

## **EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN EN LA VIDA Y LA FILOSOFÍA DE G. BRUNO**

*Resumen: Este estudio pretende demostrar la importancia de la religión en la vida y filosofía de Bruno. Se plantea la situación histórico-religiosa de la época y se explica la trayectoria vital de Bruno de acuerdo con sus propias alusiones en algunas de sus obras y según los estudios más relevantes respecto de su errante vida. Por último, se manifiesta el alcance de la religión en la distinción bruniana entre filosofía y teología.*

*Palabras clave: Religión, filosofía, teología.*

### *THE PROBLEM OF THE RELIGION IN THE LIFE AND THE PHILOSOPHY OF G. BRUNO*

*Abstract: This study attempts to demonstrate the importance of religion in Bruno's life and philosophy. The study sets out the historical and religious phenomena of the age and explains the trajectory of Bruno's life based on the indications found in some of his works and on the most significant studies on his wayward life. Finally, the study brings to light the degree in which religion played a part in Bruno's distinction between philosophy and theology.*

*Key words: religion, philosophy, theology.*

Los hombres de la segunda mitad del siglo XVI eran conscientes “de que se hallaban implicados en un gran drama europeo”<sup>1</sup>. Renace el sistema de los valores antiguos y se renueva la cultura que afirma el arte y la vida civil del hombre<sup>2</sup>. La Europa del siglo XVI hereda de la etapa anterior una crisis que afecta a todos los órdenes de la vida y que es la causa de una serie de cambios demográficos, sociales, industriales, políticos y religiosos. Proliferan las distintas formas de gobierno, los estados son objeto de continuas invasiones por parte de monarquías consolidadas que están sometidas a cambios dinásticos; sólo se puede hablar de unidad en el ámbito religioso, aunque en este aspecto comienzan a tomar vigor las distintas tendencias de reforma y contrarreforma. El Cisma de Occidente (1378) supone un núcleo polarizador de múltiples movimientos que propugnan una vuelta a la religión primitiva frente a la religión oficial de Roma. Se regresa al cristianismo primitivo y, de alguna manera, durante los siglos XIV y XV, ya asistimos a los preliminares de lo que más adelante constituirá la oposición entre el catolicismo del Mediterráneo y el cristianismo nórdico<sup>3</sup>. El progresivo distanciamiento que se produce entre la sensibilidad de la comunidad universal de creyentes y los poderes jerárquicos de la Iglesia, acaba rompiendo el vínculo que pudiera existir entre las diversas naciones. La jerarquía eclesiástica se divorcia de la comunidad universal de fieles<sup>4</sup>. En este contexto, nace un movimiento común de reforma que lleva a distintas soluciones, en no pocos casos divergentes, entre las que se pueden mencionar la promovida por Cisneros, que amparó todo el movimiento español de búsqueda de pureza, y la reforma de Lutero, que originó el movimiento protestante apoyado por la predisposición de una sociedad laica y por los intereses de altos representantes del poder europeo frente al poder establecido por la Iglesia Católica. De ahí el intercambio de intereses entre política y religión y la promoción de guerras fundadas en la fe para defender el poder de ciertos estados, gracias a lo cual, y por su apoyo a la religión católica, se van a favorecer ciertos monarcas.

La primera mitad del siglo XVI, se caracteriza por la constitución de los grandes imperios. Los monarcas más importantes de la época luchan frente a la resistencia popular y forman grandes gobiernos que implican un cambio social y político o la génesis de los estados modernos. Los estados y las instituciones parlamentarias garantizan la libertad política, que era la condición para aceptar

1 Cf. J. H. Elliott, *La Europa dividida, 1559-1598*, en *Historia de Europa*, 2ª. ed. (Madrid 1976) 1.

2 Cf. E. Garin y otros, *El hombre del Renacimiento* (Madrid 1990) 12.

3 Cf. R. Romano y A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, en *Historia universal*, 5ª ed. (Madrid 1975) vol. XII, 77-81, 92-97 y 218-219.

4 Cf. R. Romano y A. Tenenti, *O. c.*, 196-197.

la libertad de pensamiento<sup>5</sup>. El mundo inicia una primera unidad basada en la velocidad con la que los productos empiezan a moverse por medio del comercio y de la industria, que permite el intercambio de técnicas y culturas. Las fronteras entre los países todavía no tienen la fuerza que cobrarán en un futuro. Los movimientos descubridores de territorios indican un cambio de unidad espacial relevante, y el retorno a lo primigenio es resultado de una concepción unitaria del tiempo<sup>6</sup>. La unión del catolicismo contra el movimiento protestante se manifiesta en 1545 con el Concilio de Trento, cuando la Compañía de Jesús (orden creada para combatir el protestantismo) contaba con cinco años de vida. Cuanto más se acentuaba el odio entre católicos y protestantes, más procuraba la sociedad salvar la unidad “que se estaba escapando de sus manos”. El fin profundo del arte y la cultura de la contrarreforma era el de aproximar lo humano a lo espiritual<sup>7</sup>. En una Europa fundamentalmente unificada se produjo una multiplicidad religiosa y cultural, que provocó en el hombre un sentimiento de soledad y desorden, y la necesidad de hallar una explicación racional del universo. En este ambiente de inquietud y búsqueda de la unidad frente a la disgregación, en este contexto de lucha de la Iglesia Católica frente a la concepción luterana respaldada por algunos gobernantes europeos, los filósofos pretendían descifrar los enigmas del universo por el ocultismo y la magia, ya que de la armonía cósmica debía surgir la más excelsa síntesis religiosa. El estudio matemático y esotérico del movimiento de los cuerpos celestes constituyó el precedente de la ciencia moderna pero no resolvió el problema de la división religiosa de Europa<sup>8</sup>.

## 1. LA RELIGIÓN EN LA VIDA DE BRUNO

Según el testimonio de algunos contemporáneos, este “insignificante” y “pequeño” hombre no sabía con exactitud cuándo había nacido. Del soldado Giovanni y de Flaulisa nace en enero o febrero de 1548 en Nola Bruno, con el nombre de Filippo en honor al heredero del trono de España. Tenía otros hermanos, pero sólo Bruno sobrevivió a sus padres. Cuando era niño, una gran serpiente salida de un agujero de la pared se acercó a su cuna y Bruno reclamó la

5 Cf. J. H. Elliott, *O. c.*, 405.

6 Cf. R. Romano y A. Tenenti, *O. c.*, 294-295.

7 Cf. J. H. Elliott, *O. c.*, 90 y 157). Cf. J. H. Elliott, *O. c.*, 400: “Cada fe -luterana, calvinista o católica- reclamaba el monopolio de la verdad, y cada una creó su propio escolasticismo privado, que antepone la fidelidad de la letra a la originalidad de la mente”.

8 Cf. J. H. Elliott, *O. c.*, 400-402 y 405.

ayuda de su padre con desesperación<sup>9</sup>. Sin juegos ni amigos, la soledad y tristeza de la infancia de Bruno se vinculaba al dolor de la madre por la ausencia de su marido (modesto gentilhomme) y por las restricciones económicas. La lucha contra el destino se inicia en la desventura de su niñez<sup>10</sup>. El optimismo de su ánimo y de su filosofía se gesta en los primeros años de su vida por el espectáculo de la belleza natural del monte Cicala y del volcán erguido sobre los techos de Nola<sup>11</sup>.

Es probable que Bruno aprendiera a leer y escribir en la escuela del sacerdote Gian Domenico de Iannello. Después, frecuentó la escuela privada de Bartola di Aloia delle Castelle, en la que era fundamental el estudio de la gramática en latín. Poco satisfecho con su formación en Nola, en 1562 Bruno se traslada a Nápoles, aunque nunca abandonará el afecto por su ciudad natal<sup>12</sup>. En las escuelas y el *Studio publico* de Nápoles, las disciplinas esenciales eran el derecho civil y canónico, la teoría y práctica de la medicina, la filosofía, la lógica y la teología. Bruno inicia su erudición en la literatura clásica y en la lógica. Su primer maestro fue Sarnese, de tendencia aristotélico-averroísta<sup>13</sup> y de quien recibió lecciones de dialéctica. Su segundo maestro, el agustiniano Teofilo da Vairano, es considerado por Bruno su principal instructor de filosofía<sup>14</sup>.

Cuando termina el año de retórica, Giordano es admitido en la escuela de las artes y de los estudios “materiales”. Estudia la *Física*, el *De anima* y la *Metafísica* de Aristóteles. El 18 de mayo de 1571 supera con éxito la prueba de lógica, física y filosofía. Es mandado a Campagna y en 1572 es consagrado sacerdote. Regresa a Nápoles en la segunda mitad de 1572 y estudia teología y las Sagradas Escrituras en el monasterio y *Studio* de San Domenico Maggiore. En el siglo

9 Cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], Neapoli, apud Domenico Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], MDCCCLXXIX-XCI, 3 vols. en 8 partes (reimpresión en facsímil, Friedrich Fromman Verlag Gunther Holzboog, Stuttgart - bad Cannstatt, 1962), II, 2, 184-185.

10 Cf. G. Bruno, *De monade, numero et figura*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 2, 324. A propósito de la virtud de la soledad, cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 180-181.

11 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 1 (liber I-III), I, 2 (liber IV-VIII), liber II, 285, liber III, 313, liber V, 120, liber VI, 200. Según Bruno (*O. c.*, liber II, 285, liber III, 313-315), poco difieren algunas teorías aristotélicas, por ejemplo, la de las ilusiones ópticas, de lo que durante su niñez había imaginado cuando podía verse el monte Cicala. Sobre estos aspectos de su vida, cf. V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, con una Prefazione di N. Ordine (Paris/Torino 2000) 35, 56-60 y 67.

12 Cf. G. Bruno, *O. c.*, liber III, 314-315.

13 Hay una referencia al *destructionis destructionum* de Averroes en *O. c.*, liber I, 218.

14 Ya en *La Cena* (1584) Bruno aparece entre los interlocutores con el nombre de Teofilo. Sobre estos aspectos de su vida, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 69-73, 78-83, 85-94 y 97-103.

XVI, el curso teológico estaba constituido por lecciones de teología especulativa (primera y tercera parte de la *Summa*) y de teología moral (las cuatro secciones de la segunda parte de la *Summa*). Sus estudios de teología tomista concluyen en 1575. Para obtener la licencia en sagrada teología, consigue con facilidad la promoción en los exámenes anuales y se le declara lector en teología con la demostración de las tesis —entre otras— de que es verdad todo lo que dice Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles* y en las *Sentencias*<sup>15</sup>.

Entre 1566 y 1567, la primacía radical de Cristo constituía el fundamento de la religiosidad de Bruno, que soslayaba el culto a María y a las imágenes de los santos. Esta profanación sólo representó un pequeño incidente en su vida conventual. Su inmadura decisión de entrar en el convento no fue la dirección más apropiada para su vida. No le dio importancia a la amonestación recibida por el maestro de los novicios y supuso que su ánimo se ajustaría a la regla dominicana. Pero con el paso de los años no se adaptó a la “superstición del culto religioso”, por no renunciar a la investigación de la verdad y de argumentos racionales<sup>16</sup>. Se inició un abismo profundo y una tensa y peligrosa relación entre Giordano y sus compañeros, superiores y maestros<sup>17</sup>, que desembocó en su huida de San Domenico en 1576. Bruno<sup>18</sup> es testigo de la corrupción e ignorancia de los monjes de San Domenico Maggiore. Sacrifica la verdad por los fines artísticos de su pensamiento crítico, de suerte que transforma circunstancias y vivencias para describir con fantasía un personaje real. Los padres y maestros de la Orden dominicana aparecen, por ejemplo, en el *Candelaio* bajo la deficiencia de ingenio en sus doctrinas, métodos y disciplinas<sup>19</sup>. Ahora bien, la larga y onerosa lucha con la vida del convento no disminuyó su insaciable afán por el estudio y el saber.

15 El 2 de junio de 1592, afirma Bruno, faltando a la verdad, a los inquisidores de Venecia que no era muy versado en estudios teológicos. Sobre estos aspectos de su vida, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 179-182.

16 Cf. G. Bruno, *Oratio consolatoria*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, 32-33.

17 G. Bruno, *Candelaio*, ed. G. Bárberi Squarotti (Torino 2000) 22.

18 G. Bruno, *Cabala del cavallo Pegaseo*, 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) 897-899; *De rerum principiis, elementis et causis*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, 564; *Oratio consolatoria*, cit., 45.

19 Cf. la cruda y satírica visión bruniana del canónigo Giovanni Manfurio en *Candelaio*, cit., 113 y 166. Sobre estos aspectos de su vida, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 134-135, 254, 246-251, 253 y 258-266.

Bruno, alejado del afecto de sus padres<sup>20</sup>, se va de Nápoles hacia Roma, agradeciendo la cordialidad de su segunda patria<sup>21</sup>. Bruno llega a Roma y se presenta en el monasterio de Santa Maria sopra Minerva, con la confianza de que se hubiera soslayado su proceso por el desorden, la ausencia de justicia y paz, y la multitud de problemas que sufría el Estado Eclesiástico. Sin embargo, la impunidad seglar y religiosa de Roma no impidió la venganza y persecución contra Bruno<sup>22</sup>. No se puede probar que por rencor fuera autor o cómplice del asesinato de un monje en la ciudad eterna. En todo caso, se trata de uno de los episodios más oscuros de la vida de Bruno. Acusado de herejía y homicidio, opta por abandonar la religión, deponer el hábito y exiliarse.

De Roma se dirige a la Liguria porque era una región no afectada por la peste. Su estancia en Génova es breve, ya que tampoco esta ciudad fue inmune por mucho tiempo a la terrible plaga. Se refugia en la pequeña y libre Noli y se le invita a leer y desarrollar la Sfera o descripción del universo a ciertos gentilhombres. No se sabe si el método utilizado por Bruno para su explicación de los capítulos fundamentales de la Sfera fue el basado en el sistema de Ptolomeo o en el de Copérnico. En Noli permanece hasta comienzos de 1577. Se traslada a Savona y en septiembre de 1578 llega a Turín con el hábito de peregrino desconocido, el cuerpo enfermo, el alma dolorida, la incomodidad del presente, el temor al futuro y el deseo de justicia. Es acogido por el marqués Filippo d'Este. Insatisfecho y sin fama ni protectores, en febrero de 1579 se dirige a Venecia por el Po y se instala dos meses en Ferrara, donde la peste persistía tras la muerte de cincuenta mil personas. Se aloja en casa de un Arsenal y publica *De' segni de' tempi* para conseguir algún tipo de sustento. Es posible que esta obra perdida fuera una breve exposición sobre sus conocimientos astrológicos, astronómicos e históricos. Se traslada a Padua y recupera el hábito por recomendación de unos conocidos dominicos. De Padua a Brescia<sup>23</sup>, Bérgamo y Milán, donde conoce a Filippo Sydney, ilustre y excelente caballero.

En menos de dos años, Bruno recorrió las principales ciudades septentrionales de la península italiana. En Génova, Noli, Turín, Venecia y Padua se alojó en habitaciones de alquiler, y en Brescia, Bérgamo y Milán se hospedó en conventos de los padres predicadores de San Domenico o de San Clemente y de Santa Maria delle Grazie. De Milán se dirige a Novalesa hasta llegar a Chambéry,

20 G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 43.

21 G. Bruno, *Candelaio*, cit., 31. En obras posteriores al *Candelaio*, son continuas las referencias al paisaje natural y urbano de la bella Nápoles y a la naturaleza libre de un pueblo oprimido por sus gobernantes.

22 G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 43.

23 Cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 191-192.

donde es acogido en uno de los veintisiete conventos que la Congregación tenía en Francia. Recupera su labor de escritor y gesta los principales fundamentos de su futura obra. Es posible que permaneciera en Chambéry todo el invierno de aquel año. Viaja hacia Ginebra para vivir libre y seguro. Abandona el hábito y el marqués de Vico y otros italianos le proporcionaron ropa y espada. Corrige sus primeras publicaciones, y después de dos o tres meses es convencido por el marqués para que se adhiera al calvinismo, ya que era *conditio sine qua non* para ser admitido en las escuelas de la antigua Academia de Ginebra. Bruno silencia este episodio a los inquisidores venecianos y sólo alude a su presencia en sermones y predicaciones de italianos y franceses sobre los Evangelios. La intolerancia de los calvinistas, su fanática justicia y el desprecio a la filosofía provocaron incomodidad y malestar en la experiencia ginebrina de Bruno. Antonio de la Faye, fiel seguidor del profesor de teología Beza, el 30 de mayo de 1578 obtiene la cátedra de filosofía y dirige la Academia de Ginebra, cuyo programa de estudios debía coincidir con las ideas calvinistas. En virtud de la prohibición de objetar y discutir en la escuela, Bruno convence a Giovanni Berjon para que le publique veinte errores cometidos por de la Faye en una sola lección, argumentando que se trataba únicamente de cuestiones científicas ajenas a la teología. Berjon es encarcelado, multado y liberado en pocos días. El 6 de agosto de 1579 se reúne Bruno en la cárcel con el consejo de ministros de la Iglesia de Ginebra, asistido por doctores. El 10 de agosto se le excarcela y se le obliga a repetir sus errores y destruir su libelo difamatorio. Bruno no se retracta y está dispuesto a admitir la censura del Consistorio. Tras la amenaza de ser enviado a la Signoria por disturbar la quietud de la Escuela, el 27 de agosto se arrepiente de sus calumnias y graves culpas, evitando el encuentro con el profesor Beza, para quien la libertad del filosofar era un dogma diabólico. Arrepentido de su llegada a Ginebra y de su adhesión al calvinismo, después del proceso Bruno se traslada con rapidez hacia Lyon, donde sólo permanece un mes, entre septiembre y octubre de 1579, por la ausencia de recursos para sus necesidades e intereses<sup>24</sup>.

Se ignora si en 1579 se detuvo en las universidades de Valenza, Avignon y Montpellier, por las que llegó a Toulouse, donde es invitado a leer para escolares la Sfera y otras lecciones de filosofía. En virtud de la vacante de lector ordinario de filosofía, se doctora por concurso para maestro de las artes, y enseña el *De anima* de Aristóteles y otros textos de filosofía sobre física y matemáticas. Las afirmaciones aristotélicas son combatidas y sustituidas por nuevas ideas de Bruno.

24 Acerca de estos aspectos de la vida de Bruno, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 268-279 y 203-301. Sobre las ideas fundamentales de Bruno en relación con sus desplazamientos geográficos, cf. T. Losada, ed. *Candelero* (Castellón 2004) 29-60.

Expone el lullismo que sintetiza en la *Clavis magna*<sup>25</sup>, a pesar de que su pedante auditorio era fiel a la tradición aristotélica<sup>26</sup>. Su estancia en Toulouse es de veinte meses, pues parece que siguió el consejo de abandonar Francia que, tras una breve tregua, reinicia su guerra entre hugonotes y católicos<sup>27</sup>.

Después de cinco años de peregrinación, Bruno encontró protección, hospitalidad y serenidad en París e Inglaterra<sup>28</sup>. Invasado por el amor y la luz intelectual, publica todas sus obras italianas y bastantes de las latinas, en las que expone ideas gestadas y maduras en años anteriores. Bruno vivió en París desde el verano de 1581 hasta comienzos de 1583 y desde octubre de 1585 hasta junio

25 Cf. G. Bruno, *Cantus Circaeus*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 1, 232; *De umbris idearum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 1, 58-59, 64, 67, 87 y 89. En el proceso romano [A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno* (Città del Vaticano 1942) 106], Bruno admitió la posesión de libros condenados y prohibidos, como los de Lull, cuya influencia se revela en la lógica combinatoria, en la mnemotecnia y en los problemas médicos y químicos. Para Bruno (*De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 2, 60; *De la causa, principio e uno*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., 333-334; *De lampade combinatoria lulliana*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 2, 279), hay armonía entre las categorías de Arquitas, el arte combinatoria de Lull y la lógica aristotélica para explicar las estructuras del universo infinito, en el que el ser uno absoluto e inmutable se despliega en pluralidad de entes. En el *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii*, el eremita omnisciente y casi divino [cf, asimismo, *De specierum scrutinio*, (1588), en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 2, 328] descubre los elementos primeros del pensamiento y cómo se combinan para alcanzar el conocimiento de cualquier formación de juicio y silogismo, de la misma manera que la tabla pitagórica es la clave de los cálculos. Sobre la importancia de Lull como precedente para la reconstrucción de la trama del todo, cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 234-235. Cf., asimismo, S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, con una Prefazione di Eugenio Garin (Firenze 1990) 16-18: "L'invenum di Bruno non è un mero artificio convenzionale, puramente retorico. Le ruote della memoria, i meccanismi combinatori, non girano a vuoto, ma, attraverso complicate strutture simboliche, intendono riprodurre i moti della *machina mundana*, rappresentarne la vita. Tutto può essere tradotto in immagini, e assicurato alla memoria: i discorsi degli uomini, come le opere della natura. La nuova *ars reminiscendi* di Bruno, che fonde la tradizione mnemotecnica classica con le suggestioni del lullismo, scaturisce da una precisa visione filosofica, della quale la precipua ispirazione neoplatonica si colora di magia e di ermetismo, forse di aspirazioni religiose. (...) L'artista' è filosofo, l'*ars magna* è la chiave filosofica di tutte le arti e le scienze umane e divine (...) La riforma dell'*ars lulliana* e dell'*ars memoriae* introdotta da Bruno conobbe notevole fortuna in Europa. Nel rifondare la mnemotecnica classica sugli stessi presupposti ontologici dell'*Ars magna*, nel conciliare il patrimonio logico e retorico degli umanisti con il disegno lulliano di una *scientia generalis* che rispecchia fedelmente l'intrinseca struttura della realtà, Bruno imprimeva una svolta fondamentale alla feconda e affascinante ricerca della *clavis universalis*, di un'arte delle combinazioni che potesse aspirare a diventare anche *theatrum mundi*".

26 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 232.

27 Sobre estos aspectos de la vida de Bruno, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 301-306.

28 Cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 75.



de 1586. En 1581, París es una de las ciudades más famosas del mundo no sólo desde el punto de vista político y económico, sino también y sobre todo por su facultad de teología, lenguas y ciencias. Al amparo de Enrique III, a quien tiene en alta estima por su agilidad intelectual, y con el fin de darse a conocer, lee treinta lecciones extraordinarias recogidas en *De' predicamento di Dio*, escrito inédito que Mocenigo envió el 23 de mayo de 1592 al inquisidor fray Giovanni Gabriela da Saluzzo. Aquino era la guía de sus lecturas por su inigualable esplendor entre teólogos y peripatéticos<sup>29</sup>. Los lectores públicos de París debían asistir con regularidad a misa y a los oficios divinos. Bruno respeta esta norma del cuerpo académico y conserva su cátedra extraordinaria, enseñando el arte de la memoria con obras antiguas y modernas y con técnicas de Lull, a las que añadía ingenios propios. Soslaya los consejos de maestros y doctores, a quienes critica con nombres fantásticos<sup>30</sup>. Elogia al pueblo francés, al que agradece su generosidad y magnanimidad<sup>31</sup>.

En Wittenberg (1586), dirigiéndose a Giovanni Filesac<sup>32</sup> (humanista y teólogo), recuerda no sólo la cortesía y civilización francesas, sino también la acogida y aceptación de sus doctrinas por los más ilustres profesores de la Universidad de París, cuya intervención entusiasta posibilitó su participación en el mundo de las letras y de las ciencias parisienses. Su prestigio se ampara en la aprobación de estudiantes y profesores y en la protección de Giovanni Moro y de Giovanni Regnault, que gestionó la publicación del *Cantus* y lo introdujo en la casa de un poderoso príncipe<sup>33</sup>, de suerte que Enrique III se interesó por la naturaleza de la prodigiosa memoria de Bruno. El rey verifica que su arte no es mágico sino científico, y lo nombra lector extraordinario. Bruno admira a Enrique III por su cultura y espíritu liberal, por su amor hacia la tranquilidad del pueblo francés, y por su aversión a los rumores e intrigas que perturban la paz, por su ambición, de otros países. Le dedica el *De umbris*<sup>34</sup>, el *Cantus*<sup>35</sup>, y el *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii*<sup>36</sup>, publicados en 1582, los dos primeros por Egidio Gourbin<sup>37</sup>, y el último por Egidio Gilles<sup>38</sup>.

29 Cf. G. Bruno, *De monade, numero et figura*, cit., 415.

30 Cf. G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., 10-14.

31 Cf. G. Bruno, *Cantus Circaeus*, cit., 209-210.

32 G. Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, 57.

33 Cf. G. Bruno, *Cantus Circaeus*, cit., 181-182.

34 G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., 3.

35 G. Bruno, *Cantus Circaeus*, cit., 181.

36 G. Bruno, *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii*, cit., 5.

37 G. Bruno, *Cantus Circaeus*, cit., 179; *De umbris idearum*, cit., 1.

38 G. Bruno, *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii*, cit., 3.

En 1585, Bruno<sup>39</sup> se opone a las múltiples herejías que recorren Europa y defiende<sup>40</sup> a Enrique III como símbolo de príncipe cristiano. El resurgimiento de la guerra civil francesa, tras una breve tregua, y la amenaza constante de sus enemigos académicos, le impidieron la necesaria tranquilidad para gozar de la reflexión y del estudio<sup>41</sup>, de suerte que decidió alejarse de París y trasladarse a Inglaterra, de lo que fue informada la reina Isabel por su embajador en la capital francesa.

En 1583 viaja a Inglaterra con cartas de Enrique III. En la primavera de 1583, Bruno desembarca en Dover, con el séquito del embajador francés Michel de Castelnau. Permanece en Oxford y Londres unos treinta meses, y llega a conocer a la reina Isabel. Con los inquisidores venecianos siempre mantuvo cierta reserva y prudencia por su tendencia herética cuando vivió en estas ciudades. Durante su estancia en Oxford, de abril a junio de 1583, imprime una serie de opúsculos junto con la carta al procanciller, maestros y doctores de Oxford<sup>42</sup>, en la que mantiene el deseo de demostrar la falsedad de la filosofía vulgar, mediante sus opiniones conformes al sentido y a la razón y por su pensamiento armonizado con la verdad y la substancia de las cosas<sup>43</sup>.

Bruno solicita una cátedra en Oxford que obtiene en poco tiempo. La universidad de Oxford era una de las mejores de Europa. Sus ceremonias solemnes, la disposición de los ejercicios, la ordenación de los estudios y el decoro de los hábitos se vinculaban al ingenio y excelencia de sus profesores. Se cultivaba la teología, lógica, retórica y griego, pero se soslayaba e ignoraba la metafísica, que permanecía en los límites del aristotelismo, al que debían someterse estudiantes y maestros según los estatutos universitarios. La acogida de las lecciones de Bruno sobre metafísica y cosmología fue primero poco entusiasta y después hostil, sobre todo en junio. A pesar de su participación en oraciones latinas, visitas y ejercicios de los diversos colegios, y de su asistencia a banquetes, fiestas y representaciones teatrales, en Oxford a penas se le menciona, tal vez por sus polémicas disputas en círculos académicos, cuya ignorancia pedante y obstinada se conjugaba con una educación rústica y alejada de la civilización. Antes de ir a Londres, Bruno publicó el *Sigillus sigillorum*, de relativa aceptación por su claridad y simplicidad.

Bruno regresa a Londres en junio de 1583, y encuentra hospitalidad y fidelidad en casa del embajador francés<sup>44</sup>. Ajeno a las exigencias de las prácti-

39 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, en *Dialoghi italiani*. I. *Dialoghi metafisici*. II. *Dialoghi morali*, cit., 622.

40 G. Bruno, *O. c.*, 826-827.

41 Cf. G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 33.

42 Cf. G. Bruno, *Praefatio en Sigillus sigillorum*, cit., 76-78.

43 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 77-78.

44 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 75.

cas religiosas y protegido por la bondad de Enrique III y por la lucidez, cultura y prudencia de Castelnau, se siente seguro, tranquilo y libre con el embajador y su familia. Castelnau comparte con Bruno su aversión hacia la intolerancia e hipocresía de la reforma protestante. En noviembre de 1584, enferma la mujer del embajador, que vive una dura crisis económica, ya que Enrique III no le envía el dinero que le debe. Bruno decide ir a la corte para conocer a la reina Isabel, admirada por Castelnau y el propio Bruno. En la corte se relaciona con Filippo Sydney (frecuentaba la Iglesia de Cristo, uno de los colegios de la Academia de Oxford), al que siempre elogia por su naturaleza heroica<sup>45</sup>, y es probable que conociera a Shakespeare por mediación de Florio. Los tres diálogos metafísicos se los dedicó a Castelnau, la *Cabala* a un falso obispo y abad, y el *Spaccio* y los *Furori* a Sydney, su caballero protector que, por sus bellas virtudes, era el juez más competente para estos escritos. En 1584, el ambiente intelectual, político y religioso de Oxford y Londres se distancia de las posiciones filosóficas de Bruno que, en un principio, intentó una aproximación a la Academia inglesa, pero debido a la reacción hostil de ésta, Bruno se opondrá a ella con dureza. En las cartas introductorias a los Diálogos italianos, Bruno manifiesta una profunda rebelión y desilusión y un sentimiento de soledad en relación con el hostigamiento e incomprensión de los círculos intelectuales ingleses. En estas epístolas también se siente el mensajero elegido para expresar la experiencia personal de la crisis de la cultura inglesa<sup>46</sup>.

El ambiente ideológico y la hospitalidad que se encontrará cuando regrese a Francia no será tan cordial como el que había antes de irse a Inglaterra. En noviembre de 1585 Bruno regresa a Francia con Castelnau. Abandona la casa de Castelnau en unos días poco afortunados para el embajador, que no contaba con el apoyo de la corte, porque cuando en 1584 fue reclamado por Francia, obtuvo una prórroga de un año, alegando problemas familiares. Además, a finales de 1586 moría de parto su mujer. París vive la empresa de salvar la vieja fe. Bruno rechaza no las religiones sino las guerras religiosas, por su experiencia negativa en Toulouse y por su conocimiento de la intolerancia de los partidarios de la Reforma en Suiza, Francia e Inglaterra, todos ellos mucho más extremistas que los católicos. Solicita la intervención del nuncio del papa Sixto V para ser absuelto y recibido en el gremio de la iglesia católica. Esta petición no tiene éxito porque no quiere regresar a la familia dominicana. Desde diciembre de 1585 hasta marzo de 1586, Bruno dedica todo su tiempo al estudio. Frecuenta la abadía de

45 Cf. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 549.

46 Sobre estos aspectos de la vida de Bruno, cf. M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno* (Roma 1999) 160-162; V. Spampanato, *O. c.*, 329, 332-333, 337-349, 351-352, 357-361 y 383.

Saint-Victor porque su biblioteca era una de las más importantes y antiguas de Francia. Dirigida por el monje Guglielmo Cotin, poseía raros y preciados manuscritos y ediciones. Escribe el *Arbor philosophorum*<sup>47</sup>, obra perdida que no aparece en la lista de sus obras publicadas ni entre las inéditas, y puede que fuera un primer proyecto de la *Summa terminorum metaphysicorum*; escribe, asimismo, *Figuratio aristotelici auditus* (dedicado a Piero del Bene), que reduce toda la filosofía de Aristóteles a pocas figuras para ser enseñada en seis meses; un libro sobre la memoria artificial y sus posibles aplicaciones, cuyas imágenes mitológicas permiten memorizar la *Física* de Aristóteles, ya que la introduce con principios vitales y luminosos para que la naturaleza y el universo se transformen en sello de la mente humana; y, por último, escribe los diálogos sobre Mordente<sup>48</sup>. La *Figuratio* y los *Dialogi duo de Fabricii Mordentis* se publican en 1586. El 28 y el 29 de mayo de 1586 pronuncia un discurso en el colegio de Cambrai, invitando a sus regios lectores a sacudir la fe ciega en Aristóteles de la Universidad de París<sup>49</sup>. Su discípulo Giovanni Hennequin recita una oración en la que defiende a Bruno y su oposición a los errores aristotélicos. El resultado de este acontecimiento son sus obras *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos* (París, 1586)<sup>50</sup> y *Camoeracensis acrotismus* (París, 1588). Por la ausencia de libertad filosófica y por las constantes amenazas para que explique o retire sus acusaciones, Bruno abandona definitivamente Francia. La enseñanza

47 G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 124-125.

48 Los diálogos sobre Mordente de Bruno (*Dialogi duo de Fabricii Mordentis*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 4, 227-257), representan la comprensión y explicación de la *misura* por conceptos que, en su evolución interna, expresan la crítica a los procedimientos métricos y a la experimentación de los “mecánicos” de la época. Se trata de la primera obra de argumento específicamente matemático, a propósito de su encuentro con el geómetra Fabrizio Mordente, que articulará con más amplitud en los *Articuli adversus mathematicos* (en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 3, 1588, Praga, 1-118), y en el *De triplici minimo et mensura* (en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 3, 1590-1591, Frankfurt, 119-361). Mordente hizo propaganda de su compás en París, entre 1585 y 1586, y es en 1586 cuando Bruno lo conoce. L. de Bernart [*Numerus quodammodo infinitus. Per un approccio storico-teorico al “dilemma matematico” nella filosofia di Giordano Bruno* (Roma 2002) 15] estudia el contexto histórico de Bruno en relación con su tema de la *mensura*, y considera que el historiador de la matemática evita las consideraciones empíricas, técnicas y filosóficas, sobre todo las vinculadas al Renacimiento que, sin embargo, fueron las que realmente gestaron los cimientos de la matemática moderna. Cf., asimismo, M. Bartolomé, “La matemática filosófica de Giordano Bruno”, *La ciudad de Dios*, vol. CCXX. NÚM. 1, Enero-Abril 2007, Real Monasterio de El Escorial, 153-216.

49 Cf. G. Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, cit., 57.

50 G. Bruno, *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 2, 221-224. Cf. la descripción del único ejemplar conocido de este escrito en F. Tocco, H. Vitelli, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, Florentiae, typis successorum Le Monnier, MDCCCXC, II, 2, III-IV.

contra Aristóteles y la oposición a la religión cristiana eran sólo pretextos para las venganzas personales<sup>51</sup>.

Bruno es consciente de que su insegura vida se halla en peligro. Según se le ha juzgado en París, lo que ha enseñado contra la religión católica ha sido sólo de un modo indirecto. Sin embargo, considera que sus *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos* (1586) han sido escritos según los principios naturales y son menos contrarios a la fe que las ideas platónicas y aristotélicas. Los conflictos de la época se vinculaban a las contingencias políticas de príncipes y reyes<sup>52</sup>. Incluso los dominicos corrían el riesgo de ser expulsados de Francia. En virtud de todo ello, en junio de 1586 Bruno se traslada a Alemania y permanece doce días en Marburgo, ciudad conocida por el coloquio de Lutero con Zwinglio y gobernada por Guillermo IV, amigo y compañero de estudios de Tycho Brahe y familiar del mecenas de Giovanni Kepler<sup>53</sup>. Según Bruno<sup>54</sup>, Guillermo IV instó y promulgó nuevas ciencias y el cultivo de verdades antiguas. Admitía la astronomía de Aristóteles y Ptolomeo, pero no con una fe ciega sino conjugándola con arduos principios de la física, confirmados por observaciones directas. A Bruno no le favoreció matricularse en la Academia protestante de Marburgo como doctor en teología romana, titulación avalada por su graduación académica en la Universidad de Toulouse. Aparece inscrito el 25 de julio de 1586 en los registros universitarios de Marburgo, donde se menciona que se le negó la lectura pública de filosofía por graves motivos. Hay que tener en cuenta que en la Academia de Marburgo se sustituyó el aristotelismo por el ramismo, cuyos seguidores eran los profesores con mayor prestigio. El antiguo discípulo de Bruno, Raffaele Egli, enseñó en Marburgo y, en años posteriores, reveló los obstáculos recibidos por Bruno de colegas que no asumían la fama de quien alabó a Copérnico, Guillermo IV y Brahe, y del que fue estimado por el propio Kepler<sup>55</sup>.

51 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 232. Sobre estos aspectos de la vida de Bruno, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 307-316, 320-322, 328-329, 387-395, 398-399 y 650 y su nota 1.

52 Cf. G. Bruno, *De vinculis in genere*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, 657.

53 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VI, 227-228.

54 G. Bruno, *Oratio valedictoria*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 1, 18-20.

55 Bruno dedicó uno de sus opúsculos a Tycho Brahe con palabras de aprecio, pero lo firma con un dístico de carácter sarcástico (la postilla burlona aparece en el *Camoeracensis acrotismus*). Kepler menciona a Bruno cuando escribe a Johann Bregger en 1608, y considera que soportó con firmeza el suplicio de su muerte. Sobre este tema, cf. M. Ciliberto, *O. c.*, 38; D. Quagliioni, *Il Bruno di Luigi Firpo*, en AA.VV., *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche* (Firenze 1996) 51; V. Spampanato, *O. c.*, 411-414.

El 20 de agosto de 1586 Bruno se matricula en la Universidad de Wittenberg con el título de “doctor italiano”. Disfruta de la libertad para la enseñanza y el ejercicio de la ciencia. A pesar de ser un extranjero privado de fortuna y protección, perseguido por el odio de sus enemigos y de los sometidos a la voluntad de los poderosos, fue acogido con afecto, admitido en la universidad y tratado como amigo y colega<sup>56</sup>. En sus lecciones de Wittenberg, Bruno<sup>57</sup> puede expresar sus sentimientos e ideas, aceptadas no sólo en Alemania sino en cualquier parte del mundo. Aunque sus oyentes prefieran la sobriedad en los estudios y no se dejen convencer por nuevas disciplinas, pues sólo admiten la matemática y la física de acuerdo con la teología católica, las creencias comunes y la simplicidad cristiana. Sin embargo, no padece la algarabía diabólica de las aulas universitarias de Toulouse ni la provocación contra el furor de sus discípulos. Los jóvenes más cultos asistían a sus lecturas privadas acompañados por doctos y célebres profesores, y lo escuchaban con educación y tolerancia, de suerte que a veces se sentía en la obligación de corregir y moderar ciertos juicios injustos y exagerados<sup>58</sup>. No se le preguntó por sus sentimientos hacia la fe religiosa aprobada en Wittenberg, porque su espíritu pacífico sólo profesaba la filosofía<sup>59</sup>. El *De lampade combinatoria* se lo dedica al Senado académico de Wittenberg<sup>60</sup> y es un escrito muy semejante al *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii* (1582).

Desde el verano de 1586 hasta la primavera de 1588, Bruno publica en Wittenberg una serie de libros relacionados con sus lecturas universitarias. Excepto el *Camoeracensis acrotismus*, todos van dirigidos a las amistades forjadas en la ciudad alemana. El *De progressu et lampade venatoria logicorum*, dedicado a Mylius en 1587, es una crítica a las vías erráticas de los aristotélicos e innovadores que sintetiza una parte del *Órgano* y de los *Tópicos*. *Animadversiones circa lampadem lullianam* es un opúsculo en el que expone los objetivos de Lull y su artificio lógico. El *Lampas triginta statuarum* presenta el camino para la invención de géneros y especies por definiciones, predicados, juicios, términos medios y demostraciones. Giordano es protegido por el profesor de derecho Alberigo Gentili, que lo introdujo como lector en el principal Studio de Sajonia. Alberigo le aconseja el *Órgano* de Aristóteles como argumento de sus lecturas en el Studio.

56 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 230-231; *Oratio valedictoria*, cit., 22-23.

57 G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 231-232.

58 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 232-233; *Oratio valedictoria*, cit., 23.

59 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 231.

60 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 226-227. Es difícil sostener que Bruno sólo se dedicara en Wittenberg a la lógica y a los estudios sobre el lulismo (cf. F. Tocco, H. Vitelli, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, Florentiae, typis successorum Le Monnier, MDCCCXCI, vol. III, XLVII).

Esta sugerencia no agrada a Bruno porque la ignorancia de los filósofos de la época se amparaba en las teorías de Aristóteles. Las lecturas de Ramo y Patrizzi sobre Aristóteles eran ajenas a la fecundidad y beneficio de la filosofía<sup>61</sup>.

Sus mejores días en París y Londres son revividos en Wittenberg, donde halla una gran tranquilidad y alegría y una patria para su exilio<sup>62</sup>. La inclinación filantrópica y la hospitalidad de los sajones favorecen la libertad filosófica<sup>63</sup>. La Atenas de la poderosa Alemania propiciaba la defensa de los derechos de la ciencia y del ser humano. Esta noble nación era la sede de toda disciplina y antigua sabiduría<sup>64</sup>. El ingenio de los alemanes y su dedicación a los estudios más elevados se aproximaba más a los dioses que a los hombres<sup>65</sup>. Alberto Magno superó a Aristóteles, Cusa a Pitágoras, Paracelso a Hipócrates, Copérnico a todos los peripatéticos<sup>66</sup>. Si Lefèvre y Bouillé magnificaban la universidad de París<sup>67</sup>, ilustres representantes de lógica, física, política, economía y moral, sutiles intérpretes de las cartas sagradas, doctos teólogos, filósofos, médicos, astrónomos y juristas, y honorables profesores de la elocuencia constituían la universidad de Wittenberg<sup>68</sup>. También Bruno tiene presente la figura del monje de Eisleben y los monumentos de la ciudad que lo ensalzan, para llegar al sentimiento de cualquier nación y pueblo de la Europa culta<sup>69</sup>. El talento alemán merece los mejores bienes y riquezas para sus habitantes y gobernantes<sup>70</sup>. Tras la muerte del duque Augusto en febrero de 1586, disminuyen los beneficios de la Fórmula de concordia y, en poco tiempo, cambia la situación religiosa en Wittenberg. Bruno termina su estancia en esta ciudad con un discurso, la *Oratio valedictoria*, presentado al cuerpo académico en marzo de 1588.

El elogio a Alemania obedece a su gratitud hacia la tolerancia religiosa de Wittenberg que le permite vivir con la quietud añorada durante tantos años y enseñar lecciones del Órgano aristotélico y de filosofía<sup>71</sup>. Dirigiéndose a Rodolfo

61 Sobre la experiencia de Bruno en Wittenberg, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 414, 416, 419-427.

62 Cf. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, cit., 22.

63 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 231; *Oratio valedictoria*, cit., 23.

64 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 230-231; *Oratio valedictoria*, cit., 16.

65 Cf. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, cit., 20.

66 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 16-17.

67 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 235.

68 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 236-241.

69 Cf. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, cit., 21.

70 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 24-25.

71 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 232-233; *Oratio valedictoria*, cit., 20-21.

II, afirma<sup>72</sup> que no presta atención a los preceptos engañosos de los maestros, ni a las palabras filosóficas infundadas. Duda de lo que parece difícil y absurdo pero también de lo cierto y evidente. Las definiciones de las cosas deben ser constata- das para evitar prejuicios. El sometimiento a cualquiera se opone a la dignidad de la libertad humana. La creencia por hábito es fruto de la estupidez. La aprobación de lo que piensa la mayoría de sabios es irracional, porque su número iguala al de ignorantes. No puede ser el paladín de las doctrinas de otros, porque iría contra su sentido, entendimiento y su participación de la luz divina. Su mirada, sentimiento y juicio son su guía porque están abiertos hacia lo más elevado. No se ocultará ni temerá los insultos y amenazas procedentes de la envidia e ignorancia de los académicos. Se mantendrá fiel a su joven tendencia natural hacia la filosofía<sup>73</sup>, a pesar del desprecio obtenido y de la pérdida de patria, casa y honores<sup>74</sup>.

En 1588, Bruno, por razones afectivas y por su experiencia en algunos países de Europa, profesa la religión que trasciende toda controversia y disputa<sup>75</sup>. Según Bruno<sup>76</sup>, si fuéramos capaces de distinguir la luz de las tinieblas, no existiría la eterna lucha entre las generaciones del mundo. Muchos elevan su mirada al cielo y a Dios y, a su vez, exterminan con crueldad a sus semejantes. Hay tantas religiones cuantas son las tendencias particulares, y cada una estima mejor la suya que nada tiene en común con las restantes. Esta reivindicación se realiza contra cualquier razón, estado y naturaleza, y al amparo del derecho de gentes y del orden dado por Dios a las cosas. Los que con cólera diabólica introducen la discordia en los pueblos y dividen las familias, son ajenos a la ley infinita del amor, inspirada por Dios, padre de todos, a la ley que emana no de la perversidad de un grupo de individuos, sino de una natural y universal filantropía, por la que incluso debemos querer a los enemigos, para no permanecer en un estado salvaje y poder elevarnos hacia la imagen del que hace salir el sol y permite la lluvia a justos e injustos, buenos y malos. Si se eliminaran las pugnas religiosas, desaparecerían las sutilizas escolásticas y las disputas y problemas teológicos. Lo que deforma el ingenio y el sentido, enajena la paz de una época, la luz de la mente y las costumbres de los pueblos. En las malas acciones no se halla la ira de Dios ni en las buenas se alcanza un premio divino. Un fanático cree que defiende la omnipotencia de Dios por el dominio de la opinión que separa los pueblos de cualquier relación diversa de su pensamiento<sup>77</sup>. En el fanatismo, se renuncia

72 G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., 4-7.

73 Cf. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, cit., 12.

74 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 35.

75 Cf. G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., 4.

76 G. Bruno, *O. c.*, 3-4.

77 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VII, 270.



al sentido y el entendimiento<sup>78</sup>. Años embrutecidos por maldecir la sabiduría y comulgar con la crueldad, por mantener el cisma religioso en el mundo, por subyugar y dominar a la fuerza los más altos derechos del hombre<sup>79</sup>. Es la denuncia de Bruno a la ignorancia, superstición y fanatismo de sus contemporáneos. En nombre del orden natural, del derecho de gentes y de las leyes civiles, la inspiración carece de libertad en España, por sus innobles sacerdotes, en Francia, por las consecuencias de sus guerras internas, en Bélgica por la sangrienta docilidad, y en algunos países de Alemania, por sus miserables trabas<sup>80</sup>.

En 1588 se traslada a Praga, la residencia preferida de Rodolfo II al que le dedica los *Articuli adversus mathematicos*<sup>81</sup>. Fue presentado en la corte por don Guglielmo de Haro, marqués de San Clemente y embajador de Felipe II, “caballero generoso y magnánimo”<sup>82</sup>. Recibe dinero de Rodolfo II, y después de seis meses, en otoño de 1588, se va de Praga porque no encontraba una ocupación estable<sup>83</sup>.

Según Bruno<sup>84</sup>, su llegada a Helmstädt es debida no al azar sino a la providencia. La universidad de esta ciudad alemana fue fundada en 1575 por el padre del duque Enrique Julio que la colmó de privilegios, grandiosidad y progreso. El 13 de enero de 1589, Bruno revela su admiración por la Academia de Helmstädt y se dirige al sabio y célebre duque Julio para manifestarle la plena conformidad con su entrega incondicional hacia este gran Studio. El duque Julio ha evitado la construcción de ídolos, altares, conventos e infranqueables muros para sus súbditos, porque es consciente de que el buen gobierno de un pueblo depende de la paz, justicia, prudencia y bondad. El vigor y la sabiduría del duque han detenido a sus enemigos. La prudencia, fortaleza y liberalidad de Enrique Julio<sup>85</sup> aportó la virtud latina a los alemanes. Su espíritu pacífico y conciliador se armonizaba con su bello y majestuoso aspecto<sup>86</sup>. La salud y prosperidad de los pueblos y la magnanimidad de los príncipes deben ampararse en la experiencia y la sabiduría<sup>87</sup>. El duque Julio muere el 3 de mayo de 1589. El 1 de julio Bruno participa, con espontaneidad y sin haber sido invitado<sup>88</sup>, de los actos oficiales al difunto y lee en

78 Cf. G. Bruno, *O. c.*, liber VIII, 289.

79 Cf. G. Bruno, *O. c.*, liber VI, 172.

80 Cf. G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 33.

81 G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., 1 y 3.

82 G. Bruno, *De specierum scrutinio*, cit., 332, obra dedicada al marqués (*O. c.*, 430-431).

83 Cf. V. Spampinato, *O. c.*, 430-431.

84 G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 30.

85 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 39.

86 Cf. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., liber I, 133.

87 Cf. G. Bruno, *Oratio consolatoria*, cit., 45-46.

88 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 29.

la Academia Giulia la *Oratio consolatoria*<sup>89</sup>. Alaba, sin falsedad ni teatralidad<sup>90</sup>, a su “patrón, tutor y defensor”<sup>91</sup>, que lo abrió a la ciencia rejuvenecedora del género humano y lo aproximó al conocimiento divino, alejándolo de la ignorancia y la barbarie<sup>92</sup>. Obligado a abandonar su patria por la voracidad romana y la superstición y violencia de la tiranía, ahora se sentía en Helmstädt, lugar grato y honorable, ciudadano libre y seguro<sup>93</sup>.

En junio de 1590 llega a Frankfurt, ciudad famosa por sus tipografías y librerías y tolerante con todo tipo de creencias políticas y religiosas. Se aloja en el convento de los carmelitas por mediación del impresor Andrea Wechsel. Revisa sus próximas publicaciones<sup>94</sup> de los tres poemas latinos y del *De imaginum compositione*, que serán expuestos en la feria de otoño de 1590. Pasa el invierno en Zurich, donde se encuentra con Raffaele Egli que se ocupará de la edición de la *Summa*, intitulada para el joven amigo Federico Salis. Conoce a Giovanni Enrico Hainzel, a quien dedicará el *De imaginum* por su nobel, vivo y sublime ingenio y su magnánima cortesía<sup>95</sup>. En la primavera de 1591 regresa a Frankfurt. Lee a

89 G. Bruno, *O. c.*, 27.

90 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 36.

91 G. Bruno, *O. c.*, 35. Bruno no sólo recibió dinero de Enrique Julio sino también libertad para el estudio, puesto que las maquinaciones de sus adversarios fueron malogradas por el duque de Julio. Girolamo Besler, matriculado en la Academia Giulia y con estudios literarios, teológicos y filosóficos, sirvió de escritor a Bruno (cf. F. Tocco, H. Vitelli, *O. c.*, LIX y XXIX, nota 1). Durante su estancia en Helmstädt, entre el otoño de 1588 y la primavera de 1590, Bruno dirige y termina la mayor parte de los opúsculos del código de Moscú. Cinco de ellos, con el mismo tema y ocultos en el proceso de Venecia, se los dicta a Besler desde diciembre de 1589 hasta abril de 1590 (cf. F. Tocco, H. Vitelli, *O. c.*, XVII-XXI, XXIX, XLIX y XXXIV-XXXVII). El *De magia*, resumido en las *Theses de magia*, es una explicación física de los fenómenos según las teorías defendidas en obras anteriores y de acuerdo con el animismo universal y la escala neoplatónica y cabalística de la influencia recíproca de los seres. El *De magia mathematica* es sólo la exposición de una nomenclatura. En el *De rerum principiis, elementis et causis* desarrolla con precisión la teoría de los elementos de las cosas, cuyas causas son los lugares, el tiempo y los influjos celestes. La *Medicina lulliana* es una aplicación práctica de la magia natural y matemática. El *De vinculis in genere* trata los afectos humanos bajo las observaciones y experiencias de la vida. Reflexiona, pule y termina la *Summa terminorum metaphysicorum*, un escrito escolástico, cuyo catálogo filosófico se inspira en el libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, del que se aleja en la aplicación y el proceso de descenso de lo abstracto a lo concreto. La intención y el método de la *Summa* son muy semejantes a los del *De progressu et lampade venatoria logicorum* y del *Artificium perorandi traditum a Iordano Bruno*. El *De imaginum, signorum et idearum compositione* es el último trabajo sobre mnemotecnia que, resumiendo los anteriores, contiene la formación de las ideas para la invención y disposición de la memoria.

92 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 32.

93 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 32-33.

94 Cf. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., 123.

95 Cf. G. Bruno, *De imaginum compositione*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 3, 89. Son muy oscuros los motivos por los que Bruno interrumpe su estancia en

doctores herméticos, se expresa de un modo universal, y escribe y gesta nuevas ideas. Trabaja en la impresión del *De imaginum* y de los tres poemas latinos dirigidos a Enrique Julio<sup>96</sup>.

Las tipografías de Venecia eran las más antiguas y famosas de entre todas las ciudades italianas y, sin embargo, las ferias extranjeras, en especial la de Frankfurt, abastecían a sus libreros. Este es el caso de Antonio Ciotti, propietario de una de las librerías más acreditadas de Venecia. En otoño de 1590, Ciotti y Bruno se encuentran en Frankfurt. Ciotti regresa a Italia con importantes novedades literarias, entre ellas el *De minimo, magno et mensura*<sup>97</sup>. En abril de 1591, después de la feria pascual de Frankfurt, Giovanni Mocenigo adquirió el *De minimo*, por sus alusiones y contenidos, en la librería de Ciotti, y quiso conocer al autor para que le enseñara los secretos de la memoria y de otras artes. Bruno recibe dos cartas de invitación de Mocenigo, y llega a Venecia en agosto de 1591, donde sólo permanece unos días para después irse a Padua<sup>98</sup>.

Ciudadano del mundo e hijo del padre Sol y de la madre Tierra<sup>99</sup>, el motivo por el que Bruno abandona Frankfurt y regresa a Italia fue inexplicable durante su época y con posterioridad. Bruno era consciente de que el gobierno español favorecía el rigor contra los herejes, de que no tenía licencia para volver a Nápoles y de que carecía de vínculos familiares en Italia, pues su padre murió en 1586<sup>100</sup>. Cuando salió de Frankfurt en los últimos meses del pontificado de Gregorio IV, sucedido por Urbano VII, estaba convencido de la sabiduría de la república veneciana, que en 1582<sup>101</sup> ya consideraba que engrandecía la reputación de Italia en Europa y en todo el mundo. En Marburgo, Helmstädt, Londres, Ginebra, no profesó sus ideas con libertad sino con procesos e intimidaciones. Cansado de su peregrinación durante casi dieciséis años, desea tranquilidad para llegar a un sistema definitivo de su pensamiento filosófico.

En Padua se encuentra de nuevo con Girolamo Besler, y reanudan el trabajo interrumpido por falta de tiempo. Besler transcribe el *De sigillis Hermetis et*

---

Frankfurt. Sobre este asunto y el tiempo que permanece en Frankfurt, cf. F. Tocco, H. Vitelli, O. c., XXXI-XXXIII.

96 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., 193; *De monade, numero et figura*, cit., 323; *De triplici minimo et mensura*, cit., 123.

97 Este es el título con el que aparece el *De triplici minimo et mensura* en la *Epistola dedicata et clavis* del *De immenso et innumerabilibus*, cit., 196.

98 Sobre la experiencia de Bruno en Helmstädt, Frankfurt, Padua y Venecia, cf. V. Spampinato, O. c., 432-434, 440-451, 454-457, 462-465, 467-468 y 472-486.

99 Cf. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 552.

100 Supo de su muerte años más tarde, porque todavía en el *De triplici minimo et mensura* (cit., liber II, 190) recordaba al padre vivo.

101 Cf. G. Bruno, *Candelaio*, cit., 96.

*Ptolomaei*, el *De vinculis in genere* y el *Lampas triginta statuarum*, que es copiado entre el domingo 1 de septiembre y el martes 22 de octubre de 1591, tal y como se muestra en la suscripción final<sup>102</sup>. Lee a ciertos escolares alemanes, que conocían su fama en Alemania y que preferían matricularse en el Studio de Padua, porque se habían adaptado a esta ciudad sin abandonar sus propias costumbres. En otoño de 1591, cuando termina el curso de lecciones privadas y ya no necesita la ayuda de Besler<sup>103</sup>, es posible que regresara a Venecia. En las dos ciudades trabaja con empeño sobre las siete artes liberales. Su intención es terminar este libro con prontitud para empezar su proyecto sobre las siete artes inventivas.

En Venecia frecuenta librerías y mantiene conversaciones eruditas sobre filosofía y teología con muchos gentilhombres y ciertos sacerdotes, acompañado y presentado por el librero Ciotti. Vive en casa de Mocenigo durante siete u ocho meses. Pero Bruno no fue un servidor devoto y paciente con Mocenigo. A los pocos meses de ser su discípulo, Mocenigo le pregunta a Ciotti cuál es la reputación del filósofo en Frankfurt. Según Ciotti, la fama de Bruno entre sus desilusionados escolares alemanes era la de no tener religión alguna y la de profesar la memoria y otros artificios secretos. Mocenigo espera aprender todo lo prometido por Bruno y no perder su inversión en las lecciones de mnemotecnia, para después entregar a su maestro a la censura del Santo Oficio. El sueño de Mocenigo era alcanzar en poco tiempo el saber humano por nuevos y complicados ingenios mnemónicos. Pero su descontento, impaciencia y cólera y la dedicación de Bruno a sus obras, le llevaron a denunciarlo.

El 17 de mayo de 1592 se reúne el Capítulo general dominicano en el convento de SS. Giovanni e Paolo, en el que participaron muchos padres napolitanos de la Orden. Bruno conversa con algunos de estos monjes y se mantiene firme en sus convicciones. Bruno tenía la intención de regresar a Frankfurt para imprimir ciertos escritos, en especial las *Sette arti liberali* y, a su vez, deseaba obtener del Papa la absolución de sus excesos y la gracia de vivir en el hábito clerical fuera de la religión. Convencido de haber enseñado a Mocenigo el arte de la memoria y la inventiva, le comunica su decisión de volver a Frankfurt. Mocenigo trata de seducirlo para que se quede en Venecia, pero Bruno persiste en su deliberación, ya que su viaje a Alemania es sólo para explicar con libertad a nuevos discípulos lo que ya ha aprendido su benefactor. Por la noche, Bruno es abordado en su habitación por Mocenigo, un criado y cinco o seis gondoleros, exigiéndole, de acuerdo con la hospitalidad y dones recibidos, la revelación de los términos de la

102 Cf. G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, 258; F. Tocco, H. Vitelli, O. c., XXVII-XXVIII.

103 Cf. F. Tocco, H. Vitelli, O. c., XXXVI, nota 1.

memoria de palabras y de la geometría y de los secretos descubiertos en todas sus obras. Bruno considera que le ha mostrado suficiente o incluso más de lo acordado y que no teme a la Inquisición porque su modo de vivir no ofende a nadie y sus palabras son ajenas a la maldad. Por miedo al escándalo, en la segunda amenaza a Bruno de Mocenigo, éste recurre a un capitán de justicia que, acompañado de sus hombres, captura y encarcela al filósofo.

La primera denuncia presentada por Mocenigo el 23 de mayo de 1592 al Santo Oficio es casi una síntesis de los capítulos de acusación del proceso veneciano. En Venecia, Mocenigo y los compañeros de cárcel de Bruno denunciaron<sup>104</sup> que ninguna creencia era de su agrado, que era necesaria una reforma general de la Iglesia católica, a pesar de su predilección por el catolicismo, que las blasfemias y herejías del catolicismo no dignificaban la majestad de Dios, que los frailes eran ignorantes<sup>105</sup>, que dudaba de la sabiduría de Santo Tomás y de otros teólogos y doctores de la Iglesia, que la Virgen era incapaz de parir, que le interesaba el arte de la adivinación, que quería crear una nueva secta de su Nueva Filosofía, que se burlaba de la resurrección, que se alejaba de la imagen de los santos y de la de Cristo, que la corrupción era el origen de los hombres, que la transubstanciación del pan en carne era una blasfemia, que no admitía la misa, que para el bien vivir sólo era necesario no hacer a los demás lo que no quisiéramos para nosotros, que Dios se reía de nuestros escrúpulos, y que no se podía probar que nuestra creencia fuera un mérito para Dios<sup>106</sup>.

El 25 de mayo de 1592 Mocenigo presenta su segunda denuncia y justifica su relación con Bruno por su buena intención inicial y hace hincapié en su disposición para colaborar con la Inquisición. En la tercera denuncia, el 29 de mayo, añade que, según Bruno, la Iglesia no predica con el ejemplo cuando pretende convertir a la gente, sino que utiliza la fuerza, el castigo y la pena en vez del amor (en los interrogatorios Bruno confirmó esta afirmación, aunque añadió que en estos años también existían predicadores y sacerdotes de santas costumbres que, tal vez, no eran imitados por la maldad de la época), de suerte que era necesaria una reforma general para evitar tanta ignorancia; que no siempre fue pobre, pues pudo gozar del dinero de otros; que la creencia en la Trinidad se oponía a la

104 Cf. A. Mercati, *O. c.* 55-62; V. Spampanato, *O. c.*, 488-489.

105 Cf., por ejemplo, G. Bruno, *De gli eroici furori*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., 932.

106 Sobre la actitud de Bruno hacia el protestantismo y el catolicismo, cf., por ejemplo, *Oraatio valedictoria*, cit., 20 ss.

majestad de Dios; que le gustaban bastante las mujeres, lo cual no era un pecado sino un gran mérito y servicio a la naturaleza<sup>107</sup>.

En el proceso<sup>108</sup>, Bruno se muestra respetuoso con los teólogos ortodoxos, admite su preferencia por el catolicismo respecto de otras creencias cristianas, se distancia de las blasfemias expuestas en su obra, y niega que no quisiera regresar a la religión, que hubiera hablado con herejes y contra la fe católica, apóstoles y religiosos, que fuera enemigo de cualquier fe, y que proyectara una nueva secta religiosa; sin embargo, admite haber comido carne en días de abstinencia, acepta que ha leído textos prohibidos y que ha sido inquirido otras veces por el Santo Oficio. Según Bruno<sup>109</sup>, nunca despreció los dogmas de la Iglesia ni las reliquias de los santos ni el contenido, autor o compilador de ningún breviario, excepto los desaprobados en la época, ni tampoco desestimó la concepción de la Virgen que no fue física sino un milagro del Espíritu Santo. Declaró que respetó a los teólogos católicos y, sobre todo, a Santo Thomás<sup>110</sup>, cuyas obras tuvo siempre a su lado<sup>111</sup>. Reconoció que fue procesado en Nápoles por conservar sólo un crucifijo y despojarse de las imágenes de los santos, aunque todas las religiones basadas en la revelación, la naturaleza y la razón han invocado existencias excelsas<sup>112</sup>. Negó el carácter aparente y mágico de los milagros de Cristo y de los apóstoles, asumió la adoración de los magos y su condición de reyes, y consideró que no había ultrajado la figura, la pasión y la muerte de Cristo, que no había cuestionado la cruz en que murió ni que Cristo hubiera pecado por su intención de oponerse a la voluntad del Padre en la oración del huerto. Rechazó haber hablado mal de los profetas y su opinión sobre la bondad de Caín y la maldad de Abel por haber matado animales. A pesar de respetar el sacramento de la penitencia, aceptó que sólo se confesó dos veces, pero por su reputación de apóstata y para evitar la censura<sup>113</sup>. Por último, afirmó que en estados de ira

107 Acerca de las acusaciones de Mocenigo a Bruno, cf. G. Aquilecchia, *Giordano Bruno* (Roma 1971) 86. Sobre la segunda y tercera denuncia de Mocenigo, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 489-490.

108 A. Mercati, *O. c.*, 55, 62, 88-89 y 106-108.

109 Cf. A. Mercati, *O. c.*, 69-74, 83-84 y 87-97.

110 Cf., por el contrario, G. Bruno, *De monade, numero et figura*, cit., 415; *Sigillus sigillorum*, cit., 190.

111 Cf. V. Spampanato, *O. c.*, 495.

112 Cf., sin embargo, G. Bruno, *Candelaio*, cit., 37; *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 792 y 795.

113 Cf. V. Spampanato, *O. c.*, 494-495.

había mencionado el nombre de Dios y de Cristo<sup>114</sup>, mas no había blasfemado contra el nombre santo<sup>115</sup>.

El 26 y el 29 de mayo, el 2, el 3 y el 4 de junio, y el 30 de julio de 1592 se interrogó a Giordano en Venecia. En los dos primeros interrogatorios contó su vida con bastante claridad y fidelidad y consideró que sus obras no aprobadas eran más filosóficas que cristianas. En los siguientes interrogatorios admitió la autoría de sus libros editados e inéditos. De algunos indicó su lugar de impresión y de todos sintetizó sus doctrinas fundamentales, excepto las del *De magia mathematica*. Sus enseñanzas y disputas con la religión habían sido de un modo indirecto, según los principios naturales y sin perjudicar la verdad de la fe. Los milagros son testimonios de la divinidad y, sobre todo, de la evangélica; sin embargo, distinguió los milagros de los Apóstoles y Santos de los de Cristo que, realizados por propia virtud, fueron de carácter divino, verdadero y reales, pero no aparentes. Nunca se opuso a los sentimientos de la Iglesia respecto del parto de la Virgen. Sus discusiones con herejes habían sido sólo filosóficas, sin implicarse en controversias religiosas, hasta el punto de que su reputación fue la de no profesar ninguna religión. El objetivo de sus lecturas de doctrinas heréticas era la curiosidad más que el aprendizaje, porque bajo la excusa de la reforma, la confianza de los hombres tenía que ser ajena a la obra, que debe ser el fin de toda religión para que los pueblos no sean más bárbaros de lo que son y para que su bondad natural no devenga en maldad. Le parecía increíble que en Francia, monjes y sacerdotes mendigaran por las calles con los misales abiertos para obtener beneficios. Niega que el catolicismo esté contaminado por herejías, que sea más necesaria una gran reforma en el catolicismo que en otras confesiones, que se burlara de las doctrinas de los Apóstoles, de los doctores de la Iglesia y de la creencia en una vida futura, que el origen de los hombres fuera la corrupción como en los otros animales, y que existiera el fatalismo, pues aceptaba la providencia y el libre albedrío. En Suiza, Inglaterra y Alemania no observó el ayuno en los días prescritos por no parecer escrupuloso y ser ridiculizado. En estos países asistió a lecciones, disputas y prédicas, y constató su elocuencia, pero evitó la comunión en estos eventos. Justifica su admiración hacia algunos heréticos. Reconoce que alabó las virtudes morales de la reina Isabel, pero no desde un punto de vista religioso sino sólo

114 Cf. su concepción de la divinidad de Cristo en, por ejemplo, G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 803-804 y 823-825. Respecto de este tema, la investigación de M. White [*Giordano Bruno, el hereje impenitente* (Barcelona 2002)] no es tanto una descripción del proceso de Bruno cuanto un sumario contra el catolicismo.

115 En el Tribunal de la Santa Inquisición de Venecia era necesaria la asistencia de nobles o “sabios de la herejía” y, de los sesenta y cinco procesos instruidos en el siglo XVI, el de Bruno fue el más importante.

político<sup>116</sup>. No conoció a Enrique de Navarra, del que confirma su honor por su admiración a la regencia inglesa y no por sus opiniones religiosas. Corroboras sus lecciones públicas a Enrique III de Francia. Afirma que sus únicos enemigos son Mocenigo y sus secuaces y seguidores, que le han ofendido y deshonrado, reteniendo sus pertenencias, libros y escritos, con el fin de que su enseñanza fuera exclusiva para el señor Giovanni Mocenigo.

Los testimonios de los que fueron llamados a declarar por el Santo Oficio no demostraron enemistad con Bruno. Dieron cuenta de sus viajes y ejercicios literarios; de la composición de un libro para el Papa, del que quería obtener la gracia para tranquilizar su conciencia; de su deseo de instalarse en Roma; de su fe en el catolicismo, pues sus opiniones no eran contrarias a la Iglesia; de sus admirables obras e ingenio universal; de no comulgar con ninguna religión sino con su propio saber, por ser superior al de los Apóstoles; y de su anhelo de reunir todo el mundo en una sola creencia. Por su parte, el librero Ciotti no silencia todas las confidencias que ponían en duda la verdad y buena intención de Mocenigo, ni niega su deseo posterior de volver a ver a Bruno.

Bruno informó sobre los juicios de los procesos napolitanos y su promesa de reflexionar sobre sus actos, aunque no recordaba otras cosas dichas o hechas contra la religión. Declaró que era posible que durante dieciséis años, de 1576 a 1592, se hubiera equivocado y desviado del camino correcto, pero que sus artículos y escritos no se hallaban bajo la sospecha de herejía, sino bajo un importante y desgraciado exceso. Su fin siempre había sido el de reformarse, mas sin el regreso a los vínculos de la obediencia regular. En Venecia no pretendió liberarse de la censura como en Francia, sino que tras su llegada de Frankfurt, su objetivo fue la dedicación a sus nuevos escritos para el Papa y el ser recibido *extra clausa* por la Iglesia, si bien temía el desprecio por su fama de apóstata. En virtud de que estaba en manos del Santo Tribunal, dice que no puede declarar ni explicar el sentimiento de arrepentimiento por sus propios errores<sup>117</sup>. Se arrodilla y suplica el perdón por sus equivocaciones, el castigo por si no hubiera llevado con honor el hábito sagrado de la religión, y misericordia para su vida, que promete reformarla y así compensar el escándalo dado por sus afirmaciones y acciones.

La necesidad de reformar su conciencia y doctrinas fue la guía esencial durante todo el proceso veneciano, en el que no menciona su entrada en la Academia de Ginebra ni su oposición al pontífice romano y su alabanza al fun-

116 En el *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VII, 277-278, alude a las tenaces y violentas fuerzas marítimas, derrotadas por los ingleses, que superaron los peligros del océano por la debilidad del esfuerzo y del valor de los españoles.

117 Cf., por ejemplo, G. Bruno, *Artificium perorandi traditum a Iordano Bruno*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., II, 3, 359.



dador de la Iglesia Augusta<sup>118</sup>, no confirma su negación del infierno en el *De vinculis* ni sus experiencias de amor carnal, no constata su condena a los sacramentos, incluido el de la Eucaristía, ni hace referencia a sus obras más polémicas contra el catolicismo y el cristianismo (*Candelaio*, *Spaccio* y *Cabala*), y elude el *De magia mathematica* y su defensa en el *De monade, numero et figura*<sup>119</sup>. Sin embargo, las obras latinas e italianas son una prueba de la heterodoxia de Bruno. Reconoce que en sus libros ha escrito muchas cosas contrarias a la fe católica y con razonamientos escandalosos, pero no *ex profeso* ni con la intención directa de refutar las creencias de la Iglesia, sino con fundamentos filosóficos u opiniones de los herejes. Ahora bien, no niega ninguna de sus doctrinas a los jueces y revela sus dudas sobre los dogmas más importantes del cristianismo. Sostiene que el reconocimiento de sus errores ha sido espontáneo y no por imposición de nadie, y que ha dicho la verdad sobre todo lo preguntado y recordado. No desprecia la religión católica, teme el rigor del Santo Oficio y ama la libertad. Su adhesión al catolicismo no es fruto de amenazas y peligros, sino que obedece a una íntima convicción, ya que su filosofía, desde un punto de vista teórico, niega todas las religiones particulares y, desde una óptica social, reclama el valor absoluto de cualquier creencia, condenando los cismas y guerras civiles procedentes de las divergencias dogmáticas. En virtud de ello, acepta la religión del pueblo, en la quiere vivir como una manifestación práctica de su conciencia filosófica.

El Tribunal de Venecia no puede concluir el juicio porque el Papa Clemente VIII y el Santo Oficio romano reclaman al detenido, alegando que no era veneciano sino napolitano; que, con anterioridad, se inició un proceso contra él en Nápoles y Roma que no llegó a consumarse, y que la acusación era de una gravedad extraordinaria. La independencia jurídica de Venecia cede ante las presiones de Roma, y el 19 de febrero de 1593 Bruno es mandado a Roma, y se pone fin a la amenaza de hostilidad veneciana hacia el pontificado de Clemente VIII. Se encarcela al extraditado en la “fábrica grande” cercana a San Pedro<sup>120</sup>.

Bruno abandona la cárcel veneciana de San Domenico di Castello el 19 de febrero de 1593 y es encerrado en la prisión de la Inquisición de Roma el 27 de febrero de 1593. El proceso de Roma, dilatado siete años hasta la condena de 1600, se considera irremediabilmente perdido. El proceso romano

118 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VIII, 289; *Oratio consolatoria*, cit., 32-33; *Oratio valedictoria*, cit., 20.

119 G. Bruno, *De monade, numero et figura*, cit., 415-416.

120 Sobre su sorprendente regreso a Italia y el proceso veneciano, cf. M. Ciliberto, *Giordano Bruno* (Roma-Bari 1992) 259-276; V. Spampanato, *O. c.*, 491-544. Acerca de la evolución de los acontecimientos que transcurrieron entre 1593 y 1600, período de encarcelamiento de Bruno, cf. A. Mercati, *O. c.*, 37-52.

comienza en la primavera de 1593, termina el 4 de febrero de 1599 y se dicta la sentencia en 1600. El Tribunal recoge información de procesos anteriores y de los países visitados por Bruno. El proceso romano fue más amplio que el veneciano, ya que no sólo constó de denuncias, interrogatorios y testimonios, sino también del examen de los libros de Bruno. Sin embargo, del proceso de Roma sólo se conservan cuatro o cinco documentos del Santo Oficio. Bruno repite en Roma con los mismos términos sus declaraciones de Venecia, y el 14 de enero de 1599 no se retracta de las ocho proposiciones heréticas extraídas de sus libros y procesos por el Tribunal. Acepta o atenúa las imputaciones que había negado en Venecia, e insiste en que su verdad filosófica resuelve en sí el contenido de la religión, no como la teología que es incapaz de juzgar la filosofía. La dilatación final del proceso no impide la actitud obstinada y pertinaz en las confesiones de sus herejías y errores. El 8 de febrero de 1600 se le lee la sentencia del Tribunal, en la que es degradado de cualquier orden eclesiástica mayor, recogidas todas sus obras en el Índice de libros prohibidos, por incurrir en todas las censuras de la Iglesia y las penas de los sagrados cánones, leyes y constituciones generales y particulares, y condenado a ser quemado<sup>121</sup>.

Los presupuestos metafísicos y las consecuencias morales de la filosofía de Bruno eran incompatibles con los dogmas del catolicismo, de suerte que los motivos de la condena fueron más religiosos que científicos<sup>122</sup>. El movimiento de

121 Sobre el proceso romano, cf. V. Spampanato, *O. c.*, 554-556, 558, 564-572, 574-576 y 579-580. Acerca de las censuras más relevantes y los aspectos referidos en el proceso de Roma, cf. G. Aquilecchia, *O. c.*, 97-99 y 103-104; A. Mercati, *O. c.*, 113-119. Cuatro años y medio después de ser encarcelado se recopiló una especie de compendio imparcial y objetivo de todo el proceso veneciano (cf. A. Mercati, *O. c.*, 1, 4-7, 10-13, 30-32, 43-48 y 50), que recogía las acusaciones del Tribunal con los argumentos de Bruno, los actos del sumario de Venecia, las tres cartas de Mocenigo y sus posteriores disposiciones y las de los compañeros de cárcel de Bruno en Venecia. Se trata de treinta y cuatro temas, de los que sólo cuatro se relacionan con la ciencia (la pluralidad y eternidad de los mundos, el alma de hombres y animales y el arte de la adivinación), pero los treinta restantes se refieren a la verdad y doctrinas de la fe, considerados competencia del Santo Oficio. Algo parecido sucedió con Galileo. Según D. Quagliani, (*O. c.*, 37), la causa de la condena de Galileo no fue tanto la defensa del heliocentrismo cuanto la afirmación de un principio de la física sospechoso de herejía.

122 Para A. Mercati (*O. c.*, 52), aunque ingeniosa, culta y vivaz, la reflexión bruniana es ajena al rigor de la ciencia. Cf., asimismo, T. S. Kuhn, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento Occidental* (Barcelona 1978) 261-262: "Bruno no fue ejecutado por defender la teoría de Copérnico, sino por una serie de herejías teológicas relativas a su concepción de la Trinidad, herejías por las que ya habían sido ejecutados otros católicos con anterioridad. Bruno no fue, como tan a menudo se ha afirmado, un mártir de la ciencia, aunque para sus propósitos la teoría de Copérnico congeniaba muy bien con su concepción neoplatónica y democriteana de un universo infinito que contenía una infinidad de mundos generados por una fecunda divinidad. Había intentado introducir las teorías copernicanas en Inglaterra y en otros países del continente, pero les había dado una significación que no puede encontrarse en las páginas del *De revolutionibus* (...)

la tierra se somete a examen por sus consideraciones teológicas, y el principio de plenitud no se discute al amparo de una base científica. De hecho, en el proceso, Bruno soslaya el *Candelaio*, el *Spaccio* y la *Cabala* por su lenguaje blasfemo y mordaz, ya que algunas afirmaciones y expresiones<sup>123</sup> resultaban ofensivas y obscenas para la ortodoxia y sentimiento cristiano de la época.

En abril de 1599 y hasta el 24 de agosto, Bruno reconoció sus errores y herejías; sin embargo, documentos posteriores demuestran su actitud pertinaz y obstinada sobre sus ideas adversas a los dogmas de la Iglesia. A pesar de su carácter indomable, de su violación de las leyes eclesiásticas, de su calvinismo y luteranismo, y de su oposición a los principios fundamentales de la Iglesia, Bruno buscó la reconciliación con la fe católica, y cuando regresó a Venecia en agosto de 1591, su pretensión era congraciarse con el papa Clemente VIII. Sin amigos ni protectores ni discípulos y privado de libertad, en el proceso de Venecia, el 30 de julio de 1592, Bruno confiesa y se arrepiente de sus vivencias y creencias contrarias al catolicismo, se retracta de su visión impertinente de Cristo y de los apóstoles, y promete reformar su vida y armonizarla con el espíritu de la Santa Iglesia. Pero el testimonio de sus compañeros de la cárcel de Venecia revela la soberbia, el carácter incontrolable, la altivez vulgar y la persistencia de Bruno<sup>124</sup> en la defensa de sus opiniones. El 21 de diciembre de 1599 no se retracta de lo afirmado en sus escritos y declaraciones<sup>125</sup>.

La complejidad de la figura trágica de Bruno no siempre se ha resuelto de un modo armónico. Fue un pensador muy exigente con sus argumentaciones filosóficas, sin olvidar el significado de la tradición, muy consciente de sus prerrogativas, de su función y valor para defender una vida única y especial que se enfrentó a difíciles situaciones en Francia, Inglaterra y Alemania. Según su discípulo Raffaele

---

Ciertamente la Iglesia recelaba del copernicanismo de Bruno, y quizá también este recelo estimulara su reacción”.

123 Cf., por ejemplo, G. Bruno, *Cabala del caballo Pegaseo*, cit., 913.

124 Cf. G. Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., 231: “(...) cum (pro more ingenii mei) nimis forte amore mearum opinionum raptus...”

125 Cf. la consideración de Mercati (*O. c.*, 35, nota 53) acerca de la personalidad de Bruno: “Nessuno che conosca le vicende della vita del Bruno e le sue opere potrà negare l'orgoglio di sè, il disprezzo degli altri, la litigiosità, la volubilità e la volgarità, che in particolare viene a risultare dalle attestazioni dei concarcerati e che trova una inequivocabile conferma specialmente nel *Candelaio*”. Sobre las visitas e interrogatorios realizados a Bruno en sus años de reclusión, cf. A. Mercati, *O. c.*, 39-44. Acerca del proceso en Venecia y en Roma, cf. G. Aquilecchia, *O. c.*, 84-105; G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, con una introduzione di E. Garin (Firenze 1991) 87-100; A. Guzzo, *Giordano Bruno* (Buenos Aires 1967) 101-109; B. Levergeois, *Giordano Bruno* (Le Flèche 1995) 474-481 y 487-507.

Egli<sup>126</sup>, tenía facilidad para la improvisación; la rapidez y fecundidad de su exposición coincidía con su pensamiento; su ingenio, memoria y saber se vinculaban a la pasión y convicción de cuanto enseñaba; su increíble imaginación y su ácido humor eran ajenos a las monótonas lecciones escolásticas. El silencio y la soledad caracterizan la muerte de Bruno que siempre, en el fondo, fue un hombre solo. Pequeño, despeinado, extraviado y con un poco de barba negra, después de ocho años de durísima prisión y de frecuentes debates con el Tribunal, se debilitó su cuerpo mas no su espíritu, ya que terminada la lectura de la sentencia se puso en pie y gritó con provocación a los cardenales inquisidores: “Forse avete piú timore voi nel pronunziare la mia sentenza che io nel riceverla”. A los ocho días de ser encarcelado en la Torre de Nona, el impenitente apóstata, cubierto de un hábito de tela, fue conducido al extremo suplicio, donde se le desnudó y ató a un palo, siendo quemado en la Campo di Fiore el 17 de febrero de 1600. No temía a la muerte y su vida estuvo marcada por el esfuerzo, la lucha y el estudio constante, por su deseo de independencia, la riqueza de su humor satírico y la tendencia a la paradoja y a la oposición. Asumió su muerte, pero luchó hasta el final, y aunque fue propenso al diálogo, se mostró intransigente con los aspectos esenciales de su pensamiento<sup>127</sup>.

## 2. LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA DE BRUNO

La libertad filosófica de Bruno le convirtió en el paladín del pensamiento libre. Bruno soluciona el conflicto medieval entre razón y fe por su defensa de la libertad suprema de la ciencia y de la filosofía que no puede ser herética por la incapacidad eclesiástica para juzgarla. En sus obras aparecen múltiples retratos autobiográficos que manifiestan la relación entre el hombre Bruno y su filosofía. Esta conexión entre la experiencia privada y la pública es ajena a una visión personal y cercana a revelar el sentimiento bruniano de que ha sido elegido para vivir un destino extraordinario, una misión excepcional. Tras una época de tinieblas,

126 Cf. su dedicatoria a la *Summa terminorum metaphysicorum*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., I, 4, 5.

127 Cf. V. Spampinato, *O. c.*, 580-582, 595-597 y 627. Cf. G. Gentile, *O. c.*, 103: “Il martirio di Giordano Bruno ha un significato speciale nella storia della cultura, poichè non fu conflitto di coscienze individuali diverse; ma necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento, quando si chiudeva col Rinascimento tutta la vecchia storia della civiltà d'Europa: del progresso dello spirito, che giunse in lui ad avvertire per la prima volta, e quindi a sorpassare, la contraddizione, che fin dal Medio Evo lo dilaniava, tra sè e sè medesimo: tra spirito che crede, e professa di non intendere, e spirito che intende, e professa di intendere, cioè farsi da sè la verità sua”.

Bruno ha sido escogido por la divinidad para comunicar la eterna verdad, que se halla por encima de sus vivencias personales. Los acontecimientos vividos y las referencias a su vida cotidiana<sup>128</sup> se vinculan a la infinita verdad, en la que el filósofo y su filosofía se identifican. El Bruno filósofo reconoce su destino divino, que no es bien aceptado por los hombres de su tiempo<sup>129</sup>. Toda su obra es penetrada por un elevado sentimiento hacia la divinidad. Bruno se considera un Mercurio divino<sup>130</sup>, designado para la investigación de la pura sabiduría<sup>131</sup> y para que su contemplación, más allá de las apariencias, de la verdad regrese a la escena del mundo y, así, los hombres hablen con la divinidad. Los hechos biográficos se significan bajo el nexo de pensamiento y vida, de suerte que la soledad trágica de Bruno y la persecución a la que se vio sometido forman parte de su ministerio filosófico-divino. Esfuerzo, sufrimiento y exilio le proporcionaron experiencia, sabiduría<sup>132</sup> y el sentido pleno de su acontecer vital.

En el *De monade*<sup>133</sup>, considera que su espíritu enérgico e independiente es ajeno a los que no pueden pensar por no poseer los bienes suficientes para vivir o por ser ricos y anhelar sólo el ocio y el placer. Desprecia a los que prefieren el lucro y el honor y soslayan la labor intelectual y el saber. No teme la adversidad del destino ni el desdén de los poderosos. No le perturba el recorrido de su difícil camino, que es el descubrimiento de la verdad. En la dedicatoria al Duque de Brunswick del *De monade*<sup>134</sup>, el ánimo indomable de Bruno se erige contra los que utilizan la fuerza de su entendimiento sólo con el fin de procurarse lo necesario para vivir, contra los que se conforman con sus comodidades y con su mente adormecida, estando más muertos que vivos, contra los que sólo estimulan su energía intelectual ante la necesidad y el lucro y no por ansia de verdad. Frente a la docilidad de estos hombres, los indómitos no se someten ni al destino ni al mal ni a la muerte. Pero el vulgo prefiere identificarse con recursos artificiosos a los que se doblega porque es incapaz de adaptarse a la especulación y principios de la razón. Para comprender la esencia de las cosas, el sabio debe transitar por

128 Cf., por ejemplo, G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 184-185; *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 633 ss. Sobre la relación entre filosofía y autobiografía, véase M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, cit., 65-72.

129 Cf. G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., 9.

130 Cf. G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., 32-33.

131 Cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., 76-78.

132 Cf. G. Bruno, *Oratio valedictoria*, cit., 22-23; *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 550-551.

133 G. Bruno, *De monade, numero et figura*, cit., 323-325.

134 G. Bruno, *O. c.*, 323 ss. El Duque de Brunswick es considerado por Bruno un regente liberal que anhela la felicidad del talento y de la lucidez.

imágenes sensibles y traducirlas a conceptos racionales, ya que el hombre forma parte de la naturaleza y en él se concentran todos los actos de la materia, revelándose los caracteres de las cosas. En cuanto que el hombre es libre, la autenticidad de su existencia depende de su elección y voluntad, y su impulso religioso debe determinarse con autonomía. El hombre es el vínculo del universo, porque reúne en sí mismo todos los elementos cósmicos y debe decidir el destino religioso del mundo. Para elevarse a la divinidad, el hombre tiene que conducir toda su energía hacia la totalidad de lo real.

Bruno no pretende dar la espalda a la teología, sino que aspira a hacer una filosofía que se armonice con la teología, con la condición de que cada una de ellas se mantenga en su propio ámbito. Se trata de hallar verdades filosóficas que sean compatibles con la Trinidad y Encarnación de la teología. La unidad armónica entre verdad religiosa y filosófica debe conciliar la fe con la cultura mundana. La imaginación de la multitud genera creencias ajenas a contenidos racionales que, sin embargo, pueden tener ventajas en el ámbito civil y religioso. La pasión y fantasía de la naturaleza ferina de los hombres tiene que ser controlada por la fuerza interior de la eficacia de la ley. El dominio bestial del sacrificio religioso sin regla moral es sustituido por el dominio de la imaginación y de una religión que es vehículo moral liberado de toda superstición. El gobernante debe recuperar su heroica humanidad coexistente con su bestialidad, permitiendo la conciliación entre ley y fuerza y regulando los aspectos negativos de la ignorancia, superstición y vida fantástica de los hombres.

Filosofía y teología deben convivir de un modo positivo, ya que ambas tratan la relación de la necesidad divina con la libertad humana. Para Bruno<sup>135</sup>, su filosofía no se opone a la “verdadera teología” y puede ser bien acogida por las “verdaderas religiones”, puesto que “esta filosofía no sólo contiene la verdad, sino que también favorece a la religión más que cualquier otra clase de filosofía...”<sup>136</sup>.

135 G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 12.

136 G. Bruno, O. c., 126: “(...) questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione piú che qualsivoglia altra sorte de filosofia...”. Cf. trad. E. Schettino M., ed. *La Cena de las Cenizas* (Madrid 1984) 107. Sobre la controvertida concepción bruniana de la fe teológica y filosófica, véase, por ejemplo, la de 1591 en *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., 71-72 y 99-100. 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, ed. *Sobre el infinito universo y los mundos* (Barcelona 1984); I. Gómez de Liaño, ed. *Expulsión de la bestia triunfante y De los heroicos furores* (Madrid 1987); *Mundo, magia, memoria*, 2ª. ed. (Madrid 1982); E. Schettino M., O. c.]. 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*)

Los buenos teólogos y los buenos filósofos respetan el lugar propio del código divino y del código filosófico que no son necesariamente antagónicos, puesto que los principios filosóficos pueden ser adecuados para la religión, y en la Escritura<sup>137</sup> se hallan destellos de la verdad filosófica.

El filósofo debe guiarse a sí mismo y a los demás, y promover la religión únicamente para facilitar el gobierno de los pueblos.

(...) los no menos doctos que religiosos teólogos jamás han perjudicado la libertad de los filósofos; y los filósofos verdaderos, civilizados y bien acostumbrados, han fomentado siempre las religiones; porque unos y otros saben que la fe se requiere por la institución de los pueblos rústicos que deben ser gobernados, y la demostración para los contemplativos que saben gobernarse a sí mismos y a los demás<sup>138</sup>.

Hay un nivel de conocimiento reservado para una minoría y un nivel inferior, pero decisivo para la vida civil, en el que se articula la vida religiosa para la mayoría. La religión es útil para los estratos sociales inferiores, porque garantiza la convivencia de la sociedad civil por su valor contingente y práctico. La religión es un potente medio de educación popular, ya que Bruno no confía en la espontaneidad del pueblo. Si la filosofía es para una minoría, la religión es para los pueblos toscos e ignorantes. La teología sólo tiene que establecer las leyes para la acción moral y formas de vida de los hombres, utilizando el lenguaje más próximo al vulgo<sup>139</sup>. La diferencia entre ley y verdad, religión y filosofía elaborada en el cuarto diálogo de *La Cena*<sup>140</sup> la mantiene en el *De la causa*, ya que al filósofo natural le corresponde la investigación no de la substancia divina sino de los efectos de la divinidad. Para Bruno<sup>141</sup>, es primordial diferenciar entre el ámbito propio de la fe, que se legitima en la fe, y el ámbito de la investigación natural, que se fundamenta en principios verdaderos y evidentes.

---

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.

137 Sobre el lenguaje de la Biblia para las cosas naturales, cf. G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 120-121.

138 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, en *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici. II. Dialoghi morali*, cit., 387: "(...) gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni; perché gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli che denno esser governati, e la dimostrazione per gli contemplativi che sanno governar sé ed altri". Cf. trad. Á. J. Cappelletti, *O. c.*, 77.

139 Cf. G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 120-121. Sobre las interpretaciones de la relación entre filosofía y religión, cf. M. Ciliberto, *O. c.*, 21-22.

140 G. Bruno, *O. c.*, 120-142.

141 G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., 499.

Desde el punto de vista filosófico, se garantiza la divina necesidad absoluta. Sólo desde la óptica teológica es posible distinguir la potencia de la voluntad divina y afirmar su limitación para excluir a la mayoría de la suprema verdad<sup>142</sup>. El código de la ley de la Biblia no puede confundirse con el de la verdad filosófica. Las leyes de la civilización, los problemas de la filosofía y de la ciencia poseen un ámbito diferente del de la religión, que no se ocupa de la verdad sino de promover leyes para la convivencia pacífica de los pueblos que son incapaces de hallar por sí mismos una guía de comportamiento.

“Muchas veces, por tanto, y para muchos propósitos, es una cosa de tontos e ignorantes referir las cosas según la verdad, y no según la ocasión y comodidad”<sup>143</sup>, ya que “no escribimos de manera que queramos o podamos ser entendidos por todos y a través de todas las cosas”<sup>144</sup>. Aunque algunas religiones hayan empleado la metáfora para sus intereses y creencias, es conveniente la interpretación metafórica y no literal de muchas afirmaciones bíblicas, porque van dirigidas al sentido vulgar de la mayoría y no a la actitud contemplativa de una minoría. El vulgo no distingue entre verdad, metáfora y similitud y no es capaz de ignorar con sabiduría.

Donde, por tanto, los hombres divinos hablan presuponiendo en las cosas naturales el sentido comúnmente recibido, no deben servir por autoridad, sino más bien donde hablan indiferentemente y donde el vulgo no tiene resolución alguna, en esto quiero que se ponga atención a las palabras de los hombres divinos y también a los entusiasmos de poetas, que con luz superior han hablado; y no tomar por metáfora lo que no ha sido dicho metafóricamente, y por el contrario, tomar por verdadero lo que ha sido dicho por similitud. Pero esta distinción

142 Cf. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., 385-387; *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 810-811.

143 G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 122: “Molte volte, dunque, ed a molti propositi, è una cosa da stolto ed ignorante piú tosto riferir le cose secondo la verità, che secondo l'occasione e comodità”. Cf. trad. E. Schettino M., *O. c.*, 104.

144 G. Bruno, *De imaginum compositione*, cit., liber I, 199: “(...) non ita scribimus ut ab omnibus et per omnia intelligi velimus vel possimus etiam...”. Cf. trad. I. Gómez de Liaño, *Mundo, magia, memoria*, cit., 383. Cf. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 685 y 716: “(...) de ordinario se halla más dignidad y majestad en las cosas menos abiertas, más ocultas y mayormente secretas”; “Porque bien sabes que las cosas ocultas son investigadas, y las cosas encerradas invitan a los ladrones”. [“(...) ordinariamente nelle cose meno aperte, piú occolte e maggiormente segrete si trova piú dignità e maestade”; “Perché sai bene che le cose occolte sono investigate, e le cose inerrate convitano gli ladroni”]. Cf. trad. I. Gómez de Liaño, *Expulsión de la bestia trionfante y De los heroicos furores*, cit., 127 y 156.



de lo metafórico y lo verdadero no concierne a todos quererla comprender, como no es dado a cada uno poderla entender<sup>145</sup>.

La distinción entre verdad y metáfora obedece a la necesaria diferencia entre lenguaje filosófico y lenguaje teológico, vinculados al conocimiento de la naturaleza, sin el que no se comprende la palabra de Dios<sup>146</sup>. El objeto fundamental de las lenguas es la comunicación entre los hombres, y no debe confundirse el hablar común con el hablar metafórico. Debe evitarse la carga disipada y desordenada de significados metafóricos, porque obstruyen la comunicación. Gramáticos y retóricos se pierden en sus fijaciones y se olvidan de los destinatarios a los que distraen y distorsionan con sus locuras y narcisismos lingüísticos.

(...) de donde, unos son filósofos: matemáticos, otros metafísicos, otros lógicos, otros gramáticos: así es la diversidad de los contempladores que con diversas afecciones se dedican a estudiar y aplicar la intención a las sentencias escritas; de donde resulta que una misma luz de verdad expresada en un mismo libro con las mismas palabras viene a servir al propósito de sectas tan numerosas, diversas y contrarias<sup>147</sup>.

En el lenguaje de los pedantes, las palabras son accidentes de las cosas, porque se separan de ellas, mientras que en el lenguaje natural se vinculan inexorablemente. El filósofo debe adentrarse en estos vínculos. Las lenguas de los hombres deben descifrar las cosas e interpretar las voces de la naturaleza. En todo caso, el fin del lenguaje bíblico es la verdad divina que debe guiar la vida moral de los hombres vulgares<sup>148</sup>.

145 G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, 123-124: "Dove dunque gli uomini divini parlano presupponendo nelle cose naturali il senso comunmente ricevuto, non denno servire per autorità; ma piú tosto dove parlano indifferentemente, e dove il volgo non ha risoluzione alcuna, in quello voglio che s'abbia riguardo alle paroli degli uomini divini, anco a gli entusiasmi di poeti, che con lume superiore ne han parlato; e non prendere per metafora quel che non è stato detto per metafora, e per il contrario prendere per vero quel che è stato detto per similitudine. Ma questa distinzione del metaforico e vero non tocca a tutti di volerla comprendere, come non è dato ad ogniuno di posserla capire". Cf. trad. E. Schettino M., *O. c.*, 105.

146 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 122-123 y 126; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., 50-55; *La ruota del tempo, interpretazione di Giordano Bruno*, cit., 110-112, 133 y 228-232. Bruno (*O. c.*, 122-123) justifica el hecho de que Moisés no considerara el universo como un todo uniforme para poder comunicarse con el vulgo, ya que éste utiliza neciamente el conocimiento de los sabios, que deben omitir la verdad y expresarla con metáforas.

147 G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., 1162: "(...) onde altri son filosofi matematici, altri metafisici, altri logici, altri grammatici: cossí è diversità de contemplatori che con diverse affezioni si metteno ad studiare ed applicar l'intenzione alle sentenze scritte; onde si doviene sin a questo che medesima luce di verità espressa di un medesimo libro per medesime paroli viene a servire al proposito di sette tanto numerose, diverse e contrarie". Cf. trad. I. Gómez de Liaño, *O. c.*, 478-479.

148 Cf. G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 121-125.

A pesar de que filosofía y teología deben delimitar el objeto de su ejercicio, Bruno aspira a la unificación de todas las religiones en una religión única de creencias fundamentales, una religión universal que evite las discusiones doctrinales y se armonice con la filosofía. Bruno defiende la autonomía de una pequeña “aristocracia de la verdad”, que debe representar un Estado justo y racional, un “gobierno iluminado”, libre de supersticiones y de dogmas religiosos, que permita la armonía entre gobernantes y gobernados. La religión tiene que configurarse desde el punto de vista civil y natural, manifestando los principios esenciales del Evangelio y simplificando dogmas y doctrinas. El individualismo religioso debe conciliarse con los ideales culturales y humanos del mundo. La espiritualidad religiosa constituye un elemento de utilidad social siempre y cuando no frene la libertad del pensamiento. Hay que asegurar la supervivencia de una constelación de creencias que no interfiera en el mundo real y civil de los hombres. El ámbito político posee valor religioso siempre y cuando la religión sea útil para la vida civil. Se trata de delimitar lo que es específicamente religioso de lo que tiene consecuencias civiles y de hallar el nexo intrínseco entre ambas dimensiones. La filosofía, la religión, la ley son buenas si son operativas, si producen efectos virtuosos. El culto, los ritos, las instituciones y los principios morales de la religión son necesarios para la convivencia social y política porque contienen reglas éticas para los hombres. Hay que purificar y reformar las ceremonias de las creencias en las que se ha escindido el originario cristianismo para hallar sus ventajas en el ámbito civil.

El ocio<sup>149</sup> es el peor enemigo de la función política de la religión. Hay una religión imperfecta vinculada a un culto de lo absoluto obstruido en su pureza. La religión del ocio es infructífera<sup>150</sup> y su alternativa es una religión natural y civil basada en el amor a la gloria y al esfuerzo y en la comunicación de los hombres entre sí y con la divinidad. Se trata de una propuesta pacífica que vincula lo civil a lo religioso. La bestialidad de una creencia supersticiosa y pernicioso es sustituida por el restablecimiento del verdadero dominio de la religión en su pureza práctica y moral que excluye las imaginaciones de tendencia nociva<sup>151</sup>. Frente a la religión de los ignorantes, la religión de los sabios se armoniza con la filosofía. La ley natural y la ley divina no pueden ser heterogéneas ni incompatibles sino que deben conciliarse entre ellas, respetando el ámbito y autoridad que les corresponde. El sentido civil de los antiguos romanos<sup>152</sup> tiene que vincularse al natural de los egipcios<sup>153</sup> para que se unifiquen la sabiduría religiosa y filosófica como en la

149 Sobre el ocio, cf. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., 726-730 y 741-745.

150 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 728 y 733.

151 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 792.

152 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 659-660.

153 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 795.

Antigüedad. La superioridad metafísica de la religión egipcia se ha perdido y tiene que ser recuperada, ya que la religión antigua mantenía una relación auténtica con la divinidad. De manera análoga, la vida civil debe establecer una dependencia correcta con lo divino que, en su significado supremo, suministrará leyes y formas accesibles y útiles para el hombre por su contracción en la naturaleza. En la reforma de la ciencia y de la filosofía, la religión protagoniza la renovación universal ética, política y natural, estableciendo una conexión natural de los hombres entre sí y de Dios con el hombre. La unidad, la paz, la concordia y la tolerancia deben ocupar el lugar de la guerra, la escisión, la discordia, la ignorancia y la prevaricación, por la ley del amor y secularizando la beatitud cristiana.

El discurso de la fe se halla en un contexto ético-político porque la fe no puede subsistir sin los pactos de la convivencia civil que, si no se respetan, generan relaciones fundadas en la ignorancia. Esta ignorancia reclama un saber que no posee y produce la confrontación de los hombres entre sí y consigo mismos por la infinita variedad de opiniones, que muestra la pérdida de la verdad y abre el camino hacia el escepticismo. La fe del hombre debe preparar el momento correcto de recepción de la divinidad. Esta fe se opone a la que mantiene una comunicación con lo divino ajena a las posibilidades del hombre. Bruno propone un significado filosófico de la fe, considerándola mediadora entre lo absoluto y lo humano, ya que su raíz y fundamento son las tendencias de la voluntad del hombre. La experiencia del filósofo permite la vinculación entre lo humano y lo divino. Lo absoluto se concreta y se revela como ley dada al hombre y según modalidades útiles con fines prácticos, pero no como misterio inexplicable ni como comunicación racional sino como realización de lo que es el hombre en su conciencia de relación decisiva con Dios. Se delimita con precisión la comprensión humana respecto del ámbito de lo absoluto, con el fin de llegar a una visión filosófica y una interpretación legítima del mensaje divino<sup>154</sup>.

Ley y verdad se tienen que armonizar en un nuevo orden civil y natural. El dominio espiritual y la pura imaginación religiosa deben ser controlados por el dominio político y la autoridad de sus leyes. La intervención civil tiene que preceder a la reforma de los cultos religiosos. No se trata de constituir un estado ideal en el que la vida política, moral y civil esté perfectamente organizada para conseguir la felicidad de los ciudadanos. Se trata de la renovación profunda de las condiciones del mundo por una religión auténtica y definitiva que regule y ordene el comportamiento del hombre<sup>155</sup>. El fluir de lo divino en la naturaleza puede ser útil en el ámbito civil si hay una relación apropiada con el mundo del

154 Acerca de la relación de la divinidad con el hombre, cf. G. Bruno, *O. c.*, 777-787 y 794-796.

155 Cf. G. Bruno, *O. c.*, 656-657.

acontecer empírico, que hay que dominar para que no determine ni condicione la constitución natural del hombre. La idéntica finalidad de la ley civil y la ley religiosa se justifica en la relación entre lo humano y lo divino. La ley se vincula a un concepto de justicia fundado no en su valor abstracto sino humano, concreto y civil, de suerte que si se rechazara una ley con fondo divino, se violaría el ámbito religioso. El desarrollo autónomo de la revelación se produce por obra de la razón, y la religión adquiere el valor de ley por ser una guía imprescindible para la multitud<sup>156</sup>. La concepción filosófica de Bruno se armoniza con la teológica, y el poder político y el religioso se unifican por la relación útil de la mayoría con las creencias religiosas. El sistema de creencias es la base de la convivencia civil y del gobierno de la multitud y, en este sentido, la religión es necesaria y es ley civil. Esta función de la religión ha sido violada por la tradición cristiana, ya que ha fragmentado la conexión correcta entre lo humano y lo divino, perdiendo la religión su valor de verdad. Hay que analizar el origen y la complejidad del cristianismo para devolverle a la religión su condición de ley civil. El valor de la religión consiste en su capacidad autónoma para regular la vida de los hombres. La unión de la ley civil y ley religiosa concede a la primera divinidad religiosa y otorga a la segunda carácter de verdadera religión. Las leyes y la verdad se suceden en períodos de resplandor y oscuridad, y ahora es el momento histórico de restablecer las condiciones de la vida civil bajo el valor de la acción humana y de reivindicar la fuerza de la ley para hacerla respetar.

La primera condición para la transformación del mundo es el abandono de la degradación, corrupción y decrepitud de la religión y la condena de los vicios políticos y civiles, con el fin de que la religión restituya su raíz pura y positiva, sus principios originarios, que deben estar al servicio del bien y orden de la sociedad civil. La nueva religión debe unificar el mundo, reafirmar el mérito y la virtud civil y natural, y eliminar la escisión entre los hombres y los dioses que conlleva la decadencia de la ciencia, la filosofía y del pensamiento en general. Hay que restaurar la ontología de la materia infinita y restituir el antiguo lenguaje natural para que el hombre se comunique con la vida eterna de la materia universal. El fantástico y hermético infierno geocéntrico debe ser sustituido por el nuevo cosmos infinito<sup>157</sup>. El descubrimiento de la naturaleza infinita del cosmos anuncia la

156 Sobre la ley, la justicia y la divinidad, cf. G. Bruno, *O. c.*, 646-724.

157 Aristóteles (*Metafísica*, ed. V. García Yebra (Madrid 1970) 2 vols., libro XII, cap. 8, 1073a-1074b, 224-234) dedujo el número de sustancias divinas, antepuestas a los movimientos eternos de los planetas, del número de las esferas celestes, aplicando la astronomía de Eudoxo y Calipo. Estas sustancias inmateriales podrían ser recuperadas como reliquias de una sabiduría antigua siempre y cuando fueran despojadas de su modelo geocéntrico. En la ontología de Bruno, el mundo terrestre y el mundo celeste son equivalentes, y las potencias angélicas son manifestaciones de una misma sustancia. En el proceso veneciano (A. Mercati, *O. c.*, 117 y 119), Bruno admite la posibilidad

reforma religiosa que liberará a los hombres del temor a la muerte y a los dioses. La capacidad de la imaginación de generar seres inexistentes y divinidades monstruosas provoca en el hombre el temor a la muerte y rompe los vínculos sagrados de la convivencia civil<sup>158</sup>. La conquista del progreso y de la verdad presupone el desarrollo espiritual continuo del hombre. La solución histórica al conflicto entre el principio de autoridad y el de libertad se halla en el crecimiento cultural del hombre, cuyo sentido es la posibilidad de producir nuevas realidades por una capacidad análoga a la divina. La necesidad coincide con el fin de la conservación que es el acicate de la diligencia del ingenio humano, en el que se establece un sólido vínculo entre la actividad material y la intelectual. La verdad se revela en la divinidad del hombre que es síntesis del todo, sobre el que ejerce una acción transformadora, con la conciencia de la vanidad del temor a la muerte, puesto que la destrucción carece de significado en el principio de la vicisitud universal.

Ciencia, filosofía y religión se concilian en el programa reformador de Bruno. Platonismo y sabiduría hermético-egipcia se fusionan en la filosofía bruniana, cuya defensa de la teoría copernicana se integra en el ideal de una filosofía civil y moral.

---

de que existan ángeles con cuerpo, vivos e inmortales en otros mundos, ajenos a la mortalidad causada por el pecado de los seres animados de la tierra. Cf. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., 384-385 y 464; *La Cena de le ceneri*, cit., 33-34; *De magia*, en Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, cit., III, 428. Según A. Ingegno [*Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino* (Urbino 1987) 98-99, nota 52], Bruno vio en este texto de la *Metafísica* un Aristóteles que se presentaba a sí mismo como defensor de una religión basada en el culto a seres divinos. De ahí la importancia para el hombre de saber hacerse bestia y la insistencia sobre la transformación de los dioses en animales, que es una de las claves para comprender la figura de Cristo-Orión en el *Spaccio*.

158 Cf. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, cit., liber VI, 172 y liber VIII, 291; Epicuro, *Carta a Meneceo*, ed. C. García Gual (Madrid 2000) 57-66. La tragedia y el temor van unidos al sentido misterioso de la Escritura y de las creencias cristianas. El cristianismo ha subvertido las bases de la sociedad por el temor a la muerte y la esperanza de una nueva vida. El infierno es constituido por la propia alma en esta y en la otra vida, por imágenes procedentes de sus miedos e ignorancia (cf. G. Bruno, *De vinculis in genere*, cit., 683). Las mentes más débiles no pueden liberarse de estos fantasmas. Los que creen en la verdad material del infierno son semejantes a los niños y están condenados a la pérdida de felicidad. La ignorancia del cristianismo se basa en la pretensión de certezas interiores que son inspiraciones privilegiadas en virtud de la comunicación con una revelación ajena a las facultades humanas. La obra de Cristo ha sustituido el culto de la naturaleza por el culto de sí mismo, objeto de la mente humana preocupada por temores imaginarios y por alcanzar una salvación ilusoria. Cristo invierte la ley de la naturaleza y es el origen del miedo de los hombres a la muerte. El reino de los cielos es un reino imaginario, y el alimento espiritual del cristianismo es una ficción, cuyo origen es el temor procedente de la ignorancia, que radica en la imaginación y en la incapacidad de dominar los fantasmas de la mente por las facultades supremas del hombre. Sin embargo, al igual que la verdad copernicana es reservada para una minoría sabia, el temor a la muerte puede ser útil para la vida civil de la mayoría. En el proceso veneciano (A. Mercati, *O. c.*, 76-78), Bruno considera que sus afirmaciones sobre el infierno no fueron bien interpretadas, ya que creía en su existencia y en la pena eterna, de la que no se salvaría ningún demonio.

La humanidad se liberará de sus terrores si se restablece la ley de la naturaleza infinita. Al disolver la realidad física de las esferas concéntricas e imaginarias, se alcanza la auténtica naturaleza de la divinidad que no está en su propia sede y más allá de un cosmos finito sino en relación con el cosmos infinito<sup>159</sup>. El hallazgo de la verdad y realidad infinita del cosmos permite la revelación de la verdad religiosa. La fantasía humana ha conducido a la lenta degeneración y corrupción de los mitos de la Antigüedad, y lo que sólo era un instrumento práctico para la vida del hombre ha pretendido tener el rango de realidad y verdad. Si el cosmos es finito, el vínculo entre lo divino y el hombre no puede establecerse por la totalidad de la creación sino por seres particulares elevados a la categoría de mediadores pero que carecen de alguna facultad y capacidad. Se debe demostrar el error de la cosmología antigua para eliminar las divinidades imaginarias y abrir la vía de la verdadera religión. Hay que destruir el nexo causal que se halla en el origen del despropósito cosmológico y religioso. Se trata de una transformación radical en la estructura de los innumerales mundos que constituyen el infinito universo por la rebelión de la virtud con el previo reconocimiento de los vicios y vanidad de los proyectos humanos. La humanidad se rejuvenecerá por una transformación radical de la filosofía.

El núcleo de la religión filosófica es el destino de la vicisitud universal. La religión superior es propia del hombre heroico que se eleva a la divinidad en virtud de que ésta se inclina y se escinde en el mundo humano. Es una religión con carácter aristocrático y su raíz es filosófica, pero coexiste con una religión inferior que funciona como ley civil para dirigir a la multitud y regular la presencia de lo divino en la imaginación de la mayoría de los hombres. Esta religión inferior garantiza la función civil y la acción social, puesto que las mentes más débiles abandonarán las fabulas imaginarias y ficticias, propias de religiones basadas en el miedo, que separan la ley natural de la ley divina e invierten las condiciones de la vida civil por su diferencia entre el ser en la tierra y el estar en el cielo. Una religión fundada en un ámbito inferior de carácter interior se vincula a un grado cognoscitivo que no supera la imaginación. Sólo los que participan de una condición más elevada que la de la multitud podrán dismantelar las fábulas religiosas, enfrentarse a la realidad y llamar a las cosas por su nombre.

MONTSERRAT BARTOLOMÉ LUISES

159 Cf. G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, cit., 30-35.