

## El carácter religioso del conocimiento de la naturaleza. Un análisis a partir de los diálogos II y III del *De la causa, principio et uno* de Giordano Bruno

Juan Negrete Castañeda<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Licenciatura en filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato, Universidad de Guanajuato.

### Resumen

La figura de Giordano Bruno goza de popularidad; su pensamiento, por el contrario, permanece en su mayoría ignorado. A raíz de esto, el carácter religioso, místico y mágico del pensamiento del Nolano ha permanecido en segundo plano frente a sus revolucionarias ideas cosmológicas (infinitud y homogeneidad del universo). Mi propósito será mostrar la presencia de este carácter religioso a lo largo de la argumentación de Bruno en los diálogos II y III del *De la causa*, esperando demostrar así la inquebrantable conexión que para el Nolano existía entre lo religioso y el verdadero conocimiento de la naturaleza.

**Palabras clave:** Giordano Bruno; filosofía natural; Renacimiento; religión; ciencia moderna

### Giordano Bruno en contexto.

Es un fenómeno relativamente común el escuchar a medios no especializados (p. ej., revistas y documentales de divulgación científica pop, noticieros y periódicos) referirse a la figura de Giordano Bruno como un “mártir de la ciencia”, lo que no es realmente acertado. También suele atribuírsele el título de “mártir del pensamiento libre”; dignidad mucho más adecuada y, sin embargo, es las más de las veces otorgada con énfasis en su disputa con la Iglesia Romana que terminó por llevarlo a la hoguera en el año de 1600. Esta tendencia no es infundada, pues Bruno fue un abierto crítico de la Iglesia y del cristianismo en general. Esta posición crítica, sin embargo, ha sido desafortunadamente interpretada (entre los medios populares) desde el mito del oscurantismo medieval, dando lugar a una falsa idea de Bruno como uno de los pensadores revolucionarios (entiéndase, científicos) que luchó contra la represión ideológica medieval (entiéndase, religión). Bruno, no obstante, no era ningún científico; al contrario, si su pensamiento cosmológico era revolucionario, sus ideas científicas eran más bien anticuadas (Koyré, 1979, p. 55). Tampoco era Bruno ningún ateo, sino que su argumento por la infinitud del universo se erige enteramente sobre su concepto de “Dios” (Koyré, 1979, p. 45). Dios, tal y como lo concibe Bruno, y el universo infinito (y homogéneo), se implican mutuamente; son condición necesaria y suficiente uno del otro.

¿Por qué, entonces, se tiende a ver en Bruno a un mártir del pensamiento moderno? Porque su filosofía brindó un marco de referencia cosmológico adecuado para el mecanicismo moderno y fácilmente moldeable a los fines de éste. En efecto, el otro gran objeto de crítica por parte de Bruno, junto con la Iglesia, fue el filósofo Aristóteles, cuya cosmología había dominado los círculos intelectuales a raíz de su redescubrimiento hacia el siglo XII d.C. mediante traducciones al latín (desde el árabe) de sus obras. La física *cuantitativa* de Aristóteles entraba en directa oposición con la física *cuantitativa* moderna. Un universo homogéneo en el que todos los cuerpos se rigiesen bajo las mismas leyes era lo que la mecánica moderna buscaba y lo que Bruno brindó; por contraparte, era lo que la cosmología aristotélica vehementemente negaba. Bruno, no obstante (y quiero hacer énfasis en esto), no desarrolló su filosofía con miras al desarrollo de la ciencia moderna; en realidad, para con ésta se mostraba cauteloso. Es cierto que el punto de partida cosmológico de Bruno es el modelo heliocéntrico copernicano, del que se valdría para rechazar al modelo aristotélico por entero. Mas es pese a esto que Bruno veía “en el discurso inequívocamente físico de Copérnico el límite *físico* de un matematicismo exagerado” (Granada, 1993, p. 29). Copérnico, si bien sentó las bases de la nueva cosmología al dar el fundamental paso de mover de su lugar central a la Tierra, mostró timidez al rehusarse a eliminar de su modelo la esfera de las estrellas fijas<sup>1</sup>. Bruno ve en esa falla de Copérnico la característica de un pensamiento que, pese a todo, permanecía encadenado a la filosofía vulgar<sup>2</sup>. Copérnico mismo no se había dado cuenta de que su sistema refutaba al

<sup>1</sup> El universo precopernicano se concebía como compuesto de ocho “esferas celestes” hechas de “éter” en perpetuo movimiento circular. En la octava y última esfera yacían las “estrellas fijas”, esto es, todo el firmamento más allá de Saturno, que ocupaba la séptima esfera. La esfera de las estrellas fijas era, pues, el límite del mundo finito. Véase la Figura 1.

<sup>2</sup> No se utiliza aquí la palabra “vulgar” con sentido peyorativo, sino que es tomada en su significación original de “común”. La filosofía vulgar en tiempos de Bruno era, entonces, la escolástica.

modelo aristotélico-ptolemaico de raíz, sacando a la luz la absurdidad inherente a la cosmología aristotélica y dando el primer paso a una nueva<sup>3</sup> filosofía cuyo profeta Bruno veía en sí mismo.



Figura 1. Un diagrama del universo precopernicano. La tierra en el centro, rodeada de las esferas celestes. (Pedro Apiano, 1539. Tomada de Koyré, 1979, p. 11).

Koyré (1979) afirma que la mentalidad de Bruno “no es en absoluto una mentalidad moderna” (p. 55). Creo que esto es correcto y evidencia de ello es la atribución bruniana a Copérnico de un “matematicismo exagerado” a manera de crítica. El *quid* de la revolución científica y la secularización moderna de la naturaleza es precisamente la matematización de ésta. El que Bruno, por un lado, se erija como uno de los críticos más feroces de la física aristotélica que haya visto el Renacimiento, mas, por otro, se muestre precavido frente al método matemático de la incipiente ciencia moderna, me lleva a postular dentro de la filosofía de Bruno un doble movimiento contiguo y entrecruzado que, a la par que rechaza la confianza en los sentidos del empirismo aristotélico (Bruno, 1993, p. 102), se niega a depositar esa misma confianza en el método matemático. Por un lado, parece huir del dogma aristotélico-religioso (la escolástica basada en la doctrina de Santo Tomás); por otro, rehúye al espíritu científico de los astrónomos.

Bruno, pensador entre el final del Renacimiento y el inicio de la Modernidad, propone un pensamiento que igualmente se encuentra, podríamos decir, “a medio camino” entre la filosofía medieval y la moderna. Notando esta doble tendencia en la filosofía bruniana (aunque desde una perspectiva distinta), Murguía Monsalvo (2017) resalta en la metafísica de Bruno un “retorno a los inicios de la filosofía jonia y el monismo natural” (p. 481). Es decir, un regreso a un pensamiento en el que la diferencia entre lo corporal y lo espiritual, entre materia e intelecto, no estaba aún demarcada; y es precisamente por esto que dentro de la filosofía jonia se daba igual importancia a ambos ámbitos, pues éstos no eran sino uno y el mismo. El concepto de lo uno es la piedra angular del edificio metafísico bruniano; para Bruno, al igual que para los filósofos presocráticos, no hay distinción sustancial<sup>4</sup> entre materia y espíritu<sup>5</sup>. Todo es, en el fondo, lo mismo; esto es, uno. Todo y uno, el todo es uno y lo uno es todo, presente en todo, siendo en sí mismo uno (Bruno, 2018, pp. 24-25). Ahora bien, es justamente esta idea de la totalidad como unidad en que Bruno basa sus dos revolucionarias afirmaciones cosmológicas: la infinitud del universo (con su igualmente infinita multitud de mundos poblados) y su homogeneidad material.

Estas dos últimas ideas son de importancia capital para el pensamiento de Bruno no sólo en su carácter metafísico, sino también desde una perspectiva epistemológica. Es mi propósito demostrar cómo la posibilidad del conocimiento *legítimo* de la naturaleza descansa, a ojos de Bruno, en ambas de estas cualidades del universo (infinitud y homogeneidad) como sus condiciones *sine qua non*. Ahora bien, el título de este artículo menciona un “carácter religioso” de este conocimiento; mi segundo propósito estriba, por tanto, en mostrar la existencia de dicho carácter, el cual encuentro expresado de manera triple: metafísico, moral y práctico. Cabrá preguntarse, no obstante, después de lo dicho en esta introducción, ¿cómo es que se habla de lo religioso presente en el pensamiento de un condenado a la hoguera acusado de herejía? Como se mencionó en un inicio, el pensamiento cosmológico de Bruno depende de su noción de “Dios”, la cual, a todas luces, difiere radicalmente de la sostenida por el cristianismo. Es, por ende, de esperarse una diferencia de igual radicalidad entre la manera en que Bruno comprendía (y practicaba) la religión, y la manera cristiana de ello. La religión, para Bruno, tenía mucho más que ver con la tradición mística y mágica heredada a través de obras neoplatónicas y herméticas. Todo esto puede, a mi parecer, apreciarse fácilmente a través de los

<sup>3</sup> Esta afirmación debe ser matizada y la palabra “nueva” puesta entre comillas. Bruno, en realidad, retomaría filosofías antiquísimas para elaborar su propio pensamiento. La filosofía bruniana era, pues, “nueva” relativamente a su tiempo; pero antigua con relación a su doctrina. Más adelante veremos esto con mayor detalle.

<sup>4</sup> Lo que hay es una distinción *funcional*.

<sup>5</sup> He de aclarar que la metafísica bruniana no estriba en ningún reduccionismo físico, sino en un monismo que acoge en su seno tanto al cuerpo como al espíritu. El identificar cuerpo y espíritu no significa que uno deba reducirse al otro.

diálogos II y III de la obra bruniana *De la causa, principio et uno* (fecha de tu edición), los cuales procederemos a analizar, no en orden, sino saltando de uno a otro conforme la argumentación lo haga necesario.

## Trascendencia e immanencia; infinitud y homogeneidad: el universo según Bruno.

*De la causa, principio et uno* se publica en Londres en 1584 como el segundo de los seis diálogos en lengua italiana escritos por Giordano Bruno. A diferencia del diálogo inmediatamente anterior, *La cena de las cenizas*, el *De la causa* nos presenta el pensamiento metafísico de Bruno desde su perspectiva más especulativa. En esta obra no se defiende explícitamente el copernicanismo; lo que se hace, sin embargo, es exponer la estructura ontológica de la realidad de suerte que se demuestre cómo esta estructura es de hecho fundamento de la cosmología infinitista que profesaba el Nolano. Como se infiere fácilmente a partir de lo anteriormente dicho, la idea de Dios, o la divinidad, juega un papel de importancia inigualable dentro de la argumentación bruniana y, cabe decir, lo haría igualmente para toda argumentación posible por un universo infinito. Si el universo “tiene su causa y su origen en una causa infinita y en un principio infinito, ha de ser infinitamente infinito según su necesidad corpórea y su modo de ser” (Koyré, 1979, p. 42). Causa y principio infinito no es sino una definición de Dios. Tan matizadas como estén las diversas concepciones que existen de Dios<sup>6</sup>, si en algo coinciden es en reconocerlo como causa y/o fundamento último de todo lo que es. Así pues, el argumento bruniano por la infinitud del universo se reduce a la correcta comprensión de la relación entre Dios y el universo, entre causa y causado, entre principio y principiado.

En el diálogo II, Bruno expone una distinción, no original<sup>7</sup>, aunque sí matizada, entre los términos “causa” y “principio”, definiendo al primero como “lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto”; y al segundo, “aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto” (2018, p. 88). A pesar de su explícito e inquebrantable rechazo a la filosofía de Aristóteles, Bruno utiliza como esqueleto de su argumentación la distinción aristotélica de las cuatro causas: formal, material, eficiente y final. A diferencia de Aristóteles, aunque en línea con autores posteriores, específicamente Santo Tomás, Bruno califica a las causas formal y material de “principios”, a la eficiente y la final de “causas” propiamente dichas. Las primeras dos son, por ende, “intrínsecas” o *inmanentes*; las últimas, “extrínsecas” o *trascendentes*. Esta distinción es en primera instancia funcional, aunque deriva necesariamente en ontológica. Es decir, el principio actúa *desde dentro* (distinción funcional), se sigue que es inmanente (distinción ontológica); la causa *desde fuera*, por ende, es trascendente. Para aclarar más esto es pertinente hacernos la siguiente pregunta: ¿“desde dentro” y “desde fuera” *de qué*, ¿“inmanente” y “trascendente” *con respecto a qué*? Con respecto a lo principiado o causado en cada caso. Y si nos preguntamos por lo principiado y causado en general (y bajo el entendido de que tanto principios como causas concurren en la conformación de una cosa), nos estaremos entonces preguntando por lo principiado y causado en sentido último, i.e., el universo entero.

Ahora bien, Bruno nos dice inmediatamente después de hacer esta distinción que “el eficiente físico<sup>8</sup> universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo” (2018, p. 89). El Nolano argumenta desde la perspectiva de la totalidad, razón de que comience indagando acerca de las primeras causas y los primeros principios antes que de las causas y principios derivados. La causa eficiente del universo entero es el intelecto universal, facultad del alma universal. Estas nociones son de origen platónico, estoico, hermético, además de haber estado presentes en los pensadores presocráticos, resaltando entre ellos Anaxágoras (cfr. Knox, 2013 y Murguía Monsalvo, 2017). Hemos de comprender al intelecto universal como el componente *activo* en la naturaleza<sup>9</sup> cuya acción estriba en *hacer* que las cosas *sean* lo que son. Ser aquello que se es, ser una cosa u otra, implica estar delimitado, *formado*. El alma universal, en tanto que forma, es aquello *en virtud de lo cual* el mundo es (y permanece siendo) lo que es. Podemos ver que el eficiente no puede actuar al margen del principio formal, sino que ha de hacerlo siempre *desde éste*; en palabras de Bruno, “la causa formal<sup>10</sup> está unida al eficiente y es aquella por la que el eficiente opera, siendo sacada por él del seno de la materia” (2018, p.9; véase Knox, 2013, p. 479). Bruno se vale de esta inseparabilidad (además de ya haber descrito al intelecto universal como una “facultad” del alma del mundo) para afirmar la identidad entre causa formal y causa eficiente, obteniendo así un solo principio formal simultáneamente extrínseco e intrínseco. Dice Bruno, “el alma del mundo, en tanto que anima e informa, viene a ser parte intrínseca y formal del mismo; pero dado que *dirige y gobierna*<sup>11</sup>, no es parte, no tiene razón de principio, sino de causa” (2018, p. 98).

Es este el tema del diálogo II. En el diálogo III, Bruno comienza su tratamiento del principio material en contraposición con el ya expuesto principio formal (tratamiento que continúa a través de todo el diálogo IV, aunque no llegaremos tan lejos). Aquí es necesaria una aclaración importante: para Bruno, materia no es sinónimo de cuerpo, al menos no del todo. La corporalidad no es la clave argumentativa del tratamiento bruniano de la materia. Esta clave la encontramos, más bien, en las nociones de potencia (heredada de Aristóteles) y de sustrato (heredada de Platón). Como se mencionó en la introducción, la metafísica monista del Nolano representa un retorno a (o una recuperación de) las ideas de los pensadores presocráticos. La estructura fundamental del pensamiento de estos filósofos, no obstante, ya había sido perdida al tiempo. Creo que es un aspecto interesantísimo y valiosísimo del pensamiento de Bruno el haber elaborado

<sup>6</sup> Aquí la mayúscula es de suma importancia, pues es la señal que nos da a entender que no estamos hablando de ningún “dios” en específico, sino de aquel ente perfectísimo, de aquel principio absoluto, causa primera, etc.

<sup>7</sup> Véase Granada, 2018, p. XXXV & Knox, 2013, pp. 478-479.

<sup>8</sup> Entiéndase “natural”; es decir, relativo al mundo/universo.

<sup>9</sup> “Naturaleza”, “universo” y “mundo” se estarán usando como sinónimos.

<sup>10</sup> Principio formal.

<sup>11</sup> Énfasis mío. Aquello que, en el alma del mundo, “dirige y gobierna”, es el intelecto.

un edificio metafísico que fungiese como una reconstrucción del pensamiento natural de aquellos antiguos φυσιολόγοι, valiéndose, no obstante, de un aparato conceptual más de dos mil años posterior.

La materia, entendida como sustrato y como potencia pasiva (es decir, su “esencia” consistiendo enteramente en su capacidad de *ser formada*), es una sola tanto para las cosas corpóreas como para las incorpóreas. Se refiere aquí, cabe especificar, a la materia *prima*, o, como la llama Bruno, “sustrato natural”, contraponiéndolo al “sustrato artificial” (2018, p. 14). Este último refiere a la materia *ya* formada, propia de las artes (i.e., de la técnica). La madera del carpintero, el mármol del escultor, el hierro del herrero, todas éstas son materias *relativas* en tanto que ya han recibido “previamente por la naturaleza” una forma (Bruno, 2018, p. 138). La materia prima es ese sustrato anterior que yace en el fondo de toda forma, o, mejor dicho, en el fondo de *la* forma (el alma del mundo). La existencia de este sustrato último se vuelve patente, desde la perspectiva de la potencialidad, a partir del hecho de que “no es posible que aquél [principio formal] pueda siempre hacer todo sin que exista siempre quien puede ser hecho todo” (Bruno, 2018, p. 135). Quien puede ser hecho todo es la materia prima como potencia pasiva última. La argumentación de Bruno da por supuesta una afirmación de inigualable importancia: todo lo que puede ser, es. Bruno tiende a tratar (al menos en el *De la causa*) a esta proposición como si fuese una de sus conclusiones, cuando la verdad es que se trata de su axioma más valioso. Para Bruno, el querer imponer una restricción a la potencia activa de Dios es un sinsentido, pero es justamente eso lo que, a sus ojos, hacía la cosmología tradicional. Copérnico dio el primer paso, desde la astronomía, hacia la infinitización del universo; Bruno, desde la especulación filosófica, terminaría el trabajo. Afirmar la finitud del universo no podía ser más que una arrogante arbitrariedad que atentaba directamente contra la esencia divina. Al igual que sucedió con el principio formal y la causa eficiente, el principio material y el principio formal resultan identificados en virtud de su inexorable concurrencia dentro de la estructura ontológica del universo. En este principio, a la vez potencia activa y potencia pasiva, “el acto y la potencia son la misma cosa”, y así, gracias a esta identificación, se concluye “todo lo que puede ser es uno y en su ser comprende todo ser” (Bruno, 2018, p. 162).

## El carácter religioso del conocimiento de la naturaleza.

El de Bruno no es un panteísmo. Su filosofía, pese a todo, no es una de inmanencia (como sí lo sería la de Spinoza, bajo cuya sombra siempre ha vivido la filosofía del Nolano). Es de elogiarse el énfasis que hace Murguía Monsalvo (2017) en no olvidar que el principio último, esa alma-materia, no sólo es inmanente, sino también trascendente, pues “aun siendo el principio inmanentemente que hace a todas las cosas (y de hecho permanece en todas), el intelecto no es ninguna de ellas, su ser estructurante es otro que lo producido” (p. 497). Inmanente, pero al mismo tiempo trascendente, la propuesta bruniana se contradice deliberadamente. Bruno sigue de cerca a la filosofía de Nicolás de Cusa, que profesaba la identidad de los contrarios en Dios en virtud de su simplísima infinitud. En Dios lo frío coincide con lo caliente, lo máximo con lo mínimo, lo recto con lo circular<sup>12</sup>, *el afuera con el adentro*. Admito que la elección de este último par de palabras es realmente desafortunada a la hora de discurrir sobre la naturaleza inteligible; en realidad, esa es la razón por la que Bruno prefirió los términos “intrínseco” y “extrínseco”, y las metáforas espaciales las redefinió como términos referentes a la causalidad (Knox, 2013, p. 478). El alma del mundo, el “espíritu”, al ser incorpóreo, realmente no puede estar ni “dentro” ni “fuera” de nada; sin embargo, es precisamente debido a esta imposibilidad que es necesario afirmar su omnipresencia a través del infinito universo corporal. Coincidencia de los contrarios al nivel de lo infinito: lo que no está en ningún lugar está, justamente por eso, en todo lugar. Pero el alma del mundo no es Dios. El universo, extendido en el espacio y en el tiempo, aunque de manera infinita, no es Dios.



**Figura 2.** Diagrama de Nicolás de Cusa en su *De Docta Ignorantia* utilizado para exponer la coincidencia de los opuestos en Dios, con el ejemplo del círculo que coincide con la línea. El diagrama es reelaborado y reutilizado por Bruno en el diálogo V de su *De la causa* (Bruno, 2018).

El universo no es sino “el gran simulacro, la gran imagen”, aunque “él *también*”<sup>13</sup> [sea] todo lo que puede ser” (Bruno, 2018, p. 163). ¿El “también”? ¿Acaso hay otro infinito más allá del infinito universo? No realmente. Bruno nos ilumina respecto a esto en el inicio del diálogo II al delimitar expresamente su objeto de estudio al “principio y la causa en tanto que, al modo de vestigio, o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma” (2018, p. 86). “Vestigio”, “simulacro”, “imagen”; estos títulos con los que el Nolano refiere a la naturaleza no deben entenderse como sinónimos de “copia”, sino como designando ex-presión, *desdoblamiento*, Nosotros, habitantes del mundo físico,

<sup>12</sup> Véase la Figura 2.

<sup>13</sup> Énfasis mío.

existimos en el ámbito de la delimitación, nuestro ser es específico y, en su especificidad, contingente, pues este nuestro ser siempre pudo haber sido otro y no éste. Visto desde esta perspectiva, como la colección de los infinitos seres individuales, el universo “no es ya todo lo que puede ser [...] por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia” (Bruno, 2018, p. 164). El universo puede ser considerado de dos maneras: si desde la perspectiva de la totalidad, entonces es todo lo que puede ser; por otro lado, si desde la perspectiva de los seres individuales, entonces no es todo lo que puede ser. Sin embargo, sea cual sea la perspectiva que se adopte, el universo siempre será “según un modo explicado<sup>14</sup>, disperso, diferenciado”. Dios, por el contrario, “lo es unitaria e indiferentemente” (Bruno, 2018, p. 165). Como podemos observar, la diferencia crucial entre Dios y su vestigio estriba en la *absoluta simplicidad* del primero. En Dios no puede haber diferencia, por ser él el fundamento mismo de la diferencia, el fundamento complicado del universo explicado.

Como simplicidad absoluta, Dios lo es todo siendo sólo uno, él mismo. Sin partes, sin división, sin delimitación, “y toda cosa es en él la misma cosa” (Bruno, 2018, p. 169). Para nosotros, seres físicos, la aprehensión intelectual inmediata de Dios es simplemente imposible, pues “cuando [el intelecto] quiere entender, necesita formar la especie inteligible, asemejarsele, conmensurarse e igualarse a ella” (Bruno, 2018, p. 169). Esto no quiere decir otra cosa más que esto: si queremos pensar algo, debemos tener la idea de ese algo en nuestra mente. ¿Qué ser finito podría alguna vez poseer en su mente la idea infinita de Dios? Estrictamente hablando (que usualmente es lo mismo que decir: kantianamente hablando), sí podemos *pensar* a Dios, pero no *conocerlo*. No podemos, en última instancia, *aprehenderlo*. La naturaleza, no obstante, es vestigio de Dios. Insisto en lo dicho un poco más arriba, vestigio no significa aquí copia, sino expresión. Peña (1987) nos dice (hablando del pensamiento de Nicolás de Cusa, aunque aquí igualmente aplicable, a mi parecer, al de Bruno) sobre el problema de la relación entre Dios y el universo que “la solución [no estriba] en que la primera unidad sea Dios en sí mismo, siendo la segunda Dios tal como se nos aparece [...] *Dios no puede aparecer sino como es*”<sup>15</sup> (p. 312). La naturaleza, explicación de Dios, no es una deformación de su esencia, *es* su esencia; el modo, no el ser, es lo distinto. Es de esta manera en que Bruno logra afirmar la posibilidad del conocimiento *mediato* de Dios a través de “su efecto, producto, o genitura: el universo infinito” (Granada, 2018, p. XXXII). El conocimiento de la naturaleza es, en este sentido, y necesariamente, conocimiento de Dios; y mientras más perfecto sea nuestro conocimiento de aquella, más lo será nuestra unión con Aquél.

## Conclusiones.

El pensamiento de Giordano Bruno, sus fuentes y su influencia, se extienden muchísimo más allá de lo expuesto en este breve texto. Estaré satisfecho si el lector encuentra en este artículo una sucinta introducción y acogedora invitación a la filosofía bruniana, no ya vista desde la deformada perspectiva del mito del oscurantismo medieval o del mito de la historia lineal de la ciencia, sino entendida correctamente, en sí misma, en su contexto, y dentro del panorama de la historia del pensamiento filosófico y científico en general. En cuanto a esto último, la importancia de Bruno, y en particular de su *De la causa*, para la historia de la filosofía es bien conocida<sup>16</sup>; por otra parte, la relevancia del pensamiento del Nolano para la historia del pensamiento científico constituye un tema mucho más problemático. Uno de mis propósitos al escribir este texto fue el mostrar que Bruno no sólo no era ningún científico, sino que se veía a sí mismo por encima del pensamiento científico de su época. En cierta medida, estaba justificado a hacerlo, ya que, en palabras de Candela (1998), “the philosophical and religious consequences deriving from Bruno's theory of the universe go much further than the scientific findings of the extremely cautious Copernicus” (p. 351). Esto no significa (aunque Bruno ciertamente así lo creyese) que la especulación filosófica del Nolano poseyera un valor mayor que aquél que poseyese el pensamiento científico (cualquiera que fuese la naturaleza de ese valor y la manera de medirlo, tema que, afortunadamente, no trataré), de lo que se trata es, simplemente, de que el objetivo perseguido por Bruno era uno distinto al de los científicos, uno con ramificaciones mucho más amplias. Con su filosofía, “Bruno [sought] to penetrate the deeper meaning of things not with the approach of the mathematician but that of a philosopher immersed in a totally different cultural atmosphere. He put the whole-souled ardor of his fanaticism at the service of the non-Christian religious attitudes that form the core of the Hermetic tradition” (Candela, 1998, p. 352). Con su recuperación de saberes antiguos, de los filósofos presocráticos y del antiguo pensamiento egipcio, Bruno perseguía una interpretación del universo que le concediese a éste vida plena. Un universo vivo, *animado*<sup>17</sup>, la afirmación de un universo tal yace en la base del edificio filosófico bruniano, alejándose así tanto del pensamiento lógico-matemático como del dogma cristiano, y revelándose como un nuevo saber filosófico, teológico, natural, todo en uno solo, unitario y completo, reflejo del universo mismo.

<sup>14</sup> La doctrina de la explicación y la complicación la toma Bruno, al igual la coincidencia de los opuestos, de la filosofía de Nicolás de Cusa.

<sup>15</sup> Énfasis mío.

<sup>16</sup> Véase Granada, 2018, pp. LXV- LXXIX, “Recepción del *De la causa* en la filosofía europea”.

<sup>17</sup> Es decir, dotado de alma como principio vital.

## Bibliografía

- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno*. (M. Á. Granada, Trad.). Madrid. Tecnos.
- Bruno, G. (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. (M. Á. Granada, Trad.). Madrid. Alianza.
- Candela, G. (1998). An Overview of the Cosmology, Religion and Philosophical Universe of Giordano Bruno. *Italica*, 75(3), 348-364. <https://doi.org/10.2307/480055>
- Granada, M. Á. (2018). Introducción. En G. Bruno (Autor), *De la causa, el principio y el uno* (pp. XIII-XCIII). Madrid. Tecnos.
- Granada, M. Á. (1993). Introducción. En G. Bruno (Autor), *Del infinito: el universo y los mundos* (pp. 11-62). Madrid. Alianza.
- 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, Trad.). México. Siglo XXI.
- Murguía Monsalvo, D. M. (2017). Trascendencia e inmanencia del Intelecto. Los casos de Anaxágoras y Giordano Bruno. *Anuario Filosófico*, 50(3), 479-501. <https://doi.org/10.15581/009.50.3.479-501>
- 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.