

La trascendencia del Dios inmanente: sobre el panteísmo de Giordano Bruno

Juan Negrete Castañeda¹⁸

El pensamiento de Giordano Bruno es extraño, su obra es de difícil lectura y sus conclusiones, a primera vista, tienden a parecer paradójicas, contradictorias o incoherentes. Mi propósito en este texto es mostrar, por un lado, la manera en que la filosofía bruniana no es sólo aparentemente contradictoria, sino realmente lo es; y, por otro, que lo es *deliberadamente*. De esta manera, espero poder contribuir a la desmitificación de la figura de Bruno, tan injustamente valorada desde las perspectivas del racionalismo moderno y el cientificismo. Dos son los mitos deformantes del pensamiento bruniano a los que todo interesado en la filosofía del Nolano debe enfrentarse:

1. Bruno como mártir de la ciencia.
2. Bruno como un rezago del pensamiento medieval.

Ambas malinterpretaciones —estando la segunda un tanto más justificada— surgen de la misma raíz y se nutren de los mismos prejuicios: asumen que tanto la filosofía bruniana como la moderna compartían los mismos objetivos y, consecuentemente, la juzgan según criterios modernos, ya sea favorable o desfavorablemente.

El principio de no contradicción no actúa en la filosofía de Bruno como un principio absoluto y último, ni ontológica ni cognoscitivamente (aunque para nosotros esté vedado el conocimiento que trasciende a dicho principio). Como se verá en el

¹⁸ Universidad de Guanajuato / juan.necastaneda@gmail.com

primer apartado, esta característica del pensamiento bruniano responde a su adhesión a una tradición que daba un valor altísimo a las filosofías antiguas, particularmente la platónica, la presocrática y la hermética —la cual era considerada en el Renacimiento como oriunda de Egipto y antiquísima—. En estas filosofías (en algunas más que en otras, no mucho en la platónica, pero totalmente en las presocráticas, por ejemplo) encontramos diversas propuestas de un monismo natural bastante ajeno a nuestra forma de pensar. La crítica más fuerte de Bruno al aristotelismo de su tiempo consiste en hacer reconocer a los sabios que se han absorbido en sus conceptos tanto que se han olvidado de atender a la naturaleza misma. La misma crítica le habrían hecho, seguramente, a Descartes. ¿Significa esto que Bruno no es más que un vestigio de filosofías medievales y renacentistas, cuyo lugar en la filosofía sea el de un simple eslabón entre la medievalidad y la Modernidad? Espero que para el final de este texto el lector pueda responder ‘no’ a esta pregunta y pueda reconocer, igualmente, las similitudes y obvias influencias que tuvo el pensamiento bruniano sobre filosofías posteriores importantísimas como son los idealismos de Schelling y Hegel, así como en el pensamiento romántico, tanto alemán como inglés.

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo se realizará casi exclusivamente sobre la obra *De la causa, el principio y el uno* (2018), por constituir ésta la exposición más detallada dentro de la obra bruniana de la estructura ontológica de su cosmología. Se referenciarán, en menor medida, otras obras de Bruno, de entre las que me gustaría destacar *Los heroicos furores* (1987), por encontrarse en sus páginas un bellissimo tratamiento del problema de la trascendencia de Dios y el fin de la filosofía. De igual manera, seguiré de cerca, en ciertos aspectos, las excelentes investigaciones de autores como Diana María Murguía Monsalvo (2016 y 2017), Leo Catana (2011) y Dilwyn Knox (2013) en torno al pensamiento de Bruno y sus influencias: presocráticas, cusanianas, y estoicas y herméticas, respectivamente.

La naturaleza más allá de la no contradicción: fuentes y método del pensamiento de Bruno

Alexandre Koyré (1979, p. 55) afirma que “la de Bruno no es en absoluto una mentalidad moderna”, y aunque esto es totalmente acertado no encuentro en ello, contra la posición de Koyré¹⁹, razón cualquiera para considerar a Bruno un pensador de alguna manera deficiente. Si bien, desde la perspectiva del desarrollo del pensamiento científico moderno la de Bruno pueda considerarse una filosofía de cierta manera insatisfactoria —a pesar de su revolucionario tratamiento de la infinitud homogénea en acto del universo²⁰—, semejante juicio implica la equivocada atribución a la filosofía bruniana de objetivos que el nolano jamás se dispuso a alcanzar.

Como veremos, la mirada del racionalismo moderno resulta inadecuada a la hora de ponderar el valor intrínseco del pensamiento de Bruno por el mismo motivo por el que su filosofía resultó tan atractiva para los idealistas alemanes de finales del XVIII y principios del XIX:²¹ por la superación bruniana del principio de no contradicción. La influencia que ejerció respecto a este punto la doctrina de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa sobre Bruno es innegable, aunque hay que cuidarse de no sobrevalorarla.

Bruno menciona el nombre del Cusano y utiliza sus argumentos matemáticos en torno a la coincidencia de los contrarios en el diálogo V del *De la causa* (2018, pp. 251–256), siendo ésta una de las pocas veces que el nolano hace referencia explícita al Cusano

¹⁹ Para Koyré, Bruno no sólo era “[no] muy buen filósofo”, sino también un mal científico que “no [entendía] las matemáticas” (1979, p. 55).

²⁰ La defensa del infinito en acto del universo es el tema central del “Del infinito”, tercero de los diálogos italianos (último de los cosmológicos). Son de interés particular los primeros dos diálogos de la obra (Bruno, 1993).

La homogeneidad de este universo infinito es ampliamente tratada en el *De la causa*, segundo de los diálogos italianos, particularmente en los diálogos III y IV, donde se trata el concepto bruniano de materia (Bruno, 2018).

²¹ Para la influencia de Bruno (particularmente del *De la causa*) en el idealismo alemán, véase Granada, M. A., en G. Bruno (2018).

y se adhiere realmente a su doctrina. En otros lugares, a lo largo de su obra, Bruno hace un uso de la doctrina de la *coincidentia oppositorum* ajeno al pensamiento cusano, apoyándose para esto sobre otras fuentes con ideas en cierto aspecto semejantes, por ejemplo, a la filosofía de Plotino²². Es en estas otras fuentes en las que me gustaría hacer énfasis.

Para una correcta apreciación de la exposición y argumentación brunianas es necesario tener en mente que el Nolano parte siempre de supuestos implícitos. Uno de ellos, por ejemplo, es el asumir que hay una, y sólo una, causa última de todo lo que es, siendo esta causa Dios (Catana, 2002, p. 54). Otros supuestos de los que parte son las nociones de la *anima mundi* y el intelecto universal, a los cuales Bruno se refiere en el diálogo II del *De la causa*, como si se tratase de algo consabido y afirmado por todos cuando su personaje Teófilo habla del intelecto universal como la “primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo” (2018, p. 89). Bruno no brinda argumento alguno que demuestre la necesidad de postular algo como el alma del mundo o el intelecto universal, sino que se limita a hacer apelaciones a fuentes antiguas que ya los propusieran de diversas maneras, la más frecuente siendo Plotino, aunque también Platón, citando repetidamente el “Timeo” (2018, pp. 85, 119); los pitagóricos (2018, pp. 90, 109, 112-13); Empédocles (2018, pp. 89, 92, 97, 119); y Anaxágoras (2018, p. 118). Asimismo, aunque no lo mencione por nombre, es generalmente aceptado que la alusión hecha a los “magos” (2018, 91) es una clara referencia a Hermes Trismegisto (Granada, en Bruno, 2018, p. 91; Knox, 2013, p. 473). La deliberada carencia de argumentos en los textos brunianos que soporten los supuestos desde los que parten sus exposiciones cosmológicas responde al elitismo propio de la tradición esotérica occidental. Ejemplo claro de este elitismo se encuentra en el diálogo III del *De la causa* donde, hablando de la materia única como sustrato universal, Gervasio pregunta a

²² Catana ofrece un excelente análisis detallado al respecto en “The Coincidence of Opposites: Cusanian and Non-cusanian Interpretations in the Thought of Bruno” (2011, pp. 381-400).

Teófilo qué decirle a aquél que se niegue a creer en esa materia única y Teófilo responde con otra pregunta:

Teófilo. —¿Qué harás si un semidios ciego, digno de todo honor y respeto, es tan arrogante, insistente y pertinaz que pretende conocer y requerir evidencia de los colores, incluso de las figuras externas de las cosas naturales, como, por ejemplo, la forma del árbol, la forma de los montes, de una estrella, o también la forma de la estatua, del vestido e igualmente a propósito de otras cosas artificiales que son tan manifiestas a aquellos que ven?

Gervasio. —Le respondería que si tuviera ojos no pediría evidencia de todo eso... (Bruno, 2018, p. 142)

Los ecos platónicos son evidentes, lo que es natural dado que el esoterismo renacentista se nutría, a través de las traducciones de Ficino, de neoplatonismo y hermetismo. Esta última corriente de pensamiento es repetidamente hecha menos por los estudiosos más académicamente ortodoxos de Bruno; por ejemplo, Granada, quien, al hablar del clásico y controversial *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* de Frances Yates (1964), nos dice que “los equívocos introducidos en la interpretación de Bruno por esta monografía [...] han comenzado a repararse desde los años ochenta del pasado siglo” (2018, p. LXXIX). Por otra parte, encontramos también a quienes están dispuestos a reivindicar la figura de Yates y su obra²³. Una cosa, no obstante, es irrefutable: independientemente de lo acertada o errada que esté la interpretación de Yates, el hecho es que el hermetismo, junto con la práctica mágica fundada en él, fungió como un importante motor de la especulación filosófica y científica de la Italia renacentista, perfilando así su cultura intelectual (Candela, 1998, p. 352-353). Inmiscuido como estaba el nolano en este contexto, es natural que su proyecto filosófico deba comprenderse como girando en torno a una ascesis mística. La indagación filosófica que da como resultado una correcta comprensión de la

²³ Véase, por ejemplo, Giglioni (1964 / 2014): “Bruno would have dismissed many later jibes flung at Yates as symptomatic of ‘pedantry’, which he regarded as fear of intellectual engagement in all its manifold forms”.

naturaleza no es para Bruno un fin en sí mismo, sino un primer escalón a trepar, condición de posibilidad del quehacer mágico, a través del cual es posible ascender más y más hacia la unión con la divinidad (González Prada, en Bruno, 1987, pp. LV-LVII)²⁴.

Simplificando este panorama, podemos encontrar dos corrientes entrecruzadas a lo largo del pensamiento bruniano: una, la más propiamente filosófica, que se nutre de la filosofía antigua —desde corrientes helenísticas como el neoplatonismo, el estoicismo²⁵ y el hermetismo, hasta ideas del pensamiento presocrático, así como fuentes escolásticas y árabes—; y, la otra, revestida de un carácter más práctico, proveniente de la tradición esotérica de la que Bruno formaba parte, que se orientaba a la práctica del arte mágica como ascesis mística.

Dicho todo esto, nos resultará sencillo apereibir lo inadecuado de las críticas hacia el nolano basadas en su supuesta ‘malinterpretación’ de la filosofía de Nicolás de Cusa (Koyré, 1979, pp. 38, 45). Semejantes críticas se encuentran basadas en el erróneo supuesto de que la doctrina de la *coincidentia oppositorum* constituía la idea base del sistema cusano, y que Bruno adoptó tal idea con el fin de usarla de igual manera en su propio sistema filosófico. El error se encuentra en el anacronismo de atribuir a las filosofías de Nicolás de Cusa y de Bruno el carácter de “sistema” (Catana, 2011, pp. 383-388). Una correcta lectura de la obra bruniana requiere estar consciente de la gran erudición del nolano, de su eclecticismo, su esoterismo y su elitismo. Sus fuentes son numerosas, aunque no suele respetar del todo las ideas originales²⁶. Sería un error, sin embargo, concluir de esto una mala comprensión o una malinterpretación de dichas fuentes

²⁴ Este proceso de ascesis era el objetivo principal por el que los magos renacentistas realizaban su quehacer (Candela, 1988, p. 353).

²⁵ Bruno no suele mencionar a los estoicos por nombre; cuando refiere a ideas de origen estoico suele considerarlas de origen más bien pitagórico, lo cual era común en la época (Knox, 2013, pp. 472-473; Catana, 2002, pp. 53, 57).

²⁶ Otro ejemplo de esto es el uso hecho por Bruno de la idea plotiniana de materia inteligible en el diálogo IV del *De la causa*, idea que utiliza para apoyar su propia tesis de la única materia universal, algo a todas luces incompatible con la filosofía de Plotino (Bruno, 2018, pp. 193-198).

por parte de Bruno; en todo caso, estaríamos hablando de una malinterpretación deliberada. El nolano hace uso de lo que le sirve para su propósito, y una crítica real hacia su pensamiento no debe estar dirigida a si interpreta “correcta” o “incorrectamente” a tal o cual autor, sino al rendimiento propio de su pensamiento por sí mismo. Es precisamente lo que aquí pretendo.

Como ya se mencionó, la filosofía de Bruno está orientada hacia una superación del principio de no contradicción. Dicha superación es necesaria si lo que se quiere es comprender la totalidad de la naturaleza, pues ésta es infinita, y la lógica del infinito es aquella donde los contrarios coinciden (Bruno, 2018, pp. 224-226, 240, 250-259). Está claro que la comprensión real de esta unidad absoluta que es el universo es imposible para el intelecto humano, el cual opera en dirección opuesta, separando y discerniendo. Con todo, esta imposibilidad no constituye, para Bruno, un obstáculo al quehacer filosófico, sino que, como veremos más adelante, funge de motor principal del mismo²⁷.

Separar lógicamente lo que ontológicamente se encuentra unido es la forma de actuar del intelecto humano (Murguía, 2016, p. 45) y, por ende, el punto de partida de toda indagación filosófica. Siguiendo el camino trazado en el título de la obra, Bruno se ocupa en su *De la causa, el principio y el uno* de exponer las diferentes facetas bajo las que se presenta la naturaleza, única sustancia, comenzando con su faceta causal en el diálogo II, seguido de su carácter de principio en los diálogos III y IV, y concluyendo en el diálogo V con la coincidencia de estas facetas en la unidad absoluta del universo infinito. Esta conclusión es de importancia capital, pues de no arribar a ella el pensamiento se estancaría en el aristotelismo, principal objeto de los ataques de Bruno. Para éste, los peripatéticos no dieron el paso decisivo de lo inmediato de los sentidos hacia la realidad de la naturaleza. La distinción lógica/naturaleza es crucial para la comprensión de la crítica bruniana al aristotelismo y de su recuperación de las filosofías presocráticas. En Bruno “no encontramos una simple remembranza de las propuestas de la filosofía

²⁷ La contemplación de la divinidad, aunque inaccesible para el intelecto humano, es, no obstante, el fin último de la filosofía (Bruno, 1987, pp. 78, 139, 183).

primigenia, sino una asimilación o bien una *germinación* de las tesis de los primeros filósofos griegos” (Murguía, 2016, p. 35). Asimismo, las ideas y el método del nolano representan un “retorno a los inicios de la filosofía jonia y el monismo natural” (Murguía, 2017, p. 481). El pensamiento bruniano de la naturaleza ostenta el mismo carácter que las especulaciones de los antiguos *physiólogoi*, cuyo tratamiento por parte de Aristóteles es, a su vez, objeto de crítica (Bruno, 2018, pp. 157, 231). Para Bruno, el objeto de la filosofía es la naturaleza (2018, p. 86), y el olvidarse de ello, ocupándose en su lugar de consideraciones de corte lógico y abstracto, es el error principal del aristotelismo; así, al criticar la noción escolástica de forma sustancial, nos dice de los peripatéticos que “no la podrán mostrar [a la forma sustancial] físicamente más que como una forma accidental”, pues ésta “no es natural, sino lógica” (Bruno, 2018, pp. 147). La abstracción aristotélica “congela” cualidades, las agrupa en conceptos y dota a éstos de subsistencia en sí mismos llamándoles sustancias; la naturaleza, por otro lado, es dinámica, vicisitudinal. Lo único permanente en el fluir de la naturaleza es la naturaleza misma. Así nos lo dice Bruno, “reflexionando profundamente con los filósofos naturales y dejado a los lógicos con sus fantasías...”²⁸:

[...] hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal [...] han sido capaces de entenderlo todos los filósofos a quienes se llama vulgarmente físicos. (Bruno, 2018, pp. 230-231)

La dificultad radica en la ya mencionada oposición diametral entre el ser de la naturaleza y la manera de operar del entendimiento. La de Bruno es una filosofía que se esfuerza por dar al pensamiento racional una forma que se adecúe lo más posible al modo de ser de la naturaleza (Murguía, 2016, p. 46), al movimiento interno y multiforme de la sustancia única, en sí misma permanente e inmóvil en virtud de su infinitud.

²⁸ Es decir, haciendo caso a los *physiólogoi* presocráticos e ignorando la filosofía aristotélica.

Es curioso que, incluso en esa forma de intelección propia de la filosofía aristotélica y del sentido común, se encuentre ya un disposición connatural hacia la adecuación entre el entendimiento y el ser de la naturaleza; así, nos dice Bruno que “cuando el intelecto quiere comprender la esencia de una cosa, simplifica todo lo que puede [...] se retira de la composición y multiplicidad a aquello que subyace a esas cosas [...] el intelecto demuestra con ello claramente que la sustancia de las cosas reside en la unidad” (2018, p. 246). A pesar de ello, la finitud del intelecto humano le prohíbe a éste la consecución de dicha adecuación²⁹, de suerte que nuestra única posibilidad de hablar de aquel modo de ser de la única naturaleza se halle en la negación y la analogía. Quienes, no obstante, adjudiquen estas limitaciones propias del intelecto humano al ser mismo de la naturaleza, habrán caído en el error de los lógicos, incapaces de concebir que el principio de no contradicción no sea más que una limitación específica de lo finito en su fluir temporal. Desde la perspectiva de la naturaleza, de esa unidad infinita e inmóvil, “los enunciados contradictorios son verdaderos” (Bruno, 2018, p. 240).

La trascendencia de la causa, la inmanencia del principio y la dualidad de la sustancia única

La superación del principio de no contradicción no implica su negación; de lo que se trata es, más bien, de asimilarle a un panorama más amplio dentro del cual se desempeñe como un aspecto particular y no como ley universal. Hacia ese fin está dirigido todo el esfuerzo intelectual desplegado a lo largo del *De la causa*. Si la dimensión de lo finito, temporal y, por tanto, no contradictoria, fuese de alguna manera ilusoria o falsa, toda indagación filosófica carecería de sentido. Pero “Dios no puede aparecer sino como es” (Peña, 1987, p. 312). La configuración de las partes del universo

²⁹ “[...] el intelecto [humano] jamás es tan grande que no pueda ser mayor y aquél [el intelecto divino, identificado con la sustancia misma] en cambio, por ser inmenso por todos lados y en todos los sentidos, no puede ser mayor” (Bruno, 2018, p. 169).

es la manera en la que necesariamente ha de desplegarse la infinita potencia divina. Así pues, si bien suele parecer que Bruno hace menos a los aspectos diferenciados de la sustancia única —en cuanto a su estatus ontológico se refiere—, esto no significa que, considerados en sí mismos, no sean subsistentes. La diferencia es, claro, una de perspectiva.

Dicson. —Sostenéis, por tanto, que, aunque descendiendo por la escala de la naturaleza haya una *doble sustancia*, una espiritual y otra corporal, *en última instancia* la una y la otra se *reducen* a un único ser y a una sola raíz. (Bruno, 2018, p. 173)³⁰

No es gratuito el uso de la palabra ‘sustancia’ por parte de Bruno para referirse a los aspectos formal y material de la sustancia única, así como tampoco lo es su insistencia en la incompatibilidad esencial entre materia y forma incluso en obras más allá del *De la causa* (Bruno, 1987, p. 179; 1991, p. 38). Con todo, esa incompatibilidad en lo relativo a la esencia no impide la interacción entre forma y materia; éstas constituyen en conjunto un compuesto indisoluble de manera tal que “la una es causa de la definición y determinación de la otra” (Bruno, 2018, p. 118). La existencia de un principio formal (activo) implica necesariamente la existencia de uno material (pasivo) provisto de una disposición a poder-ser directamente proporcional a la capacidad de poder-hacer del principio formal. El origen estoico de este aspecto de la ontología bruniana ya ha sido reconocido (Knox, 2013, pp. 473-476).

De igual importancia a este respecto es la adhesión del nolano al principio de plenitud (Koyré, 1979, p. 47), al cual recurre en su demostración de la infinitud en acto del universo en el diálogo 1 de su *Del infinito*³¹, cuya argumentación es heredera de las discusiones alrededor del edicto de Tempier de 1277, usualmente relativas a la conjugación entre la noción de ‘vacío’ y la potencia absoluta

³⁰ Énfasis del autor.

³¹ “¿Por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?” (Bruno, 1993, 114).

de Dios³². Así, el argumento en *Del infinito* pregunta: ¿es capaz o incapaz el vacío de recibir cuerpos? Por sí misma, la pregunta es imposible de responder; sin embargo, dado que nosotros podemos constatar que nuestro espacio de hecho ha sido capaz y sigue siendo capaz de albergar cuerpos, tenemos más razones para afirmar la capacidad del vacío de recibir cuerpos que para negarla³³. Es pertinente notar la subsecuente interrogación de Elpino hacia Filoteo en el diálogo: “Lo acepto. ¿Y con eso qué? Puede ser, puede tener; ¿por tanto es?, ¿por tanto tiene?” (Bruno, 1993, p. 108). Esa es, en efecto, la postura de Bruno. Al nivel de la sustancia, la potencia se identifica con el acto, el poder ser con el ser, la materia con la forma. Con este razonamiento en mente puede Bruno afirmar que “no es posible que aquél pueda siempre hacer todo sin que exista siempre quien pueda ser hecho todo” (Bruno, 2018, p. 135). Es decir, todo lo que puede ser hecho, es hecho, y así se establece la infinitud del universo único.

La infinitud del universo implica su unicidad y viceversa; pero ¿cuál es la razón que tiene Bruno para dividir esa unidad en aspectos esencialmente distintos a la vez que insolubles? Ésta yace en la comprensión bruniana de la causalidad. En el diálogo II del *De la causa*, Bruno distingue entre causa en sentido estricto y principio, siendo aquélla “lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto”, y éste “aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto” (Bruno, 2018, p. 88). Con esta distinción en mente, Bruno afirma que existe:

... un intelecto que da el ser [a] todas las cosas y al que los pitagóricos y Timeo llaman «dador de las formas»; un alma y principio formal que se hace forma e informa todas las cosas y al que los mismos llaman «fuente de las formas»; una materia

³² Para un análisis detallado de estas discusiones, véase Grant (1979, pp. 211-244).

³³ Anterior a esto, Bruno (1993, pp. 106-107) demuestra la necesidad de postular el vacío como consecuencia necesaria de la finitud del mundo a partir de una inconsistencia en la definición aristotélica de ‘lugar’. Esa argumentación va más allá de los fines de este escrito y, por lo tanto, no es necesario exponerla aquí.

de la que se hacen y se forman todas las cosas y a la que todos llaman «receptáculo de las formas». (2018, p. 148-149)

Así, tenemos a un intelecto universal como causa eficiente de las cosas (extrínseco), un alma del mundo como principio formal (intrínseco) y una materia universal como principio material (intrínseco). Los términos *extrínseco* e *intrínseco*, quede claro, deben entenderse en sentido causal y no en sentido espacial (más que como mera analogía) (Knox, 2013, p. 478). Lo extrínseco, pues, se comprende como trascendente, su ser es *distinto* al de su efecto. El eficiente trasciende a lo creado como condición de posibilidad de ese su ser-creado por él. Nada puede crearse a sí mismo *absolutamente*. Así nos lo advierte el nolano, “...porque nada actúa absolutamente sobre sí mismo y siempre hay alguna distinción entre aquello que es agente y aquello que es hecho...” (Bruno, 2018, p. 152). Por lo tanto, a pesar de la identidad entre potencia y acto, entre hacer y ser-hecho, al nivel de la sustancia infinita, Bruno considera necesario distinguir dentro de esa sustancia única los aspectos activo y pasivo. El universo, en tanto que es uno, se crea a sí mismo; pero, en tanto que *actúa sobre* sí mismo, se escinde forzosamente en los dos componentes necesarios para la creación: eficiente y efecto. De una extrañísima manera, la sustancia se trasciende a sí misma permaneciendo, no obstante, en ella misma. Para Bruno, la noción de *causa sui* no tendría sentido de no estar así matizada.

Esta ambigüedad entre inmanencia y trascendencia de la sustancia respecto a sí misma se expresa en la comprensión bruniana del alma del mundo como principio formal universal y el intelecto como causa eficiente universal. Como ya se mencionó, Bruno entiende al intelecto como una facultad del alma del mundo (2018, p. 89). Nuevamente, no encontramos por parte de Bruno argumentos que respalden semejante afirmación; aun así, las continuas referencias a autores presocráticos, aunadas al uso bruniano de ideas neoplatónicas, permite conjeturar lo siguiente: Bruno, convencido de la superioridad de la filosofía presocrática³⁴, adopta su monismo natural y su noción de *arjé* como principio interno

³⁴ Recordemos que, para Bruno, las ideas estoicas tenían orígenes pitagóricos.

del movimiento. No obstante, el nolano no era, claramente, ningún presocrático, sino un pensador más de un milenio posterior. Así, lo que Bruno realiza es una reconstrucción del pensamiento natural presocrático valiéndose del bagaje conceptual propio de su contexto histórico-intelectual. A pesar de sus feroces críticas al aristotelismo, Bruno no deja de pensar en términos de las cuatro causas, de potencia y acto y de compuestos entre materia y forma. Se descubre así la necesidad para la filosofía bruniana de conjugar las ideas presocráticas con estos conceptos contemporáneos suyos.

Dado el principio de plenitud, Bruno estaba convencido de la infinitud en acto del universo. Esta infinitud acarrea igualmente consigo el carácter de homogeneidad³⁵. Así pues, el universo constituye una unidad infinita y homogénea. Todas las cosas, incluyendo al universo mismo en su totalidad³⁶, existen como un compuesto entre materia y forma. Para Bruno, toda forma es alma (2018, p. 103) y, al igual que el alma humana, está en todo el cuerpo a la vez, sin estar en parte alguna en específico, así lo está también el alma del mundo a través del universo entero. De igual manera, el carácter dual del alma del mundo (intrínseca a la par que extrínseca) le viene dado a ésta en virtud de ese su ser alma, en tanto que, a la par que es forma, es intelecto. En Bruno se mezclan así dos ideas aristotélicas relativas al alma: ésta, por un lado, es forma y acto del cuerpo; mas, por otro, es también “esa potencia por la cual [el cuerpo] entiende y sabe”, así como “algo que viene de fuera, por lo que se refiere a su subsistencia, separada del compuesto” (Bruno, 2018, pp. 98-99). De esta manera, utilizando la analogía entre la relación del alma con el cuerpo y la de un piloto con su nave, Bruno nos dice,

Del mismo modo, el alma del universo, en tanto que anima e informa, viene a ser parte intrínseca y formal del mismo; pero

³⁵ De haber una distinción cualitativa en el universo, tendríamos que explicar el porqué de ella. Cualquier razón con la que pudiésemos explicarla, sin embargo, iría contra el principio de plenitud. La finitud, la heterogeneidad y la pluralidad quedan refutadas todas mediante el mismo argumento.

³⁶ En el entendido, claro, de que desde la perspectiva del infinito estas diferencias se cancelan.

dado que dirige y gobierna, no es parte, no tiene razón de principio, sino de causa. (2018, p. 98)

El alma del mundo, mediante su facultad intelectual, funge como aquel *Nous* descrito por Anaxágoras, cuya “actividad esencial [...] es la generación del movimiento, causar la separación de las cosas, ordenar el cosmos” (Murguía, 2016, 484). Pero también es, en tanto que forma, ese mismo ordenamiento del cosmos. De esta manera, el intelecto no tiene que, por así decirlo, “salir de sí mismo” para crear, o, mejor dicho, para *ordenar*; con todo, su ser sigue siendo extrínseco al de su efecto dada su calidad de causa eficiente del mismo.

El problema de la trascendencia

El panorama hasta ahora presentado es el de un universo animado, un infinito cuerpo dotado de vida, autoconstituyente mediante un proceso infinito de autoactualización. Establecida la necesaria distinción entre eficiente y efecto, el alma del mundo tiene que actuar sobre algo distinto de ella³⁷; dado su carácter de principio formal, permanece dentro de ese algo como un componente intrínseco. Ese algo es la materia, la cual, “al no tener ninguna forma, es completamente indiferente, dado que toda diferencia y diversidad procede de la forma” (Bruno, 2018, p. 139). La materia actúa como esa infinita potencia pasiva necesariamente puesta dada la infinita potencia activa.

Más adelante en el *De la causa*, Bruno extenderá este concepto de materia para abarcar a toda potencia, tanto activa como pasiva (Catana, 2002, p. 67), de suerte que el principio último del universo sea la materia tal cual, sin distinción ya entre aspecto formal y aspecto material. Recordemos cómo el objetivo del *De la causa* es mostrar la manera en que estos distintos aspectos concurren en la unidad absoluta del universo. Quiero insistir, sin embargo,

³⁷ “[...] porque no es posible que haya agente alguno que, si quiere hacer alguna cosa, no tenga con qué hacerla o, si quiere operar, no tenga con qué operar” (Bruno, 2018, p. 138).

en que esta coincidencia última no anula la distinción entre los diferentes aspectos de la sustancia. Así, la materia “de las cosas corpóreas” permanece distinta a la de las “cosas incorpóreas por su propia naturaleza” (Bruno, 2018, p. 196). En última instancia, ambas son esa materia única que es la sustancia única; aun así, es necesario que esta materia se “contraiga” de maneras distintas, en aspecto formal y aspecto material (Bruno, 2018, p. 201).

El problema de la trascendencia en la filosofía bruniana yace en esta ambivalencia de la sustancia como trascendente a la par que inmanente con respecto de sí misma. En resumen, dado que la sustancia única —i.e. el universo infinito— constituye lo ente en su totalidad, el aparente nacer y perecer de los compuestos particulares son meros cambios en el *modo de ser* de esta sustancia única, permaneciendo ésta, en el fondo, ontológicamente intacta (Bruno, 2018, pp. 144-145, 228-229, 236-237). Al mismo tiempo, estos “meros cambios” no deben de ser considerados como ilusorios o deformantes de la esencia de la sustancia; al contrario, ellos son la necesaria expresión de esa misma esencia, “un rostro lábil, móvil, corruptible de un ser inmóvil, persistente y eterno” (Bruno, 2018, p. 237).

La manifestación de la esencia de la sustancia no puede ser absolutamente unilateral, sino que debe descender al plano de la no contradicción, permitir la distinción entre diferentes compuestos particulares con sus propias formas y materias particulares. Esto no es posible para Bruno, más que a través de una escisión en el seno de la sustancia, en una *causa* eficiente trascendente, y por un *principio* inmanente³⁸. A pesar de todo, la sustancia sigue siendo *una*. La contradicción no es aparente, ni es una deficiencia del pensamiento bruniano. Ya lo hemos dicho, el ser de la naturaleza no tiene por qué adecuarse al funcionar de nuestro entendimiento; para el nolano, de hecho, está claro que no lo hace. El talante de su filosofía se propone desde un inicio el darle más peso a lo que la naturaleza nos enseña sobre

³⁸ Recordemos, los principios formal y material son eventualmente identificados en los diálogos III y IV del *De la causa*, dando por resultado la materia única (posteriormente dividida en inteligible y sensible) como principio último de la sustancia.

sí misma, aunque esto inevitablemente choque con el operar de nuestros conceptos.

La incapacidad de nuestro entendimiento de adecuarse completamente al ser de la naturaleza apunta a una esencia de ésta que permanecerá siempre desconocida para nosotros; a esa esencia incomprendible (Bruno, 2018, pp. 221, 228) se refiere el nolano cuando habla de Dios o la divinidad (Bruno, 2018, pp. 81-82; 1993, p. 117). Bruno suele distinguir entre Dios y el universo, llamando a éste vestigio de aquél (Bruno, 2018, p. 82), así como “el gran simulacro, la gran imagen y la unigénita naturaleza” (Bruno, 2018, p. 163). Pese a lo que pudiese parecer dadas las descripciones de Bruno, esta distinción no debe entenderse como ontológica, sino como cognoscitiva. De lo que se trata es de una distinción entre Dios y su criatura; pero, si ya se ha establecido que el universo único, que agota todo lo ente, se constituye a sí mismo en un proceso de autocreación, entonces esta distinción no puede ser ya sino una de perspectiva, “según que la unidad sea distinguida en generada y generadora, o productiva y producida” (Bruno, 1987, p. 184). Nuevamente, hablamos de dos aspectos de la sustancia. Esta vez, no obstante, uno de los aspectos “existe” solamente para nosotros. El universo es, desde la perspectiva del infinito, “todo lo que puede ser”; sin embargo, desde la perspectiva de aquello que es *en* el universo, es decir, de los compuestos particulares susceptibles al cambio y la corrupción, “no es ya todo lo que puede ser [...] por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia y por tanto en él la potencia y el acto no son *absolutamente* la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo lo que puede ser” (Bruno, 2018, p. 164)³⁹.

Está claro que esta última dimensión es la nuestra, aquélla cuyas cosas no son todo lo que pueden ser en el sentido de que su esencia está constituida por una forma determinada en constante proceso de cambio según el devenir temporal. Este plano de ser sólo existe como tal para los entes cuyo ser se rige según la ley de no contradicción. Ésta es la ley fundamental de nuestro entendimiento precisamente porque es la ley fundamental de

³⁹ Énfasis del autor.

nuestro ser, y la incapacidad de nuestro intelecto de adecuarse al ser de la naturaleza responde igualmente a las diferencias en sus modos de ser: uno finito, el otro infinito; uno subordinado, el otro absoluto.

La primera inteligencia comprende el todo perfectísimamente *en una sola idea*. La mente divina y la unidad absoluta es simultáneamente lo que entiende y lo que es entendido, *sin imagen alguna*. De esta manera, pues, ascendiendo nosotros al conocimiento perfecto, vamos complicando la multiplicidad, al igual que la unidad se va explicando cuando se desciende a la producción de las cosas. (Bruno, 2018, p. 247)⁴⁰

Dios no es sino el universo “visto” desde, *y solamente desde*, la perspectiva del infinito. Está claro que esta “vista” es imposible para nosotros, pues implicaría adecuar nuestro ser al del ser infinito, el cual es exclusivo de Dios. Implicaría, pues, ser Dios. Y, en efecto, solamente Dios, en tanto que idéntico a sí mismo como unidad absoluta, puede verse a sí mismo desde su propia perspectiva.

Al ser nuestro ser finito, nuestro pensamiento del infinito resulta siempre inadecuado, pues nos es imposible pensarlo independientemente de nuestra perspectiva, la finitud. Dios permanece, así, trascendente, inalcanzable e incomprensible. Todo lo que es, sin embargo, es en, por y para Dios, ya que éste “es centro de todo lo que tiene el ser: uno en todo y por quien todo es uno” (Bruno, 2018, 228). Ésta no es sino otra forma de expresar, con un vocabulario distinto, la misma ambivalencia entre trascendencia e inmanencia de la sustancia con respecto a sí misma. Dios es, de la misma manera, trascendente e inmanente con respecto a su criatura, *i.e.*, el universo infinito y todo lo que éste contiene.

⁴⁰ Énfasis del autor.

Conclusiones

La erudición de Bruno era impresionante, al igual que su talento para el arte de la memoria, el cual le permitía memorizar textos enteros haciendo de su mente prácticamente una biblioteca andante. Esto se refleja claramente en sus escritos, con sus múltiples referencias a multitud de autores; se manifiesta igualmente en la estructura de su pensamiento, construido a partir de pedazos de todas las filosofías con las que llegó a tener contacto —incluida, como se vio, la aristotélica, a pesar de todas las críticas—, demostrando una apertura de mente y avidez de conocimiento más que loables. Claro, la de Bruno no era una pasión de conocimiento por el conocimiento mismo, de manera que él mismo advierte, “... entre las diferentes especies de filosofía, la mejor es la que más apropiada y altamente lleva a cabo la perfección del intelecto humano” (Bruno, 2018, p. 156). El fin de la filosofía consiste en la búsqueda de la adecuación lo más perfecta posible entre el ser finito del humano y el ser infinito de Dios.

La trascendencia de Dios con respecto a su criatura posibilita un quehacer filosófico infinito, a la vez que su inmanencia asegura el valor del conocimiento filosófico. Insisto una vez más en que el conocimiento que se obtiene de Dios a través de la naturaleza no debe ser visto como falso; éste es un aspecto de la esencia divina, y, en tanto que tal, es un conocimiento veraz de ella. El que este conocimiento jamás pueda llegar a ser absoluto, más que actuar como un detrimento al quehacer del filósofo, impulsa a éste a seguir persiguiendo infinitamente ese objeto inalcanzable, “[esforzándose] con la voluntad hacia allá donde no puede llegar con el intelecto” (Bruno, 1987, p. 59).

Acercándose más al sol de la inteligencia y rechazando la herrumbre de los humanos cuidados, trócase en oro probado y puro, adquiere el sentido de la divina e interna armonía y *conforma sus pensamientos y gestos* a la común medida ínsita en todas las cosas. (Bruno, 1987, p. 58)⁴¹

⁴¹ Énfasis del autor.

Referencias

- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno*. M. Á. Granada (Ed., Trad.). (1° ed.). Tecnos.
- _____. (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. M. Á. Granada (Ed., Trad.). (1° ed.). Alianza.
- _____. (1991). *La expulsión de la bestia triunfante*. E. Schettino y M. L. Rojas (Ed., Trad.). (1° ed.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____. (1987). *Los heroicos furores*. M. R. González Prada (Ed., Trad.). Tecnos.
- Candela, G. (1998). "An Overview of the Cosmology, Religion and Philosophical Universe of Giordano Bruno". *Italica*, 75/3, 348-364.
- Catana, L. (2011). "The Coincidence of Opposites: Cusanian and Non-cusanian Interpretations in the Thought of Bruno". *Bruniana & Campanelliana*, 17/2, 381-400.
- _____. (2002). *The Concept of Contraction in Bruno's Philosophy*. University College.
- Giglioli, G. (2014). "Who is afraid of Frances Yates? Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (1964) Fifty Years Later". *Bruniana e Campanelliana*, 20/2, 421-432.
- González Prada, M. R. (1987). "Introducción". En M. R. González Prada (Ed., Trad.), *Los heroicos furores* (pp. IX-LXIV). Tecnos.
- Granada, M. Á. (2018). "Introducción". En M. A. Granada (Ed., Trad.), *De la causa, el principio y el uno* (1° ed.). Tecnos.
- Grant, E. (1979). "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages". *Viator*, 10, 211-244.
- Knox, D. (2013). "Bruno: Immanence and Transcendence in De la causa, Principio et Uno, Dialogue II". *Bruniana e Campanelliana*, 19/2, 463-482.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. C. Solís Santos (Ed., Trad.) (1° ed.). Siglo XXI.
- Murguía Monsalvo, D. M. (2016). "Giordano Bruno y la recuperación de la propuesta heraclíteica". *Thémata Revista de Filosofía*, 54, 33-52.

- _____. (2017). "Trascendencia e inmanencia del Intelecto. Los casos de Anaxágoras y Giordano Bruno". *Anuario Filosófico*, 50/3, 479-501.
- Peña, L. (1987). "La concepción de Dios en la filosofía del Cardenal Nicolás de Cusa". *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 15/47, 301-328.