
Artículo

El proyecto cosmo-político de Giordano Bruno. De *La cena de las cenizas* al ciudadano moderno.

Giordano Bruno's Cosmo-Ethical Project:
From *The Ash Wednesday Supper* to the Modern Citizen

Francisco Javier Calderón de Lucas

Universidad de Jaén

fclucas@ujaen.es, <https://orcid.org/0000-0001-6712-1294>

Resumen: El presente trabajo aborda el proyecto cosmo-político de Giordano Bruno desde una perspectiva, sobre todo, filológica y hermenéutica. Mediante las evidencias textuales extraídas de sus seis diálogos italianos (1584-1585) —*La cena de las cenizas*, *De la causa, el principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos*, *Expulsión de la bestia triunfante*, *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*— hemos pretendido participar en el estado de la cuestión sobre la posibilidad de una filosofía política en el Nolano. Comenzamos, en el segundo apartado, exponiendo a los antagonistas de dichos diálogos (el pedantismo, el cristianismo y el aristotelismo). En los apartados tres y cuatro analizamos, respectivamente, los aspectos principales del proyecto cosmo-ontológico y político de Bruno, tratando de explicitar las inherencias entre uno y otro. Las relaciones entre ambos proyectos nos permiten defender la tesis de que Giordano Bruno participó en la emancipación subjetiva necesaria para la constitución del ciudadano moderno.

Palabras clave: cosmo-ontología; magia; vínculos; alternancia vicisitudinal; contemplación; Giordano Bruno.

Abstract: This paper addresses Giordano Bruno's cosmo-political project from a primarily philological and hermeneutical perspective. Using textual evidence extracted from his six Italian dialogues (1584–1585) —*The Ash Wednesday Supper*, *On Cause, Principle and Unity*, *On the Infinite, Universe and Worlds*, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, *Cabal of the Horse Pegasus*, and *The Heroic Frenzies*— we have aimed to contribute to the state of the art on the possibility of a political philosophy in the Nolano. We begin, in the second section, by presenting the antagonists of these dialogues (pedantism, Christianity and Aristotelianism). In sections three and four, we analyse, respectively, the main aspects of Bruno's cosmo-ontological and political project, attempting to explain the inherent links between the two. The relationships between both projects allow us to defend the thesis that Giordano Bruno took part in the subjective emancipation necessary for the constitution of the modern citizen.

Keywords: Cosmo-Ontology; Magic; Vinculum; Vicissitudinal Alternation; Contemplation; Giordano Bruno.

Recibido: 21/02/2025 / **Aceptado:** 05/02/2026 / **Publicado online:** 30/06/2026

Cómo citar: Calderón de Lucas, Francisco Javier (2026). "El proyecto cosmo-político de Giordano Bruno. De *La cena de las cenizas* al ciudadano moderno". *Isegoría*, (74), 1718. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1718>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

1. INTRODUCCIÓN

Filippo Bruno nace en Nola (Campania) en 1548. Cincuenta y dos años después es quemado vivo en el Campo de' Fiori (Roma). Parémonos dos párrafos para mediar entre ambos momentos. Su actividad intelectual se inscribe en la crispación política y religiosa que la Reforma protestante había provocado en la sentimentalidad católica. Desde muy pronto se siente atraído por Averroes y repelido por el cristianismo y la filosofía aristotélico-ptolemaica, a los que dedica gran parte de sus críticas. En 1576, tan solo cuatro años después de ser ordenado sacerdote, su heterodoxia ante los preceptos de la Trinidad da lugar al primer proceso, por el que huye primero a Nápoles y más tarde a diferentes territorios europeos. París¹ (1581-1583; 1585) e Inglaterra (1583-1585) son los destinos más relevantes en su trayectoria filosófica y profesional.

En 1591, Giovanni Mocenigo lo acusa de proponer teorías heréticas. En un primer momento, durante el proceso veneciano (iniciado en 1592), Bruno aprovecha el desconocimiento general sobre su obra de los calificadores² para sacar a relucir cuestiones de las que podría abjurar en un momento dado sin demasiado conflicto. Sin embargo, el proceso romano (a partir de 1593) no le resulta tan conveniente. Su obra ha sido analizada y le instan a renegar de los principios cosmo-ontológicos sobre los que había edificado su concepción del mundo y de las relaciones humanas, tanto en sociedad como con lo divino. Como sabemos, Giordano Bruno se niega: aparta el rostro del crucifijo y no se calla hasta la mordaza. El 17 de febrero de 1600 es quemado vivo.³

De su biografía apenas podemos extraer matices de las repercusiones prácticas que pretendía con su cosmovisión. Un universo infinito y eterno (extensiva e intensivamente), homogéneo, único y uno, animado, simulacro de la divinidad a él inmanente, no solo supone una afrenta al sistema cosmológico preestablecido; atenta directamente contra la doctrina que había sustentado la manera en que el ser humano se comprendía a sí mismo y con la que aceptaba su lugar en el mundo. Esto es lo que Giordano Bruno pretende: tras la reformulación de un paradigma que considera falso y corrupto, subyace una convicción ética y moral con consecuencias directas en la vida social y el ejercicio político.

Tras la recepción escolástica y patrística de la metafísica cósmica de Plotino sobre la infinitud, el concepto medieval de Dios se había erigido sobre una masa inasumible de paradojas (Blumenberg, 2008, p. 83). De hecho, como apunta Gutiérrez López Olivera (2022), el problema teórico era extensión de un problema de época: tantas propuestas se habían acumulado entre los siglos XVI y XVII que “las hipótesis astronómicas se excluían o se yuxtaponían unas a otras como entramados o caminos simultáneos” (López Olivera, 2022, p. 36). Aunque Giordano Bruno no llega a influir decisivamente en sus contemporáneos, sí que es el primero en esbozar las bases de la cosmología hoy dominante (Koyré, 1979, pp. 40-55). No obstante, antes que un genio iluminado, debe considerársele síntoma de esa misma época⁴ teológicamente paradójica que se veía abocada a la *infinitización* del universo y de la potencia creadora, así como a la desestabilización de los dogmas tradicionales que cada vez encontraban menos coherencia teórica. Esta inestabilidad repercutía inevitablemente en la sentimentalidad epocal. Tanto Bruno como el precopernicano Nicolás de Cusa se sitúan a ambos lados del umbral de la Edad Moderna, pero como testigos, no como agentes. Este se relaciona “con dicho umbral a causa de su preocupación por la existencia amenazada de sus sistemas”, mientras que aquel “con una triunfante mirada retrospectiva, [tiene] la certeza de haberlo cruzado ya” (Blumenberg, 2008, p. 467). “Ninguno de los dos ha hecho época, ninguno de los dos es fundador de época. Sin embargo, ambos sobresalen por su relación con el umbral de la época” (Blumenberg, 2008, p. 475).

Testigo o agente, apareciese más o menos citado por sus contemporáneos, independientemente,

1 Donde publica, en 1582, su *De Umbris Idearum* (2009), primera aproximación al concepto de “homogeneidad universal”, aunque aún sea deudor de un fuerte platonismo plotiniano.

2 Sobre la no especialización de los calificadores-teólogos de la Inquisición, véase Pardo Tomás (1991, p. 346).

3 Sobre la acusación y los procesos inquisitoriales relatados, véase Traversino Di Cristo (2021).

4 Un ejemplo de su plena dependencia técnica e ideológica al momento histórico nos lo ofrece Baumgartner *et al.* con el hecho de que Bruno todavía interpreta (teórica y teológicamente) la naturaleza, pero no la investiga empíricamente (Baumgartner *et al.*, 1925, p. 108).

incluso, de la mayor o menor afinidad con sus ideas, es innegable que la decisión de no retractarse de sus doctrinas, aun a costa de su vida, fue coherente con lo que él consideraba una misión ético-filosófica: “to defend everybody’s right to think and believe according to their own conscience and not to have to obey any external imposition” (Traversino Di Cristo, 2021, p. 2). Un derecho fundamental este para la constitución efectiva del sujeto libre (estatus sin el cual es imposible concebir siquiera la noción moderna de ciudadano), ya advenido, según Juan Carlos Rodríguez (2011), en el siglo XIV con la configuración ideológica del discurso poético-amoroso de Francesco Petrarca, que prefigura una relación erótica entre “almas libres”, un “amor entre ‘yoes’”. Este trabajo explora el contexto del desarrollo político de esa subjetividad que ya venía *liberándose* desde hacía más de dos siglos en el discurso privado. Las relaciones burguesas requieren una alternativa para la relegada alma sacralizada feudal, ya que este nuevo sujeto libre y autónomo necesita un alma legitimada en su propia discursividad *liberada*. En este contexto, la literatura y la filosofía serán los discursos encargados de materializarla (Rodríguez, 2001, pp. 27-28), de sostener su vacío ontológico en el entramado de los discursos y relaciones públicas.

Para cumplir con esta empresa, exploramos los seis diálogos⁵ italianos de Giordano Bruno, publicados en Londres entre 1584 y 1585, con los que establece su cosmo-ontología y propone las consecuencias políticas de esta y la necesaria liberación ontológica del ciudadano: *La cena de las cenizas*, *De la causa, el principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos*, *Expulsión de la bestia triunfante*, *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*.

2. FRENTES ABIERTOS: PEDANTISMO, CRISTIANISMO, ARISTOTELISMO

Antes del pedantismo avanzado que padecen los ya más filólogos que humanistas que protagonizan la segunda mitad del siglo XVI, el Humanismo buscaba la injerencia intelectual en la sociedad (Rico, 1993, pp. 28-34) mediante los modelos de conducta y de organización políticas que casi dos milenios atrás habían supuesto el esplendor cultural de una civilización. El proceso de este cambio puede trazarse desde Lorenzo Valla (1406/1407-1457) hasta Angelo Poliziano (1454-1494). Mientras que Valla pretendía con sus *Elegantiae* reconquistar la realidad (cfr. Rico, 1993, p. 38), Poliziano había representado el deseo humanista común de final del siglo XV de recogerse en el ejercicio filológico, independiente de cualquier causa (Rico, 1993, p. 87); así, incluso la filología clásica acabó reducida a una técnica auxiliar (Rico, 1993, p. 94). Los humanistas podían retirarse a su torre de marfil; un recogimiento que implicó la especialización del saber, el fin del sueño humanista. Las palabras y las cosas se habían desligado. Con la revalorización del Verbo como potencia de Cristo redentor, Erasmo erigía su teología sobre el nuevo valor trascendental que, indirectamente, habían acabado otorgando los humanistas al lenguaje.

Este es el pedantismo que censura activamente Bruno: un tipo de filosofía vulgar que se sostiene sobre la filología y la retórica, que las aplica a la realidad natural sin fundamento ontológico, y, además, teoriza sobre esta y extrae implicaciones morales. En *Los heroicos furores* el italiano pregunta: “¿No advertís [...] en qué medida hállanse postradas las ciencias por esta causa de que los pedantes hayan pretendido ser filósofos, tratar de la naturaleza, entrometerse a resolver de cosas divinas?” (Bruno, 1987, p. 174). La crítica de Bruno tiene su base en la distinción vulgo-filósofo que hereda de la antropología averroísta: si los pedantes han invertido los postulados teóricos de Aristóteles, ya de por sí torcidos, será mucho mayor su adulteración por parte del vulgo, que ni siquiera los comprende.

5 Soria Olmedo, en su estudio sobre León Hebreo, destaca que este género funciona como “vehículo del intercambio de opiniones [...] entre los individuos según una lógica ‘horizontal’, sintagmática, puesto que una opinión puede imponerse a otra” (Soria Olmedo, 1984, p. 52). Cuando la pretensión es convencer, esta ilusión de “intercambio” es imprescindible, sin importar la materia. En parte, por este motivo se produjo una “enorme floración de los diálogos renacentistas, ya que el género se sirve [...] de su propio esquematismo estructural para cubrir una gran cantidad de materias [...] con una considerable variedad formal” (Soria Olmedo, 1984, p. 54). Soria Olmedo reconoce la herencia formal que hay en Bruno de León Hebreo: “En la historia de la filosofía, los *Diálogos* reposan tras el Giordano Bruno de *Degli Eroici furori* y *Lo Spaccio della bestia trionfante*, donde se han apreciado expresiones y distinciones idénticas, con semejante sentimiento de aspiración hacia Dios y de efusión de lo divino en el Universo, aunque ya el conjunto de una obra como la de Bruno se orienta hacia la crisis de la idea del cosmos que cimienta la de León Hebreo” (Hebreo, 1986, p. XVII).

Las críticas consecuencias sociales de que este pedantismo posea la hegemonía en la organización de la convivencia entre las personas instan a Bruno a la reivindicación de su filosofía para reformular correctamente “el plano *práctico* (moral, político, religioso; [en el que] la religión, en efecto, es ley)” (Granada, 2005, p. 32). Esta filosofía vulgar derivada del pedantismo ha usurpado el lugar de la filosofía “verdadera” a través de sus dos discursos más poderosos: el teológico cristiano y el aristotélico-ptolemaico. Bruno se enfrenta también a la postura opuesta a este último: el escepticismo. Nuccio Ordine revela de manera clara la naturaleza de esta revisión bruniana de:

Dos posiciones opuestas pero complementarias que terminan por negar la búsqueda de la verdad: entre el “lo sabemos todo” de los aristotélicos (que no buscan la verdad porque creen poseerla) y el “nada sabemos” de los escépticos (que no buscan la verdad porque creen que no existe), se ubica la posición intermedia del auténtico filósofo que identifica su misma vida con la perenne persecución de la verdad (Ordine, 2021, p. 127).

El principal error que identifica Bruno en Aristóteles y sus seguidores es la aplicación en el análisis del universo de las conclusiones extraídas a partir de la experiencia sensible inmediata (Granada, 2002, p. 78), sin un sentido regulado que mantuviese el equilibrio entre imaginación y sensación. A partir de las traducciones y comentarios del humanista y filósofo neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499), Bruno vuelve a Platón y a Plotino y demuele la cosmovisión aristotélica de un mundo fuera del cual no existe nada, ni tan siquiera vacío.

Por otro lado, el mayor frente cristiano con el que se encontró el ideario copernicano, afín a Bruno (aunque con los matices que veremos), lo supuso el protestantismo (Pardo Tomás, 1991, p. 151). La Reforma, con su defensa de la predestinación humana, implicaba la vuelta a la barbarie, pues no cabía decisión moral en el ser humano si antes incluso de nacer ya estaba arbitrariamente condenado o salvado según lo hubiese dispuesto Dios. “Y cree al Evangelio, / que dice con buen celo: / en nuestro campo cosecha penitencia / quien en él lanzó semilla de errores”, escribe de manera iluminadora al respecto Bruno como colofón al poema que abre *La cena de las cenizas* (1984, p. 53). En este contexto, no sorprenden los choques contra Bruno, que retuerce este dogma moral *inmanentizando* a Dios en el universo y anulando, con su teoría infinitista y monista, la posibilidad de un más allá.

La Reforma constituía la cúspide de un proceso de oscurecimiento iniciado con la deformación de la religión mítica llevada a cabo por la lectura judeocristiana del aristotelismo. Santidrián apunta certeramente que, de hecho, el paradigma moral del humanismo lo conformó la combinación de los valores representados por Cristo y el Sócrates reconvertido por la religión cristiana (1986, p. 13). Esto puede recuperarse en el lamento de Júpiter ante la sustitución de la religión pagana por el cristianismo en *Expulsión de la bestia triunfante*:

Allí donde yo tenía antes nobilísimos oráculos, templos y altares, ahora [...] han erigido en lugar suyo aras y estatuas a ciertos individuos a los que me da vergüenza nombrar [...]. Las leyes, estatutos, cultos, sacrificios y ceremonias que yo por medio de mis Mercurios había dado, ordenado, impuesto y establecido con anterioridad, están abolidas y anuladas (Bruno, 1995, p. 121).

Para Bruno, el error constitutivo del cristianismo radicó en la separación (y oposición) entre la ley natural y la divina. Cristo ha usurpado a la naturaleza su divinidad, haciéndose omnipresente en sustancia (Bruno, 1995, p. 289). Es este un error, además, de base ontológica: la lectura literal de la naturaleza ha divinizado ciertos objetos (el vino, la hostia, etc.); los hace antes representación de la divinidad que consecuencia de ella. Se dejó de lado la acción cognoscitiva mediante la contemplación intelectual y se acabó en la idolatría. La crítica al cristianismo iniciada en *Expulsión* la llevará al extremo en *Cábala del caballo Pegaso*; a un extremo tanto retórico (por el uso de la ironía y la ambigüedad: ensalza el cristianismo, el aristotelismo y el escepticismo al mismo tiempo que los deforma) como temático (la ignorancia-asinidad de dichos discursos, pero también su naturaleza intermediaria hacia la sabiduría). Significativamente, comienza así su soneto “Elogio del asno”: “¡Santa asinidad, santa ignorancia, / santa estulticia y pía devoción!, / sólo tú puedes hacer las almas tan buenas / que el ingenio y estudio humanos no las alcanza” (Bruno, 1990, p. 79).

Es urgente, pues, una reforma teológica del cristianismo y la renovación consecuente de su horizonte cosmo-ontológico, que hacía de la Tierra “una cárcel cósmica opresora del alma encerrada en el infierno de la región sublunar de la muerte” (Granada en Bruno, 1993, p. 25). La existencia se ha convertido en una no-vida, la espera sin sentido de un pre-destino incierto, lo que ha repercutido de forma peligrosa en la sociedad a lo largo de la historia. En términos socio-antropológicos, la relectura cristiana supuso la estratificación del mundo en una serie de fantasías que inocularon la culpa y sumisión en el sujeto. La escatología y la predestinación condenaban al ser humano a una existencia temerosa e inútil. Ante una condena imprevisible e inevitable, no hay reparo en actuar inmoralmemente en la comunidad, pues el perdón no depende del sujeto y, por tanto, tampoco depende de él su culpa. De hecho, el sectarismo derivado de las diferentes desviaciones de esta lectura literal de planteamientos filosóficos incompletos o inciertos, como los del mismo Aristóteles, ha enfrentado a los hombres contra sí mismos, lo que viola la ley natural y divina de filantropía universal que los conducía a ser imagen de Dios (cfr. Granada, 2002, pp. 152-154).

El ideario de Bruno tiene su principal asidero argumentativo en un azar de la propia naturaleza. La Supernova (llamada hoy “de Tycho Brahe”) descubierta en 1572 en la constelación de Casiopea (concebida entonces como una nueva estrella aparecida) y el paso del Gran Cometa de 1577 removieron la sentimentalidad cristiana. Circularon todo tipo de interpretaciones escatológicas de ambos acontecimientos celestes (del mismo Brahe y de Gemma, Hagecius, Roeslien), que no hicieron sino intensificar la revulsión europea iniciada el siglo anterior con el “descubrimiento” del continente americano. Entre las interpretaciones más dramáticas resalta la inevitable: el Juicio Final había sido anunciado. En un sentido más preciso, dentro de la concepción aristotélica de un mundo fijo y preestablecido, cualquier desajuste de los movimientos celestes solo podía interpretarse como un milagro. Bruno, en cambio, defiende lo contrario, en la línea de Pomponazzi cuando afirmaba que no existían los milagros sino causas naturales que escapan a nuestro entendimiento (Santidrián, 1986, p. 58). Ni milagros ni mecánicas ininteligibles: la nueva estrella y el cometa son un claro e indiscutible contraargumento para la teoría inmovilista de Aristóteles y los funestos augurios que la escatología llevaba siglos imponiendo a los sensibles *attoniti*.

3. EL PROYECTO COSMO-ONTOLÓGICO

Una revisión de la naturaleza del universo implicaba necesariamente el paso por la pugna entre la cábala y el monoteísmo hebreo⁶ (Soria Olmedo, 1984, p. 128), así como por la reflexión en torno a la manera en que la potencia infinita y activa interacciona con un mundo limitado y defectuoso. En la base de su formación se rastrea sin dificultad la tradición naturalista griega, árabe y latina; también, toda una serie de precedentes clásicos fallidos, en cuanto a que pretendieron una reformulación cósmica, pero se vieron refrenados por los dogmas de su propio tiempo.

La influencia paradigmática en Bruno es sin duda Tito Lucrecio con su *De rerum natura*, poema en el que el universo es caracterizado como un conjunto plenamente material de unidades irreductibles, los átomos, que, en última instancia, suponen la igualación de todo ser (Greenblatt, 2012, pp. 12-13). No obstante, la filosofía de Bruno no es una mera recopilación de las teorías atomistas pues, como señala Alexandre Koyré (1979), los atomistas, por ejemplo, no descubrieron el infinito. Aun así, ser el primero en tomar en serio a Lucrecio fue determinante para sus propias teorías (Koyré, 1979, pp. 9-10), sobre todo en lo concerniente a ciertos postulados básicos del poema, como la nocividad de las ilusiones para el placer, que Bruno ve determinantes en la conformación moral y organización cívica del vulgo. La presencia del *De rerum natura* en los diálogos brunianos es notoria, así como la de comentarios laudatorios a Epicuro, al que Lucrecio consideraba el salvador del ser humano por haberlo liberado de la superstición y la consiguiente subyugación a los dioses (Greenblatt, 2012, p. 70).

Antes de Copérnico, Bruno ya admiró de Nicolás de Cusa (1401-1464) que hubiese sido capaz de intuir la infinitud del universo, aunque fuera por oposición (negó su finitud; no llegó a afirmar lo contrario),

6 Bruno debía considerar el monoteísmo una idea contraria al immanentismo; no por una alternativa politeísta forzosa y excluyente, sino porque la divinidad no podía ser una entidad ajena al simulacro infinito (al que era intrínseca por contracción de potencia y acto) cuyas manifestaciones eran múltiples.

y de rechazar la concepción heterogénea del universo que implicaba su jerarquización (mundo celeste / mundo sublunar).⁷ No obstante, el asentamiento de los postulados cosmo-ontológicos básicos de Bruno se debe, como es sabido, a Copérnico (1473-1543) y su *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), sobre todo por la tesis heliocentrista, pues en lo concerniente a la infinitud del universo el polaco prefirió no arriesgarse y concederle, como mucho, la inmensurabilidad, al considerar necesario que existiera un límite. Lo más relevante de este intercambio unidireccional es la lectura cosmológica que hizo Bruno de la concepción meramente astronómica de Copérnico (Granada, 2002, p. 66), lectura que lo diferenció de sus coetáneos y lo convirtió en el primer filósofo copernicano.

El discurso de Copérnico era más matemático que natural. En *La cena de las cenizas*, aparte de ensalzar los méritos del astrónomo, Bruno explicita esto como uno de sus límites (y de los matemáticos en general): “una cosa es jugar con la geometría y otra verificar con la naturaleza” (1984, p. 168). No deja de achacarle a Copérnico la enfermedad de su tiempo.

Era [Copérnico] de ingenio grave, elaborado, diligente y maduro; no inferior a ningún astrónomo anterior a él excepto en lo que hace a la sucesión en el tiempo, y en cuanto a la capacidad natural de juicio, muy superior a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo y a todos aquellos que caminaron después tras las huellas de éstos, superioridad que le viene de haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía, por no decir ceguera. Sin embargo, no se ha alejado mucho de ella, porque al ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza, no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de principios vanos e inapropiados (Bruno, 1984, p. 71).

Lo que le había impedido superar su propio horizonte intelectual fue la misma base del sistema cosmo-ontológico finito y jerárquico que ordenaba la sociedad cristianizada. Para el Nolano, el astrónomo (no-filósofo) no había sino reproducido un discurso síntoma de la crisis de los valores de la época (lo mismo que nosotros evaluamos ahora en el caso de Bruno). Por eso, arrastrado por la inercia epocal, fue incapaz de desarrollar de forma explícita dicha ideología y de ir más allá de los postulados que proponía.

Haciendo este análisis de Copérnico, Bruno se sitúa a sí mismo al borde de los límites de la cosmología renacentista. Mediante la imaginación y la herencia mágica del hermetismo, rompe teóricamente la concepción finita, inmutable y geométrica del universo. La combinación de imaginación y sentido regulado es decisiva para la correcta analogía entre lo percibido sensiblemente y las estructuras cosmológicas solo inferibles. Miguel Ángel Granada aclara el proceso: la imaginación elabora la experiencia sensible, no sirve tan solo de puente (como sí ocurre con el aristotelismo); debe vincularse a la razón y al intelecto para superar su dependencia de la experiencia. Es la única manera de sortear la trampa de identificar la apariencia de las cosas con su verdad (Granada, 2002, p. 74). Para llevar a cabo correctamente esa elaboración imaginativa de la realidad es imprescindible un sentido regulado por el intelecto que oriente la imaginación hacia la verdad y la distancie de la fantasía aristotélica, con la que se enunciaban verdades cosmológicas a partir de sensaciones inmediatas. Ambas nociones, imaginación y sentido regulado, clarifican el procedimiento intelectual de Bruno. No obstante, por paradójico que pueda resultar, es necesario conciliar esta metodología puramente racionalista con su concepción sobre la magia. Esta es la que anima los mundos (Koyré, 1979, p. 55), la que posibilita su movimiento constante (como partes en y no partes del universo) y la que los une *simpáticamente* (véase el apartado 4.1. del presente artículo).

Oponiéndose a Copérnico, Bruno afirma en *Del infinito* que todo tiene un alma o participa de un principio anímico que les sugiere el movimiento: “todos [los mundos] se mueven en virtud de su principio interno que es la propia alma” (Bruno, 1993, p. 124), que está “toda en todo” en virtud de la divinidad, “que es como el alma del alma” y mueve infinita e “instantáneamente” (Bruno, 1993, p. 125). Este movimiento está en la base de una idea del universo como potencia infinita en intención. A partir de esta concepción animista y del ejercicio del sentido regulado sobre la imaginación, Bruno inicia una serie de giros que suponen el desmoronamiento de la jerarquización escolástica del cosmos: la unidad del universo, la inmanencia de la divinidad en él, su carácter infinito y eterno (en extensión e intensidad), su homogeneidad, el poligenismo del ser humano (que posibilita la analogía entre este mundo y otros cuerpos celestes) y la posibilidad de contemplar la divinidad en esta vida y este mundo, sin necesidad de juicio final alguno.

7 Para los aciertos y deslices de Nicolás de Cusa, véase Koyré (1979, pp. 10-26).

3.1. Unidad, inmanencia, infinitud y eternidad; homogeneidad, poligenismo; unión con la divinidad

En *De la causa, el principio y el uno*, Bruno afirma que Dios es unidad y coincidencia de potencia y acto. Su creación (el universo), pues, debe participar de esta cualidad: si Dios es todo y todo lo puede, no puede crear solo parte del todo; y si él es todo, debe necesariamente corresponderse por completo con su creación, que es todo: “[a]quello que es todo lo que puede ser es uno y en su ser comprende todo ser” (Bruno, 2018, p. 162). Pero, además de todo, el universo-divinidad es uno, y una es “la posibilidad absoluta, uno el acto. Una la forma o alma, una la materia o cuerpo” (Bruno, 2018, p. 221). El universo sustituye a Cristo al convertir aquel en la única creación, en *unigenita natura*. Adquiere un valor divino, es potencia infinita, como la divinidad a él inmanente; no es exterioridad de algo donde Dios se sitúe y gobierne, sino un mismo todo donde a la vez es y está la divinidad que lo ha creado. Y, como Bruno advierte en *La cena de las cenizas*, se trata de un todo al que no somos ajenos, pues tenemos la divinidad “dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos” (Bruno, 1984, p. 77). El ser humano también participa de la inmanencia divina, por lo que, en última instancia, la divinidad es y está del mismo modo y al mismo tiempo en nosotros y en las cosas. Esta nueva realidad anula la fantasía de otra vida (ya infernal, ya paradisiaca) o liminal, pues no hay más plano que este. La divinidad no es ni está en otro lugar que no sea la totalidad de los lugares y las cosas en un infinito “aquí” y eterno “ahora”. Su revelación requiere la comprensión y asunción de estos preceptos.

Si la posibilidad es absoluta, el efecto es necesariamente infinito y eterno. Considerar una consecución no necesaria, un universo distinto a este con el que la divinidad ha decidido actuar de otra manera, constituye una antropomorfización de la voluntad divina (Granada, 2002, p. 71), su adaptación a los límites o formas de actuar del ser humano. Dios no puede no hacer ni querer hacer otra cosa distinta de lo que quiere hacer, y siempre quiere hacer lo que puede hacer, como concluye Bruno en *Del infinito* (Bruno, 1993, pp. 119-120). Bruno rechaza así la idea escolástica de que las limitaciones de la materia defectuosa son un freno para la potencia absoluta en su producción de un universo infinito, ya que “quien niega la infinitud del efecto, niega la infinitud de la potencia” (Bruno, 1993, p. 120). La sustancia es potencia infinita pasiva, por lo que puede recibir todo el impacto actualizado de la divinidad infinita. Los accidentes de la materia suceden como impulsos cíclicos o vicisitudinales; son también manifestación de la propia materia como totalidad incorruptible. Las consecuencias de estos preceptos en el dogma cristiano, así como en las jerarquías cosmo-ontológicas aristotélicas que lo respaldan, son catastróficas: la figura de Cristo se convierte en un fante que, además de resultar inútil para la organización armónica del ser humano en sociedad, ha perdido su puesto privilegiado en el teatro del cosmos. Hans Blumenberg ha resaltado que la postulación de la infinitud del universo conlleva la “equivalencia entre el creador y la criatura, transmitiéndonos esa forma de emigración hacia el mundo de uno de los atributos teológicos principales” (Blumenberg, 2008, p. 82). El contexto intelectual de la época propicia el surgimiento de alternativas que resuelvan con solidez la inestabilidad del objeto de culto y de regulación social. Blumenberg se da cuenta de que la propuesta de Bruno para resolver la paradoja definitoria de Dios consiste en la *especularización* de este, en la demostración de su naturaleza cognoscitiva propiamente *teórica*.

Así pues, universo uno, infinito y, además, homogéneo, sin jerarquías; universo en el que pueden establecerse, mediante el principio de razón suficiente, analogías entre los mundos. Como consecuencia, Bruno propone una de las mayores innovaciones cosmológicas hasta el momento: el carácter solar de las estrellas por la analogía de nuestro sol con los astros infinitos del universo. Este principio da lugar a reflexiones como la que sigue de *La cena de las cenizas*, con claras connotaciones éticas e intersubjetivas: “si estuviéramos en la Luna o en otras estrellas no estaríamos en un lugar muy diferente a éste y acaso en uno peor, de la misma manera que puede haber otros cuerpos tan buenos o incluso mejores” (Bruno, 1984, p. 76). Declaración que sintetiza con esta iluminadora máxima: “la Luna no es más cielo para nosotros que nosotros para la Luna” (Bruno, 1993, p. 77); que bien podría reformularse: *el otro no es más otro para nosotros que nosotros para el otro*. En esa otredad, vinculada por la reciprocidad de las perspectivas, radica la mismidad de la diferencia. El otro es nosotros y nosotros somos el otro: la diferencia y la analogía dependen de la *simpatía* de la reflexión y de la predisposición empática.

Esta identificación de la diferencia se apoya en otro argumento de peso: el “descubrimiento” del continente americano. Bruno se sirve del hecho histórico para justificar su postura poligénica. Frente a los defensores del monogenismo adánico, que planteaba incluso la posibilidad de una antiquísima travesía marítima, el Nolano aprovecha y expone la teoría de la generación espontánea: nuestro origen es diverso (la Tierra misma, en un momento dado, podría producirnos sin necesidad de progenitores humanos; y lo mismo con todas las especies), pero nuestras semejanzas nos aúnan en una homogeneidad natural; nuestras estirpes son distintas, pero compartimos una idéntica estructura ontológica (Granada, 2002, p. 260). De la tesis poligenista derivan tres consecuencias principales: la irrealidad del adanismo y, por tanto, de un pecado original; la falsedad de la universalidad del cristianismo; y la posibilidad de establecer una analogía entre el funcionamiento del poligenismo de las especies terrestres (generación natural plural y homogénea) y la generación cósmica y homogénea universal (Granada, 2002, p. 266).

En definitiva: ni hay otra vida ni hay pecado congénito ni hay Dios ajeno a su creación al que acceder espiritualmente o de alguna otra forma fantasmagórica. Dada su inmanencia, la unión cognoscitiva con la divinidad es posible en este mundo a través de su vestigio, su producción natural necesaria. Así, la naturaleza se descubre como la mediadora entre la divinidad y el sujeto. Este proceso de unión o conocimiento es activo: el filósofo ha de combinar intelecto y voluntad. El premio: la consecución de la máxima dignidad como ser humano y de la felicidad en la tierra. No obstante, el filósofo, en su ejercicio de comprensión del funcionamiento del cosmos, no ha de perder de vista que la unión nunca podrá darse *con* la divinidad absoluta sino *en* la naturaleza infinita. Como expresa el mismo Bruno en *De la causa* a través de Teófilo:

Lo mismo [que en el caso de las cosas naturales] se puede observar en las cosas artificiales, en la medida en que quien ve la estatua no ve al escultor; quien ve el retrato de Helena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación, la cual proviene de la bondad del ingenio de Apeles (todo lo cual es un efecto de los accidentes y de las circunstancias de la sustancia de ese hombre, que en cuanto a su ser absoluto no es conocido en modo alguno) (Bruno, 2018, pp. 80-81).

Solo es posible conocer a Dios en su efecto, en su huella, pues él por sí mismo es incognoscible. Él mismo es uno, es y está en el todo, que es uno también: “quien ha hallado este uno —quiere decir la razón de esta unidad— ha hallado la llave sin la cual no se puede tener acceso a la verdadera contemplación de la naturaleza”, declara Bruno en la “Epístola proemial” (Bruno, 2018, p. 25). Como anuncia esta vez en *Del infinito*, aunque “[n]ingún sentido ve el infinito” ni a ninguno “se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido” (Bruno, 1993, p. 102), no por ello, nos dice en *Los heroicos furores*, hay que desmerecer la manera (por muy limitada que sea) en la que podemos comprenderlo, pues basta con que tengamos “presente la divina belleza tan lejos como se extiende el horizonte” (Bruno, 1987, p. 67). El furioso es aquel que por amor heroico accede a la contemplación de la causa divina en la naturaleza (Diana), reconoce en ella el vestigio de la primera potencia y acaba siendo él mismo absorbido por la total unidad (Acteón) a la que pertenece, y ya no necesita, por tanto, comprender, sino ser y formar parte de la divinidad, consciente por fin de ello. “Así yo [como Acteón devorado por sus propios perros] mis pensamientos lanzo / sobre la presa sublime, y ellos, contra mí vueltos, / muerte me dan con crueles dentelladas” (Bruno, 1987, p. 72).⁸

4. EL PROYECTO POLÍTICO⁹

Bruno se burla de los *attoniti* que creen que pueden subvertir la condena (es más, unirse a la divinidad) a través de Cristo. Esta fantasía no aporta ningún beneficio social, tan solo el desentendimiento con respecto a las consecuencias éticas (no tanto morales) de los propios actos. Heredero de la antropología averroísta, identifica a los *attoniti* con el vulgo, que distingue de los sabios-filósofos. El conocimiento

8 Véase Frausto Gatica (2016), que, además de defender la ambivalencia ciencia-política (teoría-práctica), ofrece un análisis de la interpretación hermenéutica bruniana de este mito, “donde se muestra la transmutación del conocimiento: el sujeto epistémico se convierte en objeto mismo del conocimiento” (p. 83).

9 Tres son los diálogos morales, publicados como los cosmo-ontológicos entre 1584 y 1585 en Londres: *Expulsión de la bestia triunfante*, *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*. Utilizaremos, respectivamente, las ediciones en español de 1995, 1990 y 1987.

de la verdad cosmo-ontológica debe cederse a este último perfil, que “aspira al resplandor divino, huye la mente el comercio con la turba, se aparta de la opinión vulgar” (Bruno 1987, p. 148). El filósofo trasciende al vulgo, cuyo regulador conductual y social es la fe, un sistema de pautas morales al margen de nociones verificadoras o intelectivas de la verdad. La democratización de las supuestas verdades tras la fe puede suponer que estas acaben “al alcance de los hombres ignorantes que además son malvados” que extraigan “una mala enseñanza” (Bruno, 1995, p. 185). La fábula, aunque fantasiosa, se adapta a sus posibilidades prácticas (sociales) e intelectuales y permite la elaboración y aplicación oligárquica de las verdades. Esta idea ya está en León Hebreo (c. 1460-1530), y es herencia clara del platonismo, con su aislamiento del filósofo en pro de la República:

Divulgar demasiado la ciencia verdadera y profunda es dar alas a los inaptos, en la mente de los cuales esta ciencia se gasta y corrompe, como le ocurre al buen vino en ruin vaso. De esta corrupción se deriva una adulteración general de las doctrinas entre los hombres [...]. Esta corrupción procede de divulgar demasiado las cosas científicas (Hebreo, 1986, pp. 110-111).

Por tanto, la revelación de una nueva verdad cosmo-ontológica no es suficiente. Bruno aspira a una renovación de los valores tras la cual la filosofía (verdadera) y la religión puedan convivir, sin verse aquella privada de libertad y sin resultar esta nociva para la sociedad. Entre ambas han de ofrecer una religión (una ley) al vulgo, no necesariamente reproductora de la verdad cosmo-ontológica pero sí dependiente de ella. El relato religioso debe cumplir con el plan diseñado por la minoría de sabios que conoce la relación última del ser humano con la divinidad y el universo. En *Expulsión*, Bruno señala un momento esplendoroso de la historia en el que la confluencia religión-filosofía permitió la ascensión espiritual y sentimental de muchos de los preceptos defendidos por él, como el inmanentismo y la posibilidad de contemplar a la divinidad en las cosas (Bruno, 1995, p. 259). Esta época estuvo dominada por la religión mágica egipcia, considerada por Bruno la más antigua del mundo y la única hasta entonces verdadera: una *lex* e ideología que había sido corrompida por el judaísmo y el cristianismo (Yates, 1983, p. 28). Los preceptos egipcios aglutinaron a toda la Antigüedad; fue el periodo de mayor esplendor en la rueda vicisitudinal del tiempo, hasta que el judeocristianismo comenzó a invertirla; este *giró* la época y la sumió con sus erróneas interpretaciones en la oscuridad de la ignorancia y la perversión moral del ser humano.¹⁰ Lo que servía de fábula moral en las religiones míticas, el judeocristianismo lo convirtió en *hechos* para someter al ser humano al miedo a una perpetua e impredecible condena. Es esta subversión de los valores egipcios, que ha llevado al temor a la muerte por su promesa de otra vida (mejor o peor según la voluntad divina), la que precisamente Bruno pretende subvertir.

Otro de los errores que el Nolano identifica en Aristóteles, reproducido y aumentado a lo largo de su interpretación y hegemonía, es el de haber igualado sustancia y compuesto accidental, de manera que solo el milagro (de forma antinatural) podía evitar la condena y la realidad de la muerte. Bruno quiere acabar con el tipo de miedo a la muerte derivado de esta doctrina. Por ello expone su visión infinitista e inmanentista del universo, en el que las formas se suceden accidental y vicisitudinalmente, pero la sustancia se mantiene inmutable y aferrada a la unidad a la que es inherente (Bruno, 2018, p. 20). Al hacer infinita la potencia pasiva de la materia, sorteaba la barrera escolástica que la reducía a un defecto finito que limitaba la potencia infinita y eficiente de la divinidad (Bruno, 1993, p. 39). Entendiendo, por fin, la esencialidad de la sustancia-materia y que la forma es el compuesto que “se alterna, aumenta,

10 Puede defenderse que Bruno considera que está continuando con las bases religiosas egipcias, sobre todo en el principio de una divinidad inmanente, presente en “en todas las cosas, una fecunda naturaleza, madre conservadora del universo, [que] reluce en diversos individuos y toma diversos nombres según que diversamente se comunica” (*Expulsión*; Bruno, 1995, p. 261). No es baladí que estas razones las exponga en *Expulsión*, el diálogo más explícito en cuanto al tema moral y político. La divinidad en la religión egipcia se presentaba en todo —“adoraron a la divinidad una simple y absoluta en sí misma, multiforme y omniforme en todas las cosas” (1995, p. 271)—, por lo que no era necesario elaborar un discurso ni un sistema ritual ajenos a la experiencia misma de la divinidad en el mundo. “Los egipcios, como saben los sabios, a partir de estas formas naturales exteriores de animales y plantas vivas ascendían y [...] penetraban en la divinidad. En cambio, estos otros [los cristianos] a partir de los magníficos hábitos externos de sus ídolos [...] descienden luego hasta adorar en sustancia como dioses a quienes apenas poseen tanto espíritu como nuestras bestias” (1995, p. 272). Bruno no aspira a recuperar la religión egipcia como sistema, sino que reivindica su experiencia religiosa de la divinidad en la naturaleza misma, precisamente para disolver la idolatría que sustenta el sistema religioso cristiano.

disminuye, cambia de lugar, se corrompe” pero nunca es la materia (Bruno, 2018, p. 216), la muerte, parte de la alternancia vicisitudinal, es la constatación de la unidad de la que el ser humano forma también parte. El temor a la muerte, reforzado por la creencia en un espacio ilusorio al que estamos destinados (según el arbitrio), es para Bruno un síntoma de los *attoniti*, pues solo quienes no se han dedicado a la filosofía verdadera (por falta de aptitud o por negligencia) sufren un temor tan absurdo.

Así, si la muerte no afecta a la sustancia, que es una e inmanente a la divinidad, la unión con la divinidad puede producirse en la Tierra, contemplando la naturaleza y siendo conscientes de dicha inmanencia. Declara Teófilo en *De la causa*:

Ésta es la razón por la que no debemos atormentarnos el espíritu; ésta es la razón por la que no hay nada por lo que debamos entristecernos, porque esta unidad es estable y siempre permanece; este uno es eterno; cualquier rostro, cualquier faz, cualquier otra cosa, es vanidad, es como nada; es más: todo lo que existe fuera de este uno, es nada (Bruno, 2018, p. 232).

Como vemos, el rechazo de la concepción judeocristiana de la muerte no es un premio: es una necesidad lógica en un universo infinito y homogéneo, pues no hay posibilidad en la infinitud de superposición de planos ajenos a la propia infinitud. Lo que varía es la forma, sometida a la alternancia vicisitudinal, que no solo repercute en el contexto unitario de la materia sino en la sucesión de los ciclos históricos. Se anula así la supuesta linealidad del espíritu y la historia: la verdad profunda sobre el funcionamiento del cosmos y nuestra forma de vivir en el mundo está en la alternancia de la luz (cuando el ser humano busca conocer la divinidad y se relaciona en sociedad de forma virtuosa) y las tinieblas (época de mayor corrupción moral, en la que Bruno se siente inserto).

Una manifestación de estos ciclos vicisitudinales la había hallado el Nolano en el “cumplimiento” de la profecía de Hermes Trismegisto sobre el advenimiento del cristianismo (las tinieblas del intelecto y la virtud) y la decadencia y muerte de la religión mágica egipcia (máximo momento de iluminación filosófica). Ya Lactancio juzgó a Hermes Trismegisto como “uno de los más importantes profetas y videntes paganos” (Yates, 1983, p. 25) precisamente por esta lectura de su *Asclepius*. Cumpliendo con dichos ciclos, que ahora estuviese viviendo la cultura del siglo XVI, la suprema oscuridad y perversión de las virtudes no podía significar sino la necesidad de un nuevo cambio de paradigma. No es de extrañar, pues, que Bruno se considere el profeta de un nuevo periodo de luz, invirtiendo así uno de los pasajes del que había hecho uso la escatología en su interpretación de los nuevos fenómenos celestes (la nueva estrella y el cometa) y del “descubrimiento” del continente americano: “vi un cielo nuevo y una nueva tierra” (Apocalipsis 21,1). “[A]hora que nos hallamos en la escoria de las ciencias, que han engendrado la escoria de las opiniones, causa a su vez de la escoria de costumbres y acciones, podemos ciertamente esperar un retorno a tiempos mejores” (Bruno, 1987, p. 135).

4.1. El mago del vulgo

La Academia Florentina de Ficino recuperó el concepto platónico de furor como un estado de entusiasmo divino más allá de lo sensible y de lo racional que conducía a la unión “casi mística” del alma con Dios (Ortiz Pereira, 2020, p. 1518). Ficino se esforzó por otorgar agencia al furioso en este proceso, y se distanció asimismo del concepto platónico al posibilitar el cumplimiento de tal unión en el alma contemplativa y activa, libre, precisamente, de los condicionantes de la sensibilidad y la ignorancia (cfr. Ortiz Pereira, 2020, pp. 1522-1523; cfr. De amore; Ficino, 1986, pp. 141-142).

Con la muerte de Ficino (1499) se desestabilizó la definición de furor, que acabó concentrándose en la acción individual, correlativa al desarrollo de la subjetividad moderna (cfr. Ortiz Pereira, 2020, p. 1526). Bruno, establecida la des-jerarquización del universo y la inmanencia de la divinidad, no elimina del furor el factor sensible del ser humano, pues tal factor, en cuanto que natural, es parte del Uno. Sin embargo, este no debe ser el aspecto dominante del furor. En *Los heroicos furores* reduce todos los furores a dos “géneros”: los inferiores, irracionales e insensatos, y los superiores, que consisten en “cierta divina abstracción” (Bruno, 1987, p. 56). El furor es el estado que, con ciertas condiciones, da lugar a los sabios, a aquellos que:

Por estar más avezados o ser más capaces para la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual, a partir de un estímulo interno y del natural fervor suscitado por la divinidad, a la justicia, a la verdad, a la gloria, agudizan los sentidos por medio del fuego del deseo y el hálito de la intención y, con el aliento de la cogitativa facultad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario (1987, pp. 56-57).

La *contemplazione* bruniana, como también la entiende Rius Gatell, es “visión filosófica, filosofía” (2007, p. 187). Los filósofos, al descubrir la unidad, “han descubierto también a su amiga Sabiduría. La sabiduría, la verdad, la unidad, son absolutamente la misma cosa” (Bruno, 2018, p. 233). Y son los sabios los que también alcanzan el dominio de la magia natural, pues “no vienen al fin a hablar y obrar como receptáculos e instrumentos, sino como principales artífices y eficientes” (Bruno, 1987, p. 57).

Bruno diferencia entre la moral vulgar y la heroica —respectivas a cada uno de los géneros expuestos— “enfaticando siempre la separación de la vida voluptuosa (tendente a los estratos bajos de la materia) de la vida contemplativa y santa (tendente a la adquisición de la belleza y la bondad infinitas)” (Ortiz Pereira, 2020, p. 1529). El héroe furioso siempre está agitado, es inmoderado porque desde su finitud y experiencia accidental desea el infinito (cfr. 2020, p. 1530). Pero no se trata de la agitación o la locura corporal del vulgo, sino de un “tormento” (Bruno, 1987, p. 47) intelectual. El héroe, entonces, es el mago que al obrar obra siempre sobre sí mismo (cfr. Frausto Gatica, 2016, p. 83), aquel al que le “corresponde excepcionalmente la conquista de la unidad, del infinito, del más alto nivel del conocimiento, porque en él se unilateraliza el *eros* para permitir al intelecto liberarse de la condición de lo múltiple y aspirar a la unidad natural” (González Prada, 1987, p. LIII).

La magia y los vínculos —nociones desarrolladas, respectivamente, en sus obras latinas *De magia naturali* (1590) y *De vinculis in genere* (1591)— se entienden en Bruno a la luz de la demonología neoplatónica de los siglos XV y XVI, como lo ha vislumbrado y estudiado Agustín G. Bianchi (2020). Este mismo investigador defiende que ambas nociones median entre el ser humano finito y la divinidad inmanente infinita. En otras palabras, posibilitan la co-implicación mutua entre microcosmos y macrocosmos (cfr. Bianchi, 2020, p. 7).

En las cosas mismas de la naturaleza residen los demonios, cuyo conocimiento permite al ser humano “comunicarse” con la divinidad. Entre estos demonios, ya Ficino recupera del *Banquete* platónico en su *De amore* la idea de Eros como un gran demonio. También Bruno ve en el amor esta especial categoría. En *De vinculis* lo considera el vínculo de los vínculos (*vinculum vinculorum*), establecido a través de la simpatía —concepto recuperado de Plotino en el Renacimiento. La unidad del universo se forja gracias a las relaciones de amistad entre sus partes semejantes, alternadas con la discordia entre las distintas: este es el mecanismo de la magia natural. El sabio es aquel que conoce a los demonios y las relaciones simpáticas entre las cosas y, por tanto, comprende la Unidad. El mago, por otra parte, es el “sabio con poder de obrar” (Bruno, 1982, p. 166).¹¹

De vinculis in genere, y así lo apunta Bianchi (cfr. 2020, pp. 15-16), funciona como la contracara práctica de la teoría mágica desarrollada en *De magia naturali*. El mago debe dominar el arte de los vínculos; esto es, el arte de administrar los flujos demoniacos para unir las cosas a través de sus correspondencias ocultas.

En todas las cosas reside una determinada fuerza divina y ésta es el amor mismo, el padre, la fuente y Anfitriote de los vínculos. De aquí que por ello no erróneamente Orfeo y Mercurio llaman al mismo gran Demonio, como también que la entera sustancia, la estructura y —por decir así— la hipóstasis de la realidad consiste en un cierto vínculo. Por consiguiente, alcanzaremos la máxima y principal teoría de los vínculos cuando volvamos los ojos hacia el orden del universo. Por medio de este vínculo las cosas superiores proveen a las inferiores, las cosas inferiores se dirigen hacia las superiores, las cosas pares se relacionan mutuamente, en una palabra, tiene lugar la perfección del universo conforme a la disposición de la forma (*De vinculis*; Bruno, 2008, pp. 91-92).

11 Ahora bien, el conocimiento de los demonios —que, imperceptibles, se manifiestan en la imaginación (González Prada, 1987, p. XXV)— no implica sino el conocimiento del mecanismo secreto de la naturaleza misma, no de un mundo sobrenatural (cfr. Bianchi, 2020, pp. 14-15). También Benvenuto, interpretando al Bruno de *Lampas Triginta Statuarum* (1587), defiende la inmanencia del vínculo entre lo finito y lo infinito (Benvenuto, 2022, p. 100).

Por ello, antes de la praxis política es necesario determinar la verdad cosmo-ontológica sobre las desviaciones que Bruno ha acusado en el aristotelismo-cristianismo. Sin esa verdad, no es posible comprender la Unidad del Todo ni, por tanto, conocer los vínculos que posibilitan tal Unidad. No es descabellado establecer una analogía entre el mago y el filósofo-político, que debe vincular los distintos cuerpos humanos en la unidad del conjunto social —o “cuerpo civil”, como lo llama Bianchi (2023)— cumpliendo, para ello, con los mismos tres requisitos que el mago al obrar sobre el mundo natural: “la potencia activa en el agente (*potentia activa in agente*), la disposición o la potencia pasiva en el sustrato (*potentia passiva in subiecto seu patiente seu dispositio*) y la correcta aplicación (*debita applicatio*) atendiendo a circunstancias tales como tiempo y lugar” (Bianchi, 2020, p. 16; cfr. De magia naturali; Bruno, 1982, p. 256). En otro texto, el mismo Bianchi comparte nuestra analogía entre “la reflexión ontológica” y “la reflexión práctica” (entre el mundo natural y el mundo civil): la política debe armonizar de forma dinámica a los individuos de la comunidad mediante la ley y la religión, aplicando los principios cosmo-ontológicos de *vinculum amoris*, *vicissitudine* y *coincidentia oppositorum* (Bianchi, 2023, p. 92).

4.2. Hacia la creación del ciudadano

Bianchi considera *Expulsión* la primera obra donde Bruno manifiesta y desarrolla de forma explícita su filosofía política, cuyo principal objetivo es “reunificar ley divina, ley natural y ley civil y recuperar la verdadera utilidad de la religión como *instrumentum regni* [...] para garantizar la buena convivencia en la sociedad y la virtud en los hombres” (Bianchi, 2023, p. 81). Ahora bien, esta unión debe estar guiada por la política, pues, como en la misma *Expulsión* escribe Bruno, “no debe ser aceptada ninguna ley que no tenga por finalidad la convivencia humana” (Bruno, 1995, p. 169). Esta idea refuerza nuestra tesis sobre la confluencia naturaleza-persona necesaria para la constitución del sujeto libre político (condición del ciudadano moderno). De hecho, Bianchi defiende que a partir de esa obra la perspectiva de Bruno se torna plenamente ético-política; idea que, como se ha visto, defendemos. Los tres diálogos previos, de corte cosmológico, se pliegan de forma necesaria sobre este y los dos siguientes (*Cábala* y *Los heroicos furores*): la transformación política de *los sujetos* requería una reestructuración metafísica en el nivel *del sujeto*, por lo que debía intervenir antes en el estándar onto-evaluativo de este con respecto a sí mismo y el mundo. En este sentido, la religión, como relato común, ha de tener una función pedagógica (Bianchi, 2023, p. 83). El sujeto debe ser reeducado en la libertad, la responsabilidad y la virtud para adecuarse al conjunto social de forma armónica, cumpliendo con el correlato de los principios universales des-jerarquizados. Así, el *nuevo* orden natural no solo será el medio para la unión con la divinidad; también será el ejemplo para una correcta ley civil (cfr. Bianchi, 2023, p. 84). Apostando por la unidad del todo (la inherencia persona-naturaleza), Bruno resitúa la responsabilidad de la culpa en la persona misma, por lo que esta solo puede ser juzgada a partir de sus actos; en palabras del Nolano: “los pecados interiores solamente deben ser juzgados pecados por el efecto exterior que tengan o puedan tener” (Bruno, 1995, p. 173).¹²

Las implicaciones políticas de la infinitud bruniana investigadas por Flantrmsky Cárdenas y Silva Rojas (2022) se relacionan estrechamente con esa des-jerarquización. La ruptura con el modelo cristiano-aristotélico del universo no es solo una cuestión cosmológica. La división entre cuerpos celestes y Tierra, tanto espacial como cualitativa (aquellos perfectos y esta imperfecta), implicaba una evaluación del ser humano como ser naturalmente imperfecto, condenado a desear una perfección ajena a su deseo, que ya se le había concedido en “otra vida” o negado para la eternidad: esta “jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser” (Koyré, 1979, p. 6). El sujeto era un ser pasivo que cumplía su papel en el teatro del mundo; su deseo era una promesa impuesta. Al hacer infinito el universo, Bruno abole esta compartimentación y, con ella, la jerarquía ontológica entre los supuestos mundos: la Tierra comparte ahora el estatus del resto de astros, y recupera con ello su dignidad. La ausencia de un centro en el universo infinito genera un centro por cuerpo y, por tanto, un único centro que coincide completamente con el único cuerpo que es el universo. Como nosotros, Flantrmsky Cárdenas y Silva Rojas identifican en este giro la posibilidad de una emancipación subjetiva (2022, p. 61).

12 Savchenko (2023) considera que Bruno forma parte del proceso histórico (intelectual y filosófico) que ha llevado a la definición legal del libre arbitrio (pp. 131, 136). La importancia sociopolítica de este concepto radica en que la redacción e interpretación de la ley ha dependido de él, por lo que la filosofía del derecho se ha interesado por el mecanismo de la toma de decisiones humanas, los límites del concepto de “libertad” y cómo afecta al Derecho (Savchenko, 2023, p. 131).

Consciente de la destrucción teológico-cosmológica que supone su modelo, Bruno emprende la labor de construir alternativas coherentes con este que superen al mismo tiempo los modelos anteriores (la moral cristiana y el aristotelismo). Ley natural y ley divina han de integrarse en la ejecución de una ley civil, una ley por medio de la cual actúe la sabiduría para conciliar los accidentes de los cuerpos individuales en la unidad del cuerpo civil (cfr. Bruno, 1995, p. 167). El contenido de esta Ley debe reproducir el nuevo orden natural desjerarquizado ontológicamente en el cuerpo político. Sobre esta filosofía natural bruniana, basada en nociones de profundo fundamento intersubjetivo (como la unidad de lo múltiple, la homogeneidad o el poligenismo; ya expuestos arriba), emerge la defensa de la vinculación de “los elementos contrarios sin suprimir sus diferencias” (Bianchi, 2023, p. 86). La moral irracional y sobrenatural cristiana impuesta por el teólogo es reformulada por una ética racional y natural justificada por el filósofo a través de su ejercicio especulativo, con el que logra armonizar los contrarios. Así pues, la inteligencia se hace cargo de la fe para el ejercicio político, pero no la destruye. De hecho, la religión es imprescindible para hacer del sujeto un ciudadano, es decir, para que los sujetos libres se vinculen en comunidad. La unidad del universo se hace correlativa a la de la polis: universo/comunidad una, mundos/sujetos homogéneos. El cristianismo puede pervivir porque ya no es labor de la religión enunciar la verdad (ese es un ejercicio exclusivamente filosófico), sino asegurar la praxis virtuosa del vulgo (Bianchi, 2023, p. 86). Bruno no quiere que el vulgo deje de soñar (pues es consciente de sus limitaciones), solo necesita que ese sueño tenga una injerencia activa y positiva en la forma en que vive en sociedad. Eliminada la culpa inherente al ser humano, inoculada por el monogenismo adánico y mantenida por la necesidad del arbitrio de Cristo redentor, la gestión interior del espíritu responde al comportamiento exterior.

La alternancia vicisitudinal, que no discrimina la materia por categorías, sino que actúa sobre todas sus formas por igual (como el uno que es), evidencia al ser humano que “carece de un status [sic] ontológico especial que lo diferenci[e] del resto de la naturaleza” (Bianchi, 2023, p. 88). Por lo tanto, el cuerpo humano es un cuerpo entre los cuerpos; su muerte no implica una dimensión sobrenatural, sino que participa de una mecánica material. La misma historia de la humanidad, como acertadamente apunta Bianchi, “con su alternancia entre períodos de luz y de tinieblas, o de civilidad y barbarie, encuentra su explicación en el principio de alternancia vicisitudinal: el horizonte histórico, civil y político se encuentra completamente absorbido en el horizonte natural” (Bianchi, 2023, p. 89). La alternancia vicisitudinal es la condición de posibilidad de la armonía de los contrarios que opera a nivel natural (en la materia) y que debe operar a nivel civil (en los ciudadanos). La alternancia entre virtud y perversión subjetivas o entre paz y conflicto civiles es una necesidad natural, como lo es la mutación de la materia (de la composición a la descomposición y viceversa). Por otra parte, y en conclusión, la *coincidentia oppositorum* del nuevo orden natural aplicada al cuerpo civil implica reconocer su unidad sin suprimir la multiplicidad de los individuos que lo integran (Bianchi, 2023, p. 90).

Sea en cuanto al cosmos o en cuanto a la polis, la teoría y la práctica (la ontología y la política) son inherentes en el proyecto de Bruno. Al igual que la filosofía científica debe descubrir la vinculación inmanente de los cuerpos naturales, la filosofía política debe descubrir (y transmitir moralmente) la de los cuerpos civiles. Una crea el universo; la otra, la ciudadanía.

5. CONCLUSIÓN

El abordaje que hemos llevado a cabo del proyecto cosmo-político de Giordano Bruno ha sido, sobre todo, de corte filológico y hermenéutico. Mediante las evidencias textuales extraídas de sus seis diálogos italianos hemos pretendido participar en el estado de la cuestión —sostenido en los estudios recientes que se han venido citando— sobre la posibilidad de una filosofía política en el Nolano. Comenzamos, en el segundo apartado, exponiendo a los antagonistas de dichos diálogos (el pedantismo, el cristianismo y el aristotelismo). En los apartados tres y cuatro analizamos, respectivamente, los aspectos principales del proyecto cosmo-ontológico y político de Bruno, tratando de explicitar las inherencias entre uno y otro. Las relaciones entre ambos proyectos nos permiten defender la tesis de que Giordano Bruno participó en la emancipación subjetiva necesaria para la constitución del ciudadano moderno.

Bruno anticipa la desvinculación moral-naturaleza que consolidará Kant al final de la Modernidad resituando en el mismo sujeto las formas que organizan el mundo. Desbancar el aristotelismo y el cristianismo como paradigmas morales implica la relativización de lo que en Kant se llamará imperativo hipotético, la guía de actuación de carácter teleológico condicionada por el utilitarismo. Las resonancias son evidentes: la búsqueda aristotélica del bien (la felicidad) y el perdón de los pecados prometido por religión cristiana. Por otra parte, que el imperativo categórico, de carácter deontológico, venga dado *a priori* en el sujeto implica su libertad para actuar sin atender a un fin concreto. La extracción de la culpa cristiana en el paradigma evaluativo del sujeto posibilita su constitución ético-deontológica: ya puede actuar según el imperativo de su propia razón.

El mismo imperativo categórico kantiano, en sus dos formulaciones, reproduce dos aspectos cuya base ya la encontramos en Bruno. Por un lado, escribe Kant, “[a]ctúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (2005, p. 35). Se presupone, pues, una vinculación universal mediada por la razón y no por la naturaleza, lo que libera al sujeto ante sus actos y lo apresa al mismo tiempo en una responsabilidad de corte racional. Por otro lado, así reformula esta ley fundamental:

Que en el orden de los fines el hombre (y con él todo ser racional) sea un fin en sí mismo, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que por lo tanto, el género humano, en nuestra persona, deba sernos sagrado, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el sujeto de la ley moral, y por lo tanto, de lo que es santo en sí: únicamente por ello y de acuerdo con ello algo puede ser llamado santo. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre (Kant, 2005, pp. 156-157).

Llega a declarar Bruno en *Expulsión*:

Es indigno, necio, profano y censurable pensar que los dioses buscan la reverencia, el temor, el amor, el culto y el respeto de los hombres por otro fin y utilidad que el de los hombres mismos, ya que al ser ellos gloriosísimos en sí y al no poderseles añadir gloria desde fuera, han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres. Por eso las leyes y juicios están tanto más lejos de la bondad y verdad de la ley y del juicio cuanto más lejos están de ordenar y aprobar sobre todo lo que consiste en las acciones morales de los hombres con respecto a otros hombres (Bruno, 1995, p. 172).

Como bien ha leído Ortiz Pereira en *Los heroicos furores*, Bruno equilibra el amor heroico del furioso entre la subjetividad humana, dentro de lo finito, y la divinidad-naturaleza infinita: el ser humano no debe condicionarse totalmente por su deseo de unidad con la divinidad, sino que debe reafirmar su propia humanidad sin llegar a unirse nunca directamente a ella (Ortiz Pereira, 2020, p. 1531). La situación opuesta es propia de individuos vacíos “de espíritu y sentido propios”, esto es, carentes de autonomía subjetiva. No pueden ser “artífices y eficientes”, no se ve en ellos “la excelencia de la propia humanidad” (Los heroicos furores; Bruno, 1987, p. 57). No son sabios ni magos, tan solo receptáculos pasivos y finitos del flujo del infinito.

Declarado esto, la mediación divino-natural de Cristo se transmuta en la mediación heroico-racional de aquel que no solo posee tal autonomía, sino también el poder de obrar: el sabio-mago-filósofo. Si no hay más allá, si nuestra materia es disoluble, si toda metamorfosis se da “en el seno de la sustancia única” (Granada, 2002, p. 55), el principio y el fin de nuestros actos acontecen tan solo en la experiencia inmanente. No es suficiente probar intelectualmente que la muerte es un fenómeno *accidental* y no conduce a la salvación o al castigo: hay que convencer al vulgo de ello para que no haga de la vida un útil ajeno a ella misma. La pérdida del miedo a la muerte trivializa el papel mediador de Cristo, lo que permite la entrada en juego al filósofo. No hay consecuencia que alcanzar ni que evitar: se estrecha, pues, la relación entre voluntad y acto.

La diferencia en Bruno con respecto al paradigma moral consolidado en Kant al final de la modernidad radica en que la posibilidad de tal voluntad reside en *una* razón determinada, ejercida con la “verdadera contemplación filosófica” (*Expulsión*; Bruno, 1995, p. 288). El sabio-filósofo se eleva como puente entre el vulgo y el equilibrio social al conducir adecuadamente la voluntad de este por medio de la razón.

Bruno no dota de autonomía a todos los sujetos del cuerpo civil, pues la tendencia furiosa del vulgo es irracional. Es el filósofo, mago del vulgo, el que debe mediar entre el exceso natural del vulgo y la unidad del cuerpo social, trasunto del orden de la Naturaleza, como ya hemos argüido. El imperativo del filósofo, dotado de autonomía subjetiva, está condicionado por las consecuencias de los actos del vulgo (cfr. *Expulsión*; Bruno, 1995, p. 173). La voluntad es, por tanto, un privilegio del héroe furioso. No obstante, esto no contradice el hecho de que Bruno inicie la liberación subjetiva secuencial que acabará dando lugar a la resituación universal de la voluntad.

Que el ser humano sea un fin en sí mismo lo convierte también en el principio de todo pensamiento y acción que tengan lugar en él. Por tanto, contiene la causa y el fin en el principio de sus propios actos, consolidando su liberación moral. La conversión del sujeto en ciudadano se produce en el desplazamiento del imperativo hipotético trascendente (el bien, Dios)¹³ al inmanente (el Estado).

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

No aplica.

Material suplementario

No aplica.

Disponibilidad de datos

No aplica.

Agradecimientos

El autor de este artículo agradece la erudita orientación de Andrés Soria Olmedo en torno al género del diálogo.

Declaración de contribución de autoría

Francisco Javier Calderón de Lucas: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

El autor declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este artículo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No aplica.

BIBLIOGRAFÍA

- Benvenuto, Rodrigo Miguel (2022). Bajo el signo del *Demogorgon*: inmanencia y relación en *Lampas Triginta Statuarum* de Giordano Bruno. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 5(1), 81-102. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol5Iss1a377>
- Bianchi, Agustín Gabriel (2020). Demonios e imaginación en Giordano Bruno. *Patristica et Mediaevalia*, 41(2), 5-22. <https://doi.org/10.34096/petm.v41.n2.8060>
- Bianchi, Agustín Gabriel (2023). Naturalismo, política y religión en Giordano Bruno. *Cuadernos de filosofía*, 81, 81-94. <https://doi.org/10.34096/cf.n81.13890>

13 Desplazamiento que en otros términos, como se ha visto, Bruno trató de iniciar con la fusión de ley civil y ley divina, supeditando la religión al poder político (cfr. Granada, 2002, pp. 194-195).

- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Bruno, Giordano (1982). Sobre Magia (*De magia naturali*). En Ignacio Gómez de Liaño (Ed. y Trad.), *Mundo. Magia. Memoria* (pp. 225-280). Taurus.
- Bruno, Giordano (1984). *La cena de las cenizas*. Editora Nacional.
- Bruno, Giordano (1987). *Los heroicos furores*. Tecnos.
- Bruno, Giordano (1990). *Cábala del caballo Pegaso*. Alianza.
- Bruno, Giordano (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. Alianza.
- Bruno, Giordano (1995). *Expulsión de la bestia triunfante*. Altaya.
- Bruno, Giordano (2008). *De vinculis in genere*. Trad. Ernesto Schettino. Pax México.
- Bruno, Giordano (2009). *Las sombras de las ideas* (De Umbris Idearum). Trad. Jordi Raventós. Siruela.
- Bruno, Giordano (2018). *De la causa, el principio y el uno*. Tecnos.
- Ficino, Marsilio (1986). *De amore*. Tecnos.
- Flantrmsky Cárdenas, Óscar y Silva Rojas, Alonso (2022). Giordano Bruno y la revolución social, política y teológica de un universo infinito. *Areté. Revista de Filosofía*, XXXIV(1), 49-71. <https://doi.org/10.18800/arete.202201.003>
- Frausto Gatica, Obed (2016). La tecnificación de la democracia: ambivalencias de la ciencia y la política. *Acta Sociológica*, 71, 79-100. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.06.010>
- González Prada, María Rosario (1987). Introducción. En Giordano Bruno, *Los heroicos furores* (pp. IX-LXIV). Tecnos.
- Granada, Miguel Á. (2002). *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Herder.
- Granada, Miguel Á. (2005). *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Herder.
- Greenblatt, Stephen (2012). *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Crítica.
- Gutiérrez López Olivera, Isabel Estefanía (2022). Cosmología y filosofía natural en Giordano Bruno: Dios y el heliocentrismo en *De l'infinito universo e mondi. Scripta Philosophiæ Naturalis*, 21, 32-54.
- Hebreo, León (1986). *Diálogos de Amor*. Tecnos.
- Baumgartner, Matías; Hönigswald, Ricardo; Frischeisen-Köhler, Max; Baensch, Otto y Kinkel, Walter (1925). *Los grandes pensadores*, T. III-IV. Revista de Occidente.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón práctica*. FCE, UAM, UNAM.
- Koyré, Alexandre (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI Editores.
- Ordine, Nuccio (2021). Elogio de la duda: contra los “traficantes de certezas”. *Pensamiento*, 77(293), 123-129. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.007>
- Ortiz Pereira, Daniel (2020). La evolución de la teoría del furor poético en el neoplatonismo renacentista: la genial relectura de Giordano Bruno en *De gli eroici furori* (1585). *Pensamiento*, 76(292), 1517-1535. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i292.y2020.008>
- Pardo Tomás, José (1991). *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. CSIC.
- Rico, Francisco (1993). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Alianza.
- Rius Gatell, Rosa (2007). De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno. La apología del esfuerzo y el elogio de las manos. *EPOS*, 23, 183-196. <https://doi.org/10.5944/epos.23.2007.10552>

- Rodríguez, Juan Carlos (2001). *La literatura del pobre*. Comares.
- Rodríguez, Juan Carlos (2011). *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*. Comares.
- Santidrián, Pedro (Ed.) (1986). *Humanismo y Renacimiento*. Alianza.
- Savchenko, Viktor (2023). Historical and Philosophical Analysis of Free Will as the Genesis of Understanding Law. *Teisè*, 126, 131-141. <https://doi.org/10.15388/Teise.2023.126.9>
- Soria Olmedo, Andrés (1984). *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y doctrinales*. Universidad de Granada.
- Traversino Di Cristo, Massimiliano (2021). Notes on Giordano Bruno's Christianity in Light of his Trial. *La Razón Histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, 52, 1-10. <https://www.jstor.org/stable/48728792>
- Yates, Frances A. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Ariel.