

Stefano Strazzabosco

Editor

APROXIMACIONES A GIORDANO BRUNO

En el cuarto centenario de la muerte



**CATEDRA
EXTRAORDINARIA
ITALO
CALVINO**

Universidad Nacional Autónoma de México

APROXIMACIONES A GIORDANO BRUNO
En el cuarto centenario de la muerte

APROXIMACIONES A GIORDANO BRUNO
En el cuarto centenario de la muerte

Jornadas en honor de Giordano Bruno
UNAM, 24-25 de octubre 2000

edición a cargo de
Stefano Strazzabosco



Facultad de Filosofía y Letras 1553-2003
450 años de tradición humanista



QUADERNI DELLA CATTEDRA ITALO CALVINO N° 2
CUADERNOS DE LA CÁTEDRA ITALO CALVINO
2003

Primera edición: 2003
D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Cátedra Extraordinaria **Italo Calvino**
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.

ISBN 970-32-0952-1

Impreso y hecho en México, 2003

Índice:

Presentación	11
MARIAPIA LAMBERTI Giordano bruno: semblanza de un hombre libre	13
GIAMPIETRO SCHIBOTTO Mnemotécnica, filosofía hermética, magia y renovación del hombre en Giordano Bruno	21
STEFANO STRAZZABOSCO Magia, vínculos, amor y psique en el último Bruno: apuntes sobre De magia y De vinculis in genere	31
ERNESTO PRIANI Sensibilidad y vínculos mágicos en Giordano Bruno	43
ERNESTO SCETTINO Recuento de aportes brunianos a la revolución cosmológica	53
MARÍA DEL CARMEN ROVIRA Ser, transformación, muerte e infinitud en Giordano Bruno	77
JOSÉ LUIS BERNAL Traducción y comentario de cuatro sonetos de Giordano Bruno	89

PRESENTACIÓN

Los textos que aquí se presentan y configuran este segundo Cuaderno de la Cátedra Extraordinaria Italo Calvino, representan un testimonio selecto de las ponencias y conferencias dictadas durante dos jornadas de 24 y 25 de octubre de 2002 cuando la Cátedra se unió, a las manifestaciones de la UNAM y del mundo para el 400 aniversario del sacrificio de Giordano Bruno. Los textos proponen diversas aproximaciones a la figura del filósofo nolano, con una interesante predominancia del tema de la magia.

Estas ponencias, de destacados investigadores de la UNAM, recopiladas por Stefano Strazzabosco, son precedidas por un breve perfil de Giordano Bruno, a cargo de Mariapia Lamberti, y por la conferencia magistral dictada por el invitado especial Giampietro Schibotto, Lector del Gobierno Italiano en Cuba. Le siguen los textos que se deben a Stefano Strazzabosco, Ernesto Priani, Ernesto Schettino, María del Carmen Rovira, y se concluyen con la traducción de unos poemas de Giordano Bruno, al cuidado de José Luis Bernal, como homenaje a la actividad literaria de Bruno, que no podía faltar en una Cátedra dedicada a las letras italianas.

MARIAPIA LAMBERTI - FRANCA BIZZONI
Coordinadoras
Cátedra Extraordinaria Italo Calvino



GIORDANO BRUNO: SEMBLANZA DE UN HOMBRE LIBRE

MARIAPIA LAMBERTI

Universidad Nacional Autónoma de México

Filippo Bruno nace cerca de Nola, pequeña ciudad de Campania, en el reino de Nápoles, de una familia oscura, en 1548. El reino de Nápoles pertenece a Carlos V, emperador del Sacro Romano Imperio desde 1530, y rey de Italia. Dos años antes ha muerto Martín Lutero, que ha irremediablemente quebrado la unidad religiosa del mundo cristiano con su reforma. En 1555, con la Dieta de Augusta, esta fractura será sancionada por el propio emperador, que deberá aceptar el principio *cuius regio eius et religio*: intolerante principio, que bajo los visos de la libertad religiosa, otorga sólo a los príncipes el derecho de decidir por sus pueblos respecto a la corriente religiosa a adoptar. El derrumbe del universalismo cristiano entraña el derrumbe del ideal universalista imperial. Carlos V abdica en favor de sus dos hijos la corona imperial y la real de España, fraccionando para siempre la unidad imperial. El Sacro Imperio Romano Germánico ha dejado de existir. La Edad Media ha muerto.

Pero también el aspecto radiante de la breve época imprecisa y contradictoria que llamamos Renacimiento se está apagando. Desde 1545 ha iniciado labores, en la ciudad de Trento, el Concilio eclesiástico que el emperador ha convocado para armonizar la tradición cristiana con las nuevas propuestas exegéticas de los reformadores alemanes. Pero el Concilio, destinado a durar poco menos de veinte años, muy pronto ha tomado un sesgo intolerante, y lejos de escuchar y debatir las tesis reformistas, se limitará a reafirmar, con carácter inmutable, dogmas y ordenamientos de la Iglesia tradicional. En 1553, cuando el joven Bruno tiene sólo 5 años, Miguel Servet es atrocemente torturado y finalmente quemado vivo en Ginebra por la intolerancia de Juan Calvino, iniciador con su reforma de una mentalidad nueva y triunfante para la civilización occidental, pero siniestramente tiránico hacia toda disensión. Intolerancia también había demostrado Lutero para todo contradictor, y para todo movimiento de revancha popular, aunque inspirado en sus propios postulados religiosos. La religión se está transformando, de ideología salvífica, en un monstruoso dogal.

El pensamiento y la ciencia, libres como nunca en el siglo xv y en la primera mitad del xvi, encuentran caminos más ocultos y sombríos para manifestarse en esta nueva época dominada por el principio de la intolerancia. En 1551 se había formado en Colonia la primera asociación hermética de Europa, con Andreae Turm. En 1553 en el castillo de Heidelberg se publica secretamente una limitada edición del código hermético: 500 ejemplares que se distribuyen entre una restringida



élite de iniciados. La magia es el último triunfo de la visión correspondencial del universo, antes que el materialismo científico empiece a afirmarse.

En 1560, a los 12 años, Filippo Bruno está en Nápoles, para cumplir sus estudios de filología, lógica y dialéctica. Todavía se conjuga automáticamente, en ese rincón perennemente marginal de Europa, el estudio con la clerecía. Tres años después, a los 15, Filippo entra en la orden dominica, la más conveniente para los estudios filosóficos, y toma el nombre de fray Giordano.

Estamos entre 1563 y 1564: los años más cruciales y significativos del siglo. En 1563 termina el Concilio de Trento que publicará sus determinaciones el año siguiente, iniciando la etapa más oscurantista en la historia de la Iglesia —y acaso de Europa—, enarbolando la bandera de la intolerancia como estandarte sagrado. En 1563, en Ginebra, los Calvinistas emiten una deliberación para la que “es justo y santo torturar brujas y magos”.

El Tribunal del Santo Oficio se implanta en todos los Estados católicos que así lo acepten; las hogueras calvinistas y la intolerancia de los reformados reverberan sus siniestras luces en Inglaterra, en Francia, en Suiza. Se suceden los asesinatos, las matanzas, las persecuciones.

En 1564 muere Calvino, y muere Miguel Ángel. Dos facetas opuestas del Renacimiento acaban en el mismo año en que se implanta la rigidez contrarreformista, con una de aquellas prodigiosas coincidencias que nos ofrece la Historia, y que nos hacen sentir la presencia de Algo que la trasciende y la regula. En el mismo año, nace en Florencia Galileo Galilei.

En este mundo de intolerancia fray Giordano prosigue su carrera eclesiástica y sus estudios. En 1568 empieza a escribir. Su primera obra, *L'arca di Noè*, se encuentra hoy perdida. En los años setenta del siglo, la Iglesia persigue y condena la persona y la obra del ilustre matemático hermético Girolamo Cardano. La ciencia oculta es el nuevo enemigo a vencer, el nuevo blanco de la intolerancia sistemática.

En 1575, un viraje fundamental en la vida de fray Giordano: se doctora en Teología, y el año siguiente ya recibe su primera acusación de herejía. Huye a Roma, es involucrado en un asesinato, y deja los hábitos. Ya había sido ordenado sacerdote.

Empieza un largo periodo donde en la vida del Nolano se alternan viajes, experiencias múltiples en toda Europa; en los siguientes veinte años, con el nombre ya definitivo de Giordano Bruno, nuestro filósofo retomará y dejará los hábitos religiosos en forma alterna, visitará reinos, conocerá la intelectualidad de la época, conquistará mujeres, elaborará su cosmovisión y escribirá con prodigiosa fecundidad libros y libros en latín o en italiano, admirado por su prodigiosa inteligencia, por su memoria casi milagrosa, y odiado por su capacidad de escarnio, sarcasmo y burla de toda manifestación de la imbecilidad humana.

Un tiempo confuso y con escasas noticias entre 1577 y 1580: pero parece que Bruno viaja a Génova, Noli, Savona, Turín, Venecia, Padua, Bérgamo. Otra obra perdida: *De' segni de' tempi*. Finalmente, lo encontramos fuera de Italia: en

1578 viaja a Chambéry, luego a Ginebra; aquí vuelve a salirse de la Iglesia para acercarse a la ideología calvinista, pero entra en conflicto con el fundamentalismo intolerante de los ginebrinos, en los que detecta, siglos antes de Max Weber, el espíritu mercantilista. Lo detienen por primera vez, y por primera vez se retracta. Tiene mucho que vivir, mucho que conocer y aprender. En 1579 está en Tolosa, se doctora en Artes y es lector de Filosofía. Logra entrar en el círculo de los académicos cortesanos: los desprecia, pero son el vehículo de su ambición social. Es recibido por el rey Enrique III, el hijo de Caterina de Medici, que había dejado con toda prisa la corona (pero no las joyas) de Polonia a la muerte de su hermano Carlos IX, para ocupar después de éste el trono de Francia. El rey, que moriría años después a manos de un dominico, se apasiona con este dominico sureño, pequeño y menudo, que se burla públicamente de sus sabios franceses, puede recitar de memoria todos los textos fundamentales de la filosofía no sólo de principio a fin, sino también de fin a principio, a su antojo, y emite extraños y divertidos sonidos musicales con su estómago.

Al séquito de las misiones diplomáticas francesas, Bruno llega a Londres y Oxford, es lector de Filosofía en el estudio de esta ciudad, le reciben en la Corte, y como en Francia, entra en contacto con la intelectualidad oficial inglesa, acaso con el mismo Shakespeare, acaso con la misma reina Isabel. Estamos en 1583. El año anterior ha iniciado su gran producción escrita: De compendiosa architectura, De umbris idearum y Cantus circaeus son de 1582, así como su única comedia Il candelaiio, en la que satiriza tres formas de necedad frente a la vida, primer paso hacia su reflexión sobre la ética. De 1583 son Ars reminiscendi, Explicatio triginta sigillorum y Sigillus sigillorum. En todos estos tratados sobre el arte mnemónico, Bruno esboza ya su gran filosofía: el arte de la memoria no es una simple técnica para recordar, sino la capacidad de asociar imágenes, y estas imágenes son símbolos, y los símbolos se conectan a las ideas eternas. Es el suyo un platonismo dilatado, menos ortodoxo del platonismo ficiniano de la Academia Platónica florentina, que se eleva ya a una visión cósmica en la que espíritu y materia forman un continuum lleno de correspondencias.

El año de 1584 Giordano Bruno lo transcurre todavía en Londres. En la corte inglesa publica sus seis diálogos italianos: La cena delle ceneri, De la causa principio et uno, De l'infinito universo et mundi, Spaccio de la bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori. Son sus obras más famosas, el cumplimiento de su filosofía. El pensamiento bruniano explota en toda su efervescencia, su audacia, su cósmica contemplación. El estilo se corresponde perfectamente con la materia: sobreaabundante, enumerativo, matemáticamente calibrado, con retahílas de adjetivos, sustantivos, verbos, paralelismos bimembres y trimembres; es un lenguaje heroico y furioso a un tiempo.

Bruno, en un ataque frontal contra el aristotelismo pedantesco y medroso impuesto por la represión religiosa, afirma una concepción cósmica que se imbrica y armoniza con la concepción filosófica: la Tierra tiene la misma naturaleza que



los otros astros, el universo es infinito y el espacio vacío. Todo, también la Tierra, está en perenne movimiento, y en todo resplandece y se manifiesta el espíritu de Dios, suprema unidad que en sí comprende la infinita variedad. Dios está en todo, y todo —el Todo— es Dios. No hay trascendencia, no hay dualismo: el cielo y la tierra no están en oposición, ni la materia y el espíritu. Estupenda visión que no sólo anticipa los descubrimientos de la astronomía y de las ciencias modernas, sino que lleva a una profunda identificación del hombre con la Naturaleza, del hombre “hijo del padre Sol y de la madre Tierra” (*Triginta sigillorum explicatio*). La filosofía, la suprema unión del Ser, el Bien y la Verdad, se alcanza por luz interior, por heroico y enloquecido amor. Las mismas pasiones, sublimadas, son vehículo hacia el entusiasmo del amor celeste. Así, también en el hombre se realiza la suprema unión de lo físico con lo racional y espiritual. A través de los sentidos entra en el alma el conocimiento intelectual. Bruno se declara dispuesto a morir por este amor de un Dios intelectual.

Deja nuestro filósofo Londres en 1585, para regresar en París. Allí escribe tratados en latín, casi para desafiar la Babel lingüística en la que sus viajes lo sumergen. Pero ¿qué puede ser demasiado para esa mente prodigiosa? Son el *Arbor philosophorum*, *Figuratio Aristotelici physicae auditus*, *Dialogi duode Fabricii Mordentis prope divina ad inventionem*, *Centum et viginti articuli adversus peripateticos*. Esta última polémica contra los aristotélicos le vale su primer problema serio. Sus avatares de hombre privado se mezclan con las intrigas de corte y las necesidades de la alta política: Francia está dividida entre hugonotes favorables a Enrique de Navarra y ortodoxos católicos partidarios de Enrique de Guisa. El débil rey, Enrique también por su nombre, oscila entre los dos bandos, y descontenta a ambos. Las luchas de religión encubren sórdidas ambiciones personales. Bruno pierde sus protectores, y tiene que huir.

En 1586 está en Alemania, en Wittemberg, donde se vuelve lector de Filosofía. Es otro período fecundísimo en escritura: *De lampade combinatoria*, *De progressu et lampade venatoria logicorum*, *Artificium perorandi*, *Animadversiones circa lampadem lullianam*, *Lampastrigintastatuarum*, *Oratio valedictoria*. Es otro grupo de obras dedicado, partiendo de la exégesis de la obra lulliana, a la relación entre las ideas y los Sellos, Conceptos, Estatuas, Lámparas, o sea las imágenes mentales que con ellas se relacionan, y permiten —o podrían permitir— hasta a los más legos, aprehender y sistematizar intelectualmente toda la infinitud de lo existente en la suprema unidad del mundo.

Pero otra vez la intolerancia religiosa lo persigue. El credo religioso de sus protectores es suplantado por otro, y no importa si la reforma sustituye la ortodoxia o viceversa, cuando los estados alemanes se rigen bajo el principio sancionado en Augusta, de que el príncipe escoge la religión para sus súbditos, y persigue al que se declara renuente por seguir su libertad de conciencia.

1587, 1588, 1589: sustanciales revolvimientos acontecen en el panorama

internacional. En 1587 María Estuardo es decapitada en Inglaterra, que emprende bajo el reinado de Isabel su ininterrumpido ascenso marítimo y comercial; en 1588 inicia, por el contrario, la irremediable decadencia de España, después de que los vientos, que no Inglaterra, destruyeran su llamada Armada Invencible. Enrique III de Francia manda asesinar a su enemigo Enrique de Guisa, pero a su vez, en 1589, es asesinado por el dominico Clément. Enrique de Borbón, rey de Navarra, el hugonote, será rey de Francia como Enrique IV, pero tendrá, en 1593, que abjurar a su religión calvinista. París, como sabemos, bien vale una misa.

Bruno sigue en tierras imperiales. En 1588 visita Praga, donde publica el *De specierum scrutinio* y dedica al emperador Rodolfo Centum sexaginta articuli adversus huius temporis mathematicos atque philosophos. Discutiendo los principios matemáticos más asentados, se lanza a una vehemente requisitoria contra la intolerancia por motivos religiosos, que hace del hombre el animal más feroz contra sus semejantes. El espíritu polémico se acentúa, y el número de los descontentos por los ataques del pequeño nolano de los ojos encendidos aumenta. En 1589 está en Helmstädt. Es el año de sus textos sobre magia, o sea sobre la esencia de la naturaleza: *De magia*, *Theses de magia*, *De magia mathematica*, *De rerum principiis*, *Medicina lulliana*. Y sigue con *Summa terminorum metaphisicorum*, *De imaginum, signorum et idearum compositione*. Es el último periodo de fecunda producción, y estas obra ya son el compendio de las anteriores, y vuelven al tema de la relación entre las cosas, las ideas y las imágenes, entre los sentidos, el intelecto y la imaginación, así como sobre la constitución del universo y las correspondencias mágicas.

En el año siguiente empieza a escribir unos poemas en latín. Se traslada a Frankfurt, viaja a Zurich, regresa en Frankfurt en 1591 y allí publica sus poemas latinos: *De triplici minimo et mensura*; *De monade, numero et figura*; *De innumerabilibus, inmenso et infigurabili*. En este tríptico fundamental Bruno trata de conciliar la metafísica con la filosofía de la naturaleza, la naturaleza con el Ser, con base en los principios de la nueva física copernicana. De los átomos al cosmos infinito, el Uno supremo y la infinita multiplicidad coinciden, y de lo material se pasa a la mente y a lo racional sin solución de continuidad. Espíritu y materia, átomos y almas son inmortales, y es de estultos y necios temerle a la muerte.

Su estrella ya se encamina al ocaso. El destino le llega con la invitación del señor Mocenigo de ser su huésped en Venecia. En casa de tan distinguido gentilhombre pasará el invierno. Ha publicado en Padua el tratado *De vinculis in genere*, y está escribiendo otro sobre las siete artes liberales.

Mocenigo lo traiciona en mayo de 1592, condenando su propia alma a la Antenora dantesca, la zona del más bajo infierno destinada a los traidores de los comensales. No sabemos por qué el noble veneciano denunciara a su huésped a la Inquisición. Sólo sabemos que desde aquel 20 de mayo de 1592 inician para el filósofo ocho largos años de calvario, que culminarán con su atroz muerte en la hoguera.



Primero son los siete interrogatorios en Venecia; finalmente, el 7 de enero de 1593, la Serenísima República se deshace de aquel extranjero incómodo entregándolo a la Inquisición romana, con regular acto de extradición. Ya en su segregación en el Vaticano, llegan otras trece acusaciones desde Venecia. Se concluye la parte acusatoria del proceso, y se le concede tiempo hasta el final del año para preparar su defensa. El 1594 pasa escuchando a los testigos de cargo y defensa. En el verano, otro interrogatorio; en diciembre, Bruno presenta su defensa escrita.

Los dos años de 1595 y 1596 transcurren en la lectura de sus obras por partes de los teólogos del Santo Oficio encargados de detectar los pasajes heterodoxos. Las censuras están listas en diciembre de 1596. En marzo de 1597, Bruno enfrenta el interrogatorio número 17, acaso acompañado por el tormento.

En el mismo año, otro ilustre pensador de las tierras de Bruno, Tommaso Campanella, es sometido a juicio. Para él también inician terribles, larguísimos años de persecución y cárcel. En este mismo año, Enrique IV de Francia promulga el edicto de Nantes concediendo libertad de culto a sus antiguos correligionarios calvinistas. Tenue luz de tolerancia, a la que seguirán muy pronto otros brotes de feroz represión.

El 1598 transcurre sin mutación para Bruno, pues el juicio conoce una larga suspensión, debida a la ausencia del Papa, que transcurre seis meses en Ferrara.

En 1599, el cardenal Roberto Bellarmino, encargado de la Inquisición romana, que la Iglesia elevará a los altares, propone a Bruno, para salvarle la vida, retractarse sólo sobre ocho puntos, escogidos y condensados de entre su inmensa producción heterodoxa. El filósofo parece ceder a la propuesta, trata de tergiversar y tomar tiempo, presenta otros dos memoriales en su defensa, promete la retractación y la desmiente; finalmente, en diciembre, declara no estar dispuesto a arrepentirse. Es el fin, pero también el triunfo de su libertad intelectual.

En aquellos mismos meses de 1599, Tommaso Campanella, que ha conspirado y organizado un levantamiento en Nápoles contra los españoles, es encarcelado, y pasará en las mazmorras 27 años de su vida. Soportará sin cejar las 36 horas reglamentarias de torturas ininterrumpidas que se prescribían a los que, como él lo hizo, pretextaban locura para sustraerse a la muerte. Al final de este sangriento maratón, se dirige a los jueces con un gesto plebeyo y soez de escarnio, para afirmar su triunfo. Casi medio siglo antes, en 1553, Miguel Servet, bajo las innumerables torturas de la Inquisición calvinista, había expresado piedad por sus verdugos. Giordano Bruno, torturado como era en uso antes de la condena final, eleva su espíritu al Uno sempiterno, se encierra en un silencio absorto, y no se digna dirigir ni una mirada, ni un gesto, ni una palabra a sus miserables torturadores.

En la mañana del 17 de febrero del nuevo siglo que se inicia, con la lengua clavada al paladar para que no siga hablando y denostando la poquedad del vulgo de los pedantes, ciegos, intolerantes, mezquinos e inicuos, que lo ha condenado a una muerte horrible, es quemado vivo en la plazuela del Campo dei Fiori, donde

hoy se eleva un parco monumento en memoria de quien defendiera con su vida el derecho del hombre a seguir su propio camino, racional y pasional, hacia la Verdad.



MNEMOTÉCNICA, FILOSOFÍA HERMÉTICA, MAGIA Y RENOVACIÓN DEL HOMBRE EN GIORDANO BRUNO

GIAMPIETRO SCHIBOTTO
Lettore dello Stato Italiano a Cuba

Premisa

El tema de la magia en Bruno es, tal vez, uno de los aspectos centrales no tan sólo para una reconstrucción filológicamente apropiada de su obra, sino también, y sobre todo, para enmarcar en forma correcta un costado de su filosofía y del mismo personaje que, de vez en vez, y desde opuestos bandos, se ha utilizado para radicales desmitificaciones o, por el contrario, para hagiográficas exaltaciones. Esta pendular esquizofrenia ideológica de una vis interpretativa, que oscila entre la admiración incondicional hacia el descubridor de esotéricos caminos de y hacia la verdad por un lado, y por el otro la muchas veces igualmente incondicional demonización o acusación de ser un charlatán, un payaso de circo de provincia: todo ello constituye un centro implosivo de temas y problemas centrales para la hermeneútica bruniana, temas y problemas demasiadas veces encarados sin ninguna historización cultural o, peor todavía, en contumacia del mismo acusado o exaltado, leído con prisa y superficialmente en alguna barata antología de manual escolar.

¿Bruno mago, nigromante, brujo, malabarista del pensamiento, alquimista de bajo nivel, aprovechador de mentes sensibles y débiles para capturar su confianza con jueguitos de prestigio intelectual, encantador de los tontos, que no se dan cuenta de que el conejo que saca de su sombrero en realidad lo escondía dentro de su chaqueta? ¿O Bruno pensador iluminado, maestro de intuición y de sabiduría, águila del pensamiento, cuya oscuridad demuestra más bien la altura en donde vuelan sus ideas, inspirador profético de una reforma del saber, del hombre, del mundo, cuyo alcance todavía no acabamos de entender, aunque sí podemos oler su horizonte de vastedad infinita y de entusiasmantes colores? ¿Y cómo juntar, apaciguar estas dos caras tan disímiles y conflictivas entre ellas? La contradicción, la ambigüedad, el hermafroditismo intelectual siempre ha sido registro y sello de la tradición hermética a la que Bruno declaró pertenecer. Y tal vez hoy el mismo Bruno sonreiría viendo que nosotros, con lupa de filólogos o con el bisturí del acucioso lector, intentamos cuadrar el círculo y hacer que dos más dos regrese a darnos el tranquilizador cuatro, luego que en las páginas del filósofo nolano hemos descubierto, un poco preocupados, que dos y dos pueden dar tres o cinco pero nunca cuatro, y que, por el contrario, muchas veces, como decía Prévert, dan árboles, flores, cielos azules e infinitos.



Bruno y la tradición hermética

El tema de la magia en Bruno se enlaza con la existencia de una fortísima, secular y en el siglo XVI todavía muy viva, activa y dinámica tradición que se suele llamar hermética y que se remonta, a través de los latinos y de los griegos clásicos, a los presocráticos, a las religiones místicas, sobre todo los misterios eleusinos, hasta llegar a los caldeos y a los egipcios. Sirva como demostración de la vigencia de esta tradición hermética en el Humanismo y luego en pleno Renacimiento la proliferación de libros y tratados pertenecientes a este ámbito cultural. Marsilio Ficino, por ejemplo, en el tercer libro del *De vita*, realiza una exaltación total del Asclepius, uno de los textos herméticos presentes en el *Corpus*, y atribuido al mismo Hermes Trismegisto. El mismo Ficino no rehusa la astrología y la necesidad de capturar las fuerzas del cielo a través de talismanes y objetos mágicos. En Marsilio prima el concepto de magia naturalis, como manejo de procedimientos que potencian la capacidad de controlar y someter las fuerzas de la naturaleza. Por otro lado, entre 1548 y 1600, el arco de la vida de Bruno, se editan, entre otros, el primer códice hermético destinado a la pública lectura (Heidelberg 1553); una edición secreta del texto hermético *Prethiosa margharita* (Roma, 1555); la *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* di G. Della Porta; una edición en Londres del *Codex hermeticum*, etc. Pico della Mirandola, Niccolò da Cusa, Poliziano, Lorenzo il Magnifico, Leon Battista Alberti, hasta el mismo Galileo Galilei: todos ellos creían en la magia, pero en un sentido distinto de la connotación semántica que le damos hoy en día a este término.

Desde muy temprano en su vida Bruno encuentra esta tradición hermética con su primer compañero y maestro de estudios, Giovanni Corvino, que lo introduce en el horizonte de búsqueda y encuentro con una filosofía sobre las filosofías, con una *cientia scientiarum*, la disciplina de los tres reyes magos, la magia.

Ya aquí podemos observar y destacar un elemento que resultará central en nuestra hipótesis interpretativa: en Bruno hay una clarísima conciencia de que la magia, en cuanto filosofía de las filosofías, *cientia scientiarum*, saber supremo, sabiduría iluminada, éxtasis gnoseológico, no es una práctica taumátúrgica. Aunque pueda permitir como efectos secundarios la aparición de poderes inusuales en el hombre y un a veces “milagroso” manejo de los fenómenos naturales, la magia bruniana no es la del brujo que sana enfermos, del profeta dominical que adivina el futuro, ni menos aún la del alquimista que encuentra la piedra filosofal que transforma el metal en oro (y es suficiente para ello recordar el retrato sin piedra irónico que de tanta estúpida credulidad Bruno nos deja en el personaje de Bartolomeo en el *Candelaio*).

La magia en Bruno es un camino hacia la sabiduría, un itinerario esotérico sin duda, con sus procedimientos crípticos, subterráneos, místicos y herméticos, pero cuya finalidad está principalmente relacionada con el conocimiento o, mejor dicho, con la sabiduría, con la posibilidad de alcanzar un estado de potenciamento

de las capacidades visionarias y de esta forma acceder a una relación más cercana con aquella unidad del universo que contiene la infinita variedad de los mundos y de los seres. Dante confió en la mediación de Beatriz, de la Virgen María, de San Bernardo, para fijar su mirada en el misterio último de Dios y de la Trinidad. Bruno confía en algunos procedimientos “mágicos”, pero el objetivo de ambos es el mismo: superar las limitaciones humanas y orientar la mirada hacia el centro de la luz divina, en la cual todo en un instante se une y se devela.

La mnemotécnica bruniana

El tema de la magia en Bruno está estrechamente vinculado al tema de la mnemotécnica, de la cual el filósofo nolano era un reconocido cultor. Esta vinculación depende en forma superficial del hecho que, justamente, la prodigiosa memoria de Bruno fue una de las causantes de su fama de brujo. Pero de manera más profunda y seria, veremos que en realidad esta conexión entre magia y mnemotécnica depende de la interpretación de la misma mnemotécnica como primer grado, primer eslabón, para el camino hacia la sabiduría de la *cientia scientiarum*.

Bruno entonces tenía una prodigiosa memoria, la misma que hizo famoso en sus tiempos a Pico della Mirandola. Él conocía de memoria todo Aristóteles, Platón, los padres de la Iglesia, los textos herméticos de Pitágoras, Pico, Aonio, Peleario, Bandello, Niccolò Cusano, los autores contemporáneos; hablaba latín, griego y casi todos los idiomas europeos. Bruno es un personaje que cuando lee un libro puede repetirlo palabra por palabra y lo recuerda también después de años.

Pero todo ello no es tan sólo talento natural sino entrenamiento de años y años en una particular disciplina entonces todavía muy viva y hoy en día totalmente desaparecida: la mnemotécnica o arte de la memoria.

La memorización moderna, que deriva de Pietro Ramo, y que se impuso en el mundo occidental tan sólo a partir del 1600, opera dividiendo por especies y géneros, por análisis, por similitudes conceptuales, gramaticales y sintácticas.

En el pasado, por el contrario, tenía un valor mayor la potencia de la memoria visiva que la conceptual. El estudiante empezaba con imprimir en su mente imágenes familiares, para luego pasar a las de lugares menos conocidos, como plazas o fachadas de catedrales; en fin, imaginaba escenas ricas en particulares que se podían imprimir con facilidad en la memoria. A cada imagen memorizada se asociaba luego el concepto o la palabra que había que recordar. De esta forma la memoria visiva ayudaba la memoria conceptual y con una mayor cantidad de figuras se podía dilatar enormemente la capacidad memorizadora del rétor.

Lullo, Scaligero, Della Porta, y sobre todo Bruno, habían creado infinitas posibilidades combinatorias de imágenes. Este último no sólo practica el arte de la memoria con los asombrosos resultados que lo vuelven famoso en toda Europa, sino que dedica muchísimas de sus obras al tema de la mnemotécnica, y las dos más importantes entre ellas son, tal vez, el *De umbris idearum* y el *Cantus circaeus*.



Pero Bruno, siempre innovador y revolucionario, cuando se relaciona con una tradición la renueva y la transforma. Así, por lo que se refiere al arte de la memoria, renueva, en primer lugar, toda la tradición iconográfica de la mnemotécnica, dejando de lado la neutralidad de las imágenes clásicas, con monumentos, plazas y fachadas de templos con 36 columnas, y deriva sus imágenes directamente de la tradición hermética, inspirándose en Teucro Babilonio y en Cornelio Agrippa.

El filósofo nolano describe y dibuja así otras imágenes en esta sucesión: 36 decanos; 49 figuras planetarias; 28 posiciones lunares; 1 dragón lunar; 36 figuras relacionadas con el horóscopo.

Nadie antes de Bruno había tenido la osadía de emplear semejantes imágenes para la mnemotécnica, fuera de cualquier esquema clásico, utilizando exclusivamente arquetipos herméticos, deducidos en gran parte de la misma fuente, es decir el *De occulta filosofía* de Cornelio Agrippa. Si queremos visualizar algunas de estas imágenes, que la Yates reprodujo según las indicaciones del mismo Bruno, podríamos tomar, al azar, las siguientes: “En la primera conformación del Toro, un hombre desnudo que ara, llevando un sombrero cubierto de paja, de color oscuro, y otro campesino que lo sigue echando semillas”;¹ “En la tercera conformación de los Gemelos, un bufón con una flauta en la derecha, en la izquierda un pájaro y cerca un hombre molesto que agarra un bastón”;² “En la segunda conformación del León, una mujer que camina con las manos levantadas hacia el cielo, y cerca de ella un hombre listo a la defensa, con una espada desenvainada y un escudo”.³

Esta renovación del clásico aparato iconográfico de la mnemotécnica no le sirve, sin embargo, a Bruno, tan sólo ni sobre todo para potenciar el artificio imaginativo de la *ars memoriae*. Otro y más exigente es el perfil de la revolución bruniana. Sus imágenes podrían ser definidas, como diría el psicoanalista Aldo Carotenuto, como “verdaderos conjuntos mentales dionisiacos”.⁴ Todo ello significa, según Paolo Rossi, que

[...] el *ars memoriae* ya no es una simple forma retórica ni el *ars combinatoria* una técnica lógica [...]. Ambas se presentan estrechamente vinculadas a los temas de una metafísica ejemplarística y neoplatónica, a los motivos de la cábala y de la tradición hermética, a los ideales de la magia y de la astrología [...]. Insertadas en el discurso con tonos iniciáticos, estas técnicas en realidad cambian de función y significado, ya no están en contacto con el terreno de las ciencias mundanas, de la dialéctica, de la retórica, de la medicina: se presentan como milagrosos instrumentos a los que era oportuno acercarse para alcanzar el saber total, la pansofía.⁵

¹ Gabriele La Porta, Giordano Bruno, p. 201. Todas las traducciones son mías.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 211.

⁴ Apud La Porta, *ibid.*, p. 180.

En otras palabras, estas imágenes, y las técnicas de entrenamiento con ellas, entrenamiento que podía durar años (además de todo el aparato ritual y encantatorio al que está dedicado sobre todo el Cantus circaeus) producían, sí, un extraordinario potenciamiento de las capacidades mnemónicas, pero más allá de ello producían también, primero, un estado de gracia, de paz mental, y luego, un particular éxtasis por el cual se potenciaban infinitamente la imaginación y la fantasía, hasta desatar las alas de la sabiduría interior y hacer saltar una especie de chispa en el espíritu que lo elevaba en los cielos del alumbramiento supra-liminal, algo semejante a un estado de gracia que llevaba el sujeto a traspasar los umbrales de la común experiencia y lo ayudaba en el camino hacia la fuente originaria de cada cosa y cada luz.

El caso de Bruno es, desde este punto de vista, ejemplar: mientras se configuraba como un rechazo de la lógica tradicional y sustituía las imágenes a los términos, la tópica a la analítica, el arte bruniano llegaba a moverse en un terreno bien distinto del de las imágenes dialécticas, rechazaba cualquier identificación con una técnica lingüística o retórica, se proponía como el instrumento que podía permitir prodigiosas aventuras y construcciones mentales. Relacionándose con los ideales y las aspiraciones de la magia, el ars memorativa parecía ser la vía o una de las vías que había que seguir para penetrar en los secretos de la naturaleza y descifrar la escritura del universo.

Es impresionante la semejanza con todo el concepto del *do* en el Zen. El *do* es una vía, un camino, que tiene la apariencia exterior de una técnica, de un arte, con su componente de manejo físico-corporal y sus rituales. Puede ser el *ju-do* (vía de la docilidad), el *kiu-do* (la vía del arco), el *ken-do* (la vía de la espada), o la vía del té o, en fin, la vía de disponer las flores. Pero todas estas “técnicas” se transforman en “vías” cuando las entendemos en su auténtica naturaleza: momentos propedéuticos y facilitadores para crear un estado de equilibrio mental, de docta inconsciencia, que nos permite traspasar a otro tipo de experiencia espiritual. Es en este sentido que Jigoro Kano decía que el verdadero judoka es aquel que deja de practicar judo. Del mismo modo, tal vez, Giordano Bruno hubiera podido decir que el verdadero mnemotécnico es aquel que deja la mnemotécnica, pues ya no necesita de este auxilio para volar en los cielos del “infinito, universo et mundi”.

Todo ello nos permite también medir la distancia entre las superficiales interpretaciones de un Bruno preocupado por impresionar, en puro estilo barroco, a unos cuantos catedráticos de su tiempo con un juguete mnemotécnico, y una interpretación más profunda que restituye el sentido de la figura de Bruno como cultor de la mnemotécnica: un cultor cuya preocupación sigue siempre siendo la búsqueda de una imaginación sabia, visionaria, con esquemas precisos, y con una finalidad última de total transformación del hombre y por ende del universo.

⁵ Paolo Rossi, *Le origini della pansofia e il lullismo del secolo xviii*, p. 199.

⁶ G. La Porta, *op. cit.*, p.160.



Magia, filosofía y utopía de la renovatio

Regresemos entonces al tema de la magia. Pero, antes de seguir y concluir nuestro razonamiento, será necesario hacer un esfuerzo para historicizar esta categoría hoy en día tan descalificada.

Cuando Marsilio Ficino habla de magia naturalis entiende referirse a procedimientos cuyo objetivo no es forzar o violar las leyes de la naturaleza, sino potenciar los instrumentos que están al alcance del hombre para conocer y manejar la naturaleza juxta propria principia.

Bruno comparte esta perspectiva, pero al mismo tiempo la supera. Lo que comparte es una concepción de la magia que nada tiene que ver con brujerías, hechizos, encantamientos o parecidas tonterías del vulgo. La magia es un procedimiento que potencia las capacidades propias del hombre, que acelera los mecanismos tanto de los procesos naturales como, y sobre todo, de la vida interior del hombre. Como el alquimista intenta no tanto crear nuevos procesos naturales, sino acelerar desmedidamente los procesos propios de la naturaleza (y es allí donde puede darse entonces también un intento de reconciliación entre magia y cristianismo, intento que fue el de Ficino, por ejemplo), así Bruno con los procedimientos mágicos que, a partir de una mnemotécnica revolucionada, se remontan a toda la tradición hermética, a los caldeos y sobre todo a los egipcios, se propone acelerar los procesos del conocimiento, para conducir rápidamente el hombre hacia otro espacio intelectual, en el cual sea posible superar los límites de la razón y, con el "heroico furor" de un místico, abrirse a una visión estática y contemplativa de aquel agujero negro metafísico y gnoseológico al mismo tiempo, donde se concentra todo el sentido universo y pluriverso de la realidad.

En otras palabras, y retomando muchas sugerencias de los estudios de Colli sobre la cultura presocrática, podríamos decir que Bruno, a través de la magia, se propone alcanzar una suerte de locura cognoscitiva, del mismo modo en que los antiguos griegos presocráticos potenciaban la imaginación a través del mito. Bruno habría procurado a sí mismo y a los otros una suerte de locura sapiencial estática, y en este sentido sería el último de una serie de sabios que, como dice La Porta, "habrían basado la sabiduría en la imaginación dada a luz por la locura cognoscitiva, a partir del modelo de los misterios eleusinos, o sea basándose en un saber que tiene su mayor soporte en una fantasía constructora que edifica el material de una imaginación encendida en formas y figuras, pertenecientes en el siglo XVI a la tradición hermética".⁶

El procedimiento mágico de Bruno es, bajo este aspecto, muy parecido al procedimiento alquímico que recordábamos arriba. Así como la alquimia es una imitación de los procesos naturales y acelera lo que en la naturaleza demora años y siglos, así Bruno se pone como un alquimista de la mente y del espíritu humano, pues acelera los tiempos del conocimiento y hace al individuo, por un lado,

capaz de adquirir y retener informaciones lo más rápido posible en un lapso de tiempo (*ars memoriae*), y por otro lado, lo capacita para un salto gnoseológico que le permite alcanzar otra forma de sabiduría, justamente la ciencia *cientiarum*, la pansofía, de donde empezó su primera búsqueda juvenil.

Nos queda ahora el último tramo de nuestra hipótesis interpretativa. ¿Qué es lo que llega a mirar, qué encuentra el sabio que, a través de la mnemotécnica y los demás rituales mágicos, alcanza la sabiduría y, como Dante al fin de su viaje, o Siddharta el Budha en el momento supremo de la iluminación, fija sus ojos interiores en el núcleo de lo absoluto? Lo que encuentra es, con las mismas palabras de Bruno,

[...] la suma correcta, deseada, perfecta, la suma beatitud que consiste en la unidad que comprende el todo. Así nos deleitamos en el color, pero no en uno cualquiera sino en uno que comprende todos los colores. Nos deleitamos con la voz, no con una singular, sino con una compleja que resulta de la armonía de muchas. Nos deleitamos en un sensible, pero máxime en aquel que comprende en sí todos los sensibles; en un cognoscible que comprenda cada cognoscible; en un aprehensivo que abraza todo lo que se puede comprender; en un ente que complete todo, máxime en ese uno que es el todo comprendido.⁷

De esta forma la mnemotécnica y la magia al servicio del conocimiento permiten al hombre descubrir una esencia de la realidad que resulta comprensiva de la multiplicidad, una unidad que no niega ni el ser ni el valor de las particularidades. El iluminado descubre un Dios manifiesto en todas las cosas y en todos los seres y que a todos anima con su co-existencia, con la consustancialidad entre lo divino y lo humano o lo mundano. Contra cada traumática separación entre creador y criaturas, la magia bruniana apunta a redescubrir una visión sustentada en una especie de universal simpatía y compenetración de todo lo que navega, como dice Dante, “per il gran mar dell’essere”.

Es entonces cuando la aparente desarticulación del pensamiento bruniano revela el vínculo que enlaza magia y sugestión neoplatónica. Se trata de la unidad de una vida universal que fluye por doquiera y anima todo. Es esta unidad de la vida universal la que justifica especulativamente la simpatía universal y las múltiples operaciones que el hombre, imagen reducida del cosmos, puede cumplir. Como dice Eugenio Garin: “La relación entre metafísica neoplatónica y práctica mágica indica una precisa simetría: la magia de los encantamientos es el momento científico adecuado a la teología neoplatónica”.⁸ En un universo animado y consenciente, conexo y participante en una simpatía omnicomprendiva, resulta sin

⁷ Ibid., p. 87.

⁸ Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita*, p. 60.



alternativa un camino sapiencial que interiorice esta unidad, se confunda con ella, se deje permear por ella, se limpie y se santifique en ella, entendiendo que nada de lo que existe está afuera de Dios, que por ello no existe margen o periferia, sino que todo es centro, que todo es rocío de la divinidad y que por ello hay que dejar que el espíritu universal fluya libremente. Un credo como éste revoluciona no sólo la cosmología o la gnoseología sino que propone un hombre renovado.

En una época en la que por toda Europa ardían las hogueras de la Inquisición católica y no sólo católica, y se multiplicaban los escenarios de cruentas luchas: calvinistas contra católicos, católicos contra luteranos, luteranos contra anglicanos; en medio de una colectiva y sangrienta locura, en una dogmática ceguera que oscurecía el legado del Humanismo y del Renacimiento, Bruno defiende la libertad de pensamiento y llega a afirmar que en cada filosofía, en cada teología, hay partículas de verdad, pues en cada expresión del mundo hay el aliento de lo divino y nada ni nadie puede legitimarse como sola y única expresión y manifestación de la divinidad.

Así, el camino que pasando por el *ars memoriae* y la magia llega a la pansofía se concluye con un mensaje de tolerancia y de aceptación de la diversidad, que no se contraponen a la unidad divina sino que la alimenta y la mantiene viva. El hombre que renueva su mente es el hombre que se abre a la comprensión del otro al mismo tiempo que lo reconoce, en su diversidad, como confluente en la divina armonía del todo.

Dirá Bruno en una de sus obras dedicada a la mnemotécnica, el *De umbris idearum*:

[...] nuestro ingenio no es tal que pueda ser ligado a una determinada corriente filosófica ni para despreciar universalmente cualquier dirección filosófica. Realmente no hay nadie que no tengamos en cuenta entre los que se apoyan en su propio ingenio para contemplar las cosas y que han construido algo con arte y método. No descuidamos los misterios de los pitagóricos, no minimizamos la fe de los platónicos y no despreciamos siquiera los razonamientos de los peripatéticos [...].⁹

En aquellos tiempos de auténtica barbarie, de homologación cultural feroz y terrible, de tortura y de autos de fe, de absoluto dominio de la razón instrumental sobre la razón ética, estas palabras del “mago” Bruno suenan mucho más razonables, modernas y humanas que toda la sangrienta y enloquecida palabrería de la institucionalidad oficial.

Tal vez sean éstas las palabras que a Bruno le costaron la vida, sea éste su más peligroso hermetismo herético.

⁹ Giordano Bruno, *De umbris idearum*, Roma, Atanòr, 1978, p. 56.

Bibliografía

BRUNO, Giordano, *De la causa, principio et uno*. Torino, Einaudi, 1973.

BRUNO, Giordano, *De umbris idearum*. Roma, Atanòr, 1978.

GARIN, Eugenio, *Lo zodiaco della vita*. Bari, Laterza, 1982.

LA PORTA, Gabriele, *Giordano Bruno*. Bologna, Bompiani, 2000.

ROSSI, Paolo, *Le origini della pansofia e il lullismo del secolo XVIII*. Milano, Università degli Studi di Milano, 1945.



MAGIA, VÍNCULOS, AMOR Y PSIQUE EN EL ÚLTIMO BRUNO: APUNTES SOBRE DE MAGIA Y DE VINCULIS IN GENERE

STEFANO STRAZZABOSCO

Lector del Gobierno Italiano en México

Los tratados *De magia* y *De vinculis in genere* fueron redactados durante el último periodo de la vida de Giordano Bruno, antes de su captura en Venecia (1592). Más precisamente, el *De magia* fue escrito en la ciudad alemana de Helmstädt en el año 1589; el *De vinculis* pertenece al mismo periodo, pero la obra fue corregida en Venecia, publicada en Padua en el año 1591, y quedó, por cierto, no completamente terminada.¹

Las dos obras tratan temas afines: la primera se enfoca en el concepto de “magia”, y la segunda, en qué son los vínculos y qué relación tienen con la magia. Iremos avanzando con este mismo orden, empezando por una breve investigación sobre la idea bruniana de “magia”, y llegando a considerar las dos obras de manera conjunta. Además, trataremos de investigar la naturaleza del concepto de “amor” en el pensamiento de Bruno, su relación con el petrarquismo, su procedencia y su punto de llegada. Finalmente, veremos algo acerca de la idea de “psique” tomando muy brevemente en cuenta las opiniones de los antiguos, la de Bruno y la de la vulgata del psicoanálisis freudiano.

Magia

En la primera obra, Bruno define alrededor de diez significados del término “magia”. Según su exposición, magia puede ser:

1. Sabiduría (lat. *sapientia*). Citando a Aristóteles (*Topica*, V, 1-9), para Bruno el mago es “un hombre sabio, dotado de capacidad operativa (*magus significat hominem sapientem cum virtute agendi*)”.² Más adelante veremos qué quiere decir “sabiduría”.
2. Medicina y química. Se trata de la así llamada “magia natural”, que por cierto, en ese entonces, podía parecerse a algo verdaderamente sobrenatural.
3. Prestidigitación. Por medio de ella se pueden lograr efectos maravillosos, aunque sean tales sólo en apariencia.
4. Propiedad de las cosas de sentir antipatía y simpatía hacia otras cosas. Se trata de la propiedad física de ciertos elementos de tener un poder sobre otros:

¹ Cfr. Giordano Bruno, *De magia. De vinculis in genere*. Las traducciones del latín y del italiano son mías.

² *Ibid.*, pp. 5-11.

³ *Ibid.*, pp. 31-33.



como en el caso del imán, por ejemplo.

5. Magia matemática o filosofía oculta, hecha por encantamientos y por medio de palabras, cantos, cálculos de números y tiempos, imágenes, figuras, sellos, caracteres, símbolos, letras.

6. Magia transnatural o metafísica, también llamada “teurgia”. Sirve para evocar e invocar seres o poderes superiores, y se desarrolla a través de ceremonias, plegarias, sacrificios, etcétera.

7. Necromancia. Por ésta se pueden evocar las almas de los difuntos, tratar cadáveres, y cosas semejantes, y su finalidad es el conocimiento del futuro, la adivinación, el dar oráculos, etcétera.

8. Brujería. Puede ser buena o mala, y se hace con partes de criaturas, excrementos, vestidos, huellas, muñecos y otros objetos.

9. Adivinación o profecía. Es el tipo de magia practicada por los adivinos, y se puede distinguir en piromancia, hidromancia, geomancia, aeromancia.

10. Estafa. Es la magia del parecer, los trucos y los engaños, con sentido completamente negativo.

Evidentemente, Bruno estaba interesado sobre todo en el primer tipo de magia, la que puede llevar a la sabiduría, mientras rechazaba por vulgares casi todos los demás tipos. Para él, sabiduría es el conocimiento de la verdad del mundo y del universo; la conciencia de que los seres son múltiples, y están relacionados entre sí por medio de la escalera de las entidades. Cada ser puede ascender o descender por los grados de la escalera, según su capacidad de sentir y actuar de forma más o menos sabia. En la cima de la escalera está Dios, el cual actúa sobre las divinidades, las cuales actúan sobre los astros, que actúan sobre los demonios, que actúan sobre los elementos, que actúan sobre los compuestos, y viceversa, ascendiendo. En el universo solamente existe un solo Espíritu supremo, que está todo en todo fenómeno y en cualquier parte del mundo (“*Spiritus universalis, qui est totus in toto et qualibet mundi parte*”³). Este Espíritu universal se parece mucho, por cierto, al alma del mundo del cual hablará Carl Gustav Jung, o también a las entidades parecidas de Anaxágoras, Pitágoras y Lucrecio. Obviamente, el concepto no coincide con la idea de Dios según la teología católica, ni ahora, ni entonces.

Los filósofos (o los hombres) se acercan a la magia con varias finalidades: principalmente, una de tipo civil, o sea para atar a los demás a uno mismo (Bruno dice que “todo poder es mágico”,⁴ y hay que recordar que el Nolano trabajó bastante en calidad de consejero de reyes y potentados); otra de tipo operativo, para actuar sobre la naturaleza; otra más de tipo existencial, para conseguir

⁴ Ibid., p. 111.

⁵ Ibid., p. 201. Bruno añade que el mismo concepto se puede encontrar hasta en la Biblia, por

virtud y conocimiento y acercarse a Dios. Pero aún más interesantes son las consecuencias de la idea bruniana de la escalera de los seres y de la penetración del Espíritu del mundo en cada aspecto de lo real: porque si Dios está en toda y cada parte de la naturaleza, entonces también la materia es noble, se inclina al bien y no representa el mal, al punto que, comenta Bruno, no está del todo equivocada la afirmación de aquellos filósofos árabes que la identificaron con Dios mismo.⁵ Además, materia y espíritu son indisolubles, así como el alma y el cuerpo: cuando el cuerpo muere, el alma abandona ese cuerpo singular en que se encontraba, pero no puede abandonar el cuerpo universal, ni ser abandonada por él. El alma se traslada a otro cuerpo, porque “ningún espíritu y ningún cuerpo muere: sólo hay un cambio perpetuo de combinaciones y realizaciones”, y por lo tanto nada se crea y nada se destruye, sino que todo continuamente se transforma.⁶

Es interesante observar que la interpretación bruniana de lo real se basa en la idea de que el principio universal es único: mientras que el cristianismo, introduciendo la figura del Diablo, crea una estructura partida en dos: por un lado el Bien, por el otro el Mal. Consecuentemente, la materia, la carne, la mundanidad, etcétera, pertenecen al Mal, y por lo tanto deben recibir el desprestigio absoluto. Pero el problema es un poco más profundo, porque toda la civilización occidental se basa precisamente en la separación entre sujeto y objeto: por un lado la mente del hombre, que racionalmente investiga, analiza, estudia, desarrolla recursos de dominación, juzga, comenta; por el otro la naturaleza, entidad irracional, que recibe la intervención del hombre como si se tratara de un continuo ataque. Sin profundizar más, digamos que el debate no se ha acabado con la hoguera de Bruno, sino que sigue en pie: pensemos en la relación entre mente y cerebro, por ejemplo. Y cabe subrayar que Bruno combate su batalla casi en el mismo periodo en el cual Descartes plantea la racionalidad del sujeto frente a la irracionalidad del objeto. Se trata, en suma, de dos maneras muy distintas de considerar la relación hombre-mundo: la de Bruno, tras una escuela filosófica muy poblada (Empédocles, Marsilio Ficino, Ramón Llull, Lao-Tse, etcétera), que defiende la continuidad de lo real —sujeto y objeto son grados diferentes de la misma materia—; la otra, a favor de la discontinuidad —la verdadera naturaleza del sujeto es distinta a la del objeto—, con consecuencias que hoy podemos ver con toda evidencia en cada rincón de nuestro mundo (pensemos, por ejemplo, en la contaminación).

ejemplo donde dice: “el espíritu del Señor colmó el mundo entero y todo lo que ello contiene” (Sap 1,7); *ibid.*, p. 69.

⁶ *Ibid.*, pp. 33-35 y 61.

⁷ *Ibid.*, pp. 183 y 113.



Vínculo

La noción de vínculo abarca todo lo real: para Bruno no existe nada que no esté vinculado de una forma u otra. “Dios es el principio y el final de toda belleza y todo vínculo”, afirma el Nolano, pero añade también: “los hombres vinculan o se someten a vínculos o son ellos mismos vínculos o circunstancias vinculantes”.⁷ Y en otro punto: “sabe vincular sólo el que penetra la razón [es decir: la esencia] del todo”, porque se encuentran más atados los hombres que los seres brutos, y entre los hombres, mayormente los más nobles (los que tienen una virtud, o esencia, superior) que los más bajos.⁸ Por lo tanto, “individuos distintos sucumben al vínculo de objetos distintos; y aunque sea idéntico el objeto que vincula a Sócrates y a Platón, ello vinculará de manera distinta al uno y al otro”.⁹

Para Bruno, entonces, el vínculo se parece a una relación (o red de relaciones) que se construye en razón de cierta disposición recíproca del raptor y del raptado, puede continuamente variar, puede ser más o menos pura, y a través de ella se definen los distintos escalones de la belleza y la bondad, es decir de Dios. El vínculo es algo como una energía que se despliega en la forma de una red que cubre el universo y que no puede ser definida por una única definición, sino que se corresponde, según el momento, a la fuerza y las circunstancias, a Dios (Deus), el Demonio (Daemon), el Ánimo (Animus), el Ser con vida (Animal), la Naturaleza (Natura), la Casualidad y la Suerte (Sors et Fortuna), en fin el Hado (Fatum).¹⁰ En suma, se podría decir que el vínculo es la energía universal y que, por analogía, “hechas las debidas proporciones, en toda operación de vinculación ocurre lo que experimentamos continuamente en el coito y en el comer”.¹¹

Amor

De hecho, el otro nombre de la fuerza que vincula a todo ser es amor. Dice Bruno: “todos los vínculos o se remontan al vínculo de amor, o dependen de ello o inclusive consisten en ello”,¹² y “un solo amor, y por lo tanto un solo vínculo, hace de todas las cosas una cosa sola: pero tiene caras distintas en las distintas cosas, así que una idéntica realidad ata de manera distinta las distintas cosas”.¹³ El amor, vínculo de los vínculos, es cosa perfecta por doquier, pero el amor con el cual amamos, que Bruno también llama apetito y deseo, es algo intermedio entre el bien y el mal, lo bello y lo feo, porque como todo vínculo es formado por una

⁸ Ibid., pp. 123 y 135 (“nec non vincire quenquam posse praedominantis cuiusdam virtutis”, o sea, “y el hecho de poder vincular a alguien es indicio de cierta virtud superior”).

⁹ Ibid., p. 127.

¹⁰ Ibid., p. 115.

¹¹ Ibid., p. 139 (“Proportionale est in omni vinciendo actu, quod in cibo et coitu continue experimur”).

¹² Ibid., p. 177.

¹³ Ibid., p. 195 (“Amor unus, vinculum unum, facit omnia unum, diversas habet in diversis facies,

parte activa —la que quiere la perfección porque ya es perfecta— y otra pasiva compuesta por otras redes de vínculos de tipo inferior. Siempre las cosas necesitan y quieren unirse (Bruno dice también “copular” en el sentido de acoplarse); siempre el poder hacer y el poder ser hecho son la misma cosa, aunque se distingan en el análisis. Todo es relación entre contrarios y todo es materia, que es algo divino, mientras que la forma o es nada o es parte de la materia. Nada menos.

Me parece notable, además, que contrariamente al sentido común, y a buena parte de la tradición literaria, la idea de vínculo se vislumbra en Bruno como algo positivo. Existe una tradición muy larga de literatura amorosa, por ejemplo, que ha interpretado el vínculo de forma opuesta. El renacentista Bruno escribió también comedias y poemas, y leyendo estos últimos resulta muy clara la influencia del petrarquismo sobre su lenguaje poético. En Petrarca, los vínculos, que él llama más bien “lazos” (lacci), atan al amante a su amada, y Amor es tanto un amigo como, más frecuentemente, el principal enemigo. En los demás petrarquistas, el lenguaje estilizado de la lírica amorosa crece y se dilata según un sistema de transgresiones y variaciones que confirman la regla, y el campo semántico de los lazos se amplifica y se enriquece con nuevos términos, asociaciones y semantizaciones. Tansillo, poeta petrarquista y renacentista-manierista, que Bruno tenía en consideración muy especial (sonetos suyos forman parte del libro *Los heroicos furores*, y se alternan con otros del mismo Bruno), utiliza el mismo lenguaje pero lo mueve a significar algo diferente. En Petrarca el amor es un obstáculo a la santidad: viene del amor laico y pagano, de la cultura griega y romana, de Ovidio y los provenzales, y como tal se interpone entre el hombre y Dios, hacia el cual hay que sentir un amor de tipo más fino, y sobre todo menos carnal. En Petrarca, el cuerpo es una cárcel.

En Tansillo la conclusión del proceso del amor es idéntica, pero la fuerza con la cual se vive el momento lleno del amor, antes de arrepentirse, se percibe más poderosa, y hasta los lazos se vuelven nobles. Dice el primer soneto del *Canzoniere* de Tansillo, citado por entero en *Los heroicos furores*:

D'un sì bel foco e d'un sì nobil laccio
Beltà m'incende ed onestà m'annoda,
Ch'in fiamma e 'n servitù convien ch'io goda,
Fugga la libertade e téma il ghiaccio.

L'incendio è tal, ch'io m'ardo e non mi sfaccio;
E 'l nodo è tal, ch'il mondo meco il loda:
Né m'agghiaccia timor, né duol mi snoda,
Ma tranquillo è l'ardor, dolce è l'impaccio.

ut idem aliter alia atque alia vinciat”).

¹⁴G. Bruno, *De gli eroici furori*, *Dialoghi filosofici italiani*, pp. 808-809: “Con tan bello fuego y con



Scorgo tant'alto il lume, che m'infiamma,
E 'l laccio ordito di sí ricco stame,
Che, nascendo il pensier, more il disio.

Sia serva l'ombra ed arda il cener mio,
Poi che splende al mio cor sí bella fiamma,
E mi stringe il voler sí bel legame.¹⁴

Donde se puede ver que la fuerza del amor, ya sea metafísico o profano, es alabada, asociada al deseo y contrapuesta al pensamiento (il pensier), casi para defender la superioridad de la pasión sobre la razón.

En Los heroicos furores, diálogo de la temporada inglesa de su recorrido por Europa, Bruno todavía defiende la separación entre el Amor con mayúscula y el minúsculo, dejando ver, del otro lado, mucho de lo que luego tomará forma más clara en el ensayo *De vinculis in genere*. Quizás, incluso, la misma idea petrarquista de "lazo" le haya sugerido la del vínculo, transformándolo luego de vicio en virtud. Los heroicos furores todavía proponen elevar la voluntad hacia un amor hecho heroico y divino, y por lo tanto parecen atestiguar un último residuo petrarquista. También es posible que aquí "Bruno emplee las imágenes petrarquescas presentadas bajo la forma de emblemas [...] a modo de jeroglífico —en el intento de regresar a los primitivos orígenes del signo emblemático—, o como imágenes, sellos, caracteres o voces en mágico y viviente contacto con la realidad".¹⁵ Pero lo que es cierto es que en el *De vinculis* el amor es el *vinculum Cupidinis*, es decir el vínculo de Cupido. Esto parece señalar un vuelco, o tal vez, más bien, un profundizarse del concepto de amor del petrarquismo, que por la insurgencia de la materia entra en ruta de colisión tanto con Petrarca como con la doctrina de la Iglesia.

Otro punto importante de contacto entre el lenguaje del petrarquismo y la visión de Bruno es la metáfora del amor como cacería. Se trata de una metáfora antigua, que en la literatura latina se encuentra ya en Plauto, Virgilio y Ovidio, y que en Bruno se vuelve un poco más original y curiosa. Siempre en el *De vinculis*, Bruno afirma: "Las puertas por las cuales el cazador de almas mete sus vínculos son tres: la vista, el oído y la mente o imaginación".¹⁶ La cacería de amor se ha vuelto cacería de almas, técnica para atar a los demás, tanto que al menos una parte del tratado podría leerse también como un manual de conquista del poder

tan noble lazo/ beldad me enciende y honestidad me anuda,/ que en llama y en esclavitud conviene que yo goce,/ huya la libertad y tema el hielo.// Tal es el incendio, que yo ardo y no me deshago;/ y tal el nudo, que el mundo conmigo lo alaba:/ ni me hiela temor, ni el duelo me desanuda,/ sino tranquilo es el ardor, dulce la traba.// Diviso tan alto el lumen, que me inflama,/ y el lazo urdido con tan rico estambre,/ que, naciendo el pensamiento, muere el deseo.// Que sirva la sombra y arda mi ceniza,/ pues resplandece al corazón tan bella llama,/ y me ata la voluntad tan bello lazo." (traducción mía).

¹⁵ Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 326-327.

¹⁶ G. Bruno, *De magia. De vinculis in genere*, p. 145.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ *Idem.*

por medio del vínculo amoroso, con finalidades de tipo personal, civil, filosófico y hasta erótico. Otro Ovidio que revive, casi, y que al par del Ovidio histórico recibe la exclusión del conjunto humano por medio de la censura y del aniquilamiento; en aquel caso, por parte del Imperio Romano de Octaviano Augusto; en éste, por la igualmente poderosa Iglesia de Clemente VIII. Enfrentarse al Poder siempre ha costado mucho.

Psique

Un último punto interesante es el relieve que Bruno da a la fantasía y a lo que él llama “el lenguaje de Dios”. En el *De magia*, el Nolano dice que la principal dificultad del mago para comunicarse con las inteligencias ocultas depende del hecho de que éstas no se dedican a escuchar los idiomas humanos, porque más bien escuchan las voces de la naturaleza. Más adelante, cita la historia platónica de Theuth y Thamus, o sea el cuento mítico sobre la invención de la escritura, que como afirma Platón significó una pérdida gravísima para la humanidad. Con la facilidad de un soporte escrito, los hombres disminuyeron su capacidad de memoria, además de olvidarse poco a poco de aquel lenguaje por medio del cual se comunicaban directamente con los dioses. La escritura alfabética sería, por lo tanto, un obstáculo, una pantalla que esconde, un bloqueo adentro del flujo comunicativo entre hombres, naturaleza y seres superiores. Por esto, los magos intentan recobrar esa “lengua de los dioses (*illa Deorum lingua*)”¹⁷ que es eterna, no perpetuamente en transformación como los idiomas del mundo. “Por la misma razón los dioses nos hablan por medio de visiones y sueños, que por cierto nosotros llamamos enigmas”, pero que se identifican con el lenguaje de las mismas cosas.¹⁸ He aquí otra ocurrencia de la relación entre palabras y cosas, que llegará a ser central en la investigación del arqueólogo de la cultura Michel Foucault. En Bruno, las palabras nos esconden las cosas, y para estar en comunicación con la naturaleza hay que encontrar el código adecuado, un código intemporal. “No puede haber contacto entre nosotros y los seres divinos sino por medio de signos, sellos, figuras, caracteres, gestos y otras ceremonias”.¹⁹

Es paradójico que mientras Bruno defiende esa lengua auroral, cuya búsqueda obviamente justifica y sirve de base para su famosa mnemotécnica, nos deje sus pensamientos en la misma lengua de la opacidad que acusa estar demasiado lejos de la esencia: es decir, en la escritura alfabética. De hecho, la paradoja es algo central en toda la filosofía bruniana. Su mote, e incluso su personal descripción de qué es un vínculo, es: “*in tristitia hilaris, in hilaritate tristis* (en la tristeza

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibid., p. 191. El mote se encuentra ya en la comedia *Candelaio*, de 1582.

²¹ G. Bruno, *De gli eroici furori*, *Dialoghi filosofici italiani*, p. 795: “Yo que llevo de amor el alto



alegre, en la alegría triste)”²⁰ En Los heroicos furores se puede leer este soneto del mismo Bruno:

Io che porto d’amor l’alto vessillo,
Gelata ho spene e gli desir cuocenti:
A un tempo triemo, agghiaccio, ardo e sfavillo,
Son muto, e colmo il ciel de strida ardenti:

Dal cor scintillo, e dagli occhi acqua stillo;
E vivo e muoio e fo riso e lamenti:
Son vive l’acqui, e l’incendio no more,
Ché a gli occhi ho Teti, ed ho Vulcan al core,

Altr’amo, odio me stesso;
Ma s’io m’impiumo, altri si cangia in sasso;
Poggi’altr’al cielo, s’io mi ripogno al basso;

Sempre altri fugge, s’io seguir non cesso;
S’io chiamo, non risponde;
E quant’io cerco più, più mi s’asconde.²¹

Comentando este soneto, que por cierto atestigua otro muy bien marcado rasgo petrarquista,²² el personaje Tansillo dice que así debe ser, porque “tutte le cose constano de contrarii (todas la cosas están hechas de opuestos)”²³ Entonces, conocer la esencia de las cosas quiere decir reconocer en ellas la presencia de los opuestos, o sea darse cuenta de que la realidad se define por medio de figuras y no de razones, de polisemia y no de univocidad, y que entre las figuras las más poderosas son tal vez la del oxýmoron (presencia de dos significados opuestos en la misma expresión: hielo ardiente) y la de la paradoja (problema lógico insoluble por la sola razón).

Regresamos así al mismo punto que tratamos antes, el de un pensamiento que busca la globalidad, que no rechaza ni censura ningún aspecto de lo real,

pendón,/ helada tengo la esperanza y los deseos hirvientes:/ al mismo tiempo tiemblo, hielo, ardo y chispeo,/ estoy mudo, y lleno el cielo de gritos ardientes:// desde el corazón centelleo, y desde mis ojos agua destilo;/ y vivo y muero y río y me lamento:/ están vivas las aguas, y el incendio no muere,/ pues tengo en los ojos a Tetis, y a Vulcano en mi corazón,// amo a otros, odio a mí mismo;/ mas si yo me emplumo, otros se cambian en piedra;/ suben otros al cielo, si yo me quedo en lo bajo;/ / siempre otros huyen, si yo no dejo de seguir;/ si yo llamo, no responden;/ y por más que yo busco, más se me esconden.” (traducción mía).

²² Se trata de la idea de que el enamorado nunca puede descansar en paz, lo que provoca una condición de ansiedad que se expresa frecuentemente con una serie de metáforas oxymóricas; Petrarca escribe por ejemplo: “pascomi di dolor, piangendo rido (me nutro de dolor, llorando me río)”. Francesco Petrarca, “Pace non trovo, et non ò da far guerra”, Canzoniere, cxxxiv, p. 186.

²³ G. Bruno, op. cit., p. 795.

sino que trata de dar cuenta de todo lo que existe, en su totalidad: así como lo creían los presocráticos, que también leían el libro del mundo de forma frecuentemente oxymórica. Claro, Bruno usa la lógica aristotélica cuando le conviene, pero el núcleo de su filosofía está en la que Fromm llamó la “lógica paradójica”,²⁴ una lógica por la cual, además de que 2 más 2 no siempre da 4, A y No-A nunca se excluyen el uno al otro.

“Tienen más amplia eficacia la fantasía y la opinión que la razón”, escribe Bruno; y “misterioso es lo que vincula al amor y al odio o al desprecio, más acá de cualquier operación de razón”:²⁵ como decir que no se puede entender todo, precisamente porque no todo es racional, sino que el mundo se puede interpretar sólo como figura, siempre en transformación, y sus significados cambian según el intérprete, el tiempo y el lugar.

¿Acaso no son así también las imágenes oníricas, que Freud trató de interpretar exactamente tres siglos y un año más tarde del asesinato de Bruno? ¿No se podría traducir ese misterioso de Bruno con el *umbewusste* de Freud (algo que no se conoce, pero que determina efectos en la vida de cada cual)? Por lo menos en la civilización occidental, el inconsciente corresponde en pleno a esa mezcla de opuestos de la cual habla Bruno: ni carne, ni pescado, sino un pescado con patas de cordero, o un buey con escamas de mero. ¿Sería ésta, entonces, la “lengua de los dioses” que, parafraseando al presocrático Heráclito, no dice, ni calla, sino alude (hace señas)? Difícil afirmarlo. Pero otra oración del Nolano podría figurar como epígrafe al comienzo de un libro sobre el psicoanálisis: “la imagen fantástica tiene su verdad”; y además: “los vínculos son sutiles, lo que queda bajo el poder de un vínculo apenas aflora a la sensibilidad desde sus profundas guaridas”.²⁶

Tal vez el lenguaje de la naturaleza corresponda al lenguaje del cuerpo, la carne, la materia; tal vez esté aquí la causa principal por la cual la Iglesia, como toda institución que administra el poder y la censura, no lo haya podido dejar en paz. No solamente por hereje, entonces, sino también por haber defendido la insurgencia de lo olvidado y de lo reprimido: cosa que debe haber causado un verdadero trauma tanto en el cardenal Bellarmino como en los demás teólogos encargados de juzgar a Bruno: algo verdaderamente perturbador, *unheimlich*, como podría decirlo Freud.

Termino con otro mito clásico, el de Amor y Psique. Según la versión más conocida, Psique era una bellísima muchacha de la cual se enamoró nada menos

²⁴ La expresión de Fromm se encuentra citada en Enzo Mazzi, Giordano Bruno. *Attualità di un'eresia*, p. 70.

²⁵ G. Bruno, *De magia*. De vinculis in genere, pp. 135-136 y 167.

²⁶ *Ibid.*, pp. 175 y 141.



que el hijo de Afrodita, Amor (en griego: Eros). Cada noche, Amor se metía en la cama de Psique sin dejar que ella encendiera la vela, es decir, sin ser reconocido. Ella estaba muy feliz, pero sus hermanas empezaron a insinuarle la duda de que su amante pudiera ser muy feo, un animal o un monstruo. Así, una noche Psique encendió la vela, vio la cara de Amor, quedando totalmente fascinada, pero una gota de aceite cayó sobre el cuerpo de Amor, que entonces huyó. Pasaron más cosas, puesto que los dos seguían enamorados, y querían seguir amándose: tanto Amor como Psique tuvieron que superar varias pruebas, pero al fin Psique obtuvo la inmortalidad, y las bodas entre los dos amantes fueron celebradas frente a todos los dioses del Olimpo.

Ahora, el detalle importante de la historia es que varios intérpretes, entre ellos Platón y Marsilio Ficino, entendieron el cuento como la representación simbólica del amor divinus (el amor divino), o sea el amor que une lo divino con lo mortal. Durante el Renacimiento, el mito de Amor y Psique fue pintado, entre otros, por Raffaello (Villa Farnesina, Roma, 1517-1518) y Giulio Romano (Palazzo del Tè, Mantova, 1528). Puede ser que Bruno conociera estos y otros frescos, como también puede ser que la historia de Amor y Psique nos diga algo acerca de toda la filosofía bruniana, en la cual, como hemos visto, la unión de los opuestos llega a un matrimonio tan estrecho que ya no se pueden distinguir las dos entidades involucradas. Por esto su palabra nos queda como palabra total: fue su carne la que gritó, no solamente su boca. Bruno trazó su último signo en la mismísima lengua de los dioses.

Bibliografía

- BRUNO, Giordano, *Demagia*. Devinculis ingenere, A. Biondi ed. Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1986.
- BRUNO, Giordano, *De gli eroici furori*, Dialoghi filosofici italiani, ed. y ensayo introductorio de Michele Ciliberto. Milano, Mondadori, 2000.
- MAZZI, Enzo, *Giordano Bruno. Attualità di un'eresia*, prefacio de Giovanni Franzoni. Roma, Manifestolibri, 2000, p. 70.
- PETRARCA, Francesco, *Canzoniere*. Torino, Einaudi, 1964.
- TANSILLO, Luigi, *Canzoniere*, E. Percopo ed. y trad. de R. Toscano. Napoli, Liguori 1996.
- YATES, Francis A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona, Ariel, 1994.



SENSIBILIDAD Y VÍNCULOS MÁGICOS EN GIORDANO BRUNO

ERNESTO PRIANI

Universidad Nacional Autónoma de México

Al escribir esta comunicación mi primera dificultad es distinguir claramente cuáles son sus motivos, su objeto y por lo tanto sus alcances. Dificultad porque, como me ocurre muy a menudo últimamente, no alcanzo a diferenciar si lo que me guía son preocupaciones de mi vida personal —que siento muy atrevido ventilar aquí— o bien una legítima inquietud filosófica que deseo compartir.

Pero debo rendirme ante la evidencia. Me es imposible, al menos hasta este momento, tener luz en este punto. Permítanme, entonces, traer esta confusión hasta aquí y dejar que me lleve por el sendero que ella quiera. No puedo prometer nada más que intentar encontrar un poco de claridad para mí, dejando las cosas al azar.

II

La magia renacentista, tal vez por el influjo de la propia palabra, ha ejercido sobre mi una enorme fascinación no exenta de cierto escepticismo. El encanto del misterio pero, al mismo tiempo, la incertidumbre en relación con la, llamémosla, “seriedad” de las prácticas mágicas me enfrentaban a un dilema que resolví siempre no comprometiéndome a afirmar la legitimidad práctica de la magia renacentista o a hacerlo, cuando la ocasión así lo requería, con el puro afán de escandalizar. Pero con el paso del tiempo comencé a encontrar filamentos que parecían darle mayor especificidad, convirtiéndola, poco a poco, en una teoría de la sensibilidad y, consecuentemente, a proporcionarle un sentido más claro a la práctica de la magia como una forma de ascesis de la fantasía. Y es en este punto donde realmente comienzan mis problemas.

III

Escribe Giordano Bruno en *De magia*: “Todos los poderes mágicos, activos y pasivos, y sus especies, dependen de los vínculos mágicos.”¹ Esta afirmación, que precede a la explicación de cómo Plotino evitó ser dañado por el hechizo de un egipcio, es muy reveladora. El énfasis no está puesto en el control de los poderes de la magia, los instrumentos que los magos utilizan para hacer sus encantamientos, según la clasificación inicial hecha por el propio Bruno al comienzo de *De magia*², sino en los vínculos. De acuerdo con el Nolano:

¹ Giordano Bruno, *De magia*, en *Cause, Principle and Unity*, p. 142. Todas las traducciones del inglés son mías.

² Cfr. *ibidem*, p. 105.



Para que las acciones ocurran en el mundo, se requieren tres condiciones: 1) un poder activo en el agente; 2) un poder pasivo o disposición en el sujeto o paciente, que es una aptitud en él de no resistir o hacer imposible la acción [...], y 3) una aplicación apropiada, que se refiere a las circunstancias de tiempo, lugar y otras condiciones.³

Esto es propiamente el vínculo: la confluencia de estas tres condiciones que producen la interacción. Puesto que se dan en el mundo, Bruno entiende que los vínculos no son eternos⁴ y que no todo puede vincular a todas las cosas, y si lo hace no puede hacerlo de la misma manera.⁵ Así, los vínculos se presentan como momentos específicos dentro del flujo del tiempo, que hacen de la magia no un dominio sobre las fuerzas físicas, espirituales o divinas, sino la capacidad de percibir y reconocer la naturaleza de esas conjunciones. Dirá Bruno en *De vinculis in genere*:

Incluso un estúpido y romo de pensamiento puede ver la belleza de las cosas naturales y artificiales, aunque no pueda, al mismo tiempo, asir y admirar el talento que ha generado todas las cosas. Para él, “las estrellas nos hablan de la gloria de Dios”.⁶

Esta singular afirmación aparece en el apartado “Cómo el arte vincula” y señala llanamente cómo el artista divino interactúa incluso con quienes no pueden admirar su talento, a través de la belleza. Pero no podemos pasar por alto que Bruno está haciendo en ella una distinción entre dos sensibilidades: la que define al estúpido, capaz sólo de admirar los efectos, y la del sabio que puede escuchar las estrellas.

Esta misma idea está enfatizada en la parábola de los nueve ciegos con que concluye *Los heroicos furores*. Ahí Bruno hace decir a Minutolo:

He advertido un pasaje en el que se dice que necios y dementes son todos aquellos cuyo sentido resulta extravagante y desviado del universal sentido común a todos los hombres. Mas tal extravagancia puede darse de dos maneras, según que se salga de lo común ascendiendo más alto de cuanto se alzan o pueden alzarse todos o la mayor parte [...] o bien descendiendo más abajo, hacia donde se hallan quienes están faltos de sentido y razón en mayor medida que la multitud y la medianía.⁷

³ *Ibid.*, p. 132.

⁴ *Cfr. ibid.*, p. 158.

⁵ *Cfr. iibid.*, p. 149.

⁶ *Ibid.*, p. 146.

La razón por la que Plotino no es presa del encantamiento de su enemigo egipcio es, precisamente, porque su sensibilidad era excepcional, podía sentir (ver, escuchar, imaginar) las conjunciones. De ahí que antes de ser vinculado con un poder dañino, un demonio inefable, fue capaz no sólo de evitarlo, sino de revertirlo. Al final, su antagonista egipcio sintió los efectos de este vínculo revirado, pero no pudo asir al artista que lo creó. Y éste es, precisamente, el otro lado del horizonte: si el sabio es capaz de percibir las conjunciones y actuar gracias a ellas, quienes son objeto de un vínculo mágico natural o artificial sólo perciben y padecen los efectos.

IV

Tendrán que disculpar si al escribir este último párrafo he comenzado a sentir escalofríos. Pero es que la sola idea de responder pasivamente a los efectos de un vínculo, o de percibir y saber las consecuencias de la conjunción, lleva mis pensamientos a oscuras regiones. Por ejemplo, ¿cómo se muestra a otro que se está rompiendo el vínculo que envenenaba nuestras acciones y pensamientos, y que ahora existe la posibilidad de mudar esta atadura en una más perfecta y virtuosa, cuando aún padecemos los efectos del primero?

Si hemos de creerle a Giordano Bruno, si tal posibilidad existe, pasa necesariamente por un cambio en el sentido, o para decirlo en palabras más llanas, por una modificación de la sensibilidad. Me explico:

Tres son las puertas a través de las cuales los cazadores de almas se atreven a vincular: la visión, el oído y la mente o imaginación [...] Aquel que entra a través del oído está armado con su voz y el discurso, el hijo de la voz. Aquel que entra a través de la puerta de la visión está armado con formas, gestos, movimientos y figuras adecuadas. El que entra a través de la puerta de la imaginación, mente y razón, está armado con costumbres y artes. Después de esto, lo primero que ocurre es la entrada, después la atadura, luego el vínculo y, en cuarto lugar, la atracción.⁸

Sólo subrayo lo que es obvio en el texto: los vínculos se conforman en los sentidos; son, si se me permite decirlo, sentidos, en la doble acepción de ser percibidos y de otorgar sentido a las cosas. Para entender esto, es necesario que nos detengamos a examinar la teoría de la sensibilidad renacentista y algunos de sus supuestos básicos en Bruno, que han de llevarnos a decantar esta idea.

V

⁷ Giordano Bruno, *Los heroicos furioses*, p. 207.

⁸ Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, en *Cause, Principle and Unity and Essay on Magic*, p. 155.

⁹ "Asclepio", 6, p. 37.



Una de las constantes del pensamiento renacentista es la inquietud por la intermediación. Es decir, por aquello que teje la red de relaciones entre los dos niveles básicos de la realidad: el divino y el material. La preocupación no es nueva, por supuesto, las fuentes herméticas de la filosofía del Renacimiento ya apuntan en esa dirección. En Asclepio, el famoso pasaje del diálogo hermético que recoge Giovanni Pico, se dice del hombre: “Tal es su posición, su privilegiado papel intermedio, que ata (diligat) a los seres que le son inferiores, y es amado por aquellos que le son superiores”.⁹ Pero si el hombre, como totalidad, tiene un papel intermedio, dentro de él mismo hay algo que realiza esa función de intermediación y atadura entre los dos planos de su propia existencia: ésa es la labor de los sentidos interiores y de su vehículo, los espíritus.

Sabemos que Aristóteles distingue una serie de funciones dentro del alma humana que explican el proceso de la percepción: el sentido, la memoria y la fantasía, que terminan por desembocar en el juicio.¹⁰ Este esquema básico será retomado más adelante por Plotino que integrará esta visión aristotélica con el concepto de pneuma estoico. Así, explica Summers, “Para Plotino este cuerpo neumático era la forma somática que el alma retiene de los astros en su descenso hasta la tierra. Una vez en la tierra media entre las partes superiores y las inferiores...”¹¹

De esta manera, las funciones del alma aristotélica —sentido, memoria, fantasía y juicio— serán las funciones de un nuevo cuerpo sutil, colocado entre la pura materialidad de los sentidos exteriores y la inmaterialidad del nous.

A pesar de esta síntesis, el tema central de la naturaleza de la sensación y la conciencia, como fenómenos psicológicos interiores del hombre, no está resuelto aún en Plotino. Para él, la visión y la percepción en general son un proceso de asimilación de la forma a través de los sentidos —que por ende toman la forma de la cosa, por ejemplo, el color— y que se vincula con las ideas para producir el juicio mediante la simpatía.¹²

Será San Agustín quien introduzca un concepto fundamental para el pensamiento de Occidente: la idea del sentido interno, bajo el cual reagrupará estas funciones y cuya estructura ontológica corresponderá al del pneuma estoico, bajo el nuevo concepto de espíritu.¹³ Sin embargo, lo decisivo de la idea agustiniana de sentido interno será su distinción de los sentidos exteriores. Según explica en *De libero arbitrio*: “¿No ves igualmente que el sentido de la vista percibe los colores, pero que el sentido no se percibe a sí mismo? Porque el sentido por el que ves el color no es el mismo por el que ves que él ve”.¹⁴

Con ello, San Agustín instituye la existencia de un tercer reino, distinto del material y del divino —el espiritual—, en el que se lleva a cabo la percepción y

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*.

¹¹ David Summers, *El juicio de la sensibilidad*, p. 157.

¹² Cfr. Kajalar Eyjólfur, Emilsson. *Plotinus on Sens-Perception: A philosophical Study*.

¹³ Cfr. David Summers, *op. cit.*, pp. 157 y ss.

¹⁴ San Agustín, *Del libre albedrío*, p. 258.

se construye la conciencia, cuya nota distintiva es su carácter interno, frente a la exterioridad de la materia y la divinidad. Un reino, el de la sensibilidad, como tal, cuya verdad es incuestionable.

Sobre las bases de estas premisas, a lo largo de la Edad Media se lleva a cabo una discusión amplia y variada alrededor de la sensación y su espiritualidad, en la que son decisivos Santo Tomás, Alberto Magno, Hugo de San Víctor y Raimundo Lulio, entre muchos otros.

Me encantaría continuar hablando de ellos, porque los vericuetos, sutilezas e ingenios puestos en la discusión de la sensibilidad medieval me entusiasman enormemente, pero no podemos permanecer aquí todo el día. Apuntemos cómo, en el Renacimiento, se toman esas bases como punto de partida. Así, Marsilio Ficino, en *De amore*, dirá:

Tres cosas hay sin duda en nosotros: alma, espíritu y cuerpo. El alma y el cuerpo son de naturaleza muy diferente, y se unen por medio del espíritu, el cual es un cierto vapor sutilísimo y lucidísimo, engendrado por el calor del corazón desde la parte más sutil de la sangre. Y esparciéndose de aquí por todos los miembros, toma la virtud del alma, y la comunica al cuerpo. Toma también por los instrumentos de los sentidos las imágenes de los cuerpos de afuera; imágenes que no se pueden fijar en el alma porque la sustancia incorpórea, que es más excelente que los cuerpos, no puede ser formada por ellos mediante la recepción de las imágenes; pero el alma, por estar presente en el espíritu, en todas partes sin esfuerzo ve las imágenes de los cuerpos como reluciendo en un espejo, y a partir de ellas juzga a los cuerpos. Y tal conjunción es llamada sentido por los platónicos. Y mientras mira, por su virtud concibe en sí imágenes semejantes a aquéllas, y aún más puras. Y tal concepción se llama imaginación y fantasía.¹⁵

La cita es larga, lo sé, pero también muy puntual en cuanto al valor del espíritu y de la vida espiritual. Sólo quisiera subrayar dos ideas básicas: una es la que muestra la función del espíritu como un espejo de las cosas a la que puede acceder el alma y que debemos entender literalmente como reflexión, resultado de la acción propia de la imaginación. La otra es la función del espíritu como el lugar en que se incuban las ideas que genera el alma por sí misma, lo que llamaríamos intuición, y que es resultado de la acción propia de la fantasía.

Así, el espíritu es el lugar, el territorio, en que el alma accede a las cosas materiales, reflejadas en el espíritu como imágenes, mientras que el cuerpo accede a la luz de la inteligencia a través de su reflejo en el espíritu como fantasías.

¹⁵ Marsilio Ficino, *Sobre el amor*, p. 112.

¹⁶ Marsilio Ficino, *Teología platónica*, pp. 393-395.



Se entiende, entonces, que es en el espíritu donde se encuentran los vínculos, construyéndose como sensación, y que es a través de la imaginación y la fantasía que hacen sentido, que dan consistencia y orientación, al acomodo de las cosas.

VI

Ascendamos un paso más, y permítanme explorar a grandes rasgos las funciones específicas de la imaginación y la fantasía. Se trata de conceptos poco claros, por la tendencia de los autores renacentistas a asimilarlos uno a otro, y fundirlos, en ocasiones, con el sentido en general. Sin embargo, en la gran mayoría persiste cierta claridad en cuanto a su diferencia. Me gustaría concentrarme en un pasaje de la Teología platónica de Ficino, en la que explica cómo el ánimo asciende en el espíritu a través de la sensación, la imaginación, la fantasía y finalmente la inteligencia. Advierto que la cita es aún más larga que la anterior, pero es que a Ficino hay que citarlo in extenso, por su maravillosa candidez. Escribe Ficino:

A través de la sensación Sócrates ve a Platón y, a través de los ojos, obtiene un simulacro incorpóreo independiente de la materia de la cual éste está formado; pero obtiene el simulacro sólo a partir de que los ojos no pueden ver a Platón sino mientras esté presente. En un segundo momento, transmitido el simulacro a la imaginación interna y aun cuando Platón esté ausente, Sócrates piensa en el color y la figura vistas, la voz suave de Platón escuchada, y así las reliquias transmitidas por los cinco sentidos.

[... Así] el sentido tiene por objeto los cuerpos, y la imaginación, por su parte, tiene por objeto las imágenes de los cuerpos recibidas a través de los sentidos o por éstos concebidas.

Poco después, Sócrates, a través de la fantasía, comienza a formular alrededor de todo el simulacro de Platón, formado por la imaginación a través de los cinco sentidos, un juicio en estos términos: ¿quién es este hombre un tanto robusto y alto, con esa frente tan espaciosa, de amplias espaldas, de piel como de alabastro, con esta nariz aguileña, una boca un tanto pequeña y de la voz un tanto suave? Es Platón, un hombre bello y bueno, mi dilectísimo discípulo. De aquí resulta claro cuánto la fantasía de Sócrates supera a la imaginación: la imaginación formó una efigie correcta de Platón, pero no al grado de conocer quién y qué tipo de hombre designa tal efigie, mientras la fantasía discierne que tal efigie es la de un hombre que se llama Platón, es la efigie bella de un hombre excelente [...]

[Finalmente], por su parte el intelecto —mientras la fantasía se ocupa de la condición particular de este hombre particular— concibe los universales, de manera que fantasía e intelecto operan singularmente y simultáneamente.¹⁶

La concepción ficiniana de las funciones del espíritu aporta varios elementos importantes para este análisis. En primer lugar, la autonomía del intelecto respecto de la fantasía, y la función central de ésta para traducir los juicios universales en juicios particulares. Así, incluso dentro del espíritu, entre el puro sentido y la inteligencia, la imaginación y la fantasía intermedian, son los traductores entre el lenguaje del cuerpo y la luz de la inteligencia. El primero aporta una imagen completa de algo, en tanto que la segunda aporta el discernimiento de las cualidades estéticas y éticas de ello.

Pero entendámoslo bien, este juicio que discierne las cualidades universales en el juicio particular es fantástico. La fantasía, así, es la función intermediadora última del espíritu y, por ello mismo, la función que al vincular establece un sentido: porque la voz suave, las espaldas anchas y la boca pequeña no son ni bellas ni buenas, como no son ni feas ni malas. Sólo en el momento en que su condición particular, específica, en un sujeto, por ejemplo, pueden ser puestas en contacto con la universalidad, adquieren un sentido, una orientación.

VII

¿Por qué digo que una orientación y no un valor? Porque son fantásticas y, por ello, son entendidas más como un punto de vista que como un juicio racional. Al tratar el tema de los conceptos de *aria* y *maniera* en los críticos de la pintura del Renacimiento, David Summers apunta:

“Aire” es pues algo así como cierto estilo o fantasía individuales [del pintor] y una cualidad de la imagen en el rostro y en los ojos. Con todo, dicha cualidad tiene más importancia que la mera veracidad descriptiva, pues dota de sentido a la presencia de la persona “en” el cuadro. Tampoco el “aire” de un retrato es simplemente la sublimación de lo descriptivo; por el contrario, el “aire” existe necesariamente en relación al pintor. El “aire” es en última instancia un reflejo del propio “aire” o espíritu del pintor [...] La relación del pintor con la imagen es, por si fuera poco, genética; la imagen no sólo se asemeja a su modelo como el hijo al padre: también se asemeja al pintor, su padre, y parece tener propia vida gracias a que plasma el *spiritus* del pintor y a que parece hacer presente el *spiritus* del modelo. La *phantasia* —y de hecho el alma del pintor— representa a un tiempo la “personalidad” del pintor y la fuente última de la animación virtual de la imagen.¹⁷

De esta forma, más que conocimiento racional, la fantasía proporciona luz, para utilizar una metáfora a la vez plástica y filosófica. Esa luz, esa claridad, es la

¹⁷ David Summers, *op. cit.*, pp. 170-171.

¹⁸ Giordano Bruno, *De magia*, en *op. cit.*, p. 142.



que es propia de la fantasía, es la que se plasma en el cuadro, es la que da vida, la que, abusando ahora abiertamente de la ambigüedad de la palabra, da sentido, más que razón.

VIII

Volvamos ahora con Bruno. Al igual que Ficino, Bruno concibe el espíritu no como algo privativo de los hombres, sino como una realidad, un mundo en sí mismo:

[...]hay tres diferentes mundos a ser distinguidos: el arquetípico, el físico y el racional. Amistad y odio están localizado en el mundo arquetípico, fuego y agua en el mundo físico, y luz y oscuridad en el mundo matemático. Luz y oscuridad descienden del fuego y el agua, que a su vez descienden de la amistad y el odio. Así, el primer mundo produce el tercero a través del segundo, y el tercer mundo es reflejado en el primero a través del segundo.¹⁸

Hay pues una fantasía universal en la que se encuentran todos los vínculos, a través de los cuales se fundan los dos movimientos básicos del alma: la generación y la conciencia. Lugar de cruce donde todo cobra sentido, en él el antagonismo entre la amistad y el odio se celebra en el mundo, mientras que, a la inversa, las cosas físicas son comprendidas por la luz de la amistad y el odio. A ese espacio tiene acceso, por supuesto, la propia fantasía humana. De manera que no sólo produce ella misma los vínculos y otorga sentido a las cosas, sino que los recibe. La percepción de la belleza —quizás el modelo de vínculo en Bruno— no sólo ata, sino que establece el sentido de esa atadura.

Cuando la imagen del ser amado —el ejemplo preferido del Renacimiento— se instala en la fantasía, los fantasmas que formamos en torno a esa persona no sólo dicen que nos encanta, también dicen cómo nos encanta. Establece el nudo y el orden de cosas, la conjunción, en que ese nudo se ha producido. Señala cuál es la estructura del cosmos, todo lo que explica que ese hombre en particular haya sido atado de esa forma.

De ahí que saber cómo nos encanta ilumina, da sentido a nosotros mismos, a la otra persona y al universo todo; es una posición envidiable para cualquiera que descubra el misterio del hechizo, porque lo coloca en un franco dominio de uno mismo que es la condición esencial de acción del hombre. Por ello, Giordano Bruno asume que “nadie puede escapar del círculo mágico: cualquiera puede ser manipulado o un manipulador”,¹⁹ y la pregunta es cómo ser manipulador y no

¹⁹ Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, p. 95.

manipulado, por las cosas o los hombres. Cómo ser activo y no pasivo.

IX

Como apunta Couliano, sólo logrando una extraordinaria dominación sobre su propia fantasía, puede el hombre alcanzar el arte de la acción y, con ella, la independencia que sólo es privativa de los dioses.

Quisiera profundizar en cómo la práctica mágica constituye en Bruno una ascesis de la fantasía, en orden de alcanzar uno mismo una conducta y una sustancia, a un tiempo bella y buena, pero aquí los caminos entre lo que me es propio y lo que puedo compartir con ustedes están firmemente imbricados, constituyen uno y el mismo sueño, son uno y el mismo vínculo, y la imagen es una y la misma persona.

Por ello, los invito a explorar sus propias fantasías, a desentrañar los misterios de los vínculos que los atan. Sé por experiencia que puede llegar a ser atroz, pero no hay equivocación posible: al final siempre está, y únicamente está la belleza.

Bibliografía

- Asclepio, en *Hermes Trismegisto. Obras completas*. Trad. de Miguel Ángel Muñoz Moya. Madrid, Biblioteca Esotérica, 1987.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988.
- BRUNO, Giordano, *Los heroicos furiosos*. Trad. de María Rosario González Parada. Madrid, Tecnos, 1987.
- BRUNO, Giordano, *De magia, en Cause, Principle and Unity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- BRUNO, Giordano, *De vinculis in genere, en Cause, Principle and Unity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- COULIANO, Joan P., *Eros and Magic*, trad. de Margaret Cook. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- EYJÓLFUR, Kajalar, Emilsson. *Plotinus on Sens-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- FICINO, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, trad. de Mariapia Lamberti y José Luis Bernal. México, UNAM, 1994.
- FICINO, Marsilio, *Teología platónica*, trad. de Michele Schiavone. Bologna, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1965.
- SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín. Vol. 2. De libero arbitrio*. Madrid, BAC, 1964.
- SUMMERS, David, *El juicio de la sensibilidad*, trad. de José Miguel Esteban. Madrid, Tecnos, 1993.



RECUESTO DE APORTES BRUNIANOS A LA REVOLUCIÓN COSMOLÓGICA

ERNESTO SCHETTINO

Universidad Nacional Autónoma de México

He aquí ahora aquel que ha atravesado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, traspasado los márgenes del mundo, hecho desvanecer las fantásticas murallas de la primera, octava, novena, décima y demás esferas, que se hubieran podido agregar, por afirmación de vanos matemáticos y ceguera de filósofos vulgares; así, en presencia de todo sentido y razón, abiertos esos claustros de la verdad con la llave de acuciosísima investigación, que por nosotros abrir se podían, desnudado la cubierta y velada naturaleza, le ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar la mirada y contemplar su imagen en tantos espejos que por todos lados se les enfrentan; soltada la lengua a los mudos que no sabían ni osaban explicar los intrincados sentimientos; activado de nuevo a los cojos incapaces de hacer ese progreso con el espíritu, a que no puede remontarse el innoble y disoluble compuesto; los hace no menos presentes que si fueran habitantes del sol, de la luna y otros renombrados astros; demuestra en qué medida son similares o disímiles, mejores o peores esos cuerpos que vemos lejanos al que nos es cercano y al cual estamos unidos; y abre los ojos para ver este numen, esta nuestra madre, que en su dorso nos alimenta y nutre, después de habernos producido en su seno, en el cual siempre de nuevo nos acoge; y a no pensar más que ella sea un cuerpo sin alma y vida, la hez entre las sustancias corporales.¹

Existen muchas razones legítimas para la realización de homenajes a Giordano Bruno, desde la reivindicación de su figura y obra ante la serie de injusticias históricas hasta el reconocimiento de su pensamiento como una de las bases más importantes en el desarrollo de la filosofía, de la ciencia y de la literatura. La aceptación de la deuda histórica para con el Nolano por sus múltiples aportaciones a

¹Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*. Diálogo primero, pp. 75-76. "Orecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere per le relazione de vani matematicie e cieco veder di filosofi volgari. Cossi al cospetto d'ogni senso e ragione, co la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostri de la verità, che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura: ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi che non possean fissar gli occhi e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato gli s'opponeno. Sciolta la lingua a muti che non sapeano e non ardivano explicar gl'intricati sentimenti, risaldati i zoppi che non valean far quel progresso col spirito, che non può far l'ignobile e dissolubile composto: le rende non men presenti, che si fussero proprii abitatori del sole, de la luna, et altri nomati astri. Dimostra quanto siino simili o dissimili, maggiori o peggiori, que' corpi che veggiamo lontano, a quello che n'è apresso et



la conducta académica, a las libertades intelectuales, a la gnoseología, a la ética, a la filosofía de la naturaleza, a la ontología, a la teología, etcétera, se tornan día a día más inevitables, pese a las supervivencias y herencias de factores, actitudes e ideologías que desde su tiempo han querido negarla, procurando velar y depreciar sus contribuciones, así como denigrar o borrar su memoria.²

No obstante, entre todos los campos de su actividad el terreno en que resulta cada vez más patente su aportación y su genialidad es en el de la cosmología³ y, en general, de la física, pese a que a su concepción sobre las mismas no estaba en condición para constituirse en el modelo a seguir directa y abiertamente en el desarrollo científico del siglo XVII, aunque su cosmología y ontología actuaran como principal fundamento teórico y metafísico oculto —algo así como el subconsciente— de la ciencia moderna, del trasfondo del cual se alimentaron con muchas de sus tesis generales y también específicas, de las que se beneficiaron inclusive sus adversarios.⁴

Las concepciones brunianas eran ciertamente demasiado avanzadas, audaces, ricas, novedosas, amplias, complejas, revolucionarias y peligrosas, como para ser cabalmente comprendidas, aceptadas y apropiadas en su conjunto. Diversos autores con distintas perspectivas, por lo regular dejando su fuente sin mencionar —ya fuera por prudencia teórica o por política de sabios acosados o por inmoralidad de pedantes plagiarios—, tomaron los contenidos y detalles de sus tesis, pero casi nunca acompañaron el nombre al lado del “préstamo”. El caso más claro y

a cui siamo uniti; e n'apre gli occhi ad veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrice, dopo averne prodotti dal grembo, al qual di nuovo sempre ne riaccoglie, e non pensar oltre, lei essere un corpo senza alma e vita, ed anche feccia tra le sustanze corporali.” *Oeuvres complètes*, II, pp. 47-49 (siguiendo la propuesta de la revista *Bruniana & Campanelliana*, en lo sucesivo citaremos esta edición crítica, por cierto la más cuidada de las obras de Bruno, como BoeUC); *Dialoghi italiani*, p. 33 (con el mismo criterio, citaremos esta edición como BDI). Este pasaje ha sido elegido como lema por el Centro Internazionale di Studi Bruniani. Todas las traducciones son mías.

²“Selon les clans, on trouvera sa condamnation justifiée en affirmant que l'Église devait se défendre contre un dangereux hérétique, ou bien on fera du Nolaín le symbole de la libre pensée persécutée par l'Inquisition. Il est étonnant que Bruno, près de quatre siècles après sa disparition, suscite encore les passions.” *Hélène Védrine, Philosophie et magie*, p. 99.

³Kristeller (Ocho filósofos del Renacimiento italiano, p. 183) sintetiza así: “La cosmología de Bruno es muy sugestiva y anticipa de muchas maneras la concepción del universo tal como había de ser desarrollada por la física y astronomía modernas.” Ramón Mendoza, despojándose de prejuicios tradicionales, ha explorado en su libro *The Acentric Labyrinth* muchos aspectos en que Bruno está anticipando la cosmología y la física contemporáneas y destaca desde su introducción: “Bruno's cosmological model, by remarkably anticipating an impressive number of characteristic features of some of the most compelling contemporary cosmological models, provides the most convincing proof of his true modernity, and of his having effectively surpassed the medieval as well as the Renaissance world-views.” (p. XIII).

⁴Véase al respecto particularmente la obra de Salverio Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*.

⁵Como en su tiempo percibieran Kepler y otros autores, incluyendo al cardenal Bellarmino quien

dramático al respecto es el de Galileo, quien sistemáticamente omitió el nombre de Bruno aunque el trasfondo e innumerables aspectos de su astronomía y de buena parte de su física denunciaban indudablemente su origen bruniano;⁵ los descubrimientos revolucionarios con la observación telescópica, que lo llevaron a la cúspide de la fama a la vez que al conflicto y la represión, publicados en el *Sidereus nuncius*,⁶ corresponden fundamentalmente a tesis de la cosmología de Bruno que no están presentes en Copérnico: las imperfecciones de la Luna, su homogeneidad material con la Tierra, su luminosidad refleja, la dispersión de las estrellas en el espacio contra la apariencia de estar enclavadas en una esfera, la distinción entre soles y planetas (tierras), la Vía Láctea y las nebulosas como conjuntos de innumerables estrellas, el engaño de los sentidos a simple vista debido a la luminosidad y distancias entre ellas, el descubrimiento de los planetas mediceos (o sea, las lunas de Júpiter).⁷ Y, pese a la precauciones de Galileo y sus amigos, lo mismo se puede señalar para las tesis “copernicanas” del *Diálogo* sobre los dos máximos sistemas del mundo.⁸

Se le ha objetado a Bruno acrítica y ahistóricamente —las más de las veces con mala fe— el no ser un científico de acuerdo con los criterios de la ciencia posterior, especialmente bajo la perspectiva de los paradigmas del positivismo decimonónico, atacándolo por cualquier debilidad que se presente, mientras que a otros autores por semejantes o peores “errores” los disculpan y los tratan con grandes consideraciones.⁹ Especialmente le critican el no ser “matemático” como si la filosofía de la naturaleza de la época, que era la ciencia natural por excelencia, hubiera estado matematizada o si las construcciones de la astronomía geocentrista fueran todas científicas por el mero hecho de contener cálculos matemáticos.

Ciertamente Bruno no es ni pretende ser un astrónomo,¹⁰ así como tampoco sería un científico de acuerdo con algunos de los paradigmas del positivismo decimonónico. Pero esto no quiere decir que no fuera un filósofo de la naturaleza, un cosmólogo de primera línea, lo que para el siglo XVI e inicios del XVII significaba

no podía ignorarlo, así como los inquisidores del segundo proceso (que considero debe leerse entre líneas en la sentencia del Santo Oficio, donde a manera de sobreentendido le recriminan sus sutilezas).

⁶ Recordemos que la obra fue publicada en 1610.

⁷ “En revanche, accepter les données révélées par les observations télescopiques de Galilée, conduisait à admettre que certains aspects de l’univers esquissés par Bruno sont confirmés par l’observation: les planètes sont des corps semblables à la Terre; les étoiles sont innombrables et considérablement éloignées de nous, tellement distantes que les peut supposer entourées par des planètes, tout comme le Soleil. Cela entraînait aussi la conséquence que le cosmos est uniforme et immense: il fallait élaborer une nouvelle théorie de la pluralité des mondes.” Antonella del Prete, Bruno, *l’infinito et les mondes*, pp. 108-109.

⁸ Al respecto véase nuestro artículo “Modelos de universo en el Renacimiento”.

⁹ Por ejemplo, los plagios, mezcolanzas ideológicas y otras miserias humanas de Brahe son normalmente omitidas. Miguel Ángel Granada estudia algunas de ellas en su revelador libro *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*.

¹⁰ Aunque, como destaca acertadamente Francesco Fiorentino en su *Introducción* a la edición de



ser un “científico”.¹¹ Es preciso recordar que antes de Galileo, quien partiendo de la plataforma alcanzada por Bruno unificó cosmología y astronomía,¹² ésta seguía siendo una disciplina diferente y jerárquicamente secundaria a la física, a la cosmología,¹³ la astronomía será hasta Galileo tan sólo una rama de las matemáticas, las cuales paradójicamente sufrían la condena aristotélica por tener como objeto propio un accidente, aunque lo calificara de esencial.

No debemos olvidar tampoco que antes de Bruno, de acuerdo sobre todo a los criterios ontológicos peripatéticos, la física estaba escindida en terrestre o “sublunar” y celeste o “supralunar”, y que su unificación fue esencialmente un notable producto del Nolano, quien homogeneizó al universo físico, eliminando las esferas celestes junto con la jerarquía aristotélica de los elementos y la concepción de los lugares naturales de los mismos, sin lo cual no hubiera sido posible el establecimiento de la llamada física clásica ni de la nueva astronomía. Visto esto desde el desarrollo actual, parece algo normal y un criterio universal de la ciencia, pero no ocurría lo mismo hace 450 años en que dominaba en forma apabullante la doble física, reforzada por consideraciones teológicas escolásticas.

Otro de los mayores aportes brunianos a la ciencia moderna y a la cosmología en especial reside en su concepción de la infinitud del universo,¹⁴ que comprende conjuntamente la infinitud del espacio, de la cantidad de materia, de la energía

las obras latinas de Bruno: “Certo fa meraviglia a vedere un uomo, che dichiara non essere astronomo di professione, imbroccar quasi sempre giusto; mentre Ticone, fosse scrupolo religioso o ambizione di escogitare un sistema proprio, faceva uno strano miscuglio del sistema copernicano e del tolemaico; per non dire di altri di minor nome, i quali, pur essendo astronomi, risibilmente farneticavano.” *Opera latine conscripta*, vol. I, P. I, p. XLVI. En lo sucesivo utilizaremos las siglas BOL, según propuesta de la revista Bruniana & Campanelliana para las referencias a esta edición.

¹¹ “D’ailleurs, en ce temps là [principios del siglo XVII], la physique et la cosmologie étaient solidaires de la philosophie, ou si l’on préfère, en faisaient partie.” Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, p. 213.

¹² A lo largo de su vida luchó Galileo por no ser considerado sólo “matemático”, sino también “filósofo”, pero siempre buscó reivindicar a las matemáticas y propuso la fusión entre cosmología y astronomía. Por ejemplo: “[...] ma sappiate che il principale scopo de i puri astronomi è il render solamente ragione delle apparenze nei corpi celesti, ed ad esse ed a i movimenti delle stelle adattare tali strutture e composizioni di cerchi, che i moti secondo quelle calcolati rispondano alle medesime apparenze, poco curandosi di ammetter qualche esorbitanza che in fatto, per altri rispetti, avesse del difficile: e l’istesso Copernico scrive, aver egli ne’ primi suoi studii restaurata la scienza astronomica sopra le medesime supposizioni di Tolomeo, e in maniera ricorretti i movimenti dei pianeti, che molto aggiustatamente rispondevano i computi all’apparenze e l’apparenze a i calcoli, sí che, quantunque si sodisfacesse alla parte dell’astronomo puro calcolatore, non però ci era la sodisfazione e quiete dell’astronomo filosofo.” *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, p. 407. También vale la pena sobre este asunto ver la dedicatoria del *Dialogo* al Gran Duque de Toscana. *Ibid.*, pp. 3-4.

¹³ La cual, por su parte, era vista por el aristotelismo, sobre todo el escolástico, como dependiente de la ontología y de la teología: “Pendant deux mille ans la physique dépendra de la métaphysique et de la théologie.” Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, p. 81.

¹⁴ “Quant à la base métaphysique ou cosmologique, on sait trop bien pour qu’il faille insister là-dessus, que Bruno, ainsi que nous l’avons dit, a été un des premiers, sinon le premier, à proclamer l’infinité de l’espace et à opposer au Cosmos fini de la tradition son Univers infiniment infini, et à

o fuerza, del tiempo (eternidad) y de los cuerpos celestes (innumerabilidad de mundos):

Uno, pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que el todo discurre y se mueve. Los sentidos nos permiten ver allí innumerables estrellas, astros, globos, soles y tierras y la razón argumenta la existencia de infinitos otros. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en él comprendidos.¹⁵

Pero para apreciar tal aporte se requiere abandonar el terreno abstracto y destacar las características y congruencia de la tesis bruniana del universo infinito:¹⁶ su universalidad, ya que abarca todos los terrenos de la existencia (físicos, metafísicos, matemáticos, gnoseológicos); su homogeneidad;¹⁷ su plenitud, etcétera. El infinito no es para él una abstracción matemática ni metafísica, sino una tesis plena y concreta aunque requiera ser manifestado en abstracciones y símbolos para captar sus aspectos: se trata de un infinito en acto, a la vez físico, matemático, metafísico y teológico.

Igualmente es sobresaliente, aunque altamente conflictiva desde una perspectiva ideológica, su concepción de la naturaleza, de la realidad física, del universo, con base en una nueva y rica, aunque compleja, teoría de la materia, la cual comprende, entre otros aspectos: su reivindicación como la auténtica substancia; su revalorización axiológica elevándola incluso al plano divino;¹⁸ una idea más flexible y dialéctica de su naturaleza, concibiéndola como susceptible de diversos modos, grados y niveles (correspondiente a la concepción dialéctica de la *complicatio* y la *explicatio*);¹⁹ una idea vitalista,²⁰ donde la materia contiene en sí su

pousser à sa limite logique l'assimilation, timidement esquisée par Copernic, de la terre et des cieux." Koyré, op. cit., p. 178.

¹⁵ Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*. Inicio del Diálogo tercero, p. 161. BDI, p. 433.

¹⁶ Frente a algunas concepciones medievales o las a Bruno contemporáneas de Digges y de Patrizzi, quienes sostienen la infinitud sólo metafísicamente, pero de hecho conciben al universo físico como finito; o la de Nicolás de Cusa (quien por cierto influyó decisivamente en Bruno) o de Descartes, donde vergonzantemente el universo es calificado de "indefinido" para no contraponerlo o igualarlo con la infinitud de Dios, como si se pudieran escindir.

¹⁷ Como dice Miguel Ángel Granada: "La dimensione rivoluzionaria della cosmologia bruniana, la portata rivoluzionaria del suo originale sviluppo del copernicanesimo consistono nell' avere elaborato la nozione non solo di un universo infinito, ma di un universo infinito omogeneo (e per Bruno l'infinità comporta necessariamente l'omogeneità), cioè: un universo che presenta dovunque lo stesso volto —la stessa composizione materiale e lo stesso principio animistico o vitale— [...]" "Bruno, Digges, Palingenio", p. 60.

¹⁸ "Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recezione. Dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le include, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sostanza." *De la causa, principio e uno*, BDI, pp. 310-311. O, como expresa en el *Camoeracensis acrotismus*: "10. Naturae nomine dignior est materia." BOL, v. I, P. I, p. 72.



motor como algo intrínseco; una nueva y más profunda teoría atómica,²¹ en la que los átomos están dotados de autodinamismo y con la cual enfrenta asimismo la idea de la divisibilidad al infinito y sus consecuencias. Si bien las condiciones deformaran y parcializaran sus contenidos por razones más externas de represión ideológico-política que internas —aunque tal vez fueran necesarias para el desarrollo de la etapa analítica de la ciencia moderna—, la concepción bruniana de la materia representó un —si no es que el fundamental— marco teórico adecuado para los más importantes científicos del siglo xvii, de Galileo a Newton.

Aunque la homogeneidad de los cuerpos celestes queda implícita en la homogeneidad material en general,²² cabe destacar aquélla explícitamente, primero porque forma parte importante de la revolución cosmológica del Nolano, en tanto que representa la unificación ontológica entre tierra y cielo, con la desaparición de la dualidad de físicas (terrestre y celeste), en la cual los planetas eran concebidos como estrellas-planetas o coágulos de éter incrustados en sus respectivas esferas, y la Tierra era radical y esencialmente distinta de aquéllos. Pero también porque al rescatar y desarrollar la tesis presocrática de Anaximandro al respecto (estrellas-soles, y tierras), Bruno distingue en nuevos términos y con nuevas características ambos cuerpos celestes (comenzando por la de estar formados por los mismos elementos, sólo que en proporciones distintas), no separándolas por sus componentes materiales puesto que en principio serían los mismos, sino por las cantidades de los mismos, insistiendo en la homogeneidad material de todos los cuerpos celestes, tanto de primer grado — átomos—, como de segundo grado —elementos.

¹⁹ Conceptos derivados de Nicolás de Cusa que son de suma importancia para su explicación dialéctica de la realidad, que expresan respectivamente la concentración y el despliegue de las determinaciones y las relaciones de la substancia.

²⁰ "Digo, además, que este infinito e inmenso es un animal, aunque carezca de una figura determinada y de un sentido que se refiera a cosas exteriores; porque él contiene toda el alma y comprende todo lo animado y es todo lo animado. Digo también que no se sigue inconveniente alguno, como si se tratara de dos infinitos, porque siendo el mundo un cuerpo animado hay en él infinita virtud motriz e infinito sujeto de movilidad [...] Infinito..., p. 159; BDI, pp. 431-432. Michele Ciliberto en su Giordano Bruno desarrolla notablemente esta idea como "materia-vida".

²¹ "For Bruno, the logical consequences of the atomistic explanation of matter include not only an infinite, homogeneous substance as the basis of universal being, but also the formation of an infinite number of celestial bodies of a substantially similar nature throughout the infinite whole." Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, p. 117.

²² "Heic habes argumenta: 1. ex indifferentia spacia inclusi et exclusi, quorum varia nequeat esse potentia, et par consequens neque actus. 2. ex eo quod sensus undique superatur, nusquam superat. 3. eadem materia, eadem potentia, idem spacium, idem efficiens, aequo ubique potens Deus et natura." Giordano Bruno, *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*; BOL, I, IX: v. I, P. I, p. 235.

²³ Estos, para la llamada "revolución científica", como se puede observar cuidadosamente si nos despojamos de los criterios ahistóricos promovidos con los paradigmas positivistas y nos atenemos a lo subyacente realmente en las fuentes, de Galileo a Newton, donde encontramos una gran diversidad de manifestaciones —más o menos veladas o abiertas— de panteísmo y deísmo.

²⁴ Consideramos que Richard Blackwell tiene razón al sustentar en su libro *Galileo, Bellarmine*,

El punto quizá más controvertido y peligroso, pero fundamental para el desarrollo de la ciencia en el siglo XVII,²³ es el carácter panteísta de su concepción: la idea del universo como vestigio divino, como la auténtica teofanía, como la manifestación real de Dios, como el auténtico Libro (Biblia), como la verdadera revelación, que ciertamente se opone a las concepciones religiosas concretas que conciben dogmáticamente sus textos sagrados como una verdad absoluta y directa (sin importar que se enfrenten con los fenómenos de la realidad). El asunto será particularmente conflictivo para el catolicismo, ya que las resoluciones del Concilio de Trento hacían especial hincapié en la cuestión de la interpretación dogmática de las Escrituras, como punto esencial contra cierta libertad proclamada al respecto por iglesias reformadas. No olvidemos que este aspecto fue el punto medular en el proceso a Galileo en 1616, que llevó, cerca de setenta años después de su publicación, a incluir el *De revolutionibus* de Copérnico en el Índice de los libros prohibidos.²⁴ Pero la ciencia moderna no podía desarrollarse sin romper con el marco de la teología tradicional de base religiosa, sujeta a la fundamentación en los pasajes bíblicos, considerados como verdades incontrovertibles.²⁵

Con todo, creemos que el mayor mérito del Nolano, pese a que —o quizás a causa de— su cosmología no sea una visión acabada y cerrada, ni pueda ser asimilable a perspectivas analíticas ni mecanicistas (una de las razones básicas por las que Bruno se aleja de los paradigmas positivistas), es su visión de conjunto, de totalidad dialéctica, donde los aspectos aislados y las tesis parciales dejan de ser tales y adquieren vinculación, fuerza y significado, donde se tornan congruentes los elementos apropiados de las precedentes concepciones del universo los cuales, vistos de manera aislada, parecen o son contradictorios hasta consigo mismos.²⁶ Sin esta visión de totalidad, de conjunto, de vinculación y congruencia entre partes y aspectos, éstos se mostraban débiles, inconsistentes, falsos, frente a la visión de la física aristotélica²⁷ consolidada ampliamente desde las perspectivas lógica, empírica, ontológica, matemática y teológica, sobre la cual se bordaban tesis y teorías variadas, algunas de las cuales representaron todavía eslabones importantes en el desarrollo de la ciencia.²⁸

Bruno ensambla diversas ideas y teorías tanto personales como de una gran and the Bible la tesis de que el primer proceso tuvo como fundamento legal la contravención por parte de Galileo de principios del Concilio de Trento con sus interpretaciones bíblicas, aunque para nosotros el fondo de la cuestión radicaba en las implicaciones respecto de la cosmología del Nolano.

²⁵ "D'autre part, le terrain du débat déborde largement celui de l'astronomie technique et les arguments allégués différent suivant le point de vue scientifique, philosophique ou religieux duquel les problèmes à répondre sont envisagés." Paul-Henri Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, p. 29.

²⁶ Un ejemplo patente de estas contradicciones internas es el capítulo VIII ("Solución de dichas razones y su insuficiencia") del libro I del *De revolutionibus* de Copérnico, el cual muestra, implícita y explícitamente, sus deficiencias filosóficas (de física o filosofía de la naturaleza, además de lógicas), por lo cual sus argumentos no podrían satisfacer no sólo a los aristotélicos, sino al medio crítico en general; sobre todo porque Copérnico no responde más que en parte a las razones del geocentrismo (y no son todas) apuntadas en el capítulo VII. De ahí la necesidad de la fundamentación y desarrollo de Bruno, es decir, del "físico", del filósofo de la naturaleza, del filósofo, para que se produzca realmente la llamada revolución "copernicana".

²⁷ Resulta ingenuo pensar que el aristotelismo predominaba académicamente por mero capri-



cantidad de autores (que van desde los presocráticos hasta los a él contemporáneos, asumiéndolas o apropiándose las de manera metódica, crítica y congruente, siempre con los ajustes, adecuaciones y rechazos pertinentes), fundándolas con múltiples y variadas observaciones y especulaciones, hasta constituir una auténtica “antifísica” enfrentada a la de Aristóteles, capaz de enfrentarse global y puntualmente al sólido sistema peripatético y abrirle camino a las nuevas concepciones filosóficas y científicas dotándolas con nuevas posibilidades explicativas y de credibilidad.²⁹

Para una adecuada apreciación de los aportes brunianos, resulta siempre conveniente confrontar sus tesis con las ideas existentes —especialmente con las dominantes— en el siglo XVI y aún en el XVII, procurando además hacerlo directamente en las fuentes, a fin de evitar “filtros” deformantes y errores de diversa índole, debidos sobre todo a prejuicios ideológicos y a manipulaciones paradigmáticas, cuando no causados por mera ignorancia. También es imprescindible no quedarse en la expresión aislada de las tesis del Nolano, comenzando por su lenguaje que si bien él enriqueció notablemente generando neologismos o dotando a viejos términos con nuevas significaciones, en ocasiones parece o es más anticuado y pobre que sus ideas. Asimismo debe tenerse presente que muchos de los conceptos y tesis que conforman el desarrollo de la ciencia moderna tienen claros antecedentes desde la Antigüedad, pero estaban desacreditados especialmente

cho del poder o por situaciones contingentes, y no por su enorme carga y consistencia teóricas. La duras y en ocasiones hasta injustas críticas de grandes pensadores de la época contra Aristóteles, la escolástica y el aristotelismo, en general, no son sino la muestra más evidente de su fuerza y de la necesidad teórica de derrumbarlos.

²⁸ Recordemos que, aunque no coherente con sus tesis centrales, el propio Copérnico era un aristotélico en sus concepciones básicas. Además, no se puede meter en el mismo saco a todos, pues de hecho había diferentes corrientes y tendencias dentro del aristotelismo, lo que en ocasiones permitía romper parcialmente con el dogmatismo y mantener cierta productividad intelectual. Para este aspecto, recomendamos los trabajos de Charles Schmitt, en particular su *Aristote et la Renaissance*.

²⁹ Por ejemplo, el *De revolutionibus* de Copérnico había sido relegado, en el mejor de los casos, a un buen ejercicio geométrico con valor puramente hipotético, no sólo gracias al engañoso prefacio de Osiander, sino a las propias incongruencias contenidas en el texto, como destaca Alexandre Koyré en *From the Closed World to the Infinite Universe*. Recordemos que la obra de Copérnico fue publicada en 1543 y que a fines de los años setenta del siglo XVI seguía sin producir algún impacto de importancia en la ciencia, lo que sólo ocurrió hasta la publicación de las obras de Giordano Bruno.

³⁰ Situación que hace rabiar a Bruno, quien califica por ello de “sofista” a Aristóteles y a sus seguidores. V. gr. “Venga, por favor, pasemos pronto a la refutación de los argumentos de los adversarios y especialmente de Aristóteles, que son los más célebres y más famosos, tenidos por la necia multitud como demostraciones perfectas. Y para que no parezca que omitimos algo, expondré todos los argumentos y opiniones de ese pobre sofista [...]” *Infinito...*, Diálogo cuarto, p. 190.

³¹ En el primer caso, bajo la expresión usada en más de una ocasión por Bruno de “la verdad es hija del tiempo (*veritas filia temporis*)”, que plantea una visión histórica del proceso de conocimiento; en el segundo al enfrentar la “antigua filosofía” a Aristóteles y seguidores como un auténtico “contra argumento” e autoridad, concibiendo ciclos de dominio de los auténticos defensores de la verdad contra los sofistas y farsantes. Así, en un pasaje de autoalabanza y conciencia de su valía, dice: “[...] con *esser ordinato da gli dèi come una aurora* [Copérnico], *che dovea precedere l'uscita di questo*

por las demolidoras críticas aristotélicas, que con su singular conjugación de argumentación y experiencia habían mostrado sus debilidades e inconsistencias,³⁰ causando así su abandono y a veces olvido (de no ser conservadas, con frecuencia, gracias a las críticas en las obras del propio Aristóteles).

Lo que acabamos de mencionar explica el porqué muchos filósofos de la naturaleza, aun los científicos de nuevo cuño (por lo menos hasta Newton), dirigen su mirada al pasado, hurgando tesis entre los pensadores de la Antigüedad —mediados por el movimiento humanista— que puedan enfrentar al sólido aparato teórico del aristotelismo. Bruno no sólo no es la excepción, sino que convierte semejante rescate en un aspecto metodológico y en una bandera ideológica: la *ritrovata e riparata filosofia*;³¹ retoma el trabajo de los humanistas (incluyendo entre éstos al propio Copérnico) de rescate de los clásicos, pero bajo la perspectiva de una apropiación crítica y no como curiosidad erudita, como recuperación de las ideas de los antiguos que aportan algún elemento o aspecto valioso en la reconstrucción del mundo físico, buscando establecer su coherencia y sus potencialidades, que le sirven tanto para la reestructuración teórica como en calidad de “contra-argumentos” de autoridad, sobre todo en el caso de los físicos jonios, de los pitagóricos, de los eleáticos, de los atomistas y de Anaxágoras; aunque también de muchas otras tradiciones intelectuales. Esto es, se apropia de todo cuanto le pueda ser útil, rompiendo objeciones y prejuicios mediante nuevas argumentaciones, reinterpretación de fenómenos y afinación de tesis, proporcionando una nueva fundamentación, con lo cual se eliminan muchas trabas y contradicciones. Es, pues, esta “anti-física” aristotélica de Bruno, con sus soportes metafísicos cabales, incluyendo especialmente los teológicos, la que le da la base necesaria de congruencia y consistencia —que por ello requiere ser dialéctica— contra el peripatetismo, abriendo así las puertas para el desarrollo de la nueva física unificada, instaurada por el Nolano.

sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza [...].” *La cena de las cenizas*; BoeUC, II, p. 41; BDI, p. 28.

³²Émile Namer, *Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*, p. 10.

³³[...] Dicemo, pronunziamo, sentenziamo e dichiaramo te fra Giordano Bruno predetto essere eretico impenitente, pertinace e ostinato, e perciò essere incorso in tutte le censure ecclesiastiche e pene dalli sacri Canoni, leggi e costituzioni, così generali come particolari a tali eretici confessi, impenitenti, pertinaci e ostinati imposte; e come tale te degradiamo verbalmente e dichiariamo dover essere degradato, sí come ordiniamo e comandiamo che sii attualmente degradato da tutti gli ordini ecclesiastici maggiori e minori nelle quali sei costituito, secondo l'ordine de' sacri Canoni; e dover essere scacciato, sí come ti scacciamo dal foro nostro ecclesiastico e dalla nostra santa ed immacolata Chiesa, della cui misericordia ti sei reso indegno; e dover essere rilasciato alla Corte secolare, sí come ti rilasciamo alla Corte di Voi mons. Governatore di Roma qui presente per punirti delle debite pene, pregandolo però efficacemente che voglia mitigare il rigore delle leggi circa la pena della tua persona che sia senza pericolo di morte o mutilazione di membro.” *Vincenzo Spampinato, Vita di Giordano*



Se debe insistir y subrayar que no se trata de una posición “eclectica” ni mucho menos de tipo inconsistente, como pretenden muchos de los detractores del Nolano tratando de restarle méritos, sino de una auténtica apropiación crítica, como establece correctamente Émile Namer (aunque exagerando el papel de Copérnico al respecto):

Contrariamente a lo que ha sido avanzado por tantos historiadores, no se trata de eclecticismo, sino de una original toma de conciencia, y de nuevo contacto con la experiencia y la razón, luego de una revisión completa de los datos del pensamiento y de la historia, a la luz de un acontecimiento sin precedente, el sistema de Copérnico, del cual sólo Giordano Bruno ha sacado todas las consecuencias y alrededor del cual ha construido toda su filosofía.³²

Los conflictos teóricos con el aristotelismo, los temores teológicos de católicos y protestantes por las ideas panteístas y otras tesis contrarias a sus dogmas, aunados a las huellas de rencor de sus múltiples enemigos por las demoledoras polémicas, así como por las críticas brunianas a los pedantes, asnos y demás, rematando con la condena de la memoria (*damnatio memoriae*) que acompañaba la sentencia por “hereje impenitente, pertinaz y obstinado”,³³ han buscado borrar su recuerdo, o al menos desprestigiarlo en su persona tildándolo de pensador contradictorio (léase incoherente), “mago”³⁴ y hasta demente; o mediante la descalificación de sus tesis tratando de estigmatizarlas como “fantasías”, “tonterías”, etcétera. Sin embargo, no sólo logró sobrevivir, sino que con el tiempo se han venido revalorizando cada vez más positivamente su pensamiento y sus aportes, siendo día con día más evidente que su cosmología es más cercana —no en sus formas, pero sí en sus concepciones y contenidos— a las de la ciencia contemporánea que cualquier otra concepción por lo menos anterior a Newton.³⁵

Mucho de la aportación bruniana tiene que ver con la sintonización de una racionalidad y lógica radical con la imaginación de soluciones, la observación de lo real y un profundo conocimiento del pasado teórico. Quienes tratan de

Bruno. *Documenti romani* VI, p. 782. Por cierto que la parte final de la cita representa una absurda hipocresía, puesto que la pena aplicable a la sentencia era la de ser quemado vivo, como efectivamente ocurrió el 17 de febrero de 1600.

³⁴ Usando ese término en sentido peyorativo a lo largo de su libro *Giordano Bruno y la tradición hermética* y en otras de sus múltiples obras, Frances Yates frenó durante algún tiempo el proceso de reconocimiento de Bruno en el plano de la ciencia al destacar de manera deformada el aspecto esotérico. Posición que ya ha sido sometida a múltiples y merecidas críticas, pero que durante un tiempo fue acogida ampliamente, debido a la indudable erudición de la autora.

³⁵ “As Galilean and Newtonian science appear more and more to be related to a cycle of the scientific endeavor that closed at the end of the nineteenth century, Bruno’s natural philosophy may seem increasingly to relate to scientific debates and concepts at the center of attention today.” Hilary Gatti, *op. cit.*, p. 6.

³⁶ Aunque debemos señalar que, pese a hacerlo con expresiones más moderadas y con menor

desacreditar la aportación bruniana a la historia del pensamiento y más específicamente a la de la ciencia, sobre todo en lo que se refiere a la trascendencia histórica y valor teórico de su cosmología, hablan de “fantasías”, “imagerías”, “intuiciones”,³⁶ las más de las veces con una significación peyorativa adherida al calificativo, como si cada vez que acierta —lo que ocurre por lo demás con bastante frecuencia— se tratara de chispazos de un iluminado, de la coincidencia fortuita entre una “fantasía” y una verdad científica, de un afortunado disparate. Frente a esto insistimos en resaltar que, por el contrario, se trata del producto destacado, razonado, fundado, congruente, aparte de valiente y audaz, de un pensador riguroso que sigue una auténtica vía filosófica, científica, la cual es en efecto especulativa —más aún, esencialmente especulativa, como lo era la ciencia auténtica hasta el desarrollo de los nuevos modelos teóricos iniciados con Galileo, esto es, después de Bruno y a partir de la herencia bruniana—, que parte de rigurosas estructuras lógicas (dialécticas) y de observaciones empíricas. Las que, en forma por lo demás contradictoria, son en cierta medida continuación, desarrollo y trastornamiento del modelo aristotélico predominante hasta fines del siglo XVI y poderoso todavía en el XVII, pese a los avances de las nuevas metodologías que fueron privilegiando, precisamente contra las argumentaciones y el empirismo del aristotelismo, el uso de las matemáticas y del experimento como soporte más sólido para la nueva ciencia.

Ahora bien, dada la limitación del espacio para poder ofrecer una explicación cabal y suficiente de cada uno de los aportes brunianos a la moderna cosmología que, entre otras cosas, implican sus contribuciones a la teoría del conocimiento, la física, la ontología y la teología; y, por otra parte, el deseo de manifestar la riqueza contenida en el pensamiento del Nolano, nos hemos visto en la necesidad de expresar dichos aportes en forma de un listado —que aunque extenso es con mucho incompleto— con las determinaciones que a nuestro juicio puntualizan los aspectos vivos de su cosmología, insertando

carga ideológica, también sucede con destacados conocedores y admiradores de Bruno, quienes hacen esto de buena fe, pero encadenados todavía a algunos dogmas y prejuicios de las concepciones paradigmáticas positivistas respecto de la ciencia moderna, como ha sido el caso de Felice Tocco, Alexandre Koyré, Ludovico Geymonat, Hélène Védrine o Paul-Henri Michel.

³⁷ Las obras relevantes para la revolución cosmológica de Bruno son *La cena delle ceneri*; *De l'infinito, universo e mondi*; *Camoeracensis acrotismus* y *De immenso et innumerabilibus*, aunque se deben mencionar también las obras que le proporcionan un significativo soporte ontológico, metafísico, matemático y teológico: *De la causa, principio et uno*; *Articuli adversus mathematicos*; *De triplici minimo et mensura* y *De monade, numero et figura*.

³⁸ Resulta evidente que las tesis “copenicanas” que presenta en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* van mucho más allá de los planteamientos de Copérnico, y contienen muchas de las aportaciones brunianas y del propio Galileo. Publicado en 1632, será la base del proceso del año siguiente que lo lleva a su condena, pues de poco le servirán sus medidas de prudencia —y hasta el apoyo del papa Urbano VIII— frente a las circunstancias, pues, como se puede leer en la condena del Santo Oficio, los miembros de éste eran conscientes de lo que escondía. Cfr. nuestro artículo sobre



apenas algunas citas y referencias, extraídas en ocasiones al azar, del enorme y rico caudal existente en las obras de Bruno.³⁷

Cada uno de esos aspectos (al menos los más importantes) requerirían por sí mismos un amplio desarrollo, así como de sus conexiones con los demás, para lograr una adecuada comprensión de la importancia y alcances del sistema bruniano, que desde nuestro punto de vista es, frente al aristotélico-ptolemaico, el otro máximo sistema del mundo que, por las circunstancias altamente represivas del momento, Galileo presenta sólo bajo el nombre de Copérnico en su para él obra fundamental, el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*.³⁸

La exposición resulta necesariamente apretada y limitada, dada la riqueza de matices y aspectos del pensamiento dialéctico de Bruno; el cual, además, en cuanto honesto y auténtico, es con frecuencia más una búsqueda en constante desarrollo con distintas propuestas que un resultado definitivo, pues para él el saber no es más que el conocimiento muy limitado de los vestigios de Dios, las “sombras de las ideas”,³⁹ que es lo único que nos es dado perseguir y alcanzar.

Tras los intentos por denostar y demeritar las tesis cosmológicas de Bruno, pareciera seguirse oyendo, como ecos de otros tiempos, las acusaciones de “herejía, herejía”, quizá ya muy distorsionados, pero no tan lejanos, ya que cada vez que un grupo en el poder tiene temores de perderlo no duda en hacer uso de aquéllas. He aquí, pues, en síntesis algunas de las más destacadas “insanías”, “tonterías”, “necedades”, “fantasías”, “errores”, “falsedades” y “herejías” brunianas en relación con la cosmología:

Copérnico ha abierto el camino para una nueva visión del mundo.⁴⁰

El prólogo del *De revolutionibus* no es de Copérnico y es absurdo pensar la tesis copernicana como una mera “hipótesis matemática”.⁴¹

Copérnico tiene razón al plantear los movimientos terrestres.⁴²

modelos de universo en el Renacimiento.

³⁹ Como reza el título de una de sus primeras obras.

⁴⁰ “Mirum, o Copernice, ut et tanta nostri seculi caecitate quando omnis philosophiae lux cum ea quae aliarum queque rerum inde consequentium est, extinta jacet, emergere potueris; [...]” *De immenso...*, BOL III, IX:v. I, P. I, pp. 381-382.

⁴¹ “[...] certa epistola superliminare attaccata non so da chi asino ignorante e presuntuoso [...]” *La cena...*, BoeuC, pp. 127 y ss.

⁴² “Similmente la terra: prima ha il moto del suo centro, che è annuale, più regolato che tutti, e più che gli altri simile a se stesso; secondo, men regolato, è il diurno; terzo, irregolato, chiamiamo l'emisferico; quarto, irregolatissimo, è il polare over colurale.” *Ibid.*, p. 281. Copérnico plantea los tres primeros, el cuarto es un añadido de Bruno, aunque más tarde, sobre todo en el *De immenso*, los limitará al de rotación diaria sobre su eje y de traslación anual alrededor del Sol, que serán los que mantenga Galileo y la tradición posterior.

⁴³ “[...] ma però non se n'è molto allontanato [del aristotelismo]; per che lui più studioso della matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar e sé et altri da tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione en le

Pero Copérnico tiene limitaciones y es preciso llevar sus tesis a las últimas consecuencias.⁴³

Nuestros sentidos resultan limitados para conocer el universo infinito y sus principios (átomo y alma del mundo), porque no son objeto de aquéllos.⁴⁴

Sin embargo, los sentidos no contradicen la infinitud del universo, sino más bien la afirman.⁴⁵

Es una ilusión óptica la llamada esfera de las estrellas fijas, producto del movimiento de rotación de la Tierra, de las enormes distancias astronómicas y de las limitaciones de la observación humana.

El empirismo se equivoca en muchos aspectos cosmológicos debido a las apariencias originadas por las limitaciones de los sentidos en relación a las magnitudes, distancias y luminosidad de los cuerpos celestes.⁴⁶

Un observador situado en cualquier otro punto del universo tendría ilusiones ópticas o apariencias semejantes a las nuestras.

No podemos observar infinidad de cuerpos celestes debido a las distancias inconmensurables, a su posición cercana respecto a otros más brillantes o debido a que son cuerpos sin luz propia.⁴⁷

Existen fenómenos en el universo, como determinados movimientos estelares,

cose costante et certe.” Y continúa con la loa a Copérnico. La cena..., BoeuC II, p. 39).

⁴⁴ “Non è senso che vegga l’infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione; perché l’infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l’essenza; e chi negasse per questo la cosa, perché non è sensibile o visibile, verrebbe a negar la propria sustanza ed essere. Però deve esser modo circa il dimandar testimonio del senso; a cui non doniamo luogo in altro che in cose sensibili, anco non senza suspitione, se non entra in giudizio gionto alla raggione.” Infinito..., BDI, p. 369.

⁴⁵ “Anzi se oltre ben consideriamo, il senso lo pone infinito: perché sempre veggiamo cosa compresa da cosa, e mai sentiamo, né con esterno né con interno senso, cosa non compresa da altra, o simile. [...] Ibid., BoeuC IV, p. 13.

⁴⁶ “Da l’apparenza de la quantità del corpo luminoso, non possiamo inferire la verità della sua grandezza, né di sua distanza; per che sicome non è medesima raggione del corpo opaco e corpo luminoso, cossì non è medesima raggione d’un corpo men luminoso et altro più luminoso et altro luminosissimo, acciò possiamo giudicare la grandezza over la distanza loro [...] perché piú presto da la qualità et intensa virtù de la luce, che da la quantità del corpo acceso, suole mantenersi la raggione del medesimo diametro e mole di corpo.” La cena..., BoeuC II, pp. 135 y ss.; BDI, pp. 92 y ss.

⁴⁷ “[...] non so se tutti o la maggior parte sieno immobili, o se di quelli alcuni si gireno circa gli altri, perché non è chi l’abbia osservato, ed oltre non è facile ad osservare; come non facilmente si vede il moto e progresso di una cosa lontana, la quale a gran tratto non facilmente si vede cangiata di loco, sicome accade nel veder le navi poste in alto mare.” Infinito..., BDI, p. 438.

⁴⁸ “Onde, se in alcuni astri di quelli accade varietà d’approssimanza, non si può conoscere se non per lunghissime osservazioni, le quali non son state cominciate nè perseguite; perché tal moto nessuno l’ha creduto, nè cercato, nè presupposto: e sappiamo che il principio de l’inquisitione è il sapere e conoscere che la cosa sii, o sii possibile e conveniente, e da quella si cave profitto.” La cena..., BoeuC II, p. 239; BDI, p. 145.

⁴⁹ “Artic. xxvi. Infinitum dicimus non solum ut materia, sed et ut actum. Ratio. Non est materia



que no han sido observados porque no se creen o siquiera se conciben, además de otras dificultades en la observación.⁴⁸

Nada impide y resulta más bien necesario que se dé el infinito en acto.⁴⁹

El universo es el gran simulacro, el vestigio, la manifestación primaria de Dios.⁵⁰

El universo es el efecto infinito del infinito eficiente.⁵¹

El universo es plenamente infinito, "Definimos, pues, al universo como una substancia corpórea infinita en el espacio infinito".⁵²

El universo es como una esfera infinita en donde todo punto es centro y ninguno es periferia.

El universo como totalidad es eterno.⁵³

El espacio es infinito, pues no existe razón ni física, ni metafísica, ni teológica que pueda sustentar lo contrario.

La propiedad principal del espacio es su plena capacidad de receptáculo de la materia.⁵⁴

El espacio se asemeja al vacío, pero se debe entender por tal una especie de "éter", "espíritu" o "campo".⁵⁵

El espacio carece de figura y es absolutamente continuo.⁵⁶

El espacio, el "vacío", es condición de posibilidad del movimiento.⁵⁷

infinita sine aliqua potentia et actu, sed ubique actus, alicujusque formae particeps: non est enim vacuum sine aere vel alio corpore; sive vacuum capias ut spacium, sive ut determinans; non est locus sine locato." Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, p. 123.

⁵⁰"*Infinittae caussae et principio nihil potest esse magnum, immo nequidem aliquid, nisi infinitum: si ergo se rebus corporeis communicat, seu (potius) suam magnitudinem in rerum corporearum et multitudinis existentiam explicat, objectum pro captu ejus essentiae simulacrum, atque potentia vestigium, infinitum magnitudine et absque numero subsiciat oportet. Sic ab uno consumibile unum est, neque aliter divinitatis imago corporeo potest esse modo.*" De immenso..., BOL, I, XI: v. I, P. I, pp. 241-242.

⁵¹"[...] in ogni modo l'efficiente infinito sarrebbe deficiente senza l'effetto e non possiamo capir che tale effetto solo sia lui medesimo." Infinito..., BoeuC IV, p. 15.

⁵²"69. Definimus ergo universum: substantiam corpoream infinitam, in spatio infinito." Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, p. 74.

⁵³"D. In universo est potentia qua semper esse potest, et per consequens est incorruptibile, ut indicat eius motus continuus et regularis; omne autem incorruptibile idem est ac ingenerabile; tale autem est aeternus." Animadversiones circa lampadem lullianam, BOL, v. II, P. II, pp. 364-365.

⁵⁴"Dunque, dal canto del spacio infinito, conosciamo certo che è attitudine alla recezzione di corpo, e non sappiamo altrimenti. Tutta volta mi bastarà avere che non ripugna a quella; almeno per questa caggione, che dove è nulla, nulla oltraggia." Infinito..., BDI, p. 374.

⁵⁵"*Vacuum spacium utpote in quo actu nihil sit, nos non ponimus, sed spacium certe in quo modo unum, modo aliud corpus necessario contineatur, quodque primo ab aere repleti natum est. Est enim nobis ens infinitum, et nihil est, in quo aliquid non sit. Hinc nobis [definición de vacío] definitur vacuum, spacium vel terminus, in quo sunt corpora; minime vero, in quo nihil est. Cum vero vacuum, locum dicimus sine corpore, ipsum non re sed ratione a corporibus sejungimus.*" Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, pp. 130 y ss.

⁵⁶De immenso..., BOL, II, X: v. I, P. I, p. 293, capítulo X, del libro II, "4. spacium universum est infiguratum et continue infinitum."

⁵⁷"35. Non potest esse motus, si non sit vacuum." Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, pp. 72 y ss.

⁵⁸De immenso..., BOL, I, VIII: v. I, P. I, pp. 231-233. Largo e importante texto acerca del espacio y sus determinaciones, por lo que es útil para el análisis en general del mismo.

Entre las principales propiedades del espacio están, además, la impenetrabilidad, la inmovilidad, la necesidad, la inmiscibilidad, la informabilidad, la impasibilidad, etcétera.⁵⁸

El espacio es necesariamente homogéneo y, por consiguiente, no existen “lugares naturales” de los elementos.

Los llamados “lugares naturales” de los elementos son relativos, tanto porque se dan en todos los cuerpos celestes como por hallarse mezclados entre sí.

Si bien no existen partes del infinito porque serían igualmente infinitas, en cambio nada impide que haya partes en el infinito.

Hay tres significados de “cielo” (o “campo”) que corresponden a tres niveles cosmológicos: cada cuerpo celeste (idea de atmósfera), cada sínodo o sistema solar y el espacio infinito.⁵⁹

Inexistencia de las esferas celestes y distinción respecto al término “cielo”.⁶⁰

Indiferencia del espacio en relación con los cuerpos en movimiento.⁶¹

Existencia relativa a cada centro e inexistencia en el espacio infinito de direcciones absolutas.

La materia es la misma para todo el universo.

La materia primera es indeterminada no por carecer de determinaciones, sino por contenerlas todas.⁶²

La materia primera es homogénea, las diferencias son “vicisitudinales” y derivan del número.⁶³

La materia es eterna.⁶⁴

Nada se crea ni se destruye, sólo se transforma.⁶⁵

⁵⁹ “Tot sunt caeli quot astra, si caelum intelligamus contiguum et circumstans configuratum uniuscuiusque spacium, ut caelum Telluris dicitur non solum spacium in quo est, sed et quantum spacii perambit ipsum distinctum a spacio perambiente Lunam, et alia (quae circa sunt) corpora mundana. Caelum caeli est spacium unius synodi sicut in quo hic sol est cum suis planetis. Caelum caelorum et maximum et immensum spacium; quod et aether dicitur, quia totum est percurribile, et quia in toto maxime flagrant omnia; tellus etenim, quamvis habeat suas qualitates proprias, in flagrantissima tamen regione est, quae sibi contemperatissima aptissimaque efficacia proprii motus efficitur.” *Ibid.*, BOL, IV, XIV: v. 1, P. II, pp. 79-80.

⁶⁰ “Nel terzo dialogo primieramente si nega quella vil fantasia della figura, de le sfere, e diversità di cieli; e s’affirma uno essere il cielo, che è uno spacio generale ch’abbraccia gl’infiniti mondi; benché non neghiamo più, anzi infiniti cieli, prendendo questa voce secondo altra significazione: per ciò che come questa terra ha il suo cielo, che è la sua regione nella quale si muove e per la quale discorre, cossì ciascuna di tutte l’altre innumerabili.” *Infinito...*, Proemiale epistola, Argomento del terzo Dialogo, Boeuc IV, p. 23.

⁶¹ “[...] ubi coelum per se nil corrumpat, nil generet, nil alteret, sed locus tantum est [...]” *De immenso...*, BOL, IV, XIV: v. 1, P. II, p. 79.

⁶² “Quella materia per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Convieni a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare.” *Causa...*, BDI, p. 304.

⁶³ “Là onde non è un prope nihil, un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son



La materia está en constante automovimiento y autotransformación.⁶⁶

La generación y corrupción es exclusiva de los compuestos.

Es absurda la tesis de la divisibilidad física al infinito, ya que implica la inexistencia de un soporte o substancia.

Es necesario que exista un mínimo material absoluto (el átomo en sentido estricto), que carezca de partes y sólo tenga “términos”.⁶⁷

Por definición los átomos deben ser necesariamente indivisibles y, por ello, eternos, inmutables e imperecederos.

Los átomos tienen intrínsecamente fuerza, automovimiento y magnetismo.

A partir de los átomos se produce la construcción de todos los demás mínimos físicos, comenzando con las formas geométricas.⁶⁸

La estructuración de los átomos no depende de su figura sino de la atracción (magnetismo) y con ello se construye la base de los compuestos con aglomerados mínimos (anticipo de las “moléculas”).

Los átomos no pueden tener más forma que la esférica mínima, donde el centro y la periferia se identifican.

come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite; e che non hanno minor ragione di attualità nell'essere sensibile ed esplicato, se non secondo sussistenza accidentale, essendo che tutto il che si vede e fassi aperto per gli accidenti fondati su le dimensioni, è puro accidente; rimanendo pur sempre la sustanza individua e coincidente con la individua materia.” *Ibid.*, BDI, p. 183-184.

⁶⁴ “E non è cosa alla quale naturalmente convegnà esser eterna eccetto che alla sustanza che è la materia; a cui non meno conviene essere in continua mutazione.” *La cena...*, BoeuC II, p. 259; BDI, p. 156.

⁶⁵ “De todo esto se puede concluir (aún a despecho de los peripatéticos) que nada se aniquila, ni pierde el ser, sino tan sólo su forma exterior accidental y material”. *Causa...*, p. 96.

⁶⁶ “[...] non essendo conveniente la morte e la dissoluzione, et essendo a tutta natura impossibile l'annihilazione: a tempi a tempi, con certo ordine, viene a rinovarsi, alterando, cangiando, mutando le sue parti tutte [...]” *La cena...*, BoeuC II, p. 257; BDI, p. 155.

⁶⁷ “Est autem atomus minima pars seu prima, seu minimum corpus et prima materia cuius nulla ponitur pars”, *Articuli adversus mathematicos*, BOL, v. I, P. III, p. 33.

⁶⁸ “42. Continuum ex indivisibilibus componitur”, *Camoeracensis acrotismus*, BOL, v. I, P. I, pp. 72 y ss.

⁶⁹ “[...] è però prerogativa di atto e di perfezione doverse referire alla materia, e non a cose, de quali veramente possiamo dire che esse non sono sustanza né natura, ma cose della sustanza e della natura, la quale dicono essere la materia; che appresso quelli è un principio necessario, eterno e divino, come a quel moro Avicbron, che la chiama Dio che è in tutte le cose”, *Causa...*, BDI, pp. 273-274.

⁷⁰ Cfr. *Infinito...*, BDI, p. 527.

⁷¹ “[...] per che nessuno di que' moti è a fatto regolare e capace di lima geometrica.” *La cena...*, BoeuC II, p. 277; BDI, p. 166. “Motum illum simplicem atque regularem in astris non dari posse, (mitto quod actu non dari jam undique compertissimum est) inde facillime concludimus quod et Aristoteli et omnibus tanquam manifestum supponitur, motum simplicem non nisi corporis simplicis esse posse: porro in quocumque subjecto diversae sunt partes, atque contrariis, ut opus quoque est, qualitatibus distinctae, quae primis quatuor elementis sunt adnae, et formae quodammodo (ut Peripatetici arabes volunt) substantiales; oportebit omnino motum appulsumque unius, motu appulsumque alterius interturbari.” *De immenso...*, BOL, III, VI: v. I, P. I, p. 365.

⁷² “E circa questo è da considerare che quantunque diciamo esser quattro moti, nulladimeno tutti concorreno in un moto composto.” *La cena...*, BoeuC II, p. 275; BDI, pp. 164-165.

⁷³ “Motum rectum partibus corporum natura primorum, id est stellarum, accidentarium esse ostenditur.” *De immenso...*, BOL, VI, XVII: v. I, P. II, p. 210.

Los elementos están presentes en todo el universo y no sólo en “lugares naturales de los mismos”, aunque en distintas proporciones según se trate de soles o tierras.

Los compuestos no son substancia, sino relativos a la substancia.⁶⁹

La ley natural general es la misma para todo el universo—consecuencia de la homogeneidad substancial de la materia y la del espacio— (sin dejar de admitir las diferencias específicas).

El movimiento de los cuerpos celestes no depende de una esfera que arrastre a otras, ni de un primer motor inmóvil que mueva a la primera esfera, sino de un motor intrínseco y de animación propia.⁷⁰

En la naturaleza no existen movimientos perfectos (o “lima geométrica”), lo que se aplica desde los átomos hasta las trayectorias astronómicas.⁷¹

El movimiento real de los cuerpos celestes y, en general en la naturaleza, es un movimiento compuesto.⁷²

La tendencia natural es hacia movimientos circulares en torno a un centro.

El movimiento recto es accidental.⁷³

El tiempo es relativo.⁷⁴

No existe gravedad en sentido absoluto, sino relativa a cada centro y al observador.⁷⁵

La gravedad es una especie de magnetismo o fuerza de atracción.

El peso no es una propiedad absoluta ni una cualidad primaria de los elementos.⁷⁶

La Tierra y los demás cuerpos celestes no son en sí pesados y por ello no hay centro del universo, como suponía Aristóteles.

En el infinito no existe centro absoluto, sino que todo punto es centro relativo para el observador que se halle en él.

En el espacio infinito existen innumerables mundos como el nuestro, algunos

⁷⁴ “Ubi locata sunt et rerum duratio est. Ipsa est tempus.” Ibid., BOL, VII, VII: v. 1, P. II, p. 257.

⁷⁵ “110. Grave et leve nobis est respective et rationaliter, non autem absolute et naturaliter.” *Cameroacensis acrotismus*, BOL, v. 1, P. 1, pp. 72 y ss.

⁷⁶ “Y vuelvo a afirmar que nada es grave o leve absolutamente, sino de manera respectiva, digo con respecto del lugar hacia el cual las partes difusas y dispersas se retiran y congregan.” *Del infinito...*, p. 141.

⁷⁷ “[...] y decimos que hay infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según el modo de hablar de Demócrito y Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo otro. Hay diversas especies finitas, comprendidas las unas dentro de las otras y ordenadas las unas con respecto a las otras. Estas especies diferentes concurren todas a hacer un entero universo infinito, en calidad de infinitas partes del infinito, tal como de infinitas tierras semejantes a ésta proviene en acto una tierra infinita no como un único continuo, sino como un conjunto formado por la innumerable multitud de tierras.” *Del infinito...*, p. 143; BDI, p. 411.

⁷⁸ “Quibus ita se habentibus, consentaneum sane est, ut non nisi urgente aliqua ratione ad alium principium quam igneum, aqueumque referamus, quod a nobis longius remota luceant: sicque ex astris alia aquea vel aquas dicimus, alia vero ignea seu ignes, ut et eorum, haec propria, illa vero aliena luce sunt prospicua. Interea quia aqua non consistit sine terra, et ignis non potest nisi in humida vigere substantia, vel accendi: ex iisdem intelligimus omnia astra composita principiis: atqui propter alium in aliis principiorum ordinem: nec non alius atque alius in diversis praedominium evenit, ut in his forma



quizá “mejores” y otros “peores”.⁷⁷

Por mundo debe entenderse cada planeta o cuerpo celeste.

Todos los cuerpos celestes son compuestos formados con la misma substancia material (átomos y elementos), sólo que en cantidades y proporciones diferentes.⁷⁸

Todos los cuerpos celestes contienen los cuatro elementos.⁷⁹

Los cuerpos celestes —a diferencia del universo— en tanto que compuestos no absolutos, están sujetos a la generación y la corrupción.⁸⁰

Los cuerpos celestes están constituidos por átomos y hay un flujo y reflujo de los átomos de manera que pueden pasar de un cuerpo celeste a otro.

Si los cuerpos celestes se destruyen, la naturaleza los reconstituye con la materia.⁸¹

En el universo existen dos géneros de cuerpos celestes: los soles (estrellas) y tierras (planetas), que difieren sólo por la cantidad de los elementos que los componen y sus propiedades, pero no por su substancia.⁸²

Existen soles innumerables.

Las estrellas que vemos en el universo, y las infinitas más que no vemos, son soles semejantes al nuestro.⁸³

La Tierra es un cuerpo celeste, un planeta que gira en torno al Sol.⁸⁴

La Tierra no es la “hez” o escoria del universo, sino una digna madre de donde surgen las criaturas que se hallan en su seno.

atque denominatio sit ab igne, in illis vero ab aqua. Proinde quia a similibus iisdemque accidentibus via est ad argumentandum de simili eademque substantia, videmus eadem omnino sub analogia tellurem esse atque lunam ad solem et ad aethereum spacium [...]” De immenso..., BOL, III, VIII: v. I, P. I, p. 378.

⁷⁹“82. Astra omnia ex quatuor vulgatis elementis sunt composita.” Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, p. 72 y ss.

⁸⁰“74. Mundus necessario est genitus, et corruptibilis: Universum vero ingenerabile est et incorruptibile.” Idem.

⁸¹“Ergo si quae sors destruat unum / Emundis, plureisve simul, vel si lubet omneis, / (Quod sane haud rerum patitur sine fine potestas, / Extensusque vigor, sors non eademque locorum, / Qui ad factum innumeri nequeunt tractari unum), / Vita recursabit, naturaque materiei, / Hoc ipso instaurata, suo dat cuncta recessu. / Sed non propterea rationis carpo elementa / Impia, Democriti ad stipulatus sensibus [...]”, De immenso..., BOL, III: v. I, P. II, p. 126.

⁸²“[...] che li altri globi, che son terre, non sono in punto alcuno differenti da questo in specie: solo in esser più grandi e piccioli, come ne le altre specie d’animali per le differenze individuali accade inequalità; ma quelle sfere che son foco come è il sole, per ora crede [el Nolano] che differiscono in specie, come il caldo e freddo: lucido per sé e lucido per altro.” La cena..., BoeuC II, pp. 163-165; BDI, p. 106.

⁸³“87. Astra ultra Saturnum continue sensibilia, soles sunt.” Camoeracensis acrotismus, BOL, v. I, P. I, pp. 72 y ss.

⁸⁴“80. Tellus astrum est, non minus quam aliud, coelo affixa.” Idem.

⁸⁵“85. Ubique igitur, sicut in hac, ubi sumus, astrorum synodo, circa solem circumcursant tellures. Sol vero vel minore circulum describit in medio, vel manet.” Idem.

⁸⁶Idea de la existencia de otras tierras en otros mundos y su no visibilidad. De immenso..., BOL, v, v: v. I, P. II, p. 131.

⁸⁷“Rursumque capientibus in ea significatione mundum, qua astrorum synodus, sol erit inter planetas medium quisque proprios, cui modo sursum, modo deorsum sui fiant planetae, vel modo

Los soles y las tierras forman conjuntos complementarios, donde cada sol es centro y alrededor giran planetas, como en el nuestro.

Por tanto, existen innumerables sistemas solares (“sínodos”) como el que forman nuestro Sol y los planetas visibles.⁸⁵

En los sínodos existen tierras o planetas alrededor de cada uno de los soles, que no podemos ver.⁸⁶

Existe un equilibrio magnético entre los cuerpos celestes y los sínodos.⁸⁷

Los soles y las tierras están sujetos al movimiento, cuyo motor es intrínseco.⁸⁸

Los soles tienen un movimiento menor al de los planetas o están estables.⁸⁹

Debe haber otros planetas no visibles en nuestro propio sistema solar.⁹⁰

Los cometas no son cuerpos “sublunares” (meteorológicos según la creencia de Aristóteles), sino celestes con trayectorias irregulares.⁹¹

Los cometas tienen una base substancial (o material) semejante a la de los planetas.⁹²

Los cometas tienen su propia traslación alrededor del Sol, que los hace la mayor parte del tiempo invisibles.⁹³

Es probable el movimiento del Sol dentro del esquema de un sistema solar.

No existen órbitas planetarias circulares perfectas.

Transmutación de substancias, que implica entre otras cosas la revalorización, junto al explícito de los cometas, del fenómeno de los meteoritos (estrellas fugaces y similares, incluyendo un planteamiento de lo que serían los “OVNIS”).⁹⁴

Debido a la homogeneidad material, es necesario que existan formas de vida — semejantes o diferentes a las nuestras, mejores o peores — en los cuerpos celestes.⁹⁵

Es preciso que los cuerpos celestes y, con mayor razón el universo, estén anidextri, modo sinistri, et quibus vicissim, sicut nobis, modo sursum fita nostro, modo deorsum ab antipodum horizonte, modo dexter modo sinister, sicut habitantibus sub polo: modo in mediis intersursum atque deorsum differentiis, ut iis qui plus minusque ab aequatore distant atque polis.” Ibid., p. 264.

⁸⁸ “[...] perché, se ben consideriamo trovarremo la terra e tanti altri corpi che son chiamati astri, membri principali de l’universo, come danno la vita e nutrimento alle cose che da quelli togliono la materia, ed a’ medesmi la restituiscano, cossi e molto maggiormente, hanno la vita in sé: per la quale, con una ordinata e natural volontà, da intrinseco principio se muoveno alle cose e per gli spacci convenienti ad essi. E non sono altri motori estrinseci, che col movere fantastiche sfere vengano a trasportar questi corpi come inchiodati in quelle [...]”, *La cena...*, Ed. BL, D. III, pp. 167-169; Ed. G., p. 109.

⁸⁹ “85. Ubique igitur, sicut in hac, ubi sumus, astrorum synodo, circa solem circumcursant tellures. Sol vero vel minorem circulum describit in medio, vel manet.” *Camoeracensis acrotismus*, BOL, v. I, P. I, pp. 72 y ss.

⁹⁰ “La raggione è, perché noi veggiamo gli soli, che son gli più grandi, anzi grandissimi corpi, ma non veggiamo le terre, le quali, per esser corpi molto minori, sono invisibili; come non è contra raggione, che sieno di altre terre ancora che versano circa questo sole, e non sono a noi manifeste o per lontananza maggiore o per quantità minore, o per non aver molta superficie d’acqua, o pur per non aver detta superficie rivolta a noi ed opposta al gole, per la quale, come un cristallino specchio, concependo i luminosi raggi, si rende visibile.” *La cena...*, idem.

⁹¹ “Colligitur ergo cometam illum, astrum esse.” *De immenso...*, BOL, IV, XIII: v. I, P. II, pp. 74-75. “Quamlibet apparent alta in regione cometae, / Et motum similem stellis errantibus actant, / Et molem longe abstantes imitantur eorum, / Legibus et propriis, non raptu, aut lege aliorum / Discurrunt; forma redeunt persaepe in eadem, / Atque loco, et norma ad solem referantur eadem, / Millia [...]”, *ibid.*, p. 123.

⁹² “[...] quam habent caudam, non sunt credendi alius substantiae, quam planetae reliqui [...]”, *De*



mados ya que generan seres vivos.⁹⁶

Los cuerpos celestes son seres vivos.⁹⁷

Los cuerpos celestes tienen semejantes “imperfecciones”, como la Tierra. Existencia de imperfecciones en el Sol.⁹⁸

Lo que llamamos “superficie terrestre” en realidad no son más que las entrañas de la Tierra que está rodeada de un aire que la circunda más allá de donde se ubican las nubes (atmósfera).⁹⁹

Dignificación de la Tierra, como cuerpo celeste pleno.¹⁰⁰

Bibliografía

BLACKWELL, Richard, Galileo, Bellarmine, and the Bible. Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1991.

BRUNO, Giordano, *Dialoghi italiani*. T. I: *Dialoghi metafisici*; t. II: *Dialoghi morali*, Note di G. Gentile, a cura G. Aquilecchia. Firenze, Sansoni, 1985.

immenso..., BOL, VI, XX: v. I, P. II, p. 226; la edición dice *Caput XIX*, pero es *XX*.

⁹³ “[...] et planetae isti sunt interdum sensibiles cometae; vel est ad alias omnino partes, quibus nullo tempore et nullo loco fiunt in oppositione, et haec stellae sunt planetae occulti.” *Idem*.

⁹⁴ “Praeter astra magnosque mundos, sunt et animantia lata per aethereum spacium minora, in formam parvae sphaerae, quae vivacissimi toto corpore ignis prae se fert speciem, et trabis ignea iudicatur a vulgo, cum prope nos infra nubes etiam fertur, qualis a me notata est quasi attingens tecta domorum: sed projectus corporis ille videbatur propter motus velocitatem, qua longam rectam vel curvam lineam titione vibrato possumus designare in aere, ut ignis illius appareat figura. Erat autem illa sphaera seu (ut dicunt) trabs, vere animal, quam ego semel vidi, recto enim motu cum quasi abraaderet tecta Nolae urbis, debuisset in montem Cicadae impingere, quam sublato corpore superavit.” *Ibid.*, p. 120.

⁹⁵ “Ove son tutti que’ mondi che non meno contengono animali ed abitatori che questo contener possa, atteso che non hanno minor virtù né altra natura.” *Infinito...*, BDI, p. 355.

⁹⁶ “[...] è cosa indegna di razional soggetto posser credere che l’universo e altri suoi corpi principali sieno inanimati; essendo che da le parti ed escrementi di quelli derivano gli animali che noi chiamiamo perfettissimi. Causa..., BDI, p. 179.

⁹⁷ “Me parece que disminuyen la divina bondad y la excelencia de este gran animal e imagen lejana del primer principio aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo, con todas sus partes, esté animado; como si Dios tuviese envidia de su imagen, como si el arquitecto no amara su propia obra.” *Causa...*, p. 70. “Etenim Tellus quae eiusdem est speciei, generabilis est et corruptibilis substantiae, est enim animal, quantumvis divinum, etiam mortale. mundi ergo generabiles sunt et corruptibiles, et non est possibile aeternos fuisse, quos experimur alterabiles, exque alterabilibus partibus consistentes. De eorum vero materia, et spiritu non definio, quia altius requiritur iudicium: hoc autem certum est, quod omnia secundum totum esse a Deo dependent, sed de principio dependentiae secundum durationem disputatio est [...].” *De immenso...*, BOL, IV, X: v. I, P. II, p. 57.

⁹⁸ “Sol ergo non est neque esse potest substantia simplex, qualis usque adeo spissa atque usque adeo sensibilis, et usque adeo diversicolor esse nequit: intensius siquidem in illius orbitam oculos intendentibus circa medium opacius quiddam et circa perimetrum lucidius videtur: sed ex visu non magnam constituo argumenti vim: aliae quippe nobis undique magis intrinsecae succurrunt rationes, quibus lucem non infra in opacitate quadam fundatam insitamque, sensu rationeque concipere licet.” *Ibid.*, p. 40. “Non alia trepidare putes ea sydera causa / Quae sic scintillant, sensu et donata tremoris, / Quam quia se circum variis de partibus astrum / Inrotat; et radios semper transmittit iniquos, / Impariter toto quia corpore dei aculantur.” *Ibid.*, p. 42. Estos dos pasajes son importantes como antecedentes del descubrimiento de las manchas solares por Galileo.

- BRUNO, Giordano, *Jordani Brunii Nolani opera latine conscripta*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Fiorentino. Tocco und and anderen Stuttgart-Bad Canns, Friedrich Frommann Verlag Günther H., 1962.
- BRUNO, Giordano, *La cena de las cenizas*, trad. Ernesto Schettino. México, UNAM, 1972.
- BRUNO, Giordano, *Oeuvres complètes*, T. II: *Le souper des cendres*, texte établi par G. Aquilecchia, tr. Yves Hersant. Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- BRUNO, Giordano, *De la causa, principio y uno*, trad. Ángel Vasallo. Buenos Aires, Losada, 1941.
- BRUNO, Giordano, *Oeuvres complètes*, T. III: *De la cause, du prince et de l'un*, Tx. et n. G. Aquilecchia, int. M. Ciliberto, trad. Luc Hersant. Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- BRUNO, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. Miguel A. Granada. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- BRUNO, Giordano, *Oeuvres complètes*, T. IV: *De l'infini, de l'univers et des mondes*, tx. G. Aquilecchia, n. J. Seidengart, int. M. A. Granada, trad. Jean-Pierre Cavaillé. Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- CILIBERTO, Michele, *Giordano Bruno*. Roma-Bari, Laterza, 1990.

⁹⁹ Ibid., p. 180.

¹⁰⁰ “[...] che manca alla terra, che non sii un luminare più bello e più grande che la luna, che medesamente ricevendo nel corpo de l’Oceano ed altri mediterranei mari il gran splendore del sole, può comparir lucidissimo corpo a gli altri mondi chiamati astri, non meno che quelli appaiono a noi tante lampeggianti faci?” *La cena...*, BoeuC II, p. 195.



- COPÉRNICO, Nicolás, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, trad. Carlos Minguez y Mercedes Testal. Madrid, Editora Nacional, 1982.
- DEL PRETE, Antonella, Bruno, *l'infini et les mondes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- GALILEI, Galileo, *Sidereus nuncius*. Lettere, trad. Luisa Lanzillotta, a cura di F. Flora. Torino, Einaudi, 1976.
- GALILEI, Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di Libero Sosio. Torino, Einaudi, 1970.
- GATTI, Hilary, *Giordano Bruno and Renaissance Science*. Ithaca-London, Cornell University Press, 1999.
- GEYMONAT, Ludovico, *Storia del pensiero filosofico e scientifico, T. II: Il Cinquecento. Il Seicento*. Milano, Garzanti, 1979.
- GRANADA, Miguel Ángel, *El debate cosmológico en 1588*. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin. Nápoles, Bibliopolis/I.I.p.g.S.F., 1996.
- GRANADA, Miguel Ángel, "Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito", *Rivista di Storia della Filosofia*, núm. 47, fasc. 1, 1992.
- KOYRÉ, Alexandre, *Études galiléennes*. Paris, Hermann, 1966.
- KOYRÉ, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. María Martínez Peñalosa. México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- MENDOZA, Ramón G., *The Acentric Labyrinth. Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology*. Shaftesbury, Element, 1995.
- MICHEL, Paul-Henri, *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris, Hermann, 1962.
- NAMER, Émile, *Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*. Paris, Seghers, 1966.
- RICCI, Saverio, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*. Firenze, Le Lettere, 1990.
- SCHETTINO, Ernesto, "Modelos de universo en el Renacimiento", *Summa Académica*, boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 2001.
- SCHETTINO, Ernesto, "La significación histórica del concepto de materia en Giordano Bruno", *Muestra*, núm. 3, pp. 20-28 y núm. 4, pp. 32-40, Escuela Nacional Preparatoria, UNAM, 1988.
- SCHMITT, Charles B., *Aristotee et la Renaissance*, trad. Luce Giard. París, Presses Universitaires de France, 1992.
- SPAMPANATO, Vincenzo, *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti*. Roma, Gela Editrice in Roma, 1988.
- TOCCO, Felice, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Firenze, Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento, 1889.
- VÉDRINE, Hélène, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- VÉDRINE, Hélène, *Philosophie et magie à la Renaissance*. Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- YATES, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domènec Bergada. Barcelona, Ariel, 1983.



SER, TRANSFORMACIÓN, MUERTE E INFINITUD EN GIORDANO BRUNO

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA

Universidad Nacional Autónoma de México

Siempre que hablo o me refiero a Bruno me agrada comenzar recordando algunas de sus frases, que tan bien lo caracterizan y que reflejan los problemas y las circunstancias que tan profundamente vivió. En este momento me viene a la memoria aquella que pronunció refiriéndose a los que no querían aceptar la teoría copernicana: “viven muertos en sus propias vidas”. Según sus palabras, la negatividad empecinada en relación con los nuevos planteamientos sobre el universo era precisamente una muerte, un dejar de tener vida, un aniquilamiento intelectual, lo peor quizá, según su opinión. Los diálogos que tomamos como base para nuestra exposición del pensamiento bruniano, no contemplado en general sino en relación con los conceptos ya enunciados desde el título mismo de esta ponencia, son *La cena de las cenizas*, *De la causa, principio y uno* y *Sobre el infinito universo y los mundos*, publicados en la ciudad de Londres en el año de 1584, en la época en que Bruno se encontraba en esta ciudad viviendo en la embajada de Francia en Londres, protegido por el embajador francés Miguel de Castelnau, a quien dedicó sus tres obras.

Pasamos a analizar y comentar su teoría sobre el Ser, teniendo presente que Bruno, como veremos, realizó una revolución interior de la metafísica tradicional, revolución en la que se destaca un profundo y admirable misticismo.

Con el fin de captar toda la fuerza de esta “revolución metafísica” bruniana, nos parece oportuno y necesario recordar algunos pasajes de la metafísica tradicional a la que Bruno se oponía en forma definitiva. Aristóteles en la *Metafísica*, libro V, capítulo VII, afirma al intentar definir al Ser: “El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías”;¹ continúa Aristóteles páginas más adelante: “ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura [...]. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio [...]. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil [...]. El motor inmóvil es pues un ser necesario [...]. Es evidente [...] que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles”.²

Y Santo Tomás, en su opúsculo *El ente y la esencia*, afirma: “todo existir se

¹ Categorías aristotélicas: esencia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posición, acción y pasión.

² Aristóteles, *Metafísica*, lib. XII. “Del primer motor. De Dios”, cap. VII.



debe al Ser Primero, y este Ser Primero está separado de la materia”; es por lo tanto trascendente. De lo que puede concluirse que la naturaleza es algo inanimado que recibe la vida de un principio exterior a ella. Esta metafísica tradicional supone, como puede advertirse, una naturaleza que en sí misma carece de animación. Bruno se opone a esta idea de naturaleza como algo inanimado, pues y aun cuando en De la causa, principio y uno, segundo diálogo, se refiere a Dios como primer principio y causa primera, es necesario tener en cuenta el sentido que Bruno concede a estos términos; vayamos a sus propias palabras: “Llamamos a Dios primer principio, en cuanto todas las cosas vienen después de él, según determinado orden de antes y después, o según la esencia o la duración o la dignidad. Llamamos a Dios [en cambio] causa primera en cuanto todas las cosas son distintas de él como el efecto es distinto de su [causa] eficiente y la cosa producida de aquel que la produce”. Continúa Bruno: “principio es aquello que concurre intrínsecamente a constituir la cosa y permanece en el efecto [...] causa [...] concurre exteriormente a la producción de la cosa y tiene su ser fuera del compuesto”.

¿Cómo define Bruno la materia? En el tercer diálogo, De la causa, principio y uno plantea principalmente cómo debe entenderse aquello que se designa con el nombre de materia o bien qué sentido le concede al término materia. Recurre a una similitud entre la materia del arte, esto es la trabajada por el artista, ya sea piedra, madera, mármol, etcétera, dándole éste una forma determinada, y la materia de la naturaleza, ya que juzga necesario que ésta, la naturaleza, “tenga una materia para sus operaciones”. Esta materia de la naturaleza permanece siempre la misma y única bajo todas las formas, “no tiene ninguna forma natural, más todas las puede adquirir por la operación del agente activo, principio de la naturaleza”. Llegamos al conocimiento de esta materia no por los sentidos sino por la razón. En el cuarto diálogo se extiende algo más en la idea de materia y establece una diferencia entre la materia de las cosas corpóreas y la materia de las cosas incorpóreas, consistiendo esta diferencia en que la única materia se contraiga a ser corpórea o incorpórea. Bruno centra su interés, principalmente, sobre esta última. La materia incorpórea, según Bruno, “por ser actualmente todo lo que puede ser, posee todas las medidas, todas las especies de formas [...] y porque las posee todas no tiene ninguna [en particular], ya que lo que es tantas cosas diversas es preciso que no sea ninguna de ellas en particular”; ahora bien en esta materia “el poder ser coincide con el ser”, por lo tanto esta materia no está en potencia sino en acto. “La materia no está en potencia de ser ni es aquello que puede ser, pues ella es siempre la misma, inmutable, y en vez de ser lo que cambia, es aquello en torno a lo cual y en lo cual acontece el cambio. Lo que se altera, aumenta, disminuye, cambia de lugar y se corrompe, es siempre el compuesto, nunca la materia”.

Pasa a hablar del intelecto universal que es la facultad del alma del mundo. El intelecto universal, según Bruno, impregna la materia de sus formas, es el artífice interno, porque da forma a la materia pero la informa desde dentro de ella misma, él está propiamente en la materia, no la informa mediante un movimiento de ella

hacia él, producido por él mismo, sino que la informa desde dentro; por lo mismo este intelecto universal, de suyo divino, es “causa intrínseca” de todas las formas. De aquí que la naturaleza no sea concebida, en la filosofía bruniana, como algo inerte, sino que por el contrario todo, absolutamente todo, está “animado”. Todo ser goza de esta “animación”. Afirma el Nolano: “Por pequeña e ínfima que se conciba una cosa tiene en sí una parte de sustancia espiritual [...] pues el espíritu se encuentra en todas las cosas y no hay corpúsculo por mínimo que sea que no contenga en sí una porción [de él] bastante para animarlo.”³

El alma del mundo está en todo y a todo anima. Todo ser goza indudablemente de esta esencia profundamente vital. Bruno supera el problema tradicional de la relación entre esencia y existencia, ser y existir en su filosofía son una y la misma cosa, conjugándose en una perfecta unidad. De acuerdo con la “revolución bruniana”, la esencia del ser es su existir en una animación interna y de acuerdo con una constante transformación, que lleva en sí lo Divino, “aquella [la divinidad] está entera en cualquier parte [...]”

Por lo mismo el ser, tal y como lo concibe Bruno, posee en sí una fuerza vital y en cierto modo divina que contrasta con la idea de “ser” de la metafísica tradicional a la cual, siguiendo los lineamientos del Nolano, puede decirse que se le escapaba, sin lograr definirla, la animación íntima del “ser”, como el agua entre los dedos entreabiertos de la mano.

El espíritu, el alma del mundo, dentro de la filosofía bruniana, es el principio formal constitutivo del universo, y el alma del mundo es, por lo mismo, la forma de todas las cosas. Como ya se ha puntualizado el intelecto universal es la facultad del alma del mundo, está en todo e ilumina al universo. Bellamente Bruno relaciona a “este artífice interno” y al proceso que genera con lo que ocurre al interior de la semilla: de ella surge el tronco y las ramas, de ella los botones que darán las flores y los frutos; en síntesis, ese artífice interno es algo similar a la semilla de lo divino, que configurándolo todo desde dentro se encuentra, por lo mismo, en el interior de todo el proceso de vida. Nos inclinamos a pensar que en estas afirmaciones puede distinguirse el panteísmo de Bruno.⁴

La mención que Bruno realiza de Dinant nos viene a confirmar que Bruno no solamente tuvo influencia de Jenófanes, Heráclito y otros griegos citados por él, así como de Nicolás de Cusa, sino que también conoció las obras y tuvo una marcada influencia de ciertos autores medievales como Dinant y quizá incluso de Amalarico de Bene, siglo XIII, perteneciente a la diócesis de Chartres, así como

³ Giordano Bruno, De la causa, principio y uno, segundo diálogo.

⁴ Aun cuando en estas páginas no nos proponemos tratar el panteísmo que se descubre en el pensamiento de Bruno, sin embargo juzgamos necesario realizar, al respecto, algunas aclaraciones. En primer lugar no todos los estudiosos actuales aceptan la existencia del panteísmo bruniano; en segundo lugar, y en apoyo a nuestra insistencia por afirmar la presencia de dicho panteísmo, nos parece necesario recordar la siguiente afirmación de Bruno: “[...] sabemos que no hay que buscar la divinidad



del movimiento conocido como “averroísmo latino”, todos ellos disidentes de la ortodoxia religiosa y filosófica que dominó en el medioevo.

Podemos advertir que, según la idea bruniana, el ser ya no necesita definirse desde fuera mediante categorías lógicas; su definición consiste, esencialmente, en saber comprender su identidad con lo divino que se encuentra en él mismo, recordemos, “Porque la divinidad está entera en cualquier parte [...]”. De aquí el error de los peripatéticos y escolásticos que defienden la “composición”, esto es que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo y que el alma individual es acto del cuerpo viviente. Según Bruno, no existe el alma individual, ni compuestos individuales. El alma del mundo da vida espiritual a todo, “por lo que verdad, uno y ser son una misma cosa; más no todos lo han entendido [...]. Entre otros Aristóteles que no halló el uno, no halló el ser y no halló la verdad, porque no conoció el ser como uno”⁵

Según Bruno, uno de los errores de los peripatéticos y los escolásticos consistía en aceptar y hablar de formas sustanciales, específicas y universales, como existentes en sí mismas, tales como la humanidad, la bovinidad y otras. Teniendo en cuenta estas críticas y afirmaciones puede deducirse que, ante el problema de los universales, Bruno se apartaba de la solución ofrecida por el “realismo moderado” que era, como sabemos, la planteada por Santo Tomás y sus seguidores, para aceptar la propuesta nominalista. El análisis y la interpretación cuidadosa de lo afirmado por Bruno cuando señala que no debía aceptarse el concepto de “razón sustancial absoluta”, como existente, indudablemente, en todos los seres agrupados por un mismo universal, nos conduce a reafirmar la influencia nominalista en Bruno, aceptando éste la idea de razón accidental y relativa por la que se distinguen unos seres de otros en una experiencia inmediata.⁶

Por otra parte y de acuerdo con la síntesis bruniana en la definición del ser en cuanto tal, debe procurarse insistir en su identidad con lo divino, que se encuentra en él mismo.

Pasa Bruno a afirmar que la alteración, el cambio y la transformación no dan lugar a otro ser sino a otro modo de ser: “Y ésta es la diferencia que media entre el universo y las cosas del universo: aquél comprende todo el ser y todos

lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos” (La cena de las cenizas, primer diálogo), y en *De la causa, principio y uno* (cuarto diálogo) cita al medieval David de Dinant, principios del siglo XIII, quien afirmaba que Dios, el entendimiento y la materia son una sola cosa, esto es, constituyen una unidad indisoluble. Alberto Magno y Tomás de Aquino no aceptaron las teorías de Dinant. Pues bien, Bruno, al tratar el problema de la materia y las formas, argumenta: “¿qué [puede darle] una cosa imperfecta como lo es la forma de las cosas sensibles que siempre está en movimiento a otra perfecta, que, si bien se mira, es un ser divino en las cosas, como tal vez quiso decir David de Dinant, mal comprendido por algunos [se refiere indudablemente a Alberto Magno y Tomás] que nos refieren su opinión?”

⁵ G. Bruno, *De la causa, principio y uno*, quinto diálogo.

⁶ *Ibid.*, tercer diálogo.

⁷ *Ibid.*, quinto diálogo.

los modos de ser; éstas, en cambio, tienen cada una todo el ser mas no todos los modos de ser".⁷

En el universo se da una continua transformación, de donde concluye que nada se aniquila ni pierde el ser, "sino tan sólo su forma exterior accidental y material", por lo mismo entre el ser y el no ser, "no hay distinción real, sino tan sólo verbal y nominal".⁸

Advierte que las gentes comunes se angustian "y manifiestan terror por la muerte y la disolución" cuando en verdad ni una ni la otra existen, su presencia es sólo aparente ya que, afirma: "cuando vemos algo que se dice morir no tanto debemos creer que muere como que se cambia, al cesar esa composición y concordia accidentales, pero permaneciendo en cambio siempre inmortales las cosas que concurren en ella, en mayor medida las llamadas espirituales que las corporales y materiales".⁹

Con gran influencia de Cusa, que aprovecha sabiamente pasa a afirmar la no existencia de la muerte, nos dice el Nolano: "El máximo y el mínimo coinciden en un mismo ser [...] en el máximo y el mínimo vienen a ser uno e indistintos los contrarios", por lo mismo en el interior de la llamada corrupción se da una generación que indudablemente es vida y a su vez la generación es una corrupción.

Como consecuencia de lo anterior, si nada se destruye, si todo está comprendido en una constante transformación de acuerdo con la inmanencia divina, la idea tradicional de la nada ha quedado, en Bruno, limitada a especulaciones filosóficas en aquellos que no habían alcanzado a comprender la absoluta unidad del ser.

Por otra parte debemos tener presente la admiración que Bruno sentía hacia Copérnico así como los criterios brunianos en relación con la teoría copernicana, ya que ello está en íntima relación con esta breve exposición que ofrecemos sobre la idea de ser e infinitud en Bruno. Son muchas y varias las alabanzas que Bruno realiza sobre Copérnico tanto en relación con su personalidad como en relación con su teoría que, en aquel momento, ofrecía una importante innovación en el espacio astronómico.

Lo juzga de inteligencia superior a Ptolomeo, Hiparco y Eudoxio; reconoce el mérito de Copérnico al liberarse de los "presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía" y sobre todo alaba la energía de Copérnico al mantenerse firme en su teoría: "se ha mantenido firme al establecer en su ánimo y confesar sinceramente que en última instancia se debe concluir necesariamente que es este globo quien se mueve con respecto al universo".¹⁰

Aprovecha Bruno la ocasión para alabar a la filosofía griega, no precisamente a la aristotélica, sino la de aquellos que como Anaximandro, Pitágoras, Demócrito,

⁸ Ibid., cuarto diálogo.

⁹ Giordano Bruno, La cena de las cenizas, tercer diálogo.

¹⁰ Ibid., primer diálogo.

¹¹ En relación con Nicolás de Oresme nos dice Thomás S. Kuhn, La revolución copernicana, pp.



Leucipo y otros se habían dedicado a la observación del universo celeste, afirmando Bruno que esta verdadera filosofía había quedado “durante siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia”. De nuevo encontramos la crítica que Bruno realiza en general contra la filosofía escolástica medieval y concretamente contra la filosofía escolástica tradicional, que un tanto decadente libraba en el Renacimiento una lucha por el poder; Bruno fue precisamente una de sus víctimas.

En este enfrentamiento entre teorías y doctrinas, sin olvidar la incidencia de la herejía bruniana en el interior del espacio teológico, es en cierto modo explicable la posición del Nolano ante la filosofía medieval; sin embargo, debe reconocerse que Bruno cayó, al realizar dicha crítica, en ciertas exageraciones y errores, por ejemplo, olvidó o no quiso reconocer la importancia de Nicolás de Oresme, siglo XIV, continuador de la filosofía okamista y representante del nominalismo en la Universidad de París.¹¹

Dejando a un lado esta posición bruniana caracterizada por una crítica absoluta y tajante hacia toda la escolástica, debemos pasar a tratar la importancia de la clara visión de Bruno que lo condujo a aceptar y seguir el pensamiento copernicano, reconocido por muy pocos en su época y que tanto influyó en la visión de un universo infinito, ofrecida por el Nolano aun cuando ésta, como veremos, contenía elementos de carácter místico y carecía de precisión científica. Tenemos ante nosotros la relación existente, relación por demás interesante y apasionante, entre una teoría científica y una concepción filosófico-mística del universo.

Nos parece necesario recordar, al respecto, ciertos hechos y posiciones que al interior del proceso histórico se dieron en relación con el pensamiento copernicano y que nos vienen a aclarar y a confirmar el mérito indudable de la posición de Bruno al aceptar ampliamente la teoría heliocéntrica propuesta y demostrada por Copérnico.

Copérnico nació en 1473 y falleció el 24 de mayo de 1543. Su obra *De revolutionibus orbium caelestium* se publicó precisamente en 1543; al parecer recibió Copérnico los ejemplares de su libro horas antes de su muerte.

Bruno publica en Londres, como ya hemos señalado, su obra *La cena de las cenizas* en 1584, en la que alaba a Copérnico, o sea cuarenta y un años después del *De revolutionibus*.

Galileo publica sus *Cartas sobre las manchas solares*, en las cuales acepta la teoría copernicana en 1613, setenta años después del *De revolutionibus*.¹²

Por otra parte, el astrónomo Johann Schöner y Andreas Hoesemann, este último

161 y ss., “[...] es posible encontrar importantes anticipaciones al pensamiento copernicano en el comentario crítico al tratado *Del cielo* de Aristóteles, escrito durante el siglo XIV por Nicolás de Oresme, miembro de la importante escuela nominalista de París”.

¹² “Siete decenios separan el tratado de Copérnico (1543) de las cartas de Galileo sobre las manchas solares: *Historia e dimostrazioni in torno alle macchie solari e loro accidenti* (1613) que inician la lucha emprendida por el gran florentino para asegurar la victoria del sistema heliocéntrico. En este

conocido más comúnmente como Osiander, fueron los encargados de cuidar la edición de la obra *De revolutionibus*. Osiander en el prefacio a dicha obra, “habla de las hipótesis del auto (jamás Copérnico había hecho uso de esta palabra)”. Al parecer, Osiander empleó la palabra hipótesis, “temeroso ante los ataques que los jefes del movimiento luterano dirigían al sistema heliocéntrico”.¹³

En los años que siguieron a su publicación y quizá por la palabra “hipótesis” introducida por Osiander, la teoría copernicana no inquietó a las autoridades religiosas católicas.

Según datos históricos, la teoría heliocéntrica de Copérnico no preocupó demasiado a las autoridades de la Iglesia de Roma ni a la Inquisición; quizá ocurrió esto porque la obra *De revolutionibus* estaba escrita para los eruditos en astronomía,

Copérnico había forjado un arma casi ideal: había escrito una obra casi ininteligible para todo el mundo, excepción hecha de los astrónomos eruditos de su época [...] Con anterioridad al desarrollo en gran escala de una férrea oposición por parte de los profanos en la materia y del clero, la mayor parte de los mejores astrónomos europeos, a quienes iba dirigido el libro, ya habían estimado el carácter indispensable de una u otra de las técnicas matemáticas expuestas por Copérnico.¹⁴

Llegamos, después de este sintético recorrido histórico, al punto preciso que deseamos: mostrar la importancia de la apertura de Bruno a la teoría heliocéntrica copernicana; él fue uno de los pocos que la siguió y que habló de ella dedicando su diálogo *La cena de las cenizas* a reconocer la importancia de dicha teoría. Esta postura de Bruno ha sido, generalmente, poco reconocida, pues aun cuando Bruno no fue un científico, como ya hemos dicho, ni fue quemado en la hoguera por seguir los planteamientos astronómicos de Copérnico, sin embargo, ayudó a su divulgación y le concedió una importante significación en relación con sus propias teorías sobre la infinitud del universo. Quizá esta relación preocupó a la Iglesia influyendo, en algo, en la condena que sufrió. Por otra parte existe algo más, por largo intervalo nada permite prever que la magna obra del astrónomo de Frauenburg preparara el advenimiento de una nueva cosmovisión, y determinara, hasta en el plano filosófico, una nueva concepción del mundo. Si se exceptúa la influencia sobre las ideas innovadoras de Giordano Bruno, sin repercusión inmediata, la doctrina no fue más allá de una hipótesis astronómica que, a fines del siglo XVI, no contaba sino un restringido número de adeptos”. Aldo Mieli, *Panorama general de la historia de la ciencia. La ciencia del Renacimiento. Astronomía, física y biología*, vol. VI, p. 23. La cursiva es mía.

¹³ *Ibid.*, vol. III, p. 250.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

¹⁵ G. Bruno, *La cena de las cenizas*, tercer diálogo. Se refiere a la carta-prefacio que Copérnico puso al principio de su obra *De revolutionibus* y que estaba dirigida al papa Pablo III.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, segundo diálogo.



cierto, de suma importancia: en el diálogo citado, encontramos el rechazo enérgico de Bruno al adjetivo “hipótesis” que se había aplicado a la teoría heliocéntrica y que incluso algunos contemporáneos de Bruno seguían manejando. En el tercer diálogo de *La cena de las cenizas*, Bruno pasa a mencionar lo dicho por Osiander en el prefacio al *De revolutionibus*, transcribiendo partes de dicho prefacio, sin nombrar a Osiander, pero criticando duramente el hecho de presentar como “hipótesis” la teoría heliocéntrica. Refiriéndose al prefacio en cuestión o epístola preliminar comenta la existencia de “una cierta epístola preliminar añadida por no sé qué asno ignorante y presuntuoso, el cual [pretendiendo] favorecer al autor por medio de excusas o bien con el propósito de que los otros asnos encontraran también en este libro sus lechugas y pequeños frutos y no se vieran obligados a marcharse completamente en ayunas, les advierte de la siguiente manera antes de que comiencen a leer el libro y analizar sus opiniones”. Pasa Bruno a transcribir partes del prefacio:

No pongo en duda que algunos eruditos, una vez divulgada la novedad de las hipótesis de esta obra de que la Tierra se mueve y que el Sol está inmóvil en el centro del universo, se sentirán profundamente ofendidos, pensando que se trata de un principio para llevar la confusión a las artes liberales [...]. Sin embargo si se dignan a examinar la cuestión [...] descubrirán que el autor de esta obra no ha cometido nada digno de reproche [...] es propio del astrónomo examinar la historia de los movimientos celestes [...] y luego idear o imaginar cualquier causa de ellos [...] pues no es necesario que esas hipótesis sean verdaderas, ni siquiera verosímiles.

A esto, Bruno responde que Copérnico había demostrado matemáticamente su teoría y que nunca dudó de sus demostraciones y afirmaciones. “Copérnico no se ha contentado únicamente con decir que la Tierra se mueve sino que además lo declara solemnemente y lo confirma en su carta al Papa, cuando dice que las opiniones de los filósofos están muy lejos de las opiniones del vulgo, indignas de ser seguidas y sobre todo merecedoras de ser rechazadas por contrarias a la verdad y a lo justo”.¹⁵ Además concluye que, en última instancia, a él no le importaba que Copérnico, Cusa y algunos griegos hubieran planteado el movimiento de la Tierra, pues él “lo afirma por otros principios propios y más firmes gracias a los cuales [...] lo tiene tan seguro como cualquier otra cosa que pueda tener por cierta”.¹⁶

¿Cuáles eran estos “principios propios y más firmes” de que nos habla Bruno? En el primer diálogo de *La cena...*, de acuerdo con su posición de filósofo de la naturaleza y por lo mismo de acuerdo con su visión de la naturaleza, como poseedora de una inmanente fuerza divina, Bruno no podía aceptar una explicación de la naturaleza y del universo basada solamente en la matemática, en un discurso “más matemático que natural”; con toda sinceridad expone su opinión como fi-

lósofo y místico creyente de la íntima unión entre la materia y la divinidad: “al ser más estudioso [Copérnico] de la matemática que de la naturaleza no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de principios vanos e inapropiados”.

Partiendo de la idea de la naturaleza animada, de una naturaleza viva, de la necesidad de “razones vivas” para comprenderla en toda su fuerza e infinitud, Bruno, con admirable sinceridad, se permite disentir de Copérnico, pero solamente en esta visión mística y divina de la naturaleza.

Bruno afirma la infinitud del universo: “[...] el Universo es uno, infinito e indivisible”. Confiesa que le parece ridícula la opinión dada por muchos de que “fuera del cielo no hay nada”. Guiado por una admirable intuición y en mucho por su misticismo así como por las ideas de Copérnico, plantea y define la idea de lo infinito: “decimos que hay un infinito, es decir, una región etérea inmensa en la cual existen innumerables e infinitos cuerpos, como la Tierra, la Luna y el Sol, que nosotros llamamos mundos”.¹⁷ Si bien no se puede considerar a Bruno como un científico, sin embargo su intuición y su exaltación místico-filosófica lo conducen a plantear la existencia de un espacio infinito, en el cual existen innumerables estrellas, astros, soles y tierras, acercándose en mucho a la concepción científica del universo.¹⁸

Bruno deduce la infinitud del universo partiendo del primer principio infinito en sí mismo: “Si él es, por tanto, el autor del universo, es ciertamente un autor infinito y produce un efecto infinito”.¹⁹

Afirma Bruno, guiado por su intuición, la necesidad de la existencia de este infinito, producido por un entendimiento divino, “de tal modo real que tiene un ser más necesario que el que está actualmente delante de nuestros ojos sensitivos”. En este infinito o región etérea “existen innumerables e infinitos cuerpos, como la Tierra, la Luna y el Sol, que nosotros llamamos mundos”.

Confía Bruno en que una vez que se comprenda el movimiento de la Tierra serán abandonadas las opiniones reacias a aceptarlo, “y a grandes pasos podremos avanzar por el camino de la verdad. La cual, escondida bajo el velo de tantas sórdidas y bestiales fantasías, ha estado hasta el presente oculta por la injuria del tiempo y por las vicisitudes de las cosas, desde que al día de los antiguos sabios

¹⁸ Al respecto nos dice Thomas Kuhn, op. cit., p. 303: “El enfoque cosmológico de Bruno estaba tan escasamente influenciado por la ciencia o por las experiencias como el de Cusa, quien ejerció sobre él gran influencia. Pero sean cuales fueren los motivos de Bruno lo cierto es que tenía razón [...]. Sus trabajos sobre el tema se inician alrededor de 1584. Bruno hizo también explícita la relación física del sistema solar copernicano con los otros sistemas celestes ubicados en el seno de su espacio infinito”.

¹⁹ G. Bruno, Sobre el infinito universo y los mundos, diálogo segundo.

²⁰ Ibid., p. 147. Ángel J. Cappelletti, traductor de la citada obra de Bruno, nos ofrece al respecto una interesante nota: “El día de los antiguos sabios es, para Bruno, como después para Nietzsche, la época



sucedió la caliginosa noche de los temerarios sofistas”.²⁰

Dieciséis años después de escribir este apasionante diálogo, Sobre el infinito universo y los mundos, muere Bruno. Según Petr Beckmann, “el lamento final de Bruno en la hoguera fue eppur si muove”.²¹

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., introd. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994.
- BRUNO, Giordano, *De la causa, principio y uno*, trad., pról. y notas de Ángel Vasallo. Buenos Aires, Losada, 1941.
- BRUNO, Giordano, *La cena de las cenizas*, introd., trad. y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid, Editora Nacional, 1984.
- BRUNO, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*, trad., pról. y notas de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- BECKMANN, Petr, *A History of [pi] (pi)*. New York, St. Martin's Press, 1974.
- KUHN, Thomas S., *La revolución copernicana*, trad. de Doménec Bergada. Barcelona, Ariel, 1978.
- MIELI, Aldo, *Panorama general de la historia de la ciencia. La eclosión del Renacimiento*, vol. III. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.
- MIELI, Aldo, *Panorama general de la historia de la ciencia. La ciencia del Renacimiento. Astronomía, física y biología*, vol. VI, por Desiderio Pap y José Babini. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952.
- MIELI, Aldo, *Panorama general de la historia de la ciencia. La ciencia del Renacimiento. Las ciencias exactas en el siglo XVII*, vol. VII, por Desiderio Pap y José Babini. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1954.

de los filósofos presocráticos; La caliginosa noche de los temerarios sofistas, se inicia con Aristóteles y se extiende a todo el medioevo”. Lo anterior nos viene a confirmar la influencia que recibió Bruno de los filósofos griegos anteriores a Aristóteles, así como su crítica y desconfianza hacia el pensamiento aristotélico y medieval; aun cuando nos inclinamos a pensar después de la lectura de la obra de Bruno que de este pensamiento medieval se salvaba, por así decirlo, de acuerdo con el criterio bruniano el nominalismo, el averroísmo latino y algunos otros filósofos.

²¹ Petr Beckmann, *A History of [pi] (pi)*, epígrafe del cap. 9.



TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE CUATRO SONETOS DE GIORDANO BRUNO

JOSÉ LUIS BERNAL

Universidad Nacional Autónoma de México

La traducción de los sonetos de Giordano Bruno representa un reto para un traductor, pues en pocos poetas como en él se puede hablar de una auténtica poesía filosófica. Y es filosófica en dos sentidos que deben conservarse en la lengua de llegada:

1. porque está animada de un apasionado deseo de conocer, de un afán teórico que sólo se mitiga cuando desemboca en el conocimiento de nuevas verdades (en este primer caso la poesía bruniana es la conformación metalingüística de una pasión ontológica pura);

2. porque semejante ardimiento, tamaño lance heroico, es también la metáfora de una actitud moral que, en el caso de Bruno como en el de Sócrates, se erige en ejemplo difícilmente alcanzable. Morir en defensa de la Verdad, frente a la intolerancia y el oscurantismo erigidos en jueces, es algo que conmueve y que mueve a la reflexión.

Estas características constituyen una materia que debe expresarse en la lengua meta. Se encuentran animando una poesía recia, segura, no hiperbática, directa (aunque no crasamente realista ni carente de imaginación), a veces irónica, pero siempre animada de un vigor y una alegría que, si se me permite el parangón, recuerda un poco la virtud de los personajes de Boccaccio, por su inteligencia y valentía ante las dificultades que se les oponen; pero recuerda más de cerca, si se me vuelve a permitir la comparación, la virtud maquiaveliana en sus momentos de más lúcida búsqueda de la verdad.

La de Bruno es una poesía que expresa verdades cosmológicas o aspiración a verdades metafísicas de las que no duda en absoluto, y arde de entusiasmo al tratar de comunicarlas a sus discípulos. Su poesía es, pues, un constante incendio (expresado, por ejemplo, mediante la alegoría del ave fénix), una invitación al viaje de la mente, un reto al cosmos que, por osado, pareciera pagano, y por universalista, es totalmente moderno y aún lo sería si la historia durara muchos siglos más.

Y una última comparación: a finales del siglo XIX Mallarmé trató de expresar lo inefable del Universo a través del lenguaje elástico, alusivo y esotérico de poemas como Golpe de dados, y Bruno, en el ocaso del Cinquecento, también quiso expresar algo sobre el Universo: su esencial unidad, que ante la razón y los sentidos del hombre puede lo mismo expresarse en un teorema matemático que en un soneto dotado de heroicos furores. De Mallarmé se ha dicho que fracasó en su intento metafísico, aunque nos legó una gran obra poética. De Bruno, en cambio,



aún es tiempo de que se revaloren tanto sus logros en el terreno del pensamiento como la sólida validez de su obra literaria, en especial poética. Pero es indudable que tanto el mártir de la libertad del pensamiento como el mejor exponente del simbolismo francés constituyen dos buenos ejemplos del eterno deseo humano de volver hablable lo que es inefable, de expresar la maravilla del Ser mediante los limitados alcances de las lenguas humanas.

Por otro lado, no deja de ser muy notable, además, que a pesar de haber bebido en las fuentes literarias de su época, Bruno no petrarquiza: sólo toma de su época aquellos elementos estilísticos, léxicos y mitológicos que se adhieran a su pasión cognoscitiva. Pero la poesía de Bruno no es meramente instrumental, no es pura doctrina sometida a la métrica y salpicada, de vez en cuando, de oscuridades culteranas. Vale por sí misma y los lectores podrán advertirlo aun en estas traducciones.

Para un mejor conocimiento del período literario del Renacimiento, considero importante que se conozca más la obra de Bruno, así como la de Tasso y la de Ariosto. Pero en especial, volviendo a Bruno, nunca será excesivo recordar que él creó la moderna prosa científica italiana, y que sus poemas no presentan los deliquios del alma introspectiva y solitaria del amoroso Petrarca, sino un mundo expresivo completamente nuevo: imágenes aéreas, o imágenes de fuego, metáforas del tiempo como arma para crecer en el conocimiento, expresiones que hablan del vértigo de la altura y de no temer en absoluto a la muerte lo forman.

En los sonetos, además, se perciben ciertos elementos que no pueden dejar de trasladarse en la traducción. El soneto es un género típicamente italiano, en el cual Bruno introduce algunos esquemas métricos no ortodoxos: versos heptasílabos en los tercetos, dos versos consonantes rematando el segundo cuarteto etcétera. Sin embargo, lo más interesante de dichos sonetos ha sido la persistencia de estructuras triádicas que, ya sea que consistan en tres términos, como en *De la Causa*, principio e uno o que comprendan versos enteros como en *E chi m'impenna*, e chi mi scalda il core, son como peldaños o grados a través de los cuales, en ascensión o en vuelo, procede el viaje intelectual y moral de nuestro autor. Esas estructuras las he conservado, y sólo lamento no haber sido capaz de reproducir las rimas del original.

A las Musas.

Musas, que tantas veces importunas

rechacé, acudid a mis dolores,
cual únicos consuelos en mis males
con tales versos, rimas y furores,

con los que nunca os habeis mostrado a otros
que de mirtos y lauros se jactaban:
¡sean pues con vos mi viento, áncora y puerto,
si no se me concede ir a otro goce!

¡Oh monte, oh fuente, oh diosas,
donde moro, converso y me alimento;
donde quietud aprendo y me ennoblezco;

levanto, enciendo frente, pecho y alma;
cipreses, muerte, infiernos,
cambiad en lauros, vida, astros eternos!

De la causa, principio y uno

Causa, Principio y Uno sempiterno
del cual ser, vida y devenir dependen,
y que se extiende en largo, ancho, y profundo
¡y abarca el Cielo, el Mundo y el Infierno!

Con sentidos, razón, mente discierno
que acción, medida o cuenta no comprenden
su vigor, mole y número: se extienden
sobre todo inferior, medio y superno.

Ciego error, tiempo avaro, rea fortuna,
sorda envidia, vil rabia, inicuo celo,
alma cruel, impío ingenio, osadía extraña

no bastarán a hacerme turbio el aire,
no me pondrán un velo ante los ojos,
¡ni harán que mi sol bello no contemple!

Dos sonetos en el tratado De l'infinito, universo et mondi

¿Y quién me da alas, y calienta el pecho?
¿quién no me hace temer fortuna o muerte?



¿quién rompió las cadenas a esas puertas,
de las que pocos salen, liberados?

Mi edad, mis años, meses, días y horas,
hijas y armas del tiempo, y aquella corte,
que no cede ni a hierro ni a diamante,
protegido me han de sus furores.

Y seguras las alas fío al viento,
ni temo estorbo de cristal o vidrio;
y hiendo el cielo, y surco el infinito.

Y mientras de mi esfera a otras subo,
y en los campos etéreos penetro,
dejo atrás lo que otros ven de lejos.

Luego que el ala extendiendo a mi deseo,
cuanto más bajo a mis pies miro el aire,
más tiendo al viento las veloces plumas,
y despreciando el mundo, voy al cielo.

Ni la suerte de Dédalo, el fin trágico,
hace que baje, sino más me elevo;
seguro estoy de que caeré en la tierra;
¿mas qué vida se iguala al vivir mío?

La voz del corazón oigo en el aire;
¿Dónde me llevas, temerario? Baja,
que rara es sin dolor tanta osadía.

¡No temas, le respondo, la alta ruina!
Hiende osado el espacio, y muere alegre,
si el cielo ilustre muerte nos destina.