecer orden y relación, tanto dentro de la multiplicidad de seres que pueblan el universo, como entre el plano físico y el inmaterial, es decir, entre el hombre, el universo, las ideas, y el Uno.

En el diálogo *De la causa, principio y el uno*, el Nolano ilustra su concepción de la *scala* mediante la imagen de una escalera en la cual, y desde la cual los distintos órdenes se encuentran, señalando así la íntima conexión entre dos de los principales modos del ser: por un lado, la Naturaleza desciende a la producción de las cosas y por el otro el intelecto humano asciende a la comprensión de la misma.

[...] es una misma escala por la cual la naturaleza desciende a la producción de las cosas, y el intelecto asciende al conocimiento de éstas; y que el uno y el otro de la unidad procede a la unidad, pasando por multitud de medios.³

Como veremos en el segundo capítulo, para el Nolano la materia y la forma son inseparables, es decir, que entre las dos componen una misma sustancia, originando una sola realidad ontológica. A partir del monismo propuesto por Bruno se explica la coincidencia de lo uno en lo múltiple y viceversa. Como resultado, la naturaleza procede del Uno o el ser y se va desplegando a través de los distintos modos en que se expresa la sustancia primera, mientras el intelecto humano asciende por medio de las formas intelectuales que yacen en la multiplicidad de cosas aspirando infinitamente a la contemplación de lo verdadero y Uno.⁴ Debido a esto, sólo en apariencia materia y forma proyectan trayectorias o *escalae* (escalas) distintas, ya que los diversos grados del ser se arreglan conforme a un solo principio: el Intelecto, que no es otro más que Dios.⁵

³ Las traducciones que, como en este caso, se han hecho a partir de la edición de Les Belles Lettres de las obras completas de los diálogos italianos brunianos son más a excepción de los casos en que se especifique lo contrario. Giordano Bruno, *De la causa, principio y el uno*, Diálogo V. [BOEUC. (III, 2016) [291] [...] essere una e medesima *scala* per la quale la natura discende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'atra da l'unità procede all'unità, pasando per la moltitudine di mezzi].

⁴ Así es que distingues dos especies de infinitud: la una privativa, que puede tender hacia cualquier cosa, pues es potencia; de esta suerte son infinitas las tinieblas, cuyo fin es aparición de la luz; la otra perfectiva, que va referida al acto y perfección; así, es infinita la luz, y su fin sería la privación y las tinieblas. El intelecto concibe la luz, el bien y la belleza en la medida en que se extiende el horizonte de su capacidad, y el alma bebe el néctar divino y las aguas de la fuente de la vida eterna según lo permite su propia vasija; está claro que la luz excede el círculo de su horizonte, y siempre puede avanzar más y más penetrándolo; así mismo el néctar y la fuente de aguas vivas son infinitamente fecundos, de suerte que el alma siempre puede embriagarse más y más. Giordano Bruno, *De los heroicos furores*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011), pág. 418.

⁵ «No es lícito pensar que este mundo tiene muchos príncipes y que, en consecuencia, tiene muchos órdenes en vez de uno solo. Y así, si es único el ente ordenado, sus miembros están unidos y se subordinan a otros de tal forma que las cosas superiores subsisten según un ser más verdadero y se despliegan hacia la materia en

No importa si el sentido de la *scala* es ascendente o descendente: ya sea el intelecto humano individual (que es en Dios y por Dios) o el universo infinito y uno (reflejo de lo divino) ambos se desprenden de lo Uno, y transitan por la multiplicidad de cosas hasta completar la unidad.⁶

A fin de fortalecer su postura respecto a la coincidencia de la multiplicidad y la unidad Bruno se apoya en el pensamiento de Nicolás de Cusa, quien en *La Docta Ignorancia* señala que Dios es la unidad que complica todas las cosas, porque todas las cosas están en Él, y Él mismo está en ellas.⁷ A dicho estado del ser el Cusano lo denomina *complicatio*.

Dios es la absoluta potencia, el absoluto acto y el nexo de ambos, y por tanto es en acto todo ser posible, es evidente Él es complicativamente todas las cosas. Pues todas las cosas que de cualquier modo son o pueden ser están complicadas en el principio mismo, y todo lo que ha sido o será creado se explica por aquél mismo principio en el que están complicadamente. [...] Quiero decir que todas las cosas, que están complicadamente en Dios, son Dios, al igual que explicadamente en el mundo creado son mundo.⁸

una extensa masa corpórea y en número múltiple». Giordano Bruno, *Las sombras de las ideas* (De umbris idearum), ed./trad. de Jordi Raventós (Madrid, Siruela, 2009), pág. 57.

⁶ Esta misma dialéctica entre la unidad individual y la unidad que es el Todo la encontramos en el Libro de los veinticuatro filósofos cuando dice: “Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor”. En efecto, la unidad original, multiplicada por sí misma engendra otra unidad que no es sino la igualdad de la unidad. En este caso la unidad que engendra y la engendada son enlazadas por un amor recíproco, que en el caso del pensamiento del Nolano se expresa por medio del alma del mundo. Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, ed./trad. de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas (Madrid, Siruela, 2002), pág. 45. Sobre la influencia de esta obra en el pensamiento de Bruno véase la página 127 de la obra antes mencionada.

⁷ Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, ed./trad. de Manuel Fuentes Benot (Buenos Aires, Aguilar, 1981), pág. 115.

⁸ Nicolás de Cusa, *De Possesset*, ed./trad. de Ángel Luis González (Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992), págs 39- 40. Confr. Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, págs. 81- 82. «Nada puede, sin embargo, añadirse a la divina providencia, ni disminuirse, como se ve en el siguiente ejemplo: la naturaleza humana es una y simple; si naciera un hombre que nunca se esperaba que hubiera de nacer, nada se añadiría a la naturaleza humana, al igual que nada se disminuiría en ella, si no naciera, como ocurre cuando mueren los nacidos. Y esto es así porque la naturaleza humana complica tanto a los que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran ser. Así, aunque ocurriera lo que nunca ocurre, nada se añadiría a la providencia divina, puesto que ella misma complica tanto las cosas que suceden como las que no suceden, sino que pueden suceder.

Así pues, de la misma manera que potencialmente hay muchas cosas en la materia que nunca tienen lugar, del mismo modo, por el contrario, cualquier cosa que no tiene lugar, ni puede ocurrir, si puede ocurrir, estando en la providencia de Dios, no está potencialmente, sino en acto. Y no se sigue de ahí que estas cosas existan en acto».

Como principio absoluto del mundo, Dios es anterior a la actualidad que se distingue de la potencia y a la posibilidad que se distingue del acto.⁹ Sólo en Él, potencia y acto coinciden en intensidad, pues es a un mismo tiempo todo aquello que puede ser. En contraste con lo divino, lo material no puede ser todo lo que puede ser: el sol, por ejemplo, aunque sea en acto lo que es, no es todo aquello que puede ser, ya que puede ser de otro modo de como es en acto; es decir, no sólo llegará a ser una enana blanca o una gigante roja, sino que incluso en el presente, por el simple hecho de estar constantemente renovando su luz, podemos apreciar que nunca termina de ser aquello que puede ser. En cambio, Dios siempre es lo que puede ser porque es infinito y contiene todas las formas.

A la equivalencia de poder y hacer que sólo se da en Dios el Cusano la define como «poder es» o *possest*, un término que habrá de influir fuertemente en la proclamación del mundo infinito, eterno y sin movimiento del Nolano¹⁰

Admitamos que alguna expresión signifique de un modo simplicísimo todo lo que expresa este término complejo 'poder es', es decir, que el mismo poder es. Y como lo que es, es en acto, en consecuencia poder ser es tanto como poder ser en acto. Llámesele *possest*. Todas las cosas están ciertamente complicadas en él, y es un nombre suficientemente apropiado para Dios según nuestro concepto humano de él. En efecto, es un nombre que abarca a todos y a cada uno de los nombres y a la vez a ninguno. Por eso Dios, al querer revelar un conocimiento de sí mismo, señaló en primer lugar: "Yo" soy "Dios omnipotente", esto es, soy el acto de toda potencia. Y en otro lugar: "Yo soy el que soy". Efectivamente, él mismo es el que es. En cambio, las cosas que todavía no son lo que pueden ser o lo que pueden ser entendidas, no tienen el ser absoluto.¹¹

⁹ Confr. N. de Cusa, *De Possest*, pág. 38.

¹⁰ Como más adelante veremos, por medio de éste término la nolana filosofía explica la inagotable renovación del universo, así como la coincidencia de dos infinitos: Dios y el conjunto de lo creado.

¹¹ N. de Cusa, *De Possest*, págs. 45- 46.

Asimismo, en *La Docta Ignorancia* el cardenal alemán añade que las cosas que están en el mundo están en potencia de ser, en cambio en Dios están en acto, es decir, las cosas son en Dios y por Dios, sin Él no son nada. «En efecto, se dice que la unidad, que une todas las cosas, es máxima, no sólo porque la unidad es complicación del número sino porque lo es de todas las cosas [...] Si se consideran las cosas sin Él no son nada, como el número sin unidad. Si se le considera a Él mismo sin las cosas, Él es y las cosas no son nada. [...] Porque el ser de la cosa no es algo en cuanto que es una cosa diversa, sino que su ser procede del máximo ser. Si se considera a la cosa según está en Dios, entonces es Dios y la unidad; no resta sino decir que la pluralidad de las cosas surge porque Dios está en la nada. Quítese a Dios, pues, de la criatura y no quedará sino la nada; quítese la sustancia de un compuesto y no quedará ningún accidente, y, por tanto, no quedará nada». N. de Cusa, *La Docta Ignorancia*, pág. 111.

No sólo Dios ha creado el mundo, sino que por medio de Él se explica el desarrollo del mismo: lo que ha sido hecho existió siempre en el poder ser, no sólo en la manera en que es actualmente sino en la que fue y será. De este modo el *possest* no sólo otorga el ser sino que explica el constante devenir de lo contingente.¹²

Al ser absolutamente infinito, Dios es siempre todo aquello que puede ser, pues contiene la totalidad de formas, por ello las cosas que están en Él no sufren transformación. Dicho de otro modo, el estado natural de la infinitud es la inmovilidad, es decir, no está sujeta al movimiento, ni a la generación, ni a la corrupción, pues no hay nada más allá de ella que la mueva.¹³ Dios contiene todas las cosas, pero en Él se encuentran como condensadas, ya que son a un mismo tiempo todo aquello que pueden ser (incluso aquello que nunca podrán ser).

A partir de la inmutabilidad de lo eterno e infinito, Nicolás de Cusa recurre a la *explicatio*, es decir, al despliegue continuo de la contracción, para explicar la constante creación y mutación de las cosas en el mundo. En efecto, a diferencia de las cosas que son en Dios, en los seres finitos y corruptibles del mundo no se da una coincidencia entre ser y hacer, ya que en ellos el acto está suscrito al estado de la materia, por lo cual la potencia sobrepasa a este. Algo similar ocurre en la creación humana pues, de entre todas las cosas que hay en el mundo, sólo en el hombre existe la potencia de hacer, pero ésta depende de la disposición de la materia, mientras que la posibilidad de Dios es absoluta.¹⁴ Por otro lado, en un sentido más general, la potencia de las cosas en el mundo no se refiere al hacer sino al ser

¹² «El poder ser hecho presupone el poder absoluto, que coincide con el acto, sin el cual es imposible que cualquier cosa pueda ser hecha. Si el poder absoluto tuviese necesidad de alguna otra cosa, por ejemplo de la materia sin la que no pudiera nada, no sería el *possest* mismo. Que el poder hacer del hombre requiera la materia, la cual puede ser hecha, es porque no es el mismo *possest*, en el que el hacer y el ser hecho son el mismo poder. El poder se verifica en el hacer es el mismo poder que se verifica en el ser hecho». N. de Cusa, *De Possest*, pág. 57.

¹³ «Todo el que se mueve es movido desde la quietud hacia la quietud, así como el tiempo desde el ahora hacia el ahora, y no son muchas las quietudes en torno de las cuales llega a ser el movimiento, como tampoco muchos ahora. Por lo cual, la quietud es la esencia estable del movimiento. Por lo cual, todo lo que se mueve es movido desde el ser de la quietud hacia el ser quieto. Ahora bien, este estable y sempiterno ser del movimiento, que es Dios, es la quietud. Quien atiende a la coincidencia de principio y fin, y también a que en el término absoluto coinciden los términos a partir del cual y hacia el cual, aquél ve la verdad de esto». Ref. N. de Cusa, "Sermón CCXVI" en *apud Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, ed. por Claudia D'Amico (Buenos Aires, Winograd, 2008), pág. 251.

¹⁴ Confr. Cita 8.

hechas, ahora bien, como la potencia en ellas es mayor al acto, éstas no pueden ser todo aquello que pueden ser.

Como hemos visto, mediante la compleja relación entre *complicatio* y *explicatio* el cardenal alemán da cuenta de dos grados del ser que, al vincularlos, sirven para mostrar tanto la inmanencia de Dios en el mundo como su trascendencia. La unidad no se encuentra alejada de la multiplicidad, es más, sin ella ésta última no podría ser, pues así como el ser de la unidad es el ser de todo número, Dios es el ser de todo ser.¹⁵ Las cosas que son, es decir, las cosas del mundo, son gracias a la divinidad, de manera que son lo que son por ella, sin embargo, ésta no requiere de aquellas, ya que no existe nada que pueda agregar o restar a la infinitud divina.¹⁶ En consecuencia, el despliegue de la creación se entiende como la expresión contingente de la absoluta posibilidad de Dios.¹⁷

En razón de lo que hemos venido explicando, *complicatio* y *explicatio*, aunque opuestas, coinciden en y por el Uno. En efecto, para Nicolás de Cusa el principio primero en su carácter de absoluto es la coincidencia de los contrarios, es decir, que Dios, en tanto lugar absoluto es la coincidencia de principio y fin, y, por tanto, la esencia de la que todo procede y hacia la que todo retorna.¹⁸ No obstante, el Cusano no termina de explicar el vínculo entre multiplicidad y unidad, pues, a diferencia de Bruno, para él no existe un alma del mundo que comunique lo creado con el Creador, por lo cual confiesa:

Y sólo se sabe esto, que se ignora el modo, aunque se sabe que Dios es la complicación y, la explicación de todas las cosas, y que en cuanto es, es complicación, todo en Él es Él mismo y en cuanto es explicación. Él mismo es en todas las cosas lo que son, como la verdad en la imagen; lo mismo que si hubiera un rostro en una imagen propia que se multiplicara por sí de lejos y de cerca, no

¹⁵ «[...] así como la unidad no es ni el binario ni el ternario, del mismo modo Dios no es ni el cielo ni la tierra. La unidad es el principio y el fin del binario». Confr. N. de Cusa, "Sermón CCXVI", pág. 259.

¹⁶ Confr. Cita 4.

¹⁷ «Todos los entes, pues, participan de la entidad. Eliminada la participación de todos los entes, queda la propia simplicísima entidad, que es la esencia de todos los entes, y no advertimos esta tal entidad misma, sino en la doctísima ignorancia, puesto que, cuando remuevo todas las cosas que participan de la entidad, parece que no queda nada. Y por esto dice el gran Dionisio que el concepto de Dios más se aproxima a la nada que a algo. La sagrada ignorancia me enseña que esto que al entendimiento le parece nada es el máximo incomprensible». N. de Cusa, *La Docta Ignorancia*, pág. 67.

¹⁸ «En efecto, en su lugar todas las cosas son en la quietud y fuera de su lugar todas son en la inquietud, puesto que no son en el lugar hacia el cual tienden. Del mismo modo que Salomón vio que todos los ríos regresan "al lugar de donde provienen", todas las cosas regresan también al lugar de donde procedieron». Cfr. N. de Cusa, "Sermón CCXVI", pág. 247.

entiendo en cuanto a la multiplicación de la imagen distancia local, sino gradual, según el parecido del rostro, pues no podría multiplicarse de otro modo, y de modo distinto y múltiple apareciera ininteligiblemente y por encima de todo sentido y mente un solo rostro.¹⁹

En resumen, el mundo físico es para el cardenal alemán un pálido reflejo de lo Uno, que dada su condición finita no tiene la misma capacidad de poder y hacer, por ello es sometido a una constante transformación, pues su causa final consiste en explicar la unidad divina por medio de la multiplicidad de seres que produce. En cambio, en Dios las cosas están complicadas, pues es aquello máximo respecto de lo cual nada puede sustraerse (pues más allá de Él no hay nada) ni nada puede añadirse ya que lo comprende todo. Así pues, el Cusano cae en una gran dificultad difícil de sortear desde su concepción cristiana del universo, en parte por ello es que termina por acudir a la negación para conocer a Dios, pues como señala Platón en el *Timeo*: «Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible».²⁰

De manera similar al planteamiento de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno postula que en ambos extremos de la *scala* hay unidades mediadas por la multiplicidad: por un lado está la naturaleza como el conjunto (*complicatio*) de formas, figuras y miembros «distintos y como amontonados; no de otra manera que en el germen, en el cual no se distingue el brazo de la mano, el busto de la cabeza, el nervio del hueso», que se irán desplegando (*explicatio*) a través de la multiplicidad de seres; en el otro extremo se encuentra el intelecto humano individual que, en cierto modo es un reflejo de la *complicatio* divina, pues conforma una particularidad dentro de la multiplicidad de seres y, a su vez, desarrolla formas intelectuales (que en ella vienen siendo una especie de *explicatio*), mediante las cuales asciende al conocimiento de las verdades divinas sino es que al Intelecto mismo conforme al cual se ordenan los grados del ser.²¹

¹⁹ N. de Cusa, *La Docta Ignorancia*, pág. 115.

²⁰ Platón, *Timeo* 28c.

²¹ Confr. Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC [III, 2016] 283].

«El ser espiritual y el ser corporal se convierten, así, por igual en símbolo de la ilimitada actividad creadora divina; contienen, desplegado en pluralidad, lo que en ella misma es unidad originaria. El intelecto mismo, con todas sus determinaciones, es, por tanto, una representación y como una imitación simbólica del mismo principio originario de cuyo fundamento brota la naturaleza. El modo como crea sus contenidos, sujetando y articulando en unidades conceptuales la variedad de la materia de las percepciones y el procedimiento por medio del cual, retroactivamente, disuelve de nuevo esta unidad en una pluralidad de momentos: todo esto,

Aunque pueda parecer que la *complicatio- explicatio* es un dualismo, en realidad consta de dos partes no separables, aunque abstraibles lógicamente, que conforman una misma realidad ontológica.²² Dios es Todo y está en todo, lo cual quiere decir que la multiplicidad se da en la unidad: es por ella y en ella; por otro lado, en la multiplicidad está la unidad; los seres particulares contienen en sí el germen divino.²³ A partir de la relación *complicatio- explicatio* percibimos que existen dos grados que corresponden al ser absoluto: las ideas y lo físico; y que dentro de estos se dan distintos niveles e infinitas posibilidades de existencia que requieren ser tratados de diversas formas.

Considerando lo anterior, si no se realiza una lectura cuidadosa del concepto de *scala*, se corre el riesgo de distorsionar fácilmente el sentido del mismo. En efecto, son comunes las interpretaciones que conciben la multiplicidad como una especie de nada frente a la unidad, como si aquélla fuera sólo un medio para acceder a ésta, lo cual no es del todo preciso. La filosofía del Nolano se sirve del concepto de *scala* para establecer un constante flujo entre la *Mens* divina y su imagen, es decir, el intelecto humano individual, sin embargo, para el infortunio del filósofo, esta relación desproporcionada indica la imposibilidad de alcanzar el conocimiento absoluto. Sólo Dios lo contiene todo, lo ordena todo, y lo sabe todo. El hombre, opaco reflejo de la divinidad, podría aspirar al conocimiento del todo en la unión con Dios, pero dicha

no es más que una repetición del proceso por el que la naturaleza procede de “lo más pequeño” a “lo más grande”, de una fuerza fundamental que existe ya indivisa en el primer germen y en la forma desarrollada». Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, ed./trad. de Wenceslao Roces, 1ª ed. 3vols. (México, FCE, 1953), pág. 411.

²² «Toda sustancia, efectivamente, es eterna, pero la sustancia es una, infinita e inmutable. Con frecuencia, Bruno usa el término «sustancia» para referirse a la «sustancia espiritual» (al principio formal o alma universal) y a la «sustancia corporal» (la materia), pero queda claro que ambos son los principios constitutivos, coextensos y complicados, del universo infinito, que es en propiedad la sustancia única». Miguel Ángel Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, (Barcelona, Herder, 2005), pág. 220.

²³ Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), pág. 302- 303. «[...] les âmes individuelles existent et qu’elles apparaissent en même temps que le multiple. Mais elles ne sont pas substantiellement différentes de l’âme du monde ; elles en sont des parcelles, des fulgurations, des parties retenues dans des fragments de matière. En tant qu’âmes, elles possèdent exactement les mêmes qualités que l’âme du monde, tout comme un reflet fidèle représente une image adéquate d’un objet».

unión no es inmutable y duradera sino parte de un proceso permanente de renovación, de vicisitud.²⁴

El pensamiento de Bruno se muestra como una especie de dialéctica entre el plano físico y el inmaterial, sólo que, a diferencia del pensamiento de Hegel, nuestro filósofo no se presenta a sí mismo como el Sabio que ha alcanzado el Saber Absoluto.²⁵ Más aún, para la realización del saber presenta estas dos condiciones: el incesante ejercicio de la filosofía y la venia divina, sin la cual no es posible desnudar a la Verdad. Como bien señala Calcagno:

[...] debemos recordar que el orden establecido por un Principio no crea valores, como si lo anterior fuera más valioso que lo posterior. Tampoco implica que la causa sea necesariamente anterior al efecto y viceversa. Bruno de nueva cuenta enfatiza que su visión es eterna y por tanto no implica una progresión temporal en la que la multiplicidad, como en Hegel, resulta una etapa finalmente sublimada en una unidad última.²⁶

En resumen, en la filosofía del Nolano el vínculo con la unidad es fijo (pues la divinidad es inmanente), pero no existe una unión extática con Dios, por lo tanto no es posible que el hombre alcance el conocimiento total de lo infinito. Más adelante nos detendremos en este punto, baste ahora con señalar que para el Nolano la contemplación de la Verdad resulta algo más bien azaroso y, en todo caso, de llegarse a concretar, no sería de manera absoluta,

²⁴ «Si hay un paraíso de contemplación y unión con Dios no podrá existir para el hombre fuera de la naturaleza, que por eso es necesaria y necesariamente infinita y eterna. Si hay un paraíso de contemplación y unión con Dios no podrá existir para el hombre fuera de la contemplación de su estructura y de la expresión que ella misma, como su efecto necesario, hace de Dios como su principio inmanente». Miguel A. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, (Barcelona, Herder, 2005), pág. 224.

²⁵ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, ed./trad. de Andrés Alonso Martos (Madrid, Trotta, 2013), pág. 328.

A diferencia de la filosofía de Hegel, el pensamiento de Bruno no plantea al sabio como imagen de la perfección del hombre sino al filósofo, es decir, a aquél que a pesar de las dificultades no cesa de buscar la Verdad, aunque nunca la encuentre. Confr. Miguel A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre* (Barcelona, Herder, 2002), págs. 301- 302.

²⁶ La traducción es nuestra. Antonio Calcagno, *Giordano Bruno and the Logic of Coincidence: Unity and Multiplicity in the Philosophical Thought of Giordano Bruno*, (New York, Peter Lang Publishing, 1998), pág. 143. «Bruno's language may seem deceptive to some because the Aristotelian categories employed suggest a primacy of the value of unity as the formal Principle, which as the soul of the world effectuates and causes multiplicity. However, we must recall that the order established by a Principle, which as the soul of the world effectuates and causes multiplicity. However, we must recall that the order established by a Principle does not create values, in that prior is more valuable than posterior. Neither does it imply that cause is necessarily prior to effect and vice versa. Bruno again emphasizes that his vision is eternal and therefore cannot imply a temporal progression where multiplicity is a stage which is ultimately sublimated, as in Hegel, to an ultimate unity».

pues la finitud del intelecto humano siempre se verá sobrepasada por la infinitud del objeto divino.

Si arribamos al conocimiento de la Verdad es sólo a través de la mediación de las improntas o sombras de las ideas que hay en el mundo físico, por lo tanto, conocer a Dios es conocer al mundo y viceversa. Además, como hemos señalado, a pesar de que la contemplación de lo divino sea la máxima aspiración que el hombre pueda tener en la vida, en caso de realizarse, no puede darse de manera permanente, pues a éste no le es dado poder renunciar a su condición corpórea, por lo cual no queda más que aspirar a la unión con la divinidad en la muerte, pero ni siquiera en este último caso el filósofo habrá alcanzado la totalidad del saber, pues el fin de la vida está marcado por la transformación.²⁷

[...] su objeto, que es la luz divina, en esta vida se da más como trabajoso anhelo que como sosegada fruición; porque nuestra mente es respecto a aquella luz como los ojos de las aves nocturnas respecto al sol.²⁸

A diferencia de una teología que enajena al hombre con el afán del conocimiento de Dios antes que de sí mismo, al rescata el plano de la multiplicidad mediante la semejanza del universo con Dios, Bruno establece que la búsqueda por la

²⁷ «A este miedo a la muerte, asociado a la falsa doctrina aristotélica de la sustancia como el *synolon* o individuo singular resultante de la composición hilemórfica, Bruno opone, apelando a Pitágoras, la verdadera doctrina filosófica de la irrealidad de la muerte, de la eternidad y permanencia de la sustancia única e infinita, la verdadera doctrina filosófica también de la mutación o metamorfosis incesante de los modos finitos individuales (accidentes de la sustancia eterna) en nuevas formaciones psico-somáticas. En suma: formula la doctrina filosófica del monismo ontológico y de la metempsicosis en el seno de la *vicissitudine* universal, por la cual todo se vuelve todo y todo se da en todo en la medida de lo posible para conseguir que el universo sea perfecto, esto es, infinito en sentido pleno». Miguel A. Granada, *op. cit.*, pág. 303.

«En el plano de la existencia sensible concreta, jamás puede el individuo coincidir realmente con el universo: la conexión entre ambos momentos fundamentales se revela solamente en la aspiración de lo finito hacia lo infinito, en el progreso y la tendencia hacia formaciones constantemente nuevas. Su unidad no se da ni puede ponerse de manifiesto nunca en un momento determinado, sino que va estableciéndose de nuevo constantemente dentro del proceso de la naturaleza, sin llegar a rematarse nunca de un modo completo y definitivo. Ningún ser limitado es nunca, al mismo tiempo, todo lo que puede ser con arreglo a su naturaleza y a su entidad; pero encierra en cada una de las fases concretas de su ser la fuerza y el germen necesarios para legar a cobrar todas sus formas futuras, siendo esos elementos los que le garantizan su infinitud». Ernst Cassirer, *op. cit.*, pág. 423.

²⁸ G. Bruno, *De los heroicos*, pág. 348. [BOEUC] (VII, 2008) [239] Perché l'oggetto, ch'è la divina luce, in questa vita è più in laborioso voto che in quieta fruizione: perché la nostra mente verso quella è come gli occhi de gli uccelli notturni al sole].

Verdad conlleva a la vez un conocimiento de sí mismo y del mundo.²⁹ Si, a diferencia del Cusano, el pensamiento de nuestro filósofo no considera la multiplicidad como una mera nada, es porque la lógica interna de la estructura de la nolana filosofía es la coincidencia de los opuestos, de manera que la unidad complementa al número y viceversa.³⁰ En efecto, a lo largo de los diálogos italianos Bruno explicita en numerosas ocasiones que la multiplicidad es unidad y la unidad es multiplicidad, mientras que el Uno no sólo trasciende las cosas sino que es inmanente a ellas, por consiguiente, se da a la vez como principio, medio y fin.

En otras palabras, se trata de una especie de simbiosis constantemente presente. Aunque la unidad es el ser de la multiplicidad, no por ello ésta es una mera nada, al contrario, es en el ser y por el ser, no se da primero una y después la otra, ni tampoco una es el fin teleológico de su contraria: son a un mismo tiempo. La concepción teleológica y/o escatológica del tiempo como algo lineal a través de lo cual la historia habrá de culminar no está presente en el filósofo italiano, puesto que él concibe el tiempo como parte inseparable de lo eterno. Para el Nolano no existe un comienzo absoluto, así como tampoco hay un final categórico, por lo cual resulta relevante observar la relación entre multiplicidad y unidad a contraluz con la visión de la eternidad, una eternidad que, como veremos, no está exenta de infinitos momentos o instantes.

En contraposición con la eternidad la medición del tiempo como segundo, minuto, hora, día, semana, mes, año, siglos, se difumina, pierde peso al ser rebasada por el tiempo infinito: el año no se acerca más a la eternidad que el segundo, pues esta rebasa cualquier medida, de manera que se encuentra más allá de toda proporción.³¹ La eternidad propiamente

²⁹ «Quien llegue a concebir este orden, junto con sus grados, adquirirá una semblanza del macrocosmos distinta de la que, de acuerdo con su naturaleza, posee en su interior. Por ello, actuando casi conforme a la naturaleza, recorrerá sin dificultad todas las cosas». G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 57.

³⁰ «*Complicatio* y *explicatio* no deben ser entendidos como etapas distintas o progresivas. Estos son fenómenos eternamente recurrentes que son utilizados para describir la eterna coincidencia de unidad y multiplicidad a nivel metafísico y natural. Pluralidad y diferenciación ocurren dentro de la unidad y la unidad es simultánea con la multiplicidad. La unidad no puede ser disuelta en la multiplicidad ni viceversa. Unidad y multiplicidad ocurren simultáneamente». Antonio Calcagno, *op. cit.*, pág. 152.

³¹ «En el seno del infinito no hay parte mayor o menor, pues no se le acerca proporcionalmente más una parte, por muy grande que se la conciba, que otra parte por muy pequeña que sea; por eso, en la duración infinita, la hora no difiere del día, el día del año, el año del siglo, el siglo del momento; porque no son más los momentos y las horas que los siglos, y no tienen mayor proporción con la eternidad éstos que aquellos» G. Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC [III, 2016] (273)].

no tiene partes, pues en ella todas las medidas son indistintas.³² El tiempo infinito conforma una unidad. Cualquier clase de relación que se pueda dar dentro la eternidad es siempre entre magnitudes finitas, y no entre lo finito y lo infinito, pues como hemos señalado, no hay proporción o medida posible entre ellos.

Ahora bien, aunque a la luz de la eternidad los pequeños instantes no se diferencien respecto de la misma, mantienen un estatus ontológico como proporciones menores frente a la duración absoluta del tiempo. Se trata pues de una serie de unidades que, aunque no son ni el Todo ni el Uno absoluto, no por ello dejan de ser partes integrantes del mismo. Aquí se nos ofrece un ejemplo perfecto de lo que Bruno entiende por la coincidencia de los contrarios multiplicidad-unidad, pues, a pesar de concebir el tiempo como una duración infinita dentro de la cual toda distinción temporal colapsa, se nos revelan de manera simultánea (o más bien coincidente) las concepciones de la unidad eterna que trasciende todos los momentos y la de una eternidad mínima compuesta de una pluralidad de momentos diferenciados.³³ En palabras de Antonio Calcagno:

La unidad como infinita es en sí misma eterna, y las distinciones temporales desaparecen en ella. Sin embargo, dado que la unidad es multiplicidad y viceversa, podemos hablar simultáneamente de proporciones múltiples menores o de momentos en la eternidad. El día se convierte en año y el principio se vuelve fin y viceversa cuando se les compara con la eternidad máxima. [...] Mínimo y máximo coinciden conformando una coincidencia de opuestos.³⁴

Para lograr una mejor comprensión de la relación entre el tiempo finito y el infinito debemos considerar que para Bruno el movimiento es la medida del tiempo. Con el fin de explicar esto el Nolano hace una distinción entre el *nunc fluens* (ahora fluctuante) del tiempo y el *nunc manens* (ahora permanente).³⁵ El universo eterno e infinito de Bruno es inmóvil y/o se mueve a tal velocidad que permanece siempre estático, en cambio, el tiempo parcial corresponde a objetos particulares como las

³² Lo mismo ocurre con las existencias particulares dentro del espacio infinito. «[...] y por tanto en el infinito todas las cosas son indistintas. Y lo que digo de éstas cabe decirlo también de todas las cosas que tienen una existencia particular». G. Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC [III, 2016] (273) e quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare].

³³ Antonio Calcagno, *id.*, pág. 113.

³⁴ Calcagno, *ibidem*.

³⁵ Miguel Ángel Granada, "The concept of time in Giordano Bruno" en/*apud The medieval concept of time: studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy*, ed. por Pasquale Porro (Leiden, Brill Academic Pub, 2001), pág. 497.

estrellas o mundos en movimiento, de manera que en la eternidad hay tantos tiempos como astros. En razón de esto, dentro del infinito universo poblado por un número infinito de mundos no puede haber una medida universal común que permita medir con relación a ella el tiempo de cada uno y vincularlo al de los demás, pues la medida temporal es relativa. Así pues, el universo es una totalidad fragmentada por sistemas temporales independientes.³⁶

El movimiento mide el tiempo relativo, es decir, el tiempo finito de lo que se halla en la multiplicidad, pero no puede medir el tiempo absoluto. La eternidad o tiempo absoluto escapa al movimiento, lo precede, por eso es inmóvil; es trascendente, pues existe aun a pesar de que haya o no cuerpos en movimiento; es inmanente, pues, aun cuando solamente pueda ser aprehendida por la mente, el movimiento de las cosas se da siempre en ella.

Dios y la creación, fluyen juntos, en una única *duratio*, nombrada equívocamente *eternidad* y *tiempo*, la cual es infinita y contiene dentro de ella la duración de los tiempos particulares de los mundos medidos por sus respectivos movimientos.³⁷

Los momentos temporales son diferentes especies pertenecientes a un mismo género: la eternidad; la cual no puede ser medida más que relativamente por medio de los movimientos. En otras palabras, los momentos se dan en la eternidad, pero no como partes separables de ella. Aunque su carácter ontológico no es irrelevante, queda claro que los momentos están supeditados a la eternidad ya que, si el movimiento dejara de existir, el tiempo infinito permanecería.

A partir de la concepción que Bruno tiene del tiempo podemos decir que, al manejarse en un plano de lo eterno, la relación entre unidad y multiplicidad se desarrolla en un eterno presente. Por ello insistimos en que el desarrollo de la *scala* no es una progresión temporal, ya que esto implicaría que el Uno no es uno y múltiple a un mismo tiempo sino que deja de ser Uno para mutar en una multiplicidad de seres cuyo fin teleológico habrá de ser lograr de nuevo la unidad, y, de ser así, entonces la unidad ya no sería Una en la eternidad dado que en cierto punto tendría que volverse múltiple, luego, la multiplicidad no sería más que un

³⁶ Miguel Ángel Granada, *op. cit.* pág. 499.

³⁷ Miguel Ángel Granada, *idem.* Pág. 501. La traducción es mía.

medio, y por consiguiente la coincidencia de contrarios constantemente expresada por Bruno carecería de importancia.

No obstante, podemos comprender y aceptar, hasta cierto punto, la lectura de la *scala* como una progresión, pues dicha lectura es un producto característico de la manera en la que el intelecto humano tiende a interpretar las cosas.

[..] cuando el intelecto desea comprender la esencia de una cosa, va simplificando todo cuanto puede: quiero decir, se retrae de la composición y multiplicidad, refiriendo los accidentes corruptibles, las dimensiones, los signos, las figuras, a lo que subyace a estas cosas. De este modo, no comprendemos el escrito extenso y la oración prolija sino contrayéndolos a una idea simple. Con esto el intelecto demuestra abiertamente cómo en la unidad reside la sustancia de las cosas, la cual va buscando o en verdad o por signos.³⁸

La «razón calculadora», es decir, la razón que exige cálculos y tiende a querer formalizar lo informe y calcular lo incalculable, comprende el desarrollo de la *scala* como una progresión, aunque en realidad el despliegue de aquella naturaleza inconmensurable lo desmienta.³⁹ Es nuestra razón la que malinterpreta la relación unidad/multiplicidad, leyéndola como si se tratase de algo lineal, aunque más bien sea lo contrario, pues siempre y en todo está presente la coincidencia de los opuestos.

He aquí el peligro al que se expone el lector al enfrentarse al lenguaje y el estilo del Nolano. El hecho de que sus obras estén escritas en forma de diálogos (dentro de los cuales encontramos incluso poesía e imágenes mentales como los emblemas), y no como tratados implica ya un cambio en la concepción de la filosofía respecto de la manera en la que la escolástica lo había venido haciendo. Alejado del estricto formalismo lógico, el de Bruno es un estilo fluido en el cual las distinciones aparecen a veces un tanto oscuras, por lo cual es fácil interpretar ciertos argumentos o conceptos como recursos meramente retóricos o viceversa, corriendo el riesgo de que los sutiles contenidos de los mismos pasen de largo ya sea por los prejuicios que

³⁸ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [299] quando l'intelletto vuol comprenderé l'essenzia di una cosa, va simplificando quanto può : voglio dire, dalla composizione e moltitudine se ritira rigittando gli accidenti corrottibili, le dimensioni, i segni, le figure, a quello che sottogiace a queste cose. Cossi la lunga scrittura e prolissa orazione non intendemo, se non per contrazione ad una semplice intenzione : l'intelletto in questo dimostra apertamente come ne l'unità consista la sustanza de le cose, la quale va cercando o in verità o in similitudine].

³⁹ Sobre el empleo del término «razón calculadora» véase: G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, ed./trad. de Miguel Ángel Granada (Madrid, Tecnos, 2015), pág. 41.

se tengan respecto del autor o por los huecos formativos que uno pudiera tener en torno al contexto histórico del mismo.

Debido a esto el problema de la coincidencia entre la multiplicidad y la unidad puede ser fácilmente malinterpretado: ya sea porque se interpreta a la *scala* como un desarrollo y entonces se toma a Bruno por un idealista, casi un precursor del idealismo alemán, que concibe un final absoluto de la historia; ya sea porque se piense que Bruno era un místico neoplatónico cuyo Uno trascendental acapara todos los esfuerzos del hombre que busca alcanzar la Verdad; o simplemente porque se tiene una fijación con la imagen del Nolano en la hoguera y se desea fervientemente hacer de él un mártir de la ciencia, se ignora entonces todo aquello que por tener un acento metafísico pudiera incomodar a los espíritus positivistas.

Afortunadamente, el revisionismo de la obra bruniana llevado a cabo desde finales del siglo XX por intérpretes como Calcagno, Ernesto Schettino y Hilary Gatti nos permite retomar aspectos del filósofo italiano que habían sido parcial o totalmente malinterpretados - como la coincidencia entre multiplicidad y unidad- e incluso aquellos que fueron voluntaria o involuntariamente ignorados –como es el caso de la *scala*-.⁴⁰ Como veremos, dicha incompreensión se encuentra íntimamente relacionada con la magra o más bien nula atención que ha recibido el concepto de *scala*, lo cual ha impedido entender cómo es que en Bruno la coincidencia de los opuestos (en este caso la multiplicidad y la unidad) conduce a una comprensión racional de lo existente.

Dado que el interés central del presente trabajo recae en la idea de *scala*, nos hemos concentrado hasta este punto en mostrar al lector un panorama general de dicho concepto: de qué problemática surge, en qué consiste y bajo qué contexto es que se debe de interpretar. Ahora bien, como hemos mencionado anteriormente, la *scala* es el instrumento teórico mediante el cual se explica la relación entre multiplicidad y unidad, y su conexión con los órdenes de la naturaleza y el conocimiento. De manera que, para continuar con el propósito

⁴⁰ Para el caso de Calcagno referimos al lector a la obra ya citada: *Giordano Bruno and the Logic of Coincidence*. En ella, el autor expone y refuta las posturas que distintas escuelas han tenido para con el pensamiento del Nolano, en especial la inglesa representada principalmente por Frances A. Yates y Singer, y la alemana encabezada por Hentschel. Para Gatti véanse: *Giordano Bruno and the Renaissance Science*, y *Essays on Giordano Bruno*, también obras citadas en este trabajo; en ambas la autora realiza varias reivindicaciones respecto de la imagen de místico falsamente adjudicada por Yates a Bruno. Para Schettino referimos al lector al artículo utilizado en este trabajo: *La importancia de la escala en Bruno*.

de esta investigación, es necesario que analicemos con mayor énfasis el sentido y relevancia de la *coincidentia oppositorum* que se da en el caso de la multiplicidad y la unidad, y, a partir de ello entrar en otras cuestiones que atañen a nuestro concepto central. Cabe señalar que el análisis siguiente no pretende en modo alguno ser exhaustivo, sino que tan sólo deseamos exponer al lector las cuestiones principales de dicho problema, algunas de las cuales serán desarrolladas aún con mayor detalle cuando tratemos de las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de la *scala*.

La coincidentia oppositorum (Unidad y multiplicidad)

El orden de las temáticas abordadas por Bruno en el segundo diálogo italiano *De la causa, principio et uno* es un ejemplo claro de los obstáculos casi imperceptibles que a uno se le pueden llegar a presentar al momento de emitir conclusiones respecto del pensamiento del filósofo italiano. El hecho de que el Nolano proponga en el quinto y último diálogo la completa indisolubilidad de la forma y de la materia en el Uno, es decir, en el «Todo» de la naturaleza infinita y homogénea, puede llegar a parecer motivo suficiente para sostener que el único fin de la filosofía bruniana es el acceder al conocimiento de la unidad ya que, después de todo, varios de los problemas planteados en los diálogos anteriores parecen resolverse en este punto e, incluso, en la epístola proemial se nos avisa que es aquí donde se fundamentará el edificio de todo el conocimiento natural y divino.

En el quinto diálogo, que trata especialmente del uno, se cumple el fundamento del edificio de todo conocimiento natural y divino. Allí, primeramente se establece la coincidencia de la materia y la forma, de la potencia y el acto; de suerte que el ser, lógicamente divisible en lo que es y lo que puede ser, físicamente es indivisible, indistinto y uno, y todo esto, siendo al mismo tiempo infinito, inmóvil, sin partes, sin diferencia entre el todo y la parte, entre principio y principiado.⁴¹

Semejante lectura lineal puede llegar a conducir a que se conciba al Uno como la panacea de la cual surge la explicación para toda aquella pieza que parezca no

⁴¹ Giordano Bruno, *De la causa*, Epístola proemial. [BOEUC (III, 2016) [XV] Nel quinto dialogo, trattandosi specialmente de l'uno, viene compito il fondamento de l'edificio di tutta la cognizion naturale e divina. Ivi prima s'apporta proposito della coincidenza della materia e forma, della potenza et ato: di sorte che lo ente logicamente diviso in que che è e può essere, físicamente è indiviso, indistinto et uno; e questo insieme insieme infinito, immobile, impartibile, senza differenza di tutto e parte, principio e principiato].

embonar correctamente dentro del universo infinito del Nolano. A partir de una lectura de este tipo el número quedará reducido a la unidad: la multiplicidad, al no ser interpretada como coincidente con la unidad carecerá de importancia o en el mejor de los casos se tratará de un simple medio cuya superación constituye el final de finales.⁴²

No obstante, la relación entre unidad y multiplicidad es mucho más compleja que una mera superación de la multiplicidad, pues dichos contrarios son coincidentes: su oposición los separa y su coincidencia los unifica. En realidad se trata de una sola realidad ontológica: el desarrollo del proceso que va desde el desprendimiento de lo Uno y el retorno a lo Uno cobra sentido sólo cuando Bruno habla acerca de conocer la diferencia entre la unidad y la multiplicidad. Esto último es lo que puede llegar a ocasionar que el lector malinterprete la multiplicidad como algo que finalmente se subsume ante la presencia de lo Uno.⁴³

La unidad es lo que a nuestro intelecto le permite abstraer el universo múltiple e infinito, pero ello no quiere decir que la multiplicidad pueda ser subsumida en lo Uno. El Uno no es una especie de *deus ex machina* por cuya intervención se resuelven las múltiples diferenciaciones de la metafísica bruniana, más bien, se trata de un todo diferenciado dentro del cual los elementos de éste coinciden; es decir, siempre es posible diferenciar a la Unidad respecto de la multiplicidad que radica en ella, porque la unidad no es un principio trascendente desprovisto de multiplicidad, al contrario, insistimos en que se trata de un todo diferenciado pero inmanente. En otras palabras, ninguno trasciende al otro sino que se relacionan íntimamente como la parte con el Todo.

Los contrarios no deben estar a máxima distancia, sino tanto que el uno pueda actuar en el otro y pueda ser paciente del otro; tal y como está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a sus tierras que le están alrededor, ya que el orden

⁴²«[...] *unidad* puede ser descrita en un sentido colectivo en el que uno puede describir muchas cosas. Por ejemplo, *bosque* es una palabra colectiva que describe un gran número de árboles. [...] Uno puede hablar de un mundo como significado de una unidad ordenada de muchas cosas. [...] De este modo la interrelación entre unidad y multiplicidad se aclara. Incluso aunque el término *unitas* es empleado, sin embargo, uno no puede usar semejante término para describir una multiplicidad diferenciada de cosas. [...] Los ejemplos geométricos de Bruno y su empleo de la coincidencia de los opuestos tienden a apuntar hacia una lectura más distributiva de la unidad que cualesquiera otras lecturas, pues unidad y multiplicidad son vistas como coincidentes. La noción de que unidad y multiplicidad son inseparables en cuanto coinciden es confirmada por el tratamiento de la unidad por parte de Bruno». A. Calcagano, *id.* pág. 121.

⁴³ A. Calcagno, *id.* págs. 121- 122.

de la naturaleza comporta esto: que un contrario exista, viva y se nutra en el otro, mientras el uno es afectado, alterado, vencido y se convierte en el otro.⁴⁴

Como podemos ver, la coincidencia de contrarios no es para Bruno un simple argumento teológico o místico, sino que para él la naturaleza funciona de manera tal que se encuentra en una constante fluctuación entre opuestos que forman un sistema armónico en el que el máximo de lo uno se toca con el mínimo de lo otro y viceversa (como es el caso del calor y el frío en la *scala* cosmológica).⁴⁵ De esta forma, la Naturaleza, tanto en su estructura física como metafísica consta de contrarios, los cuales coinciden indiferenciados en la unidad infinita.⁴⁶

En oposición a la nolana filosofía, la física aristotélica está impregnada de preceptos lógicos cuya rigidez impide la coincidencia de contrarios. Uno de los preceptos lógicos aristotélicos más importantes es el principio de no contradicción, el cual consiste en que no puede darse el caso de que dos enunciados que se contradicen

⁴⁴ Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, Diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [347] Li contrarii non denno essere massime discosti, ma tanto che l'uno possa aver azzione nell'altro e possa esser paziente dall'altro ;come veggiamo esser disposto il sole a noi prossimo in rispetto de le sue terre che son circa quello :atteso che l'ordine della natura apporta questo, che l'uno contrario sussista, viva | e si nutrisca per l'altro, mentre l'uno viene affetto, alterato, vinto e si converte nell'altro].

⁴⁵ «[...] nada se hace absolutamente a partir de un solo y pacífico principio, sino que todo resulta a partir de principios contrarios mediante la victoria y dominación de una de las partes de la contrariedad; y no hay placer de generación sin que, por la otra parte, se dé un displacer de corrupción; y allí donde estas cosas que se generan y corrompen se dan juntas y como en un mismo sujeto compuesto, allí mismo se halla el sentido de la delectación y de la tristeza a la vez. Y se la llamará delectación antes que tristeza si ocurre que aquélla predomina y solicita con mayor fuerza el sentido» G. Bruno, *De los heroicos*, pág. 375. [BOEUC (VII, 2008) [303] [...] nulla si fa assolutamente da un pacifico principio, ma tutto da contrarii principii per vittoria e domino d'una parte della contrarietà; e non è piacere di generazione da un canto, senza dispiacere di corruzione da l'altro: e dove queste cose che si generano e corrompono sono ongiunte e come in medesimo soggetto composto, si trova il senso di delectazione e tristizia insieme. Di sorte che vegna nominata più presto delectazione che tristizia, se avviene che la sia predominante, e con maggior forza possa sollecitare il senso].

⁴⁶ «Como dos contrarios de igual vigor que se neutralizan, el uno y el otro mal, por ser infinitos, se suprimen; y no podría ser así si el uno y el otro fuesen finitos, pues en las cosas naturales no se da una igualdad perfecta; tampoco sería así si el uno fuese finito y el otro infinito, pues de ser así este último absorbería ciertamente al otro y ocurriría que ambos se mostrarían, o a lo menos el uno por el otro. Sobre esta sentencia, la filosofía natural y ética que está oculta, deo que la busque, considere y comprenda quien quiera y pueda». G. Bruno, *De los heroicos furiosos*, Segunda parte: tercer diálogo. [BOEUC (VII, 2008) [415] Per essere infinito l'un e l'altro male, come doi ugualmente vigorosi contrarii si ritegnono, si suprimeno; e non potrebbe esser cossi, se l'uno e l'altro fusse finito, atteso che non si dà equalità puntuale nelle cose naturali, né ancora saebbe cossi se l'uno fusse finito e l'altro infinito: ma certo questo | assorbirebbe quello, et averrebbe che si mostrerebbono ambi doi, o al men l'uno per l'altro. Sotto queste sentenze la filosofia naturale et etica che vi sta occolta, lascio cercarla, considerarla e comprenderla a chi vuole e puote].

formalmente puedan, ambos, ser verdaderos.⁴⁷ Es decir, que aquello que tiene pretensiones de veracidad necesita encontrarse libre de contradicciones. Quizás debido a esto es que al investigar la naturaleza el Estagirita concibió la forma y la materia como principios opuestos. De aquí que para Aristóteles no fuera posible admitir la necesidad y justificación de la coincidencia de opuestos, al contrario, planteó como primer principio la ausencia de contradicción, y afirmó que en la naturaleza notas opuestas no pueden convenir y no convenir a la vez a una misma cosa.

Dicho sea de paso, que semejante procedimiento lógico en el conocimiento de las cosas hizo mella en la forma en la cual el escolasticismo entendió a Dios que, al ser necesaria y absolutamente simple, no ofrecía base alguna para distinciones objetivas.⁴⁸ Un ejemplo de esto es la forma: Dios no puede tener forma, porque es absoluto, pero al haber creado todo, todas las formas están en Él, por tanto, es lo mismo decir que no tiene forma porque las contiene todas, lo cual desde la lógica del principio de no contradicción parece imposible.

No obstante, para Giordano Bruno, de nueva cuenta amparado y alumbrado por el pensamiento de Nicolás de Cusa, la doctrina de la coincidencia, lejos de tratarse de un sofisma, es el fundamento de una ciencia universal.⁴⁹ Quizá debido a su origen medieval es que la idea de *scala* parezca tan sólo una especie de parche metafísico y probablemente hasta místico para el lector actual, pero insistimos en que se trata de un medio estructural.⁵⁰ Mediante la coincidencia de los opuestos que se percibe a través de

⁴⁷ «[...] es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...] Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo* [...] y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es. Quien se engañara a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez las opiniones contrarias. Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas». Aristóteles, *Metaph*, 1005^b20- 30.

⁴⁸ En cambio, Dionisio Aeropagita decía que del Uno puede predicarse que es limitado e ilimitado, que no está en reposo ni en movimiento, etcétera. Confr. El Pseudo Aeropagita, "A Gayo, monje" en *apud Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, ed. por Claudia D'Amico (Buenos Aires, Winograd, 2008), pág. 85.

⁴⁹ Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, ed./trad. de Constantino Ruiz-Garrido (España, Herder, 2003), pág. 144. El propio Nolano menciona la influencia del Cusano en este punto, «el descubridor de los más bellos secretos de la geometría». *De la causa*, V. [BOEUC (III, 2016) [301]]

⁵⁰ Ernesto Schettino, "Las funciones de la escala en Bruno" en *apud Giordano Bruno 1600-2000*, ed. por Laura Benítez y José Antonio Robles (México, UNAM, 2002), pág. 41.

la *scala* se vincula aquello que ante la razón abstracta aparece como limitado, incompleto, parcial, frente a la riqueza de la realidad que opera mediante diversos matices entre opuestos, pues como bien señala Ernesto Schettino, en ella «[...] los accidentes y determinaciones subordinadas no se eliminan sino se concentran, se estructuran».⁵¹

Dicha doctrina cusana parte de la idea de que en la experiencia no hay opuestos, porque el *maximum* de uno de los opuestos es también su *mínimum*. Bruno ilustra éste nuevo fundamento científico mediante varios ejemplos provenientes del mundo natural, pero para mostrar con suficiencia la validez científica de su nueva instrumentación teórica acude a los «signos» de la más respetada e incuestionable de las ciencias de su época: la geometría.⁵²

«Dime, [dice Bruno a través del personaje Teófilo] ¿qué cosa es más disímil a la línea recta que el círculo? ¿Qué cosa es más contraria a lo recto que lo curvo?». ⁵³ Y sin embargo, en el esquema mostrado por el filósofo italiano (Figura 1), tanto lo recto como lo curvo coinciden en el principio y en el mínimo. Como se puede apreciar, tanto el arco más pequeño (AA) como el arco más grande (DD), pasando por los intermedios (BB Y CC) tienden a ser parte de un círculo mayor, y, por medio de dicha tendencia se acercan más y más a la rectitud de la línea infinita del círculo infinito representada por IK. De esta manera, tanto el mínimo representado por el arco AA como el arco más grande DD vienen a participar de cierto modo en lo máximo IK. De aquí que para el Nolano que sea preciso «decir y creer» que, así como la línea más grande, en virtud de su mayor

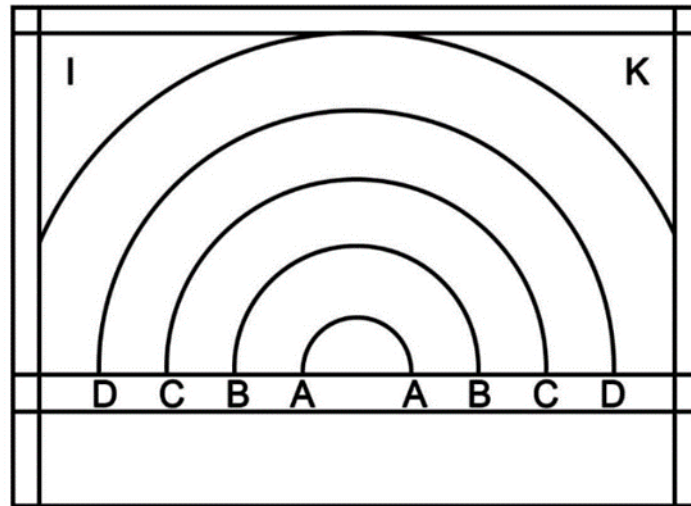
⁵¹ Ernesto Schettino, *op. cit.* pág. 52.

⁵² Considera los signos y las demostraciones mediante las cuales pretendemos que los contrarios coincidan en uno, y no será difícil deducir de ello que al final todo es uno, como todo número, sea par o impar, finito o infinito, se reduce a la unidad, la cual repetida con lo finito, establece el número y repetida con lo infinito niega el número. Los signos los sacarás de la matemática, y las verificaciones de las otras ciencias morales y especulativas. G. Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (III, 2016) [299] [...] prendi i Segni e le verificazioni per le quali conchiuder vogliamo gli contrarii | concorrere in uno; onde non fia difficile al fine inferire, che le cose tutte sono uno: come ogni numero tanto pare quanto impare, tanto finito quanto infinito, se riduce all'unità, la quale iterata con il finito pone il numero, e con l'infinito nega il numero. I segni le prenderai dalla matematica, le verificazioni da le altre facultadi morali e speculative].

«Debe resaltarse que hay murmullos de alusiones místicas o mágicas como se puede evidenciar por la referencia de Bruno a Salomón o Jove en el quinto diálogo. No obstante, mientras hay algunas referencias mágicas, Bruno sigue intentando dar un peso racional a su posición de la unidad y la multiplicidad como coincidentes a través de demostraciones geométricas. Por tanto, interpretar a Bruno como mediador sobre el Uno como Uno, sería malinterpretarlo. De la misma forma, si uno ve la multiplicidad como un fin en sí mismo, entonces uno no ha entendido el principio de la coincidencia de los opuestos». A. Calcagno, *id.* págs.

⁵³ Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (II, 2016) 301].

magnitud, es también más recta, del mismo modo la línea máxima entre todas deberá de ser mucho más recta que el resto, de manera que al final la línea recta máxima no será distinta de un círculo infinito.⁵⁴



(Fig. 1)

Por medio de este ejemplo geométrico es posible comprender cómo el máximo y el mínimo coinciden en un mismo ser, y, además, en ellos vienen a ser uno e indistintos los contrarios: es posible diferenciar la línea respecto del círculo, pero al mismo tiempo no es posible conocer la diferencia entre la longitud de la línea infinita y la del círculo infinito dado que son uno. En otras palabras, si las consideramos cualitativamente como medidas, podemos ver que la línea y el círculo son distintos, en cambio, si nos concentramos en ver sus infinitudes similares y convergentes nos parecerán indistintos.

La propuesta cusana retomada por Bruno pretende que al investigar el *maximum* se investigue a su vez el *mínimum* y viceversa, ya que la naturaleza no trabaja precisamente bajo la claridad unívoca de determinaciones lógicas como pretendía el Estagirita.⁵⁵ En la

⁵⁴ Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (III, 2016) 301].

⁵⁵ «La obra *De beryllo* aporta algunos puntos de vista originales a la teoría de la coincidencia. Nicolás de Cusa dedujo de la coincidencia del *maximum* con el *mínimum* que nosotros encontramos el *maximum* cuando reflexionamos sobre el *mínimum*. En la búsqueda del *maximum*, hemos de aplicar nuestra mirada para investigar lo más pequeño. [...] Esto aparecía ya en el libro segundo de *De docta ignorantia*. Partiendo de la intelección de que en la experiencia no hay opuestos, porque el *maximum* de uno de los opuestos es también

Política, Aristóteles muestra lo cerca que estuvo de comprender la doctrina de la coincidencia cuando procede a investigar el *maximum* a partir del *mínimum*, es decir, el núcleo político más reducido, la familia (*mínimum*), con el fin de discernir mejor acerca del núcleo político complejo conformado por la πόλις (*maximum*).⁵⁶ No obstante al partir del axioma lógico de no contradicción, la física del filósofo griego se mantuvo como una ciencia extraña a la experiencia, porque su metafísica excluía la coexistencia de los opuestos y la verdad de proposiciones contradictorias, sin percatarse de que esto reflejaba tan sólo una visión intelectual y abstracta del mundo sensible.⁵⁷

En clara oposición con la física aristotélica Bruno ofrece varias demostraciones de cómo la naturaleza opera mediante la contradicción. A este respecto el ejemplo del calor y el frío resulta bastante ilustrativo: el calor mínimo y el frío máximo se encuentran en el mismo punto de la *scala*, y, a su vez, es en el frío máximo donde gradualmente comienza el movimiento hacia el calor, por lo cual no sólo tenemos los dos máximos en oposición, sino que los opuestos coinciden mediante el mínimo y el máximo.⁵⁸

¿Quién no ve que el principio de la corrupción y de la generación es el mismo? ¿Lo corrupto no es acaso el principio de lo que se genera? ¿No decimos a la vez: “quitado aquello” y “puesto esto otro”? ¿“había aquello”, “hay esto”? Y si bien lo consideramos, veremos que la corrupción no es más que una generación, y que la generación no es otra cosa que una corrupción; que el amor es un odio y el odio es un amor. El odio de lo opuesto es amor de lo conveniente; el amor de esto es odio de aquello. En su sustancia y raíz, son idénticos amor y odio, amistad y riña. ¿Dónde, sino en el veneno, encuentra el médico el antídoto? ¿Quién proporciona mejor antídoto que la serpiente? En los mayores venenos se dan las mejores medicinas. ¿Una misma potencia no le es común a dos objetos contrarios? ¿De dónde crees tú que provenga esto sino de que uno mismo es el principio el ser de ambos objetos, como es uno mismo el principio de su comprensión; y que los

su *mínimum*, Nicolás de Cusa quitó rigor a la idea ptolemaica de que la Tierra se halla en posición de reposo en el centro del universo. En la experiencia no hay reposo completo, porque un *maximum* de reposo sería también el *mínimum* de reposo, es decir, sería movimiento. La Tierra no puede ser el reposo absoluto; no puede constituir tampoco el centro exacto. Esto no era todavía el giro copernicano, pero era su preparación, y ésta desempeñó evidentemente un papel en las ideas de Copérnico». Kurt Flasch, *op. cit.*, pags. 145- 146.

⁵⁶ «Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico». Aristóteles, *Política*, 1252^a3.

⁵⁷ Kurt Flasch, *idem*, pág. 147.

⁵⁸ Giordano Bruno, *De la causa*, Diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [311]].

contrarios residen en una misma sustancia, del mismo modo que son aprehendidos por el mismo sentido? Sin mencionar que lo orbicular descansa sobre lo plano; lo cóncavo se diluye y descansa en lo convexo; el iracundo vive junto al pacífico; el más soberbio se complace grandemente con el humilde, y el liberal con el avaro.⁵⁹

Como podemos ver, la revolución ontológica y gnoseológica llevada a cabo por Bruno no se da de manera unidireccional, de ahí la necesidad de un concepto como el de *scala* que permita comprender el desarrollo de la relación *complicatio-explicatio* sin prescindir del rigor de la matemática y la lógica, pero sin por ello aislarse en un plano abstracto de la realidad, manteniéndose de esta manera en constante diálogo con la empiría. En conclusión, Bruno postula la *coincidentia oppositorum* como la auténtica racionalidad mediante la cual se puede alcanzar la verdad acerca de lo real y de lo divino.

De manera general, cuando el Nolano habla del Uno habla simultáneamente de la multiplicidad, pues una está contenida dentro de la otra: multiplicidad es unidad y unidad es multiplicidad, en esto radica la coincidencia de los opuestos. Al mezclarse, los opuestos permanecen siendo cada uno lo que es, aunque en cierto modo son indistintos (como en el caso de la máxima línea y el círculo infinito), pues su separación no se da en el mundo físico sino por medio de la lógica. Como hemos visto, los contrarios se enfrentan a través de los medios, pero coinciden en tanto en el *mínimum* como el *maximum*, formando así una sola *scala*.

A partir de lo anterior es posible establecer que la *coincidentia oppositorum* es una especie de simbiosis en la cual los opuestos coexisten permaneciendo distintos y opuestos,

⁵⁹ Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*, Diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [311] Chi non vede uno essere il principio della corruzione e generazione? l'ultimo del corrotto, non è principio del generato? Non diciamo insieme : tolto quello, posto questo ; era quello, è questo? Certo (se ben misuramo) veggiamo che la corruzione non è altro che una generazione ; e la generazione non è altro che una corruzione : l'amore è un odio, l'odio è uno amore al fine. L'odio del contrario è amore del conveniente, | l'amor di questo è l'odio di quello. In sustanza dumque e radice, è una medesima cosa amore et odio, amicizia e lite. Da onde più comodamete cerca l'antidoto il medico, che dal veleno? chi porge meglio teriaca che la vipera? Ne' masimi veneni, ottime medecine. Una potenza non è di dui contrarii oggetti? Or onde credi che ciò sia, se non da quel che cossi uno è il principio de l'essere, come uno è il principio di concepere l'uno e l'altro oggetto ; e che cossi li contrarii son circa un soggetto, come sono appresi da uno e medesimo senso? Lascio che l'orbicolare posa nel piano; il concavo s'acqueta e risidere nel convesso ; l'iracondo vive gionto al paziente. Al superbissimo massimamente piace l'umile ; a l'avaro il liberale].

aunque en dicha coexistencia convergen sin por ello negarse, sino más bien encauzando la contemplación del uno hacia el otro y viceversa.⁶⁰

Ahora bien, retornando a la coincidencia unidad/multiplicidad, ¿cómo se justifica la influencia de uno sobre el otro?, ¿por qué es relevante y necesaria la multiplicidad desplegada por el Uno? Si todo proviene de lo Uno, ¿no es acaso la multiplicidad una serie de accidentes de los cuales se puede prescindir para alcanzar la verdadera intelección que lo resume todo? En efecto, para el Nolano la multiplicidad es accidente, pero no por ello su valor decae, sino que ocupa un lugar central en la comprensión del universo, del hombre y del Uno, pues comprende todos estos aspectos.

En este contexto la idea de *scala* adquiere su sentido y relevancia teórica, pues mediante ella se vinculan la multiplicidad de cosas y la unidad, a través de ella es que se puede captar la totalidad (sin que esto implique necesariamente una remota posibilidad de conocerla completamente); sus procesos, relaciones, sus mediaciones, grados y niveles. En esta relación dialéctica no puede pasarse nada por alto, todo cuenta desde el momento en que existe y está vinculado con lo demás, sin importar lo accidental o superficial que pueda parecer. En efecto, el pensamiento de Bruno tiende a investigar tanto sobre el universo en cuanto que es la viva manifestación de la divinidad, como a inquirir acerca del primer principio, que se encuentra íntimamente presente en la multiplicidad de cosas. De ahí que la meta última (si es que pudiera llegar a realizarse dada la infinitud de la tarea) sea la contemplación de la Naturaleza (la multiplicidad) en y a través de la unidad de su principio

⁶⁰ «En la coincidencia los opuestos permanecen distintos, aunque también se “usurpan” uno al otro sin por ello negarse entre sí. Ambos términos de la coincidencia pueden coexistir o revertirse el uno al otro mientras permanecen distintos y opuestos». Calcagno, *idem.*, págs. 109-110.

«[...] todas las cosas están hechas de contrarios, y, por esta composición que hay en las cosas, nuestros afectos no logran nunca el deleite sin alguna amargura; aún más, digo y señalo que si no hubiera amargura en las cosas no habría delectación, ya que la fatiga hace que tengamos delectación en el reposo, la separación es causa de que hallemos placer en el enlace, y, si examinamos este asunto de una manera general, siempre se advertirá que un contrario es causa de que su contrario sea anhelado y complazca». G. Bruno, *De los heroicos*, pág. 295. [BOEUC (VII, 2008), [97] tutte le cose constano de contrarii: da onde avviene che gli successi de li nostri affetti per la composizione ch'è nelle cose, non sarrebe la delectazione, atteso che la fatica fa che troviamo delectazione nel riposo; la separazione è causa che troviamo piacere nella congiunzione: e generalmente esaminando, si trovarà sempre che un contrario è caggione che l'altro contrario sia bramato e piaccia].

(el Uno).⁶¹ Como veremos a continuación, aunque con mayor énfasis en el segundo capítulo, el presente universo no es «otro ser» sino «otro modo» del ser Absoluto, lo cual, aunque explica mejor la relación entre Dios y sus criaturas, termina cuestionando el estatus propio de ambos.

La diversidad de transformaciones y mutaciones que una cosa pueda sufrir no implica que ésta adquiera un ser distinto en sentido absoluto, pues en modo alguno es una substancia individual, ya que ello eliminaría la posibilidad de una unidad que lo complica todo. Más bien, mediante el cambio o mutación una cosa se convierte en otra no porque deje su ser para tomar otra forma individual sino porque se transforma en una expresión diferente del Ser. En efecto, la composición entera del universo depende de una misma sustancia indivisible compuesta de materia y forma, cuya potencia de ser es infinita. De acuerdo con Bruno no sólo la materia es incorruptible sino una divina e infinita generatriz: es como la madera del tronco que puede ser cortada y lijada para adquirir la forma de una silla, y luego de esto es transformada en repisas, sin por ello dejar de ser madera en un solo momento. Del mismo modo, cuando el individuo Sócrates muere, la materia que lo componía toma otras formas, otras expresiones individuales para continuar con el desarrollo de la *complicatio* divina.

Pero me diréis acaso: ¿por qué, entonces, cambian las cosas, y la materia particular adquiere otras formas? Respondo que dicha mutación no tiende a otro ser, sino a otro modo de ser. Y ésta es la diferencia que media ente el Universo y las cosas del Universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; éstas, en cambio, tienen cada una todo el ser, mas no todos los modos de ser, y no pueden poseer en acto todas las circunstancias y los accidentes, porque muchas formas son incompatibles en el mismo substrato, o por ser contrarias entre sí o por pertenecer a especies diferentes.⁶²

A pesar de la multiplicidad de cosas que hay en él, el universo es uno, pues como veremos más adelante, al ser la unidad de potencia y acto, es todo lo que puede ser (unidad

⁶¹ María Jesús Soto Bruna, “La metafísica del infinito en Giordano Bruno”, *Depósito Académico de la Universidad de Navarra*, (1997) <http://dadun.unav.edu/handle/10171/6364> [consultado el 4 de enero de 2019] pág. 30.

⁶² Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (III, 2016) [279] Ma mi direste: perché dumque le cose si cangiano, la materia particolare si forza ad altre forme? | Vi rispondo, che non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l’universo e le cose de l’universo: perché quello comprende tutto lo essere e tutti modi di essere; di queste ciascuna ha tutto l’essere, ma non tutti i modi di essere. E non può attualmente aver tutte le circostanze et accidenti; perchè molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esserno contrarie, o per appartenere a specie diverse].

absoluta que produce necesariamente), por lo cual no hay en él mutación, ya que ésta se da sólo en los modos particulares. El ser permanece constante, pues ninguna mutación de las cosas individuales busca otro ser, sino otro modo de ser. Ahora bien, si el cambio es sólo la expresión de otro modo de ser, y el ser permanece constante, el universo, pese a estar compuesto de una multiplicidad de cosas es uno.

Cada una de las cosas que pueblan el universo son una expresión distinta de lo Uno, porque la unidad está dentro de cada individuo, aunque no totalmente, pues la parte no puede tener en acto todos los modos de ser, sino que depende de la disposición material en que se encuentre. Es decir, el objeto individual es la unidad en tanto que el Uno participa de ella, y, por ello, simultáneamente el Uno es múltiple. La particularidad de la cosa radica en que es una expresión de la unidad complicada. Las cosas individuales son unidades en tanto tales, pero sólo son una absoluta unidad en tanto que coinciden con el Uno. De la misma manera, el Uno no es sólo Uno, sino que es todas las cosas. Debido a esto insistimos en que, para Bruno, la multiplicidad no puede ser simplemente resumida en la unidad.

Como bien señala Calcagno, en la esfera del ser la unidad no tiene primacía sobre la multiplicidad, porque hay un sólo ser simultáneamente «multidiferenciado».⁶³ En el ejemplo de la figura 1 vimos cómo los opuestos coinciden sin necesariamente perder su particularidad. En efecto, en dicho ejemplo uno puede diferenciar la línea del círculo, pero al mismo tiempo no se puede decir la diferencia en la longitud de la línea y del círculo infinitos; es decir, considerados cuantitativamente como medidas pueden ser diferenciados, pero también pueden interpretarse como unidad dada su similar y convergente infinitud.⁶⁴

Por otro lado, la multiplicidad puede complicar infinitamente, es decir, que puede particularizar infinitamente o puede haber una multiplicidad infinita. En otras palabras, al igual que la unidad, la multiplicidad es infinita. No obstante, pese al aumento la coincidencia entre lo múltiple y lo Uno no se anula, quizá esto quede más claro a partir del ejemplo aritmético propuesto por Bruno:

[...] la decena es una unidad, pero complicante; la centena no es menos una unidad, aunque más complicante: el millar no es menos unidad que las otras, pero mucho más complicante. Esto que les he propuesto dentro de la aritmética debéis pensarlo más profundamente y simplemente en todas las cosas. El sumo bien, lo

⁶³ Confr. Calcagno, *id.* Pág. 119.

⁶⁴ A. Calcagno, *ibidem*.

mayormente apetecible, la perfección suma, la suma bienaventuranza, consisten en la unidad que lo complica el todo.⁶⁵

Lo que subyace en esta demostración es que, si la multiplicidad de cosas es una unidad infinitamente complicante, entonces no sólo el universo es infinito y múltiple, sino uno. Esto supone un gran problema que recorre la obra entera del Nolano, pues si Dios no es el Universo, pero ambos son infinitamente complicantes, ¿cuál es la necesidad de desdoblar aquello que no admite réplica, es decir, la infinitud? Como hemos señalado anteriormente, la coincidencia de los opuestos ayudar a explicar la relación entre Dios y el universo, pero a su vez presenta otro problema: ¿cuál es el papel de Dios? La presencia de Dios es inmanente en el mundo, pero esto no quiere decir que sean una misma cosa. Por el momento sólo nos limitaremos a anunciar este problema que será tratado en el segundo capítulo.

Ahora bien, ¿qué valor tiene la multiplicidad en Bruno? ¿Se la puede equiparar con el Uno? Desde luego que no son iguales, pues una es la substancia mientras que la otra es el accidente, pero ello no hace del Uno una substancia trascendente, sino que se encuentra vinculada de tal forma con lo múltiple que conforman una única realidad. Como hemos visto, la intelección de la unión entre lo múltiple y lo Uno no tiene como base el misticismo o la magia, sino que se trata de un nuevo método con pretensiones científicas propias del contexto histórico del Nolano. Dicha intelección no tiene poca relevancia, pues la unidad de la sustancia y la multiplicidad es nada menos que el fundamento metafísico de la cosmología infinitista que habrá de influir enormemente en los pensadores de lo que se conoce como temprana modernidad.

En conclusión, las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de la idea de la *complicatio-explicatio* nos muestran una realidad con diversos grados del ser, distintos niveles de realidad e infinitas posibilidades de existencia de cada uno de ellos, sin por ello dejar de reconocer que se tratan de diversas expresiones de una única realidad con diversos grados de concentración o de explicación. Como veremos en el siguiente subcapítulo, a

⁶⁵ Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (III 2016) [315] Come il denaro è una unità similmente, ma complicante, il centenario non meno è unità, ma più complicante; il millenario non è unità meno che l'altre, ma molto più complicante. Questo che ne l'aritmetica vi propono, devi più alta e semplicemente intenderlo ne le cose tutte. Il sommo bene, il sommo appetibile, la somma perfezzione, la somma beatitudine, consiste nell'unità che complica il tutto].

diferencia de Aristóteles, Bruno plantea distintos grados de existencia real y no de mera abstracción, pues todo gravita en torno a la idea de una infinita riqueza de lo real: las infinitas posibilidades de la explicación divina.

La *scala* y las limitaciones gnoseológicas de la abstracción

Como se puede apreciar en el ejemplo de la Figura 1, a pesar de que el pensamiento de Bruno muchas veces se expresa en forma de diálogos y poesía, no se encuentra enteramente distanciado de aquellas demostraciones que hoy en día se consideran las de mayor rigor científico, tales como la matemática y la lógica. No obstante, el Nolano se muestra escéptico respecto de aquellas posturas que pretenden explicar la realidad únicamente a través de fórmulas lógicas y/o matemáticas, pues a pesar de su rigor, en ciertas ocasiones no pueden dar cuenta de lo que ocurre en el plano de lo material o de la naturaleza.

Si bien es cierto que las abstracciones permiten detectar ciertos aspectos de la realidad, el querer aplicarlas a todo termina por tornarlas vacías, carentes de contenido, y, por consiguiente, falsas. Debido a esto es que el Nolano insiste en que la contemplación debe tener un fin práctico pues no se puede obtener ningún fruto de la abstracción por la abstracción, tal como ocurre con los habitantes de Laputa en *Los viajes de Gulliver*, que son incapaces de aplicar adecuadamente sus extensos conocimientos en matemáticas y astronomía.

[...] el principio y sustrato de las cosas naturales puede, conforme a los distintos modos de filosofar, ser diversamente aprehendido sin incurrir en falsedad; pero son más útiles los procedimientos naturales y mágicos, más vanos los matemáticos y racionales, sobre todo si éstos últimos proceden al ejercicio y aplicación de la razón de tal modo que, al fin, no llevan a cabo cosa digna, y no obtenga ningún fruto práctico, sin el cual resulta vana toda contemplación.⁶⁶

Insistimos en que el pensamiento de Giordano Bruno se caracteriza por la búsqueda de la vinculación e integración de todos los órdenes que componen la

⁶⁶ Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*, Epístola proemial. [BOEUC (III, 2016) [19] Il soggetto e principio di cose naturali per diversi modi di filosofare può essere, senza incorrere calunnia, diversamente preso; ma, più utilmente secondo modi naturali e magici, più vanamente secondo matematici e razionali: massime se questi talmente fanno alla regola et esercizio della ragione, che per essi al fine non si pone in atto cosa degna, e non si riporta qualche frutto di pratica, senza cui sarebbe vana ogni contemplazione].

realidad. De aquí que la *scala* bruniana tenga como objeto salvar la obtención del conocimiento respecto de las limitaciones gnoseológicas que provienen del mal uso de las facultades cognoscitivas: el sentido y la razón. En palabras del gran especialista bruniano Michele Ciliberto:

La de Bruno es una filosofía que gira en torno a la individuación, más allá de la separación, de la conexión universal. Es una filosofía de la comunicación, sobre todos los planos de la Vida. Más, al mismo tiempo, está articulada con la comprensión de la distinción de los niveles de la realidad, de la vida, del ser, del conocimiento, del lenguaje humano, divino, natural. Éste es su carácter fundamental, decisivo.⁶⁷

A diferencia de Platón, para el filósofo napolitano, las ideas, sin importar cuán simples y perfectas sean, no son consideradas como principios de un plano trascendente, ni tienen mayor jerarquía ontológica, sino que conforman uno de tantos grados de explicación de la realidad de la que son inmanentes. La nueva concepción del universo propuesta por el Nolano no está escindida (como lo estaba la aristotélica) en diversas distinciones lógicas como materia-forma, género-particular, celeste-sublunar, idea-sensación. Al contrario, de acuerdo con Bruno, estas dualidades conducen a la unidad dentro de la cual los contrarios absolutos generan grandes modelos de *scalae* (escalas) que permiten salvar el abismo entre una comprensión abstracta (lógico/matemática) y una meramente sensual (que se fundamenta sólo en los sentidos), pues por medio de ellas se explican las relaciones entre las determinaciones y los entes.⁶⁸ Precisamente la idea de *scala* en el pensamiento del Nolano se presenta en buena medida para frenar las limitaciones abstractas que formula Aristóteles ya que, siguiendo al Nolano, al haberse quedado en un plano abstracto, el Estagirita terminó con una versión inacabada de lo real, es decir, en una sola dimensión de lo existente.

Tras haber partido del principio de no contradicción en su análisis del mundo natural, el filósofo griego simplificó mediante la abstracción la complejidad de lo real, haciendo así

⁶⁷ Michele Ciliberto, *Giordano Bruno* (Roma-Bari, Editori Laterza, 1990), pág. 115. Quella di Bruno è una filosofia tutta imperniata nella individuazione, oltre la separazione, della connessione universale. E' una filosofia della comunicazione, su tutti i piani della Vita. Ma, al tempo stesso, essa è imperniata nella consapevolezza della distinzione dei livelli della realtà, della vita, dell'essere, della cognizione, dei linguaggi umani, divini, naturali. Questo è il suo carattere fondamentale, decisivo.

⁶⁸ Ernesto Schettino, *idem*. págs, 37-38.

un mal uso de la razón.⁶⁹ Ahora bien, al establecer que los géneros y los universales pueden manifestarse en los particulares, pero sin tener existencia propia de algún tipo, Aristóteles parece estancarse en un plano de lo aparente, de lo inmediato.⁷⁰ Desde el punto de vista ontológico, para el Estagirita el sujeto tiene supremacía, pero desde el punto de vista definitorio es más importante el género porque define al concreto.⁷¹ Uno le da existencia y el otro le da el significado. Desde el punto de vista semántico el género es fundamental para el concreto, pero desde un punto de vista ontológico el concreto es importante para el género.

Precisamente lo que Bruno critica en Aristóteles es esta especie de realidad escindida en la que, al género y la especie, a pesar de manifestarse en el individuo, no se les otorga un grado ontológico propio. En cambio, para el Nolano, el género no subsiste en el individuo concreto ni tampoco el individuo concreto depende del género: género e individuo son dos facetas existenciales, dos grados distintos con existencia real y propia que conforman la *scala* ontológica. El universal más que darse

⁶⁹ «Desde mediados del siglo XIII, Aristóteles era, principalmente en la física, en la metafísica y en la teoría filosófica del alma, “el maestro de los que saben”. Fue un proceso de trascendencia histórica el que Nicolás de Cusa tratara de utilizarlo tan detalladamente, en parte criticándolo y en parte considerándolo como etapa previa e imperfecta para su nueva ciencia de la unidad. No se trataba sólo de teología, sino de un nuevo concepto del saber. Debía cesar la trasposición de esquemas lógicos a la realidad. La doctrina de la coincidencia exige que se acabe con la ontologización de formalismos puramente racionales. Esa doctrina utiliza enfoques iniciales que en el Estagirita se habían quedado estancados, y esboza una nueva imagen del hombre, de la economía y de la política. Ofrece el esbozo de una nueva física que muestre la presencia inmanente de lo opuesto en cada cosa de la naturaleza y que, de esta manera, haga que se comprenda de manera nueva la decadencia y el devenir que se produce en la naturaleza. El berilo [= la lente] lo muestra todo a una luz nueva, incluso las cosas menos aparentes. Tenemos tan sólo que romper la costra racional con que un formalismo ingenuamente ontologizante lo recubrió todo. Ese formalismo logró incluso que el hombre llegara a ser un desconocido para sí mismo». Kurt Flasch, *id.* págs. 152- 153.

⁷⁰ «[...] se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. ¿Será, acaso, que no puede <ser entidad> como lo es la esencia, pero, sin embargo, está contenido en ella, como, por ejemplo “animal” está contenido en el hombre y en el caballo? [...] Además, es imposible y absurdo que algo que es determinado y entidad, si es compuesto, no sea compuesto de entidades ni de algo determinado, sino de cualidades: en tal caso, en efecto, lo que no es entidad, es decir, la cualidad, será algo anterior a la entidad y a la realidad determinado. Pero esto es imposible: en efecto, las afecciones no pueden ser anteriores a la entidad ni en cuanto al enunciado ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación, pues en tal caso serían separables <de ella>. Además, en Sócrates se daría una entidad en una entidad y, por tanto, sería entidad de dos cosas». Aristóteles, *Metaph 7*, 1038^b15- 1038^b30.

«Ciertamente “algo que es” y “uno” deberían ser entidad de las cosas con más razón que el principio el elemento y la causa, pero ni siquiera lo son aquéllos, ya que nada común es entidad. En efecto, la entidad no se da en ninguna otra cosa que en sí misma, y en aquello que la tiene y de lo cual es entidad. Además, lo que es uno no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en muchos sitios». Aristóteles, *Metaph 7*, 1040^b20- 1040^b25.

⁷¹ Sobre la supremacía ontológica del sujeto. Confr. Aristóteles, *Metaph 7*, 1041^b15- 1041^b30.

en los particulares, se manifiesta o despliega en ellos, y no sólo existe en los particulares, sino que tiene un tipo de existencia propia en la unidad o unidades de lo real. Los géneros y las especies no son puras abstracciones, sino que también son conjuntos reales.

Quizá la principal diferencia entre estos dos pensadores radica en la forma en que conciben la sustancia.⁷² Por un lado, si el auténtico sujeto es para Aristóteles la sustancia, y ésta, en estricto sentido es un compuesto conformado por materia y forma, luego, aquello que debería ser subsistente al cambio (la sustancia) es reemplazado por lo contingente, ya que para él la materia tiene existencia real sólo cuando se encuentra unida a la forma, pero al desintegrarse el compuesto ésta queda reducida a una casi nada. En palabras del propio Nolano:

Los aristotélicos, platónicos y otros sofistas no han conocido la sustancia de las cosas; y se muestra claramente que lo que llaman sustancia en las cosas naturales, a excepción de la materia, es puro y simple accidente.⁷³

En efecto, para Bruno resulta ilógico el que la sustancia sea identificada con el accidente, es decir, con el sujeto. Como veremos en el segundo capítulo, para nuestro filósofo el prejuicio aristotélico (que es en realidad un prejuicio peripatético) sobre la materia como lo más bajo impide concebir verdaderamente a esta misma como la sustancia, pues como hemos visto, a pesar de las continuas mutaciones que sufren las cosas, lo que realmente permanece es aquello de lo que están hechas las cosas: la sustancia; es decir, la materia.⁷⁴

Cabe señalar que la materia no está, por así decirlo, en estado puro, sino que compone junto con la forma una sola sustancia indivisible, aunque lógicamente separable, se trata pues, de otra coincidencia de los opuestos que para el Estagirita habría sido impensable. No importa cuántas formas se susciten en ella, la materia siempre permanece idéntica a pesar de los

⁷² Como señala Calcagno, la unidad no es sólo relativa a cada sustancia particular sino también absoluta en cuanto cada objeto individual es expresión del ser Uno. Confr. A. Calcagno, *id.* pág. 115.

⁷³ Giordano Bruno, *De la causa*, Epístola proemial. [BOEUC (III, 2016) [15] che gli Aristoteleci, Platonici et altri sofisti non han conosciuta la sustanza de le cose; e si mostra chiaro che le cose naturali quanto chiamano sustanza oltre la materia, tutto è purissimo accidente].

⁷⁴ En el segundo capítulo aclararemos la diferencia entre la doctrina aristotélica y la escolástica respecto de la materia, baste con señalar por el momento que esta última se refiere a lo que los pensadores medievales establecieron a partir del pensamiento del Estagirita, lo cual, aunque tiene algunas bases en el pensamiento del filósofo griego, no puede ser considerado como un apéndice más de su obra.

accidentes, y esto es lo que le da tanto al individuo como a la especie un sustento ontológico. De hecho, se podría decir que como el individuo particular es un accidente, y el género es más complicante que el individuo, éste último tiene un mayor grado ontológico, aunque no por ello debemos asumir que el individuo es una mera nada.

Por tanto, tenemos un principio intrínseco formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que aquel que han supuesto los sofistas, que tratan sólo de los accidentes, ignorantes de la sustancia de las cosas, y que afirman que las sustancias son corruptibles, porque llaman sustancia, principal, primera y fundamentalmente a lo que resulta de la composición, lo cual no es más que un accidente que no contiene en sí ninguna estabilidad y verdad y se resuelve en nada. Así dicen que lo que es hombre es verdaderamente lo que resulta de la composición; que es verdaderamente alma lo que es perfección y acto de cuerpo viviente o bien algo que resulta de cierta simetría de compleción y miembros, por lo que no sorprende que tengan y manifiesten tanto temor por la muerte y la disolución, como a aquellos para quienes es inminente la supresión del ser. Contra esta locura la naturaleza clama a gritos, asegurándonos que ni los cuerpos ni las almas han de temer la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos.⁷⁵

Respecto de la cuestión sobre la continuidad y comunidad establecidas entre el sujeto individual, que conforma una parte del universo, y los demás miembros de éste en su conjunto, descansa una posibilidad más del conocimiento acerca de lo real. Aquí cabe una advertencia: si nos desviamos en ésta búsqueda por la Verdad y somos seducidos por la abstracción y su aparentemente alto grado de certeza corremos el riesgo de atribuir cualidades a las cosas que no se correspondan con la forma en que éstas actúan o están determinadas en el plano de lo Natural. He aquí la necesidad de la *scala* en el plano gnoseológico, pues como hemos visto, en ella y a partir de ella se observa, comprende y aprehende el funcionamiento de los órdenes de la Naturaleza.

⁷⁵ Giordano Bruno, *De la causa*, II. [BOEUC (III, 2016) [139] Dumque abbiamo un principio intrínseco formale, eterno e subsistente, incomparabilmente migliore di quello che han finto gli sofisti, che versano circa gli accidenti, ignoranti della sostanza de le cose; e che vengono a ponere le sustanze corrottibili perché quello chiamano massimamente, primamente e principalmente sustanza, che resulta da la composizione: il che non è altro ch'uno accidente, che non contiene in sé nulla stabilità e | verità, e se risolve in nulla. Dicono quello esser veramente omo che resulta dalla composizione; quello essere veramente anima che è o perfezione et atto di corpo vivente, o pur cosa che resulta da certa simmetria di complessione e membri; onde non è maraviglia se fanno tanto, e prendeno tanto spavento per la morte e dissoluzione: come quelli a' quali è imminente la iattura de l'essere. Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura, assicurandoci che non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi].

Predicar la existencia tanto del género como del individuo no es un mero recurso retórico o metafísico, se trata, como hemos venido diciendo, de una forma de estructurar la realidad. En la actualidad seguimos intentando construir modelos de *scalae*, bajo nuevos nombres y perspectivas (claro está) para establecer las conexiones, los niveles, los grados orgánicos, estructurales y racionales de la naturaleza, de sus «reinos», de ahí que la *scala* resulte una evidencia tanto a nivel empírico como racional.⁷⁶ Como mencionábamos anteriormente, en el pensamiento de Bruno las determinaciones subordinadas no se eliminan sino se concentran, se estructuran como en los siguientes ejemplos: meteoritos, planetas, soles o estrellas, sistemas solares, galaxias, cúmulos; protoplasma, célula, tejido, órgano, organismo. Cada una de estas entidades existen como individuos, pero también como géneros, como partes de todos mayores, como aspectos de conjuntos, como conjuntos, etcétera.⁷⁷

La impronta divina en la *scala*

Uno de los grandes problemas de la nolana filosofía es la presencia de Dios en el Mundo. En efecto, a lo largo de su obra el filósofo napolitano busca forjar una teoría del ser, donde la unidad y la infinitud del cosmos y lo Uno encuentren una justificación plena.⁷⁸ Aunque en principio Dios es inmanente al universo, el Nolano intenta mantener una diferencia sustancial entre la unidad explicada (Universo) y la unidad complicada (Dios). En el *De la causa*, Bruno señala que el Universo es todo lo que puede ser, pero no de manera absoluta; es decir, que a pesar de que la unidad explicada contiene todo aquello que existe, las cosas que hay en ella no pueden desplegar toda su potencia.⁷⁹ Recordemos que sólo al

⁷⁶ Ernesto Schettino, *id.* pág. 42.

⁷⁷ Ernesto Schettino, *ibidem*.

⁷⁸ Hélène Védrine, *op. cit.*, pág. 140.

⁷⁹ En efecto, la sustancia corpórea difiere de esta otra sustancia –mente, alma y espíritu sublime– en que el cuerpo universal está todo entero en el todo universo, en cambio aquélla se halla toda entera en cualquiera parte, constituyendo y aportando por todas partes el todo y la imagen del todo, en unos sitios más claramente, en otros más oscuramente, en unos singularmente, en otros pluralmente, de manera que todas las partículas de la materia reproducen la especie de una misma idea y luz, así como la materia entera [la reproduce] toda entera, lo que muy bien se puede contemplar en un gran espejo, el cual reproduce una sola cosa a partir de una sola imagen y si estuviese roto en mil pedazos no menos reproduciría con todos los fragmentos la imagen íntegra. Giordano Bruno, “Sobre Magia”, en *apud Mundo, Magia, Memoria*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), págs. 278- 279.

Uno le corresponde la coincidencia de poder ser o *possesit*; por ello es todo aquello que puede ser.

Uno es aquello que es todo y puede ser todo absolutamente. Asimismo, entre las cosas naturales, no vemos ninguna que sea otra cosa que lo que es en acto, según lo cual es lo que puede ser, por tener una especie de actualidad; con todo, tampoco es este su ser específico cualquier cosa particular no es nunca todo lo que puede ser.⁸⁰

No obstante, a pesar de que en numerosas ocasiones afirma la existencia de un Dios más allá de toda determinación, cuando el Nolano trata de la Naturaleza lo hace de una forma que sugiere que todo acontece como si la unidad explicada fuera suficiente para desarrollar la coincidencia de contrarios, es decir, como si el Universo fuera la unidad en la cual todo se resuelve sin necesidad alguna de una substancia trascendente.⁸¹ Debido a esto incluso en la actualidad los especialistas en el pensamiento del Nolano difieren en cuanto a si hay o no en él un panteísmo plenamente formulado.⁸²

Ahora bien, a pesar de que la cuestión acerca del panteísmo en Bruno no parece tener una solución clara, si nos adentramos con cuidado en ciertos pasajes del *De la causa* podremos comprender mejor cuál es el papel de la divinidad dentro de su cosmología. A este respecto revisemos lo que Bruno dice en el segundo diálogo del *De la causa* por medio de Teófilo (su portavoz):

[...] el filósofo de la naturaleza no requiere traer todas las causas y principios, sino tan sólo las físicas, y de éstas, las principales y pertinentes. Por tanto, ya sea que, por depender éstas del primer principio y causa primera, se diga que tienen esa causa y aquel principio, con todo, no hay una relación necesaria por la que del conocimiento de las unas se infiera el de los otros. Y por eso no es necesario que ambos conocimientos sean tratados en una misma disciplina.⁸³

⁸⁰ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo III. [BOEUC (III, 2016) [209] Uno è quello che è tutto e può esser tutto assolutamente. Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere per aver una specie di attualità: | tuttavia né in questo unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere quasivoglia particolare].

⁸¹ María Jesús Soto Bruna, *op. cit.* pág. 79.

⁸² María Jesús Soto Bruna, *Idem.* pág. 5.

⁸³ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [103] non si richiede dal filosofo naturale, che ammeni tutte le cause e principii: ma le fisiche sole, e di queste le principali e proprie. Benché dunque, perché dependeno dal primo principio e causa, si dicano aver quella causa e quel principio, tutta volta non è si necessaria relazione, che da la cognizione de l'uno s'inferisca la cognizione de l'ltro: e però non si richiede che vengano ordinati in una medesima disciplina].

Esta cita puede explicar por qué Bruno, a pesar de distinguir a Dios respecto del Universo, no ahonda en detalles acerca de la trascendencia del Absoluto. De acuerdo con lo expresado por Teófilo, preguntarse sobre el aspecto trascendente de Dios carece de sentido, dado que desde la filosofía nada podemos conocer al respecto. Por otro lado, parece más encomiable mantenerse dentro de los límites de la inmanencia, ya que es en el mundo físico donde podemos conocer a la divinidad por medio de su sombra o vestigio, es decir, la unidad complicada.

En efecto, ya sea por su infinitud o debido a que se encuentra demasiado alejada de los efectos que constituyen el término último del recorrido de nuestro discernimiento, la sustancia divina no puede ser conocida a no ser como vestigio, impronta, sombra, reflejo, etcétera.⁸⁴ La naturaleza, el universo, es la mónada que procede de la mónada que es la divinidad, la cual se contempla y se refleja en el cosmos como el sol en la luna.⁸⁵ Al filósofo no le incumbe adentrarse en la cuestión de un Dios más allá del mundo sino buscar a éste dentro del mismo. En resumen, Bruno no entra en muchos detalles sobre la distinción Dios/Mundo, ni se expresa sobre la trascendencia del Absoluto, pero lo que sí acepta sin reparos es que éste Universo es la perfecta expresión de la substancia complicada.

Como veremos en el siguiente capítulo, la nolana filosofía es una exaltación de la Naturaleza que en ciertos momentos llega a poner en cuestión la trascendencia de Dios respecto del Mundo. Una vez que se ha aceptado el papel y semejanza de la divina materia, la senda gnoseológica que se abre para el filósofo radica en conocer a Dios por medio del estudio y la contemplación de la naturaleza. En esto recae, en parte, la importancia de la multiplicidad respecto de la unidad, pues el conocimiento de ésta última se dará (aunque nunca de manera completa) mediante la infinitud de cosas que la pueblan.

[...] del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferior otra noticia del primer principio y causa, más que por una vía menos eficaz que la del vestigio; siendo que todo deriva de su voluntad o bondad, la cual es principio de su operación, de la que procede el efecto universal. Lo mismo cabe considerar en las cosas artificiales, pues el que ve una estatua no ve al escultor; quien ve el retrato de Helena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación que proviene de la bondad del ingenio de Apeles (todo lo cual es un efecto de los accidentes y

⁸⁴ María José Soto Bruna, *idem*. pág. 35.

⁸⁵ Confr. H. Védrine, *idem*. pág. 327.

circunstancias de la sustancia de aquel hombre, que en cuanto a su ser absoluto no es en manera alguna conocido).⁸⁶

A partir de lo desarrollado hasta este punto, podemos concluir que la *scala* es el concepto medular mediante el cual se organiza el universo uno e infinito, pues aplicado al ser permite a Bruno desarrollar con intuitiva claridad el problema fundamental de su metafísica: la coincidencia entre lo finito y lo infinito.

Por otro lado, así como el ser se desprende desde lo Uno, pasando por los géneros y las especies, hasta llegar al individuo, la *scala*, al vincular cada uno de éstos planos, no es una mera abstracción metafísica, sino que goza también de un estatus ontológico propio. En efecto, la *scala* es una *idea* observable en el orden del universo e inteligible en cuanto dicho orden indica un estado metafísico del ser. Por tanto, el concepto que aquí nos ocupa no es sólo una herramienta cuya aplicación trasciende lo meramente intelectual.

Más aún, así como no puede haber una verdadera unidad ordenada sin la multiplicidad (pues el orden sin multiplicidad no existe), tampoco puede haber verdadero ser sin la *scala*, ni podría darse el conocimiento parcial de lo divino sin una *scala* por la cual el intelecto pudiera ascender. De esta manera la *scala* vincula todas las cosas que se encuentran en el ser, y nos habilita a recorrerlas mediante la razón, hasta llegar a los efectos más alejados de nuestro entendimiento, dejándonos en la duda, estupefactos ante una posible trascendencia divina.

⁸⁶ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [103-105] dalla cognizione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa, che per modo men efficace che di vestigio: essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto. Il che medesimo si può considerare ne le cose artificiali, in tanto che chi vede la statua, non vede il scultore; chi vede il ritratto di Elena, non vede Apelle: ma vede lo effetto de l'operazione, che proviene da la | bontà de l'ingegno d'Apele (il che tutto è uno effetto de gli accidenti e circostanze de la sustanza di quell'uomo, il quale quanto al suo essere assoluto non è conosciuto punto)].

La *scala* de la naturaleza

La reivindicación ontológica de la materia

Al inicio del cuarto diálogo del *De la causa, principio et uno* Giordano Bruno presenta el soliloquio de Polimnio (personificación bruniana del pedante peripatético), quien se lamenta por la constitución de la materia de este mundo sublunar y corruptible en el que vivimos. Para este personaje la materia halla su símil en la mujer: ambas son vacuas, débiles, irracionales, inconstantes, caprichosas, vanidosas, entre otras cosas. En palabras del pedante: «la similitud entre la mujer y la materia consiste en que: la mujer no se contenta menos con el macho que la materia con la forma».⁸⁷ Mientras la materia desea insaciablemente las formas, la mujer ansía los placeres sensibles, y, es en dichas apetencias que tienen su origen todos los males del mundo sensible.

[...] yo sólo quiero censurar el apetito de la una y de la otra, el cual es causa de todo mal, pasión, defecto, ruina y corrupción. ¿No creéis que, si la materia se conformara con su forma presente, no señorearía en nosotros ninguna alteración ni pasión, no moriríamos, seríamos incorruptibles y eternos?⁸⁸

Aunque Polimnio dice atribuir su postura principalmente a Platón y Aristóteles, en realidad, tanto en el *Timeo* [50d3- 51^a4] como en la *Física* [191^a20] se habla meramente de la materia como un recipiente o una nodriza opuesta al agente masculino que es el intelecto o la forma, y no como mujer adúltera y corrupta.⁸⁹ Dicha postura misógina y despectiva la podemos ver más bien en pensadores medievales como Maimonides, quien en la introducción a su *Guía de los perplejos* también atribuye a Platón y Aristóteles la idea de la materia como una casada infiel, pero además cita el libro de *Proverbios* [6:26], donde, según el filósofo judío, Salomón compara la materia con una ramera (*mulier meretrici*) que por medio de los

⁸⁷ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III 2016) [265] la similitudine de la fémina e la materia: e che la donna non si contenta meno di maschi, che la materia di forme].

⁸⁸ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III 2016) [221] io sto sul punto del biasimar l'appetito de l'una e de l'altra, il quale è caggion d'ogni male, passione, difetto, ruina, corruzione. Non credete che se la materia si contentasse de la forma presente, nulla alterazione o passione arrebe domino sopra di noi, non moriremmo, sarrebemo incorrottibili et eterni?]

⁸⁹ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [219 y 223]]. Polimnio se refiere expresamente al libro IX de la *Física*, pero como hemos señalado, ahí se habla de la materia sólo como recipiente o nodriza.

placeres corporales obstaculiza y aleja al hombre de su última perfección.⁹⁰ En efecto, tanto Polimnio como Maimonides dicen estar fundamentados en la filosofía antigua, incluso utilizan términos propios de la misma, pero en realidad su opinión es producto de una mezcla de la filosofía antigua con el cristianismo y el judaísmo, que dio origen a la tradición metafísico/religiosa antimaterialista que predominó durante la Edad Media.

Maimonides no sólo es un buen ejemplo de dicha tradición anquilosada que escinde el universo entre materia sublunar (lo sensible corruptible) y materia supraceleste (lo sensible eterno), sino que, como bien señala Miguel Ángel Granada, la *Guía de los perplejos* [III, 8] es una de las fuentes que Bruno utilizó para redefinir el estatus ontológico de la materia.⁹¹ Si bien el Nolano no cita directamente al filósofo judío, la presencia oculta del mismo se puede percibir casi al comienzo del segundo diálogo del *De la causa* donde dice: «de la divina sustancia [...] no podemos conocer nada, si no por modo [...] de espaldas o a *posteriori* como dicen los talmudistas, de espejo, sombra o enigma como dicen los apocalípticos».⁹² En efecto, el hecho de que Bruno aluda a un talmudista indica una fuente hebrea. Ahora bien, debido a que el filósofo italiano se refiere a Avicébron en otros pasajes como un autor islámico y su *Fons vitae* no contiene referencias bíblicas podemos descartarlo como el talmudista mencionado.⁹³ Por tanto, de acuerdo con Granada, el único autor hebreo disponible para Bruno en latín era Maimonides, cuya *Guía de los perplejos* había sido traducida y publicada al latín en París en 1520 bajo el título de *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*.⁹⁴

A partir de lo ya mencionado pudiera parecer que la crítica bruniana parte sólo de la tradición hebrea para criticar a los pedantes de la época, sin embargo, existen otros antecedentes de la postura de Polimnio que hay que tener en cuenta. El primero

⁹⁰ Maimonides, *Guía de los Descarriados*, III, 8-9.

⁹¹ Miguel Ángel Granada, "Bruno and Maimonides: Matter as a woman and the ontological status of matter", *Bruniana & Campanelliana*, XXIII (2017/2), 457.

⁹² G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III 2016) [105- 107] della divina sustanza [...] non possiamo conoscer nulla, se non per modo [...] di spalli o posteriori come dicono i Talmutisti, di specchi, ombra et enigma come dicono gli Apocaliptici].

⁹³ G. Bruno, *De la causa*, Diálogo II. BOEUC (III 2016) 169. «Un certo Arabo chiamato Avicébron», 191 «quel moro Avicébron». Además, cabe señalar que el origen judío de Avicébrón fue develado hasta 1988 por Salomon Munk, por lo cual Bruno no pudo haberse referido a él como talmudista.

⁹⁴ Miguel A. Granada, *op. cit.* 458.

de ellos es Alessandro Piccolomini, quien, de acuerdo con Sergius Kodera, en su *Delle filosofa naturale* reitera la caracterización de la materia como a una meretriz.⁹⁵ Asimismo, Granada señala el *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, quien, de manera similar a Maimonides, atribuye a Platón la correlación materia/prostituta.⁹⁶

Como podemos ver, la postura de Polimnio representa una opinión popular en la época, que el Nolano atribuye a los peripatéticos. No obstante, en el caso de Piccolomini no existen referencias bíblicas ni tampoco, a diferencia de Maimonides, se intenta matizar el pérfido papel de la materia. Por otro lado, en cuanto a la obra de León Hebreo se refiere, en ella no se encuentran referencias al libro de *Proverbios*, lo cual enfatiza la conexión entre Maimonides y Bruno, cuyas semejanzas y diferencias resultan fascinantes.

El error cometido por la tradición peripatética criticada por Bruno radica en haber concebido a la materia como escindida de las otras tres causas. Para el propio Maimonides, Dios es causa eficiente, forma y fin del mundo, por ello no resulta sorprendente que la materia haya sido interpretada como alejada de la divinidad, como un velo que esconde e impide conocer al Creador.⁹⁷ Aunque intenta suavizar su misoginia a través de la alabanza que Salomón hace de la *mulier fortis* en *Proverbios* [31:10], es decir, de la materia sublunar bien dispuesta, balanceada, obediente y subordinada al hombre (intelecto) o materia celeste, el filósofo judío mantiene una distinción entre la materia pura y noble de las esferas celestes, y la materia oscura y nebulosa del mundo sublunar.⁹⁸

Siguiendo el ejemplo matizado de Maimonides, aunque con una clara diferencia, Gervasio (el interlocutor de Polimnio que aparece luego del soliloquio de éste en el cuarto diálogo), objeta al pedante que la perfección se da de manera tan rara e inconstante en la mujer como en el hombre, lo cual la reintroduce en un plano de igualdad: si la mujer no es un ser inferior e imperfecto como la tradición ha venido diciendo, entonces, por analogía se abre una ventana para restar a la materia la pura pasividad que se le ha conferido. Tanto para Maimonides como para Bruno la excelencia, aunque escasamente, puede darse en hombres

⁹⁵ Sergius Kodera, *Disreputable Bodies: Magic, Medicine and Gender in Renaissance Natural Philosophy* (Toronto, Oxford University Press, 2012), págs. 33-36.

⁹⁶ Miguel A. Granada, *idem.*, p. 461. Aunque no es citado por Bruno, Granada afirma que León Hebreo era conocido por él.

⁹⁷ Maimonides, *Guía*, I, 69.

⁹⁸ Maimonides, *Guía*, II, 26.

y en mujeres, pero el primero exige una vida privada de lo material, mientras que para el segundo la vida virtuosa no excluye el placer corporal. Aquí haré un pequeño paréntesis para ver las implicaciones de la concepción de la materia en la ética de ambos pensadores.

En efecto, para el filósofo judío el hombre virtuoso es el profeta, es decir, aquél hombre que ha rechazado totalmente el placer del cuerpo (incluyendo el sexo), eliminando todo impulso de la materia, pues, como ya se ha mencionado, ésta es el velo que impide ascender a Dios.⁹⁹ La figura de Adán resulta bastante ilustrativa: el primer hombre vivía en un estado de perfección, pues se encontraba libre de la corrupción y estaba en plena comunicación con Dios, y no cayó en desgracia sino hasta que la mujer lo pervirtió seduciéndolo con el efímero placer de una gloria terrenal. Así pues, para Maimonides y otros intérpretes de las Escrituras, el hombre alejado de lo sensible está más cerca de la unión con el Creador, por ello es que el profeta u hombre que aspire a la perfección debe alejarse de aquella ramera seductora y traicionera.

En contraste, para Bruno ni la perfección le estaba dada desde el principio al hombre, ni tampoco es posible que haya existido un primer hombre, al contrario, en un universo infinito con innumerables Tierras como la nuestra no pudo haber un primer hombre sino infinitos, y, en todo caso, como también afirma Lucrecio, aquellos primeros hombres no eran distintos de los animales, pero fueron progresando lentamente conforme superaron los obstáculos planteados por la naturaleza.¹⁰⁰ En todo caso, la vida filosófica, la vida del heroico furioso o héroe bruniano no excluye el placer corporal, pues a final de cuentas, «¿quién soy yo [se pregunta el Nolano] para hacer frente a la santa institución de la naturaleza?». ¹⁰¹ De manera que para el filósofo italiano, el hombre llega a su punto máximo -luego de un largo proceso de elevación- a la contemplación intelectual que no excluye la experiencia y el conocimiento del mundo sensible, pues más que tratarse de un velo que aleja de Dios, el mundo material es una vía de acceso a Él.

⁹⁹ Maimonides, *Guía*, II, 36 y III, 8.

¹⁰⁰ Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011), pág. 201. Cfr. Lucrecio, *De la natura de las cosas*, 1030.

¹⁰¹ Giordano Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 262.

Ahora bien, retornando a la concepción de la materia, ¿cómo es que Bruno da un giro radical en la comprensión de la ahora revalorada como «santa institución de la naturaleza»? A continuación, resumiré la visión cosmológica del Nolano con el fin de explicar en qué consiste su autoproclamada reivindicación de la filosofía.

Bruno parte de las observaciones divulgadas por Copérnico en su *De revolutionibus orbium coelestium*, pero, como advierte en *La cena de le Ceneri*, él no ve por los ojos del astrónomo polaco, ni por los de Ptolomeo, sino «por los suyos propios en cuanto se refiere al juicio y determinación».¹⁰² Si bien el Nolano se reconoce en deuda con los astrónomos y los matemáticos, sin los cuales no habría arribado a la conclusión sobre el espacio infinito, revalora el papel de éstos catalogándolos como «aquellos intérpretes que traducen las palabras de un idioma a otro sin ser ellos mismos quienes profundizan en el sentido, sino otros».¹⁰³ Ya fuera por miedo a la reacción de la Iglesia, apego a la cosmovisión aristotélica o, como Bruno señala, por ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza, el caso es que el astrónomo polaco, aunque poseyó los datos duros producto de la observación, no se atrevió a dar el paso desafiante hacia un universo infinito.¹⁰⁴

De modo que es el papel del filósofo de la naturaleza el interpretar a profundidad los signos y las implicaciones de los descubrimientos, ya que el concebir un universo infinito sin centro ni límites conlleva cierto distanciamiento de la «razón calculadora», pues la razón no puede asimilar mediante cálculos una entidad incalculable ni formalizar lo informe, de ahí la necesidad de dar un salto a partir de la filosofía.¹⁰⁵ En palabras del gentilhombre Smith que aparece en *La cena*: «una cosa es jugar con la geometría y otra verificar con la naturaleza».¹⁰⁶

Si bien la eliminación del geocentrismo supuesta por Copérnico y la bruniana formulación del universo infinito conforman el inicio de la cosmología moderna, dicha revolución habría de requerir un fundamento más profundo y complejo para sostenerse: el ontológico.¹⁰⁷ En efecto, sin una transformación radical del concepto de materia, de

¹⁰² Giordano Bruno, *La cena de las Cenizas*, pág. 36.

¹⁰³ G. Bruno, *Cena*, pág. 37.

¹⁰⁴ G. Bruno, *Cena*, pág. 39.

¹⁰⁵ G. Bruno, *Cena*, pág. 41.

¹⁰⁶ G. Bruno, *Cena*, pág. 194.

¹⁰⁷ En las diferentes interpretaciones del pensamiento de Bruno se otorga mayor importancia a otros aspectos: algunos se decantan por la teoría del conocimiento; otros por el problema de Dios; la concepción infinitista del universo; la movilidad de la Tierra, etc. Nosotros sostenemos que el aspecto determinante en el problema ontológico/cosmológico de la filosofía nolana es el problema ontológico de la materia.

sustancia, de aquello que mantiene y da ser al universo, la concepción de éste se desequilibraría peligrosamente. Sólo mediante el cambio en la concepción ontológica de la materia Bruno logró perforar las esferas celestes, terminando con la escisión de lo sublunar y lo celeste tanto del modelo ptolemaico como del aristotélico.¹⁰⁸

Como bien señala Védrine, la finalidad última que anima la construcción filosófica de Bruno reside en la elaboración de una metafísica del infinito que explique adecuadamente la presencia de la infinitud divina en el cosmos.¹⁰⁹ Así pues, no fue sino mediante el concepto de infinito, que la filosofía bruniana de la naturaleza se aventuró a demostrar que la materia no es ese *prope nihil*, esa pura y desnuda potencia sin acto, poder ni perfección, sino que, al ser causa y principio coeterno con Dios, guarda también un cierto parecido con la divinidad.¹¹⁰ La concepción bruniana de la infinitud cósmica rompió con la separación física entre el mundo sublunar y las esferas celestes de Ptolomeo y Aristóteles. De acuerdo con lo expuesto por Filoteo (personaje portavoz de Bruno en el diálogo *De l'infinito universo e mondi*) resultaría indigno de una potencia infinita como la de Dios si hubiese creado un acto finito en lugar de un universo infinito cuya incesante renovación testimonia la magnificencia del Absoluto.

[...] ¿por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa? ¿Por qué querríamos decir que la divina bondad, la cual puede comunicarse a las cosas infinitas, y puede infinitamente difundirse, quiere ser escasa y constreñirse en nada (nada de lo que se espera)? ¿Por qué pretenden que el centro de la divinidad, que en una esfera infinita puede (si es posible decirlo así) infinitamente difundirse, como envidioso, permanezca estéril antes que hacerse comunicable, cual padre fecundo, ornado y bello?; ¿qué prefiera comunicarse ínfimamente y, para decirlo mejor, no comunicarse, antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser?; ¿por qué debe ser frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de

¹⁰⁸ «Ya no está encarcelada nunca más nuestra razón con los cepos de los fantásticos ocho, nueve y / diez móviles y motores. Sabemos que no hay más que un cielo, una inmensa región etérea en la que estas magníficas luminarias conservan las propias distancias por comodidad en la participación de la vida perpetua. Estos cuerpos flameantes son esos embajadores que anuncian la excelencia de la gloria y majestad divinas. Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor, y sabemos que 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. De la misma manera los habitantes de los otros mundos no la deben buscar entre nosotros cuando la tienen a su lado y dentro de sí, dado de que la Luna no es más cielo para nosotros que nosotros para la Luna». G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, pág. 52- 54.

¹⁰⁹ Hélène Védrine, *idem.*, pág. 127.

¹¹⁰ «¿Qué puede dar una cosa corruptible a una cosa eterna, una cosa imperfecta como es la forma de cosas sensibles, que siempre está en movimiento, a otra tan perfecta, que, si se examina bien, es un ser divino en las cosas, como quizá quería decir David de Dinant, mal entendido por algunos que exponen su opinión?». G. Bruno, *De la causa*, Diálogo IV. [BOEUC (IV, 2006) [267].

infinitos mundos que pueden ser, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería más bien resplandecer en un espejo no contraído y según su modo de ser, infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar esto que una vez aceptado trae consigo tantos inconvenientes, y sin favorecer, leyes, religiones, fe o moralidad, en modo alguno, destruye tantos principios de filosofía? ¿Cómo quieres tú que Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en Él son la misma cosa) sea limitado y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de una cosa ilimitada?¹¹¹

Dios no puede hallarse limitado en su poder creador. Él es potencia y acto absolutos, luego sus efectos y operaciones no pueden restringirse. Asimismo, si la potencia absoluta no representa un obstáculo para sustentar el universo infinito, la voluntad divina tampoco lo es, ya que, apelando a la infinita bondad, Dios no envidia el ser de criatura alguna, al contrario, comunica su perfección como un padre fecundo, ornado y bello. De esta manera explica Bruno que la absoluta e infinita potencia no pudo haber creado otro universo que no fuera infinito, pues una obra infinita es una expresión más adecuada de aquello que es Absoluto.¹¹² Además, cabe señalar que, si la obra no se asemejara a su autor, no cabría reconocer a éste dentro de la misma, lo cual no es posible

¹¹¹ Giordano Bruno, *Del infinito universo y los mundos*, diálogo I. [BOEUC (IV, 2006) [83, 85] Per che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite, e si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa et astrengersi in niente (atteso niente)? Perché volete che quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossi si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello? voler più tosto comunicarsi diminutamente e (per dir meglio) non comunicarsi, che secondo la raggione della gloriosa potenza et esser suo? Per che deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza dela divina imagine, che devebe più risplendere in un specchio incontratto, e secondo il suo modo di essere, infinito, imenso? Perché doviamo afirmar questo che posto mena seco tati inconvenienti, e senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia? Come vuoi tu che Dio, e quanto alla potenza, e quanto a l'operazione, e quanto a l'effetto (che in lui son medesima cosa), sia determinato, e come termino della convessitudine di una sfera: più tosto che (come dir si può) termino interminato di cosa interminata?].

¹¹² De acuerdo con Randles, Bruno se basa en este punto en una tradición de la teología lógico-metafísica, cuyos ejercicios empleaban ejemplos hipotéticos e imaginarios. Probablemente el autor de fondo en esta tesis sea John Major (1467/68-1550), una figura del escolasticismo tardío que enseñó en el Collège de Mantaigu en París. Major, siguiendo su tradición, afirmaba la existencia real de un infinito, argumentando al igual que Demócrito, que existían infinitos mundos que pudieran ser concéntricos. Esta sorprendente afirmación, que a todas luces resulta contraria a la ortodoxia cristiana, fue censurada en 1277 por los peripatéticos de la Universidad de París, y a partir de ahí sólo se permitía afirmar que, aunque Dios pudo haber creado una infinitud de mundos, sólo existe uno, limitando así el poder infinito de lo divino. Bruno retomó ésta tesis, no sólo como un ejercicio hipotético, sino que lo extrapoló hasta afirmar su verdadera realización en la existencia. Confr. W.G.L. Randles, *The unmaking of the medieval Christian cosmos, 1500- 1760: from solid heavens to boundless aether* (Hants, Ashgate Publishing Limited, 1999), pags. 107-108.

pues desde el *Timeo* la tradición ha establecido que Dios, al ser la absoluta bondad, no pudo moldear el universo de otra forma que no fuera a imagen y semejanza suya.¹¹³

Si bien es cierto que el Absoluto es considerado infinito sin importar si ha producido algo o no (dado que su fuerza productora sería la misma aunque no hubiera producido nada), el Nolano insiste en que Dios no puede permanecer ocioso: el poder divino debe identificarse con la acción divina (*possesit*), por tanto, es necesario que obre acorde con su naturaleza, entonces, debe producir un efecto infinito.¹¹⁴ Más aún, Dios pudo haber creado un universo finito constreñido en un espacio infinito y vacío, sin embargo, esto sería contrario a la naturaleza divina e incluso ostentaría en contra de la divinidad pues, si no pudo hacer infinitos mundos significa que no es omnipotente o bien, si no estuvo en su voluntad hacerlo, entonces su majestad y bondad se ven reducidas.¹¹⁵

Por todas las razones por las que se dice que es conveniente, bueno, necesario este mundo comprendido como finito, debe decirse también que son necesarios, convenientes y buenos todos los demás mundos innumerables, a los cuales por la misma razón la omnipotencia no escatima el ser. Sin ellos además la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito. De esta manera no sólo se sustraería infinita perfección al ente, sino también infinita majestad actual al eficiente en aquellas cosas hechas si son hechas o en las cosas dependientes si son eternas. ¿Qué razón exige que creamos que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito? Y si lo hace finito, ¿por qué deberíamos creer que puede hacerlo infinito, si en él el poder y el hacer es todo una sola cosa? Pues es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de su eficacia determinada y cierta depende inmutablemente un efecto determinado y cierto, por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa que lo que hace, dado que el tener una potencia distinta del acto conviene únicamente a las cosas mudables.¹¹⁶

¹¹³ «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo». Platón, *Timeo* 29e.

¹¹⁴ María José Sota Bruna, *id.* Pág. 73.

¹¹⁵ G. Bruno, *Del infinito universo y los mundos*, diálogo I. [BOEUC (IV, 2006)]

¹¹⁶ Trad. de Miguel Ángel Granada. *Del infinito universo*, diálogo I. [BOEUC (IV, 2006) [87, 89] Per tutte le raggioni dumque per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esserno convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali per medesima raggione l'omnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebbe ad esser biasimata: per lasciar un vacuo o (se non vuoi dir vacuo) un spacio infinitio, per cui non solamente verrebbe suttratta infinita perfezione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dependenti se sono eterne. Qual raggione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? E se lo fa finitio, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenzia nell'operazione, né nella efficacia, ma

Como podemos ver, existe una relación necesaria entre Dios y el Mundo (universo), la cual, además de justificar la infinitud cosmológica bruniana, pone en tela de juicio la aparente contingencia del Mundo y su posible creación. En cuanto a la contingencia se refiere, a pesar de que el ser le es dado por el Absoluto, el Mundo no pudo haber sido distinto de lo que es, pues es según la naturaleza de la potencia y acción absolutas. Por otro lado, si su poder y hacer son uno mismo, es decir, que no hay preeminencia de uno sobre el otro, ni uno antecede al otro, entonces el Mundo (como parte de la acción de Dios) es coeterno con el Absoluto. De esta manera Bruno logra reforzar con un sustento ontológico su concepción del universo infinito vislumbrado a partir de las observaciones de Copérnico. Ahora bien, para comprender mejor la parte ontológica de la nolana filosofía será necesario recordar la influencia de Nicolás de Cusa.

Al hacer uso de sus fuentes el Nolano siempre muestra una peculiar preocupación por aclarar qué pretende tomar y qué es lo que desea erradicar (en muchos casos el elogio va seguido de una áspera crítica o viceversa). En varias ocasiones es en el uso de las fuentes que el pensamiento de Bruno denota toda su riqueza y complejidad. Quizá el caso más obvio sea la compenetración llevada a cabo por él entre el pensamiento racional de Copérnico y la mística del cardenal alemán Nicolás de Cusa. Como hemos mencionado anteriormente, para resolver el problema ontológico del universo infinito, nuestro filósofo recurre al concepto cusano de *possesst*, término que designa la unidad e identidad de *posse* (poder) y *est* (es), que corresponde a las dos cualidades de la materia: ser en acto (realizada en un objeto concreto) y en potencia (en espera de recibir la forma). Así pues, mientras que para Aristóteles la materia o se encontraba en acto o en potencia, para Nicolás de Cusa las dos cualidades se dan en ella a un mismo tiempo.¹¹⁷

Cabe señalar que aplicado al Absoluto, el *possesst* significa que en Dios se da la unión completa, y sin limitantes de ningún tipo, entre el poder y el ser. Como ya hemos

da determinata e certa efficacia depende determinato e certo effetto inmutabilmente: onde non può essere altro che quello che è; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'alto conviene solamente a cose mutabili].

¹¹⁷ Nicolás de Cusa, *De Possesst*, pág. 45.

visto, esto es utilizado por Bruno al explicar la relación entre la *explicatio* y la *complicatio*.¹¹⁸

Ahora bien, aunque suele ser un tanto obscuro en cuanto al vínculo entre Dios y la Naturaleza se refiere, el pensamiento del Cusano dista de ser un panteísmo, de manera que, aunque la materia sea y pueda ser todas las cosas, esto no significa que esté identificada con Él. Lo sensible es para el cardenal alemán un espejo de Dios cuyo reflejo no puede abarcarlo todo, por ello es que se ve sometida a una constante transformación cuyo fin es el explicar (*explicatio*) la Unidad divina por medio de la multiplicidad. En cambio, en Dios las cosas están como compendiadas, complicadas (*complicatio*), pues es aquello máximo respecto de lo cual nada puede sustraerse (pues más allá de él no hay nada) ni nada puede añadirse ya que lo comprende todo. Todas las cosas están en Él, porque Él mismo está en todas.

Dios es la absoluta potencia, el absoluto acto y el nexo de ambos, y por tanto es en acto todo ser posible, es evidente que Él es complicativamente todas las cosas. Pues todas las cosas que de cualquier modo son o pueden ser están complicadas en el principio mismo, y todo lo que ha sido o será creado se explica por aquél mismo principio en el que están complicadamente.¹¹⁹

Con todo, a pesar de que el Cusano proclama un monismo ontológico, el paso de la unidad a la pluralidad no queda del todo claro, pues el propio cardenal dice ignorar totalmente cómo ocurre la *complicatio* y *explicatio*.¹²⁰ A diferencia de Bruno, Nicolás de Cusa rechaza el paso de la unidad a la pluralidad mediante un alma del mundo o por medio de alguna explicación intermedia que en una pluralidad de formas contraiga a su vez los individuos concretos. Para él, sólo Dios ejemplifica la diversidad de las cosas del mundo, lo cual conlleva, como se ha podido ver, una ambigüedad en cuanto a la relación *posse* y *est*, que, de acuerdo con lo expuesto en *La Docta Ignorancia*, se trata de un misterio más al que la mente racional no puede acceder, por lo que la única vía de comprensión posible es la negatividad.

Si en la nolana filosofía, Dios o la unidad complicada no es trascendente respecto de la multiplicidad, sino que se explica en y a través de ella, luego la materia,

¹¹⁸ María José Soto Bruna, *íd.* Pág. 75.

¹¹⁹ Nicolás de Cusa, *De Possesset*, pág. 39.

¹²⁰ Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, pág. 115.

debido a éste vínculo, debe tener una semejanza con lo divino. La infinitud del cosmos permite el paso de la coincidencia de los opuestos en Dios hacia una coincidencia operante en la materia del mundo sensible.¹²¹ De esta manera se imposibilita separar el obrar divino del obrar de la naturaleza. En palabras de Hélène Védrine: «La inmanencia supone la trascendencia porque, si el Dios de Bruno no puede concebirse sin el universo, por tanto, Él mismo corresponde a la exigencia de una totalidad que no se confunde con la serie de los entes concretos».¹²²

Ahora bien, además de ser principio y causa necesaria de la explicación de la potencia y acto absolutos de Dios, ¿de qué manera se puede relacionar el infinito material (Universo) con lo infinito inmaterial (Absoluto)? De acuerdo con Bruno ésta semejanza y vinculación se da por un cierto grado de participación.

[...] si todo aquél que es (a partir del ser sumo y supremo) tiene un orden determinado, y efectúa una dependencia, una *scala*, en la que sube desde las cosas compuestas a las simples, de éstas a las más simples y absolutas, por medios proporcionales y copulativos, y participativos de la naturaleza del uno y del otro extremo, y según su propia esencia neutros; no hay orden donde no hay cierta participación, no hay participación donde no hay cierta unión, no hay unión sin cierta participación. Por tanto es necesario que de todas las cosas que son subsistentes, haya un solo principio de subsistencia.¹²³

Para evitar caer en el error peripatético de considerar como sustancia al compuesto, es necesario reconocer la materia de la forma sustancial, es decir, la materia de aquello que vendría a conformar el compuesto. Argumentando a favor de la existencia de una esencia común, Bruno señala que la razón no puede evitar presuponer lo indistinto dentro de la distinción: lo sensible supone el sustrato de lo sensible, lo inteligible el sustrato de la inteligibilidad, etcétera.¹²⁴ Las formas, por ejemplo, unas son trascendentes y otras son

¹²¹ María José Soto Bruna, *id.* Pág. 77.

¹²² Hélène Védrine, *idem.* pág. 124. L'immanence suppose la transcendance parce que, si le Dieu de Bruno ne peut se concevoir sans l'univers, il correspond pourtant à l'exigence d'une totalité qui ne se confond pas avec la série des êtres concrets.

¹²³ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [233] se tutto quel che è (cominciando da l'ente summo e supremo) have un certo ordine, e fa una dependenza, una scala, nella quale si monta da le cose composte alle semplici, da queste alle semplicissime et assolutissime per mezzi proporzionali e copulativi, e partecipativi de la natural de l'uno e l'altro extremo, e secondo la raggione propria neutri; non è ordine dove non è certa partecipazione, non è partecipazione dove non si trova certa colligazione, non è colligazione senza qualche partecipazione: è dunque necessario che de tutte cose che sono sussistenti, sia uno principio di subsistenza.

¹²⁴ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [233].

específicas: las primeras son superiores al género (entidad, unidad, uno, etcétera) y no hacen distinción en la materia (pues al ser universales comprenden tanto a las sustancias corpóreas como las incorpóreas) sino que tan sólo expresan la sustancia universal común y una para ambas clases de sustancias; en cambio, las formas específicas se refieren a la sustancialidad y accidentalidad.¹²⁵ En efecto, el monismo bruniano se sustenta en la correspondencia de la esencia común de uno y otro substrato. Sólo la esencia primera que es idéntica con su existencia puede prescindir de un substrato común con respecto de otra cosa, pues al ser absoluta, en ella el acto y la potencia son lo mismo.

De esta manera, dado que las cosas divinas o sustancias incorpóreas son principio y causa de las corpóreas, conviene que haya en ellas algo de material con el fin de que en la *scala* ontológica de la materia las cosas inferiores se ordenen conforme a las superiores, y la disposición de las unas dependa de las otras.¹²⁶ Bruno refuerza esta tesis a partir de la subordinación y ordenación plotiniana entre el mundo sensible y el inteligible.

[...] si esiste allá un cosmos inteligible y el cosmos de acá es copia de aquél y el de acá está compuesto también de materia, también allá debe haber materia. Si no, ¿cómo vas a hablar de un cosmos, si no tienes a la vista una Forma? ¿Y cómo vas a hablar de Forma, si no concibes un sujeto sobre el que esté la Forma? Bien es verdad que aquella realidad es completa y absolutamente indivisa, pero está dividida de uno u otro modo. Y si las partes están escindidas unas de otras, este seccionamiento y esta escisión es afección de una materia. Porque ésta es la seleccionada. Ahora bien, si aquella realidad, aun siendo múltiple, es indivisa, es que las muchas Formas, estando en una sola cosa están en la materia, que es esa sola cosa, mientras que ellas son conformaciones de la misma. En efecto, esa sola cosa concíbela como varia y multiforme. Por lo tanto, ella misma es informe antes de ser varia ¹²⁷

¹²⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [233].

¹²⁶ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [235].

¹²⁷ Plotino, *Eneadas*, II, 4,4. Cfr. G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [237] Plotino ancora dice nel libro *De la materia*, che «se nel mondo intelligibile è moltitudine e pluralità di specie, è necessario che vi sia qualche cosa comune, oltre la proprietà e differenza di ciascuna di quelle. Quello che è comune tien luogo di materia, quello che è proprio e fa distinzione, tien luogo di forma. Gionge che «se questo è a imitazion di quello, la composizion di questo è a imitazion della composizion di quello. Oltre, quel mondo, se non ha diversità, non ha ordine; se non ha ordine, non ha bellezza et ornamento: tutto questo è circa la materia». Per il che il mondo superiore non solamente deve esser stimato per tutto indivisibile, ma anco per alcune sue condizione divisibile e distinto; la cui divisione e distinzione non può esser capita senza qualche soggetta materia. E benché dichi che tutta quella moltitudine conviene in uno ente impartibile e fuor di qualsivoglia dimensione, quello dirò essere la materia, nel quale si uniscono tante forme; quello, prima che sia conceputo per vario e multiforme, era in concetto uniforme; e prima che in concetto formato, era in quello informe].

En resumen, la materia ideal o inmaterial está siempre sujeta a un solo acto, mientras que en las cosas mudables yace primero bajo uno y luego bajo otro.¹²⁸ Como resulta evidente, la materia corpórea se refiere a aquella que se encuentra determinada en un objeto concreto, y cuya posibilidad de devenir en otro depende de la disposición en que se encuentra actualmente. En cambio, la materia incorpórea no forma parte de la existencia tangible; es decir, no se encuentra limitada por lo físico, por tanto, es absoluta posibilidad de ser. En otras palabras, no es que la materia incorpórea no tenga ser, al contrario, dada su riqueza de ser es indeterminada, por tanto no tiene existencia en el mundo, es decir, contiene todas las formas y por ello no tiene una en específico.¹²⁹

Dado que es indeterminada, la materia incorpórea satisface el desarrollo de la *explicatio*, pues mediante la donación constante –aunque en tiempos distintos y conforme a un cierto orden de sucesión– de formas que hace a la materia corpórea es que origina el cambio incesante en la Naturaleza. De esta manera la materia incorpórea del mundo inteligible conforma el mundo sensible, de acuerdo con el orden del primero, pues lo sensible es tan sólo reflejo, sombra, expresión de lo espiritual, aunque cabe recalcar que el carácter de éste principio no es superior, pues es inmaterial, y no obstante, aunque distinguible de los tipos de materia (corpórea e incorpórea), atendiendo a la *scala* que conforman, propiamente hablando sólo existe una que lo constituye todo, y que se muestra en innumerables circunstancias e individuos, mediante diversos soportes.¹³⁰ Ahora bien, por medio de la participación y la ordenación que se despliega desde el ámbito de lo incorpóreo, la *scala* del ser se identifica con la *scala* del poder ser, elevando tanto la esencia formal como la material.¹³¹ La única diferencia entre la materia corpórea y

¹²⁸ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [241]].

¹²⁹ Cabe señalar que para Bruno el cambio del ser al no-ser no es una distinción real sino verbal y nominal. *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [233]].

¹³⁰ Cfr. G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. «[...] hay una sola materia, y una es la potencia por la cual todo lo que es, es en acto, y que con igual razón conviene a las sustancias corpóreas y a las incorpóreas, siendo así que las unas y las otras tienen el ser del poder ser» [BOEUC (III, 2016) [239] una sia la materia, una la potenza per la quale tutto quel che è, è in atto; e non con minor ragione conviene alle sostanze incorporee, che alle corporali: essendo che non altrimenti quelle han l'essere per lo possere essere, che queste per lo possere essere hanno l'essere].

¹³¹ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV.

la incorpórea radica según la única materia se contraiga a ser incorpórea o se explique en la corporeidad. Dicha materia o substancia universal no sufre mutaciones, permanece siempre igual, lo único que cambia es el compuesto.

De acuerdo con la tradición escolástica, en la materia reside el poder de ser hecha y en la forma el poder de hacer. En cambio, para Bruno la forma, al igual que la materia, es una sustancia, pero ésta no le viene a la materia de fuera (pues no hay una especie de mundo ideal más allá de este que influya en lo sensible corruptible), sino que la causa material la contiene, por ello, en la mutación no vemos que la materia se corrompa, sino que se transforma, es decir, que muda de forma conforme se da el desarrollo de la *explicatio*.

Aquí nos encontramos ante un ejemplo más de la *coincidentia oppositorum*: aunque materia y forma sean dos substancias, en realidad su dualidad es solamente perceptible en el intelecto mediante una distinción lógica, pues en realidad se trata de un compuesto indisoluble, indivisible, indistinto y uno. Así pues, el Nolano termina por resolver la coincidencia de contrarios mediante una visión unitaria, donde «materia» y «forma» se encuentran articuladas indistintamente en Uno, en la naturaleza.¹³² La forma como sustancia permanece en la materia, reside en ella, pero en el acto es mudable. Como veremos con mayor detenimiento en la segunda parte del presente capítulo, todo este proceso se concretiza mediante la acción de un artífice interno que es el alma del mundo o el intelecto universal que configura y da la forma a la materia desde adentro.¹³³

Por lo tanto, Bruno logra liberar a la materia de la esclavitud de la forma reduciendo el dualismo sustancial a una unidad indisoluble (aunque separable

Dicson: «¿Quieres que esta escala del ser sea semejante a la escala del poder ser, y que, así como asciende la esencia formal, ascienda también la esencia material?»

Teófilo: Es cierto.»

[BOEUC (III, 2016) [247] Dicsono.- In similitudine di questa scala de lo essere, volete che sia la scala del posser essere, e volete che come ascende la raggione formale, cossi ascenda la raggione materiale?

Teofilo.- È vero.

¹³² Como bien señala Nuccio Ordine: «puesto que el ser [de la materia] lógicamente divisible en lo que es y lo que puede ser, físicamente es indivisible, indistinto y uno». Nuccio Ordine, *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, ed./trad. de Silvana Paula Vidal (Madrid, Siruela, 2008), pág. 88.

Bruno explicita esto mismo en la epístola proemial del *De la causa*. [BOEUC (III, 2016) [27] della coincidenza della materia e forma, della potenza et atto : di sorte che lo ente lógicamente diviso in quel che è e puó essere, físicamente è indiviso, indistinto et uno; e questo insieme insieme infinito, immobile, impartibile, senza differenza di tutto e parte, principio e principiato].

¹³³ Nuccio Ordine, *op. cit.* pág. 90.

lógicamente). Dicha liberación o reivindicación de la materia se da a partir de la concepción de la misma como una generatriz, lo cual conlleva la identificación de la materia en acto (realizada en un objeto determinado) con la materia en potencia (en espera de recibir una nueva forma). Ahora bien, aunque no nos sea posible observar la materia en estado puro (ya que al contener todas las formas es indeterminada), nosotros podemos discernirla mediante el análisis de la generación y la corrupción. Dicho proceso lo hemos ilustrado ya en el primer capítulo mediante el ejemplo de la madera: no importa si el tronco de madera fue primero una silla y después pasó a ser unas repisas, al final seguirá siendo madera. De manera análoga a la madera, la materia es aquella sustancia que siempre permanece idéntica a sí misma, y mediante la cual se explica la *complicatio* divina.

De lo que hemos dicho hasta ahora podemos concluir que la materia no es esa pura nada (*prope nihil*), vacuidad que desea insaciablemente las formas, sino que, por encontrarse vinculada intrínsecamente con el alma del mundo, está más cerca de la causa formal, eficiente y final de lo que Maimonides y otros tantos partidarios hubiesen pensado. En otras palabras, la materia ya no es aquella *mulier fortis* obediente y subordinada, pues no recibe las formas desde fuera, sino que las engendra todas desde su interior. Si la aparente carencia de una forma determinada la hacía parecer vacua, insaciable e infiel, para Bruno ésta característica sólo es prueba de que al no poseer una en concreto las tiene todas.¹³⁴ El cambio incesante de formas no hace de ella una casada infiel sino más bien una mujer encinta que despliega toda su potencialidad y riqueza intrínseca. En palabras del Nolano la materia se define como: «cosa divina y óptima progenitora, generatriz y madre de las cosas naturales [...] tan perfecta que, si bien se observa, es un ser divino en las cosas».¹³⁵

En conclusión, la materia no desea la forma, es la forma la que desea adherirse lo máximo posible a la materia, pues sólo mediante ella puede perpetuarse. Cuando el compuesto se rompe es erróneo decir que la forma escapa a la materia, más bien se constata lo contrario: la materia rechaza esa forma para adoptar una nueva. La substancia divina en

¹³⁴ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. [BOEUC (III, 2016) [245] perche quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare].

¹³⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo IV. Cfr. Granada, *id.* 463. [BOEUC (III, 2016) [259, 267] cosa divina, et ottima parente, generatrice e madre di cose naturali [...] tanto perfetta che se ben si contempla è uno esser divino nelle cose].

las cosas no es un bloque de mármol esperando el golpe del cincel del escultor, al contrario, al estar vinculada de manera indisoluble con las fuerzas activas de la naturaleza (el intelecto universal), es esculpida eternamente desde adentro, pues su poder reside en ella misma.¹³⁶

El intelecto universal

Hasta ahora hemos visto la coincidencia de contrarios explicada en la abstracción (como el ejemplo de la línea infinita y del círculo infinito), y también hemos mostrado algunos ejemplos de lo mismo partiendo de la observación de la Naturaleza (calor- frío, generación- corrupción). Ahora corresponde que interpretemos -a partir de lo que hemos mencionado sobre la *scala* y la participación de lo inteligible en lo material (de lo incorpóreo en lo corpóreo)- la coincidencia de la unidad y la multiplicidad en un sentido más espiritual.

Como hemos venido mencionando, dada la infinitud del universo propuesta por el Nolano, es posible afirmar que todas las cosas están hechas de la misma materia. Esta materia homogénea que se encuentra en todo genera las formas desde sí misma mediante la vinculación intrínseca que tiene con la forma. Ahora bien, la forma proviene del alma del mundo, la cual viene a ser el principio formal de todo, un principio coeterno y coextenso con la materia, y, por ende, coincidente con ella en la unidad infinita.¹³⁷ Dicho principio de movimiento, organización y auto conservación no es material sino inteligible, por ello es que no puede influir en el mundo si no es mediante la compenetración con la materia.¹³⁸

En efecto, el alma del mundo es inmanente a éste, más aún, no puede existir sin él, pues como hemos mencionado, forma una sola substancia con la materia. Por consiguiente se origina una especie de simbiosis en la que el universo es coeterno junto con su principio universal intelectual, mientras que el intelecto universal sólo

¹³⁶ Paul Henri Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, ed./trad. Dr. R. E. W. Maddison (New York, Cornell University Press, 1973), pág. 129.

¹³⁷ Ref. H. Védrine, id. pág. 302.

¹³⁸ Ramon G. Mendoza, *The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology* (Rockport, Element Books, 1995), pág. 126.

existe en unión indisoluble con la materia.¹³⁹ Así pues, como principio formal, el alma del mundo se encuentra unida al principio material y es precisamente esta coextensión lo que le permite vincular lo divino con la multiplicidad y viceversa, ya que, dado que todas las cosas están compuestas de materia, todas tienen alma, y por ello es posible afirmar que el alma del mundo se encuentra en todas partes. No obstante, aunque su manifestación se da por medio de la materia, no debemos entenderla de la misma forma que la presencia de lo corporal, pues no hay una parte de ella en un lado y otra en otro, sino que se encuentra toda en todo. Como el Nolano menciona, el alma del mundo está en él como la voz dentro de un auditorio.

Debéis notar que cuando se dice que el alma del mundo y la forma universal están en todo, no se entiende esto en sentido corporal o dimensional, porque no están así y no podrían estarlo en parte alguna; sino que están enteros y en todo espiritualmente. Del mismo modo, por ejemplo (aunque grosero) podríais imaginaros una vez que estuviere entera en toda una habitación y en cada parte de ésta, ya que de cualquier punto de ella se la podría oír; así como estas palabras que yo pronuncio son oídas por todos, así fuesen mil los que aquí presentes, y mi voz, si pudiese llegar a todas las partes del mundo estaría entera en todo. Os digo, pues, maestro Polimnio, que el alma no es indivisa como el punto, sino en cierto modo como la voz. [...] Más aquella está entera en cualquier parte, al modo que mi voz se oye en todas las partes de esta sala.¹⁴⁰

A diferencia de las formas particulares, el principio formal, que es el alma del mundo, se encuentra toda en todo. Por decirlo de algún modo, podemos considerar el alma del mundo como la forma de formas, ya que es un principio sustancial, mientras que las formas o almas particulares son accidentes y estados transitorios del ser. Las formas accidentales sólo pueden darse en el sujeto una a la vez, sin además ser todo aquello que pueden ser, en cambio, el alma del mundo, al estar constreñida o complicada, es todo aquello que puede ser. Un

¹³⁹ Ramon G. Mendoza, *ibidem*.

¹⁴⁰ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. Trad. de Ángel Vasallo [BOEUC (III, 2016) [149-151] Dovete dumque saper brevemente che l'anima del mondo, e la divinità non sono tutti presenti per tutto e per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa esservi: perché questo è impossibile a qualsivoglia corpo e qualsivoglia spirito; ma con un modo il quale non è facile a displicarvelo altrimente se non con questo. Dovete avvertire, che se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, per che tali non sono, e cossi non possono essere in parte alcuna: ma sono tutti per tutto espiritualmente; come per essemplio (anco rozzo) potreste imaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza et in ogni parte di quella: per che da per tutto se intende tutta; come queste paroli ch'io dico sono intese tutte da tutti anco se fussero mille presenti, e la mia voce si potesse giongere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dumque a voi mastro Polihimnio, che l'anima non è individua, come il punto, ma in certo modo come la voce [...] Ma quella | è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udità tutta da tutte le parti di questa sala].

ejemplo de esta diferencia es nuestro Sol: no es todo lo que puede ser, porque para ello tendría que estar en todas las partes donde puede estar, así, al estar en occidente debería estar también en oriente; en cambio, si el Sol fuera todo lo que puede ser, estaría en todos lados, de tal modo que sería tan veloz que permanecería estable e inmóvil.¹⁴¹

Ahora bien, retornando al carácter vinculante del alma del mundo, cabe mencionar que es por medio de ésta que Bruno resuelve el abismo dejado por Nicolás de Cusa y el neoplatonismo renacentista entre el desarrollo de la *complicatio* y la *explicatio*. Dicho concepto es retomado por el Nolano a partir de la *πρόνοια* (*pronoia*) estoica, es decir, la Providencia o Razón del Todo que, inseparable de la materia, transita por medio de ella «como el semen a través de los órganos genitales».¹⁴² Esta concepción se traduce en que tanto para los estoicos como para Bruno la materia no es un ser inerte y pasivo, sino que se encuentra viva.¹⁴³ Bajo esta premisa, la naturaleza es comprendida como un organismo cuyas partes conviven en armonía y colaboran hacia la consecución de un fin común, que en el caso de la nolana filosofía viene a ser el despliegue del Absoluto.

En cuanto a la causa final se refiere, el Nolano discrepa tanto con Lucrecio como con el cristianismo: por un lado, no concede que el orden del universo se deba tan sólo a una mera casualidad, mientras que por el otro no entiende cómo es que la divinidad pudo haber creado un cosmos perfecto a partir de la nada.¹⁴⁴ De manera que, partiendo del carácter coeterno de la materia, Bruno explica coherentemente el orden del Universo a través de una causa eficiente intrínseca: el intelecto universal, el cual se encuentra dentro del alma del mundo o forma universal, y es definido por el Nolano como primera y principal facultad de ésta.¹⁴⁵ Cabe señalar que, pese a su íntima vinculación con la materia, tanto el alma del mundo como el intelecto universal son principios metafísicos inaccesibles por medio del conocimiento empírico, ambos son postulados por medio de la razón tomando como base el principio de razón

¹⁴¹ Cfr. G. Bruno, *De la causa*, diálogo III. [BOEUC (III, 2016) [209-211].

¹⁴² Los estoicos antiguos, *Obras*, S.V.F I 87.

¹⁴³ Ramon G. Mendoza, *op. cit.* pág. 125.

¹⁴⁴ Cfr. Ramon G. Mendoza, *idem.* Pág. 123.

¹⁴⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [113] Or quanto alla causa effetrice, dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello].

suficiente, que en el pensamiento de Bruno surge a partir de la necesidad del universo infinito como expresión del Absoluto y continúa su desarrollo con lo que ahora nos disponemos a exponer.¹⁴⁶

Ahora bien, retornando al eficiente, éste viene a ser la manera en la cual el alma universal se expresa en cuanto a la producción de las cosas. Debe tomarse en cuenta que en la obra del Nolano no se especifica si el intelecto universal tiene o no una conciencia de sí a través de la cual se representa a sí mismo a partir de las entidades particulares que forma o como si gradualmente fuese adquiriendo una conciencia por medio de la *explicatio*. Por tanto, no hay necesidad de atribuir a dicho intelecto universal una voluntad, intención o propósito definido como el demiurgo, sino más bien como un escultor que modela ciegamente, siempre y cuando se entienda que dicho artista no está separado de aquello que esculpe.¹⁴⁷ Como bien señala Ramon G. Mendoza:

Basta con que el “conocimiento” del intelecto universal sea idéntico con lo que, en terminología contemporánea, es comúnmente referido a la entera red sistemática algorítmica inherente y operativa en el universo. Por lo tanto, el intelecto universal de Bruno no debe ser confundido con el tradicional diseñador teístico o deísta, el gran ‘arquitecto’ o ‘relojero’ del universo. Podría ser tan bien una especie de ‘relojero ciego’, como la metáfora acuñada por Richard Dawkins vívidamente sugiere, o ni siquiera un ‘creador’, si es que la noción necesariamente implica un sujeto diferente y separable del objeto que mueve.¹⁴⁸

Cabe aclarar que, si se prefiere utilizar la imagen de un «relojero ciego», hay que tener en cuenta que ni el contexto ni el desarrollo de la obra del Nolano permiten atribuirle un sentido mecanicista, sino más bien animista. Como bien señala Hilary Gatti, Bruno se encuentra en medio de una crisis de la filosofía de la naturaleza que no tendrá fin sino hasta el arribo de nuevos lenguajes como el del cálculo infinitesimal, por tanto, más que un

¹⁴⁶ Es decir, que el universo no puede ser distinto de como es, pues es producto de Dios, quien por su infinita bondad quiso que se pareciera a Él, por lo cual es bello, ordenado, infinito, eterno y uno. Ref. Citas 93 y 98.

¹⁴⁷ Ramon G. Mendoza, *ídem*. pág. 128.

¹⁴⁸ «It would suffice that the ‘knowledge’ of the cosmic mind be identical with what, in contemporary terminology, is commonly referred to as the entire algorithmic systemic network inherent and operative in the universe. Bruno’s cosmic mind is, therefore, not to be confused with the traditional personal theistic or deistic designer, the great ‘architect’ or ‘watchmaker’ of the universe. It could just as well be a sort of ‘blind watchmaker’ as the metaphor coined by Richard Dawkins vividly suggests, or even not a ‘maker’ at all, if this notion necessarily implies a subject different and separate from the product it brings forth». Ramón G. Mendoza, *ibidem*.

practicante de la ciencia moderna, se trata más bien de un precursor, por lo que la carga del término «mecanicista» debe manejarse con cuidado.¹⁴⁹

Una vez aclarado esto, podemos interpretar por medio de cierta analogía, al eficiente como un escultor ciego o si se lo prefiere como una especie de «relojero ciego», mientras que el alma del mundo, como forma de formas, viene a ser aquello por medio de lo cual el eficiente actúa, algo así como la mente del escultor en donde se encuentran todas las formas preconcebidas.¹⁵⁰ De acuerdo con Calcagno, este despliegue proporciona dos maneras distintas de concebir la causa formal: el alma del mundo es la forma presente en la mente del agente antes de que actúe, precede al efecto, y es la norma de acuerdo con la cual se hacen las cosas; por otro lado, el eficiente es la forma que actualiza la materia.¹⁵¹ En este punto, aunque se trata de una influencia importante, el Nolano se separa de Plotino, pues para el filósofo italiano no puede haber una jerarquía porque se trata de un despliegue de lo mismo, así pues, el intelecto no es algo inferior o superior al *Anima mundi*, sino una manifestación del alma como forma del universo.¹⁵² En contraste, para Plotino sí se da una especie de jerarquía en la cual del Uno se desprende el intelecto, y, a su vez, de éste último emana el alma.¹⁵³

El intelecto universal es lo que en la cosmología de Bruno viene a explicar la organización de los elementos constitutivos de la materia en compuestos: somete y dirige todo hacia su perfecta actualización. El intelecto universal se manifiesta en extensión, pluralidad, variedad, individualidad, negación, y límite, pues el universo es la actualización y la individuación de todas las virtuales potencialidades del intelecto universal que adquieren una existencia real sólo a través de la *explicatio*.¹⁵⁴ En resumen, así como el alma está toda contenida en todo, todo tiene un principio inmanente de vida y de movimiento, un artífice interno responsable de la generación y la corrupción.

Lo llamamos “artífice interno”, porque da forma a la materia configurándola desde dentro, así como desde lo interior de la semilla o raíz echa y desarrolla el tronco;

¹⁴⁹ Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (New York, Cornell University Press, 2002), pág. 8.

¹⁵⁰ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [119]].

¹⁵¹ A. Calcagno, *id.* Pág. 140.

¹⁵² Cfr. Maria Jose Soto Bruna, *id.* pág. 41.

¹⁵³ Plotino, *Eneadas*, IV, 9, 4.

¹⁵⁴ Ramon G. Mendoza, *id.* Pág. 128.

de lo interior del tronco extrae las ramas; de lo interior en éstas despliega los botones; desde dentro forma, configura y teje como si fuera con nervios las hojas, las flores, los frutos; y desde dentro, también, en ciertas épocas, desde las hojas y los frutos reenvía sus humores a las ramitas, de las ramitas a las ramas, de las ramas al tronco, del tronco a la raíz. De manera análoga, en los animales, comienza su operación con el germen, y desde el centro del corazón hacia los miembros exteriores; y desde aquéllos, finalmente, plegando juntas hacia el corazón las desplegadas potencias, procede como si viniese a recomponer las antes disueltas filas.¹⁵⁵

Como bien señala Calcagno, la coincidencia de la unidad y de la multiplicidad es parte integral de la estructura de este artífice interno o intelecto universal.¹⁵⁶ Por ejemplo: el animal tiene un centro que es el corazón, y muchas facultades interconectadas, pero no resumimos lo que es el animal a lo que es el corazón, así como, a pesar de que la semilla contenga el árbol, no comprendemos que la semilla sea árbol. De la misma manera el artífice interno no somete la pluralidad de las cosas en una unidad absoluta, al contrario, como ya hemos venido mencionando, la multiplicidad y la unidad se necesitan una a la otra.

Por otro lado, lo particular del artífice interno o eficiente propuesto por Bruno es que puede ser considerado como causa intrínseca (porque actúa desde dentro) y extrínseca (porque su ser no es el mismo que el de la sustancia y el de los efectos producidos por él).¹⁵⁷ El eficiente es principio de movimiento, de generación y de corrupción, porque es intrínseco a la cosa y permanece en el efecto; pero a su vez es causa, porque permanece externa al compuesto y su fin, pues a diferencia de la forma particular en el compuesto, el intelecto universal no cumple su finalidad en una sola manifestación sino a través de infinitas. De esta manera el Nolano constata que la causa, a pesar de haber dejado un rastro de sí en el efecto, permanece idéntica a sí misma dado que es distinta de este, de este modo el eficiente se distingue de las cosas que produce. Bruno ilustra esta doble cualidad del eficiente en lo corpóreo mediante la analogía del piloto en el barco.

¹⁵⁵ Giordano Bruno, *De la causa*, diálogo II. Trad. de Ángel Vasallo. [BOEUC (III, 2016) [117] si chiama “artefice interno”, perché forma la seme o radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondo, gli fiori, gli frutti, e da dentro a certi tempi richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance; da le brance, a gli rami; da gli rami, al | stipe; dal stipe al radice : símilmente ne gli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima e dal centro del cuore, a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l’esplicare facultadi, fa come già venesse a rianglomerare le già distese fila].

¹⁵⁶ A Calcagno, *id.* Pág. 138.

¹⁵⁷ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [119].

El piloto, en cuanto se mueve junto con la nave, forma parte de ésta; ahora bien, en tanto, a quien lo dirige y mueve, no se considera que sea parte, sino eficiente distinto ella. Del mismo modo, el alma del Universo, en cuanto anima e informa viene a ser parte intrínseca y formal de aquélla; pero, en cuanto la mueve y gobierna, no es parte, no tiene carácter de principio, sino de causa.¹⁵⁸

Por otro lado, existen para Bruno tres tipos de intelecto: el divino (que lo es todo), el universal (que lo hace todo) y los particulares (que se hacen todas las cosas).¹⁵⁹ Si bien los tres están en las cosas y forman una unidad, la función específica del intelecto universal es comunicar la acción divina mediante el movimiento o mutación en los particulares. Cabe señalar en este punto que la naturaleza no juega un papel secundario ni está divorciada respecto del intelecto, ni tampoco es algo que recae sobre o se opone a éste, al contrario, se encuentra abstraída en la infinitud de especies del artífice interno.¹⁶⁰ Quizás dicha abstracción pudiera interpretarse como si la multiplicidad se viera amenazada a ser relegada por la unidad que es el alma del mundo, sin embargo insistimos en que como principio el alma permanece, es inmanente a las cosas mientras las mantiene unidas. Todas las cosas están unidas y tienen vida gracias al alma del mundo, pero, a su vez, dentro de la unidad se da el despliegue de una continua producción de formas y seres.

De nueva cuenta se da una interrelación, una coincidencia de la unidad y la multiplicidad: la forma se une a la materia para que ésta última pueda participar de la belleza del Absoluto hasta donde sea capaz de recibirla, pues no hay belleza que no consista en una especie o forma, y no hay forma que no haya sido producida por el

¹⁵⁸ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II [BOEUC (III, 2016) [121-123] il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente: cossi l'anima de l'universo, in quanto che anima et informa, viene ad esser parte intrínseca e formale di quello; ma come che driza e governa, non è parte, non ha raggione di principio, ma di causa].

¹⁵⁹ Ref. G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [117 -119] Son tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto; perché bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca come anco instrinseca, de tutte cose naturali]. Ref. G. Bruno, *De los heroicos furores*, Primera parte; tercer diálogo. [BOEUC (VII, 2008) [137-141] La è oggetto finale, ultimo e perfettissimo; non già in questo stato dove non possemo veder Dio se non come in ombra e specchio, e però non ne può esser ogetto se non in qualche similitudine; non tale qual possa esser abstratta et acquistata da bellezza et eccellenza corporea per virtù del senso: ma qual può esser formata nella mente per virtù de l'intelletto [...] Or di queste specie e similitudini si pasce l'intelletto umano da questo mondo inferiore, sin tanto che non gli sia lecito de mirar con più puro occhio la bellezza della divinitate].

¹⁶⁰ A. Calcagno, *id.* pág. 139.

alma.¹⁶¹ No obstante, insistimos en que, a pesar de que en la filosofía del Nolano exista un orden establecido a partir de un Principio, esto no significa que se dé una jerarquía en términos absolutos sino relativa, pues su trasfondo, que es la eternidad, no implica una progresión temporal en la cual la multiplicidad llegue a ser superada.

Sugerir que uno se mueve de la unidad hacia la multiplicidad y posteriormente a la unidad en el orden del ser es sugerir que lo Uno no es Uno y múltiple al mismo tiempo, sino que en realidad deviene progresivamente en cosas distintas separadas una de la otra. Es decir, que la unidad deviene multiplicidad, la cual de nueva cuenta se convierte en unidad. Si lo anterior fuera el caso, entonces el ser sería interpretado nunca siendo Uno *ab aeterno*, dado que en algún punto del proceso se convierte en múltiple. [...] No obstante, esto no puede ser, ya que la multiplicidad no desempeñaría un rol significativo en la filosofía de Bruno. Es nuestra razón la que hace estas distinciones de un proceso de unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad, pero en realidad *semper et ubique* se desarrolla la coincidencia de unidad y multiplicidad.¹⁶²

Ahora bien, resta preguntarse cómo es que puede participar de la vida aquello que comúnmente es considerado como inerte o inanimado. ¿Cómo es que el lodo puede tener alma si no observamos en él ninguna propiedad ya sea vegetativa, animal o racional? Parece claro que el intelecto universal puede hacer (dependiendo de la disposición en que se encuentren las cosas, pues su actuar no es espontáneo sino ordenado), que del lodo surja el pasto, y que del pasto se genere la carne del becerro, y que ésta, al ser ingerida se vuelva semen, pero este proceso de transformaciones explica sólo el desarrollo de la *explicatio* y no es condición necesaria para que todo deba ser animado. No obstante, lo que señala Bruno es que si las cosas inanimadas producen reacciones en lo animado es porque también tienen alma, ya que cuentan con un artífice interno y un «cierto acto de animalidad y vida».¹⁶³ Dado que el eficiente se encuentra en todo, cuando vemos que la propiedad de un mineral produce un cambio en los humores de un hombre, la

¹⁶¹ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [127].

¹⁶² A. Calcagno, *id.* pág. 117. «To suggest that one moves from unity to multiplicity, and further, to unity in the order of being is to suggest that the one is not one and multiple at the same time but actually becomes these different things progressively apart from one another. That is, unity becomes multiplicity which again becomes a unity. That is, unity becomes multiplicity which again becomes a unity. If the aforementioned were the case, then being would be depicted as never being one *ab aeterno*, for at one point in the process it becomes multiple. [...] This, however cannot be, as multiplicity then plays no significant role in Bruno's philosophy. It is our knowledge that makes these distinctions of a process of unity to multiplicity to unity, but in actuality there is *semper et ubique* the coincidence of unity and multiplicity».

¹⁶³ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [135-137]].

reacción es producida, según el Nolano, por el intelecto que rige las transformaciones. Además, tomando en cuenta lo que hemos venido exponiendo, si se concediera que existe una parte de la materia que es inerte, esto significaría que la substancia espiritual es rebasada por la materia, lo cual es imposible, ya que como hemos visto, una es de manera absoluta todo lo que puede ser, mientras que la otra sólo es de un modo limitado, por lo cual no puede haber materia alguna sin substancia espiritual.

Con todo, resta aún responder, desde el monismo bruniano, a la problemática que plantea Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*, donde se evidencia que las distintas facultades o potencias del alma (nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva) se dan todas en ciertos vivientes, mientras que en otros se da una sola; por ejemplo, en las plantas se da sólo la facultad sensitiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva.¹⁶⁴

En contraste con lo anterior, en Bruno no existe la distinción entre lo viviente y lo no viviente, pues como hemos visto, no hay parte de la materia que esté enteramente privada de la forma, a excepción de «[...] cuando se la aprehende con el pensamiento, como lo hace Aristóteles, el cual no se cansa nunca de dividir con el pensamiento lo que es indivisible según la naturaleza y la verdad».¹⁶⁵ Por lo cual, aunque según el aristotelismo se entiende que hay cinco grados o facultades del alma, para el Nolano dicha distinción es válida sólo si se atiende a las operaciones que las cosas muestran o que provienen de ellas, pues atendiendo al ser primario y fundamental no cabe hacer dicha distinción.¹⁶⁶

Hasta este punto hemos visto que no hay parte de la materia que no esté acompañada del alma, sin embargo, no sucede que toda el alma esté acompañada de materia, por ello Bruno realiza una breve explicación sobre las facultades o potencias

¹⁶⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, 414^a 30.

¹⁶⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [141] eccetto compresa logicamente, come da Aristotele, il quale mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso seconda la natura e verità].

¹⁶⁶ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [145] Oltre di questo voglio che si avvertisca, che benché parlando secondo il modo comune, diciamo che sono cinque gradi de le forme, ciò è di “elemento”, “mixto”, “vegetale”, “sensitivo” et intellettivo”, non lo intendiamo però secondo l’intenzion volgare; per che questa distinzione vale secondo l’operazioni che appaiono e procedono da gli soggetti, non secondo quella ragione de l’essere primario e fondamentale di quella forma e vita spirituale, la quale medesima empie il tutto, e non secodo il medesimo modo].

del alma.¹⁶⁷ Ahora bien, continuando con lo que decíamos en el párrafo anterior: en cuanto se refiere a las facultades o potencias del alma que se expresan en las cosas, el filósofo italiano distingue tres: material, vegetativa/sensitiva e intelectual. En efecto, al separar la substancia mediante la distinción lógica entre forma y materia ocurre lo siguiente: de las tres facultades, sólo la forma material no puede existir ni concebirse sin materia; por otro lado, las potencias vegetativa/sensitiva e intelectual corresponden únicamente al principio formal.¹⁶⁸

Por ahora nota esta distinción de la forma: hay una suerte de forma primera que informa, se expande y depende; puesto que informa todo, está en todo; y porque se extiende, comunica la perfección del todo a las partes; y puesto que depende y no tiene operación por sí misma, viene a comunicar la acción del todo a las partes, como asimismo el nombre y el ser determinados: tal es la forma material, como aquella del fuego, porque cada parte del fuego calienta, se llama fuego y es fuego. En segundo lugar, hay otra clase de forma, la cual informa y depende, más no se extiende: y es de este modo porque perfecciona y actúa sobre el todo y en toda parte de aquél; puesto que no es extensa, no atribuye a las partes el acto del todo; puesto que es dependiente, comunica a las partes la operación del todo: tal es el alma vegetativa y sensitiva, porque ninguna parte del animal es animal, y no obstante cada parte vive y siente. En tercer lugar, existe otra clase de forma, que actualiza y perfecciona el todo, pero no es extensa, ni dependiente en cuanto a su operación. Esta alma, dado que lleva al acto y perfecciona, está en el todo, tanto en el todo como en cada una de sus partes; porque no es extensa, no atribuye la perfección del todo a las partes; puesto que no es dependiente, tampoco les comunica la operación. Tal es el alma en tanto puede ejercitar la potencia intelectual, y se le llama intelectual, la cual hace que ninguna parte del hombre se pueda llamar hombre, sea hombre y pueda decirse que entiende.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cabe aclarar que para los propósitos de nuestra investigación sólo nos enfocaremos en la forma material e intelectual. G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [143] Cossi è; et oltre ancora non determino se tutta la forma è accompagnata da la materia: cossi come già sicuramente | dico de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella [...]].

¹⁶⁸ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [143] Di queste tre specie la prima è materiale, che non si può intendere, né può essere senza materia; l'atre due specie (le quali in fine concorreno a uno secondo la sustanza et essere, e si distinguono secondo il modo che sopra abbiamo detto) denominano quel principio formale, il quale è distinto dal principio materiale].

¹⁶⁹ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [141-143] Per ora notate questa distinzione de la forma: che è una sorta di forma, prima, la quale informa, si estende e depende; e questa perché informa il tutto è in tutto; e perché la si stende, comunica la perfezione del tutto a le parti; e perché la dipende e non ha operazione da per sé, viene a comunicar la operazione del tutto alle parti, similmente il nome e l'essere: tale è la forma materiale come quella del fuoco, per che ogni parte del fuoco scalda, si chiama fuoco et è fuoco. Secondo, è un'altra sorte di forma, la quale informa e depende, ma non si stende: e tale per che fa perfetto et attua il tutto, è nel tutto et in | ogni parte di quello; perché non si stende, avviene che l'atto del tutto non attribuisca a le parte; per che depende, l'operazione del tutto comunica a le parti: e tale è l'anima vegetativa e sensitiva, perché nula parte de l'animale è animale, e nulladimeno ciascuna parte vive e sente. Terzo, è un'altra sorte di forma, la quale attua e fa perfetto il tutto; ma non si stende, né depende quanto a l'operazione. Questa perché attua e fa perfetto, è nel tutto et in tutto et in ogni parte; per ce la non si stende, la perfezione del tutto non attribuisca a le parti; perché non depende, non comunica l'operazione. Tale è l'anima, per quanto può esercitar la potenza intelletiva, e si chiama intelletiva: la quale non fa parte alcuna de l'uomo che si possa nomar uomo, né sia uomo, né si possa dir che intenda].

A partir de este pasaje se desprende que la forma primera o material no es accidental ni está mezclada a la materia, sino que existe en ella como asociada y asistente: una es causa de la definición y determinación de la otra: pues la forma material tiene en sí misma la capacidad de constituir individuos particulares de innumerables especies, pero se contrae para constituir un individuo concreto; mientras que la potencia indeterminada de la materia que puede recibir cualquier clase de forma, se limita a una especie concreta.¹⁷⁰

Es así que la forma material es invariable en sí misma, pero varía después por los individuos y la diversidad de la materia. En otras palabras, aunque la forma primera haga diferir en el individuo la parte del todo, no difiere ella misma en la parte y en el todo.¹⁷¹ Por ello el Nolano dice: «Si bien, como subsistente por sí misma le conviene una definición, otra en cuanto que es acto y perfección de cualquier sujeto, y finalmente otra respecto de un individuo con disposiciones de un modo, y otra para el que las tiene de otro tipo».¹⁷²

A diferencia de la forma material, la forma intelectual no es extensa ni dependiente, porque está como el piloto en la nave: no existe en la materia ni está pegada a ella según el ser, pues no depende de ella para subsistir.¹⁷³ En efecto, la forma material no comunica la perfección ni la operación del todo a las partes porque, como vimos en la *complicatio* y *explicatio*, el infinito inmaterial es mayor que el infinito físico, por lo cual, si bien

¹⁷⁰ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [147] Questa forma non la intendete accidentale, né simile alla accidentale, né come mixta a la materia, né come inerente a quella: ma inesistente, associata, assistente. [...] Oltre, questa forma è definita e determinata per la materia, per che avendo in sé facilità di constituir particolari, di specie innumerabili, viene a contraersi a constituir uno individuo; e da l'altro canto la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie: tanto che l'una è causa della definizione e determinazione de l'altra].

¹⁷¹ «[...] se suelen distinguir dos tipos de sentido: el inferior mediante el cual no se distingue la naturaleza del objeto ni su calidad, sino que viene sólo percibida una cierta impresión de las cualidades corporales, y el superior, que reúne en profundidad naturaleza y calidad. El primero es obtuso y por así decirlo, adormecido, y se encuentra también en las plantas; el segundo sostiene que es sólo propio de los animales [...] Y ciertamente, según nuestros principios, sostenemos que todo esto converja en un único principio. La mente de hecho, que mueve la masa del universo, es la que da forma a la semilla a partir del centro, lo hace crecer desde su hipóstasis según grados admirables, lo dota de extraordinarios artificios, delinea las características y da forma con suma precisión a las plantas y a las vetas de minerales que no han sido aún privados de espíritu vital: de todas éstas derivan las virtudes animales, como es bien sabido por quienes no cierran los ojos al considerar los elementos de la naturaleza». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, ed./trad. de Alicia Silvestre, (España, Libros del Innombrable, 2007), pág. 23- 24.

¹⁷² G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [147] benché altra raggione li convegna come subsistente da per sé, altra in quanto che è atto e perfezione di qualche soggetto, et altra poi a riguardo d'un soggetto con disposizioni d'un modo, altra con quelle d'un altro].

¹⁷³ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [141]].

no hay una parte de materia desprovista de forma, la forma no está siempre acompañada de materia. En resumen, a partir de lo que hemos visto hasta ahora podemos decir lo siguiente: la divinidad es la unidad que está por encima de toda cosa; el alma del mundo es la unidad dentro del universo; el universo está constituido por una sustancia doble y unívoca o «uni-versa»: espiritual y material; a esta última se le puede desglosar en tres modos, potencia pasiva, potencia activa, y acto, o bien, materia, forma y la unión de ambos, o bien materia, alma y entendimiento.¹⁷⁴

Pese a que el principio formal se encuentra en todo y en cada parte del todo, su presencia no se da de la misma manera en que pueda estarlo una cosa material, sino de manera semejante a la voz que se esparce toda entera en toda una estancia y se escucha con igual fuerza en cada una de sus partes.

[...] podrías imaginarte una voz, la cual está toda en toda una estancia y en cada parte de aquella: porque se oye toda entera en cada una de sus partes; como estas palabras que digo son oídas por todos, aunque mil estuvieran presentes, y si mi voz se pudiera extender a todo el mundo, estaría toda en todo. Por tanto, respondo a usted, maestro Polihimnio, que el alma no es indivisa como el punto, sino en cierto modo como la voz. Y te respondo a ti, Gervasio, que la divinidad [...] está en toda entera en cada una de las partes, igual que mi voz es oída toda en todas las partes de esta sala.¹⁷⁵

En conclusión, si bien se reconocen estas tres formas (e incluso se podrían hacer más distinciones entre ellas como: elemental, mixta, vegetal, sensitiva e intelectual), para Bruno no es válido hacer esta separación tripartita.¹⁷⁶ Debemos tomar en consideración que aunque en las cosas observamos distintas operaciones y por eso consideramos a unas vegetativas, a otras inertes, intelectuales, etcétera, atendiendo al ser primario y fundamental de donde

¹⁷⁴ «[...] que toda la sustancia espiritual se reduce a la unidad, que toda la material se reduce a tres, que el alma es la unidad, su Dios, y que la mente primera es una por encima de todas las cosas, [y] que una es el alma del universo». Ref. G. Bruno, *De Magia*, pág. 276.

¹⁷⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [151] potreste imaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza et in ogni parte di quella: per che da per tutto se intende tutta; come queste paroli ch'io dico sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti, e la mia voce si potesse giungere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dunque a voi mastro Polihimnio, che l'anima non è individua, come il punto, ma in certo modo come la voce. E rispondo a te Gervasio, che la divinità è tutta in quasilvoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala].

¹⁷⁶ G. Bruno, *De la causa*, diálogo II. [BOEUC (III, 2016) [145] per che questa distinzione vale secondo l'operazioni che appaiono e procedono da gli soggetti, non secondo quella raggione de l'essere primario e fondamentale di quella forma e vita spirituale, la quale medesima empie il tutto, e non secondo il medesimo modo].

proviene, nos encontramos con que sólo hay una forma, una forma idéntica que está en todo, aunque no se exprese de la misma manera en todas y cada una de las cosas. El Absoluto, pese a encontrarse totalmente en todo de manera semejante a la voz que se escucha con igual fuerza en todas las partes de una sala, se expresa mediante el alma del mundo de diversas maneras según la disposición en que se encuentre la materia en este momento o en otro.

Como mencionamos más arriba, Bruno se vale del animismo para fundamentar la homogeneidad del universo, de ahí que la mayor expresión del alma del mundo que podemos encontrar en la cosmología nolana es el movimiento de los planetas, concebidos como los «principalísimos y más divinos animales del universo».¹⁷⁷ De acuerdo con el Nolano, estos grandes animales se mueven mediante el principio intrínseco o causa eficiente, y no ya por una causa extrínseca y trascendente como el motor inmóvil de Aristóteles.¹⁷⁸ Cabe señalar que la conexión entre el alma del mundo y la infinitud de astros que pueblan el mundo es homogénea. Ahora bien, insistimos en que a pesar de que lo sensible se ordena conforme a un principio superior, no son sino dos grados distintos del ser; no están escindidos, sino que pertenecen a una misma cosa. De esta forma, la unidad conformada por el alma del mundo y la materia se revela en la totalidad como el origen de todo lo viviente.

En número, por tanto, y multitud hay infinito móvil e infinito motor, pero en la unidad y singularidad hay motor inmóvil infinito y universo infinito inmóvil, y este número y magnitud infinita y esa unidad y simplicidad infinita coinciden en un principio, verdad, ente simplicísimo e indivisible.¹⁷⁹

La materia y el Absoluto mantienen una íntima conexión en la multiplicidad mediante el alma del mundo. Desde el punto de vista cosmológico o de la *explicatio*, los motores son infinitos y relativos, ya que cada astro celeste tiene el suyo. Desde el punto de vista metafísico o de la *complicatio* existe un único motor, que es el Universo o la unidad conformada por el alma del mundo y la materia homogénea. Ahora bien,

¹⁷⁷ G. Bruno, *Del infinito*, diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [357].

¹⁷⁸ Aristóteles, *Metaph*, 1073^a-1073^b.

¹⁷⁹ G. Bruno, *Del infinito*, diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [339] In numero dumque e moltitudine è infinito immobile motore, infinito immobile universo: e questo infinito numero e magnitudine, e quella infinita unità e semplicità, coincideno in uno semplicissimo et individuo principio, vero, ente].

desde la intuición que se tiene del principio trascendental, la multiplicidad de motores y el universo infinito y uno coinciden en el Absoluto.

Bruno rechaza la *scala* Aristotélica según la cual existe un orden jerárquico que comienza con el primer motor, que es considerado primero porque su acción recae sobre un segundo, el cual mueve a un tercero, etcétera.¹⁸⁰ En cambio, el motor propuesto por el Nolano debe ser comprendido como primero sólo en el sentido en que éste corresponde al primer principio o alma del mundo, y en esta forma, también es primero como rector de las infinitas almas o motores, pues gobierna sus actos y fuerzas intrínsecas.¹⁸¹ El motor de la nolana filosofía no se encuentra en los confines del universo, está más bien en el centro de cada uno de los astros y mundos como alma, principio vital y de conservación.

De esta manera no hay un primer móvil, al que con un cierto orden suceda el segundo, hasta llegar al último o bien hasta el infinito, sino que todos los móviles están igualmente próximos y lejanos al primero y del primero y universal motor. Igual que, hablando lógicamente, todas las especies tienen idéntica relación con el mismo género y todos los individuos con la misma especie, también a partir de un motor universal infinito y en un espacio infinito hay un movimiento universal infinito del que dependen infinitos móviles e infinitos motores, cada uno de los cuales es finito de mole y de potencia.¹⁸²

De la misma forma en que en el espacio infinito no existe el centro, sino que este es relativo, cada objeto se encuentra a la misma distancia respecto del alma del universo, pues la lleva dentro. De hecho, el alma del mundo está más cerca de ti y de mí de lo que nunca podremos estarlo los dos, de ahí que el vínculo entre el Absoluto y las cosas sea tan poderoso e imposible de disolver mediante una subsunción o superación de la multiplicidad en la unidad.

¹⁸⁰ Hacemos constar que el término *scala* no se encuentra propiamente en Aristóteles, pero así es como Bruno se refiere al orden que el Estagirita da al cosmos, partiendo de los cuatro elementos, pasando por la esfera de las estrellas fijas hasta llegar al motor inmóvil. Cfr. G. Bruno, *De la causa*, diálogos III y V. [BOEUC (IV, 2006) [337].

¹⁸¹ Montse Bartolomé Luises, *El animismo en Giordano Bruno, Agora: Papeles de filosofía*, #19 (2000), pág. 30.

¹⁸² G. Bruno, *Del infinito*, diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [339] Cossi non è un primo mobile, al quale con certo ordine succeda il secondo in sino a l'ultimo, opur in infinito; ma tutti gli mobili sono equalmente prossimi e lontani al primo e dal primo et universal motore: come (logicamente parlando) tute le specie hanno equal raggione al medesimo geno, tutti gli individui alla medesima specie. Cossi da un motore universale infinito, in un spaccio infinito, è un moto universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito da cui dependeno infiniti mobili et infiniti motori, de quali ciascuno è finito di mole et efficacia].

Insistimos en que no puede haber una *scala* en el sentido de jerárquico propuesto por Aristóteles, puesto que «[...] donde el número es infinito no hay grado ni orden numeral, aunque haya grado y orden según la razón y dignidad o de diversidad de especies y géneros o de diversos grados en un mismo género y en una misma especie».¹⁸³ Debido al número infinito y a la homogeneidad de sus principios materiales e inmatiales, no tiene sentido jerarquizar los mundos atribuyéndoles distintas materias a las de la Tierra, ni tampoco una causa eficiente diferente a la del alma de nuestro planeta. El alma del mundo mueve los planetas en un movimiento epicíclico que les es relativo a cada uno, en torno al propio centro y al elemento del fuego presente en cada uno de los infinitos soles, sin otro fin más que el de su conservación, es decir, la búsqueda de lo «conveniente y de lo amistoso».¹⁸⁴

Por otro lado, pese a su carácter incorpóreo y al infinito acto y potencia que posee para suscitar formas en la materia, el alma del mundo no es Dios, aunque tampoco está fuera de Él. Al ser causa y principio a la vez, el intelecto universal se identifica con el alma del universo como manifestación del Absoluto en el mundo. La presencia de Dios es una inmanencia que permite salvar el abismo entre el Absoluto y el mundo de los entes. Mediante el eficiente Bruno explicita el principio de la inmanencia del Absoluto, cuestionando de esta forma los principios de la trascendencia y de la fe, pero no a través de la adoración de la presencia de Dios en el mundo, sino mediante una exaltación de la naturaleza o, para decirlo mejor, de una divinización de la misma. Como bien señala Hélène Védrine:

Puede ser que el concepto de Dios sea más rico que el de naturaleza, sin embargo, permanece inseparable al del universo. La creación cede así el lugar a una consustancialidad de la divinidad y del universo. Concebida como *Deus in rebus*, la naturaleza representa, para Bruno, el infinito despliegue de la vida.¹⁸⁵

¹⁸³ G. Bruno, *Del infinito*, diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [337] veramente è un primo e prencipe motore; ma non talmente primo e prencipe, che per certa scala, per il secondo, terzo et altri, da quello si possa discendere, numerando, al mezzano et ultimo: atteso che tali motori non sono, né possono essere; perché dove è numero infinito, ivi non è grado né ordine numerale, benché sia grado et ordine secondo la raggione e dignità o de diverse specie e geni, o de diversi gradi in medesimo geno e medesima specie].

¹⁸⁴ G. Bruno, *Del infinito*, diálogo V. [BOEUC (IV, 2006) [343].

¹⁸⁵ H. Védrine, *idem*, pág. 139. «Il se peut que le concept de Dieu soit plus riche que celui de nature, mais il reste inséparable du concept d'univers. La création cède ainsi la place à une co-substantialité de la divinité et de l'univers. Conçue comme *Deus in rebus*, la nature représente, pour Bruno, l'infini déploiement de la vie».

Hay en el Nolano una exaltación de la naturaleza porque ha sido en ella que el Absoluto se ha manifestado. Se trata de una especie de teología fundada en la cosmología infinitista que cancela la pregunta por la trascendencia, por eso la unidad no cancela la multiplicidad, pues es necesario buscar a Dios en las cosas, en y a través de la *scala*. Asimismo, el monismo bruniano se fundamenta en la inexistencia de una jerarquía entre la unidad como ser primario y la multiplicidad como ser secundario.¹⁸⁶ Si no hay jerarquía, Dios y mundo no pueden ser separados, al contrario, son coincidentes: la divinidad es la multiplicidad de cosas y la multiplicidad es Dios.

La *scala*, como hemos venido explicando, no es una mera construcción metafísico/medieval de la que Bruno se sirve para explicar aspectos metafísicos que no puede demostrar. La *scala* es una ordenación y un medio de comprensión de la realidad que vincula el conocimiento empírico y racional que tenemos de la misma. Como mencionamos en el capítulo anterior, en la actualidad la física, la biología y otras ciencias se sirven, bajo otros nombres, de modelos similares para explicar el mundo. Un ejemplo concreto que se relaciona con lo que hemos visto sobre la *scala* de la materia es el de la teoría general de la relatividad postulada por Einstein.

En efecto, el físico alemán parte de conceptos abstractos o intuiciones de la mente tales como: masa, energía, espacio y tiempo, los cuales al interrelacionarse y unificarse en lo que es el cosmos, constituyen un sistema metafísico construido y postulado racionalmente como la matriz de todos los fenómenos naturales.¹⁸⁷ Dichas abstracciones están íntimamente ligadas entre sí, de manera que no es posible concebir la existencia independiente de una sin las otras tres: no puede haber tiempo si no hay un espacio en el cual éste se pueda medir; no puede considerarse la pura masa sin energía, etcétera.

De manera similar la *scala* de la materia viene a intentar dar cuenta de los fenómenos naturales, partiendo del alma del mundo que, aunque inaccesible empíricamente, es un postulado racional. Como bien señala Ramon Mendoza, el intelecto universal parece satisfacer la demanda que el principio de razón suficiente impone en la, de otro modo incomprensible facticidad de la cuaternidad fundamental propuesta por Einstein, pues como hemos mencionado, ésta es conformada por cuatro principios metafísicos o intuiciones

¹⁸⁶ A. Calcagno, *id.* pág. 122.

¹⁸⁷ R. G. Mendoza, *Ibidem.* pág. 129.

racionales incapaces de comprender separadamente, y que no parecen contar con un principio común que los sostenga.¹⁸⁸ En conclusión, la concepción de la *scala* significa el empleo de un principio inteligente inmanente que da cuenta del orden del universo, de este modo Bruno arroja una solución metafísica análoga a la cosmología contemporánea.

Repercusiones gnoseológicas del concepto de *scala*

Las sombras y las ideas

Antes de comenzar, permítasenos bosquejar en este breve párrafo cómo se desarrolla la epistemología del Nolano. En *De umbris idearum* (primera obra que se conserva de Bruno), nuestro filósofo proporciona ciertos aspectos generales de lo que podemos interpretar como su epistemología, la cual tiene como componentes primarios: luz, tinieblas y sombras. A su vez, la concepción gnoseológica del universo hecha por el Nolano se compone de tres mundos: el arquetípico, el físico y el matemático: el mundo arquetípico o de las ideas inmutables es el de la luz divina y supersustancial; el mundo físico es el de las tinieblas; en medio de estos dos mundos se encuentra el de las sombras de las ideas, que no es otro sino el de las formas que provienen de la forma primera, y que son alcanzadas por el hombre mediante la abstracción. Por otro lado, de acuerdo con el Nolano, el intelecto humano se despliega en: sentido, fantasía, imaginación, memoria, razón e intelecto.¹⁸⁹

Ahora bien, Bruno considera al «intelecto» como la facultad que además de ordenar y regir el alma, aprehende los principios o ideas divinas por medio de lo que llega hasta él a partir del mundo físico. En contraposición con el intelecto humano nuestro filósofo utiliza el término *mens* para referirse al Intelecto divino o Dios, es decir, un acto perfectamente simple que contempla todas las cosas sin sucesión: sin

¹⁸⁸ R. G. Mendoza, *Ibidem*. pág. 129.

¹⁸⁹ Confr. H. Védrine, *id.* pág. 315-316. Il se contente d'opposer quatre modes de connaissance ; celle des sens qui voit les choses comme dans un miroir, celle de la raison qui argumente et discours sur elles, celle de l'intellect qui saisit les principes et les conclusions, celle de la mens qui les appréhende d'un seul regard dans leur forme vivante.

pasado, presente o futuro.¹⁹⁰ En efecto, el intelecto humano y la *mens* divina se encuentran en las antípodas de la *scala* del conocimiento: uno está supeditado al mundo físico y es finito; el otro es infinito y por tanto nada lo aprehende. En medio de estos márgenes opuestos se encuentra el mundo físico, pues para nuestro filósofo las verdades eternas son entendidas y contempladas por el hombre o mundo racional a través de «las cosas hechas», es decir, en la naturaleza, donde el intelecto universal se expresa mediante la *coincidentia oppositorum*.¹⁹¹

A diferencia de Telesio, por mencionar un ejemplo, el Nolano no se preocupa demasiado por fundamentar la validez o invalidez de la percepción, pues para nuestro filósofo la verdadera ciencia recae únicamente sobre un objeto verdadero e inmutable: Dios.¹⁹² La verdad o falsedad de los sentidos ocupa un lugar secundario, pues de entrada Bruno sabe que el poder de la percepción es limitadísimo, ya que desde nuestros sentidos sólo accedemos a las sombras o vestigios de las ideas divinas. Por ello, en su búsqueda por la Verdad, nuestro filósofo emplea la idea de *scala*, para unir el mundo físico, el matemático, y el arquetípico en un solo ser primigenio que se desprende, participa y tiende de lo Uno hacia lo Uno.

De manera similar a la cosmología del infinito, en su epistemología Bruno procede creando grados de conocimiento que a grandes rasgos son tres: las sombras, las ideas y las sombras de las ideas. Mientras más cercana se encuentre la sombra respecto de la luz, más próxima estará de los vestigios de las verdades divinas (si no es que de las verdades mismas).¹⁹³ Más aún, las nociones o sombras de las ideas son aquello por lo cual y a través de lo cual se producen y existen ciertas disposiciones, configuraciones y facultades intelectivas.¹⁹⁴ No son sustancias porque no están sujetas a lo Eterno sino al tiempo de una

¹⁹⁰ H. Védrine, *ibidem*.

¹⁹¹ «El mundo matemático, o lógico, o racional transmigra al mundo arquetipo a través del físico, tanto en la contemplación como en la operación de manera que bien dijo cierto teólogo con estas palabras [...] es decir, por el hombre o mundo racional, “a través de las cosas hechas”, esto es, por el mundo físico, “son entendidas, son contempladas”». G. Bruno, *De Magia*, pág. 254.

«[...] preexisten en la mente del primer creador las ideas- sobre cuyo modelo se producen todos los géneros y todas las especies- y seguidamente, a partir de ellas [...] Yo sostengo que estos elementos de la primera mente son comunicados al primer intelecto, y apareciendo gracias a él en el orden natural (después de que en cierto modo habían preexistido en el arquetipo infinito) se incluyen dentro de cierto confín, y de este modo, existen en la naturaleza». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 8.

¹⁹² Confr. Ernst Cassirer, *id.* pág. 426.

¹⁹³ Ciertamente por luz el Nolano no se refiere a aquella luz física y limitada que emana del sol o del fuego (*lumen*), sino a la luz metafísica (*Lux*), esencial e invisible, aunque dispensadora de toda visión. Ínsita en las cosas, constituye su sustancia primera. Confr. G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 262.

¹⁹⁴ «¿Qué diremos, pues, de las sombras de las ideas? Debes comprender que no son ni sustancias ni accidentes, sino ciertas nociones de las sustancias y los accidentes [...] Si alguien desea definir las como

cosa; ni al Lugar, sino que se encuentran arraigadas al lugar de ésta; ni al Movimiento, sino al movimiento de ésta.¹⁹⁵ No son accidentes del alma porque no son hábitos ni disposiciones sino que por ellas se producen y consisten ciertas facultades, disposiciones y hábitos.¹⁹⁶ En otras palabras, las sombras no son substancias ni accidentes, sino ciertas nociones de las sustancias y de los accidentes.¹⁹⁷ A partir de esto podemos considerar a las sombras como un tercer aspecto de lo que compone el universo en su totalidad, a saber: sustancia, accidentes, y sombras/nociones.¹⁹⁸

El hecho de que las sombras participen tanto de las tinieblas como de la luz las coloca en el primer peldaño de ascenso en la *scala* del conocimiento. Las sombras pueden ser objeto tanto de lo material (de nuestras apetencias y afecciones, por ejemplo) como de lo intelectual (lo divino). Debido a que tan sólo percibimos las sombras, y estas son mezcla de luz y tinieblas, cuando tenemos la noción de una verdad inmutable no la tenemos sin un cierto grado de obscuridad. Por eso el Nolano dice:

La sombra no es lo mismo que las tinieblas, pero sí es un vestigio de las tinieblas en la luz o un vestigio de la luz en las tinieblas, o participa de la luz y de la tiniebla, o está compuesta de luz y tinieblas, o bien es una mezcla de luz y tinieblas, o es diferente de la luz y de las tinieblas y es ajena a ambas. Y ello es debido a que la verdad no está llena de luz, o a que la luz es falsa, o quizás a que no es ni verdadera ni falsa, sino un vestigio de aquello que es verdadero o falso, y así sucesivamente.¹⁹⁹

Las sombras tienen una doble procedencia o, mejor dicho, un linaje mestizo producto de las tinieblas (la materia) y la *Lux* (Verdad). Dependiendo de cómo sean empleadas el alma tenderá hacia el bien o hacia el mal, hacia la verdad o hacia la falsedad.²⁰⁰ Si se cuenta con un ánimo bien predispuesto hacia la búsqueda de lo

accidentes del alma y de la razón, lo hará en calidad de persona poco instruida: no son configuraciones, ni disposiciones, ni facultades innatas o adquiridas, sino aquello por lo cual y a través de lo cual se producen y existen ciertas disposiciones, configuraciones y facultades». G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 50.

¹⁹⁵ G. Bruno, *Ibidem*.

¹⁹⁶ Ref. Gómez de Liaño, *id.* pág. 239.

¹⁹⁷ Véase la nota 196.

¹⁹⁸ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 50. «Por tanto, de acuerdo con quienes lo observan correctamente, la substancia y el accidente no dividen todo cuanto dicen que existe en el universo tal como acabamos de exponer».

¹⁹⁹ Giordano Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 40.

²⁰⁰ En esto Bruno se basa en Plotino. Confr. Plotino, *Eneada* VI, 7, 33

verdadero, las sombras pueden arrojar verdades sobre las entidades metafísicas inmutables.

En efecto, de manera análoga a las sombras que percibimos mediante la vista, las sombras de las ideas participan tanto de la luz como de las tinieblas: en la luz, la sombra aparece como un vestigio de las tinieblas; en las tinieblas la sombra se muestra como una gradación que indica el camino hacia la luz. Ahora bien, imaginemos que tenemos una vela y un objeto cualquiera: no importa si movemos uno u otro, o ambos, la sombra siempre se desplazará en una manera semejante y recíproca respecto de su opuesta, pues cuando se mueve la luz, la sombra parece huir, mientras que al moverse el cuerpo, la sombra lo sigue.²⁰¹ En dicha huida y persecución subyace un equilibrio, que el hombre debe formar dentro de sí.

Al igual que la sombra del ejemplo, nuestras nociones están sometidas a impulsos diversos y opuestos. Las sombras o nociones que declinan hacia las tinieblas indican el acercamiento al «reino de la muerte», es decir, al sometimiento de las potencias superiores por parte de las inferiores: las sombras que son objeto de los apetitos voluptuosos tanto del cuerpo como de la facultad cognoscitiva alejan al intelecto humano de la Verdad divina.²⁰² Por otro lado, las sombras que tienden a la luz conducen a una buena vida, y a un intelecto ordenado y capaz de realizar grandes síntesis que permiten al furioso aspirar al conocimiento de los principios divinos e incluso a la contemplación de lo Uno.²⁰³ Es así que, para poder remontarnos hacia la luz es necesario formar en nosotros mismos las sombras de las ideas, es decir, abstraer los rastros que las ideas inmutables han dejado de sí en las cosas que componen el mundo de las tinieblas, teniendo siempre en mente la conformación de la *scala* con el fin de encaminarnos al reposo y la unidad.²⁰⁴

²⁰¹ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 49.

²⁰² Confr. Gómez de Liaño, *op. cit.* pág. 238. Está de sobra decir que los apetitos atraen nuestra atención al mundo de lo sensible. Lo que cabe aclarar aquí es la cuestión de la facultad cognoscitiva. En el subcapítulo dedicado a la imaginación o sentido interno, veremos cómo es que esta parte del alma que crea, y por ello tiende a la multiplicidad, a diferencia del intelecto que es simple e indivisible. En palabras del propio Bruno: «En la materia o naturaleza, en las propias cosas naturales, tanto en el sentido interno como en el externo, la sombra consiste en movimiento y alteración. En cambio, en el intelecto y en la memoria que sigue al intelecto, está, por así decir, en reposo». G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 41.

²⁰³ Confr. Gómez de Liaño, *ídem.*, pág. 243.

²⁰⁴ «[...] en la grada más baja de la escala de la naturaleza está el número infinito, en la grada más alta la infinita unidad. Así como las ideas son las formas principales de las cosas, en cuya conformidad todo está formado, asimismo hemos de formar en nosotros mismos las sombras de las ideas». Frances A. Yates, *op. cit.* pág. 251.

De acuerdo con Bruno el recorrido que realiza la luz hacia las sombras es el siguiente: se pasa de lo superesencial a las esencias; de las esencias a las cosas que existen; de éstas a sus vestigios, imágenes, simulacros y sombras.²⁰⁵ Las sombras se encuentran en el plano del mundo matemático o racional. Posteriormente entraremos más en detalle acerca del mundo matemático, baste ahora con señalar que el papel de este mundo es un tanto curioso, pues en cuanto se refiere al despliegue o *explicatio* del intelecto divino ocupa el puesto más bajo, pero en el camino de ascenso es una especie de bisagra entre el mundo físico y el divino, pues de entre todo lo creado, sólo al hombre le ha sido dado emplear dicha ciencia capaz de inteligir las verdades eternas.²⁰⁶

Haciendo una especie de paréntesis, permítasenos señalar que, aunque Bruno no trata explícitamente el tema del libre albedrío (al menos en cuanto a las obras estudiadas en el presente trabajo se refiere), la doble naturaleza de las sombras nos permite inferir que nuestro filósofo cree en la libertad humana, pues el furioso es quien debe abrirse camino a través de la *scala* mediante el intelecto, empleando las nociones superiores e inferiores para conducirse y arreglarse conforme a lo bueno o lo malo, lo provechoso y lo dañino.²⁰⁷

«[...] debemos intentar por todos los medios, a fin de realizar las más egregias operaciones mentales teniendo ante nuestros ojos la escala de la naturaleza, encaminarnos siempre, mediante operaciones internas, del movimiento y la multiplicidad al reposo y la unidad». G. Bruno, *La sombra de las ideas*, pág. 43.

²⁰⁵ Ref. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 39.

Una descripción similar la encontramos en *De imaginum compositione*, donde el Nolano señala: «A continuación, por consiguiente, comenzando como desde la cabeza, hablamos acerca de la materia y las especies, después de haber comprendido que un ente único infinito se halla intensivamente en la inmensidad todo él entero y totalmente por todas partes, y después de haber puesto ante los ojos un único infinito universo, [que se halla] extensivamente por todas partes [y] se manifiesta corporalmente en diferentes partes y en unos y otros sitios. A continuación [vienen] las especies de la sustancia y aquellos accidentes que de un modo real se encuentran en la sustancia. Va después el orden el mundo racional, que es a semejanza del natural –del que es su sombra-, que es imagen del divino- del que es su vestigio». Ref. *De imaginum*, pág. 343.

²⁰⁶ G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 254. Véase la nota 20.

²⁰⁷ Ref. Bruno, *De los heroicos furores*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011), pág. 286. “Este capitán es la voluntad humana que, asentada en el alma, con el pequeño timón de la razón, gobierna los afectos de sus potencias internas contra el oleaje de la razón, gobierna los afectos de sus potencias internas contra el oleaje de los embates naturales. Con el *son de trompa* [...] es decir, de la elección determinada, *llama a todos sus guerreros*, esto es, convoca a todas las potencias (que son llamadas guerreros por estar en continua lucha y combate) o a los efectos de estas potencias, que son los pensamientos contrarios, algunos de los cuales se inclinan hacia un lado, mientras los otros hacia el contrario; y trata de reunirlos a todos bajo *una sola enseña* de un fin determinado. [BOEUC (VII, 2008) [75]].

Resumiendo lo dicho hasta aquí, las sombras no son más que las improntas (es decir, los objetos del mundo sensible) en las que las ideas (las entidades metafísicas) han dejado plasmados un hálito de la luz verdadera o Lux. De este modo el ser humano se encuentra cercado por las sombras de las tinieblas y las de la luz (aunque quizá se encuentre incluso más cerca de las primeras que de las segundas, pues su alma se está encerrada en un cuerpo que reside en un mundo material), por lo cual, para poder acceder a la contemplación de lo bueno y verdadero, las acciones y operaciones mentales que éste realice deberán ejecutarse tomando en cuenta qué tanto lo alejan o acercan de los más altos peldaños de la *scala* de la naturaleza o la gran cadena del ser, que en este aspecto se asemeja a aquella otra cadena áurea que expone Platón en un mito en las *Leyes* [344e], según el cual los hombres estamos suspendidos como marionetas por los dioses.²⁰⁸

A pesar de que en el mundo físico encontramos tinieblas y vanidad, las cosas, aunque propiamente hablando no sean luz plena, son consideradas por Bruno como partícipes de lo divino en el sentido de indicios o vestigios.²⁰⁹ El conocimiento de lo que es verdadero, es decir, de aquello que no está sujeto a la transformación nos es asequible sólo de un modo imperfecto, sin embargo, de manera similar a como vimos en la cosmología nolana, las cosas superiores subsisten por medio de un ser aún más verdadero que al extenderse dentro de la masa corpórea comunica su luz a la multiplicidad. El velo de tinieblas que nos rodea no forma parte de un plano escindido respecto del de la luz verdadera, es decir, la epistemología bruniana no es un sistema conformado por diferentes órdenes sino por uno sólo que se encuentra presente en todos los peldaños de la *scala*, aunque no se explique o se muestre enteramente en cada uno de ellos.²¹⁰

Asimismo, Granada añade: «[...] la comprensión de la dialéctica entre contrarios presente en la mutación visitudinal en el seno del todo, la penetración intelectual consecuente de la unidad de esos contrarios, permite al «sabio» estabilizarse en una disposición moral de ecuanimidad centrada, de justo medio [...]». Miguel A. Granada, *La reivindicación de la filosofía*, pág. 218.

²⁰⁸ Como se podrá constatar hacia el final de la presente investigación, la importancia del concepto de *scala* en la obra bruniana no sólo radica en la cosmología y epistemología sino también en su ética.

²⁰⁹ Ref. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 40.

²¹⁰ Gómez de Liaño, *id.* pág. 239. «Resumiendo, la idea se da en la mente divina en un acto único. En el cielo se da en potencia activa, múltiple y sucesiva. En la Naturaleza, a modo de vestigio, como por impresión. En la intención y razón, a modo de sombra». Es importante resaltar que por “cielo” entendemos el mundo arquetípico o de las ideas.

Las ideas son causa de las cosas antes de las cosas, los vestigios de las ideas son las cosas mismas o lo que es en las cosas, las sombras de las ideas proceden de las propias cosas o son posteriores a las cosas, de las cuales se dice que son con tanto menor derecho que las propias cosas que salen del seno de la naturaleza, cuando las cosas mismas son con menor derecho que la mente, la idea y principio efectivo, supernatural, sustantivo, superesencial.²¹¹

En efecto, las formas o ideas inmutables dentro de las cosas corruptibles confieren al mundo material un estatus de correlato de lo divino. Dicha participación del mundo arquetípico (*Lux*) sobre el físico (*lumen*) resulta de vital importancia para la epistemología bruniana, pues por medio de ella se forma una *scala*, un camino de ascenso o descenso de las sombras a la luz o de las sombras a las tinieblas, o de la luz a las sombras, etcétera.²¹² De esta manera se forja de nueva cuenta en la filosofía del Nolano una participación de lo superior en lo inferior y viceversa, es decir, todo está en todo, por lo cual los entes superiores participan y pueden descender hacia los lugares que ocupan los inferiores y viceversa.

Asimismo, cabe señalar que, de manera similar a como ocurre en la *scala* de la naturaleza, donde la materia es rebasada en esencia y poder por el alma del mundo, del mismo modo, la esencia y poder de las tinieblas son rebasados por la luz:

[...] pues la luz se difunde y penetra hasta lo más profundo de las tinieblas, sin embargo, no llegan a tocar el orbe purísimo de la luz. Así, pues, la luz comprende, vence y sobrepasa a las tinieblas por el infinito: las tinieblas, en cambio, no sólo no comprenden ni sobrepasan ni igualan a la luz, sino que carecen con mucho de la proporción de aquella.²¹³

Dependiendo de lo que el hombre abstraiga de las sombras su alma habrá de tender a lo provechoso o lo dañino: si elige ampararse bajo la sombra de las tinieblas, sus potencias superiores se marchitarán, permaneciendo inactivas y supeditándose a las inferiores, es decir, su alma tenderá hacia los apetitos del cuerpo y de los sentidos; por otro lado, si escoge la sombra que da la luz, sus potencias inferiores se someterán a las superiores, y su alma aspirará a lo eterno y más excelso.²¹⁴ De esta manera queda

²¹¹ G. Bruno, *De imaginum*, págs. 341-342, nota 19.

²¹² G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 43. G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 253.

²¹³ G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 253.

²¹⁴ ¿Qué nos puede decir el Nolano sobre el grado de verdad que aportan los sentidos? De acuerdo con Cassirer, los sentidos no se engañan, pues no poseen más que una verdad relativa: no pretenden referirse a los objetos mismos, sino simplemente a sus relaciones con el sujeto sensible. Confr. Ernst Cassirer, *id.* pág. 419. Confr. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 41

descrita la ambigua condición de la sombra, que participa a la vez de lo que es tinieblas y vanidad, y de lo excelso, bueno y verdadero.

A decir verdad, en el horizonte de la luz y de las tinieblas, no podemos vislumbrar nada más que sombra. Dicha sombra se encuentra en el horizonte de lo bueno y lo malo, de lo verdadero y lo falso. Aquí está lo que puede convertirse en bueno o malo, en falso o en conforme a la verdad; y lo que, si tiende hacia un lado, se dice que se halla a la sombra de esto, más, si tiende hacia el otro, se dice que se halla a la sombra de aquello.²¹⁵

No obstante, lejos de lamentarse como Polimnio por lo engañoso que puede resultar el mundo material, Bruno considera que dicho grado de conocimiento, aunque nebuloso, corresponde a nuestra condición corpórea y finita, por lo cual resulta adecuado para acceder, aunque siempre de manera insuficiente, a las verdades metafísicas e imperecederas. La transformación de lo material nos muestra una carencia, que es la de no poder ser todo aquello que puede ser, sin embargo, al participar de lo divino, la materia tiende hacia lo bueno y bello, por lo tanto, no puede ser considerada como perversa o baja, sino que más bien es un medio hacia lo divino. Así pues, el hombre debe reconocer y aprehender en la materia los arquetipos ideales que como una especie de germen divino hacen de ella una generadora eterna.²¹⁶

En palabras del Nolano: «[...] ya es bastante descubrir o, mejor dicho, mantener velado lo que no llegas a comprender en toda su desnudez».²¹⁷ En todo caso, si a través de la contemplación de la sombra de la luz resulta que nos hemos equivocado y/o caído en vanidad, el yerro no habrá de recaer en nuestra naturaleza finita incapaz de contemplar la luz en su máximo esplendor.

[...] el velo con el que Moisés, simbólicamente o en sentido figurado, cubría su rostro – en realidad, cubría figuradamente el rostro de la Ley- no servía para engañar, sino para hacer ascender ordenadamente los ojos humanos, que sufren daño si de repente son elevados de las tinieblas a la luz. De hecho, la naturaleza no tolera el paso inmediato de un extremo al otro sino a través de las sombras y del paulatino oscurecimiento de la luz. Algunos han perdido la capacidad natural de ver al pasar de las tinieblas a una luz repentina: tan lejos están de haber alcanzado el objeto deseado.²¹⁸

²¹⁵ Ref. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 41.

²¹⁶ Ernst Cassirer, *id.* pág. 414.

²¹⁷ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 48.

²¹⁸ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 47.

La sombra adecua nuestra visión para ver la luz; mitiga el resplandor que de otra manera nos sería imposible de ver; sacia nuestra sed de verdad sin que corramos el riesgo de ahogarnos. Por ello no debemos lamentarnos ni maldecir nuestra condición si tan sólo alcanzamos a ver la silueta divina, ni tampoco por ello debemos despreciar la multiplicidad bajo la pretensión de abarcar aquella verdad absoluta que no podríamos aprehender desnuda.²¹⁹

«Me senté a la sombra de aquel al que yo deseaba», dice la amada del *Cantar de los cantares* citado por Bruno.²²⁰ De la misma forma nosotros debemos ampararnos bajo la sombra de lo inmutable para lograr participar de lo bueno y verdadero.²²¹ De otro modo, si no fuésemos capaces de vincularnos con las verdades eternas, aunque sea tan sólo en un mero grado de sombras, ¿cómo sería posible explicar y comprender que, aunque nuestro ser no es verdadero, es capaz de poseer (aunque en menor medida) la eficacia y el acto de la verdad? Debe haber entonces un aspecto del mundo inteligible que podamos percibir desde el plano de las sombras. Como Plotino menciona, hay un cierto grado de participación de la divinidad en las cosas: Dios colocó en el rostro los ojos lucíferos e impartió a los demás órganos sus respectivos sentidos, pues sólo el hombre puede preservarse si ve, oye y percibe de antemano aquello que debe evitar y lo que debe perseguir.²²² De esta manera, Dios, cual padre infinitamente fecundo y generoso, nos ha posibilitado el acceso a la luz.

²¹⁹ Ref. G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 372. [...] aunque uno permanezca asentado en una hermosura corporal y un culto exterior, puede mantenerse en el honor y la dignidad; ya que de la hermosura material, que es un rayo y esplendor de la forma y el acto espirituales de los que aquella es vestigio y sombra, el amante se eleva a la consideración y culto de la hermosura, luz y majestad divinas; de suerte que, partiendo de estas cosas visibles, se dirige, con un corazón magnificado, hacia aquellas que son tanto más excelentes en sí mismas, y tanto más agradables al espíritu ya purificado, cuanto más alejadas están de la materia y el sentido. [BOEUC (VII, 2008) [295]].

²²⁰ Giordano Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 39. Resulta interesante lo que Bruno añade después, acerca de que la contemplación de la verdad en aquellos que viven conforme a la naturaleza se da tan sólo de manera momentánea. Esto recuerda un poco el momento de la iluminación divina que se da como un abrir la ventana, la cual explicaremos en el siguiente subcapítulo. «Dado que el hecho de estar sentado o el reposo no persisten por mucho tiempo e aquellos que viven conforme a la naturaleza –pues enseguida los sentidos nos asaltan y nos perturban súbitamente, en tanto que nos seducen, invadiéndonos, nuestros amos particulares, las representaciones fantásticas- aquella acción de sentarse se indica mejor con el pretérito indefinido o el pretérito imperfecto que con la forma de presente. En realidad, dice: “Me senté – o me sentaba- a la sombra”».

²²¹ Giordano Bruno, *ibidem*. Cfr. Ct 2, 3.

²²² Cfr. Plotino, *Eneadas*, VI, 7, 1.

Aun cuando no sea tan poderosa como para ser la imagen de aquello, sin embargo, es a su imagen mientras la diafanidad de la propia alma, limitada por la opacidad inherente al cuerpo, experimenta algo de esa imagen en la mente del hombre al impulsarse hacia ella; por el contrario, en los sentidos internos y en la razón, a los que estamos supeditados viviendo a la manera de los seres animados, no experimenta más que la sombra de esa imagen.²²³

Existe una participación recíproca entre luz y sombras que se justifica mediante un cierto grado de semejanza: todo lo semejante se convierte en semejante, todo lo semejante es conocido gracias a lo semejante, y todo lo semejante es contenido por lo semejante; además, lo semejante lejano tiende a su propio semejante pese a estar separado por lo semejante intermedio, más próximo a aquél.²²⁴ En efecto, la sombra no es luz plena, es su semejante, pero no su igual, sin embargo la semejanza le permite participar de ella en cierto grado.²²⁵ En otras palabras, el intelecto universal o luz primigenia forma parte de las sombras pero no totalmente, puesto que su propia condición es más elevada.

En conclusión, de manera similar a la *scala* de la Naturaleza o de la materia, (donde lo superior se asemeja a lo inferior y viceversa, haciendo de la materia más que un *prope nihil*, una progenitora divina), en la *scala* gnoseológica las sombras y las ideas son «contrarias a los contrarios», es decir, conforman una sola especie, aunque con grados diferentes, a través de la cual se puede conocer todo.²²⁶ En otras palabras, así como la Naturaleza (dentro de ciertos límites puesto que depende de la disposición en que se halle la materia) puede hacer multiplicidad de cosas a partir de una sola, el intelecto puede contemplar el todo a partir de todas las cosas.

De acuerdo con lo que el Nolano menciona en *De umbris*, la *scala* gnoseológica consiste en nueve peldaños, dos más de los que Ficino le atribuye a Plotino en su comentario a las *Enéadas*.²²⁷ En efecto, en la *Enéada* [IV, 7, 36], el filósofo neoplatónico menciona que

²²³ Giordano Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 39.

²²⁴ Cfr. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 44.

²²⁵ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 43. «[...] el ente inferior próximo tiende, por una estrecha semejanza, al ente superior más próximo según ciertos grados: cuando los haya superado todos, sin duda ya no podrá ser denominado semejante, sino igual a él».

²²⁶ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, págs. 49-50.

²²⁷ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, págs. 63-64. Como bien señala Jordi Raventós, si bien Bruno atribuye dicha *scala* al autor de las *Enéadas*, éste último nunca la enumera como tal. Más bien estos peldaños forman

para «examinar cada cosa atendiendo a su estado de pureza» es necesario primero «haberla depurado» o depurarse a sí mismo de forma que se contemple en la región inteligible y pura o, para decirlo con la nolana filosofía, arrimarse a la sombra de la verdad:

Convieni, pues, que la contemplación de este vestigio de la luz me lleve, mediante la purificación de mi ánimo, a la imitación, conformidad y participación de aquella más digna y alta en la que me transforme y a la que me una; porque estoy seguro de que la naturaleza me ha puesto esta belleza delante de los ojos y me ha dotado del sentido interior con el que poder discurrir una belleza más profunda e incomparablemente mayor, quiere que de aquí abajo ascienda a la alteza y eminencia de las especies más excelentes. Y no creo que mi numen verdadero, cual se me muestra en vestigio e imagen, quiera rebajarse a que en imagen y vestigio vaya yo a honrarlo, a ofrecerle sacrificios, a no ser que mi corazón esté ordenado y mi afecto tienda a una mayor altura; pues ¿quién habrá que pueda honrar a la divinidad en su esencia y sustancias propias si no puede comprenderla en estos términos?²²⁸

La contemplación de la belleza terrenal no distrae al espíritu del heroico furioso, pues a pesar de su finitud, tiene un alma eterna cuya infinita potencia lo impulsa a la caza infinita de lo bello y verdadero.²²⁹ La voluntad con la que el furioso aplica su intelecto humano individual es infinita, por lo cual, si se haya bien predispuesta, no puede agotarse en el amor a la belleza material sino que el apremio de ese amor otorga alas a su espíritu para volar hacia las más altas empresas. «Y así

parte de la interpretación que hace Ficino en su comentario, del cual se vale el Nolano para citar al filósofo neoplatónico. Cfr. G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 187 nota 73.

²²⁸ G Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 373. [BOEUC (VII, 2006) [297] Convieni dunque che la contemplazione di questo vestigio di luce mi amene mediante la ripurgazione de l'animo mio all'imitazione, conformità e partecipazione di quella più degna et alta, in cui mi transforme et a cui mi unisca: perché son certo che la natura che mi ha messa questa bellezza avanti gli occhi , e mi ha dotato di senso interiore, per cui posso argumentar bellezza più profonda et incomparabilmente maggiore , voglia ch'io da qua basso vegna promosso a l'altezza et eminenza di specie più eccellenti. Né credo che il mio vero nume come me si mostra in vestigio et imagine, voglia sdegnarsi che in imagine e vestigio vegna ad onorarlo, a sacrificargli, con questo ch'il mio core et affetto sempre sia ordinato, e rimirare più alto: atteso che chi può esser quello che possa onorarlo in essenza e propia sustanza, se in tal maniera non può comprenderlo?]

²²⁹ TAN. - Si el intelecto humano es de naturaleza y actos finitos, ¿cómo y por qué es que tiene una potencia infinita?

CIC. -Porque es eterno, y a fin de que siempre se deleite y no tenga ni fin ni medida su felicidad; y a fin de que, siendo en sí infinito, así sea infinito en el objeto.

G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 359. [BOEUC (VII, 2006) [271]

el espíritu heroico siempre renovará sus tentativas hasta tanto no se vea exaltado al deseo de la hermosura divina en sí misma».²³⁰

Una vez en el estado de pureza surge la atención, la quietud del intelecto, porque la inteligencia no estará absorta en la visión de una cosa sensible sino en lo permanente. A esto añade Bruno (a partir de Ficino, como bien señala Jordi Raventós) la intención.²³¹ Después viene la contemplación del orden y sucesivamente la comparación proporcional a partir del orden, que es cuando Plotino señala que el alma se encuentra «en la intuición, con el eterno, de lo eterno», y se ve a sí misma convertida en «un universo inteligible».²³² Y a partir de que el alma se contempla como parte del mundo inteligible, rechaza la herrumbre que tenía en sí, tendiendo deseosa hacia lo eterno.

Ahora bien, además de los siete peldaños que Ficino refiere, el Nolano señala otros dos: la transformación de sí mismo en la cosa y la transformación de la cosa en sí mismo.²³³ Dicha transformación se refiere a lo que el Nolano ilustra en los *Heroicos Furores* con el mito de Acteón que, como veremos hacia el final del presente capítulo, expresa la identificación del sujeto con el objeto. En este punto Bruno se muestra como el filósofo, poeta y pintor que entiende, canta y muestra la bravura de la caza de los vestigios que de lo divino hay en la naturaleza hasta que el cazador es cazado y devorado por los perros de Diana en los bosques y en las aguas de la contemplación.²³⁴

Las imágenes y la imaginación

A pesar de que la acuñación y el empleo de un término como el de *scala* implica una especie de orden, en realidad el Nolano no llegó a terminar de sistematizar su visión del universo. Por ello, si bien nuestro filósofo se esmeró a lo largo de su obra en desarrollar la *scala* y sus diferentes vertientes o *scalae*, la realidad es que en varios aspectos resulta

²³⁰ G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 373. [BOEUC (VII, 2006) [299] E cossi sempre varrà tentando il spirito eroico, sin tanto che non si vede inalzato al Desiderio della divina bellezza in se stessa, senza similitudine, figura, imagine e specie, se sia possibile: e più se sa arrivare a tanto].

²³¹ Ref. *Las sombras de las ideas*, nota 73, pág. 63.

²³² Plotino, *Enéadas* IV, 7, 35-40.

²³³ G. Bruno, *Las sombras de las ideas*, pág. 63-64.

²³⁴ Frances A. Yates, *idem*, pág. 369.

imposible de abarcar y sintetizar.²³⁵ En muchas ocasiones uno se encuentra con conceptos que no están lo suficientemente desarrollados, o con poemas e imágenes en lugar de axiomas y reglas, por lo cual algunos aspectos de su filosofía resultan particularmente difíciles de comprender (tal es el caso de su epistemología). Por otro lado, es importante tener en cuenta que los textos en los que Bruno expresa con mayor profundidad su epistemología en realidad no tienen como objetivo ofrecer una teoría del conocimiento (entiéndase en el sentido de explicar y desarrollar con detalle los procesos a través de los cuales se conocen las cosas) sino el de explicar la mnemotecnia, sin embargo, debido a los fines que nos proponemos en esta investigación, no profundizaremos en el arte de la memoria, sino que trataremos de apegarnos únicamente a la parte de la teoría del conocimiento que, aunque se encuentra expuesta de manera sutil, consideramos que, aunque sólo se cuente con algunos retazos, algo podremos profundizar en ella.²³⁶

Es importante resaltar que la concepción del Nolano sobre la imaginación viene a romper con la tradición escolástica que ya hacia finales del siglo XVI se encontraba en declive, pues si antes era considerada como una potencia inferior del alma, por medio de la nolana filosofía viene a ser catalogada como la más elevada, como una especie de buhardilla desde la cual acceder al mundo inteligible.²³⁷ Como bien señala Ignacio Gómez de Liaño, en cuanto a su epistemología se refiere, nuestro filósofo no procede como un Descartes o un Spinoza, quienes identifican la verdad

²³⁵ Confr. Ignacio Gómez de Liaño, *op. ídem.*, pág. 204.

²³⁶ La mnemotecnia es una antigua técnica que Bruno aprendió de los dominicos. Consistía en la creación de mapas y palacios mentales dentro de los cuales es posible guardar textos enteros, sin embargo, lo que más le interesaba al Nolano respecto de dicha técnica no era el simple ejercicio de memorizar sino de reformar el alma, pues las imágenes asociadas a las diferentes partes del texto debían ser cuidadosamente seleccionadas con el fin de que despertaran afectos heroicos en el aprendiz, es decir, afectos que alimentan la caza divina del conocimiento: el amor por la virtud, la belleza, etcétera. Para comprender más de este arte invitamos al lector a la lectura de *El idioma de la imaginación*, obra ya citada de Ignacio Gómez de Liaño.

²³⁷ «Sobre la imaginación en el medioevo y el renacimiento. Bruno pone de manifiesto la profunda convicción de que el hombre, imagen del macrocosmos, puede aprehender, contener y entender el macrocosmos con el poder de su imaginación. Volvemos en este punto a lo que básicamente diferencia la Edad Media del Renacimiento: el cambio de actitud respecto a la imaginación. De considerarla una potencia inferior que puede ser útil a la memoria, como concesión al hombre débil que necesita usar similitudes corporales pues sólo así es capaz de retener sus objetivos espirituales hacia el mundo inteligible, ha pasado a ser la más elevada potencia del hombre, por medio de la cual podrá aprehender el mundo inteligible allende las apariencias, a través de la captación de imágenes significativas». Ref. Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011), págs. 254- 255.

con lo estrictamente racional y abstracto, al contrario, para Bruno la verdad brota de imágenes y fantasmas, es decir, de una concepción del mundo que no crea un abismo entre la comprensión y el estudio de la *res extensa* respecto del de la *res cogitans*, sino que armoniza la relación de estos dos aspectos del mundo por medio de grados dentro de la *scala*.²³⁸

Bruno sostiene que lo específico y propio del conocimiento humano es la reflexión racional, la cogitación o «discurso natural», que se fundamenta a través de las imágenes de las cosas, las cuales, si bien son vestigios de las ideas, no dejan de ser un reflejo de la luz verdadera.²³⁹ A diferencia de nuestra pretendida concepción enteramente racional del universo, Bruno no deja de lado el papel de la imaginación, porque, como veremos, mediante la composición de imágenes, sellos y caracteres se contribuye a la significación de ideas y conceptos que debido a su complejidad resultan imposibles de comprender mediante la razón calculadora, pues como hemos visto algunos resultan lógicamente contradictorios (el Uno, la coincidencia de contrarios, el infinito).²⁴⁰

En las confrontaciones de lo que nos encontramos delante, además, tengamos cuidado de considerar que las imágenes nunca se corresponden exactamente con los modelos y por eso esto es menos claro y ciertamente diverso y «otro» (como el ente puede ser diverso de lo que es del ente, el accidente diverso de la sustancia, el sonido diverso de lo que resuena). De hecho aquello que debe ser concebido sobre la verdad de las cosas no puede ser expresado de manera completa por ninguna apariencia sensible, pero la esencia de las cosas se insinúa en nosotros por una especie de orden que da a sus accidentes. Nosotros expresamos estas cosas, para no agotarlas, con signos y ciertos símbolos, pues nuestras palabras son aún insuficientes para decir más.²⁴¹

²³⁸ Ref. Ignacio Gómez de Liaño, *idem.*, pág. 301.

No pretendemos ofrecer aquí una postura sobre la epistemología moderna y la escolástica, si acaso, partiendo de lo que Bruno expone nos gustaría dejar una pregunta abierta: ¿acaso está en lo cierto el hombre que piensa que instauro su mundo en la razón, creyendo que la imaginación no tiene un papel en la fundación y sustento del mismo?

²³⁹ G. Bruno, *Mundo, De imaginum*, pág. 352. «Por lo que Aristóteles dice, obligado por la verdad, aunque no por una ciencia segura y razón clara: conviene al que quiere saber que especule con imágenes; asimismo, que entender es o imaginación o imaginar algo. Por eso sabemos que no se puede realizar operación conveniente con nuestra naturaleza sin ciertas formas o figuras, que por medio de los sentidos externos son concebidas a partir de los objetos sensibles y que se establecen y se digieren en los [sentidos] interiores».

²⁴⁰ «[...] los principios imaginables [...] en ausencia de sensibles externos, nos presentan los fantasmas de aquéllos; y eso que se presenta en ciertos momentos y en determinados lugares, esto siempre y en todas partes hacen contemplar; y eso que en el mundo físico no se compone, no se divide, no excede un término definido de cantidad y número o no lo alcanza, lo imaginable lo divide, lo compone, lo contiene, lo amplifica». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 75.

²⁴¹ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 21.

¿Por qué es relevante un idioma basado en imágenes como el que propone Bruno? Pues bien, las imágenes poseen una energía superior, son capaces de afectar al hombre en todo su ser (sin duda a cualquiera de nosotros nos sobran ejemplos personales de cómo las imágenes nos pueden afectar emocional y hasta físicamente: el rostro del ser amado, la imagen del cuerpo sin vida de un ser querido, incluso símbolos como la estrella de David, el del infinito, o la hoz y el martillo en una bandera).²⁴² Además, muchas de las cosas que nos estimulan provienen de los fondos de nuestra psique y se nos presentan en forma de imágenes en los sueños que tenemos ya sea despiertos o dormidos. De esta forma la imagen estimula la memoria y con ella a toda el alma, transmitiendo una mayor cantidad de información que el discurso de la razón calculadora no puede contener. Más aún, ¿qué son los mitos y la poesía sino imágenes? Como es reconocido por muchos, Platón conoce bien el poder que las imágenes tienen, no sólo para proyectar el alma hacia verdades inalcanzables sino también para reformarla ética y moralmente, por eso los emplea constantemente.

De acuerdo con Cassirer, tanto para Platón, Plotino y Bruno, lo bello es lo que sirve de elemento mediador entre el mundo sensible y el inteligible, ya que la sensación de belleza que nos produce una forma corporal surge de una cierta espiritualidad que en ella resplandece.²⁴³ La belleza, la imagen y la imaginación son vínculos entre la percepción sensible y el intelecto: en las formas perfectas vislumbradas a partir de las cosas imperfectas del mundo natural se enciende el amor que conduce al heroico furioso a la caza de la divinidad. En otras palabras, la imaginación se encuentra en el punto medio de la *scala* del conocimiento humano pues es lo que permite al Nolano que se dé una participación entre lo sensible y lo inteligible, ya que lejos de considerarlos como dos esferas escindidas forman parte de una unidad.²⁴⁴

²⁴² G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 291. «[...] a veces nos alcanzan y dañan más perjudicialmente cosas cuyos golpes no sentimos que [otras cosas] cuyos golpes sentimos; así mismo [a veces] la visión de muchas cosas y la introducción de especies a través de los ojos no producen sensación perturbadora en las potencias sensitivas externas y abiertas, pero llegan a afectar incluso letalmente cuando entran más profundamente, habiendo de referir su sentido inmediato al espíritu interno como si [se tratase de] otro sentido y animal».

²⁴³ Ernst Cassirer, *id.* pág. 414- 415.

²⁴⁴ «Recuerda en fin que es preciso mirar no las cosas que hay en nosotros, sino las cosas mismas mediante las cosas que hay en nosotros, aunque aparezca al alma la imagen presente, debemos orientar nuestra atención a observar no ésa, sino mediante ésa». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, págs. 16- 17.

Bruno rescata de la teoría del conocimiento de Aristóteles la idea de que resulta imposible pensar sin imágenes.²⁴⁵ En efecto, en su tratado *De Anima*, el Estagirita señala: «En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes [...] el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen».²⁴⁶ Del mismo modo, el Nolano atribuye una supremacía al sentido de la vista, ya que todas las cosas percibidas por los sentidos son transformadas en especies comprensibles para el sentido interno o imaginación, es decir, en imágenes. Las imágenes forman una especie de escritura interna mediante la cual se puede conceptualizarlo todo, en especial aquellas cosas que debido a su complejidad logramos percibir sólo a grandes rasgos como en un bosquejo.²⁴⁷ En pocas palabras, sin el soporte y revelación de las imágenes, las formas ideales permanecerían impenetrables para el intelecto humano, de esta manera, como bien señala Gómez de Liaño, Bruno otorga a las primeras una dignidad gnoseológica y ontológica que durante la escolástica estuvo reservada sólo a las segundas.²⁴⁸

El argumento del Nolano en favor del empleo de signos e imágenes es doble. En primer lugar, la naturaleza se presenta al hombre contemplativo mediante entidades compuestas de una materia indefinida, pero con formas ínsitas, a partir de las cuales obtiene las especies definidas.²⁴⁹ Esto quiere decir que si el mundo físico se aparece y produce por medio de formas, luego el intelecto humano ha de manifestarse y producir de la misma forma. Por tanto, si el mundo físico se presenta por medio de imágenes, luego, no es posible conocer sin imágenes.

En razón de lo anterior, la naturaleza viene a ser para nuestro filósofo el espejo viviente que refleja el mundo divino, mientras que el intelecto humano es el espejo que reproduce los signos presentes en la naturaleza.²⁵⁰ En este punto volvemos a lo que mencionamos anteriormente sobre Plotino: si Dios nos dio los ojos lucíferos para contemplar

²⁴⁵ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 336.

²⁴⁶ Aristóteles, *De Anima* [431^a15].

²⁴⁷ Cnfr. G. Bruno, *De imaginum*, pág. 348.

²⁴⁸ Ref. Ignacio Gómez de Liaño, *idem*, pág. 223.

²⁴⁹ Cnfr. Gómez de Liaño, *id.* pág. 252.

²⁵⁰ La construcción de un arte de la memoria juega un papel crucial en este espejo artificial, sin embargo, para evitar dar rodeos no nos adentraremos en esta otra cara de la obra bruniana. No obstante cabe señalar que la afirmación de Aristóteles de que no se puede pensar si no se tienen previamente pinturas mentales, fue el eslabón que unió el aristotelismo con el arte de la memoria durante la Escolástica. De esta unión entre la gnoseología aristotélica y el arte de la memoria procede la gran importancia que se atribuyó a la imaginación. Confróntese lo que señala a este respecto Ignacio Gómez de Liaño en notas al pie del *Mundo, Magia, Memoria*, págs. 336-337

el espejo de la naturaleza, no nos corresponde divagar fuera de la misma. En este juego de espejos entre naturaleza e intelecto humano el hombre encuentra la felicidad que le es propia: se conoce a sí mismo mediante lo que ve reflejado en las cosas, y contempla a Dios a través de su simulacro, es decir, el mundo físico.²⁵¹

Dado que la imagen del mundo es un reflejo de Dios, a su vez la representación por medio de imágenes se entiende como una forma inmediata, total y casi divina del conocimiento, opuesta a la mediata, incompleta y temporal del lenguaje discursivo.²⁵² En efecto, la imagen no es falsedad: es con lo que opera el intelecto humano, reflejo del divino. El modo en el que conocemos es para Bruno una especie de juego de espejos en el cual el intelecto humano no podría reflejar nada sin la luz que le provee ese otro espejo (el mundo sensible) por medio de las sombras.²⁵³ Así pues, la naturaleza suministra el espejo del cual brota el arte y, por medio del cual la razón conoce sus límites: al contemplar el simulacro de la divinidad que representa el espejo, el intelecto humano se siente impulsado a intentar cosas más elevadas, a representar él también la operación de la naturaleza.²⁵⁴ Un ejemplo de lo anterior vienen a ser los sellos (de los que veremos algunos ejemplos en el siguiente subcapítulo), los cuales permiten aprehender en unos cuantos trazos conceptos e ideas que no sería posible explicar sólo con palabras dentro de un tratado.

Los sellos son síntesis atemporales de teorías, concentraciones conceptuales que no podrían ser expresadas de otro modo, sino aludiendo a la parte intuitiva y no meramente lógica de nuestro cerebro. En ellos se integra una visión holística del pensamiento: la parte imaginativa se une con la racional.²⁵⁵

²⁵¹ Cnfr. G. Bruno, *De imaginum*, pág. 335. “De aquí que si por medio de la naturaleza se suministra un espejo terso y plano, también por medio del arte florece y resplandece la luz de las reglas en el horizonte del raciocinio; por ello, según la facultad ensanchada por las imágenes claras y patentes de las cosas, que vienen a nuestra contemplación, nos encaminaremos a la felicidad suma en el múltiple género del acto, la cual [felicidad] se le adjudica especialmente al hombre como propia, en cuanto hombre”.

²⁵² G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. XLI.

²⁵³ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 369. «La visión del ojo se distingue de la del intelecto en cuanto que la visión del ojo se diferencia de la visión del espíritu interno de la misma manera como un espejo que ve se diferencia de un espejo que no ve, mas solamente cuando él mismo pone ante sí un espejo iluminado e informado, de manera que se da al mismo tiempo luz y espejo, siendo en él una misma cosa el objeto sensible y el sujeto sensible».

²⁵⁴ Cfr. G. Bruno, *De imaginum*, pág. 334.

²⁵⁵ La cita pertenece al estudio introductorio de Alicia Silvestre. Ref. G. Bruno, *El sello de los Sellos*, pág. XXXIX.

El segundo argumento se basa en la *scala* de influencia luliana y plotiniana que aparece en el *De Magia*, donde, como ya habíamos mencionado, el Nolano muestra una concepción del universo dividida en tres mundos: el arquetípico, el físico y el racional (o matemático).²⁵⁶ Los mundos de dicho universo están estrechamente vinculados de manera que el primero produce al tercero por medio del segundo, y el tercero refleja al primero por medio del segundo.²⁵⁷ Precisamente lo que hace la imaginación es unir la sensación con el intelecto, lo cual en consecuencia permite completar la *scala* gnoseológica del hombre individual, y a su vez vincular los mundos físico, matemático y arquetípico, ofreciendo así una visión monista del universo en la que la coincidencia de los contrarios (sensación- intelecto, físico-arquetípico, intelecto-*mens*) explica la Unidad.

De este modo queda evidenciado por qué la imaginación juega un papel relevante en la vinculación de los mundos, por ello es que nuestro filósofo también la llama «sentido de los sentidos», pues no sólo forma parte del mundo que se halla en el centro de su sistema, es decir, del mundo racional, sino que es el centro neurálgico, es lo que conecta al mundo sensible con el inteligible, y a lo temporal con lo eterno. Todo aspecto del mundo físico, toda sensación, pasa al matemático por medio de la imaginación.²⁵⁸

De estas cosas resulta manifiesto que esta potencia [la imaginación] es la efectora de las imágenes [...]. Pues ésta es el sentido de los sentidos, puesto que el propio espíritu imaginativo es el sensorio más común y el cuerpo primero del alma y este [cuerpo] actúa desde dentro veladamente y tiene a lo principal del animal como alcázar (pues en torno la naturaleza le construyó la entera fábrica de la cabeza). Por su parte, el oído y la vista no son sentidos, sino instrumentos que administran los sentidos para el sentido [común] y [son] a modo de porteros o recepcionistas del animal, indicando al señor las cosas sensibles que ocurren en el exterior (por las que son tocados los sentidos externos). En tanto, el sentido íntimo está por entero en todas partes; pues oye con todo el espíritu [y] con todo el espíritu ve, de donde [resulta] que reparte unas cosas a unos, otras cosas a otros y [es] como si desde un centro único arrojase innumerables líneas hacia la anchura de la circunferencia saliendo de allí como de una raíz común, a la que como a su [raíz] común vuelven.

²⁵⁶ G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 254. Sobre la influencia plotiniana y luliana en la *scala* mágica de Bruno véase: Gómez de Liaño, *id.* pág. 252.

²⁵⁷ G. Bruno, *ibidem* “[...] el mundo racional, es decir, el universo de las cosas en la intención, que tiene sus raíces en las abstracciones hechas sobre las cosas físicas, y que dista más – a causa de su menor razón de entidad- de la verdad ideal que el vestigio y por ello con el mejor derecho se le concibe con la noción de sombra”. Conf. G. Bruno, *De imaginum*, pág. 345.

²⁵⁸ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 371.

Éste, es decir, el espíritu imaginativo, reclama [ser] el vehículo primero del alma, término medio entre lo temporal y lo eterno, por el que, sobre todo, vivimos; un individuo único hace y recibe todas las cosas que son propias del sentido.²⁵⁹

Para Bruno la imaginación o *spiritus phantasticus* es el sentido interno por excelencia.²⁶⁰ Tanto la imaginación como la imagen tienen la función de conectar: la imagen comunica el objeto con el concepto intelectual; la imaginación o sentido interno aprehende las especies formales de las cosas, las reelabora y después las establece en la facultad retentiva o *phantasia*.²⁶¹ Nada puede entrar en la memoria si no pasa antes por la imaginación. Al traspasar por el umbral de la imaginación, la percepción se convierte en imagen, y a su vez se carga de afectividad y emotividad, y a partir de la diferencia en la intensidad de estas, la imagen pasa a ser almacenada en la memoria.²⁶²

[...] de las cosas que se presentan a los sentidos internos (con los cuales estamos acostumbrados a imprimir las formas), algunas son figuras, representaciones, imágenes, reflejos, ejemplares puros o confusos separados, reunidos, ordenados por obra de la ingeniosa *fantasía*; otras veces sin embargo, vienen infundidas por aquellos que por así decirlo “dan a luz” de esta manera, en ese sentir que depende de la facultad de la *fantasía*. En el primer género destacan entre los accidentes sensibles –que llevan consigo la facultad de hacerse conocer- las formas exteriores de las sustancias compuestas; en el segundo género destacan ciertas pasiones que, aunque no sean formas exteriores de sustancias compuestas, aún así se imprimen en el pensamiento, en el intelecto presente y en la memoria no tanto por sí mismas, sino con aquellas [formas exteriores] y a través de aquélla [*fantasía*].²⁶³

Por su parte, la *phantasia* acoge, contiene, compone y divide las especies aportadas por los sentidos. Estas funciones las lleva a cabo de dos maneras: por voluntad del que imagina o sin el arbitrio de éste (como cuando alguien nos perturba

²⁵⁹ G. Bruno, *De imaginum*, págs. 371-372.

²⁶⁰ Cabe señalar que el término *spiritus phantasticus* lo hemos tomado de la traducción hecha por Gómez de Liaño. Acerca del término confróntese: G. Bruno, *De imaginum*, pág. 372. «Este [espíritu imaginativo] a aquellas especies que recoge, abraza y compone, de tal manera las dispone que –como si sacase y abstrajese de ellas algunas cosas excogitables-, las introduce, pone, inserta y confirma en el almacén de la facultad retentiva (si es que él mismo no es la facultad retentiva)». Nótese lo que señala Gómez de Liaño en la nota a pie de página: a veces Bruno considera a la *phantasia* el almacén donde se guardan las imágenes, mientras que la imaginación es la fuerza creadora de imágenes.

²⁶¹ Confr. Ignacio Gómez de Liaño, *op. cit.*, pág. 213.

²⁶² «Excitan, en fin, las cosas que, con la ayuda del discurso, de la reflexión y de una fuerte fantasía, mueven la pasión, y por las cuales apasionándonos, despreciando, amando, odiando, sintiendo dolor o alegría, admirando y recurriendo a la balanza de los sentidos recibimos una impresión de las imágenes del fervor, del desprecio, del amor, del odio, del dolor, de la alegría, de la admiración y de la investigación y del aspecto de la cosa a recordar». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 11.

²⁶³ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 13.

por medio de voces o un espíritu actúa sobre la imaginación produciendo visiones durante el sueño), sin embargo, cabe señalar que la *phantasia* por sí misma no es capaz de vincular las imágenes y los afectos en el alma, para ello requiere del intelecto.²⁶⁴

Como señala el Nolano, «la *phantasia* desvinculada del intelecto es propia del idiota, el necio, el crédulo y el supersticioso».²⁶⁵ En efecto, si alguien estuviese privado de imaginación sus sensaciones se perderían, ya que no podrían ser retenidas por la *phantasia*.²⁶⁶ Ahora bien, en contraste con el escenario anterior, las imágenes en el alma se consolidan mediante la imaginación, pues cuando esta las transfiere al intelecto se adquiere un conocimiento de las mismas; se elevan al plano de actos conscientes.²⁶⁷ Precisamente es en el vínculo con el intelecto donde la imaginación adquiere toda su relevancia, ya que hay cosas que no podemos percibir de manera directa, como el intelecto mismo, por ejemplo.

En efecto, el intelecto subyuga y ordena el mundo de las afecciones, reduciéndolo a un sistema de unidades cualitativamente determinadas y diferenciables.²⁶⁸ En resumen, la visión del ojo interno (el intelecto) es lo que finalmente permite la obtención del conocimiento, sin embargo depende de la visión del ojo externo, es decir, de esa estafeta intermediaria que es la imaginación, mediante la cual se conoce tanto lo que está fuera como dentro del alma.²⁶⁹

²⁶⁴ G. Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*, págs. 292-293. «La función de la fantasía es ciertamente acoger y contener, componer y dividir las especies aportadas por los sentidos; ello sucede de dos maneras: por una parte, en virtud del arbitrio o elección del que imagina, cual es el oficio de poeta y pintores y de los que componen apólogos, y, de una manera general, de todo el que racionalmente compone especies; por otra parte [cuando se imagina], fuera de arbitrio y elección. Y en este caso sucede de dos maneras: ya por una causa electiva y voluntaria, ya [por una causa] que actúa desde fuera. Y en este caso ocurre de dos maneras: ya mediatamente, como cuando alguien introduce perturbaciones por medio de voces o espectros, por la vista o por el oído; ya inmediatamente, como cuando un [ser] espiritual, racional o demonio actúa sobre la fantasía durante el sueño o incluso en la vigilia, conmoviendo de tal suerte las especies internas, que parece que son los sentidos externos lo que captan algo».

«[...] tal como ocurre con los sentidos y sus órganos de manera natural, las potencias y los actos se reconducen a un único centro, donde deben adornar el cercano atrio de la fantasía con formas que entran en la habitación de la memoria a través del triclinio del pensamiento». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 10.

²⁶⁵ Ref. G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 296.

²⁶⁶ Ref. G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 51.

²⁶⁷ G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 213.

²⁶⁸ G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 296.

²⁶⁹ «Ciertamente no atañe al sentido conocer perfectamente las cosas externas al alma, sino sobre todo referirlas a quien las conoce; a la imaginación en cambio corresponde conocer no sólo esas cosas, sino también

En efecto, el intelecto no puede percibirse a sí mismo en sí mismo: sólo le es posible verse exteriormente, es decir, por medio de imágenes, simulacros, figuras, signos, y esto no es posible sin la imaginación, pues por medio de ella componemos y comparamos una pluralidad de cosas, incluyendo aquellas que son un reflejo de sí misma.²⁷⁰ De igual forma, el intelecto humano no puede contemplar directamente las esencias de las cosas sino tan sólo sus apariencias o accidentes.²⁷¹ De nueva cuenta insistimos en que para Bruno la imaginación es un medio indispensable para el conocimiento, así como el hecho de que razonar e imaginar convergen, a pesar de que la imaginación y el intelecto ocupen peldaños distintos de la *scala*.

[...] así como la mente las eleva [a las almas] a las cosas sublimes, así la imaginación las rebaja a las cosas inferiores; mientras que la mente las mantiene en lo estable e idéntico, la imaginación las pone en el movimiento y la diversidad; la mente siempre tiende a la unidad; la imaginación, por el contrario, siempre forja imágenes nuevas. Entre las dos está la facultad racional que todo lo reúne en su composición, como lugar en el que concurren lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso el movimiento y la estabilidad, lo inferior y lo superior.²⁷²

Lo que expresa Bruno en éste párrafo es la manera en que la *coincidentia oppositorum* se expresa dentro de la *scala* del conocimiento humano. Como resulta evidente a partir de lo que hemos expuesto, la percepción sensible ocupa el primer peldaño de la *scala* (pues al referirse al cuerpo está más cerca de lo físico que de las ideas), en segundo lugar, viene la imaginación, seguida de la razón, y por último el intelecto individual.²⁷³ No obstante, a pesar de lo progresión que se refleja en esta

las que están en el alma, en canto representaciones de los sentidos; además a la razón corresponde investigarse a sí misma, mientras al intelecto conocerse a sí mismo». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 22.

²⁷⁰ «En cuanto que nuestro espíritu no acierta a captarse a sí mismo en su unidad pura e indiferenciada, sino que solamente capta su propia esencia en relación con los objetos y con sus diferencias, vive separado por ello mismo de la suprema razón, en la cual se extinguen y desaparecen todas las diferencias, convirtiéndose la unidad en lo absolutamente "simple". La relación con lo múltiple aparece, así, no como una condición, sino como una barrera y un obstáculo de la pura conciencia de sí mismo». G. Bruno, *De imaginum*, pág. 336-337. Confr. Ernst Cassirer, *id.* pág. 420-421.

²⁷¹ Gómez de Liaño, *id.* pág. 220.

²⁷² G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 314-315. [BOEUC (VII, 2008) [149-151] "Perché la mente l'inalza alle cose sublimi, come l'imaginazione l'abbassa alle cose inferiori: la mente le mantiene nel stato et identità come l'imaginazione nel moto e diversità; la mente sempre intende uno, come l'imaginazione sempre vassi fingendo varie imagini. In mezzo è la facultà rationale la quale è composta de tutto, come quella in cui concorre l'uno con la moltitudine, il medesimo col diverso, il moto col stato, l'inferiore col superiore"].

²⁷³ «Ciertamente no atañe al sentido conocer perfectamente las cosas externas al alma, sino sobre todo referirlas a quien las conoce; a la imaginación en cambio corresponde conocer no sólo esas cosas, sino

ordenación, una parte del aparato epistémico del hombre tiende a la multiplicidad mientras que la otra reúne y sintetiza.

[...] subamos sin errar desde el sentido, que trata sobre el cuerpo, a la fantasía, que trata sobre las imágenes de los cuerpos, y de ésta a la imaginación, que trata sobre la atención por las imágenes, y de allí al intelecto, que medita sobre la naturaleza común de los objetos individuales. Entre estas facultades el sentido ocupa el nivel más bajo de tal progreso cognoscitivo, dado que subsiste sólo en relación a otros elementos, y por eso es comparado con una línea recta, mientras el intelecto es comparado con un círculo: de hecho está absorto en la contemplación de aquello que tiene en sí y en torno a sí. La representación tiene una posición intermedia, no es totalmente recta ni circular, y por eso su progresión será comparable a una línea oblicua.²⁷⁴

La imaginación recibe información por parte de los sentidos, por ello se la considera como «el mayor de los sentidos», por lo cual se la puede considerar como una unidad, sin embargo, se encuentra por una parte consagrada a lo plural y diverso, mientras que por otra conecta las imágenes proveídas por los sentidos con la *phantasia* (en este punto las imágenes alojadas en la *phantasia* dejan de ser meras imágenes sensoriales para convertirse en imágenes mentales).²⁷⁵ En cambio, como el intelecto es simple e indivisible, tiende a la unidad, por ello vincula las imágenes mentales con la especie inteligible.²⁷⁶ En pocas palabras, la imaginación crea, por eso es que está más cerca de la *explicatio*, es decir, del mundo físico; por otro lado, el intelecto limita la cantidad de individuos a una serie de categorías, simplifica y unifica, por ello es que a partir de él, el furioso se encamina a la contemplación de la *complicatio*.²⁷⁷ Si bien la imaginación juega un

también las que están en el alma, en cuanto representaciones de los sentidos; además a la razón corresponde investigarse a sí misma, mientras al intelecto conocerse a sí mismo». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 23.

²⁷⁴ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 22.

²⁷⁵ Confr. Cita 254.

«Las imágenes mentales de las cosas son totalmente esenciales; las imágenes impresas con el tiempo de allí en el intelecto son casi esenciales; aquellas que saltan desde las últimas y diariamente de la mente al intelecto son tenidas por aún menos esenciales; las que son proporcionadas por la razón a partir de la imaginación son casi accidentales; las proveídas por los sentidos a la imaginación resultan del todo accidentales». G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 23.

²⁷⁶ G. Bruno, *De imaginum*, págs. 369-370.

²⁷⁷ Ernst Cassirer, *id.* pág. 412. «Por vía de abstracción nos remontamos a la unidad inteligible suprema, limitando la cantidad infinita de individuos a una serie de categorías y tipos conceptuales fijos y remontándonos por sobre éstas hasta llegar, en una gradación continua, hasta el género más alto y universal. Lo que las cosas son a sus modelos en el espíritu divino, esos son también en el intelecto humano y su capacidad conceptual con respecto a ellos: una copia tenue de su entidad originaria. El mundo de los conceptos es simplemente el reflejo del reino de las ideas irrealizadas y eternas. Y tampoco la falta de límites

papel imprescindible dentro de la epistemología del Nolano, a final de cuentas la experiencia real del mundo se da en el «sentido regulado», es decir, la experiencia del sentido rectificada por la razón, y no es sino por la autoridad de éste que se alcanza la verdad.²⁷⁸

A partir de lo que hemos venido mencionando hasta ahora resulta evidente que el Nolano da a las imágenes un estatus que va más allá del mero hecho de ser imágenes, pues en gran medida hace depender al intelecto de la imaginación. En su epistemología Bruno procede con las imágenes y la imaginación como procedió con la materia en su cosmología: traslada las características que se consideraban sólo dignas de las formas ideales a las imágenes, de la misma forma en que le adjudicó a la materia las particularidades que la tradición le había venido adjudicando sólo a la forma. De entrada, en el *De imaginum compositione* coloca a la imagen en el puesto más alto de la *scala* de los diferentes notámenes con los que se pueden expresar las cosas.²⁷⁹

Pues la imagen se aproxima más que la similitud a la univocidad. Pues las cosas semejantes se diferencian no sólo [de] las que están en el mismo género, sino también [de] las que están fuera del género. Así como también se dice que el artificio es de alguna manera semejante al artífice, sin embargo [eso] no se dice en relación con su imagen o en su imagen, a no ser que esté en el género próximo o en la misma especie.²⁸⁰

Las imágenes por sí mismas no tendrían mayor relevancia si no fuera gracias al despliegue de la *scala*, la cual permite el desarrollo de una simpatía entre lo terrestre

del intelecto en el proceso de sus operaciones es otra cosa que una variante y un reflejo de la infinita actividad creadora del todo».

²⁷⁸ «De esta forma uno solo, aunque solo, puede y podrá vencer, y al final habrá vencido y triunfará contra la ignorancia general. Y no cabe duda alguna de ello, si el asunto debe decidirse / no con la multitud de ciegos y sordos testimonios, de injurias y de palabras vanas, sino con la autoridad de un sentido regulado, el cual será quien deberá pronunciar la conclusión. Porque en realidad todos los ciegos no valen por uno que ve y todos los necios no pueden suplir a un sabio». G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, págs. 54- 55. En cuanto al empleo que el Nolano hace del «sentido regulado», cabe señalar que se trata de un término técnico que nuestro autor utiliza con frecuencia para designar el sentido gobernado por la razón y el intelecto, que permite desplegar una imaginación acorde con la realidad, frente a la fantasía, locura, o imaginación falsa del cosmos aristotélico basado en la experiencia inmediata del sentido (no regulado). Confr. Miguel Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, pág. 78.

²⁷⁹ Cabe señalar que el Nolano entiende por nota todo aquello que, de alguna manera, muestra algo ya sea mediante una razón primera o segunda, próxima o remota, inmediata o mediata. Ref. Gómez de Liaño, *id.* pág. 245.

²⁸⁰ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 347.

y lo divino: como todo está en todo, toda cosa es o puede ser un símbolo del universo, es decir que en las imágenes (tal y como vimos en las sombras) se puede dar tanto lo particular como lo universal, lo intelectual como lo material. Gómez de Liaño sintetiza perfectamente lo anterior cuando dice: «Así como Bruno materializa todo el universo, asimismo intelectualiza toda la materia».²⁸¹ Ahora bien, ¿acaso podemos conocer la Verdad por medio de una imagen? Sólo podemos responder esta pregunta de una manera parcial, pues el conocimiento del objeto depende de la capacidad del sujeto, en este caso el intelecto sólo puede aprehender a la divinidad de la misma forma en que se conoce a sí mismo: como vestigio.

En este punto el Nolano introduce otra acepción de imaginación que atribuye exclusivamente al mundo, la cual ni es un ir y venir a través de las formas ni tampoco una intuición de la forma, sino «[...] una expresión y una impresión en la materia de la forma que en sí misma es internamente vital, por lo que se afirma que la acción de la naturaleza sea por así decirlo una imaginación y un agente sustancial».²⁸² De esta afirmación se deriva lo que de alguna forma hemos venido anunciando al desarrollar el proceso mediante el cual las imágenes toman parte en el conocimiento: la unidad de la psique se encuentra fundamentada en el principio de la unidad-racional del universo. Es decir que todas estas sutiles diferencias que componen el trayecto entre la imaginación y el intelecto no son sino una distinción que hace la razón calculadora cuyo sentido no termina de perfeccionarse si no se adopta un punto de vista unitario.

[...] una sola esencia simple es propia de una única, primera, total y simple potencia, que es necesario se divida, se distinga y se multiplique en el sujeto y lo que es único y mismo tome diversas denominaciones según las diversas actuaciones, así, por ejemplo: el sentido en sí siente solamente, en la imaginación percibe también sentir; también el sentido, que es ya de un cierto modo imaginación, en sí imagina, en la razón, percibe imaginar; el sentido, que es ya razón, en sí argumenta, en el intelecto se da cuenta de argumentar; el sentido, que es ya intelecto, en sí comprende, pero en la mente divina contempla su inteligencia; la mente divina del resto de su viva esencia posee y reencuentra cada cosa, e ilumina el intelecto hasta lo profundo de la materia. Ésta es la luz que resplandece en las tinieblas más densas, es decir, en la profundidad de la materia, y es demasiado potente para poder ser aprehendida y superada por las tenebrosidades; en la naturaleza sin embargo preserva cierta uniformidad y proporción, habida cuenta de las propiedades de las especies. Como sus tinieblas así también su luz.²⁸³

²⁸¹ Gómez de Liaño, *id.* pág. 221.

²⁸² G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 26.

²⁸³ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 27.

El intelecto humano comprende los principios divinos no por luz propia sino por la que refleja a partir del Intelecto divino, es, en cierto sentido, como la luna que toma prestada su luz del sol. La *mens* lo permea todo y lo contempla todo, incluso a sí misma, en cambio el intelecto humano se ve sobrepasado por las tinieblas. En consecuencia, la faena del héroe bruniano habrá de consistir en mantener inflamado el furor por alcanzar lo inalcanzable. A diferencia del amor por Beatrice que conduce a Dante a traspasar los círculos del infierno, el amor de Bruno por Diana, la sabiduría, lo habrán de inspirar a la creación de nuevos métodos con el fin de contemplarla.

En razón de lo que hemos explicado hasta aquí es necesario adentrarse algunos aspectos de lo que Bruno señala en torno a la matemática donde veremos sublimado el poder de la imagen y de la imaginación, así como la necesidad de crear nuevos métodos que resulten más convenientes para reflexionar en torno a los principios que la razón calculadora es incapaz de comprender. Cabe señalar que al adentrarnos en la geometría no euclidiana nuestra expectativa no es la de encontrar una demostración de todo lo que el Nolano ha sustentado respecto a la divinidad, sino más bien un replantearse desde otra perspectiva epistémica algunos de los aspectos de lo que hemos desarrollado hasta aquí.

La geometría no euclidiana

Como no es posible percibir ni aprehender física o racionalmente al infinito, he aquí que la imaginación, dada su posición intermedia, se remonta sobre los límites de lo corpóreo, proporcionando una intuición de la totalidad.²⁸⁴ Más adelante apreciaremos en los diagramas cómo la imaginación creadora de imágenes sirve al Nolano para postular una geometría no euclidiana que permita expresar aspectos de lo inefable; el infinito o la figura geométrica del átomo.²⁸⁵ Ahora bien, en cuanto a la relación entre la imagen y las matemáticas Bruno señala:

²⁸⁴ Ernst Cassirer, *id.* págs. 415- 416.

²⁸⁵ Ref. Arielle Saiber, "Ornamental Flourishes in Giordano Bruno's Geometry", *The Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies*, XXXVI/3 (2003), pág. 50. Confr. Ernst Cassirer, *id.* pág. 349. «Por lo que, matemáticamente los simulacros, imágenes y caracteres llevan a la producción y preparación de muchas cosas, una vez que se ha tenido en cuenta que el mundo es triple: el arquetipo, el físico y el umbrátil, de manera que desde el primero se desciende al tercero por el intermedio, y por éste se asciende del tercero al primero, así como del sol descendemos al aspecto de la luz que se comunica a la luna, a los astros y al aire, y

A nosotros nos es concedido alcanzar desde las imágenes y las sombras de los cuerpos –que son oscuros elementos sensibles–, mediante los elementos matemáticos– que Platón considera oscuros inteligibles–, hasta las ideas, que considera claras inteligibles, así como también su claridad se imprime en nuestra razón mediante los instrumentos de la matemática.²⁸⁶

Las críticas del Nolano hacia los geómetras que vimos en la segunda parte en cierto modo se contrapesan una vez que se tiene en cuenta que el mundo es triple, y que las matemáticas nos conducen a las verdades divinas. En realidad, lo que Bruno critica a los geómetras y/o matemáticos es el que se desliguen de este aspecto trinitario del mundo, que se desvinculen de la aplicación de sus abstracciones, aislándose en un plano que no guarda ninguna relación con el aspecto material del universo. A diferencia de éstos, para Bruno las matemáticas, al igual que las imágenes actúan como vínculos entre el mundo físico y el superno.²⁸⁷

Como vimos en el diagrama del primer capítulo, Bruno utiliza a las matemáticas para establecer los signos de las verdades inmutables que después habrán de ser comprobadas o más bien, ratificadas por las ciencias morales y especulativas.²⁸⁸ En aquél ejemplo que tratamos el círculo infinito coincide con la línea recta infinita simbolizando así la *coincidentia oppositorum*. Tomando en cuenta todo lo dicho hasta este punto, es posible afirmar que lo que proveen las matemáticas son signos, mientras que las ciencias morales y especulativas (la física, la ética, la metafísica, etcétera) ratifican la existencia de dichos signos en el mundo físico e ideal.²⁸⁹ Cabe señalar que en *De la causa* Bruno insiste en la importancia de las ciencias morales, pues sin ellas la abstracción pierde su sentido e importancia:

de ésta [luz comunicada] a la luz umbrátil, así como en el espejo, pues nada impide que [la luz] pueda ser enviada inmediatamente desde el sol a un espejo, y que, con un movimiento, se la pueda devolver directa e inmediatamente al sol». Confr. G. Bruno, *De imaginum*, pág. 400.

²⁸⁶ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 58.

²⁸⁷ Ernst Cassirer, *id.* pág. 349. Aunque no abordaremos temas de la magia en este estudio, cabe señalar que para Bruno las matemáticas, las imágenes y los símbolos también pueden atraer favores divinos, en el sentido de que al conocer y dominar las reglas que ordenan el mundo, al mago le es posible manipular las cosas a su favor.

²⁸⁸ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 346. «Signo es el término que se emplea genéricamente para todas las cosas que designan, ya como idea, ya como vestigio, ya como sombra, ya de otra suerte».

²⁸⁹ Cfr. Nuccio Ordine, *Le mystère de l'âne* (Paris, Les Belles Lettres, 2005), págs. 153-154. «Bruno distingue la position du philosophe, qui cherche à pénétrer le sens profond des choses, du comportement différent, mais complémentaire, des mathématiciens et des grammairiens, qui déploient leur activité à un même niveau de superficialité et de lecture exclusivement descriptive des phénomènes, sans en saisir le sens profond ou, dans la meilleure des hypothèses, sans en tirer les conséquences nécessaires [...] Si les grammairiens portent leur

Considera los signos y las demostraciones mediante las cuales pretendemos que los contrarios coincidan en uno, y no será difícil deducir de ello que al final todo es uno, como todo número, sea par o impar, finito o infinito, se reduce a la unidad, la cual, repetida con lo finito, establece el número y repetida con lo infinito niega el número. Los signos los sacarás de la matemática, y las verificaciones de las otras ciencias morales y especulativas.²⁹⁰

No basta «jugar» con los signos de la geometría, sino que se debe «verificar» con la naturaleza, pues el conocimiento matemático debe dar cuenta de la complejidad del mundo sensible y de su vinculación con lo divino.²⁹¹ Como bien señala Ordine, «un saber que olvida su raíz vital puede devenir en ilusorio».²⁹² Es decir, si las matemáticas se olvidan del mundo sensible, se convierten en un mero ejercicio para locos o pedantes.

Si bien Copérnico fue capaz de calcular el movimiento de la Tierra, debido a su fijación con las matemáticas permaneció anclado a la concepción del universo finito. Esto es para Bruno una muestra de que la naturaleza no está escrita sólo en términos abstractos: el geómetra o matemático puede ser capaz de calcular el movimiento de la Tierra, medir la armonía y precisión del universo, pero si no contempla filosóficamente no comprenderá la naturaleza del universo infinito, siendo así incapaz de vislumbrar la verdadera naturaleza de la divinidad.²⁹³

attention sur les «mots» et les mathématiciens sur «les signes», c'est aux philosophes d'aller au-delà des «mots» et des «signes» pour pénétrer à l'intérieur des «sentiments» et des «vérifications».

²⁹⁰ G. Bruno, *De la causa*, V. [BOEUC (III, 2016) [299] [...] prendi i segni e le verificazioni per le quali conchiuder vogliamo gli contrarii | concorrere in uno; onde non fia difficile al fine inferire, che le cose tutte sono uno: come ogni numero tanto pare quanto impare, tanto finito quanto infinito, se reduce all'unità, la quale iterata con il finito pone il numero, e con l'infinito nega il numero. I Segni le prenderai dalla matemática, le verificazioni da le altre facultadi morali e speculative].

²⁹¹ G. Bruno, *Cena*, pág. 194. Cfr. *id.* 168: «[...] ni tiene deseos de pleitear con los matemáticos para privarles de sus medidas y teorías, las cuales, por el contrario, suscribe y acepta, sino que su interés reside en la naturaleza y en la verificación [...]». Hilary Gatty, *id.* pág. 212. «Conceding that such abstractions might be necessary for the construction of a physical science, Bruno is now ready to allow speculation on these lines provided that no illusion is nursed of their correspondence of the world of physical things [...]».

²⁹² Nuccio Ordine, *Le mystère*, pág. 156.

²⁹³ «[...] ¿qué podríamos concluir nosotros sí tantas y tan diferentes observaciones acerca de los movimientos aparentes de los cuerpos superiores o circunstantes, no nos hubieran sido procuradas y puestas ante los ojos de la razón? Sin duda alguna, nada. No obstante, tras haber dado las gracias a los dioses distribuidores de los dones procedentes de la primera e infinita luz omnipotente, y tras haber loado el esfuerzo de esos generosos espíritus, reconocemos sincerísimamente que debemos abrir los ojos a lo que han observado y visto, y no dar el consentimiento a lo que han pensado, entendido y afirmado». G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, pág. 36-38.

Al estar alejada de la concepción que privilegiaba el cálculo, la dominación, el artificio, y que comenzaba a robustecerse por el trabajo de algunos matemáticos y astrónomos (Galileo, por ejemplo), la concepción

Bruno sigue a la tradición platónica en tanto que sitúa el estudio de los números y de las formas geométricas como punto de unión entre el mundo de lo sensible y el de lo inteligible: colocando de esta manera a la matemática entre la física y la metafísica.²⁹⁴ Como veremos, este hecho repercute en que a partir del desarrollo del concepto de *scala* el Nolano intentará efectuar una comunión de las ciencias con el fin de dar una imagen unitaria de la naturaleza. Dicho compendio habrá de ser la matemática, aunque cabe señalar que en este punto no se la entiende de la manera en que comúnmente lo hacemos. Como bien señala Nuccio Ordine:

El universo infinito deviene el teatro de procesos dinámicos infinitos: el tormento de la materia en busca de una «forma» definida y el tormento de los hombres en busca de una «verdad» total ofrecen una nueva imagen unitaria de la naturaleza. La dimensión antropológica del hombre revela su esencia distante del equilibrio, así como son lejanas del equilibrio las vicisitudes de la materia. La filosofía, la vida, la ciencia, la literatura, la física, la ética hablan un mismo lenguaje: aquél de la precariedad del universo y de su profunda complejidad.

La brecha entre «ciencias del hombre» y «ciencias de la naturaleza» se resuelve en unidad profunda [...] Bruno formuló aquello que hoy en día ciertos científicos y filósofos de la ciencia llaman una «nueva alianza», un espacio de intercambios interdisciplinarios donde la física y la contemplación poética de la naturaleza evolucionan sobre un mismo plano.²⁹⁵

De acuerdo con Ordine, el pensamiento de Bruno tiende a vincular disciplinas que hoy en día nos parecen inexorablemente separadas: como la física y la contemplación poética.

cualitativa del Nolano sobre una Naturaleza no escrita exclusivamente en lenguaje matemático coincide con su visión del hombre, pues éste es para él un ser inacabado, en constante conflicto y contradicción, en continua tensión y desarrollo. A este respecto resulta interesante lo que señala Cassirer: «Pero la generalidad hacia la que apunta Giordano Bruno es la de la sustancia unitaria presente en todo, mientras que para Galileo es la de las supremas leyes matemáticas. Para aquél, se trata siempre de descubrir la entidad interior de las cosas, que éste renuncia expresamente a conocer, para volver la atención hacia el orden puro de los fenómenos». Ernst Cassirer, id. pág. 427.

Ref. Nuccio Ordine, *Le mystère*, pág. 157.

²⁹⁴ Paolo Zellini, *Breve historia del infinito* ed./trad. de José Martín Arancibia (Madrid, Siruela, 2004), pág. 93.

²⁹⁵ Nuccio Ordine, *Le mystère*, pág. 158- 159. «L'univers infini devient le théâtre de processus dynamiques infinis : le tourment de la matière dans la recherche d'une «forme» définie et le tourment des hommes dans la recherche d'une «vérité» totale offrent une nouvelle image unitaire de la nature. La dimension anthropologique de l'homme révèle son essence dans son éloignement à l'équilibre, tout comme sont éloignés de l'équilibre les vicissitudes de la matière. La philosophie, la vie, la science, la littérature, la physique, l'éthique parlent un même langage : celui de la précarité de l'univers et de sa profonde complexité.

La fracture entre «sciences de l'homme» et «sciences de la nature» se ressoude en une unité profonde [...] Bruno a formulé ce qu'aujourd'hui certains savants et philosophes des sciences appellent une «nouvelle alliance», un espace d'échanges interdisciplinaires où physique et écoute poétique de la nature évoluent sur un même terrain».

Sobre esta misma línea, Arielle Saiber señala que en la nolana filosofía las matemáticas conforman, junto con el resto de las ciencias, un todo que debe describir y explicar los fenómenos del mundo.²⁹⁶ A este compendio de ciencias Saiber lo sintetiza bajo el nombre de *mathesis*.²⁹⁷

De acuerdo con Saiber, el concepto de *mathesis* empleado por Descartes en sus *Reglas para la dirección del espíritu* nos puede ofrecer una aproximación a esta especie de ciencia universal que Bruno proyectaba pero nunca llegó a definir.²⁹⁸ Tanto el filósofo francés como el Nolano concebían a la *mathesis* como la raíz escondida de todo conocimiento, como lo que anima todo el saber, sin embargo, la diferencia entre estos dos pensadores recae en que para nuestro filósofo el conocimiento abarca todas las disciplinas, incluyendo las artes.²⁹⁹

²⁹⁶ Confr. Arielle Saiber, *Giordano Bruno and the Geometry of Language* (Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005), págs. 51- 53. Ref. Hilary Gatti, *op. cit.* págs. 206- 207.

²⁹⁷ Cabe señalar que Bruno nunca utiliza el término «*mathesis*», aunque en ocasiones se refiere por matemáticas a una especie de ciencia universal. En palabras del propio Bruno: «Aquí el género matemático no recibe esa denominación por las especies matemáticas tal como comúnmente se las entiende, como Geometría, Aritmética, Astronomía, Óptica, Música, etcétera, sino por su semejanza y parentesco con éstas. Pues tiene semejanzas con la Geometría a causa de las figuras y los caracteres, con la Música por el encantamiento, con la Aritmética por los números y las sucesiones, con la Astronomía a causa de los tiempos y los movimientos, con la Óptica a causa de la fascinación, y de un modo universal con el género universal de las Matemáticas a causa de que media entre la operación divina y la natural, o de ambas participa, o está en deficiencia de ambas, así como algunos son medios por participar de ambos extremos, algunos empero por estar excluidos de ambos [y en este caso] según la modalidad por la que no tanto se les puede llamar medios cuanto tercer género, [hallándose] no tanto entre ambos cuanto fuera de ambos. Por lo dicho sobre las especies se hace manifiesto cómo son la divina, la física y la otra». Ref. G. Bruno, *Sobre Magia*, págs. 251- 252. Como Saiber señala, Bruno cambia la carga de lo que entiende por «matemáticas» de acuerdo a diferentes contextos; a veces se refiere a las aritméticas y la geometría; en ocasiones al conocimiento en general; otras a los cálculos triviales. Este uso relativo del concepto hace que a veces el discurso de Bruno se torne un tanto confuso, por eso es que Saiber prefiere referirse como *mathesis* al compendio de saberes dentro de los cuales se encuentra la matemática. Ref. A. Saiber, *op. cit.* pág. 51-52.

²⁹⁸ Conf. A. Saiber, *id.*, pág. 52.

En su regla IV el filósofo francés señala: «[...] no basta atender a la etimología de la palabra, ya que como el término *matemática* significa solamente disciplina, las otras ciencias no tendrían menos derecho que la geometría a ser llamadas matemáticas. [...] Y si se piensa en esto más detenidamente, se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática, no importando que tal medida se haya de buscar en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto; y por lo tanto, que debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia, no con vocablo caprichosamente adoptado, sino antiguo y aceptado por el uso, es llamado matemática universal, porque en ella se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática». Confr. René Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, ed./trad. de Luis Villoro en/apud Descartes I (Madrid, Gredos, 2011), págs. 14- 15.

²⁹⁹ También es posible definir la *mathesis* bruniana de las formas siguientes: la fuerza natural que yace entre la matemática y las cosas físicas; meta-matemáticas; aquello mediante lo cual los primeros principios son accesibles, señalados y reconocidos. Asimismo, la definición de *mathesis* incluye lo que Bruno entiende como *semimathematica* en sus obras de mnemotecnica, es decir, un sistema que no es una mera abstracción mental

Así, la *mathesis* bruniana busca convertirse en una especie de compendio general del conocimiento. Mediante esta idea Bruno pretendía tener todas las herramientas existentes a su disposición con el fin de acercarse a los principios metafísicos primeros y a Dios.

En las manos de Bruno, la *mathesis* era una ciencia unificada del espacio y la forma. Era un medio para aprender, para obtener un conocimiento oculto-conocimiento universal- y para expresar el conocimiento en sus multivalentes formas. A través de la *mathesis*, Bruno indicó y describió paradojas tales como la coincidencia de contrarios: lo Uno y lo Múltiple; el inmeso y el mínimo. Su *mathesis* es la convergencia de espacio, forma, palabra, y símbolo; es un medio mediante el cual configurar el universo y todo lo que contiene con un lenguaje figurativo. Es un lenguaje que mide y nombra, engancha con lo inmensurable e innombrable, lo espacial y lo formal, lo cuantitativo y lo cualitativo. Es verdaderamente *universalis*. La *mathesis* bruniana es tanto las matemáticas como una parte de la *lingua universalis*, la cual usaba en sus diálogos filosóficos, y tratados sobre magia y memoria, así como en su poesía y teatro.³⁰⁰

La concepción de *mathesis* que subyace en el pensamiento bruniano permite explicar por qué nuestro filósofo devino en pintor a la hora de proponer su reforma de una geometría no euclidiana, pues mediante sus diagramas (que en cierto modo recuerdan a los mandalas) buscaba una nueva aproximación a los primeros principios metafísicos y a Dios.³⁰¹ Este enfoque poco ortodoxo ha forjado una imagen errónea de Bruno: como la de un inexperto en las matemáticas o un mago más del renacimiento que se aproximó de manera irracional a la investigación del mundo

sino la fusión de la percepción del intelecto (los pensamientos) y de lo percibido (las cosas del mundo). Confr. A. Saiber, *id.* pág.52.

³⁰⁰ A. Saiber, *id.* págs. 52-53. «In Bruno's hands, *mathesis* was a unified science of space and form. It was a means to learning, to getting at hidden knowledge- universal knowledge- and to expressing knowledge in its multi-valanced forms. Through *mathesis*, Bruno indicated and described such paradoxes as the coincidence of opposites: the One and the Many; the immense and the minimum. His *mathesis* is a convergence of space, form, word, and symbol; it is a means by which to configure the universe and all it contains with a figurative language. It is a language that measures and names, grapples with the unmeasurable and the unnamable, the spatial and the formal, the quantitative and the qualitative. It is truly *universalis*. Bruno's *mathesis* is both a revision of mathematics and part and parcel of a *lingua universalis*, which he used in his philosophical dialogues, and treatises on magic and memory, as well as his poetry and theater».

³⁰¹ A. Saiber, *id.* pág. 53.

Asimismo, Ordine añade: «Si no se tomara conciencia del papel fundamental desempeñado por las *imagines* en la «nueva filosofía» no se comprendería por qué buena parte del *corpus iconographicum* latino, más allá de cada técnica compositiva particular, ha sido realizado por el mismo Bruno. El filósofo talla la madera con sus propias manos, sin preocuparse de las imperfecciones ni de los cambios de opinión». N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 176.

natural; pero, como bien señala Gatti, este tipo de consideraciones en torno al Nolano no son más que injustas y erróneas.³⁰²

Lo interesante y original del pensamiento de Bruno recae en la sagacidad que tuvo para reaccionar ante la crisis que vivía su época, una crisis que provenía del surgimiento del nuevo racionalismo y que comenzaba a poner en jaque la antigua unidad entre ser y conocer, mente y cuerpo, sujeto y objeto, por lo cual, ante semejante vicisitud, las formas de expresión también fueron cambiando (los diagramas de Bruno son un ejemplo perfecto de esto).³⁰³ No debemos creer que su crisis fue diferente de aquellas que preocupan a los filósofos y científicos modernos al comienzo de un nuevo y sugerente periodo de investigación.

De acuerdo con Gatti, Bruno sabía que su cultura iba hacia adelante de manera vertiginosa, su única preocupación era el camino que estaba tomando, pues, aunque parecía que se estaban abriendo nuevas perspectivas de conocimiento, al mismo tiempo el horizonte amenazaba con generar nuevas alienaciones entre la mente y el mundo físico.³⁰⁴ Por tanto, en lugar de leer a Bruno como un pensador inconsciente de la disociación moderna entre mente y cuerpo, sujeto y objeto, es más útil leerlo como un filósofo que, aunque de forma embrionaria, ya se preocupaba por estos temas, es decir, un precursor.

No obstante, cabe aclarar que el hecho de que Bruno se preocupara por la disociación que posteriormente se haría una realidad en la modernidad no quiere decir que su pensamiento tendiera a una división semejante. Al contrario, como hemos venido reafirmando a lo largo de este trabajo, la filosofía de Bruno es una filosofía de la *coincidentia oppositorum* que resulta en unidad. Por ello dice en el *De la causa*:

Créeme que sería un muy consumado y perfecto geómetra el que pudiese reducir a una única idea todas las ideas dispersas en los principios de Euclides; y lógico perfectísimo el que redujese todas las ideas a una sola.³⁰⁵

³⁰² H. Gatti, *id.* pág. 209.

³⁰³ H. Gatti, *ibidem*.

³⁰⁴ H. Gatti, *ibidem*.

³⁰⁵ G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [295] “Credi, che sarebbe consummatissimo e perfettissimo geometra quello che potesse contraere ad una intenzione sola tutte le intenzioni disperse ne’ principii di Euclide; perfettissimo lógico chi tutte le intenzioni contraesse ad una”.]

En el *De la causa* Bruno comienza a esbozar su rechazo a la geometría euclidiana, lo cual desarrollará con mayor detenimiento en su obra latina posterior (en especial en *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* y en el *De minimo*).³⁰⁶ De acuerdo con lo expuesto por el Nolano, cuando la razón calculadora desea comprender aquello que por medio de la imaginación ha intuido, recurre a las matemáticas y termina por resumir la multiplicidad y diversidad de especies en una sola raíz.³⁰⁷ El filósofo italiano ofrece dos ejemplos de esto: Pitágoras, que al valerse de la aritmética concibió a los números como los principios específicos de las cosas, hizo de la unidad el fundamento y sustancia de todos ellos; Platón, que comprendía a las especies subsistentes como figuras geométricas, dentro de las cuales el punto (sustancia y género universal) era el tronco y la raíz del todo.³⁰⁸ En esta dicotomía Bruno se decanta por el método de Pitágoras pues considera que la unidad es un principio aún más absoluto y universal que el punto: la unidad y los números constituyen y dan razón del punto y de las figuras, porque la esencia del número puede darse sin la medida pero no la medida sin el número.³⁰⁹

Por eso, la semejanza y la analogía aritméticas son más adecuadas que las geométricas para guiarnos, a través de la multiplicidad, a la contemplación y aprehensión de aquel principio indivisible, al cual, por ser la única y radical sustancia de todas las cosas no es posible asignarle cierto y determinado nombre ni [enunciarlo] con palabras que envuelvan una significación positiva antes que

³⁰⁶ Conf. G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [291-295].

Ref. Arielle Saiber, "Ornamental Flourishes in Giordano Bruno's Geometry", *The Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies*, XXXVI/3 (2003).

³⁰⁷ G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [291] "l'intelletto volendo liberarse e disciòrse dall'immaginazione alla quale è congiunto, oltre che ricorre alle matematiche et imaginabili figure, a fin che o per quelle o per la similitudine di quelle comprenda l'essere e la sustanza de le cose, viene ancora a riferire la moltitudine e diversità di specie a una e medesima radice".

³⁰⁸ G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [291] "[...] come Pitagora che puose gli numeri principii specifici de le cose, intese fundamento e sustanza di tutti la unità; Platone et altri che puosero le specie consistente nelle figure, di tutti il medesimo ceppo e radice intesero il punto come sustanza e geno universale".

³⁰⁹ Para los pitagóricos la esencia de las cosas está en el número. La unidad es la sustancia absoluta sobre la que descansa y de la que se alimentan las esencias. Confr. Gómez de Liaño, id. pág.335.

Ref. G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [291-295] "Ma meglio e più puro è il modo di Pitagora che quel di Platone, perché la unità è causa e raggione della individuità e puntualità, et è un principio più assoluto et accomodabile a l'universo ente.[...] la unità e numeri necessariamente essaminano e donano raggione di punto e figure; e non sono essaminati e non prendeno raggione da figure e punti necessariamente, come la sustanza dimensionata e corporea depende dall'incorporea et individua: oltre che questa è assoluta da quella, perché la raggione di numeri si trova senza quella de misura, m aquella non può essere assoluta da questa, perché la raggione di misure non si trova senza quella di numeri".

negativa; y de ahí que algunos la hayan llamado punto; otros, unidad; otros, infinito, o con otras parecidas expresiones.³¹⁰

Aunque en *De la causa* Bruno se encuentra todavía lejos de desarrollar su postura atomística del universo, la cita anterior permite vislumbrar que su crítica a la geometría euclidiana no es meramente un ejercicio intelectual, sino que nace de una preocupación por entender algunos problemas de la filosofía natural, tales como la medida, la indivisibilidad, entre otros.

Por otro lado, el Nolano rechaza la aproximación en la medición porque niega la exactitud o perfección de cualquier cuerpo físico, y aboga por una base metafísica (como los números y la unidad pitagórica) para la comprensión del cosmos.³¹¹ No emplea la trigonometría ni el álgebra pero no descarta del todo el uso de la geometría, pues a diferencia de las dos primeras, con ésta última uno puede formular la noción de inconmensurabilidad sin caer en contradicción alguna: se pueden expresar áreas irregulares o medir radios desproporcionados que no pueden ser expresados con números.³¹²

En resumen, la nolana filosofía rechaza el cálculo de cantidades irracionales, y apuesta por una matemática que tiene como base los números pero que se encuentra reflejada o manifestada en las figuras geométricas, aunque, como se verá, en ciertos aspectos se distancia de la geometría euclidiana.³¹³ Ahora bien, permítasenos hacer un pequeño paréntesis para poner en contexto el distanciamiento de Bruno respecto de la geometría euclidiana.

Durante el siglo XVI surge un problema matemático conocido como el *meraviglioso problema*, el cual se remonta al comentario de Proclo a los postulados que aparecen en el primer libro de los *Elementos* de Euclides.³¹⁴ Dichos postulados son los siguientes:

³¹⁰ G. Bruno, *De la causa*, diálogo V. [BOEUC (III, 2016) [295] “Però la aritmetica similitudine e proporzione, è più accomodata che la geométrica per guidarne, per mezzo de la moltitudine, alla contemplazione et apprensione di quel principio indivisibile, che per essere única e radical sustanza di tutte cose, non è possibile ch’abbia un certo e determinato nome, e tal dizione che significhè più tosto positiva che privatamente: e però è stato detto da altri “punto”, da altri “unità”, da altri “infinito”, e secondo varie raggioni simili a queste”.

³¹¹ Arielle Saiber, *op. cit.* págs. 46-47.

³¹² A. Saiber, *ibídem*.

³¹³ Cfr. Arielle Saiber, *Ibidem*.

³¹⁴ Cfr. Hilary Gatti, *Essays on Giordano Bruno* (New Jersey, Princeton University Press, 2002), pág. 94.

1. Postúlese el trazar una línea recta desde un punto cualquiera hasta un punto cualquiera.
2. Y el prolongar continuamente una recta finita en línea recta.
3. Y el describir un círculo con cualquier centro y distancia.
4. Y el ser todos los ángulos rectos iguales entre sí.
5. Y que si una recta al incidir sobre dos rectas hace los ángulos internos del mismo lado menores que dos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se encontrarán en el lado en el que están los (ángulos) menores que dos rectos.³¹⁵

Básicamente el *meraviglioso problema* se funda en el quinto postulado. Lo que los renacentistas debatían al respecto era si pueden existir líneas que no son paralelas y nunca se tocan; dicha formulación incluía también la resolución de lo opuesto, es decir, si pueden existir líneas paralelas que nunca se tocan.³¹⁶ Como bien señala María Luisa Puertas, ninguna otra proposición de Euclides ha suscitado tanta controversia: en un principio fue asumido como postulado, aunque algunos prefirieron incluirlo en las nociones comunes, sin embargo, a mediados del siglo XVI se llegó a considerar el borrarlo de los postulados, pues se estimaba que su demostración requería varias definiciones.³¹⁷

La crítica renacentista se sustentaba en lo siguiente: en el teorema I:17 Euclides señala que la suma de dos ángulos cualesquiera de un triángulo son menores que la suma de dos ángulos rectos.³¹⁸ No obstante, el postulado 5 que hemos citado arriba, equivale a decir que las rectas, al llegar a encontrarse por el lado correspondiente a los ángulos cuya suma es menor a los ángulos rectos formarán un triángulo.³¹⁹ ¿Se trata acaso de una contradicción? No. En todo caso, como señala Proclo, el hecho de que las rectas convergen cuando los ángulos rectos son minorados es cierto y necesario; pero que a partir de ello se acepte que mientras más convergen y más se prolongan llegarán a tocarse es una afirmación verosímil.³²⁰

³¹⁵ Euclides, *Proposiciones*.

³¹⁶ Ref. Hilary Gatti, *op. cit.*, págs. 94- 95.

³¹⁷ Si al lector le interesa puede consultar la nota 17 de la edición que citamos abajo, la cual le puede dar una idea general de la complejidad del *meraviglioso problema*, el cual se fue esclareciendo con el paso del tiempo mediante postulados matemáticos que llegan hasta los principios del siglo XIX. Ref. Euclides, *Elementos*, ed./trad. de María Luisa Puertas Castaños (Madrid, Gredos, 2015), págs. 12- 13.

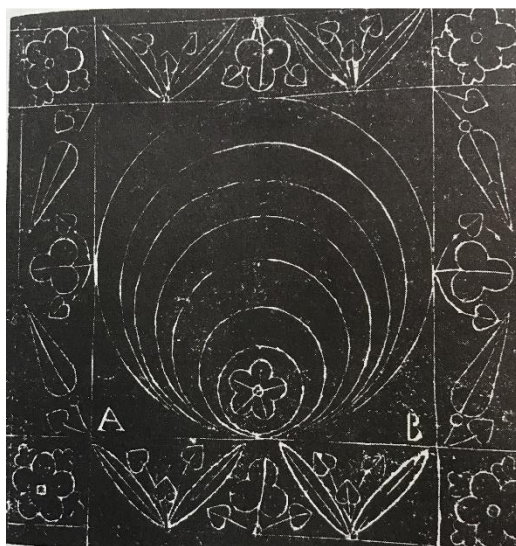
³¹⁸ Ref. Euclides, *Proposición 17*. «En todo triángulo dos ángulos tomados juntos de cualquiera manera son menores que dos rectos».

³¹⁹ Ref. *Euclides*, *Post. 5*.

³²⁰ Ref. Euclides, *Post 5*.

En resumen, la proposición 5 de Euclides no puede ser un postulado porque no tiene un valor absoluto dentro del sistema euclidiano.³²¹

De acuerdo con Hilary Gatti el *meraviglioso problema* llegó al siglo XVI a través de la tradición judía (incluso Maimonides lo trabajó), hasta llegar a Jacques Peletier, quien desarrolló dos demostraciones más sencillas que las expuestas hasta entonces sobre el contacto entre líneas y círculos. Precisamente es de Peletier el diagrama (fig. 2) que Bruno reproduce (aunque con unas pocas variaciones) en su obra *Articuli adversus mathematicos*.³²²



(Fig. 2)

Bruno rechaza la conclusión convencional de Euclides que dice que no importa cuán grande sea el círculo, la intersección nunca habrá de coincidir con la línea AB, porque sólo puede haber un punto de contacto con el círculo, incluso si éste fuera de dimensión infinita.³²³ De acuerdo con Gatti el rechazo de nuestro filósofo consiste en que considera que el contacto se da de modo lineal en lugar de estar limitado por mínimos o puntos.³²⁴ Esto permite que el círculo máximo se mezcle con la línea recta que coincide con AB, es decir, que dos líneas paralelas se encuentren en

³²¹ Ref. Hilary Gatti, *Essays*, pág. 95.

³²² Cfr. Hilary Gatti, *Essays*, pág. 95.

³²³ Cfr. H. Gatti, *Essays*, pág. 96.

³²⁴ H. Gatti, *Ibidem*.

el infinito.³²⁵ De esta manera, el filósofo italiano mantiene los primeros tres postulados de Euclides pero rechaza los últimos dos (en especial el quinto del que ya hemos hablado), «[...] abriendo así el camino hacia una geometría no euclidiana, incluso a pesar del intento de Bruno por hacer pasar esta geometría simplificada basada en círculos y radios como sólo una forma «purificada» de la geometría de Euclides».³²⁶

En sus diagramas, Bruno juega con los planos ortogonales que representan el espacio Euclidiano y el espacio interno de una superficie curva cóncava (que en realidad requiere de una geometría no euclidiana para describirla). La mejor expresión de éste contraste se encuentra en el diagrama de un plano ortogonal con una serpiente aplanada que no sólo parece estar muerta, sino que tiene la cola suspendida fuera del patrón de cuadrados. De acuerdo con Gatti, lo que Bruno parece querer significar (al igual que Peletier), es que no todas las proposiciones geométricas pueden ser expresadas en los términos expuestos por Euclides en sus postulados, por lo cual la matemática no puede por sí sola ofrecer una explicación de todos los fenómenos que acontecen en el mundo.³²⁷

Resulta interesante reflexionar sobre esta figura, pues la serpiente es un símbolo de la operación de la naturaleza: un cuerpo que gradualmente se despliega (*explicatio*) hacia fuera de la concha o círculo que la contiene, y que tiende hacia una masa menos determinada y más expandida, siempre lista para contraerse en sí misma de nuevo, sin llegar nunca a una forma definida.³²⁸ El problema que plantea Bruno con esta figura es el cómo penetrar en el secreto de las leyes que gobiernan la aparentemente aleatoria e irregular asunción de formas por parte de los seres que expresan la divina generación de la naturaleza. Bruno no renuncia a la obtención de dichas leyes, aunque con esta figura parece claro que para él las matemáticas y la lógica son tan sólo herramientas útiles para el cómputo y el análisis del mundo natural, pero no poseen la verdad definitiva.³²⁹

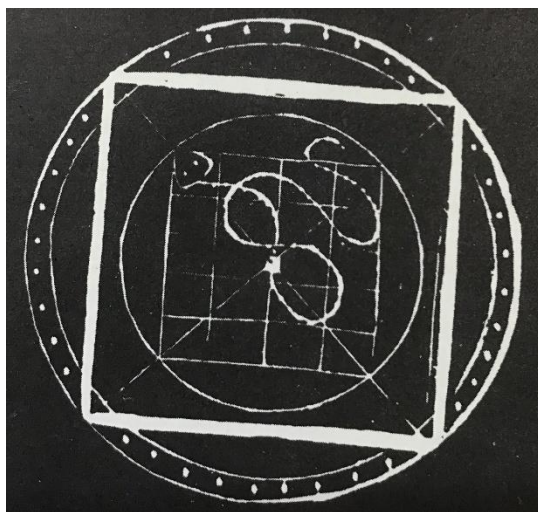
³²⁵ Cfr. H. Gatti, *Ibidem*.

³²⁶ H. Gatti, *Essays*, pág.97. “And it is precisely this development that opens the way toward a geometry that is no longer Euclidean, even if Bruno attempts to pass off this simplified geometry based on circles and radii as nothing more than a “purified” form of the Euclidean one”.

³²⁷ Cfr. H. Gatti, *Essays*, pág. 98.

³²⁸ Ref. H. Gatti, *Essays*, pág. 98- 99.

³²⁹ Ya nos adentraremos más en este aspecto de la consecución de la verdad en el siguiente subcapítulo, sin embargo, vale la pena tener en mente esto que dice Gatti: «Las verdaderas leyes de la naturaleza pueden ser entendidas solo por el intelecto escrupuloso y atento que observa el comportamiento de los cuerpos en el espacio y el tiempo». Es decir, que para Bruno el discurso de la *res cogitans* está vacío si no se encuentra vinculado al de la *res extensa*. Cfr. H. Gatti, *Giordano Bruno...*, pág. 212.

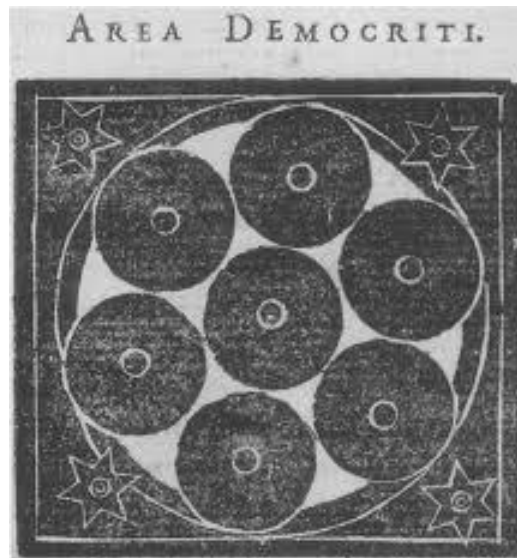


(Fig. 3)

Por otro lado, la imagen y la matemática se unen en Bruno para desarrollar parte de su teoría atomística. A este respecto, no debemos perder de vista que el verdadero interés de Bruno no recae en la representación de las figuras cóncavas curvas que uno puede observar a simple vista, más bien lo que está de fondo en esta cuestión es la posible representación geométrica del espacio no observable entre los átomos. Dicho espacio conocido como «Área de Demócrito», consiste en un plano (fig. 4) en el cual una esfera es rodeada por otras seis, las cuales tocan la circunferencia de otras dos y la del centro. Como aparece en el diagrama, el espacio entre las esferas tiene la forma de triángulos, pero si nos imaginamos que estamos dentro (es decir, como en un plano tridimensional) de la esfera llena de átomos nos sería imposible encontrar triángulos esféricos en la dimensión de la esfera.³³⁰ Mediante esta representación Bruno sostiene que la geometría de Euclides puede ser aplicada sólo de forma limitada a una superficie cóncava curva. Permítasenos añadir que el universo del Nolano es concebido como una esfera infinita llena de átomos esféricos que, al igual que las que se encuentran representadas en el Área de Demócrito, se mezclan con el vacío que se extiende más allá de la superficie de las esferas, así como se extiende más allá del cuerpo de la Tierra.³³¹

³³⁰ H. Gatti, *Essays*, pág. 99.

³³¹ H. Gatti, *Essays*, pág. 100.



(Fig. 4)

Como hemos visto, Bruno se basa en principios geométricos no ortodoxos como herramientas descriptivas propias de su infinito universo en el cual la esfera máxima (la totalidad) se refleja o proyecta en la esfera mínima (el átomo), es decir, un universo cuyos espacios no ortogonales se caracterizan por una curvatura infinita. El hecho de que el Nolano reniegue de los últimos dos postulados de Euclides no significa que haya buscado invalidar la geometría euclidiana: al igual que el álgebra y la trigonometría, la geometría de Euclides es una más de las geometrías disponibles para comprender las cosas del mundo, sin embargo, el objetivo del filósofo italiano ha sido el de liberar la mente de la falsa opinión de que la geometría del matemático griego es la única. El reclamo de Bruno es, para decirlo con Gatti, «una nueva conciencia de la libertad del pensamiento matemático».³³²

En conclusión, la matemática representa para la nolana filosofía un lenguaje cuya función consiste en describir lo inefable e infinito aunque, como hemos visto, todo queda en un intento o acaso en una especie de indicio que apunta hacia aquella inconmensurabilidad de la cual todo se puede predicar sin por ello lograr aprehenderla.³³³ Las verdaderas figuras geométricas no pueden ser dibujadas con regla y compás porque trascienden la habilidad humana para representarlas, por ello sólo pueden ser imaginadas. Precisamente, dado que

³³² H. Gatti, *Essays*, pág. 101.

³³³ Cfr. Saiber, *Id.*, pág. 50.

sólo pueden ser imaginadas, las figuras geométricas como el círculo máximo y mínimo o el área de Demócrito, son consideradas por Bruno sólo como representaciones de la mente, sombras que no son sino descripciones de la Verdad.³³⁴ Las imágenes abstractas proporcionadas por la matemática pertenecen al ámbito de las sombras, pero señalan la luz, lo cual las convierte en una especie de vínculo entre ambos reinos.³³⁵

A pesar de que la tesis bruniana acerca de una geometría no euclidiana no prosperó, no por ello su discurso matemático estuvo exento de verdad, como bien señala Paolo Zellini en su *Breve historia del infinito*, esa misma irracionalidad del discurso bruniano se transformó en «característica imprescindible del único signo visible de ideas o de realidades inaccesibles».³³⁶ Ante lo geoméricamente indescriptible del espacio infinito dentro de la geometría euclidiana Bruno antepuso un arte descriptivo basado en la paradoja, una aparente incongruencia que tiene como base la *Docta ignorantia* de su venerado Cusano. «Lo ilógico, lo no racional, lo que no se puede ver dibujado concretamente en una hoja de papel se muestran intencionadamente como entidades cuya naturaleza y esencia sólo puede aprehender el intelecto».³³⁷ El intelecto sobrepasa la capacidad de los ojos y de las manos que no pueden dibujar lo infinito, las sombras de las ideas presentes en el intelecto individual intuyen la luz verdadera e infinita del intelecto universal que yace más allá de lo sensible. De esta manera se entiende por qué Bruno se arriesgó a presentar una imagen matemática del infinito plagada de inexactitudes, pues de entrada sabía (como ya hemos visto en su cosmología) que éste rebasa ampliamente el espectro del mundo de las formas. Pasemos ahora a analizar cómo se transcribe en la vida del furioso la intuición de la divinidad mediante aquello que se sabe semejante a ella, pero que dada su prisión corpórea se ve impedido de alcanzar.

³³⁴ Cfr. Saiber, *ibídem*.

³³⁵ Ref. Saiber, Arielle, *Ornamental Flourishes...* págs. 47- 48. Confr. G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 252.

³³⁶ Conf. Paolo Zellini, *Breve historia del infinito*, ed./trad. de José Martín Arancibia (Madrid, Siruela, 2011), pág. 92.

³³⁷ Paolo Zellini, *op. cit.* págs. 93-94.

La caza de la Verdad

En la segunda parte *De los heroicos furores*, Bruno nos muestra la que quizá sea la imagen más importante de todo su pensamiento: el mito de Acteón; el heroico furioso al que por fin le ha sido dado ver a la divinidad desnuda. En éste diálogo que representa el final de la obra italiana del Nolano, la filosofía, la pintura y la poesía se complementan una a la otra conformando una imagen de la divina armonía.³³⁸

Ahora bien, ¿qué tienen en común el filósofo y el pintor? Para Bruno el buen filósofo es una especie de pintor del espíritu: debe ser un consolidador de imágenes o fantasmas, pues el proceso del conocimiento requiere de éstos.³³⁹ De hecho, la esencia de sus respectivas disciplinas resulta extraordinariamente análoga, pues en ambas lo que se busca es superar el umbral de las sombras para alcanzar la luz. Quizá esta relación nos resulte más explícita mediante dos mitos.³⁴⁰

Por un lado, tenemos el mito de la caverna, del cual Platón nos habla en la *República* [517b]: en este mito se nos dice que el hombre vive en un mundo de ilusiones, en el que las cosas del mundo físico no son más que sombras de los objetos reales que se proyectan en las paredes de la caverna. Por lo cual, el filósofo debe ejercitarse intelectualmente para poder romper las cadenas que lo mantienen en dicho estado, y así salir a contemplar la luz verdadera (el mundo de las ideas).

Por otro lado, nos encontramos con el mito que Plinio el Viejo refiere en el libro XXXV de su *Naturalis historia*, en el cual se dice que el acto fundacional de la pintura habría consistido en contornear con líneas la sombra de un cuerpo humano. Este relato resulta relevante por dos razones: durante el Renacimiento estuvo en boga (es decir que probablemente Bruno lo conoció), y nos muestra que el origen del arte de la pintura no estuvo en la reproducción directa del modelo sino de su sombra.³⁴¹ Como podemos ver, en sus

³³⁸ Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance* (Chicago, The University of Chicago Press, 1987), págs. 65- 66.

³³⁹ Confr. Ioan P. Couliano, *op. cit.*, pág. 66.

«[...] la potencia imaginativa es como un pintor, esto es, como el consolidador de imágenes infinitas, que fabrica haciendo múltiples combinaciones con las cosas vistas y oídas. Fácilmente empero podemos conocer a la imaginación, que se rige por las leyes de la razón; siempre muestra y manifiesta, ciertamente, en la superficie de los sentidos el orden y la trabazón más idóneas de miembros con miembros». G. Bruno, *De imaginum*, pág. 400.

³⁴⁰ N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 179.

³⁴¹ N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 177.

respectivos dominios, tanto el pintor como el filósofo trabajan las sombras y crean a partir de ellas.

Por último, el filósofo y el pintor comulgan en lo que expresa un adagio popular del Renacimiento (principalmente en el humanismo toscano): «Todo pintor se pinta a sí mismo».³⁴² El pintor se refleja en su obra como el Creador se proyecta sobre el universo, es decir, el artista no se plasma a sí mismo en tanto persona, sino según su idea. Por ello el pintor debe estar atento a su persona, pues en su obra se verá reflejado tanto lo bello como lo feo de su alma.³⁴³ Este adagio que a simple vista parece irrelevante para la filosofía, cobra importancia a partir del desenvolvimiento de la idea de *scala*, pues como desde el primer capítulo anunciamos, la dialéctica de Bruno se distingue de la de Hegel en tanto que no concibe el saber absoluto como un fin en sí mismo, sino que es un continuo ascenso y descenso en la jerarquía del universo. En otras palabras, tras haber ascendido por la *scala*, la búsqueda habrá de replegarse sobre nosotros mismos.³⁴⁴ La concepción de que el filósofo/pintor se pinta a sí mismo da cuenta de que para Bruno el camino del conocimiento de lo Uno es una dialéctica entre el objeto y el sujeto, autor y obra, *intus* y *extra*. La identidad entre el observador y lo observado nos advierte de que aquello que buscábamos fuera está dentro.

[...] para el Nolano la dimensión de lo umbrátil es la única posible: toda la experiencia humana e intelectual del filósofo se lleva a cabo en la naturaleza infinita. Sólo en el interior de la naturaleza unigénita se concede al hombre la oportunidad de alcanzar la divinidad, que está presente en nosotros como en todo lo que nos rodea. Narciso lo testimonia con su mirada. Con un «ver» que constituye un saber introspectivo: dirigir la mirada al interior significa comprender mejor la identidad y diferencia entre observador y observado.³⁴⁵

³⁴² Dicha máxima es atribuida por Angelo Poliziano a Cosme de Médici en sus *Deti piacevoli*. Confr. N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 181.

³⁴³ «Esto ocurre porque el alma realiza dos operaciones importantes: por un lado, plasma el aspecto físico del hombre, por otro, crea también las imágenes que, a su vez, serán ejecutadas por el hombre. En efecto, compete al alma modelar materialmente los cuerpos y, al mismo tiempo, ocuparse de la formación del juicio que después guiará la mano del pintor en el proceso de pintar la imagen en la tela». N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 182.

³⁴⁴ Si bien es innegable que Bruno se inspira en san Agustín, cabe señalar que este ensimismamiento para buscar a Dios cambia de sentido en la nolana filosofía. Como bien señala Pierre Hadot en el prólogo de la obra de Ordine que citamos aquí, san Agustín se refería a un Dios personal, presente en el lugar más recóndito del hombre; en cambio, para Bruno se trataba de una fuerza o una Vida infinita. Confr. N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 13.

³⁴⁵ N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 222.

Tanto en el mito de Acteón como en el de Narciso se nos habla de una *vicissitudine*, es decir, de una dialéctica: el cazador convertido en presa por aquello que cazaba; el observador al que le es devuelta la mirada por lo observado. Como señalamos cuando hablamos de la *scala* gnoseológica expuesta por Bruno en el *De umbris*, el fin del conocimiento es el tránsito de un estado a otro, es decir, el movimiento-alternancia de sí mismo en la cosa, y la transformación de la cosa en sí mismo. Sobre este último aspecto debemos tener cuidado pues, aunque se parecen, no debemos confundir a la *vicissitudine* con la mutación: mutación es el movimiento incesante y perpetuo de todas las cosas de la naturaleza; *vicissitudine* se refiere a la rotación cíclica, la rueda de las metamorfosis: el descenso del intelecto a la materia y la elevación de éste a partir de aquélla.³⁴⁶ A este respecto, la *vicissitudine* de Acteón es el culmen de la epistemología bruniana, pues se trata del ascenso al lugar más alto de la *scala*: la contemplación de Diana, la diosa Verdad.

La teoría bruniana de la vicisitud señala que, así como los dioses a veces son corrompidos por los afectos -revistiéndose de formas inferiores como pez, cisne, toro, etc.-, de la misma forma el hombre puede convertirse en dios mediante los heroicos furores, es decir, a través del amor a la Verdad.³⁴⁷ En este punto Bruno se apoya en la teoría de la reminiscencia expuesta por Platón en la *República* [614b] y en el *Fedro* [246d], donde a pesar de haber caído desde una condición superior, el alma conserva su carácter divino, por el cual tiende a su semejante, es decir, el mundo arquetípico. Por ello, mediante los sentidos tanto

³⁴⁶ «[...] en relación con la *vicissitudine* o movimiento-alternancia visitudinal, Bruno afirma la secuencia de mal y bien, la sucesión alternativa de los contrarios, mientras que a propósito de la *mutación* subraya que ésta afecta a los modos o accidentes, a los particulares, esto es, a los sujetos finitos individuales, porque «la sustancia toda persevera idéntica y una», infinita». Miguel A. Granada, *La reivindicación de la filosofía...*, pág. 217.

³⁴⁷ «En la naturaleza hay una revolución y un ciclo en virtud de los cuales, para perfección y socorro de lo otro, las cosas superiores se inclinan a las inferiores, y las cosas inferiores, para su propia excelencia y felicidad, se elevan a las superiores. [...] Y dicen incluso que si las almas se alejan de la divinidad no es tanto, como rebeldes, por decisión de su propia voluntad cuanto por un cierto orden, en virtud del cual sienten afecto o se inclinan hacia la materia: de suerte que su caída no viene a ser el resultado de una libre intención, sino de una oculta consecuencia. Ésta es la razón por la que se sienten inclinadas, como a un bien menor, a la generación. (Digo bien menor en cuanto atañe a esta naturaleza particular, no en cuanto atañe a la naturaleza universal, en la que nada acaece sin un fin inmejorable que dispone la totalidad de las cosas según la justicia). Encontrándose en tal generación, las almas (por la conversión que vicitudinalmente sucede) retornan de nuevo a los hábitos superiores». G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 314. [BOEUC (VII, 2008) [147- 149]].

interno como externos el alma discierne y contempla la hermosura divina que hay en las cosas, y mediante estas visiones se eleva.

Es por el oído y la vista como especialmente distinguimos las especies. Los objetos visibles y audibles, tanto por la obra externa del sentido como por la interna de la imaginación –por obra de las impresiones pasivas y activas- conducen y elevan el alma, por un lado, a la semejanza de la divina armonía, por otro, empero, a la imagen de la hermosura de los dioses, cosas éstas contemplables como en sombra y espejo. Con estos dos sentidos acechamos aquellas especies por las que en la enajenación y el furor nos sentimos excitados, a fin de que mediante ellas volemos no falsamente a la contemplación de las especies del mundo inteligible.³⁴⁸

En este punto Bruno añade al filósofo/pintor un tercer oficio, el de ser poeta. Tanto el filósofo como el pintor y el poeta perciben la armonía de una misma forma: como música visual. Por ello el Nolano dice: «[...] la verdadera filosofía es tanto música o poesía como pintura; la verdadera pintura es tanto música como filosofía; la verdadera poesía – o música- es tanto pintura como cierta divina sabiduría».³⁴⁹ De acuerdo con Bruno, el hombre distingue dos tipos de música: una auditiva y otra visual, sin embargo, dada la primacía de la vista sobre los otros sentidos, confiere a ésta última una condición más elevada.³⁵⁰ A partir de esto el Nolano señala que la música divina -la primera- se halla en la mente de Dios, la segunda en el orden y movimiento de la naturaleza, y la tercera en las composiciones que el alma realiza a partir de los objetos en virtud de aquella armonía que disfrutaba antes de ser confinada a un cuerpo.³⁵¹

Aunque propiamente el Nolano no utiliza el término «innato», señala que, en efecto, nos es posible conocer las imágenes, las formas y virtudes, gracias a aquellos principios y semillas preexistentes en nosotros.³⁵² En otras palabras, la perfección de las formas corporales no es realmente el trazo superficial sino su modelo intelectual, por ello es que no podemos contemplar la verdadera belleza de las cosas naturales sin

³⁴⁸ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 399.

³⁴⁹ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 400.

³⁵⁰ «De aquí que los músicos ligeros y vulgares se basen en sonos de voces e instrumentos vivaces [y de aquí que] los músicos graves con juicio más firme y con el concurso de una razón más profunda, se inspiren ponderadamente en cierto soplo divino y acojan en la mente el infundido pasto de la ambrosía celestial. A éstos la armonía de las cosas se les entrega preferentemente por los ojos, a aquéllos empero, con suerte más ligera, por los oídos». G. Bruno, *De imaginum*, págs. 399- 400.

³⁵¹ G. Bruno, *De imaginum*, pág. 399.

³⁵² G. Bruno, *De imaginum*, pág. 354. «Conviene, por consiguiente, que haya previamente algunos principios y semillas de donde nazca la ilimitada abundancia de las imágenes y las cosas imaginables».

un movimiento dialéctico, es decir, sin volcar la mirada hacia dentro, para encontrar en nosotros las verdaderas semillas, el punto de unidad y convergencia.³⁵³ Es mediante el cotejo y ordenamiento de las imágenes preexistentes en el alma, que ésta persigue otras imágenes - ya sean simulacros, ya vestigios, de los principios que posee-, o compone otras, y se percata de que innumerables cosas tienen sus raíces en definidos y pocos elementos: en las formas ideales.³⁵⁴

Este sentido interno se encuentra ínsito en todas las cosas mediante el alma del mundo, y dependiendo del objeto tiene determinados efectos y afectos.³⁵⁵ En los animales, plantas y minerales se expresa bajo lo que hoy en día conocemos como instinto de conservación: por eso una oveja corre de un lobo a pesar de no haber tenido una experiencia previa de él; por eso las gotas de agua se conglomeran para no dispersarse.³⁵⁶ En cambio, este sentido se manifiesta en el hombre como «semillas de luz» mediante las cuales se explica la reminiscencia o la captación de la música armónica en el mundo de las sombras.³⁵⁷

No obstante, cabe aclarar que el hecho de que el alma tenga en sí ideas que no le vienen de la experiencia no es motivo para inferir que en la filosofía de Bruno existe una idea de continuidad personal o individual después de la muerte. El alma contiene semillas de las ideas inmutables no porque sea un alma personal inmortal sino porque, como señalamos en el segundo capítulo, es una parte no-separable del alma del mundo. La verdadera metempsicosis es para el Nolano la adquisición de la *sapientia* o filosofía de la *vicissitudine*.³⁵⁸ Es decir que, el sabio aguarda su mutación sin temor, pues sabe que proviene

³⁵³ Ref. Ernst Cassirer, *id.* pág. 415.

³⁵⁴ G. Bruno, *Ibidem*.

³⁵⁵ «Este sentido está ciertamente ínsito en todas las cosas y la vida; no lo llamamos animal siguiendo la costumbre del vulgo, [sino] que lo referimos a un alma particular, aun cuando en el orden del universo ni siquiera a esas partes podríamos llamarlas animales, ya que está permitido contemplar en las cosas todas un espíritu y sentido únicos difundidos por doquier y en todas partes [que] con vistas a la captación de la cosa sienten determinados efectos y pasiones». G. Bruno, *Sobre Magia*, pág. 256.

³⁵⁶ G. Bruno, *Ibidem*.

³⁵⁷ La luz primigenia es «la que injerta visiblemente en los sentidos internos las especies de las cosas ausentes y por la que, durante el sueño, vemos y acogemos las especies y figuras de las cosas sensibles, las cuales, aunque, como dicen los peripatéticos, son formas almacenadas en la potencia del sentido interno, tras haber sido introducidas por los sentidos externos, sin embargo no hay nadie que pueda negar que aquellas visibilidad y presencia proceden y existen por ciertas semillas de luz no tanto recibidas cuanto innatas e ínsitas en el espíritu animal». Gómez de Liaño, *id.* pág. 262.

³⁵⁸ «Si la fijación al modo finito y la consiguiente proyección ilusoria de una inmortalidad personal están conectadas a la ignorancia, a la ausencia de *filosofía verdadera*, o al olvido leteo, por el contrario la memoria

de esa misma incertidumbre hacia la cual se acerca en el momento de la muerte, y no porque realmente espere reencarnar. El alma del hombre y la del animal se han de fundir con el alma del mundo, pues éstas no difieren más que por la figura.

La del hombre es la misma en esencia específica y genérica que la de las moscas, ostras marinas y plantas y de cualquier cosa animada o que tenga alma, igual que no hay cuerpo que no contenga en su interior la presencia más o menos vivaz y perfecta del espíritu. Pues bien, tal espíritu se une –según el destino o providencia, orden o fortuna- ora a una especie de cuerpo ora a otra y adquiere diversos grados y perfecciones de ingenio y actuaciones en razón de la diversidad de complexiones y miembros. Por eso el mismo espíritu o alma que estaba en la araña y allí tenía aquella industria y aquellas patas y miembros en número, cantidad y forma tales, unido a la generación humana adquiere otra inteligencia, otros instrumentos, disposiciones y actos.³⁵⁹

En cuanto al ascenso del alma se refiere, no es sino por medio del amor, del heroico furor, que el alma puede ascender a la divinidad sin menoscabo de su prisión corpórea, pues el amor lo gobierna todo: por amor se desenvuelve la divinidad en la *explicatio*; por amor el furioso se lanza a la caza divina de la Verdad, la cual puede o no alcanzarse en esta vida. A diferencia de aquél que espera que la Verdad se le revele por medio de una visión o iluminación, el furioso se embarca en una ardua e inagotable tarea, pero es en ella donde reside su dignidad.³⁶⁰ Por ello dice Bruno: «Por lo que tenemos poseído y concebido de antemano logramos aquello de lo que carecemos y deseamos. Sólo recoge el que sembró, y al que nada tiene nada se le dará».³⁶¹ No obstante, el trabajo y el esfuerzo no serán suficientes para la consecución del fin que se ha propuesto el furioso, pues los medios de los que dispone son limitados.

En cierta medida Bruno parece resignado a que en esta vida el hombre ha de vivir inmerso en las tinieblas de la caverna platónica, a menos que la divinidad decida mostrarse. No se trata de una clase de misticismo, al contrario, el Nolano no considera

no es sino la adquisición de la *sapientia* o filosofía de la *vicissitudine* universal y sempiterna de los modos finitos y discontinuos en el seno de la sustancia única y universal en la que los principios corporal y espiritual (el alma universal y única) coinciden indiferentemente». Miguel A. Granada, *La reivindicación...*, pág. 239.

³⁵⁹ Giordano Bruno, *Cábala del Caballo Pegaso*, ed./trad. De Miguel A. Granada (Madrid, Alianza Editorial, 1990), pág. 120.

³⁶⁰ Couliano, *idem.*, pág. 67. «In Bruno, heroic love is defined as the antithesis, on the one hand, of “natural” love and, on the other, of the passive anticipation of grace characteristic of a certain kind of mysticism».

³⁶¹ G. Bruno, *Cábala del Caballo Pegaso*, pág. 120.

seriamente la cuestión del milagro de la revelación.³⁶² Si bien el furioso y el iluminado tienen en común el que ambos dependen de si la divinidad decide mostrarseles o no, lo que los distingue es que el primero no ha renunciado al empleo de la imaginación y del intelecto. Dado que los medios de los que dispone son ampliamente rebasados por el objeto que persigue, el drama del furioso es que de antemano sabe que su esfuerzo no es la única condición para llegar a la Verdad. De cara a la totalidad no le queda a Bruno más que establecer lo mejor posible las condiciones y los límites del conocimiento humano.³⁶³

En efecto, para contemplar las cosas divinas es menester abrir los ojos mediante figuras, similitudes y otros procedimientos que los peripatéticos denominan fantasmas; o bien, proceder a través de las cosas que existen a la especulación de la esencia, [yendo] por la vía de los efectos al conocimiento de la causa. [...] Porque nosotros no vemos los verdaderos efectos, las verdaderas especies de las cosas o la sustancia de las ideas, sino sus sombras, vestigios y simulacros, como aquellos que están dentro de la caverna [...] Por eso, un espíritu semejante al de Platón, si no mejor, llora por la visión clara que ha perdido y que sabe ha perdido, y desea salir de la caverna a fin de poder volver a ver la luz, no por reflexión sino por una conversión inmediata.³⁶⁴

El intelecto no puede captar sustancialmente a la divinidad, pues ésta es infinita. Si pudiera aprehenderla sustancialmente nos enfrascaríamos en una discusión como la del *Proslogion* de San Anselmo, pues existirían dos infinitos: el que existe por sí mismo y el que es pensado por un otro.³⁶⁵ El intelecto funciona más bien como el ojo que no recibe la luz del

³⁶² Confr. H. Védrine, *id.* pág. 317.

³⁶³ Ref. H. Védrine, *id.* pág. 318.

³⁶⁴ G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 432. [BOEUC (VII, 2008) [455- 457] “[...] essendo che per contemplar le cose divine, bisogna aprir gli occhi per mezzo de figure, similitudini et altre raggioni che gli Peripatetici comprendono sotto il nome de fantasma; o per mezzo de l’essere procedere alla speculazion de l’essenza: per via de gli effetti alla noticia della causa [...] perché veghiamo non gli effetti veramente, e le vere specie de le cose, o la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle, come color che son dentro l’antro [...] Però per la aperta visione la quale ha persa, e conosce aver persa, un spirito simile o meglio di quel di Platone piange desiderando l’érito da l’antro, onde non per riflessione, ma per ‘immediata conversione’ possa riveder sua luce”].

³⁶⁵ San Anselmo, *Proslogion* 101. «[...] aquello mayor que o cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad».

En *De la causa* el propio Bruno dice: «Porque el intelecto cuando quiere comprender, necesita formar la especie inteligible y asemejarse, conmensurarse y adecuarse a ella. Pero esto es imposible [respecto de aquel acto absoluto], porque el intelecto [conociendo] nunca es tal que no pueda ser mayor aún, y aquel acto [en cambio], por ser inmenso en todos sus aspectos y modos, no puede ser más grande [de lo que actualmente

fuego en sustancia sino en similitud, así pues, el intelecto no recibe sustancialmente a la divinidad: contempla a las formas ideales, las cuales no son dioses propiamente, pero son divinas.³⁶⁶ Asimismo, sería necedad pensar que el intelecto puede aprehender lo divino, pues lo infinito tendría que tener algún límite, termino y fin, para que fuera posible separarlo de las otras cosas que hay en la mente y se lo pudiera conocer totalmente, lo cual resulta imposible dada la esencia del mismo.

Si la razón calculadora insistiera en aprehender a la divinidad tendría primero que escindir los elementos fundacionales del todo y después reunir, comprender y exponer sus relaciones, lo cual, insistimos, es imposible dada la esencia infinita e inabarcable del objeto divino. Incluso comprender sólo una de sus partes sería una tarea titánica, pues sólo podemos decir que conocemos algo cuando comprendemos cada una de sus relaciones con los demás elementos y con el orden originario y perfecto del todo.³⁶⁷

Ahora bien, ¿no parece Bruno contradecirse? Por un lado, el Nolano nos dice que el furioso puede convertirse en un dios mediante la caza del objeto divino por medio del intelecto que aprehende las verdades eternas que yacen en sus vestigios, pero, por el otro nos confiesa que los medios de los que dispone son insuficientes para la consecución del fin que se ha propuesto. ¿Cómo es posible conciliar dos puntos de vista que parecen antagónicos? Pues bien, cabe mencionar que una cosa es aspirar y otra lograr, por ello, para resolver esta cuestión Bruno da una especie de salto que alimenta la aspiración filosófica por la Verdad, sin por ello garantizar la consecución del fin propuesto.

A pesar de que las imágenes de lo que conocemos nos preparan para el conocimiento de lo que nos es desconocido, estas son incapaces de aprehender la Verdad en toda su desnudez. En este aspecto el diletantismo de la vida del furioso contrasta con la inmediatez de la iluminación del profeta.

es]. No hay, pues, ojo alguno que aproximarse pueda o que tenga acceso a tan clara luz y a tan profundo abismo». G. Bruno, *De la causa*, págs. 124- 125. [BOEUC (III, 2016) [213]].

³⁶⁶ G. Bruno, *De los heroicos furiosos*, pág. 433. «Al igual que nuestro ojo (cuando vemos) no recibe la luz del fuego o del oro en sustancia, sino en similitud, el intelecto, en cualquier estado en que se encuentre, no recibe sustancialmente a la divinidad (en ese caso habría tantos dioses como inteligencias [separadas]), sino en similitud; por lo cual estas sustancias no son formalmente dioses, sino que pueden ser denominadas cosas divinas, manteniéndose, pues, la divinidad y la belleza divina en su unidad y elevación por encima de las cosas todas». [BOEUC (VII, 2008) [459]].

³⁶⁷ Confr. Ernst Cassirer, *id.* págs. 419-420.

[...] la verdad divina, según un modo de ser sobrenatural o metafísico, cuando se muestra a los raros espíritus a los que concede este favor, no está sometida a las medidas del movimiento y del tiempo, según acaece en las ciencias físicas (me refiero a las ciencias que se adquieren mediante inteligencia natural, las cuales, partiendo de una cosa conocida según el sentido o la razón, ascienden al conocimiento de otra cosa desconocida: discurso que es llamado argumentación), sino que, por el contrario, se presenta súbita y repentinamente, según el modo que conviene a su acción. [...] De suerte que no se requiere para obtenerla un lapso de tiempo, trabajo de estudio o esfuerzo de investigación, sino que se introduce tan prestamente como se hace presente sin tardanza la luz del sol a quien se abre y se vuelve a ella.³⁶⁸

Como bien señala Védrine, Bruno rechaza la solución platónica que considera el alma del mundo como un intelecto trascendente hacia el cual nuestra alma habría de tender sin que él mismo bajase hacia nosotros, pues de aceptarla, dicha perspectiva rompería con la idea de la unidad del cosmos y la coincidencia de contrarios.³⁶⁹ De acuerdo con esto, el hombre está condenado a un conocimiento parcial de la totalidad, a intuirlo solamente a menos que la divinidad decida iluminarlo pero, ¿entonces qué sentido tiene la virtud y preparación del furioso si al final todo se reduce a la «fortuna»? A este respecto, no debemos interpretar la iluminación de la verdad como una especie de predestinación, más bien, lo que Bruno enfatiza es que el camino del furioso es tortuoso y lleno de vicisitudes, por lo cual se debe tener en cuenta la posibilidad de eventos naturales que difícilmente podrá controlar.³⁷⁰

Los hombres raros, heroicos y divinos pasan por este camino de la dificultad con el fin de que la necesidad se vea obligada a concederles la palma de la inmortalidad.

³⁶⁸ G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 430-431. [BOEUC (VII, 2008) [451-453] "[...] la divina verità, secondo raggione sopra naturale, detta metafísica, mostrandosi a que' pochi alli quali si mostra, non proviene con misura di moto e tempo, come accade nelle scienze fisiche (cioè quelle che s'acquistano per lume naturale, le quali discorrendo da una cosa nota secondo il senso o la raggione, procedeno alla noticia d'altra cosa ignota: il qual discorso è chiamato argumentazione), ma súbito e repentinamente secondo il modo che conviene a tale eficiente [...] Onde non è richiesto van discorso di tempo, fática de studio, et atto d'inquizione per averla: ma cossi prestamente s'ingerisce come proporzionalmente il lume solare senza dimora si fa presente a chi se gli volta e se gli apre"].

³⁶⁹ H. Védrine, *id.* pág. 316. «Bruno refuse la solution de certains «Platoniciens» qui considérait l'âme du monde comme un intellect séparé vers lequel nous tendrions sans que lui-même «descendit» vers nous. Cette perspective, en effect, a l'inconvénient grave de méconnaître l'unité du cosmos et la coincidence des contraires. L'homme se saisit dans une ambiguïté douloureuse : le primat de la totalité le prive d'originalité profonde, l'impossibilité de'une connaissance complète le réduit à espérer des instants d'unité où l'adéquation au tout ne lui sera donnée que par «intuition», «fulguration» ou «foi» ».

³⁷⁰ «La suerte podría identificarse con la «fortuna», con la incógnita, con el azar, con todos los elementos independientes de la voluntad humana. La determinación del sujeto por sí sola no basta. El éxito de la búsqueda no puede depender sólo de nuestras fuerzas». N. Ordine, *El umbral de la sombra*, pág. 144.

Añádase a esto que, aunque no sea posible llegar al extremo de ganar el palio, corred sin embargo y haced todo lo que podáis en asunto de tanta importancia, resistiendo hasta el último aliento de vuestro espíritu. No sólo es alabado el vencedor, sino también quien no muere como un cobarde y poltrón. Este último rechaza ser culpable de su fracaso y de su muerte atribuyéndolo a la suerte y muestra al mundo que ha llegado a tal estado no por una falta suya, sino por culpa de la fortuna. No sólo merece / honores el único individuo que ha ganado la carrera, sino también todos aquellos que han corrido tan excelentemente como para ser juzgados igualmente dignos y capaces de haberla ganado, aunque no hayan sido los vencedores. Merecen vituperio los que desesperados se paran a mitad de la carrera y no tratan (aunque sea en última posición) de alcanzar la meta con el esfuerzo y vigor que les es posible.³⁷¹

El heroísmo del furioso consiste, como ya habíamos dicho, en que no ha renunciado a la faena de la caza del objeto divino, y la dignidad de esta tarea frente a la mera pasividad del profeta o iluminado, radica en el hecho de que según este modo la divinidad no se les aparece a todos, sino tan sólo a unos cuantos de entre aquellos que la buscan. Por eso refiriéndose a la verdad el Nolano añade: «[...] grande es la diferencia cuando aguarda y quiere ser buscada y luego, según su beneplácito, quiere hacerse hallar».³⁷² He aquí la razón por la cual, pese a la desproporción de los medios, Bruno no deja de encomendar que seamos cazadores de la Verdad: pues incluso si no llegamos a ver a la divinidad de frente, cuando menos contemplaremos su imagen o simulacro.³⁷³

Lanza al bosque mastines y lebreles
el joven Acteón, cuando el destino
le lleva por incauta y dubia senda
de montaraces fieras tras las huellas.

Ve en las aguas el más bello talle y rostro
que ver pudieran dioses y mortales,
ve púrpura, alabastro y oro fino,
y el grande cazador vuélvese caza.

El ciervo que a los lugares más tupidos
enderezaba sus pasos más ligeros
pronto zamparon sus grandes, muchos canes.

Así alargo yo mis pensamientos
a alta empresa y, contra mí revueltos,

³⁷¹ G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, págs. 87- 88.

³⁷² G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 431. [BOEUC (VII, 2008) [453]].

³⁷³ «Dios está en todas las cosas; la belleza y el esplendor divinos relucen en todas las cosas; por eso no me parece que sea un error admirarlo en todas las cosas, según el modo en que se comunica a ellas. Error cierto sería si diésemos a otros el honor que a Él solo corresponde». G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 374. [BOEUC (VII, 2008) [299]].

muerte me dan con crudas, fieras dentelladas.³⁷⁴

Acteón, al igual que el filósofo, pintor y poeta, se ha preparado para la caza de las sombras de las ideas, pero por ventura ha dado con el vestigio de lo divino. El trabajo y la fortuna se han yuxtapuesto, permitiéndole conocer lo que le está vedado a la mayoría. Cuando Acteón se adentra con sus perros en el bosque sorprende a la divinidad desnuda, pero no se trata propiamente de Dios sino de su simulacro, Diana, pues la luz verdadera está vedada a la limitada visión del intelecto humano, por eso sólo podemos ver su gran vestigio: el aspecto inmanente del Creador.³⁷⁵ Ahora bien, ¿qué clase de divinidad es esta diosa reflejada en las aguas? ¿Acaso forma parte del mundo arquetípico o es aquello que anima intrínsecamente al universo? Antes de responder a estas preguntas permítasenos profundizar un poco en la riqueza de la pintura que nos ofrece Bruno.

La descripción que hace el Nolano del encuentro entre Diana y Acteón, es la creación de una pintura, de una imagen mental que ha de quedar en la memoria para alimentar el anhelo de los heroicos furiosos que se aventuren a la caza divina: Diosa, cazador y perros, toda ella es un simbolismo de la reforma filosófica del Nolano.

Sólo su busto emerge del agua, lo que significa que está dotada de una parte que es visible y otra que permanece oculta. El agua simboliza el mundo sensible creado a imagen del mundo inteligible. La parte visible de Diana representa “el supremo poder y rendimiento que mortales y dioses pueden ver a través de la naturaleza y el acto de la contemplación intelectual”. El alabastro de su tez es símbolo de la belleza divina, el púrpura de su poder activo, y el oro su divina sabiduría.

Los perros son divididos en mastines y galgos, lo que no es accidental. Los mastines representan la voluntad del sujeto; los galgos, el intelecto discursivo, la *dianoia*. El ciervo perseguido por el cazador y los perros, representa “los tipos inteligibles de conceptos ideales que son ocultos, perseguidos por pocos, capturados por aún menos, y no disponibles para todos los que los buscan.”³⁷⁶

³⁷⁴ G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 316. [BOEUC (VII, 2008) [153]].

³⁷⁵ «Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto situado más allá de toda objetivación y de toda comprensión. Por ello a nadie le parece posible ver el sol, al universal Apolo, luz absoluta, especie suprema y excelentísima, sino a su sombra, a su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que es en las cosas, la luz que es en la opacidad de la materia, es decir, la que resplandece en las tinieblas». G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 408. (BOEUC (VII, 2008) [391]).

³⁷⁶ «Only her bust emerges from the water, which means that she is endowed with one part that is visible and another that is hidden. The water symbolizes the sensory world created in the image of the intelligential world. The visible part of Diana represents “the extreme power and performance that mortals or gods can see through the nature and the act of intellectual contemplation”. The alabaster of her complexion is symbolic of divine beauty the purple of active power, and the gold of divine wisdom.

The dogs are divided into mastiffs and greyhounds, which is not at all accidental. The mastiffs represent the subject’s will; the greyhounds, discursive intellect, the *dianoia*. The game, pursued by hunter and dogs,

Haber contemplado a la diosa desnuda conlleva una expiación, pues con su mirada mortal Acteón ha profanado en los secretos que, con pudor y celo, la naturaleza había apartado de los hombres. El cazador no puede continuar siendo un hombre, pues una parte de sí, la visión de su intelecto, ha penetrado en el orden divino. Contemplar a la diosa implica embeberse en ella, abandonando las limitaciones que corresponden a un estado particular del ser. Acteón, quien hasta ese momento pensaba que tenía una existencia separada, finalmente se percata -durante el breve instante que dura su vicisitud- que él mismo es la sombra de las sombras: uno con el todo.³⁷⁷ El filósofo/pintor contempla que el Creador se ha pintado a sí mismo en su modelo, y, a su vez se descubre a sí mismo como una copia del segundo; el macrocosmos, el universo, está dentro del microcosmos que es el hombre, y viceversa. En pocas palabras, el cazador se convierte en presa, el sujeto se identifica con el objeto, pues aquello que buscaba fuera en realidad estaba más cerca de lo que pensaba, más cerca de sí mismo que él mismo, pues Diana es aquella fuerza vital ínsita en todas las cosas.³⁷⁸

Así pues, el microcosmos se rencuentra consigo mismo en el macrocosmos, mediante la operación del intelecto, el cual, como hemos visto, convierte en sí mismo las cosas que aprende: forma especies intelectuales a su manera y las ajusta de acuerdo con sus capacidades. Dado que el lenguaje natural del intelecto es de carácter fantasmagórico, es decir, por medio de imágenes, éste fuerza al mundo inteligible a mostrarse por medio de fantasmas, por ello es que el conocimiento de Diana se da a través de su reflejo en las aguas (el mundo sensible).³⁷⁹

represents "the intelligential kinds of ideal concepts which are occult, pursued by few people, capture by still fewer, and not available to all who seek it" ». P. Couliano, *id.* pág. 74.

³⁷⁷ P. Coudriano, *id.* pág. 80.

³⁷⁸ «Diana viene a coincidir con «el orden de las inteligencias segundas que reflejan el resplandor recibido por la inteligencia primera». La «diosa de la contemplación» representaría la naturaleza infinita a través de la cual se manifiesta la «divinidad» absoluta, encarnada en la luz de Apolo. Y sólo en el encuentro con Diana descubre Acteón que aquella «divinidad», que es todo en todo y anima cada cosa, le pertenece, es parte de él y desde dentro lo vivifica, como vivifica todo lo que existe». N. Ordine, *El umbral...*, pág. 136.

³⁷⁹ «Es solo debido a que los límites del intelecto que el sujeto no puede abarcar en todo su esplendor la verdad divina; de hecho, este recipiente fantasmático compele al mundo inteligible a revelarse en forma de fantasmas. No es un conocimiento del alma cara a cara con la divinidad, al contrario, es indirecto, un conocimiento pneumatico». P. Coudriano, *id.* pág. 75.

[...] el fin último y postrero de esta venación consiste en lograr aquella esquiva y salvaje presa, mediante la cual el depredador conviértese en presa, el cazador en caza; pues en todas las otras especies de venatoria que se realizan con las cosas particulares, el cazador captura para sí las otras cosas, absorbiéndolas con la boca de su inteligencia, pero en la venatoria divina y universal hace hasta tal punto presa que él mismo queda necesariamente comprendido, absorbido, unido. De ahí que, de ser un hombre vulgar, ordinario, civil y popular, se convierta en salvaje cual ciervo, viva en las estancias no artificiosas de los cavernosos montes, donde admira las fuentes de los grandes ríos, donde, como una planta, crece vigoroso, intacto y limpio de las lascivias ordinarias, y donde tanto más libremente conversa con la divinidad, a la que han aspirado tantos hombres [...]³⁸⁰

A pesar del rapto divino, Acteón permanece en su estado mortal. Si bien ha contemplado lo divino y ha dejado de ser un hombre común, no se ha convertido en dios sino en una especie de hombre salvaje que rehúye de la sociedad, de la opinión del vulgo, que ha trascendido lo sensorial y las fantasmagorías. La vicisitud que sufre Acteón marca el final de una vida sensual y umbrátil e indica el comienzo de una existencia intelectual, es decir, vivir extasiado de ambrosía como si fuera un dios.³⁸¹

La diosa se ha revelado a Acteón a cambio de que éste le otorgara su humanidad. Al final de la epistemología nolana nos encontramos con un hombre al cual le ha sido arrebatada su condición de hombre, que se ha llenado de divinidad sin abandonar su condición mortal. Si le diéramos más peso al aspecto ético de la obra bruniana diríamos con Couliano que ésta última imagen es la que justifica por entero la *coincidentia oppositorum*, sin embargo, a partir del recorrido que hemos hecho por la *scala* nos resulta imposible diferenciar el comienzo del

³⁸⁰ G. Bruno, *De los heroicos furores*, pág. 408. [BOEUC (VII, 2008) [391- 393]].

³⁸¹ «La contemplación de la diosa desnuda equivale a la muerte de Acteón: pierde todos los atributos de la condición humana –sociabilidad, sensibilidad, y fantasía. Pero la muerte es sólo el aspecto terrible de una iniciación, de un rito del tránsito hacia el estado intelectual del sujeto. Esto es marcado por el conocimiento directo del mundo inteligible, trascendiendo la opinión pública, la información proveniente de los sentidos, y la fantasmagoría del *pneuma*». P. Coudriano, *id.* pág. 77.

«Así pues, los perros, o sea, los pensamientos de las cosas divinas, devoran a este Acteón, dejándolo muerto al vulgo, al gentío, suelto de los nudos de los perturbados sentidos, libre de la cárcel carnal de la materia, de suerte que ya no verá como por agujeros y ventanas a su Diana, sino que, habiendo echado por tierra la muralla, será todo ojo frente a todo el horizonte. Y, de este modo, lo mirará todo como unidad, sin ver ya por medio de distinciones y de números, que según los diversos sentidos dejan ver y captar, como su fuesen fisuras, de una manera confusa. Y verá a Anfitrite, fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, la cual es la Mónada, verdadera esencia del ser de todas las cosas. Y si no llega a verla en su esencia, en luz absoluta, la verá en esta hechura suya, que le es similar, que está formada a su imagen, por cuanto de la mónada que es la divinidad procede esta mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo; en la cual contéplase y espéjase [la Mónada], como el sol en la luna, y por medio de la cual nos ilumina, en tanto que ella permanece en el hemisferio de las sustancias intelectuales». G. Bruno, *De los heroicos furores*, págs. 408- 409. [BOEUC (VII, 2008) [393- 395]]. Véase nota 159 sobre Anfitrite.

final, que es precisamente lo que Bruno se proponía con dicho concepto.³⁸² En todo caso, la idea de *scala* nos permite afirmar que cualquier segregación de la realidad entre dos o más planos (ya sea el sensible del inteligible, el metafísico del físico, la tiniebla de la luz, etcétera), no es más que un fruto de la abstracción que en la praxis no tiene razón de ser.

En conclusión, la filosofía de Bruno es una liberación del cuerpo y del intelecto. Tras el derrumbe de las esferas celestes, el hombre queda frente al abismo de la naturaleza infinita, pero antes que sucumbir en un mar de sombras, se aferra al orden y a la belleza del mundo para acceder a los peldaños superiores de la *scala*. Mediante la reivindicación de la materia se reinterpreta al cuerpo, logrando lo que para la razón calculadora parecería imposible: reposicionar al hombre sin la necesidad de colocarlo en el centro.

Por otro lado, la nolana filosofía libera el intelecto porque cada aproximación, por diferente que sea respecto de la ortodoxia, no es sino parte de la dialéctica infinita entre el intelecto divino y el humano. La infinita riqueza de lo Uno implica una infinita posibilidad de explicación, sin embargo, la filosofía ocupa un lugar preponderante dentro de las ciencias, pues sólo ella recurre a las causas primeras.

Por eso, puesto que nuestro cuerpo y nuestra alma, el sentido y el intelecto, son medios para celebrar, y puesto que ambas facultades nos impulsan hacia lo divino a través de los medios de ambas [...] la naturaleza proclama por todas partes que deban ser objeto de un doble culto; ella también, sobre el modelo de las estrellas que dependen de una sola fuente de luz, enseña a reconocer, -más allá de todos los innumerables dioses regentes del mundo- un sólo príncipe, padre y Dios.³⁸³

En la caza divina el hombre emplea tanto los sentidos del cuerpo como el intelecto: no sólo porque su condición es dual sino porque también lo es su culto; se venera a la divinidad en la medida en que esta se encuentra expresada en las cosas, no obstante, por encima de todas las cosas se reverencia aquella infinita riqueza de ser que es lo Uno. Con todo, así como no resumimos el animal a lo que es corazón o cerebro, tampoco subsumimos lo infinito material a lo infinito espiritual. Si bien el Nolano parte de la infinita potencia y acto de Dios para revincular los órdenes de lo humano y lo natural con lo divino, se encuentra lejos de una teología que enajene al

³⁸² Ref. P. Coulano, *id.* pág. 77.

³⁸³ G. Bruno, *El Sello de los Sellos*, pág. 63.

hombre respecto de sí mismo. En efecto, tras haber encontrado dentro de sí aquello que buscaba fuera, el furioso desprecia la contemplación extática del iluminado, pues no hace falta permanecer con la mirada en el cielo, ya estamos inmersos en lo Uno: sin centro, ni arriba ni abajo sino como parte no separable del eterno presente.

El encuentro con Diana marca el comienzo de una nueva transición. El furioso aguarda la muerte sin miedo, ya que en la divinidad de la materia aguarda una promesa: la ascensión a un plano mejor. El Nolano ha vislumbrado la estructura de la *scala*, sabe que esta comunica la ley divina al mundo, por lo que toda transición se arregla conforme a la necesidad.

Epílogo

Conclusiones

De manera sintética, el concepto de *scala* en la filosofía de Giordano Bruno se refiere a una serie de elementos ordenada jerárquicamente en función de alguna de sus propiedades. A partir de esta definición la función de dicho concepto queda mejor explicada pues, en

efecto, lo que hace Bruno es emplearlo como una especie de instrumento teórico que le permite estrechar relaciones entre los distintos mundos que conforman su pensamiento: el físico, el matemático y el arquetípico. Así pues, la idea de *scala* resulta de vital importancia, pues proyecta una especie de monismo que facilita la comprensión del universo infinito propuesto por el Nolano, ya que de otro modo resultaría demasiado complejo explicar la manera por la cual operan y se ordenan las leyes que rigen el intelecto del hombre y los objetos de la naturaleza.

Por otro lado, a partir de la idea de *scala* se desprende otro concepto fundamental para el pensamiento de Bruno: la *coincidentia oppositorum*. Dicho concepto explica cómo es que dos elementos aparentemente opuestos pueden conformar una misma cosa. La figura de Dios resulta relevante en la comprensión de ésta idea, pues Él es el principio que envuelve a todas las cosas: es el Uno y la multiplicidad, el círculo y la línea, el infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo, la luz y las tinieblas. Por medio de la idea de Dios es que los opuestos pueden coincidir sin anularse uno al otro, sino más bien prolongándose y compenetrándose como parte de una misma cosa. Debido al desarrollo y participación de lo divino en las cosas se puede inteligir el orden de éste mundo a partir del otro y viceversa. Por ello insistimos en que gracias a la *coincidentia oppositorum* se da el desarrollo de la *scala*, pues es lo que posibilita el que se la pueda recorrer tanto de manera ascendente como descendente.

Por otro lado, a pesar de servir como una especie de puente que tiende vínculos entre los tres mundos, la *scala* tiene ciertas limitaciones gnoseológicas. Si bien es cierto que Bruno considera que las cosas del mundo material contienen o son vestigios de las ideas que lo gobiernan, también es cierto que la contemplación directa de la verdad nos está vedada. Aunque por un lado el Nolano explica a través de la *scala* que Dios está presente de manera inmanente en el mundo, por el otro nos deja ver que, dada la naturaleza infinita del objeto divino y la finitud de nuestro entendimiento, nunca podremos trascender a la Verdad. Incluso la abstracción de las matemáticas resulta insuficiente. Como hemos visto al hablar de la matemática (en especial de la Figura 3), en el mejor de los casos la geometría no puede más que ofrecernos una pálida similitud de lo que son el infinito y las verdades trascendentales.

Ahora bien, hablando de manera más específica sobre la función de la *scala*, vemos que por medio de la participación de lo metafísico en lo físico que se da en ella, el concepto de materia cobra una nueva significación; esta deja de ser catalogada como aquella *prope nihil*, falsa y vacía, despreciada por algunos pensadores medievales, para convertirse en la divina progenitora, en el medio a través del cual lo Uno se expresa en el mundo.

A partir de la reivindicación de la materia la cosmología del Nolano rompe con la falsa dualidad físico/metafísico o al menos esta clase de división se disuelve, haciendo demasiado difícil discernir un aspecto respecto del otro, ya que el intelecto universal gobierna desde adentro a la materia y la contiene, es decir, que la materia está en el intelecto. Por medio de este animismo, Bruno reafirma la unidad del universo infinito. En este punto el Nolano se distancia de las tradiciones filosóficas más importantes: el aristotelismo y el platonismo pues, para él, Dios no se encuentra en un plano escindido respecto de nuestro mundo, ya sea en un mundo de las ideas o como primer motor inmóvil; el alma del mundo explica la inmanencia del Uno en su modelo, permitiéndonos concebirlo más cerca de lo que estamos nosotros respecto de nosotros mismos.

A partir de la consideración de los dos planos que componen la *scala* de la Naturaleza o de la materia, sostenemos que la *scala* no es una mera construcción imaginaria de la que Bruno se sirve para explicar aspectos metafísicos que no puede demostrar, sino que se trata de una ordenación y medio de comprensión de la realidad que vincula el conocimiento empírico y racional que tenemos de la misma. No obstante, cabe aclarar que puede ser utilizada para ordenar aspectos imaginarios como es en el caso de la demonología y la magia, sin embargo, dicho empleo no le resta peso como instrumento teórico. En efecto, aplicada a la filosofía de la naturaleza, la *scala* es un instrumento por medio del cual nuestro filósofo intenta dar cuenta de los fenómenos, partiendo del alma del mundo que, a pesar de sernos inaccesible empíricamente, su condición de postulado racional no la hace más ni menos verdadera que otras teorías.

Más aún, la aplicación de la *scala* en la epistemología permite Explicar la teoría bruniana de las sombras de las ideas, reinterpretando el mundo material como vestigio del mundo arquetípico, en su carácter vinculante con el mundo matemático a través del aprovisionamiento que hace al intelecto de imágenes de las cuales abstrae los principios primeros o ideas eternas, generando así el conocimiento humano de lo divino.

En este aspecto la imagen y la imaginación son piedra angular de la epistemología bruniana: por un lado, las imágenes son aquello que tanto el Nolano como Aristóteles conciben como el lenguaje natural del intelecto humano, pues sólo conoce mediante ellas; por otro lado, la imaginación viene a ser el sentido de sentidos, pues es lo que vincula al mundo sensible con el inteligible. Toda sensación pasa por la imaginación, y por ella es transformada en imagen o sustancia inteligible para que posteriormente el intelecto lo simplifique y categorice. A partir de esto se explica cómo es que la imaginación tiende a la multiplicidad, pues es la parte creadora de imágenes, mientras que el intelecto tiende a la unidad, dado que por esencia es simple e indivisible.

De este modo, el poder de la imagen y la imaginación proyecta al intelecto hacia las verdades eternas, de aquí surge la búsqueda de nuevos métodos como la perspectiva bruniana en torno a la posibilidad de una geometría no-euclidiana. Aunque en principio parezca extraño que para hablar del poder de la imaginación tenemos que exponer la concepción nolana de las matemáticas, nuestras dudas se disipan cuando nuestro filósofo señala que éstas no deben permanecer en la mera abstracción sino vincularse con el resto de los aspectos del mundo. En este punto Bruno concibe (aunque nunca llega a definir completamente) el proyecto de una ciencia universal o *mathesis*. Mediante la explicación del concepto de *mathesis* se evidenciar la estrecha vinculación que para el Nolano tienen otras disciplinas con la matemática. A partir de lo anterior, queda establecido tanto el alcance como las limitaciones que para el Nolano tiene el conocimiento matemático.

Finalmente, no queda duda de que hay en Bruno una especie de salto poético que parece realizar sólo con el fin de dar cuenta de su visión general del conocimiento. Al final, el heroico furioso será capaz de contemplar las verdades divinas únicamente mediante similitud, es decir, a través del espejo que es el mundo natural. La *scala* cumple su fin permitiendo que el hombre se sobreponga, aunque parcialmente, de su condición mortal. De este modo el heroico furioso procede como si fuera un dios, aunque en el fondo no pueda alcanzar el estado divino, pues se ve en la necesidad de cuidar del cuerpo y sus necesidades, sin embargo ha perdido el interés por los placeres

sensuales y disfruta de su finitud viviendo embriagado de ambrosia, es decir, en una vida dedicada a la contemplación intelectual.

Reconsideraciones

Durante mis primeras lecturas de la obra del Nolano, cuando aparecía este concepto pensaba que se trataba de una especie de relleno metafísico, como si se tratara de una más de esas esferas que los teólogos de la Edad Media agregaban o quitaban del cielo según cuán convenientes resultaran para resolver las cuestiones que se planteaban. En cambio, ahora, a la luz del trabajo realizado me doy cuenta de que perdía de vista lo más elemental, es decir, la definición de escala o *scala* que existe independientemente del pensamiento bruniano.

Si bien la idea de *scala* que aparece en la obra de Bruno tiene una carga metafísica, también se refiere a la ordenación común y corriente. Como mencionábamos en el primer capítulo, incluso hoy en día las ciencias continúan empleando jerarquizaciones para ordenar el estudio y mejorar la comprensión del universo. A partir de esto sostengo que cualquier interpretación que considere la idea de *scala* como un mero parche metafísico del que se sirve el Nolano para proyectarnos una visión mítica del encuentro con la divinidad, no es más que una visión sesgada de su obra.

En razón del estudio realizado ha surgido la siguiente hipótesis: quizá una de las principales razones por las cuales existen interpretaciones tan diversas de Giordano Bruno radica en la escasa relevancia que se ha dado a la idea de *scala*. De no ser por el artículo *Las funciones de la escala en Bruno* de Ernesto Schettino o el estudio de Arthur Lovejoy en su *The Great Chain of Being*, la idea de *scala* brilla por su ausencia dentro de la bibliografía especializada en el pensamiento del Nolano. Considero que en cierto modo este hueco formativo ha repercutido en que los diversos interpretes tienden a dar más peso a un aspecto que a otro, sin darse cuenta de que al hacerlo alteran la esencia del pensamiento bruniano: la unidad indivisible.

Un ejemplo de esto lo vimos hacia el final del tercer capítulo, pues Couliano señala que la finalidad de la *coincidentia oppositorum* es explicar el estado de muerte en vida del hombre salvaje, sin embargo, semejante afirmación conlleva dotar al pensamiento de nuestro filósofo de una carga antropocentrista que no tiene razón de ser, pues Bruno, a lo largo de su

obra, afirma constantemente que el hombre no es sino una parte del todo, tan valiosa como lo puede ser una hormiga o Marte.

Durante la realización de la investigación me di cuenta de que en ocasiones la *scala* pasa desapercibida porque cada vez que el Nolano intenta ilustrarla nos habla de la *coincidentia oppositorum* y de cómo Dios es lo que explica y sostiene la coincidencia de los contrarios. A partir de dichas imágenes las lecturas tienden ya sea al antropocentrismo o al misticismo: en el primero se nos habla de la cosmología bruniana como si el universo hubiera sido hecho sólo para el hombre; el segundo hace de Dios el fin último. Dichas lecturas son parcialmente verdaderas, pues como hemos visto, lo Uno y lo múltiple no se entienden sino a través de la *scala* que comprende mundo, hombre y Dios.

La filosofía de Bruno es en parte antropocéntrica porque no tendría sentido explicar el cosmos sin ofrecer una explicación del papel que juega el sujeto que pretende interpretarlo, sin embargo, no se debe perder de vista que el universo infinito no tiene centro, por lo cual no existe una creatura más relevante que otra.

Por otro lado, a partir de las investigaciones realizadas por Frances A. Yates resulta correcto afirmar que en el pensamiento de Bruno existe una especie de mística en torno a la búsqueda de lo divino, pero recordemos que al final la caza de la divinidad se repliega sobre uno mismo. No importa que el furioso viva como un dios, a final de cuentas no ha abandonado su condición mortal. Si bien no pudimos adentrarnos en el aspecto ético y político del Nolano, cabe señalar que el héroe bruniano, aunque distanciado, no deja de estar inmiscuido en la sociedad. Asimismo, como señalamos durante el transcurso de nuestra investigación, el mito de la caverna ejerció una influencia importante en nuestro filósofo. Sobre este aspecto cabe traer a colación que, para Platón, el hombre que ha logrado salir de la caverna y ver las formas verdaderas de las cosas, no se ha de quedar estático en la contemplación, sino que debe regresar, incluso bajo el riesgo de ser asesinado, para intentar sacar a los demás de su letárgico estado. Lo mismo nos ha mostrado Bruno en obra y vida.

Ahora bien, regresando a nuestras consideraciones sobre la importancia de la idea de *scala* en los estudios brunianos, considero relevante retomar la pregunta del primer capítulo sobre la primacía del Uno respecto de lo múltiple, pues a partir de ella

comprendí que no es lícito pensar que el universo tenga varios principios, y, por consiguiente, varios órdenes, sino sólo uno.

La primacía de lo Uno es algo que se debe manejar con pinzas, pues de lo contrario el pensamiento del Nolano nos parecerá más confuso de lo que ya es. Si bien lo Uno es lo que sostiene y explica todo, no por ello lo particular deja de tener importancia, pues se trata de su modelo. A pesar de sus carencias y limitaciones, lo material detenta una parte de la esencia de lo divino, y es a partir de esta participación que el universo es Uno, infinito y homogéneo. Si en cada uno de los capítulos insistimos en evidenciar que en la obra del Nolano lo particular es un reflejo de lo divino, fue sólo porque quisimos evitar a toda costa caer en el reduccionismo de explicar su pensamiento como una filosofía cuyo fin único es la contemplación divina. De hecho, de habernos adentrado en temas como la magia o la ética habríamos visto que Bruno también plantea una aplicación de las verdades divinas que han sido contempladas.

Lo problemático de explicar y entender la primacía de lo Uno sobre las cosas del mundo se evidencia cuando hablamos de las diferentes escalas o *scalae*. Dado que Bruno divide el universo en mundo arquetípico, matemático y físico, por fuerza, toda *scala* habrá de penetrar y vincular estos aspectos, pero no por ello debe inferirse que el ascenso es más relevante que el descenso o viceversa. En todo caso, la importancia que se le dé a uno u otro aspecto será relativa al sujeto y a la temática que se haya elegido abordar, pero siempre se ha de tener en cuenta que el horizonte del Nolano sólo contempla un orden que abarca cada aspecto de una sola *scala*. Es decir que la idea de escalas o *scalae* no es más que una ilusión provocada por la abstracción del intelecto humano, del mismo modo en que la separación entre materia y forma existe sólo en nuestra mente.

No sólo la primacía de lo Uno me ayudó a comprender la complejidad de la idea de *scala*, sino que me aclaró un poco la etiqueta de «panteísta» que se le llega a colocar con demasiada facilidad a Bruno. Cabe aclarar que no es que rechacemos tajantemente que se predique esto a su pensamiento, sino que en todo caso habría que aclarar bien qué se está entendiendo cuando se dice que el Nolano es panteísta.

Quizá alguno podría argumentar que si Bruno no identificó a Dios con el universo fue tan sólo por temor a la censura, pero dicho argumento parece bastante endeble cuando vemos la crítica e incluso la ridiculización que hizo de varios dogmas (entre ellos la figura de Cristo).

Encasillar a un autor resulta sencillo, y, más aún, provoca como una cierta tranquilidad, como si se hubiera logrado domar a una bestia. No obstante, en el caso de Bruno resulta imposible responder escuetamente si Dios es inmanente o trascendente. Como hemos visto, las cosas del mundo son como pedazos de un espejo roto que reflejan la luz divina, que nos hablan de su inmanencia, sin embargo, me parece coherente concebir que Dios también es trascendente, pues el infinito material no puede equipararse con lo infinito inmaterial. En efecto, el Nolano no propone una identidad entre mundo y Dios, pues lo Uno trasciende a la multiplicidad, no de una manera metafísica, pues es inmanente, sino en riqueza de ser.

Ahora bien, más allá de lo que aprendí sobre la *scala*, realizar esta investigación me instruyó en otros aspectos de la nolana filosofía que sólo de oídas y por prejuicios creía conocer. El primero de ellos es la unión con Dios. En un principio pensaba que Bruno tendía a una especie de pensamiento místico, en el que al llegar a al conocimiento de lo divino el sabio permanecía extasiado y cometía un abandono de sí y del mundo.

Por otro lado, la investigación sobre las matemáticas me ayudó a erradicar los prejuicios de que los diagramas de Bruno no eran más que fórmulas mágicas o bien, de que nuestro filósofo no tenía un conocimiento claro de las matemáticas. Si uno cae en estos prejuicios se pierde de la enorme complejidad y riqueza que yace en el pensamiento de un filósofo que vivió una de las grandes crisis de la historia de la humanidad. Por un lado, entiendo que es difícil abordar temas como la magia o la mnemotecnia, pues mucho de esa tradición se ha perdido, pero si evitamos estos temas ya sea por incomodidad o por que preferimos quedarnos con la imagen de un Bruno mártir de la ciencia, no dejaremos de repetir una versión de la historia que, aunque nos resulte complaciente, permaneceremos en la repetición de algo inacabado.

Nuestra postura

Aunque en cierta medida ya hemos expuesto nuestra postura con respecto a la concepción y el estudio de la idea de *scala*, intentaremos exponerla aquí de manera sintética con el fin de que el lector tenga a su disposición un compendio de lo que nos propusimos demostrar en esta investigación.

Nuestra postura radica en que en la idea de *scala* yace la esencia del pensamiento de Giordano Bruno. El descuido en el estudio de dicho concepto ha conducido a la incomprensión de varias partes de su sistema (como la matemática, por ejemplo), por ello insistimos en que no es posible comprender cabalmente el pensamiento del Nolano sin el esclarecimiento de la idea de *scala*, pues dicho concepto se encuentra íntimamente vinculado a otros conceptos mediante los cuales se despliega el resto de su obra. Para explicitar lo anterior, a continuación, ofrecemos una síntesis de los postulados que hemos ido desarrollando en el transcurso de nuestra investigación.

1. No es posible comprender la *coincidentia oppositorum* sin la idea de *scala*, pues ésta última provee una jerarquización, un orden sin el cual los contrarios se anularían entre sí en lugar de compenetrarse. La *scala* permite graduar los contrarios de manera que puedan coincidir. Un ejemplo de lo anterior es el caso del calor máximo, en el cual, a su vez se da el mínimo frío.
2. La *scala* explica la participación de lo divino en lo físico. Por medio de ella se dignifica a la materia, y a partir de ello el hombre revaloriza no sólo a la naturaleza sino a su propio cuerpo. Se concibe a sí mismo no ya como un ser cuya existencia individual se encuentra apartada de Dios, sino como una parte inseparable del Todo.
3. La *scala* puede ser transitada en dos sentidos: ascenso y descenso, pues por medio de ella se dan dos de los procesos más importantes de la cosmología bruniana: la mutación y la *vicissitudine*. La mutación da cuenta de cómo el mundo inteligible gobierna el físico, pues constantemente genera nuevas formas. En cambio, la *vicissitudine*, permite que lo de abajo ascienda a lo de arriba y viceversa; por ejemplo, que el bruto salga de su estado mediante los heroicos furores.
4. Finalmente, tras haber analizado cada uno de los aspectos de la *scala*, es posible afirmar que sólo mediante ella se comprende que el orden del universo es uno, y que éste es tanto inmanente como trascendente, pues se encuentra complicado en aquél principio primerísimo que por su infinita bondad se despliega comunicando su perfección a las cosas, no por fuera sino desde adentro.

Para una futura investigación de la idea de *scala*

No cabe duda de que el tema de la *scala* tiene mucho que ofrecer. Se podría hablar de la *scala* de las substancias, de los entes, de las filosofías, de los afectos humanos, etcétera. No obstante, en el presente trabajo nuestro objetivo fue ofrecer por un lado una visión general de la *scala*: definiéndola de manera concisa, y desarrollando un poco su relación con otros conceptos relevantes de la nolana filosofía como la *coincidentia oppositorum*, la *complicatio/explicatio*, etcétera. Por otro lado, quisimos también ofrecer dos visiones que dieran cuenta de cómo el sentido de la *scala* es doble: el descenso de Dios hacia el mundo físico mediante el alma del mundo; el ascenso del hombre a través de los vestigios de las ideas inmutables.

Ahora bien, en cuanto a las limitaciones a las que nos enfrentamos durante la investigación una de ellas es la falta de bibliografía especializada que se refiera exclusivamente al tema de la *scala*. Como ya hemos mencionado, se trata de un tema poco explorado, pero que puede brindar mucho en cuanto a la comprensión global de la filosofía del Nolano. De esto último nos percatamos especialmente cuando tocamos el tema de la *scala* del conocimiento, pues, como Bruno no desarrolló una obra que tratara propiamente sobre epistemología, nos vimos forzados a adentrarnos a sus tratados de mnemotecnica y de magia. Al leer dichos tratados uno tiene la sensación como si se tratara de la obra de otro autor, pues el manejo de los conceptos es menos claro, y se dan muchas cosas por sentado, ya que el Nolano pensaba que esas obras serían leídas sólo por iniciados.

Debido a nuestra falta de conocimiento en materias de magia, astrología, mnemotécnica, entre otras, decidimos tomar únicamente aquellos aspectos que dieran cuenta sobre cómo es que el alma aprehende. Aunque sí mencionamos el tema de la memoria e intentamos dar cuenta de cómo las imágenes tienen el poder de reformar la mente, lo que hemos referido en este trabajo no es más que la punta del iceberg. La mnemotécnica y la magia son temas importantes de la epistemología bruniana, pero al final decidimos dejarlos de lado por dos razones: como hemos mencionado, se trata de tradiciones que se han perdido y es muy poco lo que se ha estudiado al respecto; lo que nos interesaba para el fin de nuestra investigación era mostrar el camino de ascenso del hombre al mundo inteligible, en el que en parte también participan éstas

disciplinas, aunque en el fondo tratan más bien sobre la manipulación del mundo y de la mente una vez que se tiene el conocimiento de las verdades trascendentales. No obstante, sería interesante para una futura investigación ofrecer una visión más completa de la epistemología de Bruno partiendo no sólo de sus obras filosóficas sino también de la magia y el arte de la memoria.

Bibliografía

Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, ed./trad. de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas, (Madrid, Siruela, 2002).

Aristóteles, *Acerca del alma*, ed./trad. de Tomás Calvo Martínez, (Madrid, Gredos, 2014).

Aristóteles, *Física*, ed./trad. de Guillermo R. de Echandía, Grandes Pensadores (Barcelona, Gredos, 2014).

Aristóteles, *Metafísica*, ed./trad. de Tomás Calvo Martínez (Madrid, Gredos, 2011).

Bartolomé Luises, Montse, “El animismo en Giordano Bruno”, *Agora: Papeles de filosofía*, #19 (2000).

Bruno, Giordano, *Cábala del Caballo Pegaso*, ed./trad. De Miguel A. Granada (Madrid, Alianza Editorial, 1990).

Bruno, Giordano *De la causa, principio et uno*, ed. de Giovanni Aquilecchia, 2ª ed. revisada por Zaira Sorrenti, *Oeuvres Complètes* (París, Les Belles Lettres, 2016), III.

Bruno, Giordano, *Cause, Principle and Unity*, ed./trad. de Robert de Lucca (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

Bruno, Giordano, *De gli eroici furori*, ed. de Giovanni Aquilecchia, 2ª ed. revisada por Zaira Sorrenti, *Oeuvres Complètes* (París, Les Belles Lettres, 2008), VII.

Bruno, Giordano, *De l'ininito, universo e mondi*, ed. de Giovanni Aquilecchia, 2ª ed. revisada por Zaira Sorrenti, *Oeuvres Complètes* (París, Les Belles Lettres, 2006), IV.

Bruno, Giordano, “De la causa, principio y el uno”, en *apud Giordano Bruno*, ed./trad. de Miguel Ángel Granada, Grandes Pensadores (Barcelona, Gredos, 2014), pp. 113- 222.

Bruno, Giordano, *De la causa, principio y uno*, ed./trad. de Ángel Vasallo, 1ª ed., (Buenos Aires, Losada, 2010).

Bruno, Giordano, *El Sello de los Sellos*, ed./trad. de Alicia Silvestre (España, Libros del Innombrable, 2007).

Bruno, Giordano, *Expulsión de la bestia triunfante/De los heroicos furores*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011).

Bruno, Giordano, *La cena de las Cenizas*, ed./trad. de Miguel Ángel Granada (Madrid, Tecnos, 2015).

Bruno, Giordano, *Las sombras de las ideas (De umbris idearum)*, ed./trad. de Jordi Raventós (Madrid, Siruela, 2009).

Bruno, Giordano, “Sobre Magia”, en/*apud Mundo, Magia, Memoria*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), pp. 247- 298.

Bruno, Giordano, “Sobre la composición de imágenes, signos e ideas para todos los géneros de invenciones, disposiciones y memoria: De imaginum”, en/*apud Mundo, Magia, Memoria*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), pp. 333- 402.

Calcagno, Antonio, *Giordano Bruno and the Logic of Coincidence: unity and multiplicity in the philosophical thought of Giordano Bruno* (New York, Peter Lang Publishing, 1998).

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, ed./trad. de Wenceslao Roces, 1ª ed. 3vols. (México, FCE, 1953).

Ciliberto, Michele, *Giordano Bruno* (Roma-Bari. Editori Laterza, 1990).

Copérnico, Nicolás, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, ed./trad. de Carlos Miguel Pérez (Madrid, Tecnos, 2009).

Couliano, Ioan P., *Eros and magic in the Renaissance* (Chicago, The University of Chicago Press, 1987).

De Cusa, Nicolás, *De Possest*, ed./trad. de Ángel Luis González, Cuaderno de Anuario Filosófico (Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992).

De Cusa, Nicolás, *La Docta Ignorancia*, ed./trad. de Manuel Fuentes Benot (Buenos Aires, Aguilar, 1981).

Del Guidice, Guido, *La coincidenza degli opposti: Giordano Bruno tra Oriente e Occidente* (Roma, Di Renzo Editore, 2005).

Descartes, René “Reglas para la dirección del espíritu”, ed./trad. de Luis Villoro *apud* Descartes I (Madrid, Gredos, 2011).

Euclides, *Elementos*, ed./trad. de María Luisa Puertas Castaños (Madrid, Gredos, 2015).

- Flasch, Kurt, *Nicolás de Cusa*, ed./trad. de Constantino Ruiz-Garrido (España, Herder, 2003).
- G. Mendoza, Ramón, *The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology* (Rockport, Element Books, 1995).
- Gatti, Hillary, *Essays on Giordano Bruno* (New Jersey, Princeton University Press, 2011).
- Gatti, Hillary, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (New York, Cornell University Press, 2002).
- Gómez de Liaño, Ignacio, *El idioma de la imaginación* (Madrid, Tecnos, 2010).
- Granada, Miguel Ángel, "Bruno and Maimonides: Matter as a woman and the ontological status of matter", *Bruniana & Campanelliana*, XXIII (2017/2).
- Granada, Miguel Ángel, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno* (Barcelona, Herder, 2005).
- Granada, Miguel Ángel, "The concept of time in Giordano Bruno" apud *The medieval concept of time: studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy*, ed. por Pasquale Porro (Leiden, Brill Academic Pub, 2001).
- Kodera, Sergius, *Disreputable Bodies: Magic, Medicine and Gender in Renaissance Natural Philosophy* (Toronto, Oxford University Press, 2012).
- Los Estoicos Antiguos, *Obras*, ed./trad. de Ángel J. Cappelletti (Madrid, Gredos, 2007).
- Lucrecio, *De la natura de las cosas*, ed./trad. de Rubén Bonifaz Nuño, 2ª ed., *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* (México, UNAM, 2013).
- Maimonides, Moses, *The Guide of the Perplexed*, ed./trad. de Shlomo Pines (Chicago, The University of Chicago Press, 1963).
- Michel, Paul Henri, *The Cosmology of Giordano Bruno*, ed./trad. Dr. R.E.W Maddison (New York, Cornell University Press, 1973).
- Ordine, Nuccio, *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, ed./trad. de Silvia Paula Vidal (Madrid, Siruela, 2008).
- Ordine, Nuccio, *Le mystère de l'âne* (Paris, Les Belles Lettres, 2005).
- Platón, *Fedro*, ed./trad. de E. Lledó Íñigo, *Diálogos III* (Barcelona, Gredos, 2007).
- Platón, *Leyes*, ed./trad. de Francisco Lisi, *Diálogos VII* (Barcelona, Gredos, 2007).
- Platón, *República*, ed./trad. de Conrado Eggers Lan, *Diálogos IV* (Madrid, Gredos, 2008).
- Platón, *Timeo*, ed./trad. de Francisco Lisi, *Diálogos VI* (Barcelona, Gredos, 2007).
- Plotino, *Eneadas*, ed./trad. de Ignacio Guiu (Madrid, Gredos, 2015).

- Randles, W.G.L., *The unmaking of the medieval Christian cosmos, 1500- 1760: from solid heavens to boundless aether* (Hants, Ashgate Publishing Limited, 1999).
- Rowland, Ingrid D., *Giordano Bruno: philosopher/heretic* (Chicago, The University of Chicago Press, 2008).
- Saiber, Arielle, “Ornamental Flourishes in Giordano Bruno’s Geometry”, *The Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies*, XXXVI/3 (2003).
- Saiber, Arielle, *Giordano Bruno and the Geometry of Language* (Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005).
- San Anselmo, *Proslogion*, ed./trad. De Judit Ribas et al. (Madrid, Tecnos, 1998).
- Schettino, Ernesto, “Las funciones de la escala en Bruno” apud *Giordano Bruno 1600-2000*, ed. por Laura Benítez y José Antonio Robles (México, UNAM, 2002), págs. 29- 59.
- Soto Bruna, María Jesus, “La metafísica del infinito en Giordano Bruno”, *Depósito Académico de la Universidad de Navarra*, (1997) <http://dadun.unav.edu/handle/10171/6364> [consultado el 4 de enero de 2019].
- Védrine, Hélène, *La conception de la nature chez Giordano Bruno* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967).
- Yates, Frances A., *El arte de la memoria*, ed./trad. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, Siruela, 2011).
- Zellini, Paolo, *Breve historia del infinito*, ed./trad. de José Martín Arancibia (Madrid, Siruela, 2004).