

LA UNIDAD EN LA FILOSOFÍA DE G. BRUNO

Resumen: Esta investigación pretende demostrar la relación inmanente entre lo divino y lo cósmico en la filosofía de Bruno. Esta relación se fundamenta en el concepto de unidad, que revela el sutil panteísmo de Bruno. Bruno se aleja de Nicolás de Cusa y de la exactitud matemática y geométrica de Copérnico para dar rienda suelta a infinitos centros de energía, a un espacio vacío-lleño, infinito y homogéneo, en el que infinitas estrellas se mueven alrededor de su propio centro, siendo centros de infinitas tierras móviles que circulan de acuerdo con su tendencia natural de conservación o razón física del movimiento. La unidad inmóvil divina o cósmica legitima la armonía de lo móvil en el universo infinito.

Asimismo, se exponen las interpretaciones clásicas sobre la filosofía de Bruno, en especial, las más representativas a partir del siglo XIX.

Palabras clave: Filosofía, teología, unidad divina, unidad cósmica, unidad inmóvil, unidad móvil.

THE UNITY IN G. BRUNO'S PHILOSOPHY

Abstract: This investigation tries to demonstrate the immanent relation between the divine and the cosmos in Bruno's philosophy. This relation is based on the concept of unity, which reveals the subtle pantheism of Bruno. Bruno drives away from Cusa and Copernicus' mathematical and geometrical exactitude to give away to infinite centres of energy, to an empty-full space, infinite and homogeneous space in which infinite stars revolve around their own centre, being themselves centres of infinite mobile earths which circle according to their natural tendency of conservation or physical reason of movement. The immobile unity either divine or cosmic legitimates the harmony of the mobile in the infinite universe.

Similarly, the classic interpretations of Bruno's figure are shown, specially, the most representative ones from XIX century onwards.

Key words: Philosophy, theology, divine unity, cosmic unity, immobile unity, mobile unity.

El presente estudio obedece a tres motivos esenciales e inseparables. En primer lugar, esta investigación de la obra de Bruno responde a la aspiración de dilucidar el concepto de unidad entendido como una de las claves filosóficas para desentrañar el problema de la realidad móvil y siempre cambiante. La unidad del ser, que se manifiesta plural y diverso, es la cuestión fundamental de la filosofía de Bruno. La búsqueda del vínculo en la multiplicidad de experiencias que observamos variadas, contrarias y efímeras, ha destacado en la mayor parte de los sistemas filosóficos. Éstos han hecho más hincapié en la unidad oculta que en la pluralidad observada. En el pensamiento bruniano llama la atención que el carácter de ser uno sea privilegio no sólo de lo divino sino también de lo cósmico. Pero también es sugestiva su forma de poner de relieve la abigarrada diversidad vital y concreta con arreglo a la mirada de lo uno y absoluto.

En segundo lugar, el planteamiento cosmológico de Bruno, a pesar de las múltiples interpretaciones de que ha sido objeto, es revolucionario respecto de su época no tanto por su fervor heliocéntrico como por su concepción *sui generis* del heliocentrismo, siendo ésta la de un universo o espacio infinito y homogéneo que contiene innumerables sistemas solares con infinitos mundos, móviles alrededor de sus respectivos centros en virtud del principio vital. La homogeneidad formal y material, la constante movilidad de cualquier parte cósmica, la infinitud y *omnicentrismo* del universo, definen un paradigma heliocéntrico exclusivo y diferente de los que precedieron a Bruno. Este paradigma cosmológico requiere del concepto de unidad para poder entenderlo en su justa medida. La unidad es la cúspide de la pirámide de lo real, en ella converge toda realidad. La unidad es equiparada al todo divino y cósmico, que son indivisibles y máxima simplicidad; únicamente el universo es, además, unidad compuesta, relativa en la pluralidad de sus partes. Este concepto de unidad hay que interpretarlo, por un lado, como identidad: desde el punto de vista del todo, Dios y el universo no se diferencian; por otro lado, como armonía: desde el punto de vista de las partes, el universo es sólo imagen, reflejo de lo divino.

En tercer lugar, parece conveniente recuperar, en nuestros días, el interés filosófico acerca de las relaciones entre lo divino, el universo y el hombre que, desde la óptica renacentista de un filósofo como Bruno, supone abogar decidi-

damente por una concepción más humanista sobre la realidad, aunque también más compleja y radical. Hoy por hoy, asistimos de forma desmedida a una transformación continua y simultánea de desarrollo y decadencia, de suerte que ya no sentimos el fluir lento de nuestra vida como resultado de un proceso armónico entre la naturaleza y el hombre. La tendencia actual trata de sumergirlo todo en el ineludible devenir, eliminando la posibilidad de un horizonte que sea unidad de sentido, persistente, inmutable ante el espectáculo de un torbellino fugitivo que no obedece a las exigencias últimas del hombre. Predomina lo efímero, lo aparente, la búsqueda de sensaciones intensas se disipan en el mismo instante de embriaguez jubilosa, que provocan un sentimiento de febril convulsión dirigido a algo nuevo y distinto que nunca colmará el afán de anhelo y satisfacción. La filosofía de Bruno es una alternativa equilibrada a este consumirse en el devenir, por cuanto que invita a la búsqueda de la unidad absoluta por la unidad del universo, en la que instala al hombre como una contracción cósmica que vive en armonía con el fluir incesante, en el que no se agota ni diluye sino al que se ajusta según sea su función vital. El hombre debe tener presente la unidad del universo como un esquema fundamental de interpretación y significación decisiva para su vida.

Por otra parte, no se conocen estudios en España acerca del tema de la unidad; por lo que, en principio, parece interesante la aportación que aquí se presenta. En el caso italiano, es posible que el problema de la unidad haya sido tratado en la extensa bibliografía con la que este país ha contribuido a la interpretación de la obra de Bruno. Si así fuera, ha pasado inadvertida por la imposibilidad de estar a nuestro alcance todo lo que ha sido publicado durante los últimos años en Italia. Lo mismo pudiera suceder con otros escritos que recogieran alguna de las cuestiones aquí tratadas. De un modo u otro, no se pretende justificar la falta de dominio completo respecto al conjunto de comentarios e interpretaciones, sino manifestar la inevitable limitación de esta investigación.

Teniendo en cuenta todos estos aspectos, se supone acreditada la oportunidad y novedad de este artículo. Se trata de delimitar el ámbito divino y el cósmico por el concepto de unidad. Para ello, se ha procurado evitar los tópicos más frecuentes e inadecuados sobre Bruno: el mago hermético o el mártir de la ciencia, el iluminado o el héroe. No se ha compartido ninguna interpretación en particular, con vistas a dar una visión de la delimitación de lo divino en el universo lo más afín posible al propio pensamiento de Bruno que, cuando menos, suele hallarse a la puerta del panteísmo. El método de investigación ha sido el de explicar con rigor el tema de la unidad, indicando en distintos planos de profundidad dónde se encuentra el límite de lo divino en la dimensión cósmica y humana, puesto que en el universo o ser absoluto se realiza el hombre, que es una realidad inacabada o absoluto relativo. El supuesto de la unidad como el carácter de ser uno del universo en virtud de la unidad divina se manifiesta en el horizonte mental de Bruno y constituye una concepción esencial de la estructura de su filosofía.

1. INTERPRETACIONES CLÁSICAS SOBRE BRUNO

La visión de un Bruno mártir de la libertad de pensamiento se inicia en la cultura moderna, sobre todo en el siglo XVIII, y es fruto de una imagen específica de la biografía, autobiografía y elección de Bruno de su propia muerte. Entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, se investiga la obra de Bruno desde la óptica de las filosofías de la historia. Bruno representa el precursor y el vínculo esencial con la modernidad, con su proceso laico de la razón y con todas sus corrientes científicas y filosóficas. Bruno es considerado el mártir laico del pensamiento libre, emancipado de los prejuicios y supersticiones medievales. La imagen idealista de la identidad entre biografía y filosofía fue superada por posteriores interpretaciones críticas como la de, por ejemplo, Luigi Firpo¹ que, a pesar de que simpatizaba con la defensa de la libertad de reformadores y heréticos, su trabajo histórico representa el ideal político y cultural de recurrir a la razón por encima de mitos ideológicos. Firpo se mide con dos visiones tradicionales sobre Bruno: el antirreligioso, adversario impenitente de la fe, y el indomable, el héroe, el del mito heroico de una suprema afirmación de la libertad de pensamiento y opuesto al principio de autoridad. A Firpo le interesa el Bruno de las "confesiones autobiográficas", del diálogo tempestuoso con los demás y consigo mismo, el Bruno fugitivo y rebelde con la disciplina y pedantería de católicos y reformados, el Bruno que no encontró muchos amigos (buscaba la amistad intelectual) ni amabilidad en su exilio. Firpo estudia la personalidad moral e individual de Bruno por su obra, de la que participa y en la que se comprende su vida, más allá de la biografía en su aspecto psicológico de "hombre privado". En virtud de que el retrato doctrinal no es suficiente, la naturaleza filosófica y conceptual se unifica con la filológica. El Bruno de Firpo va más allá de la historia apologética, respondiendo a aspectos ideológicos de la historiografía eclesiástica de los años precedentes, como es el caso de Angelo Mercati² que consideró justa la condena de la Iglesia a las posiciones heréticas de Bruno. A Firpo le interesa la experiencia intelectual y personal de Bruno, ajena a cualquier ideología y a la docta reconstrucción de Mercati. El centro de la reflexión histórica de Firpo es la recuperación de la humanidad de Bruno, con el fin de iluminar no sólo su dolor, debilidad y miserias sino también su grandeza de pensador y defensor de la libertad³.

1 L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.

2 A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942.

3 Cfr. D. Quagliani, *Il Bruno di Luigi Firpo*, en AA.VV., *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, 1996, pp. 37-55.

En 1950 se publica la investigación de Aquilecchia⁴ de carácter más filológico y literario que filosófico, debido a su interés por los temas y cuestiones de la historia de la lengua y literatura italiana del Cinquecento. En todo caso, la filosofía de Bruno no es el centro de su estudio. Respecto de los diálogos italianos, el punto de partida de Aquilecchia⁵ es el análisis de palabras corregidas por Bruno en la imprenta que publicó todas sus obras londinenses. Se trata de ejemplos sobre los problemas especulativos y circunstancias ambientales inherentes a los diálogos italianos. Bruno comprobaba la impresión de sus libros, porque su tipógrafo inglés (John Charlewood) carecía de experiencia en textos italianos. Aquilecchia clasifica las variantes de los diálogos en tres categorías: particularidades de orden especulativo, cambios políticos e ideológicos deducidos de los contactos sociales de Bruno, y el valor de corrección y mejora realizados por el autor. En 1955, Nicola Badaloni⁶ publica *La filosofia di Giordano Bruno* que, en muchos aspectos, se distancia de Aquilecchia, ya que se sitúa en el núcleo de los problemas filosóficos de Bruno, con el fin de concretar su "materialismo" por la teoría de la vicisitud. La orientación de Badaloni es la tradición crítica italiana, desde Bertrando Spaventa a Giovanni Gentile, que interpretaban el pensamiento de Bruno como un nexo central en el ámbito de la cultura y filosofía de la modernidad.

En los últimos decenios del siglo XX, Bruno es marginado de la Modernidad desde dos puntos de vista en principio distintos pero en realidad convergentes. En primer lugar, la mayoría de estudios sobre la Revolución científica moderna sitúan a Bruno en la premodernidad renacentista, alejado de la concepción del mundo que se establece desde Copérnico hasta Newton⁷. En segundo lugar, la interpretación hermética de F. A. Yates es una visión nueva de los textos latinos y vulgares de Bruno y, en especial, de sus escritos de carácter mágico. La investigación de F. A. Yates ofrece una interpretación mágica y hermética del pensamiento de Bruno, al que considera muy influido por el neoplatonismo, aficionado a diversas formas de ocultismo, y fiel seguidor de Hermes Trismegisto como portador de la verdad más antigua. Ya Antonio Corsano⁸ en 1940 había subrayado la reflexión mágica y el tema del *vincolare* en el *De magia* y el *De vinculis in*

4 G. Aquilecchia, *La lezione definitiva della Cena de le Ceneri di Giordano Bruno*, "Atti e memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche", VIII s., III, 1950, pp. 207-243.

5 G. Aquilecchia, *I dialoghi italiani (varietà di variante)*, en AA.VV., *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, Firenze, 1996, pp. 25-35.

6 N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955.

7 Por ejemplo, A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, 4ª. ed., Madrid, 1984, pp. 40-56.

8 A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940.

genere respecto del proyecto político de Bruno. Sin embargo, no se trataba de una reflexión sistemática sobre el hermetismo. El Bruno de Yates es el principal protagonista del hermetismo anticristiano y de una tradición que va de Campanella a los Rosacruces. Yates utiliza los escritos brunianos de carácter mágico (especialmente las obras mágicas de los últimos años) y reduce todo su pensamiento filosófico al hermetismo, marginándolo de la revolución científica moderna y situándolo en el núcleo de los "supersticiosos" renacentistas. Para Yates⁹ Bruno es un mago radical, el fin de su filosofía hermética es mágico-religioso, y su tendencia copernicana es un mero símbolo en el marco de su hermetismo. Sin embargo, el estudio de Yates sobre el hermetismo mágico ha sido fundamental para desligar a Bruno del significado clásico de la modernidad. A pesar de que el origen y los caracteres de la modernidad no eran el centro de la investigación de Yates, su imagen de mago hermético ha permitido una visión distinta de las relaciones de Bruno con el mundo moderno. La novedad reside en cómo vincula el Bruno mago a la Edad Moderna. En los años setenta y ochenta, el éxito del estudio de Yates permitió, más allá de su mirada mágica y hermética, una investigación diferente sobre las relaciones entre el hermetismo y la ciencia moderna, el Renacimiento y la revolución científica. Se ha procurado hacer una interpretación más compleja del papel que ha desempeñado la filosofía de Bruno en el pensamiento moderno, y se ha reaccionado contra la visión premóderna de la figura de Bruno¹⁰.

La mayor parte de la extensa bibliografía italiana sobre Bruno presenta el hermetismo como una de las múltiples dimensiones que recorren su reflexión filosófica. Así, para A. Guzzo¹¹, hay una relación ineludible entre el significado de la unidad vital y el de la magia, puesto que cosmología, metafísica, mnemotecnica y magia se concilian entre sí en la filosofía bruniana. L. Spruit¹² considera que bajo la tradición no hermética sino platónica y aristotélica se comprende la epistemología bruniana, determinada por su concepción metafísica de la rea-

9 F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983; la edición inglesa se publica en 1964.

10 Sobre la interpretación mágica, hermética y astrológica del Renacimiento italiano y europeo por parte de algunas investigaciones historiográficas a partir de la segunda mitad del siglo XX, cfr. M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, 1999, pp. 13-20. Ciliberto explica el porqué de la fortuna de la visión mágica del Bruno de Yates en el contexto cultural europeo de los años sesenta y principios de los setenta, ya que el léxico intelectual de Europa había agotado el significado del humanismo civil para entender no sólo la complejidad del Renacimiento sino también la de la obra de Bruno.

11 A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Buenos Aires, 1967, pp. 36 y 86-87.

12 L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, 1988, pp. 14-16, 125 y 317.

lidad. M. Ciliberto¹³ se centra en la ética, política y filosofía de la historia de Bruno, teniendo en cuenta que su filosofía es independiente respecto de cualquier tradición y que su *renovatio mundi* se manifiesta en el vínculo entre ética, gnoseología y religión. Para E. Garin¹⁴, el núcleo esencial de la filosofía de Bruno es la búsqueda de una ciencia suprema y universal que permita la comunicación entre los distintos ámbitos del saber.

En los últimos años, la filosofía de Bruno se explica en una diversidad de direcciones, que incluye el arte de la memoria y la magia, pero también, por ejemplo, su reforma ético-política del hombre, y que tiene en cuenta su relación con la modernidad más allá de los anteriores modelos apologistas y críticos. La interpretación actual de Bruno y el Renacimiento ya no se ampara ni en el hermetismo ni en la razón científica moderna ni en los límites del humanismo, porque la concepción contemporánea del origen y de los caracteres de la modernidad difiere de la del modelo clásico de finales del XIX y principios del XX. En el caso de los estudios de M. Ciliberto¹⁵ se mantiene la tesis de la fusión y resolución entre biografía y filosofía, obra e individuo, pensamiento y existencia. La experiencia biográfica y la filosófica son el espejo de Bruno, su constitución interior. Para Ciliberto, la dimensión trágica de la vida de Bruno es la de haberse sentido un Mercurio elegido por los dioses y destinado a restituir la sabiduría a los hombres después de siglos de ignorancia. Sentimiento que se refleja en los elementos autobiográficos de toda su obra.

Por mi parte, considero que Bruno se halla entre el Renacimiento y la modernidad, y en ese límite vincula magia, astrología, mnemotecnia, retórica, literatura, ética y política a su concepción filosófica sobre el mundo. Entiendo que la investigación de Yates tiene el valor de ser la primera interpretación mágica y hermética sobre Bruno y de ofrecer una nueva luz sobre su concepción ética, política y religiosa. Yates va más allá de la tradición italiana y su interpretación laica, idealista e historicista de Bruno, pero deteriora su experiencia filosófica respecto de diversos temas, motivos y caminos que pueden llevar a la verdad, y limita y cercena en exceso la riqueza de su pensamiento, ya que, sin ambages, rehúsa investigar cualquier problema de índole filosófico del pensamiento bruniano. Yates desvirtúa el sentido específico, la independencia y originalidad de la filosofía de Bruno que, por su radicalidad hermética, es ajeno al pensamiento moderno. La complejidad filosófica de Bruno no permite una visión unilateral al

13 M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, 1992, p. 7; *La ruota del tempo, interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986, pp. 9-10, 11-16, 100-101 y 187.

14 E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, 2ª. ed., Firenze, 1979, pp. 164-165.

15 M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, 4ª. ed., Roma-Bari, 2000, p. 22; *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, cit., pp. 22-23, 33-95 y 299-300.

amparo exclusivo de la magia y el hermetismo, aunque éstos jueguen un papel importante en algunos aspectos cruciales de su filosofía. En todo caso, cabría preguntarse en qué consistiría el arte de la memoria y la magia de Bruno en relación con el tema de la unidad y como uno de los estratos sometido a su origen no hermético sino filosófico. La cuestión requeriría un estudio no menos filosófico que histórico, con el fin de averiguar cómo y por qué la tradición de la época influyó en la dedicación mnemotécnica y mágica de Bruno, ya que en el Renacimiento, las raíces herméticas y esotéricas proceden del interés filosófico no sólo por conocer las cosas sino también por actuar sobre ellas. Magia y filosofía mantienen una relación constitutiva y orgánica. Filósofos y científicos trataron de responder a las aspiraciones de la época, por la penetración profunda en la realidad natural y su vida universal. Bruno recogió esta tradición y la sometió a su concepción de la materia y de la eternidad. El conocimiento de Bruno sobre el renacimiento filosófico de la época influyó en su concepción de la magia, cuya conexión con la física conllevaba la realización de la filosofía natural¹⁶.

Tras una larga aproximación a la filosofía de Bruno, se ha podido constatar que ésta es extremadamente compleja no sólo por el lenguaje oscuro con el que expresa su difícil terminología, sino también por la diversidad de dimensiones engarzadas en su recorrido filosófico, cuya pretensión última es la de romper con la mayoría de esquemas tradicionales y definir la originalidad de sus intenciones¹⁷. Para entender la filosofía de Bruno, hay que tener siempre presente que

16 Respecto del filósofo renacentista, cfr. E. Garin y otros, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, 1990, pp. 168-170, 175-176 y 179. La polémica Fludd-kepler es referida por E. Garin (*La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 143-150) para aclarar los aspectos del hermetismo en el Renacimiento, reivindicados por Ficino, Pico, P. Giorgio Veneto, Agrippa, Patrizzi y Bruno.

17 El 15 de junio de 1565, con diecisiete años y medio, Filippo Bruno entra en el convento de San Domenico Maggiore de Nápoles y asume el nombre de Giordano. El prior es fray Ambrogio da Napoli y fray Iacopo Saragnano da Acquamela es el maestro de los novicios. Es probable que Bruno tuviera una buena impresión de las lecciones de teología de Marco Chiaiese da Castellamare y de las de metafísica de Giordano Crispo. Bruno no se adaptó a la vida, leyes y estudios del noviciado; sin embargo, el 16 de junio de 1566 prometió obediencia a la religión y a la Orden del beato Domenico. Todos los días, obras de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano debían exponerse por los estudiantes con precisión y claridad y de acuerdo con el espíritu y los objetivos de la Orden. Cada semana se recitaban breves discursos de los Padres de la Iglesia. Entre 1566 y 1567, Bruno leía la historia de las *Sette allegrezze* en versos y la vida y doctrinas de los santos Padres que, como modelos de método y retórica, eran ajenos a los intereses de Bruno. En los años posteriores y en virtud de su condición de sacerdote y de estudiante formal, Bruno podía acceder a valiosos textos de la biblioteca de San Domenico, que los conservaba de todo tipo por su utilidad pública. Debido a la existencia de libros considerados heréticos por el índice de obras prohibidas, era necesaria la licencia del papa con el fin de leer ciertos volúmenes y de evitar la excomunión mayor. Las ideas heterodoxas de Bruno, opuestas a las opiniones tradicionales de los padres, proceden de su lectura oculta de Erasmo y de su interés por la herejía de Arrio, que negaba la consustancialidad del Verbo. Respecto de

Bruno ha sido y será un símbolo de contradicción. La diversidad conceptual de diferentes escuelas recorre el pensamiento de Bruno, que no renuncia a su propio ingenio e innovación porque se ampara en la libertad de la razón. A lo largo de toda su obra, Bruno revisa su filosofía con nuevas y originales perspectivas, y usa las fuentes con absoluta libertad, autonomía e infidelidad. Bruno descubre nuevos significados en su diálogo y discusión con otros autores y, a veces, el límite entre la confusión y fusión con la tradición no está del todo claro. La superación se halla en el fondo de su pensamiento, que se proyecta sobre sí mismo por

Erasmus, los recuerdos posteriores de sus libros aparecerán en las obras latinas e italianas. Por todo ello, se inicia en Nápoles un proceso contra Bruno, cuya huida le impidió conocer con exactitud los acontecimientos napolitanos. Este proceso no termina en Nápoles sino en Roma. En el *Índice*, Bruno figura como procesado en 1576. Sobre estos aspectos de su vida, cfr. V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, con una Prefazione di N. Ordine, Paris/Torino, 2000, pp. 111-112, 129-132 y 227-243. La formación en San Domenico Maggiore se basaba en la Biblia, Santo Tomás y las *Historias eclesiásticas*. De acuerdo con una de las constituciones dominicanas, era necesaria una dispensa especial para la lectura de textos de filosofía antigua, ciencias profanas y artes liberales. Sin embargo, los estudiantes formales tenían cierta libertad en sus celdas, de suerte que, en sus once años en el convento, Bruno —más en su condición de sacerdote que en la de novicio— pudo familiarizarse con célebres autores latinos e italianos y con las excelentes interpretaciones humanistas de los clásicos griegos. En virtud de su prodigiosa memoria, la preparación literaria y científica de estos años se manifiesta a lo largo de toda su obra y en sus disputas y experiencias académicas por las universidades francesas, inglesas y alemanas. El dominio de latín y del italiano se evidencia en su prosa y poesía. Son múltiples sus citas y alusiones literarias e históricas. Petrarca y Lucrecio se hallan presentes en los *Eroici* y en la trilogía latina de Frankfurt. Son continuas sus referencias a Ovidio, Luciano, Erasmo, Hesíodo, Horacio, Virgilio, Lucano, Ariosto, Epicuro, Tansillo... Doctrinas de Palingenio y Fracastoro se exponen con sus mismas palabras. El lenguaje satírico y burlesco de Aretino se halla presente en el *Candelaio* y en los diálogos italianos. Es profundo su conocimiento filosófico de Aristóteles y de las interpretaciones escolásticas. Domina las ideas de la Antigüedad clásica, de los doctores medievales, de Lull y de los filósofos árabes —es especial de Averroes—, de cabalistas y de algunos peripatéticos con tendencias platónicas y neoplatónicas, como Plotino, Porfirio y Jámblico. Critica la pedantería de Pietro Ramo y la erudición de Francesco Patrizi [cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note di Giovanni Gentile, terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958 (seconda ristampa, 1985), pp. 260-261]. Le interesa el objetivo de Marsilio Ficino por armonizar el cristianismo con el neoplatonismo. Acepta y admira la lucha de Telesio contra la filosofía aristotélica, ya que la combate con lo mismos y fundamentales principios del Estagirita [cfr. *De immenso et innumerabilibus*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensentibus F. Fiorentino (F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo), Neapoli, apud Domenico Morano (Florentiae, typis successorum Le Monnier), MDCCCLXIX-XCI, 3 vols. en 8 partes (reimpresión en facsímil, Friedrich Fromman Verlag Gunther Holzboog, Stuttgart - bad Cannstatt, 1962), I, 1 (liber I-III), I, 2 (liber IV-VIII), liber II, p. 289; *De monade, numero et figura*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 2, p. 395). Se trata de textos y autores afines a la tendencia intelectual de la época y de Nápoles. Sobre la erudición de Bruno, cfr. E. Troilo, *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino, 1907, p. 9; V. Spampinato, *op. cit.*, pp. 182-186, 190-191, 193 y 223.

una espiral infinita, ya que hay una continuidad en el desarrollo de los temas y núcleos fundamentales de su filosofía. Bruno utiliza la variación y el intercambio de tendencias neoplatónicas, monistas, atomistas, según sea el motivo de su reflexión. En todo caso, su concepción del hombre, la naturaleza y el cosmos es revolucionaria en relación con el pensamiento de su tiempo, cuya decadencia inspira la bruniana renovación del mundo. La cosmología del universo infinito y de los innumerables mundos de *La Cena* halla su fundamentación ontológica en la concepción de la materia infinita del *De la causa*. El monismo eleático y panteísta del *De la causa* se armoniza con el atomismo del *De triplici minimo*. El platonismo del furioso que anhela la unidad divina se concilia con la idea de lo que acontece en el universo y en la materia infinita. En el *De l'infinito* desarrolla la cosmología infinita –esbozada en *La Cena*– y la correspondencia entre Dios y el universo, entre ontología y cosmología y, en esta correspondencia, desaparece cualquier sentido trascendente que pudiera sospecharse en los anteriores diálogos¹⁸.

Su lúcido racionalismo conlleva adquirir la verdad por lo plural y singular sin encerrarse en ello y refutando el discurso de carácter general que se transforma en dogmático. Su investigación crítica no admite la erudición de crónicas doctas que, a la postre, no suben al tren de la historia. La cuestión lingüística es en la filosofía de Bruno orgánica y sistemática. Por una parte, en el universo infinito, el lenguaje, la escritura, la filosofía y su diversidad terminológica no son únicos sino múltiples. Por otra parte, con el fin de que Dios, la naturaleza y el hombre se comuniquen entre sí, es ineludible la búsqueda de una lengua originaria que se armonice con la infinita pluralidad de lenguajes y que permita profundizar en la realidad divina, natural y humana. La escritura de Bruno se halla en estrecha armonía con el contenido de su pensamiento filosófico, y en su tensión estilística representa la *coincidentia oppositorum* y la verdad del universo infinito. La raíz del lenguaje bruniano es el inagotable juego de diferencias, y refleja la inestabilidad y movilidad del universo. La escritura de Bruno responde a la nueva búsqueda del sentido de una realidad sin centro fijo, en la que nada es insignificante y todo puede ocupar un lugar diferente. La búsqueda del diálogo, de la confrontación y de la atención es fundamental en la concepción filosófica de Bruno¹⁹. Lengua y filosofía se hallan en íntima relación. Las palabras deben expresar su concepción del universo, y de ahí el poder que el hombre puede ejercer sobre la lengua²⁰, hasta el punto de inventar un vocabulario nuevo si lo

18 Por el contrario, para F. Tocco (*Giordano Bruno*, Firenze, 1886), tres etapas determinan la especulación de Bruno: místico-platónica, panteísta y atomista.

19 G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 3, liber I, p. 137.

20 Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., pp. 552-553.

exige el pensamiento²¹, ya que la creación de nuevas palabras para los nuevos recorridos filosóficos del entendimiento debe ejercerse según los principios que rigen la reforma lingüística, apropiándose de las formas múltiples de la realidad. El cambio universal y el triunfo de la verdad es una visión filosófica que conlleva la alteración de palabras y valores, de las cosas y los hombres, de las relaciones y las acciones. En virtud de la razón, el hombre se liberará de la brutalidad, y el mundo renacerá hacia el ser de las cosas y de su verdad.

2. LA UNIDAD DIVINA Y SU UNIVERSO

En las primeras obras parisinas ya se encuentra el núcleo original de su filosofía, que no es un sistema cerrado y único sino que varía de temas, argumentos y perspectivas al amparo de un vínculo especulativo inalterable. Su construcción filosófica pretende responder a los planteamientos cosmológicos de la época y a las nuevas necesidades del espíritu del hombre. Bruno somete el concepto de universo a radicales transformaciones, que están íntimamente unidas a su concepción de Dios y del hombre y que en este sentido se exponen vinculadas al concepto de unidad como solución para comprender la complejidad de su obra. La elucidación aquí expuesta, partiendo del concepto de unidad, sobre el límite de la inmanencia divina en el cosmos, ofrece las líneas generales a propósito del problema del panteísmo²², puesto que éste está casi siempre a la puerta de la obra de Bruno, engarzado en ella de tal modo que parece querer ocultarse más que desvelarse. La presente exposición es una perspectiva que se abre a otras que la pudieran continuar y completar en orden a descifrar un problema tan complejo y vital para los intereses esenciales del hombre. Toda investigación descubre las fronteras del que investiga que, limitado por su visión inicial, desarrolla una alternativa que una vez concluida la halla insuficiente y plena de sugerencias que sólo podrá afrontar en un futuro. Pero esto obedece a la lógica natural en que se mueve todo estudio que aspire a ser un escrito abierto a múltiples interpretaciones y a ulteriores consideraciones. Acaso en esto consista la seducción, el misterio y la pasión de toda indagación.

21 Cfr. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., liber I, p. 135.

22 F. Fiorentino (*Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, 1861) considera que Bruno diferencia, en el infinito, un entendimiento que "hace todo" y un entendimiento que "es todo". En virtud de que ser y pensamiento divinos no se corresponden ni identifican, los términos de la dialéctica no se compenetran de forma absoluta y la verdad se manifiesta por un proceso que carece de explicación. En este artículo, se defiende la coincidencia del ser cósmico con la inmanencia del ser divino.

La investigación de Bruno no es teológica sino filosófica, porque la razón es guiada por el espíritu natural²³. El Bruno filósofo es “un delineador del campo de la naturaleza, solícito en torno al pasto del alma, anhelante de la cultura del ingenio y enredado en torno a los hábitos del entendimiento,...”²⁴. Para filosofar es necesario escuchar, observar y juzgar según la propia razón, ya que hay que dudar de las opiniones de los demás. El filósofo busca la verdad sin perder de vista lo particular, dándole vida en lo universal.

Esta es aquella filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, magnifica el entendimiento y reduce el hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre, consistente en ésta y tal composición, porque lo libera del solícito cuidado de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, lo hace gozar del ser presente y no tanto temer cuanto esperar el futuro...²⁵.

Bruno diferencia con claridad la teología de la filosofía, y considera que ambas deben respetarse mutuamente: “así como la naturaleza es el sujeto natural de la filosofía, Dios es el sujeto de la teología”²⁶. La naturaleza vincula la física a la metafísica, puesto que el objetivo de la física son los elementos y

23 Cfr. G. Bruno, *De gli eroici furori*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., p. 1075.

24 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., p. 346: “(...) delineatore del campo de la natura, sollecito circa la pastura de l'alma, vago de la coltura de l'ingegno e dedalo circa gli abiti de l'intelletto,...”. Cfr. trad. Á. J. Cappelletti, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Barcelona, 1984, p. 43. Las traducciones del italiano y del latín al español que aparecen en este artículo, he decidido realizarlas personalmente de las ediciones de los *Dialoghi italiani*, y de la *Opera latine conscripta*, aunque teniendo presente las traducciones del italiano al español (Á. J. Cappelletti, *op. cit.*; I. Gómez de Liaño, ed. *Expulsión de la bestia triunfante y De los heroicos furores*, Madrid, 1987; *Mundo, magia, memoria*, 2ª. ed., Madrid, 1982; T. Losada, ed. *Candelero*, Castellón, 2004; E. Schettino M., ed. *La Cena de las Cenizas*, Madrid, 1984), así como la traducción del latín al italiano de N. Tirinnanzi, ed. *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, 3ª. ed., Milano, 2001. En el caso del libro de Gómez de Liaño, *Mundo, magia, memoria*, se trata de traducciones de capítulos y de fragmentos de algunas obras italianas y latinas de Bruno. Por otra parte, es de gran interés la edición crítica de G. Aquilecchia (*Opere italiane*) y de R. Sturlese (*Opere latine*) de algunas obras latinas de Bruno, en *Les oeuvres complètes*, París, 1993, aunque no interfiere en los textos en italiano y en latín que aparecen a lo largo de estas páginas.

25 G. Bruno, *op. cit.*, p. 360: “Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto e reduce l'uomo alla vera beatitudine che può aver come uomo, e consistente in questa e tale composizione; perché lo libera dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori, lo fa godere dell'esser presente, e non piú temere che sperare del futuro;...”. Cfr. trad. Á. J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 57. Sobre la coincidencia entre arte y filosofía, cfr. F. Puglisi, *La rivoluzione artistico-filosofica di Giordano Bruno*, Roma, 1989, pp. 21-22 y 31-32.

26 G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, p. 97: “(...) sicut natura est subiectum naturalis philosophiae, Deus est subiectum theologiae”. En las declaraciones de sus datos personales (A. Mercati, *op. cit.*, pp. 108-111; V. Spampinato, *op.*

principios universales subyacentes en la naturaleza, y el de la metafísica son los géneros, especies y eficientes de los efectos de la naturaleza, de acuerdo con su realidad y concepto²⁷. Sin embargo, el objeto de la filosofía de Bruno no sólo es el estudio de la naturaleza, sino también diferenciar y comprender el influjo de lo sobrenatural (Dios) en lo natural (el universo)²⁸. Lo sobrenatural no es absolutamente trascendente, sino que se explica en la naturaleza y en el cosmos como unidad derivada. El universo y sus modos de ser es el resultado de la presencia activa de la unidad divina. El fin del conocimiento natural es la acción divina en el universo, y el de la teología es la esencia divina, el principio y causa primeros del cosmos. A pesar de que lo absoluto no está sometido a la vicisitud móvil y temporal, puede ser comprendido en la conveniencia de su actividad, que sólo es evidente para los que se predisponen a contemplarla en el instante de su aparición. El principio vital y eterno del universo es considerado término necesario para la conciliación entre la pluralidad mutable e infinita de las cosas con la unidad de la naturaleza. Dios como explicación es la naturaleza o el objeto del conocimiento natural. Dios como complicación es la divinidad o el objeto de la contemplación superior. Pero esto no conlleva la existencia de una doble verdad, puesto que sólo se puede conocer a Dios en las cosas, y en esto consiste el auténtico objeto de una ciencia verdadera y libre. La inmanencia divina es el fin propio del amor heroico. El conocimiento natural y físico del universo se halla más allá de cualquier iluminación sobrenatural y es fruto del tesón y el anhelo humano. Los fundamentos racionales de la construcción cosmológica son la condición previa para el conocimiento natural, que coincide con el desnudo del hombre por alcanzar la realidad del universo. “Especialmente en este tiempo, deben estar despiertos los bien nacidos espíritus, armados de la verdad e ilustrados por la inteligencia divina, a fin de coger las armas contra la hosca ignorancia, subiendo a la alta roca y eminente torre de la contemplación”²⁹. Por el conocimiento del

cit., pp. 491-492), insiste en que sus escritos son reflexiones filosóficas de acuerdo con la razón y no según la fe cristiana.

27 Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 702-703. Ni el conocimiento matemático ni la investigación experimental desembocan en la determinación de una verdad concreta.

28 Bruno (*Summa terminorum metaphysicorum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 4, p. 100) distingue entre “fe filosófica” (en torno a la naturaleza) y “fe teológica” (en torno a lo sobrenatural). Cfr. L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Milano, 1985, pp. 92-95. Sobre la concepción teísta de Bruno, cfr. A. Guzzo, ed. *De la causa, principio e uno*, cit., pp. 85-86 y 88, notas 12-13, 15 y 26-27.

29 G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 1116: “Però a questo tempo massime denno esser isvegliati gli ben nati spiriti, armati dalla verità ed illustrati dalla divina intelligenza, di prender l'armi contra la fosca ignoranza, montando su l'alta rocca ed eminente torre della contemplazione”. Cfr. trad., I. Gómez de Liaño, *La expulsión de la bestia triunfante y De los heroicos furores*, cit., p. 438.

universo, el hombre es análogo a los dioses y entiende la bondad y belleza que ofrece la filosofía³⁰.

Dios, *stricto sensu*, pertenece al ámbito de la teología. Pero el Dios *sive natura* es un Dios cósmico, inmanente, la unidad divina revelada en la unidad del universo. La manifestación cosmológica de la divinidad constituye el proyecto filosófico de Bruno.

Sigue haciéndonos conocer qué es verdaderamente el cielo, qué son verdaderamente los planetas y todos los astros; cómo se distinguen entre sí los infinitos mundos, cómo no es imposible sino necesario un espacio infinito; cómo a este infinito efecto le conviene una causa infinita; cuál es la verdadera sustancia, materia, acto y eficiente del todo, de qué modo toda cosa sensible y compuesta está formada por los mismos principios y elementos. Demuestra el conocimiento del universo infinito. Derrumba las superficies cóncavas y convexas, que limitan por dentro y por fuera tantos elementos y cielos. Torna ridículos los orbes deferentes y las estrellas fijas. Rompe y echa por tierra con el estruendo y el torbellino de vivas razones las que el ciego vulgo considera diamantinas murallas del primer móvil y del último convexo. Despedácese el ser único y propiamente centro de esta tierra. Quita la innoble fe en aquella quintaesencia. Imparte la ciencia de igualar la composición de este astro y mundo nuestro a la de cuantos otros astros y mundos podamos ver. Alimenta y vuelve a alimentar con igualdad, con sus sucesiones y órdenes, cada uno de los infinitos mundos grandes y espaciosos y otros infinitos mundos menores. Entierra los motores extrínsecos, junto con las márgenes de estos cielos. Abre la puerta por la que veamos la indiferencia de este astro con respecto a los otros. Muestra la consistencia de los otros mundos en el éter, igual a la de éste. Pon en claro que el movimiento de todos proviene del alma interior, a fin de que con la luz de tal contemplación procedamos con pasos más seguros hacia el conocimiento de la naturaleza³¹.

30 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, p. 1117.

31 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 535-536: "Séguita a farne conoscere che cosa sia veramente il cielo, che sieno veramente gli pianeti ed astri tutti; come sono distinti gli uni da gli altri gl'infiniti mondi; come non è impossibile, ma necessario, un infinito spacio; come convenga tal infinito effetto all'infinita causa; qual sia la vera sustanza, materia, atto ed efficiente del tutto; qualmente de medesimi principii ed elementi ogni cosa sensible e composta vien formata. Convinci la cognizion dell'universo infinito. Straccia le superficie concave e convesse, che terminano entro e fuori tanti elementi e cieli. Fanne ridicoli gli orbi deferenti e stelle fisse. Rompi e gitta per terra col bombo e turbine de vivaci raggioni queste stimate dal cieco volgo le adamantine muraglia di primo mobile ed ultimo convesso. Struggasi l'esser unico e propriamente centro a questa terra. Togli via di quella quinta essenza l'ignobil fede. Donane la scienza di pare composizione di questo astro nostro e mondo con quella di quanti altri astri e mondi possiamo vedere. Pasca e ripasca parimente con le sue successioni ed ordini ciascuno de gl'infiniti grandi e spaciosi mondi altri infiniti minori. Cassa gli

El universo es un conjunto de infinitos sistemas solares con centros de referencia relativa. Cada mundo es un todo respecto de los cuerpos que abarca y, a su vez, pertenece a una estructura mayor que la que él constituye. Esta hipótesis cosmológica no se fundamenta ni en el geocentrismo de Aristóteles³² y Ptolomeo

estrinseci motori insieme con le margini di questi cieli. Aprine la porta per la qual veggiamo l'indifferenza di questo astro da gli altri. Mostra la consistenza de gli altri mondi nell'etere, tal quale è di questo. Fa' chiaro il moto di tutti provenir dall'anima interiore, a fine che con il lume di tal contemplazione con più sicuri passi procediamo alla cognizion della natura". Cfr. trad. Á. J. Cappelletti, *op. cit.*, pp. 189-190. En los antiguos mapamundi utilizados en la época de Bruno (cfr. *Candelaio*, ed. G. Bárberi Squarotti, Torino, 2000, pp. 33 y 40) y, de acuerdo con la astronomía ptolemaica, el círculo circundante de los cielos unía los dos hemisferios celestes, de los que el norte se dividía en siete zonas o climas. Sobre el significado teórico y las particularidades cosmológicas del heliocentrismo de Copérnico, y acerca de sus consecuencias en la cosmología, astronomía y filosofía del siglo XVI, así como de los fenómenos celestes que aparecieron a partir de 1572 y su relación con las modificaciones de la inmutabilidad y estructura del universo, cfr. M.-P. Lerner, *Tre saggi sulla cosmologia alla fine del Cinquecento*, Napoli, 1992, pp. 45-104. Véase, asimismo, A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, 1978, pp. 26-70; *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 103-104; N. Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, con una Prefazione di Eugenio Garin, Napoli, 1996, pp. 169-172; P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la "mutazione" del Rinascimento*, Firenze, 1998, pp. 201-208. Respecto de Ptolomeo, la lectura sobre él de filósofos y astrónomos medievales, y acerca del estatuto de las hipótesis astronómicas antes de Copérnico y en el *De revolutionibus*, cfr. M.-P. Lerner, *op. cit.*, pp. 11-43. Para Lerner, el estudio de Brahe y de algunos astrónomos de la época sobre la naturaleza, el origen de los cometas y su localización entre los planetas fue, antes de 1600, fundamental para iniciar la destrucción de los cielos sólidos y la eliminación de las esferas cristalinas del cielo.

32 Bruno (*Camoeracensis acrotismus*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, p. 166) no comulga con ninguno de los planteamientos de Aristóteles para argumentar físicamente su concepción del universo, ya que no sólo carecen de demostración en un universo infinito, sino que incluso no tienen sentido en un universo finito como el aristotélico. Bruno (*Camoeracensis acrotismus*, cit., pp. 67-70; *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber IV, pp. 1-9; liber VI, pp. 172-174; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 357 y 472-473) plantea críticamente las teorías aristotélicas sobre el movimiento (tanto el rectilíneo como el circular perfecto), el orden de los elementos según la gravedad y levedad o teoría de los lugares naturales, la determinación del movimiento de acuerdo con lo pesado y lo leve, la diferencia entre substancia *supraceuticale* y substancia sublunar, la existencia de orbes planetarios y estelares, el primer motor inmóvil como causa del movimiento cósmico y, evidentemente, un universo finito en el que todo gira en torno a un único centro. En relación con la teoría aristotélica de lo grave y lo leve, lo que está arriba y lo que está abajo, y los cuatro elementos del mundo sublunar, cfr. Aristóteles, ed. M. Candel y M. Á. Granada, *Acerca del cielo*, Barcelona, 1997, libro III, cap. 2, 300a-302a, pp. 191-197; libro IV, caps. 1-5, 307b-313a, pp. 223-243. Acerca del universo aristotélico, cfr. Aristóteles, ed. trilingüe V. García Yebra, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970, 2 vols., libro XI, cap. 10, 1066a-1067a, pp. 176-183; libro XII, cap. 8, 1073a-1074b, pp. 224-234. Sobre la teoría aristotélica del movimiento, véase Aristóteles, ed. J. L. Calvo Martínez, *Física*, Madrid, 1996, libro III, caps. 1-3, 200b-202b, pp. 63-71; libro V, caps. 1-6, 224a-230b, pp. 140-165; libro VIII, caps. 1-4, 250b-256a, pp. 224-242. Por lo que se refiere al concepto bruniano de materia, cfr. M. Bartolomé, "La materia infinita en la

ni en el heliocentrismo de Copérnico³³, sino que procede de la luz filosófica y natural de la razón que permite superar los planteamientos anteriores, incluido

ontología de Bruno", *Naturaleza y Gracia*, vol. LII, Salamanca, Enero-Abril 2005, pp. 87-131; M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, cit., pp. 125-153.

33 Bruno acepta y desarrolla la intuición esencial de Copérnico (G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber III, pp. 380-381), pero critica su armazón matemático porque le impide alcanzar la riqueza de aspectos implícitos en el heliocentrismo. Su reflexión sobre Copérnico se inicia en 1584 con *La Cena*; no obstante, Bruno no comprende las matemáticas del *De revolutionibus*, del que sobre todo cita el Libro I, soslayando sus tecnicismos. Según Bruno, Copérnico está más interesado en las matemáticas que en la naturaleza, de suerte que no se libera de la octava esfera ni es capaz de admitir el movimiento del sol. Bruno sustituye la astronomía matemática de Copérnico por una intuición metafísica que regresa a los supuestos cosmológicos de la Antigüedad. Su adhesión crítica al heliocentrismo no se legitima ni en la experiencia ni en el cálculo matemático. Sobre este tema, cfr. H. Vedrine, *La conception de la nature chez G. Bruno*, Paris, 1967, p. 221. Para P. H. Michel, (*La cosmologie de G. Bruno*, Paris, 1962, p. 92), la cosmología bruniana deriva de una cosmogonía con matices metafísicos, y es ajena a una astronomía con técnicas exactas y precisas. En relación con la opinión que Bruno tiene de Copérnico, cfr. *op. cit.*, liber III, pp. 380-389 y 395; *La Cena de le ceneri*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., pp. 11, 27-29, 87-91, 103, 139 y 142. Copérnico y los problemas astronómicos fueron el centro de las lecciones de Bruno en Oxford situadas entre el *Sigillus* y *La Cena*. A pesar de las pocas lecciones en Oxford de Bruno, éste siempre afirmó la realidad física del movimiento de la tierra alrededor del sol, distanciándose de Henry Saville que, diez años antes y en Oxford, comparó los cálculos de los libros III y V del *De revolutionibus* con los de Ptolomeo. Bruno no se aleja de las inclinaciones del conde de Leicester (Robert Dudley, el favorito de la reina Isabel) sobre la segunda edición (1576) de la *Prognostication euerlastinge* de Leonard Digges con el apéndice de su hijo Thomas, en el que se acepta el sistema copernicano por primera vez en Inglaterra y se concibe el infinito en términos metafísicos y desde el punto de vista cristiano. Lo que Bruno empezó en Inglaterra y continuó en Alemania fue demostrar los errores de Aristóteles y reformar su física, astronomía y cosmología por la teoría de Copérnico. Con los *Dialoghi metafisici e morali*, Bruno alcanza la popularidad en Londres, donde los italianos y su lengua se acogían con agrado. El 14 de febrero de 1584, en casa del embajador de Francia y con la presencia de Gwynn, Smith, Florio, Greville y otros caballeros y doctores, Bruno expone sus principales ideas cosmológicas sobre el animismo, la infinitud del universo y la homogeneidad de la materia cósmica. A pesar de que en Inglaterra se aceptaba el heliocentrismo copernicano, los teólogos tradicionales y los aristotélicos no estaban dispuestos a abandonar el geocentrismo. Sin embargo, su Copérnico no tiene nada que ver con el planteamiento matemático del *De revolutionibus* y con la versión del libro de Copérnico que circulaba por Oxford gracias a Henry Saville. Desde la óptica teológica, bíblica y religiosa, y en el ambiente intelectual de Oxford, era inaceptable la astronomía fantástica y el universo infinito de la cosmología de Bruno. Sobre este tema, cfr. G. Aquilecchia, *op. cit.*, p. 34; M. Ciliberto, *op. cit.*, pp. 256-257; V. Spampanato, *op. cit.*, pp. 362-364 y 420. Acerca de las relaciones de Bruno con el ambiente intelectual "antiaristotélico" de la Inglaterra de la reina Isabel, cfr. G. Bàrberi Squarotti, *Parodia e pensiero: Giordano Bruno*, Milano, 1997, pp. 186-199. Ante los inquisidores venecianos (A. Mercati, *op. cit.*, pp. 79-83), Bruno reconoce que la existencia de innumerables mundos es una verdad ajena a la fe y que la presencia del ser absoluto en todas las cosas es un hecho inexplicable.

el del Cusano³⁴. El espacio infinito es el único continente de innumerables mundos móviles. Por esta unidad espacial infinita se diviniza el universo y se relativiza la finitud que lo integra. En esta concepción del universo infinito, la tierra ya no es el único centro, y se han derrumbado inexorablemente las esferas cónca-

34 La especulación de Cusa sobre el infinito (cfr. *De docta ignorantia*, edidit Paulus Wilpert, in *Aedibus Felices Meiner, Hamburgi*, 1966, II, 1, p. 12) le permitirá a Bruno plantear y desarrollar el vínculo indisoluble de trascendencia e immanencia respecto del cosmos. Para Cusa, en la dimensión del infinito de Dios, línea, triángulo y círculo, centro, diámetro y circunferencia presentan una coincidencia conceptual necesaria. Dios, más allá de cualquier concepto, es la medida absoluta y la *quidditas* de cualquier cosa. Dios, en cuanto que trasciende las determinaciones finitas en el instante en que las produce es, desde la óptica de su realidad y verdad, la absoluta alteridad e identidad. El concepto de infinito revela la inferioridad ontológica de los sensible y finito. La unidad como absoluta identidad y absoluta medida e igualdad está más allá de lo grande y pequeño, términos relativos a la esfera de los entes sensibles que no se ciñen a criterios absolutos. La divinidad es la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo, aquello de lo cual no puede pensarse algo que sea mayor o menor. En relación con los entes, Cusa respeta la absoluta identidad y alteridad de lo divino, por su distinción entre la complicación y la explicación de la unidad infinita. A la complicación de todas las cosas nada se opone, puesto que lo máximo se identifica con lo mínimo. Aunque el modo de complicación y explicación está por encima de nuestra mente, se sabe que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas; en cuanto que es complicación, todo en Él es Él mismo; en cuanto que es explicación, Él mismo es en todas las cosas lo que éstas son. Por una parte, la unidad absoluta está exenta de toda pluralidad; por otra parte, la unidad contracta, el universo uno y máximo, por ser contracto, no está exento de pluralidad, es máximamente uno, pero su unidad está contraída en la pluralidad. Dios es la *quidditas* absoluta del universo y el universo es esta *quidditas*, pero contracta; Dios uno está en el universo uno y el universo está contraído en las cosas universales. Cfr. N. de Cusa, *op. cit.*, liber II, caps. III-IV. La clave de la estrecha conexión entre el planteamiento filosófico del Cusano y el de Bruno es la relación entre la unidad y la pluralidad y entre lo infinito y lo finito, siendo lo plural y lo finito la condición necesaria para elevarse a la unidad infinita, ya que lo múltiple constituye el desdoblamiento explícito de lo uno; sin embargo, el núcleo de la filosofía de Bruno no es tanto Dios cuanto el universo, no es tanto lo divino o fin humano por excelencia, cuanto el proceso para llegar a lo divino. Sobre Cusa y Bruno, cfr. M. Bartolomé, "La unidad de los contrarios en N. De Cusa y en G. Bruno", *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, Tomo II, nº 16, Salamanca, 2002, pp. 203-215. Para Cassirer (*Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1992, pp. 25-28 y 37-39), Cusa permanece ligado a los grandes sistemas escolásticos del pasado y a los límites de su terminología pero, a su vez, el contenido y la tendencia del pensamiento cusano se liberan de la rigidez dogmática de la filosofía medieval. La separación entre la lógica y la teología especulativa iniciada por el desarrollo de la escolástica se radicaliza con Cusa. El principio del tercio excluido (un contenido lógico M cualquiera, o es L o es no-L) es la base de la lógica aristotélica, que impide una visión de lo infinito porque el proceso conceptual de comparación, distinción, separación y delimitación divide el ser finito en géneros y especies, cuya relación de subordinación determina la red del mundo conceptual. Los conceptos son ajenos a la espontaneidad del pensamiento natural, y su articulación jerárquica depende de un procedimiento silogístico que congrega lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular, en un orden adecuado al del ser. Estos conceptos lógicos permiten pensar las oposiciones y concordancias de lo finito y condicionado, pero se hallan más allá de lo absoluto e infinito, de suerte que, en la teología escolástica, el contenido y la forma se excluyen entre sí.

vas y convexas, los orbes deferentes, la muralla de las estrellas fijas, el primer motor y los motores extrínsecos. Para nosotros, la tierra es el centro del universo, para los habitantes de otros mundos es su planeta.

(...) nos convertiríamos en verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza, la cual en nosotros mismos está escrita, y en reguladores ejecutores de las divinas leyes, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón. Conoceremos que no es distinto volar de aquí al cielo que del cielo aquí, que no es distinto ascender de aquí hasta allí que de allí hasta aquí y que no es distinto descender de uno a otro término. Nosotros no estamos en la circunferencia de ellos más de lo que ellos están en la nuestra; ellos no son para nosotros el centro más de lo que nosotros somos para ellos; nosotros pisamos nuestra estrella y somos abarcados por nuestro cielo no de otro modo que ellos por el de ellos³⁵.

El espacio infinito está constituido por innumerables soles y tierras, cuyo movimiento es regido por el principio de vida y animación. La tierra es un animal racional, cuyo acto intelectual se manifiesta en la regularidad de su movimiento. La movilidad de la tierra obedece a principios filosóficos y no teológicos. La tierra es un animal que no sólo posee un alma sensitiva sino también racional, cuyo acto intelectual se revela en la armonía de sus movimientos³⁶. En virtud de la rotación de la tierra sobre su eje y de su traslación anual en torno al sol, hay una conexión armónica entre todos los fenómenos y partes del universo³⁷. En *La Cena*³⁸, la tierra posee cuatro movimientos, y en el *De immenso*³⁹, más

35 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 359-360: "(...) dovenneremo veri contemplatori dell'istoria de la natura, la qualle è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi, che nel centro del nostro core son inscolpite. Conosceremo che non è altro volare da qua al cielo che dal cielo qua, non altro ascendere da qua là che da là qua, nè è altro descendere da l'uno a l'altro termine. Noi non siamo piú circonfenziali a essi che essi a noi; loro non sono piú centro a noi che noi a loro; non altrimente calcamo la stella e siamo compresi noi dal cielo, che essi loro". Cfr. trad. Á. J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 56.

36 Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., pp. 179, 236, 238 y 272-273; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 352 y 389; *La Cena de le ceneri*, cit., pp. 12, 107 y 109-110.

37 Cfr. N. Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, ed. Carlos Mínguez Pérez, Madrid, 1987, p. 10: "Y yo, supuestos así los movimientos que más abajo en la obra atribuyo a la tierra, encontré con una larga y abundante observación que, si se relacionan los movimientos de los demás astros errantes con el movimiento circular de la tierra, y si los movimientos se calculan con respecto a la revolución de cada astro, no sólo de ahí se siguen los movimientos aparentes de aquéllos, sino que también se conectan el orden y magnitud de los astros y de todas las órbitas, e incluso el cielo mismo; de tal modo que en ninguna parte puede cambiarse nada, sin la perturbación de las otras partes y de todo el universo".

38 G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., pp. 163-168.

39 G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber III, pp. 389-398; sin embargo, la *variatio centri* evidenció el apego al cuarto movimiento de *La Cena*. Cfr. M. Bartolomé, "El movi-

alejado de la teoría copernicana que en 1584, le atribuye dos movimientos que son el resultado de una especulación metafísica con intereses científicos que no son el fruto de un concienzudo cálculo astronómico. Bruno afirma el movimiento diurno de la tierra en torno a su propio eje y el anual alrededor del sol, y se opone al tercer movimiento de la cosmología copernicana porque no tiene en cuenta la naturaleza de la tierra sino razones de índole astronómica. Durante el movimiento anual, el eje de la tierra permanece paralelo respecto de sí mismo, y esto explica las diferentes estaciones y la divergencia de días y noches. Para los astrónomos de la época, el movimiento de la luna y de los planetas confirmaba la teoría copernicana. Para Bruno, planetas y satélites son “tierras” que, desde el punto de vista vital, se oponen a las estrellas o “soles”⁴⁰. La tierra y la luna giran sobre el mismo epiciclo, cuyo centro es el sol. El mismo razonamiento utiliza para las relaciones entre Venus y Mercurio⁴¹, eludiendo el cálculo y las observaciones astronómicas⁴². El movimiento de las circunferencias del movimiento planetario es casi idéntico, y la inclinación sobre la eclíptica acontece en planos diferentes, lo cual explica la manera en que aparecen los planetas al observador terrestre. El resultado de la crítica bruniana a Copérnico⁴³ es la reducción de todos los cuerpos celestes a tierras y soles, a la contraposición de aguas-fuegos, eliminando el concepto de satélite, de lo que infiere el mismo epiciclo para el movimiento de la luna y la tierra.

La homogeneidad de la vida cósmica permite la abolición de la jerarquía del universo aristotélico⁴⁴. La cosmología de Bruno es la síntesis del materialismo de los atomistas y de influjos platónico-pitagóricos, sobre el fondo de su crítica al copernicanismo. Las leyes ineludibles de la naturaleza deben coincidir con la interpretación del universo. Metafísica y cosmología convergen para abolir la quinta esencia y la diferencia entre realidad sublunar y supralunar del universo aristotélico. En la unidad del universo y su constitución homogénea, el predominio del elemento ígneo o del elemento acuoso, que se manifiesta bajo los principios naturales del calor y del frío, revela el comportamiento diverso de todos los cuerpos celestes⁴⁵. La unidad ontológica –todos los astros poseen los mismos elementos– se articula con la unidad cósmica o espacio infinito en el que se mueven

miento en el universo infinito de G. Bruno, I”, *Ágora*, vol. 22, 1, 2003, Santiago de Compostela, pp. 5-30; “El movimiento en el universo infinito de G. Bruno II”, *La ciudad de Dios*, vol. CCXVIII. NÚM. 1, Enero-Abril 2005, Real Monasterio de El Escorial, pp. 113-143.

40 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber I, pp. 212-213.

41 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber II, pp. 290-291.

42 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber V, pp. 144-145.

43 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber III, pp. 389-398; liber V, pp. 146-149

44 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber VII, pp. 258-261.

45 Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 85.

innumerables mundos⁴⁶. Más allá de nuestro sistema solar, infinitas tierras e infinitos soles se mueven en el universo. Nuestros planetas y nuestro sol son el modelo para postular otros infinitos modelos semejantes. El alma de los mundos posibilita la vida cósmica en cualquier parte del universo y es el principio de animación universal, propio de la unidad divina, del que participa todo ser, más allá de la pluralidad existente⁴⁷.

El modelo cognoscitivo y operativo rompe con la concepción jerárquica del cosmos aristotélico y se integra en la homogeneidad del todo, que posibilita el reconocimiento de la unidad e identidad en cada multiplicidad y diferencia. Se trata de aproximarse a la naturaleza y a su omnipresencia en todas las cosas, en las que se halla el alma del mundo, cuya actividad generadora es infinita, de suerte que cada cosa existe en todas las cosas⁴⁸. Esta presencia del principio vital en cualquier compuesto conlleva la consideración de cada ser existente desde la óptica de la unidad. La animación universal admite la importancia de todo ente natural que es imprescindible en el ser de la unidad paradigmática. El alma, la vida se halla escondida en el agregado, y se especifica en todas sus partes hasta que lo permite el ritmo de la vicisitud universal. Cada ser del universo comprende el alma del mundo. En el infinito y en cualquiera de sus miembros, la esencia del universo es una. En este sentido cabe afirmar el uno infinito e inmóvil de Parménides⁴⁹. Pero el ente inmóvil de Parménides no es el verdadero ente, porque el proceso cosmogónico se fundamenta en el devenir de Heráclito y en la unidad entendida como un centro infinito y vital en expansión. La presencia de lo uno y lo múltiple se despliega y disuelve en la concepción de una totalidad viviente y su transcurso continuo de un término a otro. Sobre el fondo del devenir cósmico se halla la eternidad del ser. Junto a la metafísica de Heráclito que explica los aspectos exteriores de las cosas, Bruno sostiene la permanencia de puntos vitales en el fluir universal del todo⁵⁰.

Los innumerables mundos se rigen por idénticos principios, poseen los mismos elementos, su composición es homogénea, y circulan en el espacio infinito en virtud del alma del universo. Las apariencias confunden a los hombres. La

46 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber II, pp. 284-285.

47 Cfr. P. H. Michel, *op. cit.*, p. 114.

48 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber V, p. 148. En el proceso veneciano (A. Mercati, *op. cit.*, p. 119), Bruno insiste sobre la vanidad y ausencia de realidad de los seres individuales.

49 Cfr. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit, liber I, pp. 138-149; *De la causa, principio e uno*, cit., p. 326.

50 Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, p. 37. El monismo de Bruno es tanto parmenídeo cuanto platónico. La inmovilidad de la unidad presocrática y de la unidad transcendente neoplatónica se armoniza con la constante movilidad de Heráclito. La unidad metafísica se explica con el modelo parmenídeo, y el devenir físico de lo múltiple se justifica con la intuición heraclítica.

multiplicidad es aparente, puesto que todo procede de una idéntica causa eficiente que se expande en innumerables mundos, cuyo infinito movimiento constituye un retorno continuo a la unidad. El cosmos es el efecto supremo de Dios o su causa infinita, ya que de acuerdo con el principio de plenitud, a una causa infinita sólo le puede corresponder un efecto infinito. Por la infinitud divina se llega a la infinitud del universo, y por ésta se alcanza la infinitud de los mundos⁵¹.

51 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber II, pp. 251-312, liber III, pp. 313-398, liber VI, pp. 167-241. En la *Summa terminorum metaphysicorum* (cit., p. 25), la primera diferencia cuantitativa es la de finito e infinito. En el *De l'infinito, universo e mondi* (cit., pp. 347, 349, 369-370, 430 y 531-532), el descubrimiento de lo infinito conlleva una crítica al conocimiento sensitivo (tema del *Sigillus*) y una apología del entendimiento. Los sentidos bien utilizados y guiados confirman el conocimiento intelectual y racional, pero no pueden sustituirlo en su capacidad para conocer lo infinito. Ya en *La Cena de le cenere* (cit., pp. 91-103), Bruno se opone al planteamiento de Epicuro sobre la posibilidad sensitiva de conocer la grandeza y distancia de los astros más cercanos y lejanos y discute sus consecuencias cosmológicas. Se opone, asimismo, a Copérnico, ya que cuerpos opacos cercanos y grandes aparecen pequeños y distantes, y cuerpos luminosos lejanos y pequeños se muestran grandes y cercanos. El entendimiento es necesario para conocer no sólo la grandeza y lejanía de los astros sino también para observar astros grandes y luminosos que, a pesar de su distancia, aparecen próximos a nosotros. Es evidente la influencia de Lucrecio (*De rerum natura*, ed. bilingüe E. Valentí y J. L. Ciruelo, Barcelona, 1985, LII, vv. 1048-1086, pp. 228-231) en la concepción bruniana de un universo infinito e innumerables mundos. El término *muraglia* como metáfora de la finitud que aparece en la *Proemiale epistola* del *De l'infinito, universo e mondi* (cit., p. 361) se asemeja a los *moenia mundi* del *De rerum natura* (cit., LII, v. 1045, pp. 226-227). La concepción bruniana de la idea de infinito recoge, asimismo, la estructura cusaniana (N. de Cusa, *op. cit.*, II, 5, pp. 36-42) de la separación entre Dios y el universo, para demostrar que Dios no se puede concebir sin el cosmos. Partiendo de las categorías de cantidad presentes en el mundo sensible, Cusa (N. de Cusa, *op. cit.*, II, 1, p. 12) determina el concepto de infinitud de Dios, ajeno a cualquier posibilidad de proporción con los entes sensibles. La oposición y heterogeneidad de esta infinitud es absoluta en relación con los entes singulares. En virtud de la movilidad del mundo de los seres finitos y, desde el punto de vista substancial, es imposible establecer una relación entre el hombre y Dios. Desde la óptica del contenido, no hay una semejanza objetiva entre el hombre y Dios, porque el principio de la *docta ignorantia* no admite proporción alguna entre lo finito y lo infinito. El ser y la acción de Dios y los hombres no son iguales, sino que pertenecen a dimensiones diferentes tanto en su forma existencial cuanto en el objeto de su producción. La realidad y la fuerza entitativa de las cosas procede de la creación divina, y el entendimiento sólo conoce y asimila sus signos por la construcción de un orden ideal y de reglas fijas. La verdad es la antítesis de la multiplicidad empírica o de la vida común. En la rigurosa separación entre el ser divino y el ser finito, lo universal se compenetra con lo individual, de tal modo que la visión de lo absoluto depende de infinitos puntos de vista particulares, que constituyen la limitación cognoscitiva para contemplar el ser ajeno a las contracciones. En relación con lo infinito, la actitud del ser finito debe ser la de humildad y resignación. Pero lo infinito no es la negación de lo finito, sino que el desarrollo de toda su riqueza de formas es la condición esencial para alcanzar su unidad, de suerte que el mundo deviene en símbolo de Dios. A pesar de las condiciones y singularidad de cada momento particular, lo divino se explica en la limitación de la naturaleza y del ser humano y bajo todos sus aspectos y formas. Cfr. N. de Cusa, *op. cit.*, II, 2, pp. 20-22. Todo ser tiene el derecho de efectuar y completar su propio término y esencia, para amar

El punto de partida del análisis filosófico de la idea de Dios es la demostración de la necesidad del carácter infinito del efecto en relación con su causa o el ser propio de la capacidad generadora de Dios. El universo infinito procede de la infinita potencia, verdad y bondad de Dios, cuya posibilidad de producción coincide con la de realización⁵². Afirmar la separación entre potencia y acto en Dios es

y evidenciar la libertad de su origen. Sin embargo, ni siquiera el máximo contrato posee la categoría de infinitud absoluta, ya que comprende todo excepto Dios. La actualidad del universo se vincula a la potencia que le es propia. La infinitud divina carece de límite externo a sí misma y de límite interno, ya que en ella acto y potencia coinciden (infinito *negative*). El único término de la potencia máxima es ella misma, porque más allá de lo máximo nada hay que sea infinito. Cfr. N. de Cusa, *op. cit.*, III, 3, p. 22. La infinitud del universo no tiene límite externo porque no puede ser mayor de lo que es, pero sí interno por su actualidad y potencia o materia. Se trata de un infinito *privative*, ya que no es ni finito ni infinito en el sentido absoluto de Dios. La actualidad del universo es ajena a la condición de su *possibilitas essendi* y de la materia, cuyo acto no puede extenderse al infinito, de suerte que la inferioridad ontológica del universo es inevitable respecto de Dios. El máximo contrato ni es finito ni es infinito sino indeterminado. Si Dios estuviera comprendido en el universo, la actualidad de éste no sólo sería infinita sino también absoluta eternidad y podría ser mayor de lo que es. El universo no es finito porque Dios es la causa de su ausencia de límite y de la actualidad de todo lo que es. La indeterminación no es en el universo como totalidad sino en cada parte que lo constituye. Pero debido a la potencia pasiva, a los límites de la materia, el universo no puede ser infinito. La concepción del todo divino y del cósmico conlleva una distancia infinita entre el máximo contrato y el máximo absoluto, ya que en éste todo lo que es en potencia es, a su vez, en acto. Desde el punto de vista espacial, hay un proceso ineludible por el que la materia pasa a ser acto, y esto determina la inferioridad ontológica del universo respecto de Dios. Si el universo fuera finito, no podría presentar la totalidad de los actos posibles de un modo contrato. Si el universo fuera infinito, le correspondería una potencia pasiva idéntica con el acto, y esto sólo es propio de la infinitud divina. La potencia absoluta, la posibilidad de ser hecho absoluto, coincide con el acto absoluto en la divinidad, mientras que la posibilidad del universo tiene un límite intrínseco a la materia que determina su actualidad y su infinitud que es sólo "privativa". Este es el límite en el proceso de contracción de la divinidad y de su reflejo en los entes creados. Límite que tiene un valor cósmico ajeno a la materia. Toda oposición debe ser dominada bajo el principio de la coincidencia, ya que más allá de cualquier determinación y medida cuantitativa, subsiste la coincidencia originaria de máximo y mínimo, de acto y potencia, del poder hacer y del poder ser hecho. El universo es la imagen contracta de Dios, el reflejo visible del enigmático invisible. Sobre Cusa, cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 60-70 y 112-117. Para A. Ingegno (*Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, cit., pp. 123-124), el problema del infinito cusano reside en el plano físico y espacial, en poder conciliar una actualidad y potencia que tienen un límite intrínseco con un universo sin límite externo, infinito desde la óptica espacial. El origen del límite interno es un concepto de infinito ajeno a la noción de espacio. El concepto de infinito en Dios excluye la realidad espacial, cuya existencia se vincula al universo. La actualidad espacial es el resultado de la diferencia ontológica entre la potencia pasiva de Dios y la del universo, pero es su efecto y no su causa. Como ésta se identifica con Dios, Cusa tiene que admitir una infinita potencia divina a la que nada es exterior y respecto de la que *universum posset esse maius*. Sobre el problema del infinito en Bruno, cfr. M. Bartolomé, "El universo como unidad infinita en Giordano Bruno", *Naturaleza y Gracia*, vol. XLVII, Salamanca, 2-3 Mayo-Diciembre, 2000, pp. 633-667.

⁵² Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber I, pp. 239-244; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 384-385.

una contradicción lógica. En relación con la causa infinita, no hay limitación externa, porque se negaría su propia definición, ni limitación interna, porque en la acción divina la libertad coincide con la necesidad de la naturaleza⁵³. La explicación de la esencia divina se identifica con su producción. El fundamento de la cosmología es la homogeneidad de la infinita naturaleza, en que convergen la causalidad y los efectos. La libertad no es ajena a las leyes de la necesidad⁵⁴, de suerte que la naturaleza se diviniza y, sobre todo, Dios se naturaliza.

La realidad del universo infinito es una, inmóvil y eterna, y el ser de lo que se halla en esta realidad infinita es móvil, múltiple y temporal. El espacio, el tiempo y la sucesión son posibles porque el infinito coincide con la unidad inmóvil y eterna⁵⁵. El infinito-infinito universo abarca y envuelve el infinito-finito. La unidad divina expresa, por la infinitud, su magnanimidad e inmensidad en la unidad cósmica. La unidad vital del universo legitima la existencia, disposiciones, movimientos y vicisitudes de infinitos mundos. Hay que infiltrarse en el fondo de esta pluralidad concreta para alcanzar la verdadera universalidad. Dios no se puede concebir sin el universo, y es la unidad absoluta y el fin último de todo lo real, de suerte que unidad, totalidad y perfección coinciden y determinan el ser de cualquier ente, incluido el universo⁵⁶. Los fundamentos matemáticos, gnoseológicos y metodológicos sobre la investigación de la idea de Dios no son teológicos sino filosóficos y al amparo de un análisis racionalista. Dios se halla por todas partes y, a su vez, en ningún lugar y, como realidad indivisible y absolutamente simple, es el principio de cualquier ser⁵⁷. La inmanencia de la causalidad divina rompe con la separación aristotélica entre acto y potencia, ya que la substancia divina no se opone a los diferentes modos en que se revela⁵⁸. Todo ser, eterno y temporal, depende de la primera causa⁵⁹. El universo es infinito porque es el efecto de la infinita potencia divina, cuyo poder y bondad conlleva la producción de infinitos mundos (satélites, planetas y estrellas), semejantes a la tierra y cuya generación y corrupción obedece al principio de los contrarios. En virtud de que la

53 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber I, p. 243.

54 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber VIII, p. 309.

55 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber II, p. 286.

56 Cfr. G. Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, cit., p. 168; *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 31.

57 Cfr. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., liber I, p. 147. Véase K. Atanasijevich, *The Methaphysical and geometrical doctrine of Bruno*, St. Louis, Missouri, 1962, pp. 24-25.

58 Para Bruno (*Libri physicorum Aristotelis explanati*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, p. 301), los accidentes respecto de Dios son un supuesto.

59 Para A. Mercati (*op. cit.*, pp. 84-85), es evidente que la eternidad del universo y de los innumerables cuerpos celestes se opone al dogma católico de la creación del mundo en el tiempo.

providencia universal se halla en el espacio infinito de un modo inexplicable, todo ser se mueve y vive en su perfección⁶⁰.

La filosofía de Bruno se articula por el concepto de unidad, que se entretiene en su planteamiento gnoseológico, ontológico y cosmológico. La metafísica, insertada en una peculiar visión cosmológica, fundamenta la renovación ética y epistemológica del hombre. La cosmología de Bruno hace hincapié en el problema del individuo, en el proceso de su liberalización y en la conciencia de su objetividad vinculada al cosmos. La infinitud divina es absoluta e inalcanzable para el entendimiento humano, pero se refleja en un universo ilimitado en el espacio y en el proceder de la mente que nunca satisface su objeto cognoscitivo. El universo infinito de Bruno y el universo finito de Aristóteles⁶¹ no sólo son dos

60 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VII, p. 275; liber VIII, pp. 294-295; I, 1, liber I, p. 242; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 380-381, 383-385, 387-390, 394-397; *La Cena de le ceneri*, cit., p. 126.

61 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber II, pp. 251-252; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., p. 400. Aristóteles (*Acerca del cielo*, cit., libro I, cap. 7, 274a-276a, pp. 84-90) no admite el concepto de infinito actual ni la infinitud del universo, porque entiende el cambio como el paso de un lugar a otro, y el infinito es aquello que no puede ser recorrido. Sobre este tema, cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nell'antichità*, Firenze, 1956, *passim*. Para Bruno (*De immenso et innumerabilibus*, cit., liber I, pp. 252-257; *De l'infinito universo e mondi*, cit., p. 405), en un cuerpo y magnitud infinita no hay centro ni extremo ni gravedad y levedad ni tampoco mundo inferior y superior. El argumento aristotélico es contradictorio porque parte de una noción de infinitud que está más allá de cualquier determinación y que excluye toda localización, pero su punto de llegada es la especificación del movimiento, la gravedad, el cambio... Aristóteles confunde lo infinito con lo inmenso. Para Bruno (*De immenso et innumerabilibus*; cit., liber I, pp. 221 ss.), en la física aristotélica, la relación entre el principio inmaterial y el mundo material es confusa y oscura. La resolución peripatética es sólo dialéctica, y el ser de la última esfera, su localización, lo que la mueve y aquello que está fuera de ella son aspectos vagos, difusos y poco precisos de la cosmología geocéntrica. La teoría aristotélica del lugar (Aristóteles, *Acerca del cielo*, cit., libro IV, cap. 3, 310a-311a, pp. 231-235; *Física*, cit., libro IV, caps. 5-7, 212b-214b, pp. 102-110) sólo se legitima en un universo finito, puesto que el lugar es el límite del cuerpo contenido siempre y cuando sea, a su vez, la determinación final del movimiento natural. Ahora bien, si la tierra gira alrededor del sol y si la esfera de las fijas es una ficción de la imaginación, el lugar no puede ser el continente inmóvil de las cosas. Bruno (*op. cit.*, liber VIII, pp. 295-308) también se opone a Palingenio que afirmó la convexidad del éter y la existencia de una luz pura, infinita, incorpórea y metafísica frente a la menor intensidad de la luz solar, física y finita del universo. Palingenio acepta la unidad del continuo e inmenso, pero no postula la omnipresencia de la materia, de suerte que niega la coexistencia de lo corpóreo e incorpóreo, ya que no forman parte de un género común. La propuesta de Palingenio de un espacio infinito fuera del universo, con luz plena y lugar propio de los dioses y del primer motor, no zanja la ambigüedad de la concepción cosmológica de Aristóteles. De acuerdo con su concepción homogénea del universo, Bruno no admite una región del bien y otra del mal, como hace Palingenio, que implicaría la existencia de dos principios contrarios. El mal que aparece a nuestra percepción se sitúa en el ámbito de la finitud. La imperfección se vincula a los infinitos mundos, a los modos de ser en el cosmos, pero no a la totalidad infinita. Esto significa que en el universo explicado no puede haber una región del bien absoluto.

modelos cosmológicos diferentes sino también dos maneras distintas de concebir la vida del hombre. La dignidad intelectual del hombre y su realización ética exigen un nuevo concepto de mundo. La plenitud de la acción humana requiere la existencia de un universo infinito, cuyo ser inagotable permita la liberación de toda limitación y el desarrollo del furor heroico. El ser de la única escala existente es la unidad, por la que desciende la naturaleza a la generación de las cosas y el entendimiento asciende a su conocimiento y a la comprensión de su ser y substancia en la unidad. La unidad del universo no suprime la diferencia entre las cosas, que se entiende en su múltiple individualidad numérica. Desde el punto de vista substancial y esencial, las innumerables naturalezas singulares constituyen la unidad y, desde el punto de vista numérico, se hallan en las vicisitudes de las cosas⁶².

Toda escala, todo proceso cognoscitivo y toda gradación parte de la unidad, recorre la multiplicidad intermedia y regresa a la unidad⁶³.

Por tanto, un propio sujeto reconoce una única raíz simple y un único principio virtual. A partir de aquí se alcanzará un juicio proporcional desde el primer entendimiento hasta otros entendimientos, desde el primer grado superior de conocimiento hasta otros grados de conocimiento. Una luz ilumina todo, una vida vivifica todo según ciertos grados, descendiendo desde las cosas superiores a los infiernos y elevándose desde los infiernos hasta las cosas superiores; y así como está en el universo, también está en los simulacros del universo. Y cuando ha ascendido a lo más alto, no sólo será visible una vida de todos, una luz y una bondad en todos, —puesto que todos los sentidos son un único sentido, todos los conocimientos son un conocimiento—, sino también será visible todo, puesto que conocimiento, sentido, luz y vida son una esencia, una virtud y una operación. Esencia, potencia, acción; ser, poder y actuar; ente, potencia y agente son uno; así como todos son uno, así también Parménides conoció un único todo y ente. Pero principiar, ser principiado; hacer, ser hecho; iluminar, ser iluminado; lo superior y lo inferior, no son ente, sino del ente, no son lo que es uno, sino de lo que es uno, a partir del uno o acerca del uno.

62 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber II, p. 271, liber V, pp. 111 ss.; *De la causa, principio e uno*, cit., p. 323.

63 Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., p. 329. En el *De monade, numero et figura* (cit., pp. 429-430) y en relación con la escala del ser, la procedencia de la generación de las cosas es el senario, por el que concurren los seis elementos, las seis especies de movimiento, los seis actos de la realización de la generación, cuyos sujetos se hallan, según los cabalistas, en el fuego, el agua, el aceite, el viento, las nubes y la piedra. El orden del senario regula el proceso cíclico del nacimiento y regreso del semen hacia sí mismo. El senario distingue la órbita del universo de acuerdo con la proporción del radio (medida de la circunferencia) y sus leyes. El número seis revela la realización de toda obra, y así lo indican los seis días destinados a la creación. La casa del trabajo, dividida en seis partes, es representada por el exágono y designada al hombre por el arquitecto supremo.

Queremos tratar este asunto no porque sobre la naturaleza de estas cosas se estime que sea este el lugar de consideración, sino para que enseñemos a examinar, meditar, originar la unidad en toda multitud, la identidad en toda diversidad. Pues quien no dispone, pregunta, entiende y hace la unidad, nada dispone, nada pregunta, nada entiende, nada hace; quien a partir de múltiples sentidos y de múltiples grados de conocimiento no ha alcanzado un único sentido y un único conocimiento simple, no posee ningún sentido, ningún conocimiento. Pero quien no conoce este conocimiento ni obra por él, nada conoce ni nada obra. Sin embargo, por los grados de la unidad participada, algunos conocen y obran mediante la participación⁶⁴.

Tanto en la aprehensión de lo sensible cuanto de lo inteligible, la aspiración cognoscitiva es lo que posee máxima unidad. La comprensión será mayor si la unidad se halla infinitamente en la pluralidad entitativa, y será menor si se encuentra de modo finito⁶⁵. Dios es por doquier, en la totalidad infinita y en el interior de las cosas. El espacio continuo e inmenso coincide con la verdad, el ser, el Uno y el Bien. En la divinidad coinciden todos los atributos, que son la potencia o mente, la sabiduría o entendimiento y la bondad o amor. En virtud de ello, las cosas poseen el ser, el orden y la concordia. Esta distinción de la divinidad no es substancial sino racional. Sin la esencia no es el ser, del que todo ente participa para existir, de suerte que nada es ajeno a la presencia divina. Una sola luz ilumina el universo y se difunde por donde quiera que sea percibida y conforme a la naturaleza de cada substancia. Una es la especie y uno es el género,

64 G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 179-180: "Unum ergo proprium subiectum unam simplicem radicem et unum virtuale principium recognoscit. Hinc fiat proportionale iudicium de intellectu primo ad alios intellectus, de primo superiorique cognitionis gradu ad alios cognitionis gradus. Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia certis gradibus a superioribus ad inferna descendens, et ab infernis ad suprema conscendens; et sicut est in universo, ita est et in universi simulacris. Atque altius conscendentibus non solum conspicua erit una omnium vita, unum in omnibus lumen, una bonitas, et quod omnes sensus sunt unus sensus, omnes notitiae sunt una notitia, sed et quod omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio. Essentia, potentia, actio; esse, posse et agere; ens, potens et agens est unum: ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens. Principiare autem principiatum esse, facere fieri, illuminare illuminari, superius et inferius non ens sunt, sed entis, non sunt id quod unum, sed ea quae unius, vel ex uno vel de uno.

Haec non quia de istarum rerum natura hic considerandi locus habeatur, tractasse volumus, at vero ut in omni multitudine unitatem, in omni diversitate identitatem tentare, meditari et efficere doceamus. Qui enim non disponit, quaerit, intelligit et facit unum, nihil disponit, nihil quaerit, nihil intelligit, nihil facit; qui ex multiplici sensu et multiplici cognitionis gradu unum sensum simplicemque unam cognitionem non est adeptus, nullum possidet sensum, nullam cognitionem; qui tandem ipsam non cognoscit et per eam non operatur, nihil cognoscit et nihil operatur. Pro gradibus autem participatae unitatis quidam participative cognoscunt et agunt". Cfr. trad. N. Tirinnanzi, *op. cit.*, pp. 377-378.

65 Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., p. 337.

porque una única vida vivifica el mundo⁶⁶. La homogeneidad del espacio y la igualdad de la potencia que lo penetra revelan la excelencia del eficiente. En cualquiera de los innumerables mundos, el aspecto de las cosas es el mismo. El ser y la esencia coinciden por doquier y constituyen una sola unidad infinita. En virtud de la escala del ser, lo infinito atraviesa lo finito y este regresa a aquél. Este proceso incluye la transformación del hombre en Dios y viceversa, que se regula por la lejanía o aproximación hacia la fuente originaria de la vida. El orden cósmico se determina por la distancia entitativa respecto de la divinidad. La inmanencia divina coexiste con la actividad de cada ser, porque ambas concurren en la emanación de lo absoluto y en la generación de la jerarquizada pluralidad.

Si el uno no es, el ente no es. Nada es sin la unidad, ya que la unidad es el fundamento del ente⁶⁷. “Sin duda todas las cosas verdaderamente son unidad y todas son en unidad”⁶⁸. Unidad y entidad coinciden. La unidad es *substantia universalis in essendo*, el origen esencial de cualquier esencia, y la posibilidad de la existencia de todo lo particular⁶⁹. En la unidad, la multiplicidad de la naturaleza es *unum, idem, ipsa unitas, ipsa identitas*. “Puesto que concurren en lo mismo, más que todos los predicamentos pueden concurrir en alguna unidad del supuesto y todos los miembros del cuerpo en la unidad”⁷⁰. Desde el punto de vista absoluto, el significado de la divinidad se entiende como *unitas, veritas, bonitas y entitas*⁷¹.

La unidad es el predicado que participa de la verdad y de la bondad. Pues se dice que es uno lo que es puro, sincero, simple, como uno es el oro, porque es verdadero oro y al que no se une nada. Por el contrario, se dice uno a lo que es principio del número, y según esta significación se encuentra en el género reductible de la cantidad, naturalmente, como principio de ésta. Por el contrario, lo uno se considera casi unido, de la misma manera que todos los Cristianos son

66 Cfr. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 179.

67 Cfr. G. Bruno, *De magia mathematica*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, p. 501; *De umbris idearum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 1, p. 75.

68 G. Bruno, *De imaginum compositione*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 3, liber III, p. 282: “Omnia nempe unum sunt vere atque omnia in uno”.

69 Cfr. G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 73.

70 G. Bruno, *op. cit.*, p. 88: “Propterea magis in ipso concurrunt, quam in unitatem quandam suppositi omnia possunt concurrere praedicamenta et in unitatem corporis omnia membra”.

71 Cfr. G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., pp. 941 y 1016-1018; *Lampas triginta statuarum*, cit., pp. 188-189; *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 646-648; *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., pp. 8-10, 15 y 92. Aunque, para Bruno (*De la causa, principio e uno*, cit., p. 332), la radical unidad del primer principio como substancia absoluta de la totalidad, no permite asignarle un nombre determinado, por eso recibe varias denominaciones a la vez: unidad, infinito, punto...; pero, en sí mismo, el primer principio no tiene nombre.

uno en Cristo, y esto es por voto, intención y concordia. En cambio, uno significa lo mismo, como Dios y Deidad son uno, y esto es lo mismo porque en Dios no difiere el ser y la esencia. Pero lo uno, junto a estas particulares significaciones, se distribuye, para significar colectivamente, como una selva o un montón es trigo; de modo distributivo, como número uno significa todas las especies del número; lo mismo que mundo uno significa el orden de muchas cosas en un acuerdo, y en la medida que muchos son considerados cuerpo uno⁷².

En virtud de que la unidad, verdad y bondad se comunican entre sí, la unidad es presencia unívoca en el lenguaje, en las matemáticas y en la identidad entre ser y esencia. Todas las cosas son unidad por la coincidencia entre uno, ente y verdad⁷³.

La verdad es aquella entidad que no es inferior a cosa alguna; porque, si quieres imaginar cualquier cosa delante de la verdad, es necesario que la estimes diferente de la verdad; y si la imaginas diferente de la verdad, necesariamente la entenderás como lo que no tiene verdad en sí y es sin verdad, no siendo verdadera; de donde, por consiguiente, es falsa, es cosa de nada, es nada, no es ente. A parte de que nada puede ser antes que la verdad, si no es verdadero que aquello sea primero y sobre la verdad; y con ello el ser verdadero no puede ser sino por la verdad. Así no puede ser otro junto con la verdad, y ser aquello mismo sin verdad; por lo que, si por la verdad no es verdadero, no es ente, es falso, es nada. Del mismo modo, no puede ser cosa al lado de la verdad, porque, si es después de ella, es sin ella; si es sin ella, no es verdadera, porque no tiene la verdad en sí; será, pues, falsa, será, por tanto, nada⁷⁴.

72 G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 16: "Unitas est praedicatum, quod cum veritate et bonitate participat. Dicitur enim unum, quod est purum, sincerum, simplex, ut unum aurum, quod est verum aurum, et cui non est aliquid unitum coniunctumve. Rursum dicitur unum, quod est principium numeri, et secundum hanc significationem invenitur in genere quantitatis reductive, nempe ut principium illius. Rursum dicitur unum quasi unitum, ut omnes Christiani sunt unum in Christo, id est voto, intentione, concordia. Rursum unum significat idem, ut Deus et Deitas sunt unum, id est idem, quia in eo non differt esse et essentia. Unum vero iuxta has praecipuas significationes distribuitur ad significandum collective, ut acervus unus, seges et sylvia una; distributive, ut numerus unus significat omnes species numeri; item seriatim, ut mundus unus significat ordinem multarum rerum in unum conspirantium, quatenus et multi corpus unum dicuntur".

73 Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 690. Sobre la verdad y la belleza, cfr. G. Bruno, *Cabala del caballo Pegaseo*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., p. 920; F. Puglisi, *op. cit.*, pp. 35-36 y 41-42.

74 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 646-647: "La verità è quella entità che non è inferiore a cosa alcuna; perché, se vuoi fengere qualche cosa avanti la verità, bisogna che stimi quella essere altro che verità; e se la fingi altro che verità, necessariamente la intenderai non aver verità in sé ed essere senza verità, non essere vera; onde conseguentemente è falsa, è cosa de niente, è nulla, è non ente. Lascio che niente può essere prima che la verità, se non è vero che quello sia primo e sopra la verità; e cotal vero essere non può essere se non per la verità. Cossì non può essere altro

Nada es ni anterior ni posterior ni diferente de la verdad. El ser de la unidad es la verdad simple y absoluta, que es génesis de todo lo verdadero. “Lo mismo es uno, así como en todo género lo máximo es uno; y esta verdad es simplemente uno y máximo sobre todo género, en consecuencia, el mismo máximo, por donde lo máximo y más verdadero es uno en los géneros de las cosas singulares”⁷⁵. La verdad infinita es la substancia de todas las cosas. Lo absoluto abraza la realidad cósmica y la hace suya y, en virtud de esta transformación, se alcanza la visión de la divinidad. Dios se halla en la tierra y en nosotros como verdad, belleza y bondad. La verdadera humanidad es la realización de la divinidad en el mundo. La naturaleza y el hombre son penetrados por la infinitud divina.

A la unidad del uno y del todo y a la eternidad del ser en cada ente no se llega sólo por el recurso de la abstracción racional, sino que este significado metafísico requiere de un verdadero sentido físico, según el cual el origen de la realidad en el ámbito del devenir revele la visión unitaria del todo. La identidad eterna del universo debe ser considerada bajo la infinita capacidad universal en su totalidad vital.

El tiempo todo quita y todo da, todo se transforma, nada se aniquila; uno sólo es eterno y persevera eternamente uno, semejante y mismo. Con esta filosofía mi espíritu se engrandece y mi entendimiento se magnifica. Sin embargo, cualquiera que sea el momento de esa noche que espero, si la mutación se realiza, yo que estoy en la noche, espero el día y aquéllos que están en el día, esperan la noche. Todo lo que es, es aquí o allá, o cerca o lejos, ahora o luego, pronto o tarde⁷⁶.

El universo infinito es una totalidad viviente de la que participa la multiplicidad entitativa en su particular individualidad, manifestando el principio unitario

insieme con la verità, ed essere quel medesimo senza verità; perciocché, se per la verità non è vero, non è ente, è falso, è nulla. Parimente non può essere cosa appresso la veritate; perché, se è dopo lei, è senza lei; se è senza lei, non è vero; perché non ha la verità in sé; sarà dunque falso, sarà dunque niente”. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, pp. 92-93.

75 G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 74: “Ipsum est unum, quemadmodum in omni genere maximum est unum; et haec veritas est unum simpliciter atque super omne genus maximum, consequenter ipsa maximitas, qua in singulis maximum et verissimum est unum generibus”.

76 Cfr. G. Bruno, *Candelaio*, cit., p. 22: “Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s’annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. Con questa filosofia l’animo mi s’aggrandisse, e me si magnifica l’intelletto. Però, qualunque sii il punto di questa sera ch’aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte: tutto quel ch’è, o è cqua o llà, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi”. Cfr. trad. T. Losada, *op. cit.*, p. 123. Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, p. 66: “Omnio roero vecissitudo este” (*Omnium rerum vicissitudo est*); es decir, hay una continua mutación en las cosas.

de la animación universal. La correspondencia entre posibilidad y realidad es infinita por la acción uniforme y constante de la energía vital de la eternidad. Ni los sentidos ni la intuición empírica pueden comprender y fundamentar el verdadero concepto de infinitud. La ilusión sensitiva se corrige con los sentidos cuando éstos se guían por la razón⁷⁷; pero, además, no podemos limitarnos a las indicaciones del sentido común. La raíz de la intuición del infinito divino y del infinito espacial cósmico se aloja en el acto libre y heroico del furor humano que se vincula, por su amor eterno, a la visión infinita de la realidad⁷⁸. El saber sobre lo absoluto conlleva concebirlo en su alteridad, en su ser otro y diverso de lo conocido por el hombre. Esta alteridad contiene un vínculo con la conciencia del abismo entre lo finito e infinito que permite al héroe extralimitarse y sustituir el mundo empírico y sensible por el ser infinito y absoluto.

Desde el punto de vista cosmológico y metafísico, el monismo de la substancia infinita se articula con la determinación individual, finita y empírica. La unidad se explica en múltiples modos de ser y los complica como totalidad⁷⁹. La multiplicidad permite el ascenso a la unidad, de suerte que ambas se vinculan y no se excluyen entre sí. La absoluta identidad y la inviolable unidad se revelan en la inevitable alteridad e insoslayable multiplicidad. "Todo, por mínimo que sea, está al amparo de una providencia grande infinitamente; toda minucia, por más vil que se quiera, es importantísima en orden al todo y al universo; porque las cosas grandes están compuestas de las pequeñas y las pequeñas de pequeñísimas, y éstas de indivisibles y mínimos"⁸⁰. Lo particular es la realización de la unidad, que se reconoce en la manifestación vital de lo singular. La totalidad concreta de un determinado punto de vista es capaz de mediar para llegar a una imagen verdadera de la unidad. La faz absoluta recoge todos los rostros finitos, y en ella el observador concuerda con su propia imagen y disposición. El núcleo de cada ser finito se halla en sí mismo, y por su energía singular e inigualable se comunica con la unidad absoluta. En virtud de que lo finito interviene y se integra en lo infinito, el ser ya no se presenta como lo absolutamente inefable e indiferenciado. La infinitud de la unidad contiene y transforma la finitud que se substancia por la identidad de realidades contrarias. La oposición entre lo finito

77 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber III, p. 314.

78 Cfr. G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., pp. 997-998; *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 371 y 531-532; *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VII, 242-245, liber VIII, pp. 286-287. Cfr., asimismo, Lucrecio, *op. cit.*, LII, vv. 1052-1066, pp. 228-229.

79 En la ontología de Bruno (*De la causa, principio e uno*, cit., pp. 185-186), el ente es *multimodo y, multiúnico*.

80 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 643: "Tutto dunque, quantunque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria in ordine del tutto ed universo è importantissima; perché le cose grandi son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime, e queste de gl'individui e minimi". Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 89.

y lo infinito se concilia en el puro ser de lo uno en lo otro, pero esta coincidencia es ajena a cualquier expresión cuantitativa o cualitativa y a toda medida temporal o espacial. La heterogeneidad de lo múltiple expresa la unidad porque la inmanencia de lo absoluto es el único fin de todo ser. La unidad se explica por la pluralidad, que se somete a la necesidad vital de lo universal. El devenir de lo real subyace en el proyecto de unificación del ser absoluto. La finita diferencia empírica se legitima en la simplicidad unívoca de lo infinito. Lo finito es posible en relación con lo infinito, que es la tendencia de todo ser condicionado.

Un principio único se halla en infinitos individuos. Para Bruno⁸¹, todo está en todo no *omnímodamente* en cada ente, ya que cada punto vital del universo es unidad, aunque desde su propia óptica y modo. La manifestación del ente es *pluriforme*, y esta presentación múltiple coincide con su especial forma de ser y con la identidad y unidad infinita que es el universo. La unidad o entidad en sí adquiere la categoría de substancia frente a la multiplicidad de accidentes que legitima y fundamenta. Desde un punto de vista sistemático, la estructura substancia-accidentes se revela como unidad infinita-modos finitos, indiviso-mensurable, innumerable-numerable, unidad entitativa-multiplicación del ente, absoluto-relativo⁸². En sí misma, la substancia una e indivisa no posee cantidad y es anterior a toda pluralidad. Por naturaleza, la substancia carece de número, es indivisible y una en todos los entes particulares, cuyo ser es por algo que se encuentra en la substancia pero que no la constituye. Por los accidentes, la substancia se hace múltiple, de tal modo que la aprehensión de la singularidad de una cosa concreta no equivale a la captación de una substancia específica sino de la substancia en lo particular.

Hay una conversión constante y una relación permanente entre lo individual y la totalidad que se explica en la unidad y se complica en la unidad absoluta. La vida no sólo revela la identidad, la concordia, la verdad y la perfección de la unidad cósmica, sino también, y en virtud de la armonía de los contrarios, la diferenciación y variedad propias de la naturaleza.

(...) en los dos extremos, que se dicen en la extremidad de la escala de la naturaleza, no se contemplan más dos principios que uno, dos entes que uno, dos contrarios y diversos, que uno concordante e idéntico. Allí la altura es profundidad, el abismo es luz inaccesible, la tiniebla es claridad, lo grande es pequeño, lo confuso es distinto, la lucha es amistad, lo divisible es indivisible, el átomo es inmenso; y al contrario⁸³.

81 G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., p. 323.

82 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, pp. 334-335; Á. J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 33.

83 G. Bruno, *op. cit.*, p. 186: "(...) ne li doi estremi, che si dicono nell'estremità de la scala della natura, non è piú da contemplare doi principii che uno, doi enti che uno, doi contrarii e diver-

“Lo que de esto yo quiero inferir es que el principio, el medio y el fin, el nacimiento, el aumento y la perfección de cuanto vemos es de los contrarios, por los contrarios, en los contrarios, a los contrarios: y allí donde es la contrariedad, es la acción y reacción, es el movimiento, es la diversidad, es la multitud, es el orden, son los grados, es la sucesión, es la vicisitud”⁸⁴. Los contrarios proceden de un origen común y se determinan en los entes materiales de acuerdo con una pluralidad de modos contrapuestos, cuya lucha no es ajena a la convergencia⁸⁵. La lucha y lejanía de los contrarios es recíproca y, en su raíz, son idénticos⁸⁶. “Así, todas las cosas tienen en su género todas las vicisitudes de dominio y servidumbre, de felicidad e infelicidad, de ese estado que se llama vida y de aquel que se denomina muerte, de luz y tinieblas, de bien y de mal”⁸⁷. La afirmación

si, che uno concordante e medesimo. Ivi l'altezza è profondità, l'abisso è luce inaccessa, la tenebra è chiarezza, il magno è parvo, il confuso è distinto, la lite è amicizia, il dividuo è individuo, l'atomo è immenso; e per il contrario”. En *De la causa*, desde el punto de vista de las dimensiones matemáticas (“signos”) y de las observaciones naturales (“verificaciones”), se demuestra que los contrarios concurren en unidad. Cfr., asimismo, Heráclito, *Razón común*, ed. A. García Calvo, en *Lecturas presocráticas II*, Madrid, 1985, pp. 144, 138 y 177: “EL DIOS, DÍA/NOCHE, INVIERNO/VERANO, GUERRA/PAZ, HARTURA/HAMBRE: TODOS LOS CONTRARIOS JUNTOS, ÉSE ES EL PENSAMIENTO”; “CORRELACIONES, NOCIONES ENTERAS Y A LA VEZ NO ENTERAS: ‘COINCIDENTE’/‘DIFERENTE’, ‘CONSONANTE’/‘DISONANTE’, Y LO MISMO ‘DE TODAS LAS COSAS, UNA SOLA’ QUE TAMBIÉN ‘DE UNA SOLA, TODAS LAS COSAS’”; “CAMINO ARRIBA, CAMINO ABAJO, UNO SOLO Y EL MISMO”.

84 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 573: “Quello che da ciò voglio inferire, è che il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine”. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 31. Acerca de la identidad de los contrarios y su relación con la medicina; véase G. Bruno, *De rerum principiis, elementis et causis*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, pp. 519-521.

85 Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., pp. 339-340. La exclusión de los contrarios es propia de la interpretación aristotélica (Aristóteles, *Física*, cit., I, 6, 189a-189b, pp. 22-24) de la realidad que es rígida y esquemática, ya que no admite la compleja diversidad de lo real. La teoría de la unidad de los contrarios de Bruno procede de Heraclito, la tradición platónica y, sobre todo, de Nicolás de Cusa. Cfr. Heráclito, *op. cit.*, pp. 202 y 230: “LAS COSAS FRÍAS SE CALIENTAN, LO CALIENTE SE ENFRÍA, LO HÚMEDO SE SECA, LO ÁRIDO SE MOJA”; “1º VIVE EL FUEGO LA MUERTE DE LA TIERRA; TAMBIÉN EL AIRE VIVE LA MUERTE DEL FUEGO. EL AGUA VIVE LA MUERTE DEL AIRE, LA TIERRA LA DEL AGUA. 2º MUERTE DE LA TIERRA EL HACERSE AGUA; TAMBIÉN MUERTE DEL AGUA EL HACERSE AIRE, Y DE AGUA <<<EL HACERSE> FUEGO; Y AL REVÉS: 3º MUERTE DEL FUEGO, GENERACIÓN PARA EL AIRE; Y MUERTE DEL AIRE, GENERACIÓN PARA EL AGUA”.

86 Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 572-573.

87 G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., p. 156: “Cossì tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudine di dominio e servitù, felicità ed infelicità, de quel stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male”. Cfr. trad. E. Schettino M., *op. cit.*, p. 125.

de Anaxágoras⁸⁸, *todo está en todo*, se radicaliza en la concepción bruniana del universo por el principio de la contradicción infinita de lo real que acontece en la unidad. El sentido originario y genuino del cosmos es la armonía de los contrarios que concilia el posible caos procedente del constante movimiento vital de los opuestos: “es necesario, por la fuerza de la vicisitud de las cosas, que del mal vengan al bien, del bien al mal, de la bajeza a la altura, de la altura a la bajeza, de las oscuridades al esplendor, del esplendor a las oscuridades”⁸⁹. “En conclusión, quien quiera saber los máximos secretos de la naturaleza, que se vuelva y contemple acerca de los mínimos y máximos de los contrarios y opuestos. Magia profunda es saber obtener el contrario después de haber hallado el punto de unión”⁹⁰. En una concepción infinita del universo, la unidad es también cualquier individuo, porque la totalidad es en todos los puntos vitales del espacio y el individuo es en todas las partes del universo, ya que ninguna de ellas es su centro: *todo está en todo*.

En virtud de que la unidad cósmica abarca y armoniza todos los contrarios, el universo o totalidad no puede alterarse ni devenir en otra disposición, hacia algo diferente de lo que es. El universo no tiene tendencia hacia otro modo de ser porque es la totalidad; no existe nada exterior al universo que pueda afectarlo, cambiarlo; no hay contrario que lo transmute, porque el universo es la conciliación absoluta. “He aquí como no es imposible, sino necesario que el óptimo, el máximo, el incomprensible, sea todo, por todo y en todo, porque, como simple e indivisible, puede ser todo, ser por todo, ser en todo”⁹¹. En la teoría de los

88 Bruno (*De gli eroici furori*, cit., p. 934; *De la causa, principio e uno*, cit., pp. 242-243; *Lampas triginta statuarum*, cit., pp. 42 y 95; *Sigillus sigillorum*, cit., p. 196) sigue la teoría de Anaxágoras según la cual todo está en todo: *omnia in omnibus*, todas las cosas son o están en todas las cosas y, como todo está en todo, se puede hacer de todo todo. Cfr. N. de Cusa, *op. cit.*, II, 5, pp. 36 y 38. Respecto de Anaxágoras, cfr. G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1974, pp. 522-526. Acerca de la diferencia entre el planteamiento de Anaxágoras y el de Bruno, cfr. A. Guzzo, *op. cit.*, p. 110, nota 150. Por lo que se refiere a la relación entre el alma del universo y el principio *omnia in omnibus*, véase L. Spruit, *op. cit.*, p. 144.

89 G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 1075: “(...) per forza della vicissitudine delle cose, è necessario dal male vegnano al bene, dal bene al male, dalla bassezza a l’altezza, da l’altezza alla bassezza, da le oscuritadi al splendore, dal splendor alle oscuritadi”. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 398.

90 G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., p. 340: “In conclusione, chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione”. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *Mundo, magia, memoria*, cit., p. 148.

91 G. Bruno, *op. cit.*, pp. 321-322: “Ecco come non è impossibile, ma necessario che l’ottimo, massimo, incomprensibile è tutto, è per tutto, è in tutto, perché, come semplice e indivisible, può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto”. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, *op. cit.*, p. 133. Cfr. G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 1045: “(...) per essere la eternità istessa e conseguentemente

contrarios es donde aparece con más claridad la explicación de la unidad por su causa positiva o absoluta. La inmovilidad máxima del cosmos no es susceptible de medida ni es medida, no es contenido ni contiene, porque nada supera ni su categoría máxima ni su categoría mínima. Pero también el universo se halla constituido por el movimiento constante de los contrarios, por el ascenso y descenso continuo de lo máximo a lo mínimo y viceversa, por una energía vital, intrínseca y eterna.

(...) no es contraria a la razón nuestra filosofía que reduce a un principio y refiere a un fin y hace coincidir los contrarios en lo mismo, de suerte que es un sujeto primero del uno y del otro; por tal coincidencia, estimamos que al fin es divinamente dicho y considerado que los contrarios son en los contrarios, por lo que no resulta difícil llegar a saber que cada cosa procede de cada cosa, lo cual no pudieron comprender Aristóteles y otros sofistas⁹².

La contradicción de lo real se concilia con la unidad absoluta, donde todos los contrarios coinciden. En la unidad o verdad y entidad absolutísimas, toda multiplicidad es invariable.

La limitación relativa aspira a la exactitud y precisión de la estricta verdad. Esta aspiración avala la infinita posibilidad cognoscitiva del hombre. El ser de la unidad en la pluralidad garantiza los centros vitales de la experiencia cognoscitiva. Si la realidad es unidad, no puede ser conocida bajo su carácter antitético sino sobre el principio general del desarrollo vital del universo. En la identidad compleja de lo múltiple se concilian todos los modos de ser bajo un único vínculo de vitalidad. Desde el punto de vista del animismo de Bruno, las aparentes oposiciones ontológicas se identifican con la eterna vicisitud universal. En la vicisitud eterna y divina, la inagotable vida de la naturaleza se expande, deviene y cambia pero no se repite. La vida perdura en un ritmo infinito exento de la repetición de

una possessione insieme tutta e compita, insieme insieme comprende l'inverno, la primavera, l'estate, l'autunno, insieme insieme il giorno e la notte: perché è tutto per tutti ed in tutti gli punti e luoghi". ["(...) por ser la misma eternidad y, consiguientemente, una misma posesión toda y completa, comprende simultáneamente el invierno, la primavera, el verano, el otoño, el día y la noche, porque es todo en todos y por todos los puntos y lugares"]. Cfr. trad. I. Gómez de Liaño, ed. *La expulsión de la bestia triunfante y De los heroicos furores*, cit., p. 367.

92 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 525-526: "(...) non è contra raggione la nostra filosofia, che reduce ad un principio e riferisce ad un fine e fa concidere insieme gli contrarii, di sorte che è un soggetto primo dell'uno e l'altro; dalla qual coincidenza stimiamo ch'al fine è divinamente detto e considerato che li contrarii son ne gli contrarii, onde non sia difficile di pervenire a tanto che si sappia come ogni cosa è di ogni cosa: quel che non poté capire Aristotele ed altri sofisti". Cfr. trad. Á. J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 181.

aspectos en su específica y rígida identidad⁹³. El intercambio recíproco equilibra el ser de la naturaleza. En esta compensación vital, nada se pierde y todo se conserva, y la muerte se presenta como principio de vida. La disolución de un compuesto es el origen del nacimiento de otro⁹⁴. En virtud del principio de exuberancia de la naturaleza, nada se dispersa y la vida triunfa sobre la muerte⁹⁵. Se trata de un cambio imparabile, en que el inexorable girar del tiempo abraza cualquier grado de la realidad, incluido lo que parece estable e inmutable. La mutabilidad permanente de todas las cosas revela el carácter universal del devenir. Por el giro eterno de la rueda del tiempo, nada tiende al mismo estado y la mismidad es ajena a las partes del todo.

Bruno recoge el planteamiento lucreciano del equilibrio general y natural entre nacimiento y destrucción y lo traduce en el intercambio y conservación recíproca de la vida que se manifiesta en el vínculo armónico del amor⁹⁶. La unidad interna del sistema vital se explica por la aplicación de la relación padre-madre al sol y a la tierra⁹⁷, de suerte que el movimiento de los cuerpos celestes se describe mediante esquemas biológicos. Esta interpretación orgánica del universo conlleva la autonomía y producción eterna de la naturaleza, junto con la inmanencia vital en el todo, que convergen en el furor de un amor cósmico⁹⁸. La estructura más íntima y auténtica de la naturaleza es su proceso vital que no encaja con una interpretación jerárquica, material y mecánica del cosmos. La realidad es vida y ésta es movimiento que no es mecánico sino fruto de la acción del alma cósmica, intrínseca en cada ser según su conveniencia vital. La raíz del movimiento es espiritual, y los cuerpos celestes mantienen relaciones biológicas. La distribución de las especies vivientes en las partes de la tierra no depende de una organización providencial sino del criterio de selección natural, y en virtud de que todo es en todo, la naturaleza genera estas especies por doquier. El alma del

93 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber V, pp. 125-126. Véase, asimismo, M. Bartolomé, "El animismo en Giordano Bruno", *Ágora*, vol. 19-2, Santiago de Compostela, Diciembre, 2001, pp. 23-49.

94 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber III, pp. 361-366; liber IV, pp. 63-65.

95 Cfr. Lucrecio, *op. cit.*, LI, vv. 250-264, pp. 94-95. En la visión del *De immenso* sobre el universo, la naturaleza y el hombre, se manifiesta la influencia del *De rerum natura* de Lucrecio. En el *De l'infinito* (G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 531-533), el propio Bruno indica la utilidad de Lucrecio como fuente de inspiración. Sin embargo, el concepto lucreciano de alma individual (*op. cit.*, LIII, vv. 94 ss., pp. 246 ss.), entendido como la unión de *anima* (energía vital que vincula los miembros y se difunde por todas partes) y *animus* (orden racional o mente) se relaciona con la idea estoico-platónica del todo vital subyacente en el alma de los mundos, que evidencia la divergencia entre el naturalismo mecanicista de Lucrecio y el atomismo animista de Bruno. Sobre este tema, cfr. F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di G. Bruno*, Firenze, 1968, *passim*.

96 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VI, pp. 177-178.

97 *Ibidem*.

98 *Ibidem*.

mundo posee una riqueza infinita de posibilidades vitales y móviles, pero sólo actualiza las que se ajustan a la substancia correspondiente⁹⁹. Desde el punto de vista espacial y temporal, la unidad vital se implica en su explicación y expansión porque el alma del mundo es toda en todo¹⁰⁰, y su acción se especifica en cada ser y en sus diferentes operaciones particulares.

Las ineludibles diferencias reflejan el comportamiento vital de la unidad infinita, que puede ser pensada por su referencia a la innumerable pluralidad. La verdad de la unidad sólo puede explicarse en la alteridad del ser condicionado, cuya participación con lo incondicionado es ineludible. Lo imperceptible e incomprendible deviene visible y pensable para el hombre, que alcanza el verdadero sentido de lo absoluto cuando se concentra en la unidad de una visión intelectual. La experiencia intelectual supera la pluralidad sensible y relativiza la multiplicidad finita por la consideración de todas las convergencias posibles en un espacio infinito. Según el grado de excelencia de las cosas naturales, *natura est deus in rebus*¹⁰¹. La necesidad originaria de la naturaleza procede de la de Dios¹⁰², de suerte que la naturaleza se identifica con la energía divina¹⁰³. Por las formas naturales vitales, el hombre puede infiltrarse en la simplicidad de lo divino¹⁰⁴. La unidad divina fundamenta la naturaleza, cuya ley rige el ser de todos los entes naturales¹⁰⁵. El principio natural se despliega en la potencia y acto de las cosas particulares que se armonizan en la divinidad.

Es coherente afirmar que si bien el problema de la inmanencia divina no aparece explícitamente planteado, se nos revela en alguna medida como hilo conductor del presente estudio. Lo divino (unidad complicada) se diferencia, sin oponerse ni separarse, de lo cósmico (unidad explicada). La concepción de la realidad se articula desde lo absoluto a lo derivado y al contrario. En este doble movimiento se halla la vida universal. El universo como proceso de explicación y derivación exige la distinción entre unidad cósmica y unidad divina, ya que este proceso es alternancia, cambio, contradicción. La alternancia posibilita la vida incesante en el cosmos. De este modo, la unidad divina es configurada en orden a la unidad cósmica u objeto esencial de la filosofía bruniana.

99 Cfr. G. Bruno, *op. cit.*, liber IV, pp. 85-87.

100 *Ibidem*.

101 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 729 y 776-777.

102 Cfr. G. Bruno, *De imaginum compositione*, cit., liber III, p. 291.

103 Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber I, p. 227; *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 101.

104 Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 780 y 794-795.

105 Cfr. G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 1154; *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., p. 73.

El concepto de unidad divina ha sido objeto de este estudio en cuanto que dicha unidad se halla presente en el universo o unidad cósmica. Las consideraciones que Bruno hace de Dios no son teológicas sino metafísicas, y con el fin de explicar el carácter divino del cosmos. Bruno parte de la necesidad de la existencia de un efecto infinito para manifestar la excelencia de una causa infinita e inmediatamente procede a identificarlos. El universo, unidad necesariamente infinita en el espacio y en el tiempo, es la máxima representación de la acción y el poder divinos. La bondad divina sólo puede difundirse eternamente en un espacio infinito inmóvil en el que se hallan mundos innumerables móviles, infinitos miembros, grandes animales que explican, de acuerdo con su grado de perfección corpórea, la incorpórea realidad divina, que no puede limitar ni determinar su posibilidad y acto infinitos en un lugar finito. El infinito de Bruno es real y no sólo posible, es actual y no meramente potencial y es uno de los conceptos claves para interpretar su especulación sobre la unidad. Infinito es el espacio vacío-lleño de astros, infinito es el transcurso del tiempo, infinitas son las modalidades del ser universal e infinito es Dios y el universo.

La unidad divina como principio del universo es parte intrínseca y formal de éste, es principio universal de la vida infinita, de la movilidad incesante que acontece en el cosmos inmóvil. En la unidad divina se encuentra el origen de la unidad cósmica, y la conexión entre las dos unidades se establece por la comunicación vital que hay entre ambas. En el inicio de la vida cósmica hay identidad plena entre Dios y el universo. El desarrollo vital, la alternancia de las realidades particulares que integran el todo cósmico, es lo que exige la diferencia entre unidad divina complicada y unidad cósmica explicada.

Lo divino rige y gobierna como causa positiva la inmovilidad *del* universo infinito y como causa negativa la movilidad *en* el universo infinito. La unidad divina y la unidad cósmica, como realidades infinitas e inmóviles, son idénticas. Causa y efecto no se diferencian. A su vez, no es propio de lo absoluto ser móvil y divisible y entonces la causa incondicional es responsable de una realidad que ella, de suyo, no es, de un efecto relativo al cambio, a la alternancia y a la contradicción. Y como no puede comprenderse y explicarse lo relativo a través de lo absoluto, la unidad deja de ser entendida como identidad entre lo divino y el universo y pasa a ser armonía de los contrarios. La unidad divina garantiza el carácter de ser uno *del* universo que, inmóvil e infinito, se corresponde con su causa, y ésta forma parte del universo sin detrimento de su subsistencia. Sin embargo, la existencia móvil y finita *en* el universo halla su garantía en la unidad derivada que, independiente de alguna manera de lo divino, es armonía de los contrarios. Una pluralidad innumerable de determinaciones contrarias se suceden entre sí en la unidad cósmica, cuyo movimiento y mutación obedece a la necesidad vital del momento y del lugar en que están, ya que todo cambio es hacia otro modo de ser en el ser único que es el universo.

La unidad cósmica se encuentra en los contrarios, que viven su conflicto y lucha en la unidad, hallando su coincidencia plena con la génesis de la unidad: lo divino. La armonía del universo se presenta como la integración de la multiplicidad de sus constituyentes contrarios, móviles y finitos en la unidad infinita e inmóvil. La unidad del universo descansa en la unidad divina, pero la armonía en el universo se asienta en la unidad cósmica como primer principio de la coincidencia de los contrarios. La armonía de los contrarios se constituye en el eterno devenir del universo, en los infinitos cambios y movimientos del proceso cósmico. Nada es lo mismo que en el momento anterior, y en esta transformación continua se aloja la armonía. Todo contraste, toda oposición supone la realización del movimiento de los contrarios, cuya identidad y persistencia es en la unidad viviente del universo. No hay primacía de la unidad inmóvil sobre la móvil, sino que tienen el mismo valor en orden a la configuración del todo cósmico.

Todo lenguaje sobre la unidad supone multiplicidad, de suerte que la explicación cosmológica sólo puede darse en el universo entendido como unidad derivada, nunca por la unidad divina, cuya existencia se manifiesta en el universo como todo infinito e inmóvil, en el que, sin embargo, lo divino es inefable. De la totalidad cósmica, infinita espacial y temporalmente, cabe afirmar que materia y forma, potencia y acto, finito e infinito, movilidad e inmovilidad, mínimo y máximo, luz y tinieblas, son identidad absoluta y universal; pero en la totalidad cósmica, son relativas a seres particulares finitos y móviles, cuya energía o forma se actualiza en la materia contracta o continua posibilidad de cambio y vicisitud. La indistinción del ser único, universal y animado que es el cosmos armoniza las distinciones y realidades contrarias que lo constituyen.

La totalidad divina y cósmica, infinita e inmóvil, es, en buena lógica, indivisible. La vitalidad pone en juego, radicalmente, la relación del todo con las realidades divisibles que lo integran. Se trata de la conexión entre el todo y los modos de ser en el todo. Sólo hay una realidad e innumerables modalidades que viven en ella. El universo es *omnimodo* que contiene modos múltiples que, a su vez, forman una unidad, siendo ellos mismos unidades, únicos. Cada modo de ser ocupa un determinado lugar de acuerdo con el principio vital que lo rige y para conservar el equilibrio y la armonía vital en el todo cósmico.

Cada modo de ser es una totalidad viviente, que se diferencia de los demás por la función vital que desempeña en el cosmos. Por el vínculo vital se pasa de un modo de ser a otro y todas las diferencias se diluyen y armonizan. El universo es un todo infinito viviente penetrado de modos infinitos de vida que se configuran en totalidades particulares. Éstas simbolizan, en su relatividad espacial y temporal, el todo cósmico, hasta tal punto que no se hallan sometidas a la muerte, sino a un proceso de disolución que las conduce al ser cósmico, donde son transformadas en otro modo de ser de acuerdo con la ley del equilibrio vital. Esta

unidad vital garantiza la unidad del todo cósmico, que no es dividido sino modelado continuamente por las totalidades particulares que lo integran.

Desde el punto de vista de la identidad entre la unidad divina y la unidad del universo, el todo cósmico es anterior a sus partes, puesto que es, en su causa positiva, inmóvil e infinito. Pero innumerables modos, partes móviles y finitas constituyen y componen el todo cósmico. En este sentido, la perspectiva de la identidad debe sustituirse por la de la armonía entre el todo y sus partes, de tal manera que éstas explican la existencia de aquél por participación. El todo o unidad cósmica se diversifica y contrae en una gradación o escala del ser de infinitas modalidades que se fundamentan y adquieren sentido a partir del todo o universo. Se trata de una diferencia modal entre el universo y sus partes constitutivas. Astros, dioses, demonios, bestias, héroes, etc., reflejan el todo cósmico, no son el universo sino su espejo. La distinción entre el todo y las partes no es realmente absoluta sino modal: el universo, como todo viviente, se reduce a la naturaleza de los modos que lo componen, sin estar incluido en cada uno de ellos de forma plena. El universo no está contenido íntegramente en una piedra, pero piedras, hombres, árboles, astros, etc., conforman el todo viviente que es el universo. Cada cosa refleja su modo individual, y no puede ser el universo ni Dios, sino el universo en una determinada contracción. Cada ser individual, incluido el hombre, es una forma de existencia concreta en la vida universal, un espejo único y vivo del cosmos, que tiende a desarrollarse continuamente, cumpliendo su función en el todo cósmico o unidad central de energía. De alguna manera, en esta función específica vive también el universo y, en última instancia, Dios.

En un sentido más estricto y riguroso, el universo como todo viviente se manifiesta y es comprendido en sus partes; sin embargo, el universo como todo inmóvil e infinito no se consume ni es absorbido por sus modos de ser. No se trata de dos universos, sino de un universo que es inmanente a su causa y un universo que es trascendente a ella. Son dos formas del carácter de ser uno: el universo es unidad divina y es unidad viviente. La unidad inmóvil, infinita e indivisible transita a armonía de lo inmóvil y móvil, de lo infinito y finito, de lo indivisible y divisible, por la exigencia del desarrollo vital de sus constituyentes móviles, finitos y divisibles. Sin embargo, dicha transición se produce gracias al primer principio universal de vida infinita que, en su origen, es tanto lo divino cuanto lo cósmico.

Hay comunicación vital entre el todo divino y el todo cósmico, y esta vida se comprende con arreglo a la infinitud, inmovilidad e indivisibilidad. Hay comunicación vital entre el todo cósmico y el proceso vicisitudinario de sus modos de ser que se entiende por la armonía de los contrarios. El todo cósmico podría equipararse a un gigantesco sistema, cuyas partes guardan una relación de dependencia vital entre sí que se articula y desarrolla partiendo de la armonía del

sistema. La concepción bruniana del todo se asemeja a una trama arquitectónica que culmina en su origen o unidad. Dios transmite su poder infinito al universo que se responsabiliza del funcionamiento vital que emana de él. Se utiliza una especie de propiedad transitiva para entender la realidad: de lo divino al universo y de éste a la multiplicidad vital que se halla penetrada de divinidad por cuanto que es modalidad infinita de lo cósmico.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, ser sólo hay uno: el universo como unidad infinita, inmóvil e indivisa, diversificada y contraída en innumerables modos de vida del ser único, que irradia divinidad, por cuanto que a ella debe su origen. La coexistencia y sucesión infinitas de los modos de la unidad cósmica es una unidad de ser y de vida que expresa el ser divino uno y absoluto. La organización vital del universo, explicada por infinitos procesos de alternancia de contrarios, es la palpitación de la vida universal divina. El universo infinito en un organismo universal, la representación animada del infinito divino. Dios y el universo aparecen en su fuerza de constante generación y se aproximan de tal manera que acaban coincidiendo.

Hay que reconocer que la identidad entre la unidad absoluta y la unidad concreta es muchas veces rechazada o encubierta a lo largo de la obra de Bruno, pero la diferencia entre ambas también es con frecuencia anulada. El panteísmo se halla siempre en el límite y depende en gran medida de la interpretación del concepto de unidad, que es el punto de encuentro de la realidad divina y cósmica. La reflexión filosófica está más acá y no más allá de la unidad. Más acá, la unidad es armonía de opuestos, el desarrollo vital de las infinitas modalidades del universo, que se explica y se multiplica a través del lenguaje racional del hombre.

MONTSERRAT BARTOLOMÉ LUISES

Soria, 8 de octubre de 2007