

La tensión entre el teísmo y el panteísmo en la teología metafísica de Giordano Bruno de Nola

Juan Diego Moya'

Summary: This paper pays attention to the unsolved duality, in Giordano Bruno's of Nola philosophical thought, between pantheism and theism. Our intention is to argue for the coherence of Bruno's perspective, and to pay homage to the famous and contentious Italian philosopher, one of the greatest philosophical poets of the last phase of the Renaissance. Last year, indeed, it was commemorated the fourth centennial of Bruno's execution in *Campo dei Fiori* (February 17th, 1600).

Sinopsis: El presente texto tematizará la dualidad irresuelta, en el contexto del pensamiento bruniano, de panteísmo y teísmo. Nuestro propósito consiste en apuntar hacia la coherencia del enfoque del pensador Nolano, así como en rendir homenaje al insigne y polémico Giordano Bruno (uno de los más eximios poetas filósofos del tardío Renacimiento en su conjunto). El año anterior, en efecto, se conmemoró el cuarto centenario de su ajusticiamiento en el *Campo dei Fiori* (17 de febrero de 1600).

La presente contribución histórica asumirá, como su punto de partida, la profesión, por Filippo Giordano Bruno de Nola (1548-1600), el egregio filósofo italiano, del *principio metafísica de plenitud* (cf. Lovejoy, 1983: pp. 65, 66), con arreglo al cual ninguna genuina potencialidad del Ser permanece sempiternamente inactualizada (o irrealizada); así como la de un concepto extensional (temporal) de las modalidades entitativas:

Certo, non é soggetto di possibilita o di potenza quello che già, mai fu, non e e giamai sera; e veramente, se U primo efficiente non puo voler altro che quel che vuole, non puofar altro che qual chefa (De l'Infinito, Universo e Mondi [en Bruno, 1958: p. 384]).

* Juan Diego Moya B. Escuela de Filosofía de la U.C.R.

De acuerdo con esto, el principio divino (=eficiente primero) quiere necesariamente (cf. *Di Immenso et Innumerabilibus*, I, XI [Bruno, 1962,1/1: p. 243]). Esta necesidad es absoluta¹.

Desde la perspectiva de Bruno, el universo es un ilimitado simulacro de la unidad inefable y trascendente. Puesto que la potencia y el acto son correlativos, la posición de uno de los polos implica la de su contraparte. Potencia y acto se interpenetran. Si la potencia divina es infinita (infinitud hipercategoremática o potestativa), su efecto es ca-tegoremáticamente infinito. Es un infinito en acto:

Cosí siamo promossi a scuoprire ¡'infinito effette dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de ¡'infinite vigore; ed abbiamo dottrina di non cercar la divinita rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, piú che noi medesmi siamo dentro a noi; (...) (*La cena de le cenen*, Dialogo primo [en Bruno, 1958: p. 34]).

Henos en presencia de un elemento conceptúa y tético que el Nolano podría haber educido de] libro I del *Corpus Hermeticum*: el *Poimandres*. En

1. El *principio de plenitud* fue también palmariamente formulado en *La cena de le cenen*, V (cf. Bruno, 1958: p. 154). La materia es capaz de recibir todas las formas y de hecho las recibe, pero su recepción en aquella nodriza es sucesiva, no simultánea. De esto inferimos que la multitud de las formas es infinitamente infinita, pues la materia es infinita *in actu*. De alguna manera, los *Principia Philosophiae* (III, XLVII) de Descartes también suscriben el principio de plenitud, el cual fue sometido a crítica por Leibniz en una epístola al abate Nicaise (cf. Leibniz: «*Lettre Mr. l'abbé Nicaise*» (1697) [Leibniz, 1974: pp. 139,140]). El filósofo de Leipzig aludió críticamente al principio de plenitud, asimismo, en sus referencias al necesitarismo de Estratón de Lámpsaco (cf. *Essais de Théodicée*, clxxxviii/ cccxlv/cccli/ccclxxi).

cabal acuerdo con este punto de vista, Bruno adoptó la doctrina, también hermética, del Dios hacendoso, de cuyo ocio -supuesto por imposible-desprenderíase su incompletez (cf. H. Trismegisto, 1977: pp. 75, 76). Si puede demostrarse, en efecto, que no puede haber cosa alguna inerte, ociosa e inactiva, con mayor razón se demostrará tal cosa respecto de Dios (cf. H. Trismegisto, 1977: pp. 75, 76). El Dios bruniano, tanto como el hermético, es antipódico respecto del célebre *Dieufainéant* de los más de los deístas.

En conformidad con Bruno, un eficiente infinito, cuya potencia y bondad sean infinitas, exige una creatura infinita (cf. Bruno, 1994 [*Terzo costituito di Bruno <junio 2, 1592>*] : p. 58). Una creatura o vestigio finitos nada serían. Esto es, precisamente, lo que cabe desprender del capítulo VII del libro I de *De Immenso et Innumerabilibus*. Cualquiera que sea la magnitud de una mole finita, ésta no posee la impronta de la majestad divina, cuya existencia es, sin embargo, innegable (cf. Bruno, 1980: p. 441). Dios crea o se desborda en una infinidad de sistemas físicos, de mundos, de entes divinos e inmarcesibles, cada uno de los cuales es un viviente y una deidad. Henos en presencia de una auténtica apoteosis del universo, templo inmenso, resplandeciente por sus astros (cf. *De Immenso*, I, VII [Bruno, 1962, 1/1: p. 226]). El templo mencionado es un imperio sin fin, efusión (cf. Gentile, 1991: p. 97) del señor universal y del protoparente. Insensato es aquel espíritu que no reconoce la legitimidad de la exigencia metafísica de innumerabilidad de las creaturas. En Dios, en efecto, el haber creado una multitud finita de existentes habría equivalido a no crear, dado que entre lo finito y lo infinito, *nulla est proportio*. Un cosmos finito en medio de un vacuo coacervado infinito no sería más que un punto, es decir, una nada. Luego, la omnifecundidad del sumo artífice permanecería inactualizada, sugerir lo cual es absurdo (cf. *De Immenso*, I, XII).

Correlativamente, ha de recordarse que en conformidad con el vehemente filósofo renacentista, el atribuir a lo divino un efecto finito, es injurioso:

(...): *infinita causa injurióse finiti dicitur effectus causa*, (...). (*De Immenso*, I, IX [Bruno, 1962, 1/1: p. 235]). [*La causa infinita álcese injuriosamente causa de un efecto finito.*]

Bruno parece haber columbrado, asimismo, la reticencia cartesiana a predicar la infinitud del universo (cf. *Principia Philosophiae*, II, xxi/Descartes

a H. More <5 févr 1649> [AT V, p. 274, 2757], y correspondientemente la fustiga.

El espacio bruniano es una magnitud dimensionada. El influjo del comentador bizantino Juan Filopón (Juan el Gramático, quien vivió durante los siglos V y VI de la era cristiana), sobre el Nolano, revélase indubitable, aun cuando el filósofo italiano no haya admitido la existencia de un auténtico vacuo no etéreo anterior a la plasmación del universo físico. Filopón era un creacionista, adversario acérrimo del emanantismo neoplatónico de Proclo. Bruno era un emanantista, desde la perspectiva del cual una *creatio ex nihilo* no eterna carece de sentido cosmológico y metafísico. En el contexto de la filosofía bruniana, el espacio difiere realmente de lo *locatum*. Las características adscritas por Bruno al espacio aseméjense extraordinariamente a los atributos del espacio deificado según autores como Henry More o Joseph Raphson. Bruno, de alguna manera, contribuyó a sentar las bases de la especialización de lo divino. Empero, Bruno no habría asentido a las derivaciones teológicas de Newton (cf., por ejemplo, el muy importante texto de Newton: "*De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*" [en Newton, 1962: p. 103]) o de More, según las cuales el espacio es un trascendental, uno de los modos de la *quantitas existentiae* divina. Bruno, en efecto, sustentó una posición ridiculizada por el platónico cantabrigiense Henry More (1614-1687) como *holenmerismo*, neologismo acuñado por el propio teólogo cantabrigiense. Este neologismo venía a designar la tesis metafísica, harto plotiniana, de que el alma (o bien Dios) posee una forma tal de existencia, que es capaz de ubicarse simultáneamente, según la totalidad de su ser, en una pluralidad de regiones del espacio. El alma existe, *secundum totam substantiam suam*, en cada uno de los puntos físicos constituyentes del cuerpo humano.

De acuerdo con Bruno, harto democrático en este respecto, las dimensiones del espacio anteceden, lógicamente y entitativamente, a las dimensiones de los cuerpos (cf. *De Immenso*, I, VIH [Bruno, 1962, 1/1: p. 231]). Las tres dimensiones del espacio, magnitud tridimensional, no son escindibles en modo alguno, ni tan siquiera en el dominio de las distinciones de razón racionada. No podemos, inteligiblemente, dissociar las dimensiones. El primer rasgo o atributo esencial del espacio, consiste en una unidad esencial diamantina. El segundo atributo es la continuidad. Bastaría esta consideración para discernir realmente (*curtí fundamento in*

re) al espacio de los cuerpos, puesto que en los cuerpos no existe auténtica continuidad. Si éste fuese el caso, entonces no habría factores ópticos fundamentales, simples e indestructibles. No obstante, el Bruno de *De l'Infinito* y el de *De Immenso* (cf. *De Immenso*, I, VIII [Bruno, 1962,1/1: p. 231]), ambos a dos, sustentaron el atomismo. La continuidad, concebida como divisibilidad infinita solo fingible, es monopolio del espacio.

El tercer atributo divino o cuasidivino del espacio es su prelación óptica respecto de las magnitudes penetrables. El espacio es la magnitud idéntica e invariable que subyace en los sempiternos intercambios de posición de los entes móviles simples, o de los conglomerados (ora los eternos, como por ejemplo los planetas (cf. *La Cena*, V [Bruno, 1958: p. 155]), ora aquellos que se constituyen por una transitoria agregación de átomos y, tras gozar de diferenciación relativa durante un período limitado, acaban por disgregarse) (cf. Bruno, 1962, I/1: p. 231).

El cuarto atributo es la fisicidad del espacio. En efecto, éste goza de entidad física, no solamente imaginaria, por el hecho de que la existencia de las magnitudes corpóreas no puede desligarse de la suya (cf. Bruno, 1962,1/1: p. 231). Adviértase cuan kantiana *avant la lettre* es esta inferencia. Henos en presencia de un esquema argumental que el Regiomontano habría de esgrimir en el contexto de su EXPOSICIÓN METAFÍSICA de la espacialidad, tanto en *De Mundí sensibüis atque intelligibilis Forma et Principiüs* [1770], como en la *Estética transcendental* de la *Crítica de la razón pura* (B 38-B 40).

Bruno criticó, en forma diversa de la que habrían de adoptar Gassendi o Locke (cf. *An Essay Concerning Human Understanding*, II, XIII, xix), la división escolástica del ente natural en materia, forma y sínolo. Existe al menos un ente o una forma del Ser, tal que no es compatible con la tricotomía en cuestión, a saber: el espacio (cf. *De Immenso*, I, VIII [Bruno, 1962,1: p. 232]).

En quinto lugar, Bruno atribuyó al espacio, como cualidad del mismo, la indiferencia a cuanto existe. El espacio, en efecto, es indiferente a cuanto existe. En este respecto, Bruno parece haberse distanciado considerablemente de su enfoque dinámico y energético del espacio *qua* nodriza omnífecunda, teatro generador de las creaturas. Con arreglo a *De la Causa, Principio e Uno*, las regiones distinguibles en el espacio son antes matrices que continentes o intervalos, *h. e.*, depósitos pasivos:

Appreso so che avete come cosa maní/esta che ciascuno di tutti questi mondi innumerabili, che noi veggiamo ne l'universo, non sonó in quello tanto come in un luogo continente e come in uno intervallo e spacio, quanto come in uno comprensore, conservatore, motare, efficiente (cf. *De la Causa*, V, p. 326).

Pormenorizamos a continuación los restantes atributos, tanto como algunas consideraciones anejas a su predicación de lo divino:

- El ESPACIO no actúa ni padece.
- El espacio no se mezcla con los cuerpos. Es absolutamente ajeno, de acuerdo con esto, a las perennes metamorfosis de los cuerpos complejos, así como al movimiento de los simples.
- El espacio goza de impenetrabilidad, puesto que penetrables son solamente los cuerpos, cuyas partes son susceptibles de disociación. Empero, el espacio es indivisible, y no posee partes más que en un sentido impropio de la expresión.
- El espacio no es formable y no es figurable. Por esencia, es informe.
- El espacio carece de topicidad. ¿Podría gozar de localidad la condición ontológica misma de la localización?
- El espacio es comprensivo de toda cosa.
- El espacio es incomprendido e incomprendible (cf. *De Immenso*, I, VIII [Bruno, 1962,1/1: p. 232]).
- El espacio está igualmente en lo localizado. El *locatum* no puede asemejarse (igualarse) más a sí mismo que a la región espacial que lo pervade. Obsérvese que, de acuerdo con este atributo, la regionalidad o la localidad del espacio son exclusivamente accidentales. La relativa pluralidad o *multiplicación* regionales del espacio único son solamente aparentes. Esencialmente, el espacio es simple y, por ende, indivisible. Es un átomo formal o metafísico.
- El cuerpo no puede ser abstraído del espacio, el cual puede, empero, ser abstraído del cuerpo. La relación es, en este caso, asimétrica: el espacio podría existir sin el cuerpo, sea cual fuere el número de los cuerpos; el cuerpo, en cambio, no podría existir sin el espacio. El cuerpo entraña la corporeidad. La existencia del cuerpo es condición suficiente de la existencia del espacio. La existencia del espacio es condición

solamente necesaria de la existencia del cuerpo. Henos nuevamente en presencia de un esquema argumental que habría de ser empleado por Immanuel Kant en su exposición metafísica de la forma de la espacialidad (forma del sentido exterior), exposición cuyo propósito no era otro que el demostrar la aprioridad de la forma *a priori* de la intuición externa.

- Finalmente, el Nolano propone una objeción a la dicotomía peripatética (división del ente) de substancia y accidente. Esta dicotomía, sencillamente, es inválida, ya que existe al menos una forma del Ser, a saber: el espacio, tal que no encaja en aquélla. En este respecto, las reflexiones de Bruno constituyen elemento de referencia de las argumentaciones de filósofos como Gassendi o John Locke contra el plenismo peripatético. El espacio del Nolano, según él mismo, guarda relación con el punto y el límite: ambos rehusan adecuarse a la mencionada dicotomía y, sin embargo, son entes o formas reales (no imaginarias) de la entidad (cf. *De Immenso*, I, VIII [Bruno, 1962,1/1: p. 233]).

Subrayemos que el intervalo o el espacio brunianos, susceptibles de una caracterización acentuadamente atomista y *prima facie* identificables como una extensión incorpórea e inane, constituyen un *plenum* etéreo, dotado de prodigiosa sutileza (cf. *De ¡Infinito*, V, p. 516). En el seno de este pleno etéreo vegetan y viven las creaturas, y acaecen y sucedense las vicisitudes de las cosas singulares (cf. *De Infinito*, III, p. 463).

A inmediata continuación, en el mismo libro I de *De Immenso*, Bruno afirma el *principio de uniformidad proporcional de la Naturaleza*: por doquier, en efecto, la materia es la misma. Este principio se inscribe en un marco mucho más vasto: el de la aseveración de la identidad de la materia, la potencia, el espacio y lo eficiente. Idénticamente potentes son, *ubique*, Dios y la Naturaleza.

Ciertamente, como Edward Grant lo ha observado, elucidar la naturaleza de la vinculación de este espacio, deiforme en la mayoría de sus aspectos, con la *Monas monadum*, es harto problemático. Grant sugiere que el espacio goza de autonomía óptica, y que por tanto es independiente del mismo Dios². En tal caso, su existencia o su naturaleza constituirán una auténtica anomalía en el

marco de la ontología bruniana-del núcleo firme de la teoría del Nolano.

Ahora bien, la divinidad bruniana es immanente a sus creaturas. La inmanencia de la divinidad es profunda e inseparable de la constitución de lo creado. Lo divino es aún más íntimo a la creatura, que ésta a sí misma. Esta divinidad es el principio animador de lo finito, y una forma inherente, no meramente asistente. Es un artífice intrínseco, y un principio formal intrínseco (un acto formal substancial).

Dios no es solamente causa, sino también principio. En conformidad con el Nolano, la causa es un principio causal transeúnte, cuya operación recae sobre una materia extrínseca; el principio, en cambio, un constituyente o factor inmanente. El filósofo puede y debe escrutar lo divino en las cosas, incluido él mismo entre éstas:

Dunque, strengendo questi doi termini a certe proprie significazioni, secondo la consuetudine di quei che panano piú riformatamente, credo che vogliate che principio sia quello che intrinsecamente concorre alia costituzione della cosa e rimane nell'effetto, come dicono la materia e forma, che rimangono nel composto -o pur gli elementi da' quali la cosa viene a comporsi e ne' quali va a risolversi. Causa chiamo quella che concorre alia produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, come é l'efficiente e U fine, al qual e ordinata la cosa prodotta (De la Causa, Principio e Uno, Dialogo U [Bruno, 1958: pp. 230, 231]/Summa Terminorum metaphysicorum [Opera, 1/4, Def. V^a, p. 17]).

En *De Immenso et Innumerabilibus*, III, I (Bruno, 1962,1/1), el Nolano arrumba la distinción, asumida por diversos teólogos escolásticos (Tomás de Aquino, v. gr. [en *Summa Theologiae*, I, XXV, a. iii]), entre la potencia absoluta de Dios, y la ordenada:

efecto, es coeval con Dios e independiente del mismo. Henos en presencia de una consecuencia ontológica y teológica (u ontoteológica) inmediatamente derivable de la metafísica bruniana de la extensión incorpórea, consecuencia brutal y paladinamente herética:

"But the consequences of Bruno's description of space and the properties he assigned it lead inevitably to an infinite space that is coeternal with but wholly independent of God, who appears to have utilized it merely as the container of his infinite universe. The medieval fear that void space would be interpreted as an eternal, uncreated positive entity independent of God was realized in the metaphysics and cosmology of Giordano Bruno" (cf. Grant, 1981: p. 191).

Ñeque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamus illo, ubi non libertatem protestetur, sed implicet apertam contradictionem. Est perfectio in nobis (si ita placet) ut possimus multa facere quae non facimus: blasphemia vero est facere Deum alium a Dea: voluntatem eius aliam atque alia, unam quae currit cum potentia, aliam quae abhorreat a potentia, in melius contradictorium alterum, vel deterius (Bruno: *De Immenso*, III, I [Bruno, 1962, I/1: p. 320]).

[Ni introduzcamos ahí la distinción de la potencia en absoluta y ordenada u ordinaria, donde no afirme libertad sino implique manifiesta contradicción. Es perfección en nosotros (si así place) el que podamos hacer muchas cosas o no hacerlas. Pero es una blasfemia hacer de Dios otro de Dios; una su voluntad y otra: una la que marcha con la potencia, otra la que aborrece la potencia para el mejor o el peor de uno de ambos contradictorios.]

En *Degli eroicifurori* (I, V, xi), Bruno alude a las tres primalidades del ser divino, así como a la ineluctabilidad de la teología apofática (cf. *De gli eroici furori* II, I, iii). Tan imposible es discurrir fundamentalmente sobre la deidad trascendente al universo, que el mero pensarla implica detracción de gloria. Esta divinidad es tan remota, que carece de conexión con los entes:

(...) (e) (...) *senza abitudine alie cose prodotte* (*Spaccio de la bestia trionfante*, III, II [Bruno, 1958: pp. 780]).

Empero, la divinidad es también próxima y familiar, inmanente a todas sus creaturas, Naturaleza feraz y madre nutricia y conservadora del universo (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: pp. 780, 781]).

En *De gli eroici furori*, II, I, iv, consígnase la inmanencia de Dios en las creaturas, vestigios de la divinidad (cf. Garin, 1966: pp. 697, 698). Huelga añadir que, en este respecto, concuerda el Nolano con los pensadores neoplatónicos. Obviamente, semejante manera de conocer no es sino la que cumple a un simulacro, por lo cual dista de ser comprensiva. En realidad, no arroja intelección alguna respecto de lo divino, el cual es inaccesible e inefable.

En uno de sus arrebatos más acendradamente platónicos, Bruno discierne tres especies de la verdad: la ideal, la natural y la nocional. La verdad natural es solamente ectípica, y dependiente por ello, en su integridad, de la prototípica o eidética. La verdad natural es un lánguido trasunto de ésta (cf.

Spaccio, II, I). En acuerdo con esta jerarquía, un pasaje de *Spaccio de la bestia trionfante* (I, III) advierte que la unidad es el número implícito, y el número, la unidad explícita. De acuerdo con esto, la unidad es la *complicatio* de las perfecciones o de las realidades, y el número, la *explicatio* de las mismas. En este mismo lugar es invocado el concepto platónico de *participación*.

En *Spaccio de la bestia trionfante*, II, II, el Nolano escribe que todos los entes son principal, real y finalmente un solo ente (cf. Bruno, 1958: p. 690). En efecto, la Naturaleza es por doquier una y la misma entidad (cf. Bruno, 1987: p. 133). La Naturaleza es "*Dios en las cosas*" (*Deus in rebus*) (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: p. 776], por lo cual los dioses -léase las fuerzas naturales- (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: pp. 778, 779]) quieren ser inteligidos según las palabras de los fenómenos naturales, o sea, en conformidad con el lenguaje de la filosofía natural. De ahí que el fastigio mismo de la sabiduría antigua, el estamento sacerdotal egipcio, haya tenido conocimiento de una divinidad omnipresente en los entes naturales (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: p. 782]). El texto posee un innegable sabor hermético, y no de alguna manera evoca aquel pasaje del *Corpus Hermeticum* en que se reprocha a los griegos su vacío verbalismo y la ampulosidad de su lenguaje, es decir, el empleo de palabras desvinculadas de la realidad de los existentes (cf. Hermes Trismegisto [IV, *Las Definiciones. Asclepios al rey Ammán*], 1977: p. 286).

Es indudable, a pesar de las frecuentes referencias de índole apofática, que hemos en presencia de un monismo panteísta de orden formalista. El panteísmo en cuestión es mitigado, no absoluto, ya que Bruno diferencia dos aspectos de lo divino: la deidad en sí, y la deidad en las cosas (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: pp. 780, 781]). Dios es la naturaleza de la Naturaleza, el alma del mundo (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1987: p. 216])³.

Respecto del ente simplicísimo cabe señalar, según el *Spaccio*, II, III, que la inteligencia no le pertenece afirmativamente, sino por modo negativo, a saber: en cuanto su fulgor no puede permane-

3. De acuerdo con *De gli eroicifurori*, II, I, xii, el Nolano sustentó, por añadidura, el panteísmo místico, ya que el alma bruniana se disuelve en el piélagos infinito de la belleza y la unidad. El intelecto carece de objeto predefinido, y el apetito intelectual no es saciable por un bien finito (cf. *Spaccio*, II, III). El alma goza de la beatitud en la fruición de lo infinito perfectivo (a saber: lo infinito actual (cf. *Spaccio*, II, III).

cer oculto (cf. Bruno, 1958: pp. 708, 709). Es obvio que estamos en presencia de una tesis de marcado regusto plotiniano. Una deidad autocontemplante y autoconsciente se desdoblaría y carecería del estatuto de lo simplicísimo (cf. *Spaccio*, II, III [Bruno, 1958: p. 708]).

Una vez contemplada la belleza divina, es imposible que el espíritu finito profese amor a otras entidades (cf. *De gli eroicifurori* II, I, ix). Este ente, *Mens super omnia* en el sentido ya sugerido, es objeto de una teología arcana: AIIOPPHOTOS OEOAOFIA, la cual distingüese *toto cáelo* de la pesquisa filosófica, el objeto terminativo de la cual es *Deus in rebus*⁴.

La infinitud de lo divino es intensiva o perfectiva, como ya se ha indicado. Es la infinitud de lo ubicuo y omniamplectante; de lo omnipresente en el inmenso receptáculo universal. Esta omni-presencia es tal, según la totalidad de la substancia divina. Dios se hace presente en toda región del receptáculo, según la totalidad de su ser. Por emplear nuevamente el ludibrioso término acuñado por More, Bruno fue un *holenmerista*. Idéntica cualificación cabría esgrimir contra un eminente precedente del Nolano: Plotino (cf., por ejemplo, la cuarta *Enéada*, consagrada precisamente al tratamiento filosófico del alma).

En cuanto principio formal, DIOS es un motor inherente y un artífice intrínseco. Lo divino anima desde dentro a su creatura: el universo. En conexión con este aspecto de lo divino, según el cual es el alma del mundo, Bruno cita los memorables versos virgilianos:

*Totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et toto se corpore miscet*
(*Aen.*, VI, 726-727)

[Infusa por las extremidades,
la Mente agita a toda la mole, y con todo el cuerpo
se mezcla]

Es ésta una de las facetas del Dios bruniano: Dios *qua* alma del mundo. Este *anima mundi* es un infinito repositorio de potencias o de latencias; un auténtico inseminador o *pantómorfo*. Para respaldar sus tesis, el Nolano procede a distorsionar, deliberadamente, el sentido (=la función y el estatuto

4. Como Gentile lo advirtió, la dignidad de la pesquisa filosófica es mayor que la de la teológica, ya que goza de la autonomía que corresponde a todo auténtico proceso epistémico (cf. Gentile, 1991: p. 129).

entitativo) del demiurgo platónico, cuya independencia

óptica y cuya transcendencia no son cuestionadas en el contexto del *Timeo*. Según Bruno, el demiurgo platónico es el *pantómorfo*, el divino genitor ínsito en sus propias obras.

El principio configurador (en algún sentido hilárquico) o la naturaleza plástica bruniana es el *anima mundi*, principio intelectual⁵. El universo es un inmenso animal dotado de intelección. Su vida no es otra que la actualidad operativa del intelecto. Este intelecto es el principio factivo del cual síguese la pluralidad de los entes finitos. Su función es fecundar a la matriz de la totalidad: la materia⁶.

Este intelecto es un principio dinámico no participante del movimiento, ni siquiera por modo accidental. Su inmutabilidad es cabal: agita a la mole sin que el movimiento del todo revierta sobre él:

Questo intelletto, infondendo e porgendo qualche cosa del suo nella materia, mantenendosi lui quieto e immobile, produce U tutto
(*De la Causa, Principio e Uno*, Dialogo II [Bruno, 1958: p. 232]).

El principio desempeña una función indiscernible de la que algunos metafísicos musulmanes, singularmente Ibn Bayyia, solían asignar al intelecto agente: reservorio e irradiador de formas.

Tan protoparente es la materia como el principio animante (forma inherente). La materia del Nolano, a diferencia del sujeto último (o primero)

5 De esto se sigue que Bruno no profesó, a pesar de su panpsiquismo y de su hilozoísmo, el ateísmo o monismo hilozoicos de Estratón de Lámpsaco: "(...); yet it differs from it in this, that the Hylozoicks supposing all Matter, as such, to have Life, Essentially belonging to it, must therefore need attribute to every part of Matter (or at least every Particular Totum, that is one by continuity) a distinct Plastic Life of its own, but acknowledge no one Common Life, as ruling over the whole Corporeal Universe, and consequently impute the Original of all things (as hath been already observed) to a certain Mixture of Chance, and Plastic or Methodical Nature, both together. Whereas the Cosmo-plastic Atheism, quite excludes Fortune or Chance, subjecting all things to the regular and orderly Fate, of one plastic or plantal Nature, ruling over the whole" (Cudworth, 1978: p. 132).

Como se adopte la taxonomía cudworthiana del ateísmo, la teología racional del Nolano tampoco podría cualificarse como cosmoplástica, puesto que la deidad del monismo cosmoplástico no es inteligente más que en un sentido impropio, a saber: en el sentido en que lo son los principios plásticos rectores de totalidades: v. gr., la Naturaleza en sentido aristotélico.

6 Si con Maurice de Gandillac nos permitimos hacer referencia al hilemorfismo de Bruno, habremos de aludir a un hilemorfismo cosmológico, en conformidad con el cual la forma y la materia son únicos y universales; no a un hilemorfismo pluralista, aseverable respecto de una pluralidad de sínolos (cf. de Gandillac, 1973: p. 327).

de coordinación metafísica según la tradición aristotélica, es un acto puro. La materia de Bruno es una materia abstracta de la corporeidad. Según su ser, la materia no involucra corporeidad; según su entidad, se sitúa allende la corporeidad o, por mejor decir, más allá de la dicotomía de las substancias superiores e inferiores, a la cual precede en el orden *lógico-óntico* (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: pp. 299, 301]). A semejanza de Salomón ibn Gabirol (1022-1070 [¿?]), el filósofo y poeta sefardí, Bruno adoptó el hilemorfismo universal. En cuanto recibe una forma de especie determinada, la materia se concreta, ora como substancia superior, *i. e.*, substancia incorpórea, ora como substancia corpórea, el principio de cuya especificidad reside en la forma de la corporeidad. El principio especificante de las substancias incorpóreas es el intelecto (cf. Ibn Gabirol, 1955: pp. 16 y ss.).

La tesis del neoplatónico ibn Gabirol fue objeto de la crítica del Aquinatense en *De Substantiis separatis*. Como se sabe, Santo Tomás recusó el hilemorfismo universal. Desde la perspectiva del Doctor Angélico, las formas angélicas son irreceptas, cabalmente abstractas de la materia según el ser. Su individuación inherente reposa sobre su irreceptibilidad. Que sean incorpóreas no implica que sean entitativamente simples. Aun cuando no adolezcan de la composición de supositalidad y de naturaleza (la cual es en ellas simple, indiscernible como tal del *suppositum*), dase en ellas la composición de esencia y acto entitativo (acto de ser). El acto entitativo es, en la creatura, la existencia.

Bruno adoptó con beneplácito la tesis del poeta andalusí y elaboró, a propósito de la materia, una propuesta monista (cf. *De Vinculis in genere* [Bruno, 1962, III: pp. 695, 696]). Esto no entraña, por supuesto, que el Nolano haya propugnado el hiloteísmo en sentido fuerte.

De acuerdo con Bruno, la materia no difiere del *posere essere*. La materia no es más que posibilidad y potencialidad pasiva (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: p. 302]), cuya realización y cuya facticidad exigen una correlativa potencialidad activa capaz de actualizarla exhaustivamente.

Recurriendo a Averroes (1126-1198), cuya acuidad generosamente encomia, Bruno subraya que las formas interminadas preexisten en la materia. El modo de su preexistencia es el que cumple a latencias. Las dimensiones emanan de lo profundo de la materia, la cual las engendra y plasma por sí misma. Es falso que las dimensiones sean educidas

de la materia primera por una causa extrínseca, por un agente exterior de movimiento:

Dice (...) che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensione intermitate; volendo accennare che quelle peruengono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra, quelle e quell'altri, secando il cangiar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la materia le manda come da sé e non le riceve come difuora (De la Causa, Principio e Uno, IV [Bruno, 1958: p. 306]).

Estas consideraciones le permiten al Nolano estatuir que la materia es un acto puro. Si las dimensiones, y en general las formas individuales, proceden del fondo de la materia, la cual las irradia y realiza por sí, sería insensato atribuir a la materia potencialidad pasiva alguna. Todo lo contrario: a fuer de lo anterior, es menester admitir la actualidad de la omnímota materia:

Quella materia per esser attualmente tutto quello che pub esser, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che e tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che e tutto, che escluda ogni essere particolare (De la Causa, Principio e Uno, Dialogo IV [Bruno, 1958: p. 304]).

Si se emplea un lenguaje plotiniano, lo anterior sería traducible en los siguientes términos: las dimensiones preexisten en el seno de la materia, matriz metafísica, como *latencias* de la propia matriz, la cual entraña una potencialidad elicitiva. La materia se confiere sus propias determinaciones y, en esta medida, las posee todas (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: p. 307]).

Es palmaria la tensión: si la materia es toda configuración, es imposible que se identifique con alguna de sus especificaciones. Por lo tanto, es falso que sea actualmente cuanto puede ser; falso cuando menos, en la medida en que la temporalidad no intervenga. El Nolano precisa que el revestimiento de las formas por la materia es sucesivo, no simultáneo:

(...) in quelle la materia ha, una volta, sempre ed insieme tutto quel che pub avere, ed e tutto quel che pub essere; ma questa in più volte, in tempi diversi, e certe successioni (De la Causa, Principio e Uno, Dialogo IV [Bruno, 1958: p. 303]).

El principio de plenitud, en su versión bruniana, contempla e involucra la mediación del tiempo, orden de las existencias inconsistentes (orden de los incompatibles), por parafrasear a Leibniz (cf. Belaval, 1969: p. 224). Es imperativo que toda esencia

cobre actualidad en alguna región del inmenso receptáculo etéreo. Esta exigencia metafísica se sujeta a una condición de objetividad: el tiempo. Es falso que todo lo existencial exista simultáneamente. Si bien es cierto que el conjunto de los existentes simultáneos es infinito, éste no es identificable, en modo alguno, con el de las entidades existenciales.

En conexión con la inmutabilidad del artífice intrínseco, cabría señalar que la misma estriba en la omnipresencia de Aquél. La ubicuidad del artífice o de la forma de las formas es tal intensivamente, es decir, según la totalidad de su substancia. El artífice interno mueve con una infinita eficacia, la cual se traduce en una celeridad infinita, indiscernible de la quiescencia de las creaturas. Hemos en presencia de una ejemplificación maravillosamente pertinente de la *coincidentia oppositorum*, loada por el Gusano (cf. *De l'Infinito, Universo e Mondi, Dialogo I* [Bruno, 1958: pp. 391, 392]).

Bruno estatuye, primeramente, una distinción entre dos especies de movientes: aquél que mueve en el tiempo, motor según la razón (=aspecto o especie) de sujeto finito, y aquél que mueve instantáneamente, según la razón de alma del mundo, de alma del alma, de la deidad:

Tanto che, in condusione, questi corpi essere mossi da virtù é medesimo che non esser mossi; perché moveré in instante e non moveré e tutto medesimo ed uno. Rimane, aunque, l'altro principio attivo del moto, il quale é dalla virtù intrínseca, e per conseguenza é in tempo e certa successione; e questo moto é distinto dalla quiete. Ecco, aunque, come possiamo diré Dio muovere il tutto; e come doviamo intendere, che da il muoversi al tutto che si muove (De l'Infinito, I [Bruno, 1958: p. 392])⁷.

Bruno proporciona una polémica interpretación de la metafísica aristotélica de las formas, o de los actos formales substanciales, para inferir, *pro domo sua*, que los peripatéticos deben, si desean preservar la coherencia de su discurso ontológico, profesar el monismo. Desde nuestra perspectiva,

De acuerdo con esto, el todo también se mueve, aun cuando su movimiento sea indiscernible del reposo. Su quiescencia es una necesaria consecuencia de la infinitud del moviente. De ninguna manera es admisible pensar que el todo sea susceptible de moción en el tiempo (cf. *De l'Infinito*, II [Bruno, 1958: p. 402]). En este contexto, esgrime un ludibrio contra el Estagirita:

"Questa ragione é buona, ma non é a proposito contra l'intenzione degli avversari. Perchégiamais'è ritrovato si rozzo e d'ingegno sí grosso, che abbia posto il mondo infinito e magnitudine infinita, e quella mobile" (De l'Infinito, II [Bruno, 1958: p. 402]).

esta lectura de la ontología de la forma es manifiestamente inconsistente con la explícita confutación del transformismo, operada por el Estagirita en *De generatione et corruptione*. De acuerdo con Aristóteles, la generación y la corrupción son inasimilables a la transformación o a la mudanza cualitativa de un substrato numéricamente idéntico, invariablemente subyacente en toda génesis y destrucción de agentes compuestos:

Pero si son trovan di quelli che, avendo ben considerala la ragione delleforme naturali, come ha possuto aversi da Aristotele ad altri simili, hanno concluso al fine che quelle non son che accidenti e circostanze della materia; e pero prerogativa di alto e di perfezione doverse referiré alia materia, e non a cose, de quali veramente possiamo diré che esse non sonó sustanza né natura, ma cose della sustanza e della natura, la quale dicono essere la materia; che appresso quelli é un principio necessario, eterno e divino, come a quel moro Avicebron, che la chiama Dio che é in tutte le cose (De la Causa, III [Bruno, 1958: p. 273]).

La materia bruniana es, a semejanza de la materia spinoziana, un indivisible metafísico (cf. Spinoza: *Ethica ordinegeométrico démonstrata*, I, XII, y el emblemático escolio de *Ethica*, I, XV, p. 59/20-30 [en el tomo II^o de la edición de Cari Gebhardt]; o bien, *Epistolae*, XII, p. 56/5-15 [en el tomo IV^o de la edición de Cari Gebhardt]). En un contexto spinoziano, la materia es un principio formal inmanente, i. e., un atributo del ente substancial único, el cual es una *res extensa* (cf. *Ethica*, II, II). En la medida en que la tesis de Bruno no difiere significativa-mente, en este respecto, de la de Spinoza, se halla expuesta a la crítica que Fierre Bayle (1647-1706) formuló, en su *Dictionnaire historique et critique*, contra la correspondiente tesis spinoziana. Según la crítica de Bayle, el monismo de la substancia material conduce a la indefectible negación del *principio de no contradicción* (cf. Bayle, 1969, XIII: p. 442)⁸.

Para fortificar su posición, el Nolano se remite al hilemorfismo universal (hilemorfismo universal relativamente a lo emanado de lo Uno) de Plotino, *prencipe nella setta di Platone*, sin por ello asumir incondicionalmente el dualismo metafísica del

8. En acuerdo con el mismo Bayle, en el artículo específicamente consagrado al Nolano (en su *Dictionnaire Historique et Critique*), el monismo bruniano adolece de una aporía: si la pluralidad es solamente apariencial o fantasmática, entonces nada actúa sobre nuestros sentidos. Empero, si el agente que actúa sobre nuestros sentidos es real, entonces la pluralidad también lo es. Bruno soslaya esta aporía mediante el recurso al equívoco (cf. Bayle, 1969, IV: p. 176).

alejandrino. De acuerdo con Plotino, dos son las especies de la substancia: la superior y la inferior. En conformidad con el hilemorfismo universal, la materia incorporal actúa como el sujeto común de los factores formales, los cuales operan la distinción:

Plotino ancora dice nel libro De la Materia, che, "se nel mondo intelligibile é moltitudine e pluralità di specie, e necessario che vi sia qualche cosa comune, oltre la proprieta e differenza di ciascuna di quelle: quello che é comune, tien luogo di materia, quello che é proprio efa distinzione, tien luogo di forma" (De la Causa, IV [Bruno, 1958: p. 300]).

Según el Nolano, ambas especies de la substancia son el resultado, en el sentido ontológico del término, de una determinación de la materia universal que ésta opera por sí. Las especies en cuestión son solamente vicisitudes entitativas de la materia universal e incorporal. Esta materia es constituye, sucesivamente, en cada una de las cosas singulares, vicisitudes o modulaciones suyas.

Alexander Dicson, el interlocutor escocés de Teófilo (y auténtico discípulo del Nolano), procede, en *De la Causa*, a extraer el siguiente corolario: la materia no es un *prope nihil*. Bruno (=Teófilo) reafirma la inferencia de su discípulo:

La dico private de le forme e senza quelle, non come U ghiaccio é senza calore, il profondo é privado ai luce, ma come la pregnante é senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emispero la terra, la notte, é senza luce, la quale con il suo scuotersi é potente di racquistare (De la Causa, IV [Bruno, 1958: pp. 307, 308]).

La materia es la misma Naturaleza (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: p. 310]). Puede aseverarse, con toda propiedad, que cuando las determinaciones formales o las especificaciones proceden de fuera, un sujeto carece de ellas. Empero, cuando emanan de sus profundidades; cuando el sujeto se las otorga por sí, con la autosuficiencia operacional que cumple al caso, del substrato puede decirse que las posee todas, y que es un acto puro (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: p. 310]).

Este preciso desarrollo inferencial conduce a consecuencias hiloteístas así como a la reivindicación de David de Dinant, zaherido por Santo Tomás tanto en la *Summa contra Gentiles* (I) como en el artículo octavo de la tercera cuestión de la *Summa Theologiae*, I. La apoteosis de la materia incorpórea compele, en efecto, a asumir consecuencias hiloteístas. Ya que la materia engendra por sí toda forma, es

imposible que ésta constituya el objeto de la apetencia de la materia:

Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso; perché ogni cosa ordinata appetisce quello dal che riceve perfezione. Che puo daré una cosa corrottibile ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come é la forma de cose sensibili, la quale sempre é in moto, ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come e la forma de cose sensibili, la quale sempre é in moto, ad un'altra tanto perfetta che, se ben si contempla, e uno esser divino nelle cose, come forse volea diré David de Dinanto, male inteso da alcuni che riportano la sua opinione? (...) (De la Causa, IV [Bruno, 1958: p. 315]).

De acuerdo con esto, la materia es divina; una inmarcesible e inmutable entidad, cuyas especificaciones son solamente vicisitudes transitorias y efímeras. La dignidad reside en la materia, no en la forma. Deiforme es la materia, no sus dispensaciones o modulaciones. En este orden de cosas, Bruno opera, con los transformistas presocráticos, una transvaloración. El materialismo de Bruno no es, en el contexto del diálogo cuarto de *De la Causa*, mitigado, débil o lato, sino estricto. Esto ha sido observado nítidamente por Hélène Védrine (cf. Védrine, 1967: p. 285), aun cuando la historiadora francesa haga observar que la denominación "*monismo*" es preferible cuando de cualificar la posición de Bruno se trata. La materia es autárquica y adéspota; sus modalidades se explican por ella. La materia goza de cuatro condiciones de elegibilidad ontológica, cuya satisfacción hace de ella un ente deiforme: la simplicidad, la infinitud, la unidad y la omniamplectancia⁹.

La materia es, en este diálogo, exaltada de tal manera, que la forma universal o el artesano inmanente devienen superfluos. En el contexto del diálogo cuarto, la interpenetración de la matriz y el artífice interno se desvanece, en favor de la materia. La recíproca adecuación de los coprincipios cesa y la materia asume el protagonismo, en detrimento manifiesto de la forma, la cual adquiere el carácter de la mera modulación. La materia actualiza y explica por sí, cuanto preexiste con complicación (bajo la especie de la *complicatio*) en ella. Desde esta perspectiva, la corrupción de la forma es su arrumbamiento y su substitución por otra (cf. *De la Causa*, IV [Bruno, 1958: p. 316]).

9 Esto habría escandalizado, por razones lógicas y teológicas, a George Berkeley, severamente crítico respecto de la apoteosis de la extensión (cf., por ejemplo, *Siris*, cclxx).

El inmanentismo también aflora en *Spaccio de la bestia trionfante*, III. Este inmanentismo no abroga, sin embargo, la transcendencia de lo divino, la cual es subrayada enfáticamente en la primera línea del párrafo por transcribir:

Talmente aunque quel dio, come assoluto, non ha che jar con noi; ma per quanto si comunica allí effetti della natura, ed e piú intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che se lui non e la natura istessa, certa e la natura de la natura; ed e l'anima de Vanima del mondo, se non e l'anima istessa: (...) (Spaccio, III [Bruno, 1958: p. 783]).

Con arreglo a lo que precede, Dios se comunica a su creatura en tal forma y con semejante intimidad, que constituye el alma de alma, palpante en lo profundo. En lo divino, la inmanencia se interpenetra con la transcendencia. La inmanencia es exigida por la eficiencia de Dios, el cual se comunica a la creatura (cf. Bruno, 1958: pp. 780, 781):

Man non manca per questo, che quelli non intendessero una essere la divinitá che si trova in tutte le cose, la quale, come in modi innumerabili si diffonde e comunica, cossí ave nomi innumerabili, e per vie innumerabili, con raggioni proprie ed appropriate a ciascuno, si ricerca, mentre con riti innumerabili si onora e colé, perché innumerabili geni digrazia cercamo impetrar da quella (Spaccio, III [Bruno, 1958: p. 781]).

Desde la perspectiva del diálogo cuarto de *De la Causa*, la materia es la Naturaleza o, por mejor decir, el infinito e inexhaustible naturante. En el contexto del *Spaccio*, la Naturaleza es *deus in rebus*. El *Spaccio* retiene, huelga indicarlo, la dualidad de los coprincipios: el formal y el material. El principio formal, alma del mundo, forma de las formas, es Dios en las cosas. Esta modalidad de lo divino, empero, no agota su entidad. Es su mera presencia en su vestigio. Obsérvese que subsiste aquí el dualismo metafísico *Natura naturans/Natura naturata*, por mucho que se afirme el sobreabundante desbordamiento de lo infinito intensivo (o hipercategoremático [cf. *De l'Infinito*, I (Bruno, 1958: p. 388)]) en lo infinito extensivo.

En *De gli eroicifurori*, el Nolano admite explícitamente la necesidad de que el cognoscente humano se remita, para efecto de la cognición de la naturaleza divina, *Monas monadum*, a su vestigio también monádico: el universo, imagen sensible de la entidad suprasensible:

Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numen, de tutte specie, de tutte raggioni, che e la monade, vera essenza de Vessere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede

nella sua genitura che gli e simile, che e la sua imagine: perché dalla monade che e la divinitade, procede questa monade che e la natura, l'universo, il mondo dove si contempla e spechia, come il solé nella luna, mediante (...) (De gli eroicifurori, II [en Bruno, 1958: p. 1125]).

De acuerdo con esta perspectiva, consistente tanto con el creacionismo como con el emanantismo, Dios es transcendente. El universo, en efecto, es una expresión de lo divino. De acuerdo con el creacionismo, es una expresión o un vestigio (o una imagen) contingente, cuya realidad es libremente apetecida por el Creador. En conformidad con el emanantismo, la expresión fluye o emana, con la necesidad correspondiente a este modo de producir o de efectuar, a partir de la naturaleza del principio. La creatura viene a ser, desde esta perspectiva, una necesaria fulguración del sumo ofiice.

La transcendencia en cuestión se desvanece, en cambio, en el texto por citar, procedente del poema *De Immenso et Innumerabilibus*, V, XII, con arreglo al cual Dios es un artífice inmanente, no una inteligencia exterior circundante (cf. *De Immenso et Innumerabilibus*, V, XII [Bruno, 1962,1/2: p. 158]).

La inmanencia de lo divino en la Naturaleza, la cual deviene Dios en las cosas o lo divino mismo en cuanto explicado (cf. Michel, 1962: p. 59), es tematizada por un pasaje de *Spaccio de la bestia trionfante*, de acuerdo con el cual Dios es aún más íntimo a las creaturas que éstas a sí mismas.

Talmente dunque quel dio, come assoluto non ha che fare con noi; ma per quanto si comunica allí effetti della natura, ed e piú intimo a quelli che la natura istessa (Spaccio de la bestia trionfante, III [Bruno, 1958: p. 783]).

Bruno transpone semánticamente y procede a resemantizar, en clave panteística, una tesis particularmente en boga en el seno de la escolástica tomista, según la cual el acto entitativo es aún más íntimo a la cosa que su propia esencia, la cual es potencia pasiva relativamente a la *actualitas omnium actuum*. En el contexto del tomismo, el mismo *ipsum esse subsistens* (=Dios) es inmanente, (\ua causa primera y universalísima de los entes, a sus creaturas, en todas las cuales media, entre la esencia y la existencia, una distinción real. Esta inmanencia es causal, correlativa de la presencia (por modo causal, no substancial) del Creador en su obra.

Desde la perspectiva del Nolano, Dios es substancialmente inmanente a sus creaturas. En el

Spaccio, a diferencia de lo que acontece en el cuarto diálogo de *De la Causa, Principio e Uno*, Bruno sustenta una tesis panteística formalista, de acuerdo con la cual materia y forma son contrapartes de una misma entidad. Estas contrapartes son recíprocamente irreductibles. La forma bruniana, alma del mundo, es el mismo intelecto que desde dentro anima a la materia. Esta forma es el principio de inteligibilidad y de especificación de la materia, a la cual confiere pluralidad cualitativa.

El Dios bruniano se comunica a sus efectos y les es más íntimo que la su propia naturaleza. Henos en presencia de la versión bruniana de la *intimididad absoluta* (cf. *Spaccio*, III [Bruno, 1958: p. 783]). Si Dios no es la Naturaleza misma, es cuando menos la Naturaleza de la Naturaleza, a saber: la más íntima e intrínseca de las formalidades de la Naturaleza, también formalmente concebida, a saber: como artífice ínsito y operativamente inmanente. En este caso, fungiría como el alma del mundo. Un mismo principio absoluto es, sea de esto lo que fuere, el difusor de los dones según las exigencias impuestas por las disposiciones entitativas de los particulares (cf. *Spaccio*, III [Bruno, 1958: pp. 783, 784]).

Una y la misma es, asimismo, la deidad omnipresente en las creaturas, a las cuales se comunica por innumerables modos y canales. Esta divinidad proteiforme es susceptible de múltiples escrutinios, ilimitados en multitud (cf. *Spaccio*, III [Bruno, 1958: p. 781]):

(...) *e per vie innumerabili, con ragioni proprie ed appropriate a ciascuno, si ricerca, mentre con riti innumerabili si onora e colé, perché innumerabili geni di grazia cercamo impetrar da quella (De gli eroici furori, I, V [Bruno, 1958: pp. 1059, 1060]).*

La teología catafática de Bruno entraña, como toda teología catafática, una doctrina de los atributos entitativos y operativos. Entre las teofanías onomásticas de la deidad bruniana, cabría enumerar las tres primalidades conocidas de todo teólogo natural escolástico y no escolástico: potencia, sabiduría y bondad. A semejanza de las dimensiones de una esfera, las primalidades son de alguna manera intercambiables y no diferenciables en la realidad. Esta cualidad derivase de su infinitud. En conformidad con el Nolano, la no conformidad de las citadas disposiciones en los agentes finitos, fúndase sobre su finitud. En Dios, pues, la alteza y excelsitud de la sabiduría, la profundidad de la potencia y la

latitud de la bondad son realmente indiscernibles (cf. *De gli eroici furori, I, Dial. V* [Bruno, 1958: p. 1060]).

En conexión con lo anterior, Bruno reserva a su privilegiado *furente* (o heroico furioso) una posición singular. Embriagado -seguramente con sobriedad intelectual, valga el oxímoron- por el néctar de los dioses, el *furente* se ubica por encima de los demás mortales, ya que posee la especie inteligible de la esencia divina. Henos en presencia de evidencia en favor de la tesis de que, en perspectiva bruniana, cabe articular una teología racional catafática. El furioso, en la medida en que posee semejante especie inteligible, podrá inteligir la totalidad de los entes de acuerdo con el grado de su posesión intelectual de la referida especie. No todos los *furentes* se posesionan de la misma en idéntico grado. El furor heroico es filosófico (y por ello discursivo e intelectual), no suprarracional (cf. Gentile, 1991: p. 86).

Consideraciones conclusivas

El Dios de Bruno se distingue entitativamente del ser de las creaturas. No es el *esse creaturarum*. En este sentido, Bruno no ha sido un panteísta. Ha negado enfáticamente la absorción disolutiva de lo divino en la creatura, la hegemonización de la Naturaleza naturante por la naturada. Sin embargo, su apoteosis de la materia dificulta la comprensión de su doctrina *qua* doctrina metafísicamente dualista. Bruno parece haber oscilado entre dos extremos: el panteísmo (o el hileteísmo) y el dualismo metafísico, sin conseguir resolver la tensión subyacente, o descubrir una plausible fórmula transaccional. No estamos en presencia de una síntesis auténtica. Autores como Leo Olschki (cf. Olschki [en Mathieu, 1974: p. 159]) han concluido, sobre la base de consideraciones semejantes a la anterior, que la filosofía de Bruno carece de congruencia y que, por lo tanto, no admite una *reconstrucción racional*¹⁰.

10 Con arreglo a Leonard Olschki (en *Giordano Bruno*. Laterza. Bari, 1927), puede superarse la contradicción existente entre el emanantismo plotiniano de Bruno, y su materialismo democríteo, "(...) *J quando l'atomo venga considérate nel senso di una sostanza attiva teleologica, non aunque in quello di una sostanza materiale, inánime, meccanica*" (cf. Mathieu, 1974: p. 159). Empero, el conjunto de su obra no admite una tentativa exitosa de sistematización. El pensamiento del Nolano rehuye las reconstrucciones sintéticas abarcadoras, todas las cuales zozobran en él. Si se adopta un principio ordenador en particular, sucumben partes importantes o series completas de textos bruñianos (cf. Olschki: *Giordano Bruno* [en Mathieu, 1974: p. 159]). Sintonizando substancialmente con esta línea de crítica, Michel sugirió que Bruno reclamóse tanto del

En diálogos como *Spaccio de la bestia triunfante*, o *Degli eroicifurori*, aflora el emanantismo de Bruno: el universo es un vestigio de lo Uno, el cual no guarda conmensurabilidad alguna con sus creaturas (cf. *Spaccio*, III, II [Bruno, 1958: pp. 780, 781]. Con todo, el vestigio debe tenerse necesariamente por infinito, dado que solamente un efecto infinito es digno de la generosidad y exuberancia operativa de un agente ilimitado (cf. *De l'Infinito*, I [Bruno, 1958: p. 377]/*De la Causa*, II [Bruno, 1958: p. 229]).

A esto cabría añadir una razón metafísica, no moral: una auténtica potencia infinita exige un acto infinito:

E questa sí faltamente risponde alla potenza attiva, che l'una non é senza l'altra in modo alcuno; onde se sempre e stata la potenza ai jare, ai produrre, di creare, sempre e stata la potenza di esser fatto, prodotto e creáto; perché l'una potenza implica l'altra; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra (De la Causa, III [Bruno, 1958: p. 280]).

concepto presocrático de unidad, como de la correspondiente noción neoplatónica; tanto del monismo parmenídeo como de lo Uno trascendente del Neoplatonismo (cf. Paul-Henri Michel, 1962: p. 78). La tensión puede cualificarse como irresuelta.

Según Ernst Cassirer, por su parte, la ontología de Bruno entraña una antinomia fundamental. En *Das Erkenntnisproblem*, I (1906), el filósofo neokantiano señala que la materia se desarrolla desde dentro; es decir, el principio de su desarrollo o despliegue es immanente. La *Naturphilosophie* bruniana es immanentista. La materia entraña las latencias, los gérmenes, las simientes, las razones espermáticas que habrán ineluctablemente de concretarse en el curso de los tiempos. La Naturaleza bruniana, *Deus in rebus*, es un principio o naturaleza plástica -de alguna manera un principio hilárquico que realiza por sí, sujetándose a la temporalidad, sus propias virtualidades. La Naturaleza bruniana es cualificable como la deidad del monismo cosmoplástico. En acuerdo con esto, la materia sustenta en sí y por sí misma sus medidas y su forma, sin necesidad alguna de asistencia extrínseca. No es un factor exterior, en efecto, lo que hace posible la educación de las formas; antes bien, aquélla las despliega por sí (cf. Cassirer, 1991,1: p. 295).

Ahora bien, la referida unidad substancial de la Naturaleza es solamente aprehensible por modo intelectual (cf. Cassirer, 1991,1: p. 297). Los sentidos adolecen de absoluta incompetencia para revelar la constitución o la índole del principio. En efecto, lo sensible por sí es sólo inteligible de manera accidental (cf. *Camoeracensis Acrotismus*, I [Bruno, 1962,1/1: p. 86]). Inteligible en un sentido propio, lo es solamente la Naturaleza en cuanto fundamento uniforme y regla universal, sobre la cual fúndanse todas las apariencias particulares (cf. Cassirer, 1991,1: pp. 298, 299). Empero, este planteamiento conduce a una disolución o superación de la física en la metafísica. Entre el fundamento mismo de la inteligibilidad y los contenidos particulares de percepción, media, en el contexto del pensamiento del Nolano, una sima no colmable. La ontología de Bruno hace imposible una gnoseología que explique el tránsito entre los polos de la relación. No se muestra, en realidad, vía alguna que cimente o restaure la conexión entre ambos (cf. Cassirer, 1991,1: pp. 300, 301).

Si una potencia infinita no fuese susceptible de actualización más que sucesivamente (modo de actualidad que cumple a lo infinito sincategoremático), y no exuberase en una infinidad actual de floraciones, sería un figmento. La posibilidad y la actualidad se implican recíprocamente y se compenetran, hasta el punto de que en el primer eficiente son indiscernibles (cf. N. de Cusa: *Opera*, I, p. 250 [cit. por G. Aquilecchia en Bruno, 1958: p. 281]). El primer principio es todo lo que puede ser, y no sería todo lo que es, si no pudiese serlo:

La qual potenza, perché non dice imbecillita in quello di cui si dice, nia piuttosto conferma la virtù ed efficacia, anzi al fine si trova che e tutt'uno ed a fatto la medesima cosa con la potenza attiva, non e filosofo né teólogo che dubiti di attribuirla al primo principio soprannaturale. Perché la possibilita assoluta per la quale le cose che sonó in alio, possono esser e, non e prima che la attualita, né tampoco poi che quíella. Ollre, il possere esser e é con lo esser e in alio, e non precede quello; perché, se quel che pub essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale e tullo quel che pub essere, e lui medesimo non sarebe tullo se non potesse essere tullo; in lui aunque l'alto e la potenza son la medesima cosa (De la Causa, III [Bruno, 1958: pp. 280, 281]).

Henos en presencia de un peculiar concepto de posibilidad (explícitamente asumido en el *Corpus Hermeticum* [concretamente en el *Poimandres*], afín al averroísta y divergente del aviceniano. De acuerdo con este concepto restringido de posibilidad, carece de sentido admitir la subsistencia de posibilidades desprovistas de actualización en el tiempo. Este concepto no dista del alguna vez acuñado por Diodoro Crono a propósito de la posibilidad sentencial: *posible es aquella proposición que, o bien es verdadera, o bien será verdadera* (cf. Mates, 1973: p. 37).

En estos textos, Bruno parece no distar en demasía de los enfoques propios de la teología racional apofática, según la cual la negación es el medio único de la legítima aproximación cognoscitiva de la creatura a lo divino. Huelga señalar que el pseudo-Dionisio Areopagita, o bien Moisés Maimónides (1138-1204) - severamente criticado en este respecto por León de Bagnols [*i. e.*, Gersónides, 1288-1344]- edificaron su teología racional sobre fundamentos apofáticos.

La teología apofática no imposibilitó que el Nolano asumiese la realidad de una deidad vicerregente o subalterna (=vicarial), semejante de alguna manera al principio hilárquico de More.

Este principio confiere articulación al universo, a similitud de la luz según John Dee o según el Berkeley de *Siris*. Es, asimismo, el principio metafísico exigido por el hilotéismo bruniano (cf. *De la Causa*, II [Bruno, 1958: p. 244]).

En otros contextos, en cambio, la tesis de Nolano es paladinamente monista y, por qué no añadirlo, catafática. Cabría citar un pasaje de *De la Causa*, en que su postura se revela inconfundiblemente monista y acosmista:

Per il che non vi sonara mal ne l'orecchio la sentenza di Eradito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sé tutte le cose; e per che tutte le forme sonó in esso, conseguentemente tutte le diffinitioni gli convegnono; e per tanto le contraddittorie enunciazioni sonó veré. E quello che fa la moltitudine ne le cose, non e lo ente, non e la cosa, ma quel che appare, che si rapresenta al senso ed a nella superficie della cosa (De la Causa, V [Bruno, 1958: p. 329]).

La solución de esta tensión podría estribar en discernir dos sentidos de "hilotéismo": el fuerte y el débil. Según el primero, Dios es la materia y solamente la materia, principio de cualquier modalidad de existencia (panteísmo materialista). En conformidad con el segundo, la materia es una de las especies o atribuciones de lo divino, cuyo ser es infinitamente más complejo que la entidad material, e incapaz de agotarse en ésta, sea cual fuere.

Desde nuestra perspectiva, podría aseverarse que el Nolano profesó el hilotéismo en sentido débil, en principio consistente con la teología apo-fática. En conformidad con el hilotéismo en sentido débil, la materia no es un atributo entitativo de lo divino, sino un atributo operativo, *scilicet*: la concreta operación de Dios en sus creaturas. En sí mismo, Dios persiste incognoscible e inefable. Deviene escible *quoad nos* en cuanto accede a comunicarse. Aquello a que se comunica es su vestigio, en el cual extravasase.

El vestigio referido no es otro que la substancia material, cuyas especificaciones, latencias actualizadas, provienen de la misma, matriz infinitamente feraz y asimilable a la estofa cualitativamente indefinida del monismo hilopático de Anaximandro (cf. de Santillana, 1960: p. 235).

Paul-Henri Michel ha descartado la plausibilidad de la interpretación materialista de la filosofía de Bruno (cf. P.-H. Michel, 1962: p. 137/ Védrine, 1967: p. 296). Esto no habría de obstar, en principio, a la admisión de que la materia bruniana goza del estatuto de divinidad (=deidad). La materia es, en efecto, divina (cf. Michel, 1960: p. 263/ Védrine, 1967: p. 297). Asimismo, ha negado que el Nolano haya

sustentado el panteísmo formalista. Sustenta lo anterior señalando que el *anima mundi* es el objeto sumo del conocimiento o la contemplación naturales, no el supremo inteligible. El *anima mundi* no es Dios como tal, sino *Deus in rebus*.

Es imposible declarar, a secas, que Bruno haya profesado el pancosmismo. Las creaturas son contingentes en existencia, aun cuando no lo sean en cuanto a su causación. Esto, sin embargo, arguye en favor de que la realidad no se agota en el conjunto de los entes finitos.

Desde la perspectiva de Bruno, Dios es tanto principio como causa de los entes singulares. La primera causa y el primer principio son esencialmente idénticos, y distintos *ex ratione ratiocinata*. Dios es el principio de las creaturas en cuanto precede a todas según la naturaleza, la dignidad o la duración; es su causa, en cuanto las cosas difieren del mismo, así como el efecto se distingue del efectuante (cf. *De la Causa*, II [Bruno, 1958: pp. 229, 230]).

El principio, en efecto, es inmanente a lo principiado, tal como la forma y la materia, coprincipios metafísicos, son inherentes al compuesto hilemórfico. La causa, en cambio, es siempre transeúnte. La acción de la causa recae sobre una materia extrínseca; no permanece en ella (*De la Causa*, I [Bruno, 1958: pp. 230, 231]). Bruno no habría admitido, huelga añadirlo, el concepto spinoziano de *causa sui* (cf. Spinoza: *Ethica ordinegeométrico démonstrata*, I, *Definitio* I).

El principio de indiferencia (cf. Blumenberg, 1983: p. 569) hace imperativa la actualización de todo contingente. Empero, la necesidad de esta realización no estriba en lo contingente mismo. Aun cuando lo divino establezca necesariamente la existencia de un infinito universo -dada la imposibilidad de encarnarse en un solo individuo (cf. Blumenberg, 1983: pp. 564,565)-, su ser no se difumina en sus creaturas.

Es palmario que no estamos en presencia de un emanatismo neoplatónico convencional, reductor del alma del mundo a una hipótesis áruica de lo divino, así como devaluador de la entidad de lo material. En este respecto, Bruno se situó en las antípodas del neoplatonismo plotiniano. Es falso que la materia sea un no ente, o que su ser sea privativo (contra los peripatéticos). Tampoco es la materia el objeto de una inferencia bastarda, como

podría declararlo un platónico. La entidad de la materia, su dignidad entitativa, son reivindicadas por el Nolano. Bruno habría suscrito sin vacilación alguna los asertos de los miembros de su estirpe: el devenir es inocente, o bien cuanto existe es santo.

A pesar de concebir el universo como vestigio de lo Uno trascendente, no sigúese, de los textos de Bruno, que la producción del infinito vestigio haya sido concebida por él como un proceso de depauperación entitativa. Puesto que dada la existencia de un ente singular, no existe razón que atente a la existencia de cuanto es pensable o posible, cuanto es posible se realiza alguna vez. Ésta es la tesis pertinentemente denominada "*principio de indiferencia*" por Hans Blumenberg (cf. Blumenberg, 1983: p. 569/*De l'Infinito*, I [Bruno, 1958: p. 378]). Desde nuestra perspectiva, el principio de indiferencia es, solamente, la contraparte de una versión extremadamente fuerte del *principio de razón suficiente: para todo lo que existe, existe una razón suficiente de existencia; para cuanto no existe, existe una razón suficiente de inexistencia* (a propósito de esta versión, cf. Matson, 1977: p. 74). En conformidad con el *principio de indiferencia*, basta que no haya una razón suficiente de inexistencia, para que A ineluctablemente cobre actualidad óptica.

Tampoco acusa la fisonomía intelectual de la filosofía bruniana, rasgos de quietismo. Basta esgrimir, contra cualquier lectura que pretenda asimilar la noética de Bruno a la antinología (o pseudonología) del quietismo, la doctrina de los heroicos furiosos, cuyo núcleo es trágico: la denodada, e irremisiblemente abocada al malogramiento, prosecución de lo divino subyacente en las creaturas. El fracaso en cuestión es implicado, precisamente, por la insalvable sima que media entre lo infinito y lo finito. El pungente estado espiritual del heroico (furente) es la antítesis del *Sabbat* quietista.

La tensión y dualidad irresueltas son, en el pensamiento bruniano, el reflejo de un conflicto inmanente a la propia razón humana, como Alexandre Koyré, a propósito de la teosofía boehmeana, lo ha observado con admirable acuidad (cf. Koyré, 1971: p. 305).

Bibliografía

BRUNO, Giordano. *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Nuevamente ristampati connoto da Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia. Sansoni. *Classici della Filosofia*. Firenze, 1958.

Obras consultadas:

Degli eroicifurori De la causa, principio e uno *De l'infinito, universo e mondi* La cena de le ceneri *Spaccio della bestia trionfante*.

Jordani Bruñi Nolani Opera latine Conscripta. Faksimile-Nachdruckder Ausgabe von Florentino, Tocco una anderen. 1879-1891. Erster Band/ Erster Teil. Friedrich Frommann Verlag/ Günther Holzboog. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962.

Obras consultadas:

Camoeracensis Acrotismus seu Rationes articulorum physicorum adversus

Peripatéticos Parisiis propositorum De Immenso et Innumerabilibus seu de Universo et Mundis.

Jordani Bruñi Nolani Opera latine Conscripta. Faksimile-Nachdruck der Ausgabe von Florentino, Tocco und anderen. 1879-1891. Dritter Band. Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962.

Obra consultada:

De Vinculis in genere.

Opere latine di Giordano Bruno. Il Tríplice Mínimo e la Misura/La Monade, il Numero e gli Innumerevoli/L'Immenso e gli Innumerevoli. A cura di Cario Monti. Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980 (Prima Edizione).

Giordano Bruno. Un'autobiografía. A cura e con un'introduzione di Michele Ciliberto. Procaccini/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Collezione Fragmenta. Napoli, 1994.

ANÓNIMO. *Hermés Trismégiste. Traduction complete précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménard. Guy Trédaniel. Éditions de la Maisnie. Paris, s. d. (reimpres., 1977).*

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique. IV y XIII. Slatkine Reprints. Genève, 1969 (Reimpression de l'édition de París, 1820-1824).*

- BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of Modern Age*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts/London, 1983. Translated by Robert M. Wallace.
- CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neuen Zeit*. I. Georg Olms Verlag. Hildesheim/New York, 1991.
- CUDWORTH, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe* (1678). I. Garland Publishers, Inc. *British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries*. New York/London, 1978.
- GARIN, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*. Vol. II. Einaudi. *Piccola Biblioteca Einaudi*. Torino, 1966.
- FIORENTINO, Francesco. Introducción a *Jordani Bruñi Nolani Opera latine Conscripta. Faksimile-Nachdruck der Ausgabe von Florentino, Tocco una anderen. 1879-1891*. Erster Band/Erster Teil. Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962, pp. IX-LXVIII.
- GANDILLAC, Maurice de. "La philosophie de la Renaissance". En: Yvon Belaval (Dir.): *Histoire de la Philosophie*. 2. *De la Renaissance a la Révolution kantienne*. Éditions Gallimard. *Encyclopédie de la Pléiade*. Paris, 1973.
- GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e U pensiero del Rinascimento*. Le Lettere. *La Nuova Meridiana*. Firenze, 1991.
- IBN GABIROL, Salomón. *Extraits de la Source de Vie*. En: S. Munk. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Nouvelle édition. Librairie philosophique Joseph Vrin. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*. Paris, 1955 (1e édition, 1957).
- KOYRÉ, Alexandre. *La philosophie de Jacob Boehme*. Librairie philosophique J. Vrin. *Bibliothèque d'histoire de la Philosophie*. Paris, 1971 (1e édition, 1929).
- LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser*. Icaria. *Antrazyt*. Barcelona, 1983. Traducción de Antonio Desmonts.
- MATES, Benson. *Stoic Logic*. University of California Press. Berkeley/Los Angeles/London, 1973.
- MATHIEU, Vittorio. *Questioni di Storiografia filosofica*. II. *Dall'Umanesimo a Rousseau*. Brescia, 1974.
- MATSON, Wallace. "Steps toward Spinozism". En: *Revue Internationale de Philosophie*, XXXI (1977), 119-120, pp. 69-83.
- MICHEL, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Hermann. *Histoire de la Pensée*. Paris, 1962.
- "L'atomisme de Giordano Bruno". En A. KOYRÉ (Edit.). *Histoire de la pensée. La science au XVIe siècle. Colloque international de Royaumont (1-4 juillet 1957)*. Hermann. *Histoire de la Pensée*. Paris, 1960, pp. 249-264.
- MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Librairie philosophique J. Vrin. *Bibliothèque d'histoire de la Philosophie*. Paris, 1955.
- NEWTON, Isaac. "De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum". En: A. R. HALL & Marie BOAS HALL (Editors). *Unpublished Scientific Papers of I. Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge*. Chosen, Edited and Translated by A. R. Hall & M. B. Hall. Cambridge at the University Press, 1962, pp. 90-121.
- SANTILLANA, Giorgio de. "De Bruno a Leibniz". En: En A. KOYRÉ (Edit.). *Histoire de la pensée. La science au XVIe siècle. Colloque international de Royaumont (1-4 juillet 1957)*. Hermann. *Histoire de la Pensée*. Paris, 1960, pp. -248.
- VÉDRINE, Héléne. *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Librairie philosophique J. Vrin. *De Pétrarque a Descartes*. Paris, 1967.