





**GIORDANO BRUNO**  
y el pensamiento renacentista

*Giordano Bruno y el pensamiento renacentista*

© Derechos reservados por el autor,

Luis Felipe Jiménez Jiménez

Primera edición, 2010

Todos los derechos reservados.

Queda estrictamente prohibida  
la reproducción parcial o total  
de esta obra por cualquier medio  
o procedimiento, incluidos la reprografía  
y el tratamiento informático,  
sin la autorización escrita del autor.

Esta investigación fue arbitrada por pares académicos  
propuestos por la institución editora.

Cubierta basada en el emblema CXXI de Alciato.

Tiraje: 500 ejemplares

ISBN: 978-607-8028-01-6

Edición



Impreso en México

*Este hombre que huía, encerrado en un mundo muy suyo,  
separado de sus semejantes que huían también en mundos  
paralelos, le recordó la hipótesis del griego Demócrito:  
una serie infinita de universos idénticos en donde  
viven y mueren una serie de filósofos prisioneros.*

MARGUERITE YOURCENAR,

*OPUS NIGRUM*



Al profesor  
Eugenio Lakatos Janosca,  
*in memoriam*



## AGRADECIMIENTOS

En el largo y azaroso camino de la realización de este libro adquirí muchas deudas, la mayoría de ellas muy gratas, por ello quiero agradecer entrañablemente a todas aquellas personas que hace más de tres lustros me ofrecieron su amistad, consejo y franca conversación, sobre los cuales se inspiró este escrito: Felipe Prieto, María Constanza Gómez, Lilian Alexandra Hurtado, Luis Alberto Barbosa (†), Óscar Barragán, Martín Mendoza, Juan Mosquera, Ximena Herrera, Francisco Lafont y, sobre todo, a mi compañera de aventuras, Diana Arauz.

También es honroso poder agradecer en tiempo presente a quienes hicieron posible esta edición: las autoridades de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), su rector, maestro Francisco Javier Domínguez Garay; el director de la Unidad Académica de Filosofía, doctor Antonio Núñez Martínez; el presidente de la Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales (AZECME), doctor Veremundo Carrillo Trujillo, junto con las maravillosas personas que integran este colectivo del cual tengo el honor de ser parte; y un especial agradecimiento a Judith Navarro y a Magdalena Okhuysen por su invaluable labor, entusiasmo y atento cuidado en el proceso de esta magnífica edición.



# ÍNDICE

	<b>Página</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	15
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>La base epistémica del Renacimiento</b>	27
Humanismo y tradición medieval	28
La filosofía oculta	36
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>La revolución metafísica y cosmológica</b>	47
El orden medieval	48
La ruptura	52
El reordenamiento bruniano	60
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>Contra-escépticos y reformistas: un nuevo <i>ethos</i></b>	75
La crítica escéptica	77
Los reformadores	96
El <i>ethos</i> natural	108

<b>EXCURSO</b>	
<b>El furor heroico</b>	123
<b>CONCLUSIÓN</b>	135
<b>APÉNDICE I</b>	
<b>Humanismo, naturaleza y libertad</b>	141
Dos tradiciones humanistas: diferencias y conexiones	142
La crítica a los humanismos del siglo XV	152
La construcción de una “contra–naturaleza”	160
<b>APÉNDICE II</b>	
<b>Imágenes</b>	
Las correspondencias	177
<i>La Primavera</i>	178
Los sistemas	179
<i>Melancolía I</i>	180
<b>FUENTES</b>	183





# Introducción

*No es Spinoza, sino Bruno, el hombre embriagado de Dios.  
Penetra hasta más allá del universo material,  
que no se le antoja, como a los neoplatónicos,  
el reino de la enfermedad del alma,  
o como a los cristianos, un lugar de prueba,  
sino una oportunidad para la actividad espiritual  
y pasa de un heroico entusiasmo  
a otro entusiasmo, para unirse a Dios.*  
JAMES JOYCE

La presente investigación sólo es un sencillo estudio referente a una pequeña parte de la historia del pensamiento. Y aunque no es mi intención justificarla —pues como ocurre a toda obra humana, por insignificante que sea, “tiene, como todo ser que vive en el cosmos, la misma razón legítima de existir, razón basada en sí misma, que el mirlo que canta o la vaca que pasta en el prado”—,<sup>1</sup> es necesario hacerlo ante las continuas arremetidas de ciertos funcionarios de la filosofía institucional, en particular, y, en general, del ambiente intelectual que pesa en nuestro medio, los cuales se empeñan en reducir el devenir histórico del pensamiento moderno a los límites exclusivos de una región, o a la problemática que nos atañe de manera más inmediata. Es probable que tal actitud no sea sino el fruto de la exasperación producida por un sentido de impotencia ante nuestra realidad caótica, donde no

---

1. J. Huizinga, *El concepto de historia*, p. 15.

parece germinar vigorosa ninguna semilla trasplantada desde el otro lado del océano Atlántico; o por el hecho mismo de no hallarse prontamente, en el plano exclusivamente intelectual, un mecanismo rápido y eficaz para establecer una solución sistemática y fundada que otorgue credibilidad y tranquilidad a nuestra inestable existencia tercermundista.

Ahora bien, pensando en el lector educado y adaptado al ambiente escolar oficial, se exige tal justificación porque muy probablemente podrá estar haciéndose preguntas como estas: ¿Por qué preocuparse por problemas de historia del pensamiento, si el pensamiento especulativo parece sustentarse por sí solo? ¿Qué razón tiene estudiar un período de la historia a cuyo significado dentro del acontecer filosófico se le ha dado tan poca importancia? ¿Por qué ocuparnos del pensamiento de un filósofo tan oscuro como Bruno, cuyas posiciones parecen no ofrecer nada a los problemas del presente? ¿Para qué hacer investigaciones tan aparentemente inútiles?

En primer lugar, se ha hecho presente en nuestro tiempo la imperiosa necesidad de cuestionar la historia de las ideas tal y como se ha venido aceptando en nuestro medio. Dicho de otro modo: se hace indispensable cuestionar si la historia de las ideas puede seguir entendiéndose como garante de la continuidad de la conciencia, en la que se unifican y armonizan una serie de acontecimientos que parecen ordenarse sorda, lisa y tranquilamente, sin ningún tipo de altibajos, siguiendo un hilo que viene desde el origen, en el cual las formas y las prácticas discursivas racionales emergen, aparentemente, por su propia fuerza y valor de verdad. A esta historia deben oponerse otras nociones y otros tratamientos desde donde sea posible observar sin mediaciones preconcebidas, viendo

lo que hasta ahora esta historia tradicional ha ocultado, y que desde un principio se ha hecho sospechoso en ella.

En segundo lugar, teniendo en cuenta la discusión que se ha abierto alrededor del tema de la “Modernidad”, una crítica a la historia de las ideas como la anotada antes es completamente oportuna, ante la necesidad de poner en tela de juicio los lineamientos con base en los cuales se constituyeron el discurso racional moderno y sus correlativas prácticas. Por lo tanto, se trata de tamizar el suelo de la historia para, a partir de ella, dar nuevas luces en el mar de ignorancia en que nada sin ninguna dirección un buen porcentaje de nuestros filósofos de oficio, hundidos en abstrusidades y en el aislamiento de las especializaciones; situación que lleva a dar por sentado el discurso racional con un valor de verdad único, inmovible, neutro, objetivo y atemporal.

Se requiere, por ello, una crítica a la historia de las ideas tradicional, desde una perspectiva específica, con la cual se intente poner de manifiesto lo que ha ocultado, lo que ha destruido y, sobre todo, lo que se ha excluido en el arrollador avance del racionalismo moderno; avance en el cual se evidencia el carácter de voluntad de poder con que está constituido.

Consecuentemente, tratar de desnudar el racionalismo moderno de la carga ideológica con que se reviste exige la realización de una serie de estudios que —como se pretende aquí— analicen y reinterpreten la estructura, la composición y la organización de documentos que constituyeron la intrincada red de saberes que, por supuesto, quedaron excluidos o atomizados en el proceso de ascensión del racionalismo.

De esta manera, buscando trastocar el lugar donde tradicionalmente se cree reconocer la fuente de los discursos (el principio de donde emergió el discurso racional), se trata

de establecer cierto ambiente enrarecido, la discontinuidad, al mismo tiempo que las regularidades y las condiciones de posibilidad de otros discursos; saberes discursivos que ponen en entredicho el carácter creador, unificado, original y significativo, que asumen las nociones en las cuales la historia tradicional de las ideas y la filosofía oficial han sustentado la continuidad de la conciencia en que se cimenta el discurso racional y con la que, a través de un enorme esfuerzo, se ha asegurado el escamoteo de cualquier otra forma de discursividad que intente hacer alguna fisura en su sólida edificación.

De este modo, recabar en la positividad en la que se hicieron posibles discursos como el de Bruno no es ni la búsqueda de la unidad de la obra, de la disciplina creativa, del espíritu de la época o de la marca de la originalidad individual, junto a las significaciones dispersas que en la obra se unen; no se intenta sostener o inscribir los documentos brunianos en la tradición pre-racionalista; por el contrario, se trata, a través de estos documentos, de estrechar el límite de los acontecimientos discursivos a que pertenece, de entender cómo diverge y cómo se entrecruza con otros discursos.

Por lo demás, lejos de escoger la obra de Bruno por su obscuridad o por el gusto exótico que despierta entre los curiosos ante el casi completo desconocimiento de su obra en nuestro medio, se seleccionó como producto de una imagen previa que nos hicimos de la época; es decir: se hizo énfasis en la *Opera italiana* de Bruno tratando de reconstruir su contexto temporal, de manera que nos mostrara cómo sus particularidades tocan casi la totalidad de los problemas de su época.

En efecto, tales problemas en el siglo XVI están perfectamente demarcados por tres grandes hechos: el descubrimiento

del Nuevo Mundo, la revolución copernicana y la crisis religiosa. Estos acontecimientos generan un ambiente extraño al acostumbrado en los analistas de la continuidad histórica en general; a la vez que crean el umbral a través del cual se puede determinar los puntos de ruptura con las costumbres de la tradición en que habían vivido los hombres de estos tiempos, quienes no se habituaban a la idea de un mundo que iba más allá de la covacha humana; incluso, aquel ensanchamiento producía horror a una buena mayoría de esos hombres.

Dichas circunstancias hacen a nuestro personaje más actual que nunca pues, en un mundo como el que vive este principio del siglo XXI (la globalización, la homogeneización forzosa de las costumbres y la universalización de la tecnología, la información y la economía, sin contar con sus contrapartes ¿efectos secundarios?: el acrecentamiento de nacionalismos, fundamentalismos religiosos, guerras intestinas, aceleramiento de la destrucción medioambiental, la amenaza inminente de nuestra autoaniquilación, etcétera), se tiene en el planteamiento del de Nola no una solución, sino un espejo que nos permite reflexionar acerca de nosotros mismos; un espejo que nos deja filosofar sin repetir autoridades ajenas, sin casarnos con nuestro pensador, permitiéndonos dar crédito a sus razones y rechazar cualquiera de sus opiniones; una forma de reflexionar que nos enseña a abandonar al padre y a la madre, a las autoridades, a quienes nos concibieron y nos sirvieron de modelos, sin ningún apego o temor por las deudas contraídas con el pasado. Esto nos permite reconocer que no tenemos una morada fija, excepto la inmensidad del universo.

Aquellos fueron los acontecimientos que trastocaron la estancia del hombre, el *ethos* de los occidentales del siglo XVI;

tan amenazantes y tan graves como los sucesos que acechan y ponen en total incertidumbre nuestra actual situación. En ese entonces, como ahora, ante la aguda crisis en la que el hombre parece no querer reconocer que su vida ya no será igual, el conjunto de saberes, prácticas y sucesos se entrelazan para intentar curar esta resquebrajadura del orden existencial humano.

La red de saberes que suma las herencias del humanismo y del neoplatonismo florentino apenas fue un recurso que, si bien conforma el suelo epistémico del Renacimiento, no recupera la tranquilidad y la seguridad en el sentido de la vida humana, tal como lo había hecho la escolástica durante el Medioevo. De este modo, a la fractura discursiva sigue la ruptura metafísica y cosmológica, la cual se había venido anunciando desde el interior de la Edad Media por el Maestro Eckhardt, por ejemplo; hasta concretarse en los albores de la nueva época por las intuiciones metafísicas de Nicolás de Cusa, unidas a los cálculos matemáticos y astronómicos que un siglo después haría Copérnico.

La ruptura con el orden metafísico y cosmológico medieval, al no establecer un inmediato remplazo, agudiza la crisis, a la cual se une consecuentemente el desbarajuste de la estabilidad de la Iglesia Católica, institución que, como de todos es sabido, había fundado su poder temporal y divino en la metafísica y en el orden cosmológico. El resquebrajamiento de ese orden, unido a la inconformidad intelectual y social referente a la creencia religiosa y a la administración de la fe, completa el mapa en que se dibujan los desplazamientos y la quiebra de los valores tradicionales en el Renacimiento.

Frente a este panorama surgen —antes de que la obra de Bruno se hiciera presente— la Reforma protestante y una serie de corrientes filosóficas, de las cuales sólo se destacarán los discursos escépticos (limitados a los de Erasmo y Montaigne), que son reflejo de los enormes esfuerzos de los hombres de la época por curar la fragmentación del orden ético y estético a partir de la propia tradición. El escepticismo, por ejemplo, se empeña exclusivamente en validar lo evidente e indudable; los reformistas, como Lutero y Calvino, atareados en la labor de recuperar los fundamentos de la fe cristiana primitiva y su adecuación con el mantenimiento del poder temporal, no logran llegar a un acuerdo, y únicamente consiguen radicalizar y agudizar la inevitable fragmentación del *ethos* occidental.

Giordano Bruno aparece así como el pensador que, en medio de este *mare magnum* de discusiones interminables, de fanatismos que habían cobrado vidas —que cobrarían la suya—, concibe un orden positivo radicalmente contrario al tradicional, en el que, en lugar de tratar de readaptar al hombre al viejo orden, se esfuerza por restablecer el *ethos* del hombre acorde con una nueva idea, o mejor: un nuevo artificio que revalidara la Naturaleza, acoplando todo en una discursividad única, en un pensar indiferenciado y total.

\*

\*   \*

Filippo Bruno nace en Nola en 1548; a los quince años ingresa en el convento de los dominicos, donde, siguiendo la tradición de la orden, cambia su nombre, y adopta el de Giordano. En 1576, abandona el hábito al ser acusado de herejía;

desde este momento hasta su muerte, encarna el perfecto ejemplo del nómada errante: recorre toda Italia hasta llegar finalmente a Ginebra, donde dicta sus conferencias sobre el *Tractatus de Sphaera Mundi* del Sacrobosco, sigue a Toulouse y, en 1581, lo encontramos en París, pronunciando las conferencias públicas que lo harán conocer del rey Enrique III; publica sus primeras obras sobre el arte de la memoria, además de tener la oportunidad de reflexionar acerca de *De occulta Philosophia* de Cornelius Agrippa, hecho que se plasma en su obra *De umbris idearum*.

A principios de 1583, Bruno va a Inglaterra, al parecer en misión diplomática, con cartas de Enrique III para el embajador francés en Londres; vive en la embajada francesa durante los dos años que pasa en este país, bajo la protección del embajador, quien tuvo que protegerlo ante los tumultos que produjeron sus escritos, publicados clandestinamente en Londres.

Este mismo año, Bruno visita Oxford acompañando al príncipe polaco Albert Alasco (Laski), ahí participa en las *disputatio* de esta universidad, suceso tan violento que dejó hondas huellas en la obra del Nolano, especialmente porque después de esta intervención vuelve a Oxford con el fin de pronunciar, sin la debida invitación, conferencias que, en gran parte, eran repetición de la obra de Marsilio Ficino, aunque sustentando opiniones de Copérnico; tiene que retirarse cuando se le acusa de plagiar al académico florentino. No obstante, este fue uno de sus períodos más fructíferos: en el corto plazo de dos años (1583–1585), publica *Cena de las cenizas*, donde defiende la teoría copernicana, añadiendo su crítica y sus propias consecuencias; posteriormente, en *De la causa principio y uno* (1584), justifica las tormentas suscitadas en Oxford, y recuerda a los frailes oxfordienses de épocas

mejores (como Occam y Roger Bacon), tan ajenos y lejanos a las pretensiones y a los tiempos de la Reforma como próximos a las necesidades de la Ciencia Nueva, en la cual fundamenta su ontología y su concepción sobre la materia. Posteriormente, aparece *Sobre el universo infinito y sus mundos*, donde expone su visión del universo, y hace un profundo ataque a la cosmografía aristotélico–escolástica; en *Expulsión de la bestia triunfante*, amplía su pensamiento metafísico y cosmológico orientándolo hacia el plano moral y religioso, tarea que continúa en *Cábala del caballo Pegaso* (1585), obra que, además de ser un apéndice de la anterior, le sirve para adaptar la tradición simbólica de la cábala judía a su sistema filosófico, no sin antes hacer una fuerte crítica al sistema religioso judeocristiano y al escepticismo, depurando finalmente el terreno propicio en que surgirá el “Héroe Furioso”, expuesto en la última de sus obras en italiano: *Los heroicos furores*, obra publicada en 1585.

En estas seis obras encontramos el ordenamiento filosófico de Bruno, pues, en medio de las más violentas intrigas políticas y religiosas, logra exponer una nueva filosofía, en la que no se separan ni la cosmología ni la ética ni la religión; sino que, mancomunadas, se convierten en una forma de recobrar el pensar como totalidad.

A finales de 1585, Bruno regresa a París, donde los ánimos caldeados y la inminencia de la Guerra de la Liga habían creado un ambiente poco propicio para un hombre que, como el Nolano, se exponía permanentemente a las trifulcas; así, debe huir en 1586 hacia Alemania; después de un corto peregrinaje por diferentes ciudades, es recibido en la universidad de Wüttemberg, donde se concentra en la realización de sus obras sobre el arte de la memoria, rescatando la

obra de Raimundo Lulio (Ramon Llull). Va posteriormente a Praga, ahí intenta, sin éxito, ganar el favor del emperador ocultista Rodolfo II; ante este fracaso, se dirige a Helmstedt, buscando el favor del rey Enrique Julio de Brunswick–Wolfenbüttel, probablemente es ahí donde escribe una de sus más grandes obras latinas: *De Magia*.

Con el dinero que obtiene de Enrique Julio, Bruno viaja a Francfort para publicar los poemas que había escrito durante sus vagabundeos: “*De innumerabilis, immenso et infigurabilis*”, “*De triplici: minimi et mensura*” y “*De monade, numero et figura*”, impresos por Juan Wechel en 1591.

En este tiempo, Bruno conoce a Giovanni Mocenigo, un rico noble veneciano, quien lo invita a regresar a Italia, alentándolo con la esperanza de encontrar en su ciudad mayor tolerancia y un gradual mejoramiento del ambiente religioso, gracias a la conversión al catolicismo del nuevo rey de Francia, Enrique IV. Ya en Venecia, este mismo noble traiciona al Nolano, quien es detenido y arrojado a las prisiones de la Inquisición.

Al final del proceso de Venecia, Bruno se retracta de sus herejías, pero es enviado a Roma para ser sometido a otro proceso. Pasa ocho años en la cárcel, al final de los cuales, ante la negativa a retractarse, es condenado como hereje el 8 de febrero de 1600, y quemado en la hoguera instalada en el Campo de Fiore en la mañana del 17 de febrero de ese mismo año.

A pesar de que casi trescientos años después, el 9 de junio de 1889, se descubrió en el Campo de Fiore un monumento erigido en honor del hereje de Nola, en un acto de exculpación de parte de la Iglesia Católica —como nos lo recuerda Eugen Drewermann en su novela sobre la vida

de Bruno—, el papa León XIII no pudo evitar la tentación de emitir una circular (que debía ser leída en todos los púlpitos del mundo) en la que recordaba a los cristianos la vida desordenada del hereje, su animosidad contra la Iglesia y su doble apostasía contra la fe; en ella se acusaba a Bruno de ser materialista y ateo, y agregaba que

ni llevó a cabo ninguna aportación científica ni contrajo mérito alguno en el fomento de la vida pública. Su manera de obrar fue poco sincera, falaz y llena de egoísmo, intolerante con cualquier opinión contraria, marcadamente maliciosa y llena de una adulación que desfigura la verdad.<sup>2</sup>

Sirva este modesto trabajo, escrito en los confines del mundo, como ejercicio de admiración, ya que no de desagravio, a más de cuatrocientos años de su muerte (o de su mutación), ahora, precisamente cuando su obra vuelve a cobrar vigencia; más aún cuando la personalidad del Nolano y su vida son tan fascinantes y extrañas para el hombre de hoy, como la falta de valor y de heroísmo que caracteriza a nuestra época. Probablemente, no hay un hombre que encarne mejor los símbolos que singularizan el estilo del pensamiento y de la vida del Renacimiento como Bruno: peregrino, mago, poeta y filósofo; sin considerar estas cualidades que suma este personaje es imposible intentar comprender su pensamiento: un pensar sin culpa ni odio, lleno de vida y un deseo extremo de potenciar en el gozo y en la visión *libre e inspirada del infinito*.

---

2. E. Drewermann, *Giordano Bruno o El espejo infinito*, p. 343.



## CAPÍTULO I

### LA BASE EPISTÉMICA DEL RENACIMIENTO

El período histórico al que se ha dado el rótulo de “Renacimiento” adolece de vaguedad, así en cuanto al tiempo como en cuanto a la extensión. Esto lo sabe cualquier conocedor de la historia general de las ideas; mas el problema se agrava cuando se intenta revisar su contenido y su significado: ¿cómo podemos comprender en una unidad coherente y sintética la estructura del saber renacentista, toda vez que se manifiesta como un conjunto de las más diversas y dispares formas de pensamiento? ¿Desde qué puntos podemos explicarnos que esa conjunción atiborrada de formas discursivas —inspirada en conceptos de la Antigüedad clásica que van desde Platón y Aristóteles, pasando por Epicuro y Lucrecio, hasta Plotino y los estoicos— aparezca armonizada con tradiciones religiosas de tipo cristiano, gnóstico y hermético? ¿Cómo y en qué forma se pudieron conectar estos saberes que, entre el siglo III a. de C. y el siglo V, surgieron en abierta oposición, y que en los siglos XV y XVI aparecen completamente anudados?

Sin duda, para que dichos entrecruzamientos, conexiones y divisiones de conceptos y tradiciones fueran posibles, se requería un ámbito muy especial que posibilitara su desenvolvimiento, a la vez que se erigieran como base fundamental del saber de una época tan particular. Por consiguiente, la tarea a realizar consiste en hacer un reconocimiento descriptivo de

la estructura en que se originó esta emergencia conceptual durante los siglos XV y XVI; es decir: una descripción de las positivities en que las ideas como las de Giordano Bruno fueron concebidas no sólo como posibles, sino fundadas en un saber real. Al mismo tiempo, esta descripción tratará de dilucidar las oposiciones y las series discursivas que, originadas dentro de la misma estructura de saber, derivaban en posiciones de resistencia a formas de pensamiento como la del Nolano e, inclusive, planteaban conceptos alternativos. En esta forma, con el fin de delimitar este enorme espacio, se analizarán tan sólo dos series de saberes que, al mismo tiempo que se contraponen, en ocasiones coinciden y se involucran en la formación de dichas estructuras: el saber humanista y su discusión con la escolástica del siglo XIV, por una parte; y, por otra, el saber mágico-religioso, del cual surgen las formas del pensamiento de Ficino y Pico della Mirandola que servirían de base al sistema filosófico de Bruno.

### **Humanismo y tradición medieval**

El movimiento humanista de los siglos XV y XVI parece centrar su actividad fundamental en la recuperación, la traducción y los comentarios exegéticos de las obras de la Antigüedad clásica, labor que también desarrollaron —en ocasiones con mayor solidez— los escolásticos cristianos del Medioevo. Sin embargo, observando la diferencia en el tratamiento y en la forma como fue asumida la Antigüedad clásica por los humanistas del Renacimiento, es como podremos entender el papel de este movimiento en la conformación de la estructura del saber de esta época.

Puede decirse, en líneas generales, que la experiencia humanista, al querer asumir la Antigüedad clásica desde una

visión directa, sin intermediarios, diferente de la establecida por la escolástica medieval, debió enfatizar sus puntos de ruptura en tres aspectos específicos: en el ataque a la estructura científica del sistema escolástico —fundado en la física aristotélica—, en la reorganización de los estudios liberales y, sobre todo, en la creación de una nueva concepción del hombre. No obstante, hay que hacer hincapié sobre la anterior: la crítica del humanismo no va en contra de la escolástica en general, sino en contra de la última época de esta corriente filosófica; es decir: ataca el saber medieval oficial de finales del siglo XIV, el cual centra sus especulaciones en la física del *impetus*, que es, en últimas, un desarrollo semi-experimental de la física teórica de Aristóteles.

Dicha física del *impetus* tiene como mayores representantes a Nicolás Autrecourt, a Nicolás de Oresme y a Buridan, quienes, a su vez, hacen los últimos esfuerzos encaminados a llevar hasta las más extremas consecuencias las teorías sobre la “pesantez” de los cuerpos, la tendencia de las cosas a dirigirse hacia su lugar natural, así como la imposibilidad del vacío, y la organización del cosmos en una estructura finita, cuyo centro inmóvil es la Tierra, al mismo tiempo que el movimiento celeste y eterno, causado por el Primer Motor, que la teología cristiana hacia equivaler a Dios.<sup>1</sup>

Mas los esfuerzos de estos últimos grandes representantes de la ciencia escolástica parecen reducirse exclusivamente a

---

1. Nicolás de Oresme y Nicolás de Autrecourt, junto con Buridan, intentaron oponer a la física aristotélica tradicional su concepción de *impetus*, entendiéndola como la fuerza impresa que acompaña todo objeto en su movimiento violento. No era sino un complemento a la teoría del movimiento aristotélico, sin resquebrajar su base; sin embargo, este concepto sería aprovechado dentro de otro contexto —el orden copernicano— por Bruno, como se verá en el capítulo II.

añadir problemas particulares a la física de Aristóteles, con sus ideas del *impetus* y la posibilidad de que la Tierra no sea del todo el centro del cosmos; consideran que los cuerpos se mueven en la superficie terrestre por una fuerza externa que se imprime en ellos desde el punto de salida hasta el final de su recorrido; creen, igualmente, que la Tierra está cerca del centro del cosmos, pues el verdadero centro está formado por elementos magnéticos o “anti-tierras”, que son los que mantienen la unidad del cosmos. Todas estas ideas ingeniosas, vistas desde lo acaecido en el futuro, pudieron ser las anticipaciones más inmediatas de las ciencias modernas, pero en aquel momento no dejaban de ser problemas propios de la estructura de su ciencia, es más: no la desvertebran, ni mucho menos la revolucionan, pero sí, en cambio, quedan encerrados en su propio concepto.<sup>2</sup>

Ante este estancamiento, el humanismo propone su crítica, no desde la física, sino desde otra perspectiva: la revisión pormenorizada de las autoridades máximas del saber medieval. Desde las traducciones directas de las obras de Aristóteles, Platón y, en especial, de Arquímedes, quien apenas había sido conocido a través de terceros en el Medioevo. Leonardo Bruni, Leon Batista Alberti, Johannes Argyropulos, Mitridates, Pletón, Cusa, Ficino y Pico, promueven no sólo un replanteamiento de la visión que se tenía de las autoridades, sino su estudio y comentario directo, concibiendo una nueva base del saber: el saber erudito, que significaba, desde un comienzo, el cuestionamiento, que jamás se hicieron los medievales, respecto de la

---

2. Para conocer detalles acerca del desarrollo histórico de estos conceptos, ver *Estudios galileanos* y *Estudios de historia del pensamiento científico*, de Alexandré Koyré; así como el estudio de Paul Benoit: “La teología en el siglo XIII: Una ciencia diferente a las demás”, en *Historia de las ciencias*, dirigida por M. Serres.

distancia que los separaba de la Antigüedad clásica.

Para los hombres del Medioevo no había diferencia entre su época y la era clásica, ellos simplemente eran sus continuadores con un atributo de más: el *ethos* cristiano; con el humanismo, las diferencias entre el *ethos* medieval y el antiguo se hacían evidentes. El saber erudito no sólo pretendía recuperar un saber, sino todos los ideales griegos y latinos que constituyeron la grandeza de estos pueblos y que los diferenciaron de la civilización cristiana; por consiguiente, los humanistas fundamentarían la búsqueda de la verdad en la emulatio de la Antigüedad, a través de los signos del lenguaje que comunican los clásicos en sus obras. Esto implicaba una laboriosa tarea filológica: aprender el griego y el latín clásico (no el escolástico), leer sus textos directamente y comprenderlos a través de una interpretación absolutamente libre. Todo lo cual condujo a multiplicar las autoridades del saber, saltando en mil pedazos los tres siglos de dominación aristotélica; Aristóteles deja de ser “El Filósofo” y, al igual que Ptolomeo, pierde su carácter de autoridad máxima, para entrar a discutir con una gama de autoridades clásicas, comentadas, traducidas y renovadas por el pensamiento renacentista.<sup>3</sup>

En segundo lugar, el humanismo amplió su crítica al Medioevo en uno de sus puntos quizá fundamentales: el programa de estudios presentando como *Trivium* y *Quadrivium*, que pretendía emular el ideal de la *Paideia* griega, pero que, al final del siglo XIV, sólo destacaba dos de sus disciplinas: la lógica, como dialéctica, y la gramática, absorbida por la primera como un instrumento de aquélla.<sup>4</sup>

---

3. *Ibidem*. Ver además *La revolución cultural del Renacimiento*, de E. Garin.

4. P. Benoit, *op. cit.*, p. 205. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 115–186.

Una filosofía teocéntrica como la escolástica medieval, al llegar a este extremo, desvió el realismo de sus problemas a discusiones de orden exclusivamente conceptual: una serie de silogismos conducidos por otra serie de palabras sin significado pretendía encerrar los modos del ser en una esfera conceptual y limitada. En estas discusiones (*disputatio*) se intentaba explicar desde la existencia del ser hasta la ocurrencia de fenómenos naturales, perdiendo de vista la verificación de los hechos o la contradicción que desde ellos pudiera darse, y, sobre todo, el accionar humano.

Frente a esta actitud, el humanismo, desde afuera de la mismidad del saber medieval, desde las cancillerías y las notarías, sin la participación de las universidades ni de la *episteme* oficial, se negó a encajonar la filosofía en problemas de palabras, y de palabras vacías; pues, al cabo, el interés del saber erudito consistía en recuperar su contenido, proponiendo, en contra del sistema de estudios medieval, a través del humanismo, los *Studia Humanitatis* que, en muchos sentidos, conservan la estructura de su predecesora, salvo que sus prioridades se centran en poner el lenguaje y la lógica al servicio de la retórica, la historia y la filología; así, se busca recuperar el lenguaje y las palabras para los fines del hombre, para su accionar y para sus empresas. Contra los discursos lógicos carentes de significado, o que han dejado de tenerlo, el humanismo se preocupa por recuperar los vínculos de las palabras con las cosas; mediante él se intenta retornar al mundo de las pasiones, de la persuasión y de la poesía, es decir: a la unión del saber con lo bello.<sup>5</sup>

El tercer aspecto en que se centró la crítica humanista al saber medieval, para desde ella estructurar la base del saber

---

5. M. Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, p. 55

renacentista, fue el establecimiento de un *ethos*, el ideal de la noción “hombre”. Esta noción, en la escolástica y en las prácticas religiosas de finales del Medioevo, había exagerado su dependencia de la noción de Dios. Santo Tomás, en su asimilación cristiana de Aristóteles, había conseguido equilibrar los problemas de razón y fe, concibiendo en forma precisa los límites de la primera, sin poner en peligro los fundamentos de la última; al mismo tiempo, con la lógica silogística, constituía el instrumento epistemológico efectivo que determinaba el pensamiento abstracto y concreto, lo universal y lo particular, dentro de límites precisos. De manera que el orden que establecía la lógica a las cosas correspondía exactamente a las jerarquías del ser, su estructura y su forma de articulación conceptual. Como se ve en ese orden, el hombre no podía pasar de constituir uno de los seres más ínfimos en la gigantesca jerarquía de los seres, o de ser más que un borroso elemento de referencia experimental o instrumental.<sup>6</sup>

Nuevamente, el humanismo, frente a esta posición degradante del hombre, reivindica la Antigüedad clásica

---

6. El estado de degradación del hombre dentro del conjunto de los seres se correspondía en esta época con la posición de santo Tomás, para quien “El hombre posee el libre albedrío, porque sin él serían vanos los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, recompensas y castigos” (*Summa Teológica*, ed. de Espasa-Calpe, p. 84). Así, el hombre es libre en la medida que escoge el camino de la gracia, reduciéndose a esta escogencia, a saber elegir, la actividad entera humana en pro de su salvación. Más extrema y contundente es la posición del papa Inocencio III en su *De miseria humanae vitae*: “Tú hombre, andas investigando hierbas y árboles; pero éstos producen flores, hojas, frutos y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo, y de tu cuerpo espantos, orina y excrementos” (*apud*. R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, p. 9).

desde las bases del saber erudito y, desde ella, la necesidad de centrar la actividad filosófica en el accionar humano. Sin discutir el esquema cosmológico heredado desde la baja Edad Media, el humanismo establece la correspondencia entre mundo celeste y terrestre, considerando al hombre como centro de esa correspondencia. Así, esta relación, que llamaremos “analogía”, representa un universo que se manifiesta concretamente en la Tierra: la hierba es “análoga” a la tierra; el mineral es “análogo” a las rocas que lo encierran... Dichas analogías encuentran en el hombre su punto culminante, pues él es análogo al cielo y a los animales, las plantas y los minerales de la tierra; su cuerpo se constituye conforme a la estructura del universo, y se equilibra con la tierra en que habita.

En esta forma, para el Renacimiento del siglo XV, bajo la misma estructura cosmológica del Medioevo, el hombre pasa a ser la medida de todas las cosas, gracias a su correspondencia con todos los elementos del cosmos y a su posición de mediador entre lo celeste y lo terrestre, siendo de esta manera el elemento determinante dentro de la estructura del saber renacentista. Como una especie de figura prometéica (ni mago, ni filósofo, ni sabio, sino héroe robador del fuego divino, filántropo creador), el hombre está “en medio del mundo para que desde ahí discierna todo lo que está en él”.<sup>7</sup>

La actividad del hombre, por lo tanto, es seguir los signos del mundo, en especial, aquellos que la erudición le ha permitido visualizar. Estos signos le dejarán el texto único, la verdad única, tan arcaica como la intuición de Dios; mas

---

7. G. P. Mirandola, “Alabanza al hombre”, en *El Renacimiento italiano*, de E. Garin, p. 71.

los límites de la estructura epistémica de la erudición llegan hasta este punto: el humanismo está imposibilitado para realizar una crítica más rigurosa que trascienda los límites de la ontología y la cosmología escolástica; sus problemas, centrados en el accionar humano, se desvían más hacia lo político y lo urbano que hacia una crítica sistemática y definida contra la estructura del saber medieval.

En cierta forma, los humanistas, al intentar hallar a través de la erudición los signos del mundo, lo único que consiguen es ampliar el número de autoridades que median entre el hombre y la naturaleza, entre el *homo faber* y el “hombre artista”, o entre el hombre y Dios, sin conseguir una justificación que dé nuevo piso a esas mediaciones.

El saber erudito seguirá siendo una serie discursiva que mantendrá su fuerza durante los siglos XVI y XVII gracias al prestigio de los métodos filológicos del humanismo y a su aporte a la bella expresión y a la gramática; esto le permitirá desplazarse a otras series discursivas, como el discurso religioso reformista y contrarreformista, e inclusive el racionalismo; además, su labor dentro de la estructuración de la base epistémica del Renacimiento es vital, pues derriba el totalitarismo de las autoridades filosóficas del Medioevo, recupera las fuentes clásicas convirtiéndolas en la base misma del conocimiento, y, sobre todo, permite el desarrollo de una nueva concepción del hombre, perfectamente armónico y equilibrado con el cosmos al que pertenece, punto en el cual se centrarán todas las discusiones del saber renacentista.

Esta fisura que abrió el humanismo con su saber erudito quizá no pudo derribar la estructura del saber escolástico, pero facilitó el surgimiento de una nueva serie discursiva, derivada en gran parte del humanismo que, a la vez, se le

opone reivindicando ciertos aspectos del saber escolástico; es una nueva corriente que, haciendo una especie de sincretismo, pretende conciliar lo cristiano con lo clásico, sumando una serie de prácticas reprimidas y condenadas durante el Medioevo, como la magia, la astrología, la alquimia, la cábala, que reaparecen bajo un nuevo ropaje teórico: el saber esotérico.

### **La filosofía oculta**

En el contexto humanista predominaba la confianza en la acción del hombre, asegurada por el saber erudito, en el que se destacaba su capacidad de *homo faber*, artífice de sí mismo y de su fortuna; sin embargo, a finales del siglo XV, la proyección humanista se torna cada vez más angustiante: la erudición en el interior de sus propios logros políticos, urbanísticos y estéticos, conoce el fracaso, la fugacidad de sus obras, la muerte y la fuerza del azar.<sup>8</sup>

Los temas fundamentales de la teología y la metafísica, que le habían sido indiferentes hasta ese momento (sólo había realizado críticas de tipo filológico–histórico, con los trabajos de Lorenzo Valla especialmente), y en los que sólo

---

8. El proyecto humanista centró sus actividades en el orden político, a lo que unió planes urbanísticos y estudios filológicos, jurídicos e históricos. No puede decirse que el movimiento humanístico fue una corriente uniforme: desde un principio se alió a los gobernantes de turno de la península italiana; aún más: es evidente que su labor llegó a su máximo apogeo en la Señoría de Florencia, cuya estructura de ciudad–estado republicana y aristocrática a la vez, le permitió una labor más abierta y crítica, acorde con la idea de hombre que propugnaba; sin embargo, este periodo de prosperidad cultural se sostenía sobre la base del equilibrio de las fortunas; una vez el poder económico se inclinó en favor de los Medici, la labor de la cancillería humanista pasó a tener un carácter secundario; esto fue llevando la actividad política florentina a su más grave crisis, que tuvo lugar a finales del siglo XV.

se había preocupado por cimentar una piedad cristiana eminentemente individualizada y antidogmática, conforman los aspectos más alejados de los marcos estrictamente terrenales a que se atreve a llegar el humanismo.

La incertidumbre, el fracaso, los avatares de la fortuna, encuentran un nuevo respaldo; el desespero que encierra la futilidad del quehacer humano busca refugio en las corrientes neoplatónicas surgidas en Florencia: Ficino, traductor y comentador de casi toda obra de Platón, armoniza ésta con la de Plotino y con el *Corpus Hermeticum*, con el afán de conciliarlo y contemporizarlo con la teología cristiana; su proyecto se dirige a cubrir las carencias del saber erudito; intenta, a través de una compleja metafísica, reivindicar y justificar la posición del hombre como mediador entre lo divino y lo natural; así, a través de Hermes Trimegisto, señala:

¡Oh, de qué privilegiada mezcla está hecha la naturaleza del hombre! Está unida a los dioses por lo que tienen de divino, que lo emparenta con los dioses; la parte de su ser que lo hace terrestre la menosprecia dentro de sí; todos los demás vivientes a los que se sabe vinculado en virtud del plan celestial los une a sí mediante el lazo del amor; él levanta su mirada al cielo. Es, pues, tal su posición en este papel privilegiado de intermediario que ama a los seres que son inferiores a él, y es amado por los seres que lo dominan.<sup>9</sup>

Utilizando principalmente la tradición hermética, el llamado neoplatonismo florentino restituye al hombre el dominio de la naturaleza, pero como un mediador entre ésta —de la cual hace parte— y Dios —del cual es también partícipe—. El *Asclepio* y el *Poimandres* hablan de un conocimiento perfecto a través del cual se logra captar el valor más profundo de todo

---

9. H. Trimegisto, *Tres tratados*, p. 107.

libro: su sentido místico. Más allá de los sentidos, más allá de los límites terrenales, mediante el conocimiento del lenguaje secreto, accedemos a nuestro auténtico mundo, donde no existe el paso del tiempo ni la decadencia de la muerte.

Unido este conocimiento hermético a la tradición platónica, como filosofía que descubre en transparencia una dirección ideal, un sentido oculto de las cosas, se descubre el ámbito de lo divino, concibiendo una armonía de orden superior. Esta vida secreta se manifiesta a través de un ritmo, una forma, un destello de hermosura; no responde a un orden lógico o a una abstracción conceptual, sino a un principio de orden y de gracia. Descubrir la verdad no puede hacerse mediante la lógica silogística, pues ésta no hace más que distanciarla; sólo se puede lograr mediante una visión mental que aferre el número y el ritmo como el artista capta el alma de los seres en sus creaciones.

De esta manera, el hombre es ese artista, domina la tierra, desafía los elementos, conoce los demonios, se mezcla con los otros espíritus, transforma todo. Punto de fuga. Subordina el entero mundo de las formas al hombre, que puede atravesarlo, ya degenerando hacia lo demoníaco, ya ascendiendo hacia lo divino; en él se encierran todas las posibilidades y todos los mundos posibles. Sobre esta base, la tradición hermética recuperada por el Renacimiento prolonga y da nueva vida a la magia y a la astrología medieval, a lo que durante el Medioevo se había ocultado bajo el signo de lo demoníaco, moviéndose por debajo del límite del orden racional, de la mismidad de los saberes y el orden oficial de la época. El Renacimiento reivindica la magia y los conocimientos esotéricos como un saber de altísima procedencia que se ampara en la tradición y en la autoridad de los más antiguos sistemas filosóficos.

El saber oculto había operado durante el Medioevo como una forma de experimentalismo particular, en los casos más destacados,<sup>10</sup> pero siendo siempre, dentro de la estructura del saber, un sin sentido, pues, en un orden concebido dentro de la más estricta rigurosidad, avalado por la lógica silogística, que abarcaba en forma exhaustiva la totalidad de los entes, la contingencia experimental sólo podía realizarse en el terreno de lo infrarracional.

Ahora bien, en un saber en el que la lógica y el privilegio de la geometría —planteada como condiciones *a priori* del cosmos—<sup>11</sup> ajustan el universo al movimiento de engranajes eternos, el mago y el astrólogo sólo pueden ser expulsados del luminoso mundo racional, ocultándose en fantasmas y prácticas ceremoniales, en los que se perciben las fuerzas turbias y oscuras que pretendía negar el saber oficial del Medioevo; por el contrario, en el Renacimiento, el mago y el astrólogo, junto al alquimista y al quiromántico, retornan

10. Esta forma de experimentalismo fue desarrollada durante la Edad Media por hombres de la talla de Roger Bacon o San Alberto Magno; no obstante, se reducía más a la experiencia por la experiencia que a un planteamiento teórico consecuente a dichas investigaciones; constituye, sin embargo, los primeros esfuerzos modernos por reconocer el papel de la experiencia en el interior de la ciencia, y la primera forma de resistencia contra el “orden aristotélico”. Ver “El espejo de la Alquimia” de R. Bacon, y “El compuesto de los compuestos” de Alberto Magno, ambos en *Textos básicos de alquimia*, pp. 47–55 y 19–51, respectivamente.

11. Como es bien sabido, el *Trivium* y el *Quadrivium* componen el *corpus* académico del saber medieval, pero existe un cierto predominio de la lógica y de la geometría sobre las demás manifestaciones de las artes; esto conlleva a la exclusión de ciertos saberes y prácticas de las universidades, como fue el caso del cálculo y del álgebra, que fueron desplazados al espacio del comercio. Ver P. Benoit, “Cálculo, álgebra, mercancía” en M. Serres, *op. cit.*, p. 224 y ss, y H. Pirenne, *Las ciudades en la Edad Media*.

de su exilio. Obviamente, el Renacimiento, y concretamente Ficino y Pico della Mirandola (en su primera época por lo menos),<sup>12</sup> no comete el atrevimiento de sacar a la luz estas prácticas. Para ellos, la magia y la astrología, en especial, actuaron en nombre del hombre que se esconde y copia la naturaleza hasta dominarla. Los conocimientos judiciarios son una forma instrumental que permite al hombre cumplir con su papel de ser privilegiado:

No te hice ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal para que tú mismo, *casi libre y soberano artífice*, te plasmases y esculpieses a ti mismo según la forma que hubieses elegido previamente. Podrás degenerar en las cosas inferiores, que son los animales; podrás regenerarte, en las cosas superiores, que son divinas.<sup>13</sup>

Esta afirmación de ser “casi libre y soberano artífice”, que hace Pico en *Alabanza al Hombre*, justifica la magia como elemento fundamental en la estructura de la *episteme* del Renacimiento. Lo que no queda legitimado son los límites de estas prácticas, que tanto Ficino como Paracelso y Cornelio Agrippa aproximaron siempre a los bordes de la impiedad, exponiéndose frecuentemente a ataques y reclamaciones por parte de la Iglesia; empero, lo que destacaron, demoníaco o divino, fue la magia con todas sus consecuencias. No obstan-

---

12. Pico della Mirandola fue, quizás, quien realizó los escritos de mayor profundidad sobre astrología a finales del siglo XV, uniéndolos en el rescate de la cábala judía, la cual empató con el sistema cristiano; mas, al final de su corta vida, bajo la influencia de Savonarola, repudió sus obras astrológicas, así como cualquier intervención de la magia en los destinos humanos. Su sobrino, Gianni Francesco Pico, se encargaría después de “fideizar” su obra, sólo aceptando como fuente del conocimiento la profecía y la fe cristiana.

13. P. Mirandola, *op. cit.*, p. 71.

te, la magia y, en general, los conocimientos ocultos del Renacimiento prolongan la experiencia del Medioevo, uniéndola a conocimientos herméticos y cabalísticos menos difundidos en aquella época. Así, la corriente neoplatónica, rompiendo con el orden lógico y estático de la jerarquización de los entes, da nueva vida (por lo menos inicialmente) a la base epistémica constituida por el humanismo (analogías y *aemulatio*), mediante la solidaridad y unidad del cosmos, entendiéndola como totalidad cuyo centro mediador es el hombre. Según este replanteamiento de la estructura del saber medieval, el titilar del astro más lejano repercute en los lugares más recónditos del mundo, y viceversa; no existen divisiones, sino *convenientia*, *sympatheia* y *antipatheia*, que posibilitan un juego de existencias abierto a todas las posibilidades y a todas las instancias persuasivas.<sup>14</sup>

Precisemos un poco este aspecto: la *convenientia* se refiere a aquellas cosas que se complementan, tocan sus bordes, se unen o se mezclan; esta es la forma como se comunican el movimiento, las pasiones y las propiedades de las cosas. Ahora, del contacto de una cosa conveniente a otra surgen nuevas semejanzas y conveniencias, todas ellas dentro de un terreno ilimitado; así, la planta se ajusta a la bestia, la tierra al mar, y el hombre a todo lo que lo rodea. Al unificar todo, el mundo es la *convenientia* suprema.

En cuanto a la *sympatheia*, es lo que determina la atracción de las cosas, suscitando un movimiento en ellas que provoca los acercamientos más distantes; atrayendo una

14. Este esquema de *convenientia*, *sympatheia* y *antipatheia* tiene su fuente en Aristóteles, en *De Coleo*, pero ya está presente en Empédocles y en los más lejanos taumaturgos griegos; nuevamente tomó gran fuerza en la traducción del *Corpus Hermeticum* y en la religiosidad gnóstica; es también lugar común en la astrología ptolemaica y en la filosofía de Plotino.

cosa hacia las otras, suscita en ellas un movimiento interior: el fuego, por ser cálido y ligero, se eleva en el aire hacia donde suben sus llamas; pero, al perder su fuerza, adquiere una humedad, y desaparecerá después en un ligero vapor, convirtiéndose en aire.

Sin embargo, si el mundo se controlara exclusivamente por *sympatheia*, se disolvería en un punto homogéneo donde confluiría todo el cosmos; por ello requiere de su contrario: la *antipatheia*, que impide la disolución del cosmos haciendo que cada cosa mantenga su diferencia, su perseverancia y distancia en lo que es. A través del tiempo, los seres se odian y mantienen su apetito en contra de toda *sympatheia*; gracias a esta relación de resistencia, *sympatheia*–*antipatheia*, las cosas pueden mantener su identidad, se asemejan y pueden seguir siendo lo que son.

Ahora bien, esta base mágico–astrológica confluye con la erudición humanista en la relación microcosmos–macrocosmos, vínculo que se hace palpable en la evocación del hombre típica de las prácticas alquímicas, por ejemplo:

El hombre es la más perfecta de las criaturas, su cuerpo está más excelente y delicadamente organizado que el de los otros animales, siendo esto requerido por sus funciones dominantes. La materia de este cuerpo no es diferente en nada de los otros animales [...] Su alma razonable es de naturaleza sidérea, dotado por el Creador de comprender lo que sucede bajo el cielo empíreo y lo que el Macrocosmos contiene. Cuando el Creador formó al hombre (Gen. 2, V. 7) de tierra, no se dice que hiciera el alma de ninguna materia, sino que se la infundió, soplando en sus narices sopló de vida, por lo cual el hombre fue hecho de alma viva e inmortal; si ella es pura, digo, es capaz de conocer lo que es el Macrocosmos y juzgarlo.<sup>15</sup>

---

15. M. Sendigovius, “Carta filosófica”, en *Textos básicos de alquimia*, p. 146.

Puede verse en este escrito tardío de un alquimista del siglo XVII que el hombre, como microcosmos, se convierte en el límite de las semejanzas, evita que éstas, que de por sí son innumerables, lleguen al grado de infinitas; en esta forma, cada cosa que se investigue encontrará con plena seguridad su espejo y su certeza existencial en el macrocosmos. Además, esta síntesis “macrocosmos–microcosmos” indica la existencia de un gran mundo, pero en sí mismo limitado, evitando la excesiva multiplicidad con que avanzan las semejanzas, la *sympatheia* y la *antipatheia*. El mundo es, así, una organización armónica y estructurada; la relación “microcosmos–macrocosmos” es especialmente distante, pero no infinita.

Contrariamente a la idea tradicional de que el Renacimiento adolece de insuficiencia estructural, la estructura del saber de esta época es muy compleja: por una parte, la erudición conduce a la lectura de los textos antiguos, es decir: a las señales de los signos de las cosas; por otra, la magia y el saber oculto en general remiten a las marcas y a las similitudes de las cosas una forma de reconocer el significado, la coherencia y el orden del mundo y del hombre en relación con éste.

Se puede observar que la yuxtaposición del discurso humanista y la filosofía oculta tejió la red que permitía la realización de la estructura teórica del Renacimiento en formas discursivas que se expresaban, no en conceptos teóricos, sino en imágenes. En efecto, al tomar como base los signos de la naturaleza, dentro de los cuales se incluía el lenguaje —la síntesis de la interpretación del mundo hecha en esta época—, el saber se expresa en el arte y en los símbolos, que tenían tanta realidad como hoy para nosotros la tienen las

explicaciones científicas. En este sentido, las obras de arte, al igual que los símbolos en ellas contenidas, se esforzaban por ser “representaciones del mundo”, una especie de talismanes capaces de cumplir una función natural y mágica: debían tener la capacidad de atraer las imágenes celestiales, atrayendo su influjo benéfico o, por el contrario, alejando lo nefasto.

Como ejemplo de estas obras de arte que cumplieron la función de talismanes pueden tenerse en cuenta las de Botticelli y las de Durero, dos artistas que resumen en su arte la influencia de la “magia natural” de Ficino y las posiciones más extremas de la “Filosofía Oculta” de Cornelio Agrippa, respectivamente. En el caso de Botticelli, si aceptamos la versión de Yates,<sup>16</sup> y observamos el cuadro *La primavera*, este hecho es de indudable transparencia. La presencia de Mercurio (Hermes) en el extremo izquierdo del cuadro, las Tres Gracias en una especie de aquelarre, la ubicación central de Venus —rodeada por el símbolo de las flores y del viento *spiritual*—, así como la presencia, en la parte superior, de un “putto” —símbolo de las pasiones—, pueden intentar transmitir al observador influjos saludables, vivificantes y “antisaturnianos”.

En el otro extremo, la tan comentada y conocida obra de Durero, *Melancolía I*,<sup>17</sup> tiene una especie de escenografía completamente sórdida y caótica: una pesa, un reloj de arena, un sistema de números ordenados en forma cabalista, una mujer alada —en declive, en estado de éxtasis místico con su cabello completamente revuelto—, un “putto”, una

---

16. F. Yates, *Giordano Bruno y la traducción hermética*, p. 96.

17. Son numerosas las interpretaciones que existen sobre este grabado de Durero: Wöflin Hernrich, *Reflexiones sobre Historia del Arte* (Península, Barcelona, 1988); Klibansky y otros, *Saturno y la melancolía* (Alianza, Madrid 1991); Francis Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina* (FCE, México, 1987); Robert Klein, *La forma y lo inteligible* (Taurus, Madrid, 1980).

escalera y un compás... toda una serie de objetos ubicados al azar, que dan la impresión de un ambiente gris y descuidado en el que la razón se congestiona, se deprime y se hace incapaz de la especulación o de la poesía. El hombre, bajo el influjo de los astros, específicamente de Saturno, entra en melancolía, estado psíquico que puede conducir a un individuo desde la genialidad hasta la paralización de la razón. En esta obra, Durero manifiesta la fuerte influencia de la corriente mágico-astroológica propugnada por Agrippa, que buscaba obtener los dones saturninos con todo y los peligros que éstos le pudieran acarrear.

Ambas obras son signos que señalan la fuerza de la estructura del saber renacentista, la relación “macrocosmos-microcosmos”: un sistema cerrado, jerarquizado, pero plagado de correspondencias y semejanzas entre el mundo celeste y el terrestre; una base del saber que amparaba en los signos las claves con que el hombre, como mago, se pone acorde con el mundo.

La naturaleza es, así, un tejido de palabras, marcas, relatos, discursos y formas. La magia y la erudición renacentista no diferencian lo que leen de lo que ven: mirada y lenguaje se entrecruzan ilimitadamente; saber consiste en remitir el lenguaje al lenguaje. Todo habla. No importa la verdad como lo que dice el signo; no hay crítica ni fundamentación, sólo tiene validez el comentario.

El acuerdo tácito en que habían coincidido humanismo y filosofía oculta dependía fundamentalmente del mundo en que era posible. Tanto la baja Edad Media como el Renacimiento del siglo XV sólo habían conocido una forma de cosmología, y dentro de ella habían diseñado su estructura epistémica.

Antes de llegar a la primera mitad del siglo XVI, los descubrimientos geográficos, la revolución copernicana y los anuncios catastróficos de la Reforma modifican este panorama; surge entonces la necesidad de un replanteamiento tanto del suelo en que se habían desarrollado estas series discursivas como de los ideales que se perseguían. Este fue el contexto histórico que heredaron discursos como el de Erasmo, el de Montaigne y el de Bruno, los cuales pretendieron, hasta las últimas consecuencias, evitar el divorcio entre las palabras y las cosas como unidades que representaban las claves del mundo.

## CAPÍTULO II

### LA REVOLUCIÓN METAFÍSICA Y COSMOLÓGICA

Las diferencias discursivas entre las formas de pensamiento medieval y renacentista, tanto en su estructura como en los temas que abordan, en ocasiones parecen difuminarse hasta hacer casi imposible localizar los puntos de quiebre. La razón fundamental de tal confusión obedece, en una buena parte, al hecho de que los escritos realizados durante el Renacimiento se desarrollaron sobre la misma base en que pensó el Medioevo: sobre la estructura que puede reducirse al esquema: metafísica–naturaleza–entes; que era la única conocida en el momento durante el cual surgen las series discursivas de orden humanista, neoplatónico o naturalista; y que, por lo tanto, era la única forma conceptual en la que se podía pensar y vivir en el interregno que marca la distancia entre estos dos períodos.

Entonces, ¿cómo diferenciarlos? ¿Qué genera el distanciamiento por el cual se puede hablar de una discursividad medieval que es diferente en temática y en formas de interpretación al que se ha rotulado con el nombre de Renacimiento? ¿Cuáles son los elementos que permiten denotar las diferencias discursivas, si tenemos en cuenta que comparten la misma base conceptual? Estas son las preguntas que dan dirección a este capítulo; se intentará en él demostrar las variantes y los elementos de orden exclusivamente teórico que

condujeron a que la estructura tomista sirviera de punto de partida a las investigaciones de las nuevas corrientes discursivas; corrientes de pensamiento que, desde dicho punto, se encargaron de resquebrajar el orden medieval para delinear en ese umbral la emergencia de un nuevo sistema dispuesto a reemplazarlo.

### **El orden medieval**

La cosmología medieval tiene su fundamento en la estructura ontológica desarrollada especialmente por el tomismo, fundada, a su vez, en la noción de “creación” (entendida como la acción característica en que se produce todo ser sin que exista con anterioridad a la producción nada de él: ni materia, ni forma), de manera que Dios, como causa de las causas, es anterior al mismo principio de creación: se origina en la nada, “*nesesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse*”.<sup>1</sup> Así pues, Dios concentra todos los principios de causalidad, desde los cuales articula y determina la existencia de los demás seres, que participan de la esencia de Dios pero no de su existencia; esto quiere decir que la existencia se separa de la esencia como el acto de la potencia, ya que los seres sólo son cuando están en acto, o sea: cuando son creados por Dios.

A partir de esta noción se comprende que el mundo sólo es un ente creado por Dios al principio de los tiempos, o mejor: simultáneamente con la temporalidad. La idea de existencia limitada y temporal concreta su dependencia de las nociones “creación” y “tiempo”: los seres existen en un tiempo y en un mundo creados y definidos por Dios; en consecuencia, es en ese espacio y en esa temporalidad que se

---

1. T. Aquino, *Suma teológica*, v. 1, art. 1, q. 44a 1, p. 489.

desenvuelven los seres en toda su multiplicidad y diversidad de formas.

Ahora bien, la multiplicidad y la desigualdad entre los seres, tan evidentes al sentido común y a la percepción llana, no refutan la perfección divina; por el contrario, obedecen el plan divino desde el cual se justifica el orden natural:

Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente: así los cuerpos compuestos son más perfectos que los elementos o cuerpos simples... En conclusión: como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas no hubiese sino un grado de bondad.<sup>2</sup>

Siguiendo este orden lógico, no se puede pensar sino que la desigualdad de los seres se debe entender como complementariedad entre los unos y los otros; así, el orden jerárquico en que se fija esa desigualdad se hace posible y sólo es posible en el interior de un mundo. El mundo como cosmos es uno, en él todo debe estar en orden, dirigido hacia un mismo orden y hacia un mismo fin; mas su justificación no es definida metafísicamente, sino desde la física: “*Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia*”.<sup>3</sup>

Según la tradición aristotélica, el mundo consta de toda su materia, pues toda otra tierra sería atraída naturalmente a ese mismo centro.<sup>4</sup> En esta forma, la ordenación ontológica del universo fundado en el ser *transcendens* crea el mundo como unidad espacial y temporal donde se realizan los seres (entes) en su desigualdad, multiplicidad y limitación; es, en otras palabras, una condición física —la unidad

2. *Idem*, art. 1, q. 47a 2, p. 546.

3. *Idem*, art. 1, q. 47a 3, p. 550.

4. *Ibidem*.

y unicidad posible del cosmos— en la que adquiere sentido la existencia de los entes.

Pero, ¿cómo es tal orden cósmico en el que es posible una multiplicidad de existencias desiguales sin dejar de ser uno? Para explicar esto, se hace necesario transcribir, así sea sintéticamente, el conocido esquema cosmológico aristotélico-ptolemaico, que había sido adaptado por el cristianismo a su escatología. Tenemos así, en primer lugar, la concepción naturalista y mecanicista del aristotelismo, que imagina el cosmos como un orden único, cerrado y finito cuyo centro fijo es la Tierra, al rededor de la cual giran ocho esferas: las de los siete planetas y la de las estrellas. El cosmos se subdivide en sublunar y supralunar; la primera parte es el espacio que hay entre la Luna y la Tierra, en la que circulan los cuatro elementos naturales (agua, aire, fuego, tierra) ocasionando, con sus interminables movimientos y mezclas, la corrupción y el cambio propio de las cosas terrestres; la segunda parte, el mundo supralunar, es el espacio de las demás esferas, cuyo movimiento es eterno, circular y uniforme. Afuera, en la nada, funciona el Primer Motor, que genera el movimiento eterno del sistema cósmico.<sup>5</sup>

5. En síntesis, la concepción aristotélica del cosmos se encierra dentro de la idea de totalidad universal, corpórea, cerrada, finita y esférica. Esta esfera agota toda la materia que existe, tal y como lo asume Tomás de Aquino; además, fuera de ella no hay ni espacio, ni tiempo, ni vacío, ni cuerpo alguno; en este mundo, todos los objetos poseen una “naturalidad” propia, están dentro de un orden geométrico que expresa las diferencias de dichas “naturalidades”. Del mismo modo, el mencionado orden permite que de él se derive la teoría del movimiento “natural” de los cuerpos según su composición, es decir: cada cuerpo tiende a ir hacia su lugar natural según su “gravedad” o “levedad”, correspondiéndole moverse “hacia arriba” o “hacia abajo” en el interior de la esfera que equivale al cosmos. Ver Aristóteles, *Física*, ll. III–VII y *De coelo et*

Puede deducirse lo fácil que era adaptar este sistema racionalista y científico a la estructura escatológica cristiana: el Primer Motor podía ser reemplazado por la noción cristiana de Dios, aunque había que reemplazar el concepto de “generación” por el de “creación”; el orden de las esferas se adaptaba al sistema jerárquico de los seres (ángeles, arcángeles, querubines, serafines...), hasta llegar al centro del orden cosmológico: la Tierra, centro en el que se sacralizaban los cuatro puntos cardinales: al Norte, Jerusalén; al Sur, el purgatorio (montaña sagrada); al Este, el Ganges (límite de lo conocido por la cultura occidental); y al Oeste, las columnas de Hércules, donde se circunscribía lo conocido dentro de lo sagrado; en las profundidades de la Tierra, el infierno. Siguiendo el mismo orden, en medio de la ciudad sagrada, estaba el *Templum* —justificación religiosa de la existencia de la Iglesia en el orden jerárquico de los entes—, como mediadora entre Dios y los hombres.<sup>6</sup>

---

*mundo*, v. 3, ll. II y IV.

6. La base imaginaria de la tradición escatológica del cristianismo son las Sagradas Escrituras, pero sólo logra su perfecta armonización cuando se acopla a ella el esquema plotiniano de la “Procesión”, como lo deja observar el Pseudo-Dionisio: “nuestra sagrada jerarquía quedó establecida por disposición divina a imitación de las jerarquías celestes, que no son de este mundo. Mas las jerarquías materiales se han revestido de múltiples figuras y formas materiales a fin de que, conforme a nuestra manera de ser, nos elevemos analógicamente desde estos signos sagrados a la comprensión de realidades espirituales, simples, inefables. Nosotros, los hombres, no podíamos en modo alguno elevarnos por vía puramente espiritual a imitar y contemplar las jerarquías celestes sin ayuda de medios materiales que nos guíen como requiere nuestra naturaleza. Cualquier persona reflexionando se da cuenta de que la hermosura aparente es signo de misterios sublimes. El buen olor que sentimos manifiesta la iluminación intelectual. Las luces materiales sin imagen de la copiosa efusión de luz inmaterial [...] Las órdenes y grados de

Concluyendo: nada escapaba al orden natural y divino del sistema aristotélico-ptolemaico-cristiano. Los entes tenían como posibilidad de existencia un fundamento metafísico, pero sólo eran reales en este pilar físico que era el cosmos, único, cerrado y finito, habitado por seres igualmente limitados y finitos cuya desigualdad contribuye a la armonía de la unidad. No obstante, dentro de ese desequilibrio armónico, los hombres aparecen como seres privilegiados que pueden elegir buscando en las señales sagradas principios de virtud que los ayuden a encaminarse hacia el “más allá”. Dichos principios de virtud están enraizados en la autoridad y en la obediencia a los entes jerárquicamente superiores, empezando por la Iglesia, hasta el ser supremo. Esta estructura conceptual tomista imperó durante todo el final del Medioevo; en ella se inscribe un orden natural y divino donde la existencia del hombre y el sentido del mundo se corresponden armónicamente con la idea de un Dios trascendente y creador; un mundo cerrado y finito; unos hombres, pequeños seres, criaturas en busca del camino a elegir. Esta es la alegoría del Medioevo: la salvación de los hombres a través de un camino espinoso, pero muy bien ordenado y racionalizado.

---

aquí abajo simbolizan las armoniosas relaciones del Reino de Dios. La recepción de la Sagrada Eucaristía es signo de la participación de Jesús, y lo mismo sucede con los seres del cielo, que de modo trascendente reciben los dones, dados a nosotros simbólicamente” (*Obras completas*, BAC, Madrid, 1990, p. 121). Como se puede ver, la estructura anterior corresponde a la propuesta por Plotino para el ascenso de lo material, que sirve de guía en el camino hacia el Uno; dicha estructura presenta, bajo un velo alegórico, el paso temporal del hombre, cuyo fin es su purificación como preparación para poder acceder plenamente a la luz.

## La ruptura

La Edad Media centró sus controversias esgrimiendo al máximo las armas del silogismo, estableciendo en él la base en que se movían todas las tesis. Cada concepto se hallaba rígidamente determinado de un modo racional, dentro de una total uniformidad cultural que reflejaba el extremo dogmatismo en que se cimentaba la escolástica. Dios, Uno, Máximo, Absoluto... este era el fundamento ontológico desde el cual se dirigía y se totalizaba el orden metafísico y físico como una comprobación lógica de tal omnipotencia trascendente.

De manera que, para modificar la realidad medieval, se hacía necesario interrogar la ontología dominante en su mismo fundamento, pero apartándose del rigor de las reglas silogísticas; se requería la indisciplina de interrogantes como: “Si Dios es el máximo absoluto, ¿cómo es posible que un poder creador infinito no haya podido crear sino un mundo cerrado y finito?” O “Si Dios es la quiddidad máxima, ¿cómo es posible concebir en el universo movimientos eternos o puntos fijos absolutos y centrales como la Tierra?”<sup>7</sup>

Era necesario, por lo tanto, adquirir una óptica menos rígida y más perspícaz, apoyada, además, por las nuevas fuentes que ingresaban en el saber del Renacimiento: desde Anaxágoras hasta Platón, pasando por Euclides y Arquímedes, tradiciones suficientemente capaces de poner en entredicho la autoridad del aristotelismo escolástico. En ello radicaba la descontextualización lograda por Nicolás de Cusa, quien, partiendo de la idea de Dios como máximo absoluto, o mejor: partiendo del fundamento de la tradición medieval, replanteaba esta condición del absoluto como unidad donde

---

7. Estos cuestionamientos se derivan de Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, l. II, cc. I y II.

se armonizan todos los contrarios; así, Dios era entendido como *complicatio* y *explicatio*, porque todo está en él y él mismo es todas las cosas.

Hasta aquí nada nuevo. Pero el enunciado “Dios, máximo absoluto” había empezado a modificar su sentido: al entenderse a Dios como substancialidad, como único aspecto que, según la escolástica, compartían los entes con Dios, se empieza a plantear que universo y entes son partes de la necesidad divina de concretarse en sus creaciones; en consecuencia, el universo es una concreción (contracción) de Dios, la mayor de las contracciones divinas; pues Dios, como quiddad máxima, incluye en sí mismo el universo, por consiguiente, el universo es la máxima quiddad concreta (contracta). De este modo, todo lo abstracto está en lo concreto o en los entes: Dios está en el universo, “todo está en todo”.

Entonces, el viejo sentido aristotélico–escolástico que hacía de Dios el ser capaz de crear de la nada el universo, y desde esa misma nada ponerlo a funcionar, se desplaza hacia la idea, extraída de Anaxágoras, de que Dios está en el universo, del mismo modo que el universo está en las cosas.<sup>8</sup>

Nos encontramos en este punto ante el umbral que marca la ruptura entre el saber medieval y el renacentista. La participación divina en la totalidad de las cosas significa la conjunción abigarrada de signos, símbolos y semejanzas, de influencias y afectos; el universo y sus cosas se implican, se comunican anunciando el Uno, lo Absoluto y Máximo (no trascendente) inmiscuido en el interior de las relaciones del cosmos.

---

8. “Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente sino que todas las cosas participan en una porción de todo”. A. de Clazómenas, *Los filósofos presocráticos*, p. 398.

A partir de esta idea desarrollada por el Cusano, el fundamento ontológico medieval ya no puede concebirse abstractamente: ahora hay que explorar en las creaciones divinas, en la pluralidad, mediante géneros, especies e individualidades; sólo sabemos del Uno en la medida que somos capaces de determinarlo en la singularidad.<sup>9</sup>

Quizás esta nueva forma de enunciar el fundamento ontológico no pretendía desvertebrar el orden medieval, pero abrió paso a las prácticas mágicas y astrológicas con la luminosidad que les había sido negada durante el Medioevo. En efecto, tanto las experiencias mágicas como las alquímicas y las astrológicas tomaban de la naturaleza sus singularidades, las analizaban como cifras, señales o indicios, tras de los cuales se ocultaba el Uno. El cosmos comenzaba a ser visto, ya no desde el orden escatológico y místico del cristianismo, sino que se abría como un libro plagado de significaciones, de misterio y actividades que mostraban la presencia del Absoluto en ellas.

De esta manera, el Dios *transcendens* del tomismo poco a poco se va desplazando hacia una concepción semi-panteísta, en la que las relaciones entre Dios y los entes, o, para ser más precisos: entre Dios y el hombre, ya no requieren ninguna mediación. El primero se concreta en el universo a través de la “Trinidad”, cuya unidad es dada por el Verbo (*Lógos*), quien desciende como

---

9. De Cusa se refiere a este punto en la siguiente forma: “Pero, puesto que se ha dicho que *el universo sólo es el principio contracto* y en esto máximo, se hace claro de qué manera, por la simple emanación del máximo contracto desde el máximo absoluto, se dirigió todo el universo hacia el ser. Pues *todos los entes, que son parte del universo, sin los cuales el universo, por ser contracto, uno, todo y perfecto, no podría ser, marcharon a la vez con el universo hacia el ser*; y no primero la inteligencia, después el alma y a continuación la naturaleza, como afirmó Avicena y otros filósofos. *Op. cit.*, p. 100.

vínculo entre la necesidad y la razón de las cosas. Dicho de otro modo: el Verbo es el nexo que vincula posibilidad y necesidad, o materia y forma, traduciendo su perfección en acto.

Aunque esta desarticulación no anula la noción que fundamenta a la idea de un Dios *transcendens*, sí exige una comprensión más empírica de su esencialidad. Asumiendo el universo no como equivalente a Dios, sino como lo más cercano a él, puede tenerse una noción más aproximada de su carácter absoluto; además, desde esta perspectiva, se reconocen los límites: si Dios es infinito, su creación no puede ser inferior a su capacidad; por consiguiente, el universo si bien no es infinito —pues esta cualidad sólo es posible en Dios—, debe ser ilimitado, lo cual es lo más próximo al concepto de infinito.<sup>10</sup>

De Cusa, frente al absolutismo tomista, logra hacer de su metafísica un relativismo: las cosas sólo son concreciones relativas al universo y a Dios; el universo es el máximo contrato en relación con las cosas que son por él acogidas; pero, según lo señalado anteriormente, dicho universo sólo es lo más cercano al máximo absoluto, a Dios. En consecuencia, Dios, como máximo absoluto, es la referencia abstracta desde la cual se hace relativo cualquier otro movimiento o entidad.

Evidentemente, desde esta metafísica ya se divisan sus consecuencias físicas: al ser el universo ilimitado, y al ser la quietud absoluto privilegio divino, todo lo que está contenido en el universo debe estar en movimiento; al estar todo en movimiento, es imposible concebir un centro fijo; en consecuencia, tanto la Tierra como las estrellas deben

---

10. “Y aunque este mundo no es infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito por carecer de términos entre lo que esté comprendido”. *Idem*, p. 126.

poseer algún movimiento, así sea mínimo; por eso mismo, es imposible establecer límites precisos del universo, pues su tamaño es incalculable.

Estas intuiciones del Cusano marcan el punto de quiebra con la Edad Media, mas sólo se verían plenamente concretadas casi un siglo después con las observaciones y cálculos de Copérnico. En ese sentido, si para hacer real la metafísica de Aristóteles se necesitó la astronomía de Ptolomeo, para Nicolás de Cusa sólo se hacía viable una ruptura con el Medioevo bajo una concreción científica más definida, como la lograda por el astrónomo polaco.

Aunque la delimitación teórica en que se desenvuelven las observaciones en *De Revolutionibus* es mucho más conservadora que lo planteado por De Cusa, su interés por refutar la inmovilidad y la centralidad de la Tierra generan el puntillazo final contra el sistema metafísico-cosmológico-escolástico.

Para dar piso a su concepción astronómica —apoyándose en toda la tradición grecolatina y hermética en boga—,<sup>11</sup> Copérnico justifica el movimiento de la Tierra basándose en la esfericidad del mundo (Cosmos), con lo cual no se aparta de la tradición ptolemaica, pero deduce, por “analogía” con la forma de los demás planetas y con el movimiento de éstos, la esfericidad de la Tierra; en consecuencia, la Tierra es otro planeta con movimientos naturales.

---

11. Las fuentes de la obra de Copérnico aparecen plenamente detalladas por él mismo en la primera parte de su obra; enfatiza a los pensadores que le sirvieron de base: desde Aristarco de Samos y Filolao, hasta Hermes Trimegisto; por otra parte, detalla los motivos por los cuales la tradición clásica había concebido la idea de establecer la Tierra en el centro del cosmos, e inmóvil. Ver N. Copérnico, *Sobre la revolución de los orbes celestes*, l. I, pp. 13–36.

El movimiento de la Tierra que enuncia Copérnico parece confirmar las conjeturas del Cusano, salvo que el canónigo polaco no se atreve a desarticular el cosmos aristotélico, colocando en el centro de éste, en lugar de la Tierra, el Sol. Con todo, la centralidad del Sol y la inmensidad que se le atribuía al cosmos, en vez de afirmar su condición ilimitada, afirman la finitud del mundo, por lo cual señala Copérnico que “el argumento más fuerte para intentar demostrar que el mundo es finito es el movimiento”.<sup>12</sup> Empero, algo queda escindido en esta reordenación del sistema cosmológico: el mundo o el cosmos es finito, pero de proporciones incalculables.<sup>13</sup>

Sin duda, la reorganización del cosmos propuesta por Copérnico no es una revolución radical; mas es evidente que los enunciados que surgen a partir del Cusano, pasando por Gemisto Pletón y Ficino, hasta Leonardo, encuentran por fin su concreción en la estructura astronómica compuesta por Copérnico,<sup>14</sup> que permite una reordenación y

12. *Idem*, p. 26.

13. Dice Copérnico: “En magnitud la Tierra es con respecto al cielo como un punto con respecto al cuerpo y como lo finito respecto a lo finito”. *Idem*, p. 23.

14. La idea de concebir un sistema heliocéntrico no es, de ningún modo, absoluta originalidad de Copérnico: aparte de las muchas nociones clásicas que había al respecto, existía en esta época un especial ambiente dirigido a fortalecer esta idea; fueron corrientes de inspiración pseudo-religiosa y filosófica como la de Gemisto Pletón y la Academia Florentina, que imaginan un nuevo orden cosmológico y, desde ahí, una nueva forma de concebir la religión. Estas corrientes tuvieron fuerte resonancia a finales del siglo XV y principios del XVI, a tal punto que hombres como Leonardo da Vinci realizaron diseños astronómicos con esta inspiración. Es evidente que, gracias a estas investigaciones y ensayos, la mentalidad de los hombres de esta época se fue habituando a este tipo de ideas, de manera que, cuando Copérnico sacó a la luz su teoría, se conocían sus peligros, pero también se aceptaba sin parecer

modificación de la concepción mental que se tenía sobre el orden natural.

El discurso medieval queda así plenamente desarticulado, aunque no destruido, toda vez que no se ha construido su reemplazo. Al no poder concebir la posibilidad de un movimiento —por lo menos leve— en el centro del universo, al no poder dar cabida a la existencia de un centro diferente de la Tierra, la escolástica medieval permitía que, desde un argumento meramente físico, se trastocara todo su orden ontológico. Pero lo que más preocupaba a la vieja escolástica no era tanto el orden cosmológico que se removía, ni las modificaciones al fundamento ontológico, desde el cual se habían erigido como conductores de la sociedad medieval —a la postre, todo ello era susceptible de modificación y readaptación—: lo preocupante era el desmoronamiento de su noción sobre la “esencia” del hombre. Sin duda, no se trataba de defender una serie de nociones abstractas, sino el *ethos*, la morada del hombre, el lugar donde tenía sentido su existencia.<sup>15</sup>

En efecto, la ruptura que se estaba produciendo a partir del Cusano hasta Copérnico no prescindía ni destruía el Medioevo, pero trastocaba la noción de existencia humana de los hombres de esta época.

El hogar del hombre, descentrado, desvertebrado, requedescabellada.

15. La etimología del término *ἦθος*, según testimonios posteriores a la época de Hesíodo, significa: “manera habitual de ser, costumbre, carácter”. Esta palabra figura como segundo término en vocablos como *ἐκαστῶν* / *kakoῦ*; en composición, con *sun-* como prefijo, en vocablos como *sunῆθεια* / *sunῆθος*. Desde el punto de vista psicológico y moral deriva en *ἦθος*, y concierne al carácter, a lo moral (como en Aristóteles). Para el griego moderno, *ἦθος* es carácter, y *ἠθικός* significa “moral”. (Véase al respecto P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, París, 1968).

ría nuevas bases que acoplaran en una totalidad una nueva fundamentación metafísica y cosmológica con un nuevo sentido de vida; esta es la labor del discurso bruniano: aprovechar las ruinas del viejo edificio, así como las herramientas dejadas por el Cusano y Copérnico, para rehacer la casa del hombre, su *ethos*, con una base completamente original, opuesta a la tradición.

### **El reordenamiento bruniano**

Cualquier esfuerzo para rehacer el orden, para construir una nueva morada del hombre, ya no podía hacerse desde los mismos lineamientos impuestos por la escolástica o por el humanismo; ambas formas de pensamiento habían intentado especificar la “esencia” del hombre cuidando que éste transgrediera sus límites precisos, es decir: evitando que se hiciera “in-humano” o que se produjera su “des-humanización”.

El cristianismo medieval había delimitado la humanidad del hombre en su condición de “hijo de Dios”; hijo que asumía y experimentaba la exigencia del Padre en Cristo: el hombre no era de este mundo, estaba en tránsito al “más allá”. Por su parte, el humanismo renacentista intentaba recuperar la *Paideia* griega sobre la base de la *eruditio* y la *emulatio*, así, contraponiéndose a la escolástica medieval — que para los humanistas era símbolo de lo bárbaro —, se retraía, a través de los *Studia Humanitatis*, a la pureza de la Antigüedad clásica.

De este modo, las series discursivas del Renacimiento y sus predecesoras se esforzaban por concebir al hombre como ser libre para su humanidad, y encontraban en ello su dignidad, fundada en una interpretación fija de la naturaleza, del principio del mundo, de la esencia del hombre en el

todo; en otras palabras: presuponían la esencia del hombre como algo evidente.

Sin embargo, este no es precisamente el caso de Bruno: lejos de partir de conceptos preestablecidos sobre la naturaleza y el principio del mundo, no se interroga por la “esencia” del hombre sino en la medida que se pregunta, primero que todo, por el ser de las cosas; su metafísica intenta explicar la destinación de la esencia humana remontándose a un pensamiento originario, mucho más allá de lo que era capaz el humanismo de su época.

En este caso, la reconstrucción del hogar del hombre no se hacía tratando de dignificar su quehacer, ni dándole lugares privilegiados en categorías; se trataba de establecer un pensamiento total, primigenio a toda filosofía, quizás una *Prisca Philosophiae*, un pensamiento que concibiera el pensar, no como una actividad científica o profesional, sino que debía partir de investigar la naturaleza en su relación con Dios; en otras palabras: se trataba de investigar al Dios de la naturaleza, no al extrínseco al mundo, es decir: no al Dios de los teólogos.

Ahora bien, ¿cómo sabemos de este Dios de la naturaleza? ¿Dónde debemos iniciar nuestra investigación si la naturaleza sólo es multiplicidad y variación? Para Bruno había que ir al dios de los presocráticos, al dios que era entendido como substancia, y cuyas obras eran sus acciones; en sí, debía entenderse el *óntos ón* no como particular sino como *Mathesis Universal*.

Remontándose al *nous* de Anaxágoras, la substancialidad puede ser vista como materia y forma: en ella están el principio y la causa; no obstante, principio y causa se diferencian: el principio es aquello que produce desde adentro

un efecto (*inmanentia*); la causa, en cambio, es aquello que concurre a la producción de las cosas, y tiene su ser fuera del compuesto (*trascendentia*).

Llamamos a Dios primer principio, en virtud de que cuanto existe viene tras de él, siguiendo un orden determinado de prioridad y de posterioridad, ya según la naturaleza, ya según la duración, ya según la dignidad. Llamamos a Dios primera causa, en cuanto que todos los seres son diferentes a ésta como el efecto y la causa eficiente, la cosa hecha y quien la hace.<sup>16</sup>

Como causa, Dios está presente como Entendimiento Universal, implícito en el Alma Universal, del cual no se separa sino que, por el contrario, está dentro de él hasta el punto de ser una misma cosa.<sup>17</sup> Dicho entendimiento suma todas las causas: *physis* (causa agente), *arché* (causa eficiente), *periechon* (causa formal), y *télos* (causa final); involucra todos los actos en un acto en que operan y se mantienen vivas las infinitas actividades que se despliegan en los mundos; es cifra de todas las formas del universo; contiene y anima el vigor con 16. G. Bruno, *De la causa, principio y uno*, p. 36.

17. El sistema plotiniano parte de la noción del Uno como la cúspide ontológica: el Uno es anterior a toda numeración y orden, es la generación del ser; mas el Uno no crea directamente el universo, pues entre Él y el mundo sensible se intercala la Inteligencia o Entendimiento Universal, que contiene todo lo inmortal y todo el Alma. De esta forma, el Alma es el acto del Entendimiento, por lo cual es causa de la unidad de los cuerpos y es ella misma unidad. Así se convierte en la mediadora entre lo inteligible y lo sensible, dividiéndose en Alma Universal (que accede a lo intelectual) y Alma del Mundo (parte inferior, afectada por la materia). La tarea del Alma Universal es la de ordenar y gobernar el mundo. Como se puede ver, Bruno acoge y sintetiza todos estos elementos concentrándolos en un solo principio substancial. Ver E. Plotino vv. 1 y 2; o la edición de Aguilar, a cargo de José A. Miguez (Madrid, 1955 a 1957).

que actualiza todas las potencialidades de la materia llevándolas a la existencia.

El Alma del mundo, Entendimiento Universal o *nous*, es el principio constitutivo del universo y de lo que él contiene; pero es un principio indeterminado, nada fijo. Nada sabemos de él; solamente tenemos, con el universo, un vestigio, una huella, un simulacro de Dios, al que es imposible comprender por los sentidos o por la razón.

De este modo, el Alma del mundo es Dios, cuyo “espíritu se encuentra en todas las cosas y no existe un mínimo corpúsculo que no contenga en sí una parte que lo anime”,<sup>18</sup> de manera que este principio es forma de todas las cosas, rige la materia y domina en los compuestos. A pesar de ello, la substancia como principio es indeterminada y simplicísima.

¿Cómo se explica entonces la diversidad de la naturaleza? ¿Cómo es posible que, siendo esta substancia una (principio, por una parte; y causa, por otra), mantenga dicha unidad en la materia y la forma? Y, en el mismo sentido, ¿No son la misma materia y la forma una manifestación de la dualidad de la substancia? Evidentemente, la naturaleza es diversa y variable, pero su base es la materia; en ella, en su disposición, las cosas pueden ser activas o pasivas, así se producen figuras diversas de acuerdo con dicha disposición; sin embargo, la materia no es un tablilla de cera en la que se puedan dibujar todas las formas: la materia es totalidad, por consiguiente, no es perceptible mediante los sentidos y en ocasiones no es inteligible mediante la razón.<sup>19</sup> Así pues, todo lo que vemos son formas o apariencias.

---

18. G. Bruno, *op. cit.*, p. 46.

19. Plotino es quizás quien, dentro de la tradición helenística, da mayor importancia a la materia, distinguiendo entre una materia inteligible y una materia sensible, pero separada de la forma, la cual es la que la define, le da límites y magnitudes. Así, Plotino sigue dentro de la tradición,

El dualismo substancial es, del mismo modo, apariencia. No existe una causa por una parte, y un principio por otra; no existe una división entre materia y forma. Principio y causa actúan cada uno de acuerdo con su característica, pero desde la unidad substancial, y materia y forma sólo pueden ser separados por una abstracción lógica; ninguna de ellas puede existir sin la otra. Dicha abstracción permite entender que existen mil formas, pero sólo una materia: nada se pierde ni se aniquila. La materia, la Gran Tullida de la historia de la filosofía, aparece aquí, por primera vez, como la hipóstasis de un sistema filosófico.<sup>20</sup>

---

viendo en la materia mayores posibilidades que sus antecesores, pero reduciéndola, igual que ellos, a la “privación”: “penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación de forma, de cualidad” (*Eneada II*, 4, p. 437). Así, Bruno, siguiendo a Plotino, radicaliza su contenido y puede decirse que espiritualiza a la materia, a la vez que materializa al espíritu.

20. Evidentemente, Bruno no hacía sino llevar hasta sus últimas consecuencias los argumentos del “Asclepio”, atribuidos a Hermes Trimegisto, quien, en sus himnos mágico-naturalistas, otorgaba a la materia el carácter de la substancialidad fundamental: “Material, por así decir, enteramente la sustancia de cada una de todas las formas sensibles que hay en el mundo, sea cual sea esta forma; por eso la materia nutre los cuerpos, y el soplo o *pneuma*, las almas. Pero el intelecto, ese don celestial del que la humanidad sólo posee el afortunado goce —y aun no todos sus miembros, sino un reducido número, el de aquellos cuya alma está dispuesta de tal manera que es apta para recibir un beneficio tan grande—,[...] el intelecto, pues, una vez se ha mezclado y fundido con el alma humana, se hace una sola y misma sustancia con ella por medio de una íntima fusión, de forma que las almas así mezcladas nunca más se oscurecen por las tinieblas” (H. Trimegisto, *Tres tratados “Asclepio”*, nal. 18, p. 122). Para Hermes, la materia era substancialidad que sólo se hacía vital en la medida en que se fundía con el intelecto. De manera que la materia es la base fundamental de la unidad universal, principio de donde procede todo y causa de todo lo producido; pero lo que da ori-

En conclusión: la materia contiene en sí misma todas las formas. Tiene capacidad de extraer de su interior todas sus determinaciones, por lo cual es generatriz y madre de las cosas naturales. Así, el universo es explicación de la materia, su mayor expresión, una especie de talismán cuya base material encierra en sí mismo todas las formas posibles inmersas en esa unidad material. El universo es fiel expresión del Uno Infinito e Inmóvil: infinito, pues no hay más espacio a donde dirigirse; inmóvil, pues no hay afuera, no existe nada exterior que pueda alterarlo, aunque en su interior todo sea movimiento y cambio. No tiene partes, es todo cuanto puede ser sin distinguir entre acto y potencia, pues abarca todo el ser y todos los modos de ser. Todo cuanto existe son juegos de una unidad infinita, distraída, engañosa para quienes se queden en las figuras, en las imágenes o en las comparaciones, pues

---

gen a la vida de las cosas no es la materia simplemente, sino el *pneuma*, para lo cual cabe observar: “Al principio existía Dios y *Hyle* —que así es como los griegos designan la materia—. El soplo estaba con la materia, o mejor aún estaba en la materia, pero no de la misma manera que estaban en Dios los principios de donde el mundo ha sacado su origen [...] Dios, que existe siempre, Dios eterno, no puede ser engendrado ni ha podido serlo: esto es Él, esto ha sido y esto será siempre [...] En cuanto a *Hyle*, es decir la naturaleza material y al soplo o *pneuma*, por más que evidentemente sean no-engendrados desde el principio, tienen en sí el poder y la facultad natural de nacer y engendrar. Pues el principio de la generación se cuenta entre las propiedades de la materia: ésta posee en sí misma el poder y la capacidad fundamental de concebir y dar a luz. Es, pues, capaz de engendrar por sí sola, sin el concurso de ningún elemento extraño” (*idem*, nal. 14, pp. 118–119). Ni la tradición neoplatónica ni la hermética se atrevían a sintetizar el principio y la causa en un solo fundamento substancial, este es el punto donde Bruno, llamado neoplatónico, hermético, lucreciano, etcétera, deja de ser sólo un epígono de las tradiciones, para sustentar su propia estructura filosófica, indudablemente más sintética y extremista.

no aprenderán en ellas la verdad; sólo quien sabe entender la unidad substancial, la materia espiritualizada, sabe llegar a esa verdad. De esta manera, el universo aparece como un acto equivalente a Dios; está contenido en la totalidad del ser; niega así la necesidad de la existencia de un motor exterior desde el cual se hacía posible la realidad física aristotélica.

El universo también posibilita que todo aquello que está contenido en él esté en acto y tenga movimiento propio, intrínseco, gracias al alma que contiene toda la materia. Así como el universo está contenido, inmerso, en la totalidad del ser, también contiene todas sus determinaciones; es el suelo donde se hacen posibles todos los mundos y sus mutaciones. Por lo tanto, como unidad máxima y como realidad básica en la que se produce todo lo que es posible, su estructura debe ser homogénea, y en ella todo debe ser materia y forma, potencia activa y pasiva, sin orden ni jerarquía preestablecida para ninguno de los cuerpos que en él se contienen.

Como un enorme animal en el que se contienen espacio y cuerpo, el universo es la reafirmación de la materia como acto. El espacio es el vacío —que no puede ser entendido como la “nada” aristotélica—, que es materia en potencia pasiva, donde los cuerpos se hacen posibles como existencias. Sin el espacio es imposible concebir los individuos y los innumerables grados de perfección: en él se sustentan las formas contenidas en el universo.

Ahora, el infinito en acto es perfección, sin embargo, el universo no es infinito en acto: el accionar del universo es sucesivo: “*Omnia mutantur nihil interit*”.<sup>21</sup> De manera que el

---

21. G. Bruno, *op. cit.*, p. 49. Aquí se puede observar la enorme influencia de Lucrecio: “*Huc accedit uti quicque in sua corpora rarsum dissoluat natura neque ad nilum interemat res. Nam siquid mortale e cunctis partibus esset, ex oculis res quaeque repente erepta periret*” (“A esto se añade que, inversamente, la Naturaleza disuel-

universo infinito no es perfecto, pues siempre está en proceso de mutación; la perfección infinita sólo es posible en el *nous*. Todo lo que en el universo es potencia pasiva, en el *nous* siempre está en acto. Esto quiere decir que el espacio, como medio material (potencia pasiva) a través del cual se producen las determinaciones del universo, representa la condición de posibilidad de la existencia de los cuerpos.

Mas, entonces: ¿Qué papel desempeñan en este universo los cuerpos, si ya no tienen ni la categorización ni la jerarquía que poseían en la estructura tradicional? ¿Qué relación tienen entre ellos y cuál es la finalidad de la existencia de múltiples mundos? ¿Es posible hablar de armonía en un universo en el que todos sus contenidos parecen presentarse en una sucesión anárquica de formas y movimientos? Bruno dirá que hay una inmensidad de mundos, una ilimitada multiplicidad de formas, una abigarrada conjunción de simulacros contenidos en cuerpos que están a su vez en el espacio... aun así, lejos de justificar un caos, concibe una armonía.<sup>22</sup>

En efecto, el Nolano insiste en un orden armónico en el que la diversidad y multiplicidad son manifestaciones expresas de la unidad universal, por lo tanto, necesarias e indispensables para su existencia. Al existir multiplicidad de individualidades, de mundos, el universo se relativiza en su interior.

---

ve cada cosa en sus elementos, pero no la aniquila, pues si algo existiera que fuera mortal en todas sus partes, perecerían de repente las cosas, arrebatadas de nuestra vista”) (C. T. Lucrecio, *De la naturaleza*, v. 1, l. I 225, p. 18).

22. El Nolano entiende dicha armonía así: “Uno es pues el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la región etérea a través de la cual discurre y se mueve todo. Allí innumerables estrellas, astros, globos, soles y tierras se perciben en los sentidos, y otros infinitos se perciben con la razón. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en éste comprendidos” (*Sobre el universo infinito y sus mundos*, p. 111).

La fórmula de Nicolás de Cusa vuelve a tomar relevancia, salvo que Bruno no se limita a explicar la relatividad del universo respecto del Absoluto, sino que trata de relativizar el movimiento de los orbes, así como de sus relaciones entre sí.

Hasta aquí ha sido claro que el movimiento de los cuerpos responde a un principio que le es intrínseco: el alma; mas los movimientos de los planetas no son ni regulares ni perfectos, según lo imaginaban las tradiciones platónicas y aristotélicas; por el contrario, son irregulares. En este intento de armonización artificial consiste el error de la tradición; incluso este es el error de Copérnico, quien, a pesar de haber captado el heliocentrismo, fue incapaz de explicar sus consecuencias físicas al querer hacer geométricos los movimientos planetarios.<sup>23</sup>

Sin duda, Bruno preferiría ver los movimientos circulares como meras apariencias; según él, “no se puede estar seguro entre lo móvil y lo estable.”<sup>24</sup> Es así como compara el movimiento planetario, en especial el de la Tierra, con el movimiento de un barco respecto de su orilla: el movimiento se percibe respecto del punto fijo, mas no desde el móvil. El movimiento que captamos es producto de comparación y no de consideraciones absolutas, esto es: se mueven de acuerdo

---

23. A pesar de que *La cena de las cenizas* puede ser tomada como un manifiesto bruniano en defensa de Copérnico, es también una crítica a sus limitaciones matemáticas y astronómicas; no obstante, la crítica de Bruno se ve empobrecida por algunos errores de interpretación respecto de la concepción heliocéntrica copernicana, y de la ubicación de la Tierra y la Luna en un mismo epiciclo. (Ver *La cena...*, pp. 147–148). Debe observarse también el enorme desprecio de Bruno hacia la lógica y las matemáticas como ciencias capaces de revolucionar el pensamiento; para él, éstas, en tanto no tuvieran una metafísica como base, eran completamente inútiles, diluían el pensar, ocultaban al ser.

24. *Idem*, p. 127.

con el sistema físico al cual pertenecen.

La teoría del movimiento de Bruno pretende dar plena justificación a la existencia de múltiples mundos y a la diversidad de formas. Con el mismo ejemplo, el Nolano señala:

Con la Tierra, pues, se mueven todas las cosas que se encuentran en ella. Por ello si desde un lugar fuera de la Tierra se arrojara algún objeto hacia ella, resultaría que dicho objeto perdería la perpendicularidad por causa del movimiento de la Tierra. Es lo que ocurriría en la nave AB que pasa por el río: si alguien arroja una piedra desde la orilla C según una trayectoria rectilínea, fallará el tiro en la medida de la velocidad de la corriente. Mas, si alguien se encuentra en el mástil de la nave, ya puede correr con la velocidad que quiera, pues nunca fallará el tiro, de forma que la piedra o cualquier otro grave arrojado no caiga según una línea recta desde el punto E en la cima del mástil o en la cofa hasta el punto D en la base del mástil o en otra parte del vientre y cuerpo de la nave. Así, si una persona situada dentro de la nave tira, según una línea recta, una piedra desde un punto D a un punto E, dicha piedra volverá de nuevo abajo según la misma trayectoria rectilínea, por mucho que se mueva según la misma trayectoria rectilínea, por mucho que se mueva la nave a no ser que se incline.<sup>25</sup>

Queda claro que los cuerpos que están en la Tierra participan del movimiento de ésta, no por participar de su “naturaleza” —como diría algún mal aristotélico—, sino porque están en ella; se trata, entonces, de la pertenencia del móvil a un sistema físico específico. Los “lugares”, tan caros para el aristotelismo, a través de los cuales se determinaba la tendencia natural de un cuerpo a ir hacia cierto punto, quedan anulados por la teoría del movimiento bruniano. En este sentido, los cuerpos no pueden estar en un lugar, sino en diversos lugares. Es decir: los lugares no se determinan

---

25. *Idem*, p. 130.

en relación con el cosmos —como ocurría en el aristotelismo—, pues pertenecen a sistemas físicos diferentes de los cuerpos que de él parten (o sea: del sistema); pueden ejecutar movimientos muy distintos, según el sistema al que pertenezcan. En otras palabras: el movimiento es consecuente con la multiplicidad de sistemas o de mundos que hay en el universo, y se corresponde con cada uno de ellos, además de las innumerables relaciones que pueden establecer entre sí gracias a la homogeneidad del espacio.<sup>26</sup>

---

26. Este es uno de los mejores ejemplos de descontextualización de la física escolástica y el aprovechamiento que de ella hace Bruno bajo otra visión. En efecto, la teoría del *impetus* de Oresme y Autrecourt no logra desvertebrar la teoría de los movimientos naturales aristotélicos, por concebirse dentro de términos de absoluto. Bruno, por el contrario, hace uso de esta teoría para dar fuerza a su concepción relativista del movimiento según el sistema físico al cual pertenece el cuerpo. Haciendo uso del tradicional ejemplo aristotélico del barco, Bruno señala que “Si hay dos personas, de las cuales uno está dentro de la nave en movimiento y el otro fuera de ella; si tanto el uno como el otro tienen la mano en el mismo punto del aire y desde ese lugar, y en el mismo instante además, deja caer el uno una piedra y el otro otra, sin darles impulso, la del primero llegará al lugar determinado sin perder un punto y sin desviarse de la línea, mientras la que del segundo se quedará atrás. Esto no resulta sino de que la piedra que sale de la mano de quien se encuentra en la nave y, por tanto, se mueve con el movimiento de ella, *posee una fuerza impresa que no posee la que procede de la mano del que está fuera de la nave*, aunque las dos piedras tengan el mismo peso, el mismo aire intermedio, partan (si es posible) del mismo punto y experimenten el mismo impulso. *La única explicación que podemos dar de esa diferencia es que las cosas que están fijas o pertenecen a la nave se mueven con ella y que una de las dos piedras lleva consigo la fuerza del motor que se mueve con la nave y el otro del que no participa de dicho movimiento*. Según esto, podemos ver claramente que la capacidad de moverse según una línea recta no viene dada por el punto de donde parte el movimiento ni por aquél a donde va, ni por el medio por donde discurre, sino por la eficacia de la fuerza impresa en primer lugar” (*idem*, p. 132). Léase en lugar de “fuerza impresa”, “*impetus*”. Las cursivas son mías.

Las consecuencias de esta des-sacralización del movimiento no se hacen esperar: al ser cada movimiento acorde al sistema en el que tiene lugar, no sólo se demuestra la imposibilidad de hablar de un sólo mundo o un sólo sistema, sino que se confirma que el sistema en que vivimos no es más que uno entre una infinidad de máquinas más o menos similares.

Se hace imposible mantener la armonía aristotélica: puede comprenderse ampliamente que, de acuerdo con el sistema bruniano, ya no tiene razón de ser la idea de un cosmos concebido como un conjunto ordenado de objetos que poseen una naturaleza propia; tampoco se pueden justificar las jerarquías estáticas de la naturaleza; aún más: no se puede seguir apoyando la teoría del movimiento “natural” de los cuerpos, ni sus tendencias a desplazarse hacia su lugar natural (arriba o abajo), y mucho menos mantener la constitución de los cuerpos bajo las categorías físicas de “leves” o “graves” según su “pesantez”.

En el espacio homogéneo ya no puede hablarse de lugares privilegiados, pues en él todos los lugares son equivalentes; todos los cuerpos poseen la misma aptitud para el movimiento o la inmovilidad; nada está en un lugar determinado, pues el espacio es el lugar de los lugares temporales de las cosas. Allí, en ese espacio, sólo se asegura la existencia y la conservación de los cuerpos en sí mismos;<sup>27</sup>

27. Uno de los errores más comunes en la interpretación de la obra de Bruno es mostrarlo como un heraldo de la modernidad; en realidad, el Nolano sólo es profeta de su propio sistema, el cual es acorde con los ideales del Renacimiento, época que, a la altura en que se desarrollaron la vida y la obra de Bruno, estaba a punto de culminar. Así pues, el hecho de que Galileo haya hecho uso de su obra no justifica sino la participación siempre presente de la metafísica como trasfondo necesario para el desarrollo de la ciencia. En efecto, Galileo sólo recuperó de la obra de Bruno las nociones de “universo infinito”, “pluralidad de mundos” y “vacío”, así como el concepto de “materia”; mas rechazó abiertamente

mas tal conservación está virtualmente comprometida con la vitalidad de cada cuerpo, regula su movimiento dirigiéndolo hacia un fin, hacia su deseo de conservación.

Por ejemplo: el movimiento de la Tierra tiene como finalidad la renovación y el renacimiento de su cuerpo. De la misma forma, la Tierra, como cuerpo animado, se vincula para su reproducción con un objeto —como el Sol— moviéndose de una determinada manera respecto de él, siguiendo con ese movimiento su continuidad o existencia. De igual modo, todos los planetas o cuerpos contenidos en el universo obedecen a estos vínculos de *Sympatheia* y Amor, en los que coinciden los contrarios, manteniendo la unidad armónica del Universo Infinito. Consecuentemente, se logra “el orden, la simetría, la conexión, la paz, la concordia, la integración, la vida”.<sup>28</sup>

El universo es la metáfora de la materia, la máxima expresión del Uno; ha conseguido conciliar la dicotomía clásica entre materia y forma; conjuga en un mismo verbo las cadenas confinadoras del “lugar” con la agilidad del espacio infinito; es el talismán por donde entran y salen todas las toda la base mágico-naturalista de origen hermético que se encerraba en ella: la idea del alma como causa del movimiento de las cosas y, sobre todo, el desprecio que sentía Bruno por la lógica y las matemáticas. Evidentemente, lo que Galileo recogía de la investigación del Nolano, y, a su vez, lo que rechazaba, se dirigía a conformar una idea de la naturaleza y del saber, completamente opuesta a la concepción de Bruno. 28. Las nociones “*sympatheia*” y “amor” fueron lugares comunes en el pensamiento renacentista, como se explicó en el primer capítulo; pero en Bruno adquieren una connotación más amplia: no sólo forman parte de la base epistémica en que se constituye su saber, sino que atraviesan todo el sistema, determinando la naturaleza en general (en cuanto a su conservación, mutación y renovación) y la “esencialidad” del hombre, pues, como se verá al final de este trabajo, son estos elementos los que provocarán la acción de “des-humanización” del hombre para poder acceder a la unidad infinita.

formas de los mundos y de las existencias posibles. Este universo Infinito continente de la diversidad y la multiplicidad de los mundos, de movimientos e influjos con que se atraen y se repelen los innumerables cuerpos, es donde se espeja la viva imagen de la “esencia” del hombre.

Bruno contrapone a la metafísica escolástica una novedosa metafísica naturalista. Ante la descontextualización del orden natural del sistema escolástico, el Nolano se remonta a un pensamiento anterior a cualquier sistema preestablecido —sin conseguirlo del todo— desde el cual genera una doble ruptura: por una parte, con la tradición humanista y neoplatónica florentina, al llevar sus conceptos hasta extremos no imaginados por ellos; por otra, con la tradición cristiana, al intentar concebir un origen del pensar anterior a todo concepto o dogma establecido por la tradición judeocristiana. Queda, por supuesto, al amparo de dos fuegos: entre las posiciones escépticas de los humanistas —esperanzados en salvar al hombre bajo premisas de libertad y dignidad— y las acaloradas discusiones reformistas y contrarreformistas que se ventilaban bajo un marcado sino dogmático.

La tarea de reordenar el *ethos* del hombre exigía hacer de su “esencia” un fiel reflejo del Universo Infinito; exigía, por tanto, una reforma del pensar, de la mente y del hacer, a partir de la verdad que se esconde tras las cifras y jeroglíficos que manifiestan las formas. En medio de la notoria desorientación que reinaba en su época, Bruno tenía que reorientar a su hombre, a su héroe—filósofo—mago, hacia su objeto amoroso donde se “des-humanizara”, fundiéndolo en la unidad infinita.



### CAPÍTULO III

## CONTRA-ESCÉPTICOS Y REFORMISTAS: UN NUEVO *ETHOS*

La revolución teórica que se fraguó con la constitución del universo infinito no podía ser para Bruno más que un medio, nunca un fin; pues, de reducirse a una reestructuración cosmológica, la fundamentación metafísica con que le había dado un nuevo piso apenas hubiera llegado a tener escasos alcances científicos. Por consiguiente, al establecer en la materia la concepción abstracta y principal de todo lo existente, y en la forma, la concreción de la materia, el Nolano no sólo había invertido los términos con los que se había constituido toda la metafísica tradicional, sino que rescataba la recuperación del pensar como totalidad.

Se trataba, por lo tanto, de reconstruir la naturaleza desde un fundamento como el de la doble substancialidad, para que, desde el mismo punto, casi como una prolongación, se reconstruyera el sentido original de la existencia del universo infinito, donde el hombre sólo es uno más entre la multiplicidad de seres infinitos en mutación infinita, pero cuya capacidad mental y sensitiva le permite, bajo ciertas condiciones, fundirse en la verdad infinita e inmutable; es decir: en Dios, que es la verdad.

Esta síntesis representaba para Bruno el fin de las discusiones del siglo XVI; con ella pretendía anunciar el principio de una nueva cultura y de un nuevo orden que recuperaba, finalmente, la desaparecida civilización egipcio-helénica, y, consecuentemente, marcaba el fin de la civilización judeocristiana, amparada en la maquinaria política imperial romana; sin embargo, todo esto no era sino el discurso de Bruno con el que se hacía manifiesto, del modo más extremista, el sentir anómico que invadía el pensar de su época.

Las prácticas discursivas de tipo ético-religioso que contribuían al despliegue de ese sentir anómico, y de las cuales el pensamiento de Bruno se derivaba —o a las cuales se contraponía—, se pueden clasificar en dos series: por una parte, los discursos como los de Erasmo y Montaigne, que se pueden denominar “escépticos”; y por otra, los discursos de Lutero y Calvino, que pueden ser comprendidos como la síntesis del pensamiento reformista, empeñados en llevar la reivindicación de la moral cristiana hasta sus últimas consecuencias.

Si bien es cierto que las anteriores no son las únicas manifestaciones discursivas que provocan la crisis del *ethos* cristiano occidental en el siglo XVI, son indudablemente las que mejor permiten perfilar los límites teóricos de esta crisis. Además, mediante sus precisos intereses y la forma de plantear sus problemas, es quizás como mejor podemos recobrar el contexto desde el cual se hacía posible desarrollar una concepción ética como la de Bruno, que pretendía rehacer la estancia del hombre como propuesta para una nueva civilización y para una nueva forma de concebir el orden de las cosas.

## **La crítica escéptica**

Los estudiosos del Renacimiento han afirmado con mucha frecuencia el carácter pesimista de los hombres del siglo XVI, en contraposición con el desmesurado optimismo del espíritu del siglo anterior. Muchas de las razones que se aducen marcan esta condición en la pérdida de la posición central en que se concebía al hombre en la cosmología religiosa anterior a la teoría de Copérnico; sin embargo, tal perspectiva no es completamente cierta.

Desde antes de finalizar el siglo XV, acontecimientos como los protagonizados por Savonarola en Florencia, las invasiones francesas y la española a la península italiana, la actividad político-militar de los papas de este período, y un sentimiento general de reforma religiosa presente en la mayor parte de la intelectualidad europea, muestran una situación de descontento y pesimismo que van a cubrir de extremo a extremo el siglo siguiente.

Erasmus es hijo directo de este malestar cultural; por ello, calificarlo de “escéptico” es darle un simple apelativo sin contenido: Erasmus es, sin lugar a dudas, el pensador que con más seriedad se toma la tarea de realizar una deconstrucción crítica del orden institucional de su tiempo; dirige sus argumentos en forma permanente y continua contra las desviaciones de las funciones eclesiásticas en todos los planos, la labor distorsionada de los príncipes como gobernantes, la “pedantería” en que había degenerado el humanismo, y, sobre todo, la oscuridad del sistema teológico de los escolásticos.

El objetivo central de Erasmus consistía en desenmascarar las apariencias que embebían y distraían al hombre, perdiendo por ellas la posibilidad de escrutar en su propia realidad. Testimonio de esta actitud es casi toda su obra;

empero, en el período anterior a *Elogio de la Locura* —su obra más conocida hoy—, compone una relación de adagios extractados de los más selectos autores clásicos y cristianos, de los cuales se sirve para sintetizar en forma magistral todas las anomalías que determinaban la crisis de la época: *Adagia*.

Esta obra y la posterior complementaria, *Enchiridion Militis Christiani*, fueron las más leídas por sus contemporáneos; ambas representaban dos instrumentos de combate: *Adagia* pone en entre dicho todas las instituciones de la época, a la vez que reflexiona acerca de la condición humana de una manera capaz de mostrar, en toda su plasticidad, la precariedad de su existencia y de sus obras; la segunda intenta servir de sustento de la *Philosophia Christi* promovida por Erasmo en contra de la escolástica.

La teología que Erasmo propugna en el *Enchiridion* toma como base la lectura individual de las Sagradas Escrituras y la comprensión de la pureza y el significado original de éstas; exige el análisis filológico, que considera el mejor instrumento para su comprensión, admitiendo la lectura de filólogos clásicos y de la patrística cristiana desde san Pablo hasta san Agustín, excluyendo prácticamente todo lo que se hubiese hecho en materia de teología a partir de esta época; añade una fuerte crítica contra las prácticas religiosas, las cuales, según considera, al degenerar en rutinas, pierden la función purificadora del alma.

Las objeciones que plantea Erasmo en la teología tradicional no son de ningún modo sistemáticas, pero logran, a pesar de ello, tocar puntos vitales de la dogmática cristiana; contrapone a la dogmática escolástica su metodología filológica inspirada en san Jerónimo y en Lorenzo Valla.

La filología fue una de las armas a las cuales acudió el pensador holandés con frecuencia, pues era el mejor medio de recobrar la legitimidad de los clásicos para, desde ellos, re-interpretar su mundo. De este modo, en uno de estos adagios, en *Los silenos de Alcibíades*,<sup>1</sup> logra expresar mejor que en cualquier otro de sus escritos el centro de sus preocupaciones: el conflicto entre apariencia y realidad; en el que la apariencia aparece siempre como lo real; y lo verdadero, como lo oculto.

Los silenos son, según Erasmo, Sócrates, Diógenes el Cínico o Epicteto el Filósofo–Esclavo; pero el mayor de los silenos es Cristo, por su pobreza, por sus humildes padres, quien nunca predicó en las cátedras de los fariseos, ni en las escuelas de los filósofos, sino en la mesa de la alcabala, en las barcas y redes de pescadores. A él se unen, dentro de la misma idea de cristianismo, Juan Bautista y los monjes aislados en los desiertos.<sup>2</sup>

Erasmo considera que el legítimo sileno es el individuo simple, sencillo y sin pretensiones; ser sileno es, por lo tanto, ser como un grano de mostaza, chico e insignificante a los sentidos, pero poderoso y máximo en virtud, del cual está a mil leguas de distancia la razón de este mundo.<sup>3</sup> Es esto la esencia de su *Philosophia Christi*: un pensar sin escuela, sin especificación de oficios, sin apariencias de conocimiento, sin “necedad”, como lo diría más tarde en el *Elogio*.

Además de éstos, existen sus contrarios, los silenos invertidos, quienes protagonizan la segunda parte del *Elogio*: los teólogos escolásticos, los nobles, los obispos y “todos aquellos que parecen más felices, pero que son los más calamitosos”;<sup>4</sup>

1. E. de Rotterdam, “Adagios”, *Obras escogidas*, p. 1068 y ss.

2. *Ibidem*.

3. *Idem*, p. 1071.

4. E. de Rotterdam, *Elogio de la locura*, p. 1073.

son, por supuesto, las apariencias que se muestran como legitimidad, como poder originario y eterno, pero que sólo encubren bajo sus vestiduras una realidad indigna.

En efecto, lo precioso y lo preciso de la realidad no está en la superficie; la verdad está oculta: el árbol se ve fuerte y frondoso, pero no lo sería sin la potencia de la semilla pequeña y oculta en la tierra; el oro y las piedras preciosas no se encuentran en la superficie, sino en las entrañas de la naturaleza; en el hombre lo divino e inmortal es invisible.

De este modo, lo que vemos no son sino formas, indecisas y movedizas; no realidades. Y entre estas formas movedizas y deslizantes que el catolicismo ha querido conservar están los sacramentos. En este punto, Erasmo capta la gravedad del problema que se está empezando a generar: el divorcio entre las palabras y las cosas. En tanto el rito mantiene la unidad entre el acto y las palabras, en tanto es una forma de vivificar el acontecimiento religioso, las palabras de las Sagradas Escrituras son realidades vivenciales; pero, en la medida que las palabras no contengan esa conexión con su significado, el rito pasa a ser un mero acto rutinario carente de sentido.

Consciente del peligro que entraña el exceso de ritualidades y su continua repetición hasta perder su significación religiosa, Erasmo se esfuerza por expulsar de la lectura de las Sagradas Escrituras cualquier intento por interpretarlas como meros mitos representativos o ejemplificantes; trata, por el contrario, de realzar el valor de las palabras como símbolos que contienen una sabiduría que se oculta. Las palabras son cosas y el puro conocimiento de ellas se esconde siempre en capas profundísimas. Debido a ello, el vulgo se engaña con tanta facilidad ante los silenos invertidos. El conocimiento, al quedarse en simples apariencias, lleva al

vulgo a aceptar la autoridad del príncipe como imagen o símbolo de la divinidad terrena, sin darse cuenta de que detrás de él se esconde el opresor y el enemigo de la concordia pública.

Así, el tema de *Los silenos de Alcibiades* parece ocultar — como cualquier sileno — su verdadero sentido: el de hacer la más fuerte crítica a la institución eclesiástica, reconociendo en cada uno de los jerarcas que la componen un símbolo que contiene una verdad invertida por ellos mismos. Los obispos se esconden en el falso sileno del sabio, engañan al pueblo con sus ropajes, báculos y mitras, cuando, debajo de estas vestiduras — que tienen por sí mismas un significado especial — se esconde un ignorante que desconoce su función eclesiástica, así como el significado del título que ostenta; es decir: desconoce u olvida que su título corresponde al de “servidor” y no al de “dominador”, que es el que se ha hecho prevalecer.<sup>5</sup>

Erasmus insiste en revitalizar el origen y el sentido de los nombres, pues ve en ellos una forma de recobrar no sólo la identidad entre palabras y cosas, sino también el origen y la legitimidad de las funciones públicas; reconoce que el nombre “iglesia”, no sólo califica una institución, sino que, si se recupera el significado de la palabra griega “*ekklesia*”, se amplía su sentido: conduce a la idea de una comunidad de ciudadanos de una *pólis*. Por consiguiente, bosqueja la conformación de una iglesia universal, sobre la base de una participación decisiva de los feligreses en su propio destino, bajo una inspiración más cercana a la *demos* helénica que al “sínodo” judío.<sup>6</sup>

5. *Idem*, p. 1072.

6. En realidad, Erasmus no lleva hasta sus últimas consecuencias sus análisis filológicos; quizás, como buen conocedor de las polémicas que se originaban alrededor de la obra de San Jerónimo y de los estudios

Aunque Erasmo no desarrolla esta consecuencia, ni intenta enunciar un cambio estructural de la institución moral religiosa fundamental del mundo occidental, sí intuye los elementos que pueden revitalizar la credibilidad en la piedad cristiana, recuperar las instituciones religiosas, renovar su sentido y origen, siguiendo el modelo de las organizaciones políticas más flexibles como las griegas, modificando las estructuras jerarquizadas y cerradas de las instituciones hebreas. Mas revitalizar el sentido y el origen de la Iglesia Católica exige que tal renovación ocurra, primero que todo, en su propia cabeza; por ello, Erasmo enfatiza sus críticas contra el Papa, centrandolo en él el origen de todas las calamidades del mundo occidental; para legitimar su crítica no tiene sino que recurrir a san Pablo: “¿Quieres que te diga cuáles son las razones del verdadero Sumo Pontífice? —señala Erasmo— Oye lo que va a decir el Príncipe de los Apóstoles: oro ni plata no tengo; lo que tengo, te doy. En el nombre de Jesús, levántate y anda”.<sup>7</sup>

---

filológicos de Lorenzo Valla, prefirió frenar el radicalismo de sus ideas no llegando a concebir un programa sistemático sobre la reforma eclesiástica. No obstante, no fueron suficientes sus prevenciones como para que en el período más candente de la Reforma, tanto católicos como protestantes encontraran la estructura de un programa de renovación religiosa en su obra. Así lo demuestran M. Bataillon, en *Erasmo y el erasmismo en España* (FCE, México, 1982; cc. II, III, IV y V), y J. Huizinga, en *Erasmo* (Salvat, Barcelona, 1986; vv. 1 y 2).

7. E. de Rotterdam, *op. cit.*, p. 1077, donde siguen los cuestionamientos de Erasmo a la autoridad del Papa: “¿Conviene más que el vicario de Cristo imite a los Julios, Alejandros, Cresos, Jerjes, que no fueron más que bravos ladrones, que a Cristo único caudillo y emperador de la Iglesia? [...] Cristo declaró paladinamente que su reino no era de este mundo, y tú piensas ser conveniente que el sucesor de Cristo, no sólo admita un dominio temporal, sino que lo ambicione, y por ampliarlo, que no deje

Sin duda, Erasmo se encontraba a muy pocos pasos de debilitar las bases en que se había fundado la autoridad temporal de la Iglesia Católica durante más de un milenio; pero había algo más grave: ponía en evidencia la inversión de los valores que la Iglesia misma había auspiciado; inversión moral que justificó que tanto gobernantes como gobernados se acostumbraran a vivir y aceptaran como legítimas ciertas formas de poder, dando nombres y significados erróneos a actos e instituciones que debían representar todo lo contrario. Este era el reino de los silenos invertidos: la inversión de los valores sociales en beneficio de particularismos tiránicos. El papa, los teólogos y los príncipes son los mejores representantes de estas formas de silenos, pues han revertido toda la valoración original con que se constituyeron las instituciones sociales cristianas.

Se enunciaba así el problema de la época: existe una anomalía de tipo moral que se origina en el interior de la institución religiosa fundamental, la cual, al no ser capaz de redefinir sus bases, verá abocarse una grave e incontrolable crisis en los valores de la cultura occidental.

Así pues, *Los silenos de Alcibíades* sintetiza las condiciones sociales, políticas y religiosas de la época, dejando a *Stultitiae laus* el trabajo de anunciar lo inevitable, en un mundo puesto al revés para dominio de toda aquella “necedad” humana, que se satisface y se regodea en su propia mediocridad y estupidez.

En efecto, el malestar que denuncia Erasmo no es simplemente producto de unos pocos hombres empeñados en retorcer el destino humano: el hombre, su esencia, no puede

---

remover piedra alguna?”

ser vista con la grandilocuencia con que la imaginaron los humanistas; lejos de ser un inusitado creador, una especie de dios caído, entre lo divino y lo animal, es, por el contrario, el actor principal de un espectáculo que, según señala el holandés,

...si como en el tiempo de Menipo, pudierais contemplar desde lo alto de la luna la inenarrable confusión del género humano, creerías estar viendo un enjambre de moscardones o mosquitos que riñen, luchan, se tienden asechanzas, se roban, se burlan, se huelgan, nacen, enferman y mueren. Son increíbles los trastornos y las catástrofes que suscita un animalito tan ruin, de tan corta vida, porque a veces basta una batalla, o el azote de una epidemia para arrebatarse y aniquilar en un instante a millares de ellos.<sup>8</sup>

La crítica de Erasmo termina en el punto preciso en el cual, años más tarde, Montaigne comenzará su minucioso y detallado análisis del ser humano; análisis que pondrá en entredicho la falsa ilusión fabricada por el hombre, consistente en concebirse a sí mismo como el amo y señor del mundo y de los seres con que lo comparte.<sup>9</sup>

Montaigne, sin pretender ser el filósofo que aporta una solución definitiva al concepto “hombre”, se limita a describir y a señalar la raíz de los males de este ser, que se originan en su propia incapacidad de conocerse a sí mismo, por lo cual se mueve en completa incertidumbre y oscuridad; situación que hasta ahora no ha podido superar, lo que sólo sería posible perdiendo su propia condición de “humanidad”; más, como esto es imposible, anotará Montaigne, sólo en Dios podemos hallar la seguridad que nos indique qué es

---

8. E. de Rotterdam, *op. cit.*, pp. 132–133.

9. M. de la Montaigne, “Apología de Raimundo Sebond”, *Ensayos*, t. II, p. 104.

lo que nos conviene y qué es lo que debemos recibir; lo demás, la especulación humana, es pura presunción:

La presunción es nuestro mal natural y original. La más calamitosa y frágil de todas las criaturas es el hombre y a la vez la más orgullosa. Se siente y se ve entre el fango y el estiércol del mundo; se halla atada y clavada a la peor y más muerta y vil parte de universo; se nota en el piso más hondo de la casa y el más alejado de la bóveda celeste; conviviendo con los animales de la más mezquina condición; y no obstante, imaginativamente, se planta encima del círculo de la Luna y pone al cielo bajo sus pies. Por la vanidad de esa misma fantasía se iguala a Dios, se atribuye las condiciones divinas, se escoge y separa de las demás criaturas, arranca las partes de los animales, sus cofrades y compañeros, y les atribuye las porciones de facultades y fuerzas que le parece bien.<sup>10</sup>

Toda la obra de Montaigne parece contradecir conceptos tan optimistas y exagerados como la *Alabanza al hombre*, de Pico. En *Apología de Raimundo Sebond*, invierte los términos con que el humanismo de Manetti o el neoplatonismo de Pico y Ficino quisieron destacar el accionar humano; pero no intenta llevar acabo una apología negativa a ultranza, ni reducir al hombre a una condición absolutamente humillante: simplemente procura describirlo en su existencia real, con sus limitaciones y posibilidades, reducido a la condición de ser en la naturaleza.

De esta forma, el hombre no puede aparecer ni superior al resto de los seres que habitan el mundo, ni tampoco inferior a ellos; pero sí se hace necesario superar sus presunciones. El hombre, desde la filosofía, se ha concebido diferente y superior a las bestias, sin tener en cuenta que podría ser considerado como la más grande de ellas... y la naturaleza parece confirmar este hecho: ella protege a las bestias y éstas demuestran siempre que entienden sus órdenes; en cambio,

10. *Idem*, p. 106.

el hombre, en su intento por diferenciarse de los animales, se muestra libre y cae en las contradicciones del azar.

La presunción de libertad que cree manejar el hombre lo lleva a diferenciarse más entre sus propios congéneres que con los animales, hasta el punto que hay más diferencias entre un hombre y otro “que entre un hombre y un animal”.<sup>11</sup> Además, tal libertad ha sido la causante de la intolerancia y, consecuentemente, de la guerra, arte que no poseen los animales y del cual, extrañamente, nos vanagloriamos.<sup>12</sup> En esta situación, ¿con qué derecho o con qué autoridad el hombre pretende considerarse superior a las demás especies? ¿De dónde y a partir de qué presume, desde los más remotos tiempos, que es un ser privilegiado y que, por ello, tiene derecho a dominar el mundo?

Montaigne responde las interrogantes anteriores sólo después de un largo y minucioso examen: se debe cuestionar las discusiones de las diferentes escuelas acerca de la verdad; se debe preguntar por el hombre como ser compuesto de alma y cuerpo; y, por último, debe establecerse la capacidad del conocer humano, sus límites y certezas. Ordenados estos cuestionamientos, sabremos a qué se puede atener el hombre en cuanto a su existencia, y a su relación con los demás seres y con Dios.

De las discusiones entre las escuelas filosóficas clásicas, Montaigne agrupa la búsqueda de la verdad en aquellas que sencillamente buscan algo, en las que buscan y lo han encontrado, y en las que no lo han encontrado (en las escuelas aristotélica, estoica y cínica), aquellas que dicen haber encontrado algo y a partir de ello han dado por ciertas las ciencias

---

11. *Ibidem.*

12. *Idem*, p. 125.

que poseemos; las otras son, por una parte, los académicos (quienes llegan a la deducción de la flaqueza e ignorancia humana) y, por otra, los pirrónicos (que dicen estar en la búsqueda de la verdad).<sup>13</sup>

De estas tres posiciones, Montaigne acoge y defiende la secta pirrónica; el escepticismo es asumido como un arma apropiada para combatir el dogmatismo cerrado y, al mismo tiempo, posibilita al filósofo conservar la distancia frente a las interminables y ambiguas discusiones con que las diferentes escuelas pretenden hacer imperar sus ideas. No obstante, ninguna secta filosófica ha llegado a la verdad, por lo tanto, no queda sino emplear la duda pirrónica como herramienta útil para continuar con el examen del hombre; el examen sobre su composición. Así, en primer lugar el alma del hombre que se considera es la parte que ha contribuido a sus más grandes logros, no es un espíritu superior ni hay nada que lo pruebe de esa manera, está expuesta a enfermedades y pasiones, y, en los casos más graves, puede precipitarse a la locura.<sup>14</sup>

Obviamente, una opinión como esta contradice la dogmática cristiana, pues pone en entredicho cualquier argumento

---

13. Montaigne excluye premeditadamente la filosofía escolástica, siguiendo sólo a los clásicos griegos y romanos, con lo cual se inscribe dentro de la crítica humanista al pasado medieval; sin embargo, frente al humanismo también toma distancia. Sin duda, junto con Erasmo, y ya desde Pico della Mirandola, algunos pensadores con formación humanista agudizan los ataques contra este movimiento cultural, por considerar que ha degenerado en “pedantería”. Montaigne señala al respecto: “La ciencia de deshacernos y matarnos, de arruinar y perder nuestra propia especie, parece que ofrece poco que desear a las bestias, que no lo poseen”. *Ibidem*.

14. Montaigne señala al respecto: “La ciencia de deshacernos y matarnos, de arruinar y perder nuestra propia especie, parece que ofrece poco que desear a las bestias, que no lo poseen”. *Ibidem*.

humano que se haya hecho sobre el alma; pero Montaigne, previendo tal situación, se anticipa a justificar su crítica señalando que debemos atenernos sólo a Dios y al beneficio de su gracia en lo que respecta a este tema. Pero, aparte de esta supuesta certeza fideísta, la razón no puede, ni ha podido, decir nada acerca de este extraño componente del ser humano.<sup>15</sup>

Ahora bien, si del alma no se ha podido decir nada que determine su principio y esencia, sobre el cuerpo es poco lo que podemos asegurar que conocemos. A pesar de la medicina y la filosofía, es imposible decir de qué está hecha la materia corpórea, mucho menos indicar algo respecto de su esencia.

Ante estas evidencias, Montaigne no se explica cómo algunos pensadores (Protágoras, por ejemplo) llegaban a asegurar que el hombre es la medida de todas las cosas, si ni siquiera puede decir nada sobre sí mismo; mucho menos, medir lo que lo rodea. Bajo esta condición, la razón humana y el proceso de conocimiento tiene que quedar necesariamente a la deriva.

En efecto, el hombre no puede conocer más allá de ciertos límites y dentro de ciertas condiciones; cuando se arriesga a pensar fuera de esos límites, no se dedica sino a especular, a tientas, en terrenos que desconoce completamente. Consecuentemente, debe confesar su ignorancia de los principios y de las causas primeras, “prescindiendo resueltamente de todas las demás ciencias”; debe buscar, como asiento más seguro para el entendimiento, la serenidad, el no movimiento,

15. Montaigne trata de llevar su escepticismo hasta las últimas consecuencias, pero, al encontrar ciertos puntos vitales que no sólo ponen en duda la capacidad de la razón, sino que llegan a cuestionar ciertos principios de la dogmática cristiana, prefiere refugiarse en la formulación de la fe, en la que hay que creer ante lo inexplicable o injustificable racional o empíricamente.

la *ataraxia*:

Si el entendimiento humano fuera capaz de aferrar la verdad por nuestros propios medios, comunes a todos los hombres, la verdad andaría de mano en mano y habría al menos una cosa en el mundo en que los hombres creyeren con universal asentimiento.<sup>16</sup>

Nuestro entendimiento carece de bases seguras. Así, Montaigne deriva su fideísmo aceptando que sólo aquello que proviene directamente de Dios tiene la autoridad y la persuasión que nos lleva a la verdad, a pesar de que ni nuestros sentidos ni nuestra razón lo perciban. Somos cuerpos sometidos a las más diversas mutaciones, hasta el punto que cualquier razonamiento que se produzca en el interior sólo es una apariencia de discurso que cada uno ha de fijar.<sup>17</sup>

Montaigne detecta que estas fluctuaciones son producto de la inestabilidad del cuerpo que agita el alma y lleva al hombre a realizar sus acciones: la acción humana no es más que el resultado de influencias externas que afectan tanto el cuerpo como el alma, impidiendo lograr alguna seguridad en el conocimiento humano; mas, en ocasiones, las pasiones consiguen alterar la razón “gracias a la insania”,<sup>18</sup> produciendo en

---

16. *Idem*, p. 206; la cita corresponde a la p. 208.

17. Montaigne reseña su propia experiencia: “En mis mismos escritos no encuentro siempre el talante de mi primera imaginación; no sé lo que he querido decir; y a veces, he de corregirlo y darle un nuevo sentido por haber olvidado el primero que valía más. No hago más que ir y venir, mi juicio no marcha siempre hacia adelante, sino que fluctúa y vaga”. (*Idem*, p. 211).

18. En este punto se encuentra un aspecto típico de la *episteme* del Renacimiento que conecta a Montaigne con la más rancia tradición neoplatónica de tipo ficiniano, hacia atrás; y, hacia adelante en el tiempo, con los furores brunianos. En el Renacimiento, la “insania”, lejos de ser un

el hombre hechos virtuosos, llevándolo hasta la profecía o la adivinación. Con esta afirmación, Montaigne se hace partícipe de la tradición desarrollada por Ficino a partir de Platón, y que Bruno llevará hasta su máxima expresión en *Los heroicos furores*: la manifestación de la “Santa Verdad” a través de impulsos que prueban abiertamente que la tranquilidad y la serenidad del filósofo no representan la condición perfecta de nuestra alma.<sup>19</sup>

Esta experiencia profética que Montaigne declara haber tenido le lleva a cuestionarse cuál de los dos estados es el verdadero. Ni Pirrón ni él podrán responder con seguridad. El hombre está compuesto por las más variadas opiniones, y su volubilidad le lleva de un lado a otro: ayer creía en la cosmología ptolemaico–aristotélica; hoy cree en el movimiento de la Tierra según Copérnico. ¿Mañana seguirá creyendo en esto?<sup>20</sup>

Evidentemente, el conocimiento del hombre no es seguro, y cuando se llega a certezas proféticas, no es el hombre quien habla, por lo menos, no es el hombre en su estado normal. En tanto está en su condición cotidiana, su conocimiento no puede superar las limitaciones que le otorgan los sentidos. El conocimiento empieza en los sentidos, a pesar de que sea el conocente quien, por su voluntad y medios mal, permitía el desarrollo de lo sobrenatural, el desenvolvimiento de los heroicos furores, producto de la melancolía, la cual era capaz de conducir al hombre hasta los extremos de la genialidad o de la locura. Ver capítulo I de este trabajo.

19. M. de la Montaigne, *op. cit.*, p. 213.

20. Montaigne, como muchos de sus contemporáneos, no siente gran aprecio por los temas astronómicos, y toma con cierta prevención la teoría de Copérnico, sin descalificarla. Obviamente, hace uso de ella como una prueba más de la flexibilidad de la razón humana: “Es maravilloso ver cómo la flexibilidad de nuestra razón les sirve para combatir la evidencia de los hechos” (*idem*, p. 214).

propios, realice los juicios: “Los sentidos son comienzo y fin del conocimiento humano”.<sup>21</sup>

Negar los sentidos es negar la condición humana. La lucha contra ellos es tiempo perdido. “No hay sentido que no tenga gran dominio y no produzca un infinito número de conocimientos”.<sup>22</sup> De acuerdo con esto, es imposible afirmar que los sentidos no producen conocimiento alguno, pero tampoco, y en la misma medida puede considerarse, que los sentidos permitan fundar alguna ciencia, pues son a su vez “incierto y falsos”. Montaigne, como prediciendo lo que Descartes haría medio siglo después, recuerda con gran ironía al filósofo que, para pensar mejor, negó los sentidos hasta ir amputándose cada uno de los órganos en que supuestamente residían, privándose de su “ser y de su vida porque todos [los sentidos] tienen facultad de mandar en nuestro discurso y en nuestra alma”.<sup>23</sup> De esta manera, el hombre, si rompe con la razón, desestabiliza sus sentidos; y si pretende anular los sentidos, se anula a sí mismo como ser humano. La condición humana no puede, así, superar sus flaquezas y sus falsedades.

En conclusión: el hombre no puede dar razón de su propia razonabilidad; es incapaz de alcanzar la verdad por este medio; y tampoco está en capacidad de decir algo sobre su propia composición espiritual y corporal; su privilegiado conocimiento está condicionado por la inestabilidad de los sentidos. Así, el hombre es un ser ambiguo, cuyo sentido y existencia sólo parecen encontrar explicación en la naturaleza, como última alternativa capaz de justificar el orden de las cosas y de los seres vivos.

---

21. *Idem*, p. 231.

22. *Idem*, p. 235.

23. *Idem*, p. 238.

Cabe suponer que, si la naturaleza es la matriz, el hombre podrá identificar en ella la ley y el orden verdadero; podrá, por fin, regularse con leyes y costumbres basados en criterios firmes aportados por la naturaleza, y, desde estos principios, podrá juzgar con pleno rigor y claridad su comportamiento y el de los demás seres. Mas todo esto no es más que una quimera: es imposible regularnos de acuerdo con los criterios de la naturaleza; es ella quien influye en nuestra complexión física e, inclusive, determina nuestro carácter y nuestras costumbres. Por consiguiente, la imagen que nos hemos hecho de la naturaleza es sólo poesía enigmática, abstracciones y ficciones construidas por la ciencia y la filosofía que, en su angustia por encontrar algo seguro, toman algunas luces entrecortadas de ella, a partir de las cuales desarrollan sus conjeturas.

Asimismo, se atribuyen a la naturaleza ciertas leyes y ciertos conceptos de orden moral, mediante los cuales trata de regularse el accionar humano; pero, si esto fuera verdad, el hombre, por fin, habría alcanzado alguna certeza, y sobre ésta hubiese podido acordar un orden común, con un mismo sentido, fines y armonía. Sin embargo, evidenciamos todo lo contrario: variedad innumerable de leyes y de costumbres, que no sólo son distintas entre sí, sino que con el tiempo divergen y se modifican aún más como producto de los diversos y cambiantes intereses humanos. Si alguna vez tal ley natural existió, la hemos perdido en el momento en que el hombre se creyó a sí mismo libre y dominador de todo. Consecuentemente, el hombre no sabe nada de sí mismo ni de lo que lo rodea; fundando sus bases en terreno tan inseguro y móvil, “no tenemos comunicación alguna con el ser, porque toda la naturaleza humana está

siempre intermedia entre el nacer y el morir, no teniendo de sí más que una apariencia oscura y sombría, y una opinión débil e incierta”.<sup>24</sup> El llamado ser humano queda abatido entre la temporalidad y la futilidad de sus actos, no es sino un ser pasional, móvil, transformándose continuamente en otro, imposibilitado para alcanzar la verdad sobre sí y sobre el absoluto desde sus limitadas condiciones; la única posibilidad que tiene es superar su propia “humanidad”, deshumanizarse, pero, dadas las condiciones que lo constituyen, esto es imposible. Sólo “si Dios le presta un extraordinario socorro —anota Montaigne— podrá elevarse abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose realzar y levantar por medios puramente celestiales”.<sup>25</sup> En efecto, de acuerdo con Montaigne, esta sería la única vía, pues lo único verdadero, imperecedero y eterno es aquello que nunca ha nacido, no ha tenido cambio y no tendrá fin; en otras palabras: la única certeza, la única verdad, es lo inmóvil, lo que no se puede equivocar, es decir: Dios.

En conclusión: las posiciones de Erasmo y Montaigne abarcaban situaciones temporales en las que coincidía y se mezclaba su crítica al hombre y a sus instituciones. Pero, al mismo tiempo, los separaba una larga cadena de acontecimientos históricos: en tanto Erasmo anunciaba y vivía activamente los primeros años de la Reforma, con la esperanza siempre latente de que se llegara finalmente a un

---

24. *Idem*, p. 246.

25. Obsérvese con atención este punto, pues en él radica la distancia que separa al escepticismo de Montaigne del platonismo hermético de Bruno: para el primero es imposible superar la condición humana, salvo una ayuda divina en la que no cree mucho; para Bruno, el centro de la actividad del sujeto natural es dirigirse hacia la divinidad por sus propios medios, des-humanizándose y fundiéndose finalmente en ella.

acuerdo con la Iglesia Católica, produciéndose la real y tan anhelada reforma moral del catolicismo; Montaigne, por su parte, era contemporáneo de un hecho consumado e irreversible, como ya lo era la Reforma luterana y la introducción en Francia de la secta calvinista. Esto determinó enormemente las diferencias de carácter entre los dos pensadores, en el uso que hará cada uno de la herencia recibida de Sexto Empírico, es decir: la crítica escéptica.

En efecto, el escepticismo, según los fines y las condiciones en los que se emplee, es un arma de doble filo: en el caso de Erasmo, la crítica moral a la Iglesia Católica —recostruyendo el sentido original de esta institución y poniendo en duda las bases del poder temporal que ostentaba— se dirigía a provocar una toma de conciencia en el seno de dicha institución a fin de que se modificara por sus propios medios, acorde con la piedad cristiana original y con el sentido de la sociedad contemporánea; no obstante, toda esta intención crítica se vuelve en contra del propio Erasmo, al servir sus argumentos de instrumento de ataque a los reformistas alemanes, a quienes el holandés no hubiese querido beneficiar tan ventajosamente.<sup>26</sup> En la misma medida, Montaigne se expone a la ambigüedad: como católico ataca hasta las últimas consecuencias la presunción humana, poniendo en duda el poder de la razón y sus conjeturas, dando así poder absoluto a la fe en Dios; como escéptico, distancia a Dios dejándolo como un poder incomprensible, origen y conser-

---

26. Las coincidencias entre las propuestas de Erasmo y el programa político-religioso de Lutero coinciden en más de un aspecto, posibilitando con ello los ataques y las sospechas del bando más extremista del catolicismo, que intentó varias veces indisponer a Erasmo con la jerarquía eclesiástica. Pero fue hasta después del Concilio de Trento, como producto de la reacción de la Contrarreforma, que se condenó la obra de Erasmo, y fue incluida en el *Index*. Ver al respecto J. Huizinga, *op. cit.*, p. 137 y ss.

vacación de todas las cosas, que no está lejos de las concepciones romanas y paganas de la Providencia.<sup>27</sup> Aunando a ello, la posición eminentemente pirrónica respecto del comportamiento que debe mantener todo hombre: observar las costumbres de su sociedad, actuando conforme a ellas y obedeciendo a la autoridad, sin pedir del individuo ninguna convicción ni ninguna demostración abierta de lealtad hacia algún tipo de ideas ¿No sería esto, en cierta forma, una actitud prudente del pensador gascón empeñado en pasar desapercibido ante la mirada autoritaria que empezaba a caracterizar la Iglesia?<sup>28</sup>

El escepticismo de Erasmo y de Montaigne, es, por su tremenda ambigüedad, un arma “suicida”, pues pone en contradicción continuamente sus propios argumentos y la forma de actuar de sus exponentes. Así, el deseo de provocar la reforma interna en el seno de la Iglesia Católica (el sueño del pensador holandés), y el cuestionamiento de la condición humana hasta casi sus últimas consecuencias (según lo plasma Montaigne), sumados al reconocimiento por parte de ambos filósofos de Dios como máximo absoluto, incomprensible para la razón humana, ¿no son argumentos lo suficientemente contradictorios como para que se hagan sospechosos tanto de extremistas católicos como protestantes? Y a pesar del excesivo esfuerzo por asumir posiciones moderadas, ¿no niegan con tales posiciones la posibilidad de radicar un *ethos* fijo que recupere la seguridad en la estancia del hombre?

27. El caso de Montaigne es similar al de Erasmo, pero con una enorme diferencia: el primero tuvo el cuidado de hacer revisar en vida su obra por parte de la Iglesia Católica, recibiendo sólo objeciones menores, así su obra va a parar en los estantes del *Index* hasta muchos años después de su muerte, en 1676. Ver P. Burk, *Montaigne*, p. 94.

28. Acerca de este cuestionamiento ver Jean Lacouture, *Montaigne a caballo*, FCE, México, 1999, p. 231 y ss; además, Giuseppe Toffani, *Montaigne e l'idea classica*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1942, p. 71 y ss.

## Los reformadores

El escepticismo de Erasmo y de Montaigne no se reduce a una simple posición intelectual: es el síntoma más elevado con que se manifiesta la crisis moral del siglo XVI; es el sentir de una época traducido en discurso, por medio del cual se sintetiza el malestar social que afecta al hombre común de su tiempo y lo lleva a enfrentar directamente sus desacuerdos con el ordenamiento religioso y moral impuesto desde la institución eclesiástica.

Consecuencia extrema y directa de este estado de malestar es la Reforma, la cual, a comienzos del siglo XVI, aparece como signo y obra de una profunda revolución del sentimiento religioso; un sentir que, en principio, no iba dirigido a crear nuevas iglesias, sino a “restaurar” la que había, según el modelo de la “Iglesia Primitiva”; una restauración que, a la vez, incluía innovaciones con las que se intentaba posibilitar la *praxis* de una religión mejor adaptada a las necesidades y a las exigencias sociales contemporáneas; es decir: una religión que se limitara a una dogmática sencilla, clara y plenamente eficaz. En otras palabras: la Reforma hace frente al escepticismo y al malestar del sentimiento religioso que sufren los cristianos de este momento, pretendiendo dar a los problemas de conciencia una certeza fundada en un credo particular, en un dogma sólido y en un ritual minuciosamente definido, adaptando todo esto a las necesidades sociales y al estado de ánimo de las masas cristianas.

Aparecen Lutero y Calvino aportando una solución a sus contemporáneos, la cual fundaban en dos elementos vitales para el éxito de la Reforma: la Biblia en lengua vulgar y la justificación por la fe; mas estos elementos no explican sus alcances por sí solos, por ello es necesario examinar el

contexto en que tales ofrecimientos cobran sentido para los espíritus cristianos inconformes. Cabe, por lo tanto, preguntar: ¿Son suficientes una Biblia en lengua vernácula y la justificación por la fe para trastocar el orden religioso tradicional? ¿En qué argumentos se solidifican estos dos elementos para que, desde ellos, se “recobre” la tranquilidad del ánimo del cristiano, que parecía haberse disipado en esa época? ¿A qué nivel intelectual se ha elevado la concepción reformista sobre la condición humana que considera al hombre capaz de interpretar las Sagradas Escrituras y de experimentar por sí mismo la “revelación”?

Sin duda, la Biblia en lengua vulgar y la justificación por la fe no tenían la fuerza suficiente como para trastocar el orden católico:<sup>29</sup> requerían una base teórica más sólida, capaz de contraponerse a la tradición oficial, sin dejar de ser tradicional. En este sentido, Lutero considera como únicos pilares inexpugnables e igualmente tradicionales la idea de 29. En efecto, se habían hecho intentos por traducir la Biblia a lengua vulgar durante la Edad Media con relativo éxito. Un caso, tal vez el más importante, fue el del rebelde inglés John Wicleff, quien tradujo la Biblia, y prácticamente tamizó el terreno en Inglaterra con un siglo de anterioridad a la Reforma. No obstante, los problemas acerca de la interpretación y la legitimidad de los escritos bíblicos venían debatiéndose en el interior de la Iglesia desde el siglo XIII; mas, con la decadencia de la escolástica, se vino frenando todo intento de problematizar el texto en sí. Sin embargo, en España, por ejemplo, el cardenal Jiménez de Cisneros había logrado organizar una comisión cuyo objetivo era estudiar y aclarar los defectos de la llamada “Vulgata”, resultando de este esfuerzo la famosa Biblia Políglota Complutense a principios del siglo XVI, dedicada al papa León X. Por su parte, y en la misma época, Erasmo traducía y analizaba el Nuevo Testamento en griego. Esfuerzos todos ellos que reflejaban la emergencia interpretativa del texto bíblico, eminentemente eruditos y alejados de cualquier intención popular, pero, desde todo punto de vista, críticos y tolerados por la Iglesia.

lo que es un cristiano en esencia y la autoridad omnipotente de Dios, unidos estos elementos bajo la noción agustiniana de las dos ciudades. En esta forma se atacaba a la Iglesia Católica con sus mismas armas, pero llevadas hacia un completo fundamentalismo, donde la situación del hombre recobraba su condición ambigua, entre el pecado y la gracia: “—el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie. —El cristiano es un siervo, al servicio de todos y a todos sometido”.<sup>30</sup>

El hombre es libre en el proceso religioso moral que experimenta en el centro de su vida anímica; centro que no depende del cuerpo ni de sus afecciones. El cristiano es libre y posee un alma libre gracias al Santo Evangelio, a la “palabra de Dios predicada por Cristo”.<sup>31</sup> Así, en la fe y en la Escritura, el hombre se hace libre en una experiencia individual e indivisible, caracterizada por la confianza en Dios, en la cual, la vida mundana y las obras que preconizaba la Iglesia Católica no representan nada en el proceso de salvación.

La libertad del cristiano radica en la autodisciplina, que hace de todo cristiano un sacerdote, un hombre interiormente libre; esto le permite ser “señor” de todas las cosas de las que hace uso en la medida que le sirvan para el bien; pero de las que puede prescindir, pues no necesita de ninguna.<sup>32</sup> De esta manera se describe el modelo ascético luterano: un ser cercano al mundo, inclusive capaz de transformarlo, pero

---

30. M. Lutero, *La libertad del cristiano*, p. 115.

31. *Ibidem*.

32. Como puede verse, la brecha que separa a Lutero del escepticismo de Montaigne, por ejemplo, es enorme; sin embargo, se tocan en cuanto a su concepción pesimista acerca de la condición humana; mas la posición luterana pretende considerar al hombre libre, sobre la base de que esta libertad le hace señor y dueño de todas las cosas del universo.

indiferente a él, en virtud de la independencia que le da la fe. En consecuencia, el cristiano, al estar libre de todo, está sobre todas las cosas, por lo tanto, no necesita realizar obras para su justificación y salvación: la fe, y sólo ella, le otorga la libertad. En este punto, la fe y la Palabra de Dios alcanzan la coherencia que por sí solas no tenían, y con la cual ahora pueden trastocar el orden del cristianismo católico. Al no requerir realizar obras, la justificación del creyente es otorgada por su fe, revelada mediante las Escrituras:

Las obras son cosa muerta, incapaces de honrar y alabar a Dios, aunque puedan realizarse con esta finalidad. Pero aquí nos estamos refiriendo a algo que, al contrario de las obras, no se hace, sino es lo que realiza, la pieza maestra que honra a Dios y ejecuta las obras: se trata de la fe de corazón, cabeza y sustancia de la justificación.<sup>33</sup>

Sin un radicalismo absoluto, con la exclusión de las obras de la actividad espiritual del cristiano, el catolicismo recibe un duro golpe, pues esto lleva a declarar inútiles los símbolos en los cuales había fundado su más cara tradición, y de los cuales ya había sospechado Erasmo al indicar la pérdida de significado.<sup>34</sup>

En efecto, el sacerdocio y el monacato, las indulgencias y buena parte de los sacramentos, así como la labor autoritaria en la interpretación de la palabra de Dios efectuada por la Iglesia, carecen ahora de sentido. Lo exterior, lo simbólico, ya no tiene significado, es irreal. El “hombre interior”, la subjetividad, representa a Dios y a su propia realidad. Las señales externas, las muestras que la naturaleza abría a través de los entes como guías hacia Dios, pierden todo su valor para el “hombre interior”.

---

33. M. Lutero, *op. cit.*, p. 120.

34. Ver apartado anterior acerca de Erasmo.

No obstante, poseemos un cuerpo, una exterioridad adherida a esa subjetividad. ¿Qué podemos decir de él? ¿Cuál es su función? Si lo único que salva y garantiza nuestra salvación es el alma, a través de la fe, ¿qué papel desempeña el cuerpo en esta economía? Lutero es tajante en esta apreciación,<sup>35</sup> diciendo que las obras sólo van a cumplir un fin terreno: lograr la obediencia del cuerpo, para no estar ocioso, para tener el “cuerpo en forma” y conservarse, con la intención de agradar a Dios. De manera que el ideal ascético luterano se perfecciona y se encierra en sí mismo mediando su exterioridad bajo el control de la acción, del obrar acorde con la fe. El alma hace libre al hombre en virtud de la fe, y el hombre consigue su completa atención en la fe dominando el cuerpo por medio de obras.

Así pues, el “hombre interior” se resume en el ideal de un cristiano que, consagrado por la fe, realiza buenas obras, pero no por ello aumenta ni perfecciona su consagración cristiana: sólo se ejercita en las obras para impedir la obstaculización de la actividad del alma.

El ofrecimiento luterano para alcanzar la tranquilidad cristiana queda plenamente sustentado: la Biblia se vulgariza en el idioma de cada pueblo, para que a cada individuo, en su interior, le sea revelada la fe en Dios, y así, desde su subjetividad, determine su relación con el mundo, su sentido existencial, su fin trascendente.

---

35. Lutero señala que el hombre “mientras permanezca en esta terrena, se ve obligado a gobernar su propio cuerpo y al trato con los demás. Entonces es cuando intervienen las obras; aquí no cabe ociosidad. Realmente se necesita ejercitar el cuerpo con ayunos, vigiliias, trabajos y con toda clase de moderada disciplina, para que se someta y se conforme al hombre interior y a la fe y para que no estorbe ni se oponga a ellos, que es lo que hace cuando no se le modera” (*op. cit.*, p. 119).

En consecuencia, el “hombre interior” es libre, por lo tanto, no alberga ninguna relación de poder y obediencia dentro de un todo eclesiástico; sólo la organización política hace posible organizar la acción social. Es aquí donde Lutero pretende adecuar las necesidades sociales con la religiosidad cristiana, partiendo de que es en la organización política donde se manifiesta la obra de Dios. Coincidiendo con Erasmo, concibe la Iglesia como un solo cuerpo indiferenciado, en el que se da fin a la división medieval de los dos reinos: el seglar y el temporal.

El propósito de Lutero es propugnar por un nuevo orden en el que las actividades civiles y eclesiásticas no sólo se complementen, sino que obliguen a un replanteamiento de la jerarquía eclesiástica tradicional, recobrando su sentido primitivo y su acción sobre la vida civil.

No obstante, Lutero sólo hace referencia al “hombre interior”, libre y beneficiado con la gracia de Dios, por consiguiente, exento de leyes humanas; cristianos que, por su misma condición, no son ni superiores ni inferiores entre ellos, pues todos integran la totalidad del cuerpo eclesiástico. Pero como “ningún hombre es por naturaleza cristiano o piadoso sino que todos son pecadores y malos, Dios les prohíbe a todos ellos, por medio de la ley, que pongan en práctica su maldad con obras externas, según sus malas intenciones”.<sup>36</sup> Se descubre así la permanencia de la diferencia entre lo temporal y lo divino: un gobierno espiritual que, bajo la acción de Cristo, hace cristianos y gente piadosa, y un gobierno temporal, que contiene a los malos obligándolos a controlarse.<sup>37</sup>

36. M. Lutero, “A la nobleza alemana”, en *Escritos políticos*, p. 9.

37. Erasmo y Lutero no sólo querían que se reformara la jerarquía eclesiástica en su estructura, sino en su sentido de participación en la actividad civil. Así, para Lutero, se trataba de integrarlo cada vez más

La ley de la espada, es decir: la ley del gobierno temporal, autoriza matar y cometer errores típicamente humanos, en medio de los cuales el cristiano legítimo sólo debe someterse y estar dispuesto a soportar cualquier injusticia que contra él se infrinja. El cristiano no debe preocuparse por que la autoridad secular sea justa con él, sino por que se conserve el orden y se controle la maldad, y, en la medida de lo posible, debe contribuir a mantener ese orden.<sup>38</sup>

Lutero, fiel a su pensamiento antiguo, persiste en levantar frente a frente, en una oposición brutal, la vida espiritual y la vida material: “Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos”, definiendo, de este modo, al hombre como un agregado de un cristiano y de un mundano yuxtapuesto: el mundano sometido a la ley de la espada; el cristiano, que forma “en todos los tiempos, un número reducido y vive entre los no cristianos”,<sup>39</sup> no requiere ley. Argumento sutil con el que Lutero pretende solucionar teóricamente un proble-

---

a la realidad social, hasta el punto que un hombre común y corriente pudiese ejercer las funciones que ejercía un sacerdote. De este modo se va dibujando la idea del pastor protestante, como un soldado de Dios que en ningún modo es superior a sus congéneres.

38. M. Lutero, “Sobre la autoridad secular”, en *Escritos políticos*, p. 26.

39. El escrito “Sobre la autoridad secular” fue realizado por Lutero en un momento coyuntural: cuando se hacía inminente la guerra con los campesinos, quienes habían afincado sus esperanzas en la Reforma con más ardor que los demás grupos sociales, pero quienes fueron los primeros traicionados tanto por Lutero como por la nobleza alemana. Por otro lado, en este escrito Lutero pone de manifiesto —a favor de sus intereses— la idea de “predestinación”. Así, bajo la idea de que sólo unos elegidos son cristianos por la gracia de Dios, la autoridad tiene la obligación de reprimir y excluir a las mayorías beligerantes, peligrosas y no cristianas.

ma inmiscuido en lo más profundo del sentimiento religioso: las contradicciones entre el poder secular y los deseos de las masas; pero que, en realidad, es el abandono de los objetivos trazados originalmente. Es decir: abandona la tarea de “recobrar” la seguridad del sentido de vivir de los hombres en este mundo, añadiendo a ello una sensación de angustia y desespero en un cristiano que ni siquiera se siente seguro de haber sido beneficiado con la gracia divina.

Con mayor énfasis y con mayor sentido pragmático, Calvino complementa la idea de comunidad cristiana imaginada por Lutero, dándole un soporte más definido. La Iglesia invisible luterana, que finalmente se hace visible bajo la protección de la autoridad civil, es, en Calvino, estructurada y diferenciada plenamente del gobierno civil, al que, en cambio, pone a su servicio en caso extremo.

Para Calvino, la Iglesia invisible se hace visible en la comunidad de cristianos, cuyos integrantes no se confunden ni se hacen indistinguibles a las masas —como sucede con Lutero—, sino que, unida y protegida por Dios, se resiste a los avatares de la injusticia, y se organiza contra la maldad de los no cristianos.

La existencia de la comunidad cristiana está condicionada por la idea de predestinación calvinista, que consiste en el consejo eterno de Dios por medio del cual determina lo que quiere hacer de cada hombre, “ordenando a unos a la vida eterna y a otros a la eterna condenación”.<sup>40</sup> En este punto reside el centro de la fundamentación social del protestantismo calvinista: al dividir la sociedad en cristianos o “elegidos” y en ateos, basándose en la idea teológica de que

---

40. J. Calvino, *La institución religiosa cristiana*, apud E. de Moreau, *La crisis religiosa del siglo XVI*, p. 256.

esta división social tuvo su origen en la creación del mundo, en el que la Providencia (o sea: el orden que Dios usa en el gobierno del mundo) ha destinado a los ateos a la condenación; ellos son los representantes de la perversidad de la naturaleza abandonada por Dios, y todas las perversidades que en ella se producen constituyen la consecuencia de esta perversidad congénita del abandono.

En la naturaleza, es decir: en el pecado, el hombre ha caído, no por su propia voluntad sino por su designio divino. Así, los ateos, los abandonados por Dios, son medios dentro del plan divino del mundo, pruebas con las cuales se exhibe al cristiano el poder de Dios; en cambio, los agraciados se elevan, por la acción misteriosa de Dios, a un valor positivo desde este plan. La sociedad, por lo tanto, queda conformada por elegidos y condenados, pero son los primeros quienes llevan su dirección en lucha constante contra los condenados.

De este modo, la comunidad cristiana totaliza la Iglesia, por lo cual no puede confundirse con la comunidad política. La Iglesia es el pueblo de los “elegidos”, excluyente soberana e instituida por voluntad de sus miembros. Los eclesiásticos reciben su mandato de esta comunidad, y dicho mandato está vinculado directamente con lo establecido en la Biblia, extinguiéndose en el momento en el que se sobrepasa el contenido de su letra. De ahí que la excomunión —arma inquisitorial favorita de Calvino— sólo puede tener lugar por acuerdo de la comunidad de “elegidos”.

Ahora bien, ¿de qué modo se garantizan las decisiones de la comunidad de “elegidos”? ¿Qué les proporciona la seguridad de ser “elegidos”? Ni la filosofía, ni ningún tipo de ayuda formal; sólo las Escrituras y la fe. Desde el punto de vista meramente doctrinal, el Antiguo Testamento les hace manifiesto

lo omnicomprendido de la acción de Dios, la determinación de su esencia, y la finalidad creadora de todo lo existente. Y desde la misma tradición, se establecen la promulgación de la ley de Dios y el carácter de pueblo elegido junto con la constitución de este nuevo “señorío” por el Mesías.

Así, complementando la acción arrolladora y absoluta de Dios del Antiguo Testamento, se acopla con la presencia de Cristo y su piedad, apoyada en la unidad del Espíritu Santo descrito en el Nuevo Testamento;<sup>41</sup> por consiguiente, la doctrina del hombre es secundaria en la dogmática calvinista, que se centra en la acción omnicomprendida de Dios castigador del Antiguo Testamento.

Cristo no es el autor, sino el instrumento y el servidor de la gracia, y sólo por la acción o la voluntad de Dios podía hacer algo de mérito, como mediador entre el designio divino y la humanidad. Dios es ley, y la causa de la condenación eterna queda tan oculta al hombre como el hecho de que no se pueda explicar por qué existen seres deformes o anormales; así, la acción de Dios es vista como misteriosa.

Parece no haber respuesta a la pregunta de quiénes son los “elegidos”; sin embargo, Calvino y sus seguidores consideran que dicha certeza no se produce mediante la razón, sino a través de la “iluminación”, lo que quiere decir que sólo aquellos a quienes Dios se lo ha permitido reciben la palabra de las Escrituras con todos sus contenidos y significados. Vuelve a desempeñar un papel preponderante el problema de la predestinación: la Biblia no se lee libremente; sólo puede ser leída e interpretada por los “elegidos”, por

---

41. Respecto de esta temática ver *El protestantismo y el mundo moderno*, de E. Troeltsch (FCE, México, 1983), cc. II y IV; además, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, de W. Dilthey (FCE, México, 1978), p. 247 y ss.

los miembros de la comunidad que han sido “iluminados” o persuadidos por la fe.<sup>42</sup> Tal persuasión se hace manifiesta mediante señales seguras e infalibles de que Dios ha dado la gracia. Así, la comunidad cristiana se sabe a sí misma elegida; además, está segura de que tal convicción está plenamente autorizada para excluir e instigar al enemigo condenado, al no agraciado por Dios.

En esta forma, la comunidad de cristianos aparece como un ejército de soldados, enrolados para la acción, dispuestos para el combate santo bajo la bandera de su jefe; hacen lo que Dios quiere, y están poderosamente convencidos del deber, de la obligación de cumplir hasta las últimas consecuencias con el designio divino. Así, la religiosidad dogmática calvinista, mejor que la luterana, se acopla a una época en que se acuñan las nacionalidades —como las de Suiza y Países Bajos— y se afinca el poder comunal y económico de la burguesía —hugonotes en Francia, puritanos en Inglaterra—. Sin embargo, en lugar de restablecer la estancia del ser del hombre, contribuye a radicalizar el desasosiego humano con una mayor y más reduccionista fragmentación del *ethos* cristiano.

Ni luteranos ni calvinistas logran dar solución final a las anomalías morales de la época, que el escepticismo había puesto al descubierto. Problemas formales o de extrema simpleza, como el que proponía Erasmo a Lutero sobre quién debía interpretar los pasajes oscuros de la Biblia, ponían en aprietos la dogmática reformista sustentada en la certeza subjetiva. Se hacía evidente la inminente desviación autoritaria de Lutero y su credo a fin de evitar la anarquía e, igualmente, traslucía lo que, a la distancia, sería el calvinismo en materia de orden institucional. En efecto, cuando Sebastian

---

42. R. H. Popkin, *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, cc. I y III.

de Castellion cuestiona la condena de Servet, hecha por el “Consejo” que dirigía Calvino, se desprendía la sensación de que la dogmática reformista no resistía el más mínimo examen en sus puntos fundamentales: ¿Cómo era posible que una religiosidad que se fundaba en la libre conciencia subjetiva juzgara a alguien por sus convicciones religiosas?

Sin duda, los miembros de la Iglesia Protestante no creían en estas objeciones: eran verdaderos “ascetas” militantes que negaban el mundo en su interior, pero que se afirmaban en él exteriormente;<sup>43</sup> héroes negativos que, bajo la terrible carga del sentimiento de culpa y pecado original, que residía en lo más profundo de sus corazones, se aferraban a su fe y, mientras la decisión divina se efectuaba, huían del mundo trabajando, aprovechando cada minuto, desarrollando técnica y ciencia, previniendo y ordenando con exactitud el orden del mundo en tanto eludían la muerte. Eran estos hombres los mismos que hoy se traducen en el hombre moderno: ascetas indeliberados e inconscientes trabajadores, cumplidores de su deber y exitosos ciudadanos.

El protestantismo quebrantó la fuerza de la cultura eclesiástica, a pesar de su reanimación pasajera, mediante la ruptura del dominio único de la Iglesia Católica, dejando como resultado tres iglesias y un sinnúmero de sectas que

43. El término “asceta” empleado en este capítulo se usa bajo la significación acuñada por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: el hombre religioso y el laico que afirman su individualidad ante la divinidad afinando su acción sobre el mundo, al mismo tiempo que niegan toda realidad a dicho mundo. Es precisamente esto lo que les va a permitir actuar sobre el mundo (trabajar, comerciar, reproducirse, etcétera) como si sólo fueran unos visitantes o administradores temporales de bienes que deben ser aprovechados al máximo mientras se está vivo y se está evitando pensar en la muerte y en consecuencias teológicas previstas para el mundo real, es decir: por el mundo suprasensible.

se excluyen y condenan recíprocamente, desacreditando así la unidad del *ethos* cristiano en que habitaba el hombre del Medioevo, perdiendo su acceso a lo sobrenatural y reduciéndolo a un conocimiento extremadamente suprasensible. Es este el hombre moderno: hijo de la Reforma, muy lejano de las aspiraciones del Renacimiento.

### **El *ethos* natural**

El cristianismo había demostrado su incapacidad para recomponer el *ethos* que conformó la vida del hombre durante más de mil años, por lo menos así había quedado demostrado al finalizar el Renacimiento, y de esta manera lo entendía Bruno. Según el Nolano, el cristianismo no atravesaba por una crisis que mostrara su próxima superación, sino que, por el contrario, exhibía abiertamente las fisuras y el resquebrajamiento en su total fragmentación.

Del mismo modo que sucedió con la cosmología aristotélico-ptolemaica, se anunciaba el final de un largo período de oscuridad e ignorancia. En efecto, el universo infinito concebido dentro de los términos brunianos, en el que la divinidad explica su sustancia (materia-forma) contrayéndose en múltiples modos, la ley de la mutación gobierna la historia humana y todas las cosas contenidas en dicho universo; por consiguiente, la relación del hombre con la divinidad está en continuo cambio: de las tinieblas del error a la luz de la verdad. La ley de la mutación universal expresa el Destino o la Providencia, que coinciden con la Verdad y la Divinidad, de manera que el cristianismo es una forma de religiosidad que se hace presente en un período histórico en el que la verdad y la sabiduría se ocultan a los hombres. Así, la crisis que acaece sólo es el anuncio de un nuevo reconocimiento de la

naturaleza del universo en que Dios se explica. Para Bruno, esta situación confirmaba plenamente la profecía de Hermes Trimegisto: desaparecidas las tinieblas del error, debe volver a reinar la luz de la religión natural.

Pero no temas Asclepio, porque después que hayan sucedido estas cosas [las tinieblas], entonces el señor y padre Dios, gobernador del mundo, el omnipotente proveedor, mediante diluvio de agua o de fuego, de enfermedades o de pestilencia, u otros monstruos de su justicia misericordiosa, sin duda alguna pondría fin a semejante mancha, llamando al mundo a su antiguo rostro.<sup>44</sup>

Así, el sistema moral bruniano se acopla armónicamente con el conjunto de sus diálogos metafísicos y cosmológicos: coordina la idea de un universo cuya substancialidad original permanece y es causa de todas las cosas, inclusive de sus transformaciones, involucrando dentro de ellas la religiosidad; de esta manera, ni los dioses escapan al designio del hado de la mutación.

La reforma moral que propone el Nolano toma como base su concepción metafísica, para, desde ella, regular el orden ético mediante la ley de la mutación universal. En esta forma, la “fábula” de *La expulsión de la bestia triunfante*, con la

44. G. Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*. Este lamento también había sido citado por san Agustín en *Ciudad de Dios*, con un fin completamente contrario al expuesto por Bruno: como anuncio del fin de la corrupción y el triunfo del cristianismo. San Agustín es, en general, la fuente básica de la cual casi todo el pensamiento renacentista dedujo la antigüedad de Hermes Trimegisto, creyendo por ello que este profeta era anterior al mismo Moisés y, por consiguiente, a Platón. No obstante, quizás no ha habido en la historia de las ideas un error filológico tan enorme que, al mismo tiempo, haya producido tanto despliegue creativo, tanto a nivel filosófico como científico y estético. Ver san Agustín, *Obras completas*, t. XVI (1), c. XXIII, p. 530.

cual Bruno pretende redefinir los valores, no puede partir sino de la idea ordenada de la “corrupción” y la “vejez” de los símbolos, que han cumplido su ciclo, y que se prestan, por ello, a la mutación.

Haciendo uso de la simbología y de la cosmología aristotélica-ptolemaica,<sup>45</sup> el de Nola reconoce en las constelaciones los iconos donde se ciñen los contenidos de los valores comúnmente aceptados; además, como participante de la tradición y del saber renacentista, reconoce el papel regulador de las estrellas en el accionar humano; aprovecha estos lugares comunes del saber tradicional, complementa este imaginario cosmos moral con una cena simbólica en la que los dioses, convocados por Júpiter, deciden la expulsión de las bestias con que se ha venido llenando el Cielo, asignándoles ciertos lugares en la Tierra, y reemplazándolos por virtudes expulsadas indignantemente en otro tiempo. Mediante esta bella metáfora, y dentro de una intención marcadamente literaria —donde se reconocen los ruidos de los cubiertos, el humo de los asados, el tintineo de las copas y el recogimiento nocturno de los dioses—, la “expulsión” es la decisión promovida por ellos, dirigida a marcar el fin de la religión antinatural y aberrante (el cristianismo), y a posibilitar el desarrollo creador del sujeto natural.

Los dioses —Júpiter y Momo, especialmente— deciden recobrar la luz de la Verdad, la seguridad de la Ley, la inestabilidad de la Fortuna y la constancia de la Virtud, como formas arquetípicas mediadas por valores menores, a través

---

45. Para facilitar la teatralidad de la imagen alegórica con que quiere describir la reforma de los valores, Bruno utiliza la estructura cosmológica aristotélico-ptolemaica, que había sucumbido a sus críticas en los diálogos anteriores, pero esta vez, sólo con fines de facilitar su propia exposición moral.

de los cuales el sujeto natural consigue establecer el sentido de su existencia y posibilitar la tarea del Héroe Furioso.

Ahora bien, la recuperación de los lugares que corresponden legítimamente a las virtudes exige la expulsión de toda serie de bestias y “caprichos” con que se ha invadido el espacio moral; se trata de purificar interiormente el mundo de los arquetipos de los mismos dioses.

El arrepentimiento es el primer paso para el retorno de los dioses y de los valores con ellos perdidos; exige desalojar el amor propio, los velos que estorban el pensamiento, la destrucción de los trofeos y triunfos que recuerdan el pasado pasional de los dioses. Así purificados, se alistan a recibir el “sol que está a punto de salir (para) que no nos descubra tan inmundos como somos”.<sup>46</sup> Desalojados todos los vicios, cambiadas las costumbres y los sentimientos, el ambiente de la morada intelectual está en condiciones de recibir nuevamente a la Verdad.

Y en efecto, la noción bruniana de la Verdad es la de un arquetipo inmutable y eterno; sin embargo, esta virtud máxima puede aparecer oculta o velada por las sombras de la corrupción, así se explica que haya desaparecido su símbolo del cielo estelífero. Mas la Verdad siempre permanece: Bruno la lleva a fundamentar toda la estructura del sistema: es el principio y la causa, permanece y da origen a todas las cosas.

Nada ni nadie puede ser anterior a la Verdad; tal ser que intente serlo, si lo es, es sólo gracias a la Verdad. Dicho de otro modo: el arquetipo pilar de la ética bruniana está antes, por encima, con todo y tras de todo. Fundada así, sobre una base tan rigurosamente sólida que le da coherencia a todo el orden metafísico y cosmológico, también protege el orden ético de los ataques escépticos y reformistas.

46. G. Bruno, *op. cit.*, p. 50.

La Verdad existe y es fundamento; el hombre puede acceder a ella, pero es como el sol, que ilumina a todos, pero no a todos calienta por igual. De ahí que algunos no logran siquiera creer en su existencia (los escépticos), otros no aceptan sino un medio para acceder a ella: la fe, y otros más, por el contrario, al considerar que no pueden tener acceso a la Verdad en este mundo, reciben una verdad parcial a través de la magia, la adivinación o mediante la ciencia y la dialéctica. Pero la Verdad se muestra en todo y a todos a través de los efectos naturales, pues es todo y está en todo.

Purificando el orden interior del cosmos moral bruniano, y establecido su fundamento, queda por iniciar el proceso purificador hacia el exterior; es decir: se deben señalar los elementos que regulen el orden social. Así, parece la Ley equivalente a la *Lex Divina*, como hija de la Sabiduría (Verdad) y del intelecto racional. Con lo que Bruno quiere decir que tenemos una ley de origen divino fundada en la razón, por lo tanto, posible de ser cumplida por los hombres.

En contra de la Reforma luterana, que presenta los mandatos divinos como imposibles de cumplir, Bruno considera un orden legal en el que los hombres pueden ser justos o injustos en virtud de sus acciones, según cumplan o violen la ley; con ello se da plena garantía a la libertad humana, recobrando el valor de las obras que el proceso reformista había despreciado para dar prioridad a la justificación por la fe.

Para el Nolano, quien posee un juicio natural juzga que las leyes son buenas, pues tienen por finalidad la conducta y la convivencia humana, y “como algunos no ven los frutos de sus méritos en esta vida, por eso se les promete y pone ante los ojos el bien y el mal, el premio y el castigo

en la otra vida según sus obras”;<sup>47</sup> por consiguiente, desde lo divino se controla lo humano, sin hacer de la vida de todos los hombres un castigo o un conjunto de obligaciones imposibles de cumplir.

El hombre es libre de obrar bien o mal, pero no puede vivir sin religión ni ley. Bruno es plenamente consciente de este hecho: por una parte, un hombre libre; por otra, un hombre que debe ser igual a sus congéneres ante la ley, y que sólo puede ser juzgado por lo que haga con su libertad, por sus efectos. De este modo se recupera la noción tomista y erasmista del libre albedrío, prefiriéndola y contraponiéndola al sufrimiento y a la servidumbre a la que el hombre había sido condenado según Lutero y sus seguidores. No obstante, la ley apenas es la teoría, requiere un mecanismo igualmente riguroso para que su función purificadora no se extinga; es como la Justicia en su complemento práctico: su función es encender el apetito de gloria en los pechos humanos, pues gracias a ella se incita a los hombres a emprender las gestas históricas que aumentan, conservan y fortalecen las repúblicas.<sup>48</sup>

La función del juicio es juzgar el árbol “por los buenos frutos y los que no produzcan que se les arranque y dejen sitio a otros que rindan”.<sup>49</sup> El juicio bruniano está en abierta

---

47. *Idem*, p. 150.

48. La coincidencia con Maquiavelo y Poponazzi no debe sorprender a ningún conocedor de las ideas del Renacimiento: tanto el humanismo como las corrientes filosóficas aristotélico-averroístas asumían la idea de un retorno al valor civil romano bajo el modelo de la “República” ciceroniana, en clara oposición a la metafísica escolástica cristiana y al aparato político romano imperial.

49. Bruno parafrasea la oración expresada por Lutero en *Libertad cristiana*, donde, mediante una proposición similar, intenta señalar todo lo contrario

oposición a la subjetividad luterana y calvinista, así como a la institución que lo condenará a la hoguera: la Inquisición católica. El juicio no entiende a lo que piensa cada quien: la dimensión subjetiva le es indiferente.

Por lo demás, al ubicar el juicio vinculado directamente con la *Lex*, Bruno señala que quienes juzgan son los dioses; mas el juicio de los dioses no se reduce a

buscar 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 gloria a los hombres.<sup>50</sup>

Por esta circunstancia, lo interior no puede ser juzgado sino por el efecto que puede producir en el exterior. Los juicios interiores jamás son justicia sin la conducta externa. Se trata, por tanto, de evitar que se dé valor a lo que es producto de la incompetencia o de la impotencia, negando el verdadero valor, que consiste en esforzarse, en evitar hacer lo que más se tiende a hacer; en otras palabras: hay que evitar revalorar lo hostil en contra de lo benéfico, lo inútil por lo útil, la rutina por el rito, la frigidez por la continencia, que, como en los “silenos” de Erasmo, las apariencias no se tomen como lo justo y se acepten en detrimento de la sociedad y del orden de la república.<sup>51</sup>

---

a lo expresado en la frase citada. Ver el apartado anterior dedicado a los reformistas.

50. G. Bruno, *op. cit.*, p. 171.

51. Lo que se debe juzgar son las obras, no las intenciones o los pensamientos: “Ha mandado también el juicio que esté atento en lo sucesivo a probar la penitencia, pero que no lo ponga al nivel de la inocencia; que apruebe el creer, y el estimar, pero nunca igual que el hacer y el obrar”, p. 173, nal. 658.

El proyecto ético-religioso bruniano retoma en el juicio una de las tareas más dignas de los ideales políticos del humanismo: hacer del juicio un valuarte e impulsor social,<sup>52</sup> modificando la concepción cristiana tradicional sobre las obras y negando la denigración que de éstas hacían los reformistas. Las obras no son camino hacia la salvación, sino medios para acceder a la divinidad actuando sobre la naturaleza (en la que se incluye al hombre), facilitando así el hacer transformador del hombre como sujeto natural en proceso de búsqueda de la unidad de la unidad infinita.

Si bien con la Justicia se lleva a cabo el ordenamiento social —estimulando o reprimiendo los actos que atenten contra ella—, su fin no es predeterminar el destino de los individuos: los hombres son libres de cumplir o no la ley, son justos o injustos, pero nunca incapaces de darle cumplimiento. No obstante, existe otro tipo de justicia sobrehumana que Bruno ve apta para contraponerla a la noción de gracia y a la predestinación luterana y calvinista: la Fortuna.

El Nolano, siguiendo la idea de Erasmo, rechaza la concepción luterana sobre la ley mosaica, que considera al hombre absolutamente incapaz de cumplirla; el hombre nace bajo el signo del Pecado Original, y unos “elegidos” por la gracia de Dios obtienen la salvación sin ningún tipo de acción o de obra, exclusivamente por la fe. Tal concepción arbitraria se opone a la noción de “providencia”, propuesta por Bruno, donde el “destino” coincide con el orden mismo de la naturaleza. Así, la Fortuna, en lugar de alterar el plan divino-natural, participa y ayuda en dicho orden.

No obstante, la actividad de la Fortuna parece ambigua y oscura al llegar, en determinados momentos, a la Verdad, a

52. M. Bataillon, *op. cit.*, c. III, especialmente el análisis sobre “*De libero arbitrio*”, p. 149.

infundir terror o a esconder la virtud, y, en ocasiones, favorece más al injusto, apoya lo ignominioso, y actúa como cómplice del desorden. Pero la Fortuna es el resultado incierto de las cosas, lo cual es nulo para el plan total de la Providencia, pero máximo para el ojo humano, que ve en el beneficio o el perjuicio obtenido un signo de privilegio o de desgracia.

El carácter fatal del proceder de la Fortuna permite la acción del azar del cosmos moral bruniano, facilitando la participación de lo “extraordinario” dentro de este *ethos*; sin embargo, dicha participación del azar no es una selección racionalizada de unos “elegidos” a la manera que lo ve Calvino, sino que lo “extraordinario” rompe el margen de la cotidianidad racional para dar cabida al favorecimiento o la desgracia humana sin distinguir condición especial alguna. La Fortuna beneficia o pierde a los individuos; no ve a quién da o a quién quita; deja a los hombres bajo el sino del destino sin tener en cuenta sus virtudes o defectos. Es desgracia o alegría, mas nunca es injusticia. En efecto, el hecho que la Fortuna favorezca o perjudique a alguien que no mereciera tal suerte no es culpa de ella: si el beneficiado es injusto, y lo era antes de ser favorecido por la Fortuna, la responsabilidad se debe a las demás virtudes que no se distribuyen por igual entre todos los hombres:

Haz tú, te digo, Virtud, que los virtuosos sean mas que los viciosos; haz tu, sabiduría, que el número de los sabios sea mayor que el de los necios; haz tu Verdad, por ser abierta y manifiesta a la gran mayoría [...] Haced que todos sean justos, veraces, sabios y buenos y sin duda alguna ningún grado o dignidad que yo dispense podrá tocar jamás a embusteros, a inocuos, a locos.<sup>53</sup>

Así, el papel de la Fortuna muestra su dirección en el or-

53. G. Bruno, *op. cit.*, p. 198.

den del *ethos* natural: favorece a algunos o perjudica a otros, dándole a todos la misma oportunidad, pero teniendo bien claro que, para la conservación del orden “social–natural”, no todo puede compartir la misma suerte: debe haber ganadores y perdedores, príncipes y gobernados, amos y esclavos.

En ese orden social–natural, en el que la Fortuna juega un papel tan importante, los hombres no pueden llegar a la perfección sino esforzándose por alcanzar la Virtud. El tema recurrente del Renacimiento vuelve a presentarse bajo la misma dualidad con que aparece en casi todo el pensamiento de la época: la dualidad “Virtud–Fortuna”, donde la primera conforma las cualidades con que los hombres pueden acceder a la divinidad, y la última de ellas se convierte en un selector azaroso del orden social.

Capricornio es la constelación que encierra las cualidades de la Virtud; es el símbolo que enseña a los hombres a reconocer en la naturaleza a Dios. En este espacio, el hombre adquiere la certeza de que el único medio por el cual descende a la naturaleza, así como la única forma que tiene para ascender hacia la divinidad, es a través de la Natura. No hay otra vía de acceso directo, al margen de ella es imposible y no puede terminar sino en error.

Siguiendo la tradición hermética, es claro para Bruno que “*Natura est Deus in rebus*”, y determinar esas manifestaciones divinas inscritas en la naturaleza exige un profundo conocimiento de dicha realidad natural. Tal conocimiento no se adquiere sino a través de la magia y del “arte venatorio”. La magia es, sin embargo, el elemento básico, pues

en la medida en que se trata de los principios sobrenaturales, es divina; en cuanto versa sobre la contemplación de la naturaleza y la penetración de sus secretos es natural y es de-

nominada intermedia o matemática en tanto consiste en las razones y actos del alma, que está en el horizonte de lo corporal y de lo espiritual, de lo espiritual y de lo intelectual.<sup>54</sup>

La magia es, por consiguiente, la técnica operacional con la que el hombre actúa sobre la naturaleza, y conversa con los dioses, superando el ámbito de lo puramente verbal para dar paso al uso de estatuas animadas, actos ceremoniales y animales que son los medios por los cuales mejor consigue la expresión de las “voces vivas” de la divinidad.

Sin duda, en nuestro tiempo todo esto sería tachado de superchería; no obstante, la justificación que hace Bruno de la magia le da valor aún en el presente. Argumentando desde la tradición histórica, demuestra que son los cristianos quienes están más cerca de la superchería vulgar al realizar actos mágicos y rituales carentes de significado; en cambio, la religión egipcia adoró “cocodrilos, gallos, cebollas y nabos”,<sup>55</sup> pero no por ser estas cosas en sí, sino por la divinidad que se manifiesta en ellas, como conformación de la “contracción” de Dios en las cosas. Por su parte, el cristianismo adora estatuas inertes, cosas muertas e irracionales, que no son sino la deformación del culto egipcio heredado a través de los judíos. Para Bruno, según su interpretación histórica, el cristianismo recibió de los hebreos —antiguos esclavos de los egipcios— la religión natural, pero la degeneró y la deformó en idolatría.<sup>56</sup>

---

54. *Idem*, p. 262.

55. *Ibidem*.

56. Aquí se hace más perceptible el error histórico en que recayó casi todo el pensamiento renacentista: considerar el pensamiento de Hermes Trimegisto como anterior a cualquier otra forma de pensamiento. El mago egipcio fue, para la tradición renacentista, quien enseñó estas artes, y de quien Moisés asimiló todo su saber, para luego traspasarlo, deformado, al pueblo hebreo.

La magia, como medio para alcanzar la Virtud y entablar un coloquio directo con la divinidad, cumple un fin social: educar y moralizar al vulgo, enseñándole a relacionarse con la naturaleza, recobrando con ello el sentido de lo divino en las cosas presentes, despertando a la humanidad la “materia–forma” a través de talismanes o estatuas llenas de ánimo, con ritos que recobren el tiempo original de los dioses de la religión egipcia, perdida y deformada por la tradición judeocristiana. Por consiguiente, la finalidad de la magia es alcanzar el lugar de Capricornio, restituyendo el vínculo alegórico entre las palabras y las cosas, cuyos efectos benéficos había sido roto en el momento en que el judaísmo y el cristianismo hicieron una lectura literaria de la naturaleza.

Aún más: para Bruno, Cristo es el “sileno invertido”,<sup>57</sup> tergiversador de los valores, que se aprovecha de la naturaleza voluble de los hombres para hacerlos entender el mundo de un modo que no se corresponde con la realidad natural. “Cristo–Orión” se contrapone al ideal del ciudadano íntegro y virtuoso de la Roma republicana; desprecia la naturaleza y el conocimiento natural como vía de acceso a la divinidad, en pro de una presunta vinculación directa con Dios mediante la fe en Él y en las palabras de las Escrituras; se interpone entre Dios y los hombres como el “camino de la verdad y la vida”, pues, según este “Cristo–Orión”, nadie va

---

Este error, apoyado en la doxografía cristiana y clásica más antigua, desde Orígenes hasta san Agustín y san Jerónimo, fue refutado hasta el siglo XVII por Isaac Casaubon, mediante una fuerte crítica filológica plasmada en *De Rebus Sacris et Ecclesiasticis Exercitationes XVI*, con la cual el fundamento histórico y tradicional en el que se apoya el sistema de Ficino, Cornelio Agrippa, Bruno y Campanella pierde uno de sus soportes más sólidos de la legitimidad de su naturalismo.

57. Ver el apartado dedicado a Erasmo en este capítulo.

a la divinidad sino por Él, y quien lo conoce, conoce a Dios.<sup>58</sup> Nada puede ser más absurdo que esta imagen arrogante de “Cristo–Orión”, quien enmascara así las verdaderas virtudes; sin embargo, Bruno reconoce que, en su época, Europa no conoce otra religión que el cristianismo; la religión romana y, mucho más, la egipto–helénica han desaparecido. Ante este hecho, es necesario mantener el cristianismo como religión básica, ya que no se puede vivir sin religión ni ley, según habíamos expresado antes.

De esta forma, la imagen del Centauro como símbolo de la unión de la naturaleza divina con la humana representa la aceptación en el firmamento moral de la institución eclesiástica católica, justificada bajo la idea de que la espiritualidad y naturalidad de Cristo son un misterio incomprensible, que, visto como una simple ilusión de los creyentes, no afecta negativamente a la sociedad, por lo tanto, puede ser tolerada por lo demás dioses y virtudes.<sup>59</sup> La infalibilidad de “Cristo–Orión” es expulsada del cosmos moral bruniano, mas se acepta la presencia de la religiosidad cristiana en la imagen del Centauro, siempre y cuando ésta se adapte a las virtudes éticas de la sociedad y del Estado, como medio de la educación y contención del vulgo.

En efecto, el *ethos* natural, como un manto que cubre

---

58. Evangelio según san Juan, 14:16.

59. Bruno utiliza la imagen del Centauro como mixtura entre dos naturalezas no definidas en un solo ser; con ello compara al Centauro con la noción de Jesús, concebido como mezcla de lo divino y lo humano, concepto que, según Bruno, niega a la naturaleza en su forma de proceder. Los dioses, al considerar esta circunstancia, aceptan mantener el Centauro (la mixtura de lo divino y lo humano), en tanto sea una imagen útil y no se haga contraproducente a los intereses de la sociedad: es una aceptación implícita del cristianismo bajo condiciones especiales.

a la humanidad, adopta el cristianismo dándole una función ético-civil dentro de la sociedad antigua que quiere rescatar Bruno; dicho de otro modo: dentro de la imagen de una nueva Roma republicana en la que la religión cristiana —suprimidos sus efectos negativos— cumpliría con una función educadora y conservadora de los valores de la república. Por lo demás, ordenada la sociedad según esta fundamentación “ético-cosmológica”, la humanidad alcanza la “Virtud-Capricornio” para dar pie a la educación del sujeto natural, dispuesto a fundirse en la divinidad.

Es a este sujeto natural, educado en ese ambiente moral, a quien corresponde el uso de la segunda de las artes que relacionan al hombre con la divinidad, es decir: el “arte venatoria”; arte eminentemente regio y aristocrático que sólo al sabio corresponde emplear combatiendo las diversas formas de “asinidad negativa” que se le presenten. Es el sabio quien combate, desde su “ignorancia positiva”, desde su especial “asinidad”, contra la ignorancia cristiana y el escepticismo. El sabio-Héroe se lanza hacia la divinidad (Diana) a través de la presencia de ésta en la naturaleza.<sup>60</sup> No obstante, en esta carcería se corre el peligro de que el cazador equivoque su presa; muchos acteones y muchas dianas han desviado el destino de la venación. Cristo, aparentando ser Diana, se ha apoderado

---

60. G. Bruno, *La cábala del caballo Pegaso*, pp. 109–110. Esta obrita, que es un apéndice de la *Expulsión*, define las formas de “asinidad” negativa y positiva como símbolos en los que se encuadra la forma de pensar del cristianismo y del escepticismo, frente a la positividad de la ignorancia bruniana, la cual es una especie de purificación de todo saber en el momento en que se accede a la unidad infinita. Es, por ello, esta forma de asinidad la ideal para el “Héroe Furioso”, quien, después de seguir las huellas de la naturaleza, asciende a la divinidad en una especie de abandono que está por encima de la razón y del saber.

de la caza y de los cazadores en muchas ocasiones. Corresponde, por lo tanto, al verdadero Héroe Furioso iniciar la búsqueda correcta mediante los signos de la naturaleza que son su única vía. Es este héroe solitario quien finalmente, como producto del triunfo de su caza, se funde en la unidad infinita.

Bruno ha concebido un orden ético que permite a los hombres encontrar en la naturaleza su estancia y el medio donde vincularse con la divinidad; pero, en tanto el orden ético–natural se corresponda con las necesidades civiles, es sólo una base para el desarrollo apropiado del sujeto natural como sabio–mago–Héroe dispuesto a capturar y confundirse en la divinidad. ¿Una apología a la doble verdad averroísta?<sup>61</sup> Quizás, pero, sin duda, una hermosa jornada en la que los dioses sintetizan los más diversos e innovadores sueños del Renacimiento, y en la que los hombres consiguen armonizar el orden civil con su posición en la naturaleza, concibiéndoles como seres naturales, creadores y transformadores en contacto directo y permanente con lo divino.

---

61. La corriente averroísta mantuvo hasta bien entrado el siglo XVI una fuerte influencia sobre la intelectualidad italiana. En el caso de Bruno, la doctrina de la doble verdad averroísta jugó un papel importante, pues le permitía mantener su sistema como una concepción eminentemente filosófica sin querer tocar los límites de la teología. Pero también en su doctrina se patentiza claramente la presencia de la concepción averroísta sobre la Verdad, esto es: la moral de *La expulsión...* es una moral y una organización institucional educadora para la sociedad, la cual llega a hacerse virtuosa sólo bajo estos mecanismos de control. Esta moral no es sino una base, un ambiente, donde se educa el sabio, pero que no le sirve sino para estimularlo en sus primeros años. El sabio–Héroe tiene otros medios para acceder a la Verdad, y éstos son incomprensibles para el vulgo; sólo la elevación hacia la capacidad máxima de la razón y, con ello, el empleo del “arte venatorio”, conducen al sabio directamente hacia la unidad infinita, fundiéndose en ella, en la Verdad. Sin duda, esta es la concepción más sofisticada de la doble verdad averroísta, amparada en la idea de un solo intelecto, a la vez activo y pasivo, para todos los hombres, en el que se accede a la verdad a través de dos caminos: la fe o la razón.

## EXCURSO EL FUROR HEROICO

La noción de “insania”, como parte fundamental en el desarrollo creativo de tipo filosófico, artístico o poético, fue uno de los lugares comunes en el saber del Renacimiento a partir de las traducciones de la obra de Platón hechas por Marsilio Ficino, y también por el particular desarrollo que de este tema hiciera el pensador florentino. Esta noción fue acogida con tanta fuerza por la intelectualidad de la época, que pensadores tan escépticos a todo acontecer o fuerza extraños la aceptan y hasta aseguran haberla experimentado. Montaigne llegó inclusive a definirla como una agudización de la acción de las pasiones sobre el alma, que afecta la razón al punto de llevarla desde la más absoluta y necia locura hasta la “Santa Verdad”.<sup>1</sup>

No obstante, desde la concepción ficiniana, la “insania” era la suma del “frenesí” platónico, la creencia aristotélica de que todos los hombres notables son melancólicos, y la ciencia astrológica, en la que se presentaba una relación entre el humor melancólico y el más maléfico de los planetas: Saturno; caracterizado y concretado todo ello en el “genio saturnino”, personaje especial, separado de la multitud por su capacidad divina.

Ficino —quien se consideraba a sí mismo un ejemplo de este tipo de genialidad— establecía en esta doctrina de la

1. Ver, en el capítulo III, apartado sobre el escepticismo.

“insania” dos formas de manifestarse: una, como enajenación “causada por enfermedades humanas” y otra “por la divinidad”. La primera, derivada del amor *ferinus*, pasional, dirigido hacia un objeto amado carnal y finito; la segunda, el amor divino, provocado por un acceso de locura en la que cuando “el alma depende de la mente divina contempla firmemente mediante la mente las ideas de todas las cosas”.<sup>2</sup>

Casi un siglo después de Ficino, Giordano Bruno inscribe y prolonga esta tradición, marcando algunas diferencias. Considera también que hay dos furoros: el bestial, equivalente al *ferinus* ficiniano; y el amor divino, el cual divide en activo y pasivo; de los cuales, el último es la forma de furor más cercana a la mística cristiana, a la que el Nolano denomina la “Santa Ignorancia”, siguiendo así su fuerte crítica a la religión que simboliza la máxima expresión de la “asinidad negativa”;<sup>3</sup> es, en otras palabras, el símbolo de un furor negligente, que se abandona a la muerte en espera de una salvación más allá de sí y del mundo; una espera pasiva de la iluminación divina, en la que el místico no hace nada por sí mismo en la búsqueda de la divinidad.

Por el contrario, el furor divino “activo” corresponde a una locura que se produce en el sujeto natural, quien debe tener una predisposición anímica y corporal a imponer la memoria sobre el olvido, el amor y el anhelo de lo bello y lo bueno sobre la negligencia; en suma: que tienda por sí mismo a la perfección. Es el amor del Héroe, del nuevo Prometeo, capaz de exaltar la excelencia de la humanidad.

---

2. M. Ficino, *Sobre el furor divino*, p. 35.

3. Ver capítulo anterior y *Cábala del caballo Pegaso*, estudio introductorio de M. A. Rodríguez (Alianza, 1990).

Pero, dadas las circunstancias históricas, ¿no es un poco trasnochada y retórica esta teoría del Héroe? ¿Cómo es posible, en un ambiente caracterizado por la crisis religiosa y el escepticismo moral, imaginar a un nuevo héroe salvador fundado en condicionamientos meramente humanos? ¿Es que nuestro héroe supera esos condicionamientos y es capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias los ideales con que fracasaron los humanistas y los neoplatónicos? ¿Acaso se trata de restablecer el lugar del hombre en una estructura metafísica y cosmológica? ¿No es esto contradictorio, si se tiene en cuenta que, desde Copérnico y, en especial, desde el mismo Bruno, se ha homogeneizado el universo acabando con cualquier posibilidad de crear lugares privilegiados en el cosmos?

Pues bien, aunque parezca contradictorio, el Héroe Furioso es el resultado del reordenamiento del *ethos* natural concebido por Bruno como totalidad, en el que lo metafísico, lo cosmológico y lo moral se unen para conformar el pensar como trasfondo de todo lo existente. De ahí surge el Héroe como sujeto natural educado y preparado en la búsqueda de la divinidad en las cosas, según la moral colectiva expresada por el Nolano en la *Expulsión*, pero diferenciándose de los demás sujetos.

El Héroe posee un vicio, un extraño vicio que lo distrae en forma extrema en lo carnal o en lo divino; ese vicio, que distrae el alma, permite deducir la inquietud de este *spiritu* extranjero que inquietamente se mueve, tendiendo a escapar del cuerpo que lo aprisiona. Ahora bien, ese vicio no es en sí malo; el defecto radica en la disposición del sujeto natural, quien puede desear más lo material que lo divino, provocando así el furor *ferinus*, el cual, si es superado, puede dar pie a la construcción del amor “divino”, teniendo en cuenta que Dios

está en todo; mas, si es un sujeto bien dispuesto, su acceso al furor “divino” puede ser inmediato, distraendo todas sus fuerzas y deseos en el más elevado de los objetos amorosos.

Guiado por el amor, el Héroe es una especie de asceta nómada que se debate en una lucha sin cuartel entre el pensamiento y el corazón, o entre la inteligencia y la voluntad, sin guardar la más mínima compostura o moderación. Si el vicio que ha dado origen a tan tormentoso conflicto interior tiene como objeto lo divino, la locura y el desasosiego son mayores. El terreno del amor no está en la templanza de la mediocridad, sino en el exceso de contrariedades. El genio saturnino separado de la sociedad se hace así filósofo-poeta, cuya característica esencial no es la tranquilidad de ánimo, sino el tormento interior.

El Héroe Furioso no puede ser, entonces, un salvador, apenas se relaciona con la sociedad hasta el momento que el vicio se apodera del alma; su locura es más hermosa porque “procede de la divinidad que la cordura que tiene origen en los hombres”.<sup>4</sup> Esto significa, por lo tanto, la completa segregación social del Héroe bruniano: poseído por la locura, no se identifica y no es admitido por una sociedad incapaz de aceptar la desidia de un destino trágico e inevitable, como la del Furioso. Desde este momento, el Furioso se sabe solitario y extraño. La herida ocasionada en su interior por el amor se convierte en el dolor que encauza su trasegar interminable hacia la unidad infinita. El Héroe se dispone a soportar la guerra que libran en su interior la inteligencia y la voluntad, lo cual recuerda a san Agustín, pero, al contrario de éste, aquél llega a un equilibrio en el que la inteligencia, al no poder comprender plenamente su objeto por estar más allá

---

4. Platón, “Fedro”, *Diálogos*, 224A, p. 309.

de la razón, es apoyada incondicionalmente por la voluntad, que lo conduce fuera de sí.<sup>5</sup>

Separado por la sociedad, purificado en su interior, el asceta nómada ha logrado, a través de estas enormes batallas, que son a su vez pequeñas muertes, concentrar toda su atención en la divinidad que se encuentra en las cosas. Pero a esta altura, el Furioso ha superado las apariencias, y ha visto entre la espesura del bosque la desnudez oculta de Diana.

En efecto, la inmanencia es el modo de ser de Dios mismo; de manera que el dualismo sujeto–objeto no significa una ruptura metafísica; por el contrario: la ausencia de tal ruptura metafísica hace posible la concepción bruniana que da razón a la totalidad natural. Dicho en otras palabras: en Bruno, la inmanencia no significa exclusión de la trascendencia; Dios como trascendente es *complicatio*, concentración de sí en el principio de las cosas, al cual el hombre no puede acceder; Dios es razón absoluta, principio y causa que concentra, como Apolo, la virtud trascendente, en torno del cual es imposible el discurso por ser completamente inaccesible. Por el contrario, “*Natura est Deus in rebus*”, esto es: Dios se explica (*explicatio*) en la Naturaleza; es Diana oculta bajo las apariencias de las formas del bosque.

En consecuencia, el Héroe, al igual que uno de los planetas del universo, es un nómada errante que no tiene como finalidad ni la trascendencia ni la inmortalidad, sino la caza de

---

5. Ver san Agustín, *Confesiones*, donde se puede constatar esta apreciación: “Manda el alma al cuerpo, y éste obedece al punto. Manda el alma al alma, y ésta se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y es tal la rapidez de la ejecución [...] Pero el alma es alma, mientras que la mano es cuerpo manda el alma que quiera el alma. El alma no es algo distintivo de ella misma y, sin embargo, el alma no ejecuta la orden” (l. VIII, 9, p. 260).

Diana, su fusión con la unidad infinita. En contra de Ficino y de Pico della Mirandola, Bruno considera que el alma se resuelve en su propia ascesis cognoscitiva, en su propia lucha interior, en la que el deseo de conservación lo lleva a moverse; es su *filautia* quien lo conduce y lo mantiene.<sup>6</sup>

El Héroe exalta a la humanidad en su excelencia plena, pero no recupera ninguno de los lugares que le asignaba la cosmología aristotélica ni neoplatónica; su dignidad consiste en hacerse homogéneo con la naturaleza, donde descubre y conoce la acción mágica. En la misma medida y proporción que tienen los astros dentro del universo infinito, las almas de cada sujeto se distinguen entre sí, es ello lo que radicaliza aún más la separación entre el Héroe y el vulgo, así como entre los mismos héroes.

Todo héroe tiende hacia la unidad infinita, pero no todos persisten en esa búsqueda; sólo el Héroe Furioso continúa esa carrera trágica en la que, conociendo su carácter limitado y finito, intenta acceder al infinito, pues sabe que es “conveniente que el infinito sea por el hecho de serlo, infinitamente perseguido”.<sup>7</sup>

El alma del Héroe, alma nómada aprisionada en el cuerpo, es raptada por el “melancólico y perverso humor”, que infringe “las ciertas y naturales leyes de la verdadera vida, por una vida incierta y que no existe sino en sombra, más allá de los límites de lo imaginable”.<sup>8</sup> Esta *vacatio anima* que ha producido el amor heroico no es otra cosa que el comienzo de la infinita caza del Héroe, pertrechado de perros y armas (pensamientos y voluntad), en pos de Diana.

6. G. Bruno, *Los heroicos furores*, p. 36. Ver capítulo II de este libro, referente a la conservación del orden universal.

7. *Idem*, p. 78.

8. *Idem*, p. 86.

Mas lo que dirige y conduce al Héroe en esta cacería es el furor erótico: el impulso amoroso que lo lleva a transgredir los valores válidos para la comunidad; el abandono de la ley natural, del *ethos* natural creado por los dioses y en el cual se cohesiona la sociedad. Pero también significa abandonarse a sí mismo, alejarse del apego a la satisfacción y a la mediocridad que caracteriza al individuo común.

El Héroe desarraigado, en ruptura con la sociedad y consigo mismo, observa la belleza y se afianza en ella; herido por la belleza, conoce, y dicho conocimiento enciende su deseo como un veneno que perturba su sangre y le produce fiebre de amor. El amante no puede seguir pensando en sí mismo, ya no está en sí, vive únicamente en función de su amado, su vida depende del objeto amado: si éste no le corresponde, el amante muere completamente. Muerte amarga e inútil en cuanto tal, pero dulce y significativa en cuanto es voluntaria. Si el amante es correspondido, amante y amado se funden el uno en el otro.

El sufrimiento y el temor de pérdida conforman las condiciones que separan al Héroe del conquistador común. Este último abandona la persecución y se resigna a la pasividad, rendido ante la infinitud del objeto; el Héroe Furioso, por el contrario, halla placer en su misma persecución. Es el deseo lo que le place, no su satisfacción. El deseo mantiene en el Héroe la constancia en su esfuerzo por proseguir la persecución de la unidad infinita. El amor heroico es unilateral en el furioso, permitiendo a su intelecto librarse de la condición de lo múltiple, de lo humano, posibilitándole aspirar a la unidad natural.

La esencia del amor heroico es su propio tormento; el Héroe se complace en él, pues sabe que el sufrimiento va

inseparablemente unido al gozo de aspirar cada vez más alto. Así, el erotismo es un trastorno. Si el furor erótico no percibe inmediatamente el objeto amado o no es persistente en su búsqueda o, lo que es peor, si el sujeto no está debidamente dispuesto a emprender y soportar los avatares de ésta odisea, puede enceguecer y fracasar antes de haberse encendido plenamente el deseo.

El verdadero amor, según Bruno, no enceguece si el sujeto es el legítimo Héroe. El amor heroico, como amor intelectual y divino, contrario al amor carnal, “esclarece, abre el intelecto, haciendo penetrar en él toda cosa y suscitando milagrosos efectos”.<sup>9</sup> La ceguera es producto de la ineptitud de la inteligencia humana, salvo que dependa de la voluntad, dirigida a despreciar cualquier otro modo de ver y renunciar al mundo para alcanzar la visión de las cosas divinas; la falta de visión sólo es vivir como los hombres de la caverna de Platón, es decir: vivir bajo las imágenes falsas de las sombras. La ceguera voluntaria es, así, una forma de fascinación a la que se vincula la inteligencia, donde el Héroe sabe qué es lo que quiere, destruyendo todos los sentidos “mientras camina, atento, embelesado hacia su principal objeto”.<sup>10</sup>

Casi como si avanzara hacia el borde de un precipicio, el Héroe sufre el vértigo que significa estar ante la presencia del infinito presente, al mismo tiempo que es ausencia infinita. La ceguera es, por tanto, el efecto de la generación y la corrupción, que pone el conocimiento de la naturaleza entre lo humano y lo divino; y el único medio de salvar esta ambigüedad es el amor heroico. Es entonces que el Héroe toma conciencia del fracaso inevitable y el tormento, pero

---

9. *Idem*, pp. 38–39.

10. *Idem*, p. 65.

también del privilegio de su destino: “No temas respondo yo, la gran caída; surca las nubes firme y muere alegre, si tan ilustre muerte el cielo nos depara”.<sup>11</sup>

La muerte, entendida no como fracaso ni como fin, es mutación o cambio que atrae al amante: desprecia al ser organizado para durar y desarrollarse; seducido por el furor, vence el esfuerzo de conservar una organización duradera y la voluntad de mayor poder. Bruno confirma así su metafísica y su moral: la muerte inevitable es el prelude de la verdadera vida; no es sino un momento de transición que acompaña la caída después del esfuerzo audaz que lo llevó a surcar las nubes.

Todo el amor que se diga heroico parece estar destinado a precipitarse a la muerte. Amor y muerte se repelen tanto como se atraen: en ambos nos es dado el ser como nos es retirado. En el Héroe, la angustia, el temor de pérdida y la muerte se unen, se contradicen y a su vez se ajustan en ese instante en que la infinita persecución del objeto infinito desfallece. En esos momentos en que todo parece acabar en un esfuerzo inútil, el ser ya no está ahí más que por exceso, como producto de la concurrencia del horror y la alegría; coincidencia de contrarios que no se equilibran sino que desbordan la subjetividad del Héroe. Ambigüedad e indecisión se convierten fácilmente en movimientos de pérdida rápida, que se desliza aprisa hacia la tragedia, y que no se detiene sino en la muerte o en la inevitable mutación.

Pero la muerte como mutación no significa la derrota del Héroe: este instante es el punto máximo al que llega la mística de la exterioridad bruniana: a través de un proceso de conocimiento en el que se llega a la unidad por el

---

11. *Idem*, p. 68.

“sentido que se eleva a la imaginación, la imaginación a la razón, la razón al intelecto, el intelecto a la mente”<sup>12</sup> y finalmente se produce el éxtasis, que es el desprendimiento del Héroe al mantenimiento de la vida, la indiferencia por todo lo que tiende a garantizarla: desde la angustia experimentada hasta el instante en que el Héroe afronta su visión de la unidad infinita, liberándose de repente de esa vida oprimida en el desbordamiento de una alegría infinita.

La mística del Héroe es, entonces, una exaltación de la alegría en medio del dolor que se sufre a causa del amor; por eso puede decirse que es una alegría suicida, perfectamente dibujada por Bruno con todas sus significaciones en el mito ovidiano de Acteón y Diana: el joven Acteón se lanza a la caza, acompañado de sus mastines y lebreles, atraviesa el bosque agreste y solitario; circundado por los espejismos y fantasmas que se ocultan engañosamente tras la vegetación, llega finalmente a ver el “más bello talle y rostro”. Tal es la belleza y la fuerza de la mirada de Diana, que Acteón, embelesado en su mirada, queda transformado en ciervo. Así el cazador se convierte en presa de sus propios canes que lo devoran; pero sufre su tragedia con alegría; fuera de sí por la belleza de Diana, arrebatado, se convierte en aquello que buscaba, pues advierte que la divinidad estaba en él, no necesitaba buscar en el exterior la liberación de su condición humana, “acabando aquí su vida según el mundo loco, sensual, ciego e ilusorio: comienza a vivir intelectualmente: vive la vida de los dioses, nútrese de ambrosía y de néctar se embriaga”.<sup>13</sup> El éxtasis significa, por lo tanto, morir humanamente para vivir la vida de los dioses.

---

12. *Idem*, p. 88.

13. *Idem*, p. 75.

El destino de Acteón es la realización de la libertad del Héroe. La libertad es una de las caras del destino trágico, es la pasión, el furor heroico que enajena al Héroe hasta divisar a Diana, que es la unidad natural. Así, el objeto de la contemplación, al volverse igual a “nada”, ya no es diferencia del sujeto que lo contemplaba: ahora se hace imposible situar una distancia; el sujeto, el Héroe perdido en la presencia indiferenciada e ilimitada del universo y en sí mismo, deja de pertenecer al desarrollo sensible del tiempo; queda absorto en el instante que se eterniza; es en el instante, y el instante es la persecución infinita de la unidad infinita que es la eternidad.

En ello consiste la tragedia del Héroe: nunca alcanzará la unidad infinita. Héroe errante que continuará eternamente esa búsqueda absoluta, pero en esta tragedia prueba su temple; prueba que sólo los héroes conocen el valor de la nobleza del fracaso.

Una enorme distancia separa el Héroe bruniano de la subjetividad racionalista. En tanto que esta última funda la modernidad sobre la idea de razón como el mayor de los bienes, y el mejor distribuido entre los hombres. En tanto se atiene a la certeza del “yo” racional y a la claridad y distinción de sus ideas, en tanto ese sujeto es absoluta atención y orden, el Héroe de Bruno es el último representante de un tiempo en que los hombres, además de enfermar, envejecer y morir, eran presas del desvarío de la pasión, de la mudanza de las opiniones y, sin embargo, eran libres para cumplir con su destino, es decir: para llevar, mediante una moral personal, el proceso de des-humanización que le acercaba fatalmente a lo divino, más allá de sí mismo, hacia su fusión con el infinito.



## CONCLUSIÓN

Por supuesto, la labor realizada en el presente trabajo no agota —ni pretende hacerlo— el pensamiento bruniano ni, mucho menos, el renacentista; es más: apenas bordea superficialmente el problema de la deconstrucción del *ethos* cristiano y el intento por ser redefinido desde el concepto de *ethos* natural bruniano; mas este no fue el único intento que se hiciera durante el Renacimiento: otras series discursivas y alternas, como el naturalismo averroísta de Pomponazzi o la crítica que, desde la política, intentó Maquiavelo, o el neoplatonismo tardío de Patrizzi, o la presencia del mismo problema en las prácticas médicas o artísticas, conforman la sucesión de corrientes que nos podrían orientar hacia diferentes rumbos, haciéndonos mover en derredor del mismo problema.

En la misma medida, podríamos, en lugar de explorar nuevas corrientes, intentar ser más específicos y realizar sólo el examen de la *Opera latina* del mismo Bruno, cuya unidad con su *Opera italiana* no se ha explorado suficientemente. Es evidente que un examen detallado de la obra de este pensador, analizada en su totalidad, podría conducirnos a terrenos absolutamente desconcertantes.

En efecto, es en la *Opera latina* donde podríamos seguir la huella del Héroe bruniano, pues, mientras la *Opera italiana* es, en el fondo, un manifiesto, una plataforma metafísica y cosmológica, en la obra escrita en latín, Bruno concreta sus

obras mágicas y mnemotécnicas, en las que el Héroe, como mago, filósofo y poeta, instrumentaliza su búsqueda a través de la magia y el arte de la memoria.

Así, todo el *corpus* de la obra bruniana encuentra en la magia la aplicación de su filosofía, y en el arte de la memoria, la reforma y adecuación de la mente en este nuevo contexto del saber. En la primera, la filosofía ha demostrado el vínculo existente entre la materia y el alma—Entendimiento del universo, fundidas en su infinita fuerza erótica, en la que el mago es la conjunción copulativa; en la segunda, la mente se adecua, a través del arte de la memoria, reflejando de modo temporal el entendimiento universal y, así, la comprensión de la totalidad natural, poniendo en acto todo lo que quedaría oculto y absorto en los recovecos de los recuerdos.

Pero esto es tema de otra investigación; por ahora nos interesa conocer la posteridad de la obra bruniana, teniendo en cuenta que, después de la muerte de Bruno, la condena que profirió el Santo Oficio se extendió a sus obras, así fue que ninguna de ellas fue reeditada o traducida antes del siglo XVIII.

En países católicos como Italia y Francia, sus ideas mantuvieron una secreta influencia, especialmente en las obras de Campanella y Galileo. En el caso francés, se mantuvo un silencio prudente, que sólo fue roto por las posiciones ambiguas del padre Mersenne, quien veía en Bruno a un mecanicista, y veía en esto y en la filosofía matemática el medio más seguro de reafirmar la fe cristiana y la trascendencia de lo divino, para después rechazar agriamente el naturalismo y el inmanentismo bruniano, los cuales consideraba amenazas para el catolicismo.

En los países reformados, la presencia de Bruno es latente: se siente en los temores de Kepler, a quien angustiaba la posibilidad de que Bruno tuviera la razón y que el universo fuera en verdad infinito, con las estrellas como soles y sistemas planetarios similares al nuestro.

No obstante, son los alemanes quienes, en el siglo XVIII, recuperan el recuerdo de Bruno: Friedrich Heinrich Jacobi, en 1789, en *Briefe an Herrn Moss Mendelsson über die Lehre des Spinoza*, resume y da cuenta de la doctrina bruniana de *Causa, principio y uno*. Y así, autores como Herder y Goethe muestran interés por Bruno desde la perspectiva del monismo, el inmanentismo y el animismo universal. Pero va a ser Schelling quien restablezca el lugar de Bruno en la historia de la filosofía, mediante *Bruno oder die göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, aunque de forma muy limitada por depender enteramente del resumen de Jacobi.

En cambio, en Inglaterra —donde la presencia de Bruno fue tan rauda como altamente productiva—, su influencia se percibe más a través de la fuerte tradición hermética que reina en los confines del siglo XVI, en personajes como John Dee o Edmund Spencer; sin embargo, hoy es más significativa su presencia en la influencia que ejerce en la poesía isabelina, desde sir Philip Sidney o Daniel Constable, hasta los sonetos y el teatro de Shakespeare. Y es que lo que más permaneció y trascendió, de un modo casi fantasmal, fue la concepción bruniana del “furor heroico”, cuyas repercusiones llegan hasta el Romanticismo. De modo que ni la ciencia ni la filosofía deben tanto a Bruno como el arte. Esta idea del “furor”, que el Barroco cambiaría por “inspiración”, será durante muchos años el centro mismo de la creación artística.

La concepción del “furor heroico” contiene toda la vivacidad y la fecundidad de la imaginación bruniana, capaz de responder al patetismo y al subjetivismo barroco. Igualmente, sus emblemas —*impresa*— son fiel muestra de la distancia que separa a Bruno del naturalismo purista de Ficino, cuya máxima expresión estética es la obra de Botticelli. En tanto que las ilustraciones brunianas de la filosofía del concepto tratan de aunar en él la imagen, la imaginación, la teoría del arte y el gusto propio del estilo manierista que da pie al barroco del siglo XVII.

Con todo, la imaginación mágica, el arte de la memoria y la cosmografía, sustentadas todas ellas en el concepto metafísico de la materia, pretendían reconstruir el *ethos* en el que el hombre pudiera reivindicar el sentido de la vida y su relación con lo divino; pero despreciado todo esto por un pensamiento más juicioso, incapaz de comprender un saber que va más allá de las apariencias, se dejaba de lado la totalidad de la estructura bruniana por considerar que se hundía en una ciénaga de sueños.

La escena protagonizada por Bruno en el Campo de Fiore al amanecer del siglo XVII fue el símbolo de lo que sería una reacción contra las audaces aventuras del Renacimiento. Esta escena es repetida continuamente por los tribunales de la razón moderna, que condenan y excluyen estas formas de pensamiento de la memoria histórica. Con todo, lo anterior no impide que sus soldados-filósofos asalten, de cuando en cuando, sus riquezas, tomando algunos trozos para su propio provecho. De esta manera, el pensamiento renacentista, que en tiempos de Bruno se hallaba preso en un círculo en llamas, es asimilado por la modernidad hecho pedazos.

El mundo moderno heredó del Renacimiento sólo jirones, y no su sentido; estos jirones han servido, durante más de cuatrocientos años, para remendar los discursos más variados, desde los religiosos y cientificistas, hasta los políticos y morales.

En el fondo, sólo queda claro que el espíritu del Renacimiento quedó allí, agotado en su tiempo y en su espacio; los tiempos modernos acogieron otra propuesta para concebir la razón, la naturaleza y la condición existencial, tratando de quitar al destino y al azar el valor que les había sido reconocido por los renacentistas.

Los humanistas del siglo XV pagaron con creces el hecho de no haber comprendido que “hacerse hombre” es reconocer que conforma una totalidad y multiplicidad infinita, proporcional a un universo infinito y múltiple; esta propuesta no ha servido sino para registro de algunos manuales de historia de la Filosofía como un antecedente —máximo como un causante— del mundo moderno.

Así, el llamado “hombre moderno” quedó lejos de hacer un reconicimiento real del *ethos* como morada, en la que convive entre la inmanencia de la transformación continua del cosmos —y, por consiguiente, de sí mismo— y la trascendencia de ser cada día posibilidad infinita en un cosmos pletórico de posibilidades.



## APÉNDICE I

### HUMANISMO, NATURALEZA, LIBERTAD

El análisis de la formación de la noción “humanismo”, y su vínculo con el concepto “naturaleza”, si bien es tratado aquí desde un punto de vista fundamentalmente histórico, no pretende ser un estudio general, sino que se reduce al marco del período conocido como Renacimiento. Así, más que hacer un examen sobre esta etapa de la historia, se plantea utilizarla como un punto de referencia; en realidad, se debe comprender que el Renacimiento cumple con esta función referencial, toda vez que la tradición más antigua del humanismo —que se remonta a los tiempos de Cicerón— confluye en este período histórico; del mismo modo que, en sentido inverso, en este punto se produce el encuentro necesario y fundamental para la producción del giro donde se capta la formación del concepto “Hombre”, creado en el siglo XVIII, del cual se derivan la mayor parte de los llamados “humanismos” presentes hasta la actualidad, los cuales, de un modo u otro, se reclaman también sucesores del ideario fundado en el Renacimiento, a pesar del profundo abismo que separa este período especialmente metafísico de la llamada Edad del Hombre.

## **Dos tradiciones humanistas: diferencias y conexiones**

Una buena parte de los especialistas en el tema del Renacimiento han coincidido en establecer la voz “humanismo” como un término acuñado en el siglo XIX, bien para designar nociones como “filantropía”, bien para referirse a ciertos estudiosos de este siglo dedicados a profundizar en los autores de la antigüedad grecorromana.<sup>1</sup> Sin embargo, esta última acepción parece coincidir también, en algunas características, con el movimiento cultural encabezado por literatos, poetas, notarios, juristas y moralistas que, entre los siglos XIV y XVI, trataron de reivindicar una especie de nueva *Paideia* a través de los *Studia Humanitatis*, sistema de estudios que reivindicaba la recuperación de la más excelsa y purificada tradición clásica como forma de pensar y de vivir, en contra de las concepciones escolásticas que estaban en boga.

No obstante, como lo recuerda Werner Jaeger, el término ya había sido utilizado por Cicerón, quien con la palabra “*humanitas*” pretendía globalizar la esencia del hombre como unidad natural fundada en la razón; era así una forma de redefinir, al modo latino, la concepción que Aristóteles había elaborado sobre el hombre, en su calidad de ser poseedor de una *ousia* que lo hacía especialmente privilegiado para desear el saber y para relacionarse con otros social y políticamente.<sup>2</sup> Punto de partida que asumía Cicerón, más que para intentar definir al hombre, como base para hacer de la *humanitas* una actividad en la que se auspiciaran los más elevados ideales de la razón, tratando con ello de hacerlos equivaler al programa cultural que abarcaba la *Paideia* griega.

---

1. Ver P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, apéndice.

2. Ver W. Jaeger, *Humanismo y teología*, pp. 105 y 132.

Esta concepción fue adoptada por la tradición tomista, no para defender la capacidad de la acción humana, ni para fijar en el hombre la confianza en su capacidad creadora, sino como fórmula capaz de contraponerse al determinismo agustiniano, pues permitía sostener que, a partir de esa “esencia”, el hombre tenía la capacidad de “elegir”, de actuar y ser juzgado por sus actos, o de ser considerado “responsable” y “culpable” del uso que hacía del “libre arbitrio”. Dicha tradición, a pesar de conseguir superar la pesimista concepción agustiniana (en la que se juzgaba no sólo la acción sino la intención o el pensamiento), no logra sacar —y no puede hacerlo por obvias razones de orden teológico— la condición humana de su situación de criatura indigente, dependiente de la gracia divina.

Al final del siglo XIV, se encuentran hombres como Petrarca, Salutati o Bruni (literatos, cancilleres y juristas, hombres que se dedican a la “vida pública”, sin la participación de las universidades inicialmente, ni de la sabiduría oficial y tradicional) incómodos con la reducción del “saber” a oscuras *disputationes* de especialistas, que terminan por encerrarlo en formulaciones lógicas en las que no sólo la gramática sino el lenguaje en general queda prisionero de todo tipo de reglas silogísticas. De la misma forma, estos hombres se sienten preocupados por la total disolución en que había caído el accionar humano, la pérdida de su valor y la deficiente comunicación entre el mundo del sabio y la realidad inmediata.

Ante este balance tan desfavorable, no ven otra salida que esforzarse por conseguir restablecer, a través de la retórica, la filología, la historia y la ética, la conexión entre las palabras y los hechos que ofrece la inmediatez; asimismo, consideran que de lo que se trata es de recobrar el mundo de

las pasiones, de la persuasión y de la poesía, o mejor: de la unión del saber con lo estético, pensando esto último desde las más simples y llanas formas hasta las ideas más sublimes.

Aplicados en esa labor, surge la necesidad de establecer una noción de “hombre” más acorde con la estructura cultural que empezaban a gestar; del mismo modo, debía sacarse el accionar humano de la situación degradante en que había sido ubicado en el orden jerárquico de los seres, según el planteamiento de la escolástica: el hombre, en la última época de la filosofía medieval, llegó a ser solamente una referencia experimental o instrumental, e incluso, a quedar reducido a una situación absolutamente humillante, como en la famosa oración *De miseria humanae vitae*, del papa Inocencio III.

El humanismo de corte ciceroniano, que, como hemos anotado antes, empieza con Petrarca, se contrapone al pesimismo medieval, concibiendo al hombre como la medida de todas las cosas; una concepción que toma como base la famosa frase de Protágoras, con la que se promueve, mucho más que una “esencia”, la imagen de una figura prometéica: ni mago ni filósofo ni sabio, sino héroe que roba el fuego divino; ser capaz de determinar desde sí mismo su propio sentido y su propio destino. Esta imagen optimista no abandona, a pesar de todo, la idea de “naturaleza” humana, o sea, su “esencia” racional.

Evidentemente, los humanistas —no obstante la crítica a la escolástica— no despreciaron del todo las obras de Aristóteles, inclusive el arquitecto y educador León Batista Alberti traduciría y actualizaría la *Ética a Nicámaco* y la *Política*, del Estagirita. Sin embargo, aunque el prestigio de la obra de Platón había empezado aumentar, la de Aristóteles no dejó de ser una de las bases fundamentales del saber de

esta época.<sup>3</sup> De modo que las ideas humanistas siguieron (o mejor: nunca dejaron de estar) bajo la noción ciceroniana de *humanitas*, proveniente de un fondo “naturalista” de influencia aristotélica.

Ahora bien, este tipo de “humanismo” que se desplegaba mediante su enorme erudición encontraba en esa misma actividad su propio límite: su interés por aplicar la *emulatio* a los grandes maestros, sin prácticamente ningún sentido crítico, les impedía crear una sistemática más original y efectiva, de manera que, a pesar de sus ataques, su indecisión por llevar su ruptura con el cristianismo hasta las últimas consecuencias los condenó inevitablemente a seguir participando del mismo orden metafísico del que querían librarse. Terminaron por eludir la situación, prefiriendo no hacer frente a los problemas del origen o del “más allá”, tomando una actitud indiferente ante lo trascendente, por lo que su centro de atención se redujo a las actividades política, urbanística, ética y estética.

De acuerdo con Eugenio Garin, el humanismo del siglo XV fue un proyecto cultural de orden político, artístico, moral y educacional, pero no conformó un programa filosófico unificado; quedando a merced de la teología cristiana y de los poderes políticos —imperial y religioso— que desde la Edad Media venían ahogando el desarrollo de las ciudades-estado italianas.<sup>4</sup> Hasta para los propios interesados en acceder al control del poder político, el humanismo se convierte, así, en un arma de doble filo, ya que este movimiento emerge del mismo fondo en que se constituyó el ideal de Estado que había venido rigiendo los destinos de Florencia desde el siglo XIV. Dicho de otro modo: el humanismo del siglo

---

3. Ver P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista ...* p. 68.

4. Ver E. Garin, *La revolución cultural...*, p. 75 y ss.

XV, en este período crucial, defendía un sistema político en el que la participación activa de los “ciudadanos” (grandes comerciantes, artesanos y banqueros, junto con la antigua nobleza urbana) era absoluta, buscando mantener su armonía en la exigencia de un equilibrio entre las fortunas y una limitación de la dimensión geográfica de sus fronteras en términos de estructura de pequeñas proporciones; en fin, un Estado que no fuera más allá del control administrativo que se podía brindar a una gran ciudad, y donde fuera imposible el control unipersonal de tipo tiránico o imperial. Todo ello, concebido dentro de un sistema jurídico local, breve y eficiente, pero, sobre todo, siguiendo la orientación de una moral urbana y pluralista que, sumadas, conformaban la garantía y el suelo en el que se hacía posible la “libertad”.

Frente a este humanismo ciceroniano, vivamente retórico y fundamentalmente político y ético, surge la Academia Platónica Florentina, un foco cultural protegido y patrocinado por la Señoría regentada en ese momento por Lorenzo de Médicis, la cual ya venía siendo auspiciada por su padre, Pedro el Gotoso, y su abuelo, el banquero Cosme. Esta academia se dirige, en un principio, a desviar la atención de los humanistas de los problemas prácticos más acuciantes; se procuraba que, a través de esta forma de humanismo, se organizara una investigación sobre lo humano desde una perspectiva más rigurosa y sistemática, pero menos práctica o política; de modo que, en sentido opuesto a la otra versión humanista, esta nueva academia se presenta indiferente a los problemas políticos y éticos más inmediatos, centrandó su actividad en la metafísica platónica y su vinculación con la teología cristiana; así, nuevamente se revitaliza la noción tomista de “libre albedrío”, pero esta vez unida a la más pura tradición platónica, neoplatónica y (quién lo creyera) gnóstico–hermética.

Mientras tanto, el viejo humanismo de estilo ciceroniano, cada vez más relegado, sólo consigue mantener su prestigio aportando a esta nueva academia su erudición (elegante manera de dejarse absorber por las instituciones del poder a las cuales incomodaba), o bien, degenera su saber en hue-ra pedantería (forma tragicómica en la que buena parte de aquel humanismo se rendía ante estructuras políticas y formas de vida totalmente incompatibles con su inicial idea de libertad), dejando el campo libre a una forma de filosofar más institucional pero, al mismo tiempo, menos comprometida con los destinos de la urbe.

Empero, del carácter oficial que se desprende de la imagen de la filosofía neoplatónica florentina se deriva todo menos un distractor infecundo, pues su labor iba mucho más allá que la del humanismo erudito y retórico: se propone concebir un nuevo *ethos*, capaz de subsanar las deficiencias con las que el humanismo de tendencia ciceroniana intentó menoscabar, sin lograr nada, la autoridad espiritual de la escolástica. En ese sentido, y bajo el peso de un sincretismo entre filosofía platónica —original y en versión neoplatónica—, gnosticismo hermético y teología cristiana, elabora una nueva noción de “hombre”, respaldada en ese armazón metafísico donde el “ente” aparece como centro de la creación, como ser privilegiado y especial.<sup>5</sup>

La famosa *Oratio pro dignitate hominis*, resonancia última de los ecos oratorios herméticos, que se escuchan aún vívidos en el trasfondo de esta oración, así como toda la estética de los discursos astrológicos y alquímicos que habían resurgido con tanta fuerza en esta época, contribuye a imponer una imagen del hombre completamente opuesta a la que

---

5. Ver “*Oratio pro dignitate hominis*”, en E. Garin, *op. cit.*, pp. 70–71.

había tenido en el pasado más inmediato: el *homo faber*, hombre cuya “esencia” es todo y nada, “hacedor” de su propia existencia; su “casi libertad” consigue el equilibrio entre razón y voluntad, en la que los proyectos racionales se plasman mediante la fuerza de una voluntad creadora ilimitada. Nuevamente se impone la imagen prometeica como capacidad humana de determinar la dirección y el destino de su vida; tendencia a lo divino o a caer en la más baja categoría de los seres, tendencias que sólo lograrán ser completamente dominadas por el hombre gracias a esa “casi libertad”, que es lo que le permite sentirse —y ser efectivamente— superior a los demás seres que componen el macrocosmos; en ese sentido, es un “microcosmos”, una síntesis o réplica de la naturaleza. Pero, en cuanto que es “casi libre” y “soberano artífice”, puede sobreponerse a su condición material y elevarse hacia su parte espiritual y divina.

Sin duda, las influencias gnóstico–hermética y neoplatónica no ayudan a superar la situación del hombre como “criatura”, la cual sigue conservando el contenido teológico cristiano implícito en su novedosa idea. El hombre sólo es y sigue siendo “criatura” que tiene la libertad de “hacerse”, “mejorarse” o “perfeccionarse”, o, por el contrario, “hundirse” o “condenarse”; su tarea más espléndida y brillante consistirá, por tanto, en demostrar su capacidad de ascender hacia lo superior, abandonando y despreciando esa parte que le hace aún un ser terrenal.

No debe extrañarnos, por consiguiente, el profundo hundimiento de Pico della Mirandola en una especie de sopor místico, que lo acompañará hasta su muerte, así como el significativo y paulatino rechazo con que irá impugnando su propia obra esotérica, elaborada a lo largo de

su corta vida; tampoco puede perderse de vista su entrega arrepentida bajo la sombra espiritual de Savonarola.

En el fondo de todo esto, ni las resonancias herméticas ni las neoplatónicas lograban sobreponerse a una idea de “naturaleza humana” que se entiende como verdad y realidad oculta detrás de las cosas. Si de alguna forma se concibe al hombre como todo y nada, como ser que no es ni definitivamente mortal ni completamente inmortal, no se quiere otra cosa que lo que ya había sido expuesto en la oración de Hermes Trimegisto, tantas veces citada por Ficino, en la que el hombre aparece como un ser “intermedio que ama a los seres inferiores a él, y es amado por los seres que lo dominan”;<sup>6</sup> es decir: lo que se quería determinar como verdadera “esencia” consistía en la renuncia a la parte humana terrenal o material, destacando la elevación espiritual como alcance de su verdadero ser. En ese plano superior, el hombre debía encontrar su condición trascendente y absolutamente libre. Si seguimos cualquiera de las líneas de influencia de dicho plano —Plotino o los gnósticos— vemos que no podía conducir sino a una fusión con el Ser, demostrando que todo aquello sobre lo cual se había impuesto pertenecía, única y exclusivamente, al mundo de las apariencias.

Así, pues, las dos tradiciones que emergen de los discursos del siglo XV fundan su idea del hombre en una “esencia” configurada como conjunto de posibilidades entre ser y no ser; entre poner ante sí su verdadera esencia, como realizador de proyectos racionalmente concebidos (desde una obra de arte hasta un Estado), o como descubrimiento del verdadero “yo” (que trasciende hacia lo divino); pero, igualmente, ese mismo ser puede renunciar

---

6. H. Trimegisto, *op. cit.*, p. 107.

a esa “fabricación” o a esa búsqueda de sí mismo, refundiéndose en la más baja condición de la existencia.

No obstante, ni Manetti o León Batista Alberti —entre los humanistas de formación retórica—, ni Ficino o Pico —los humanistas platónicos—, se hubieran atrevido a proponer una existencia que precediera a la esencia en forma radical. No lo podían hacer, pues, en el caso de los primeros, hubiesen tenido que negar la capacidad ilimitada del accionar humano fundada en la razón, esto es: al haber puesto toda su confianza en la razón y en la voluntad creadora del hombre, no tenían en cuenta la posibilidad del error, del fracaso o la presencia del azar que acompaña toda decisión humana; en el caso de los segundos humanistas nombrados, se les hubiera exigido rupturas extremas, que los habrían obligado a proclamar la libertad absoluta del hombre, y no su “casi libertad”, lo que, sin duda, les hubiese provocado consecuencias de orden práctico (que de hecho las tuvieron sin haber llevado a cabo semejante transgresión), además de que les hubiese llevado a concebir al hombre como “nada”, increado, que se está haciendo y se hace en una “nada”, negación rotunda de cualquier trascendencia metafísica y de cualquier fundamento basado en “esencia” o “naturaleza”. En este sentido, ambos humanismos coinciden en tomar una “esencia” previa como evidente, entendida como lo “natural” que hace al hombre privilegiado, con lo que se hace de la existencia, en su desarrollo o despliegue, la confirmación de su trascendencia. La negación de esa situación no hubiese sido otra cosa que aprobar el azar; se le hubiese dado paso a todo aquello que precisamente sería la causa de su propio fracaso, causalidad que no sólo era exterior, sino que tenía su origen en la propia concepción con que habían sido fundadas

estas teorías humanistas, pues, al confiar *in extremo* en el poder creador del hombre en abstracto, no se tiene en cuenta la condición provisional de sus obras y la finitud de su existencia, las variaciones o los avatares con que continuamente ataca la Fortuna, de donde se comprende que no pudiera conducirlos sino a que de un exaltado y alegre optimismo se pasara al más profundo pesimismo y a la total inercia.

Los defensores de los *Studia Humanitatis*, como es sabido, vagarán a lo largo del siglo XVI desconcertados entre cortes imperiales o auxiliando a reformistas y contrarreformistas —o lo que es lo mismo: conseguirán sobrevivir del préstamo de sus propios argumentos para la educación del “cortesano” (Castiglione), o de mejorar el estilo de los sordidos y renovados discursos religiosos (Melanchton, Calvino o Loyola)—, en tanto que, en la tradición de raigambre platónica, el discurso humanista se debatirá entre el escepticismo “fideísta” de Erasmo y los proyectos utópicos de Moro y Tommaso Campanella.

Puede decirse que el humanismo renacentista, en cualquiera de sus tradiciones, enuncia la situación de la dignidad humana como apertura existencial, la cual no se funda en una esencia, sino en un “no ser nada” del todo; no obstante, al no conseguir eliminar los conceptos de “criatura” y “trascendencia”, mantiene un mínimo de evidencia esencial, de “sobrecomprensión” de una “naturaleza” previa. No logra, por tanto, concebir al hombre como “nada” radical, que “desea nada”, o mejor, que “no carece”, de modo que queda imposibilitado para pensar el azar como constitutivo tanto de la “humanidad” como de lo que lo rodea; no puede, por ello, concebir el azar más que como desorden opuesto a la racionalidad “esencial” y evidente

del hombre, sobre la cual constituye el orden. Es en esa imposibilidad de llevar su propuesta de la apertura de la existencia como “no ser nada del todo” hasta un punto absolutamente radical (en el que se hiciera posible pensar esa “nada” como azar original) donde los agudos críticos del humanismo posarán sus más duros ataques.

### **La crítica a los humanismos del siglo XV**

Un esquema que hiciera alguna justicia al análisis de la crítica de los nuevos humanistas del siglo XVI contra el humanismo clásico del siglo XV, especialmente del concepto de “naturaleza” sobre el que fundan su noción de “hombre”, tendría que reseñar por lo menos a tres de los más grandes críticos del humanismo del Renacimiento: Maquiavelo, Montaigne y Bruno; en este apartado lo haremos muy esquemáticamente: apenas una muy breve referencia al secretario florentino, que nos servirá de precedente a la crítica que —desde una perspectiva escéptica— Montaigne adelantará en contra de los humanismos que le precedieron, para, en la última parte de este apéndice, hacer el cierre del presente análisis con la propuesta del Nolano.

En efecto, la renuncia a una noción de “naturaleza” o “esencia” humana es absolutamente radical en Montaigne, pero tenía su precedente en Maquiavelo: “se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia...”;<sup>7</sup> no son ni buenos ni malos, por consiguiente, ni siquiera tienen una naturaleza, y esa “no naturaleza” prueba que nada tiene duración, que todo está dominado por la Fortuna. Así, la única manera de conseguir algo que domine el tiempo, y

---

7. N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 88.

que permita suscitar y organizar una voluntad colectiva no puede ser más que el resultado de la “virtud”, o mejor aún: del artificio. Esa “virtud hacedora”, esa fabricación, produce la naturaleza y la legitimidad. La política como técnica tiene la función de conseguir someter la “naturaleza” cambiante del hombre; dicho de otro modo: la técnica política hace que la “ausencia de naturaleza” se transforme en “naturaleza”, en costumbre o en permanencia.

Sin duda, en Maquiavelo existe la idea de “naturaleza”, pero como constructo, artificio o alteración que se aplica sobre “nada”. No ocurre lo mismo en Montaigne, quien descrea hasta de esta forma “artificial” de permanencia; su crítica va más allá: no admite ninguna forma de presunción; en el mismo sentido que Maquiavelo, no intenta llegar a una definición “terminada” del concepto “hombre”, simplemente se limita a descubrirlo, a señalar la raíz de sus males, las limitaciones, incertidumbres y oscuridades en que se siente angustiado (descripción con la que Montaigne sólo intenta demostrar la condición finita de la Humanidad); y sólo es posible superar esta situación perdiendo la ambigua condición de “hombre”, hecho que apenas puede ser imaginado por otro tipo de hombres que no sean los especuladores filosóficos. En tanto que en el hombre sea imposible imaginar su “des-humanización”, no hay otra labor para el sabio que dedicarse a derrumbar las presunciones humanas, una de las cuales consiste, precisamente, en creer que posee una existencia privilegiada.<sup>8</sup>

Sin duda, en Montaigne no hay uno solo de los rasgos distintivos del exagerado optimismo de Pico della Mirandola. Los términos con que Manetti, en el caso del humanismo

---

8. M. de la Montaigne, *Ensayos*, t. 11, p. 106.

de corte ciceroniano o el mismo Pico o Ficino, en el caso de los neoplatónicos, aparecen aquí totalmente invertidos. Pero de ninguna manera es una forma de pesimismo, y está tan alejada de los humanistas como de aquella ruda proclama medieval de Inocencio III; es, en cambio, una descripción que, como la de Maquiavelo, contiene el máximo de honestidad, describe al hombre como haz de ilimitadas posibilidades, pero, a la vez, de complejas limitaciones. Existencia abierta exclusivamente al mundo; ni superior ni inferior a los demás seres, aunque, eso sí, presuntuoso.

Se trata, por tanto, de superar las presunciones humanas; superar la presunción de “libertad”, como un ideal incuestionable, pues ha sido esa libertad la que ha llevado a los hombres a diferenciarse tanto entre ellos que hay más diferencias entre la propia especie humana que entre un “hombre y un animal”.<sup>9</sup> Estas diferencias han conducido, en nombre de esa libertad, a la intolerancia y a la guerra, artes que no poseen los animales y que les permitirían, con todo derecho, presumir de superioridad frente a nuestra especie.

En consecuencia, ¿de dónde y a partir de qué principio el hombre presume que es un ser privilegiado y que por ello tiene derecho a ejercer su dominio sobre el mundo? En el exhaustivo examen que Montaigne hace al “hombre”, lo pone frente a la primera de sus presunciones: ¿Qué conoce? ¿Tiene alguna certeza sobre lo que cree saber? Las filosofías, en sus diversas corrientes, prueban lo contrario a lo que ellas presuponen: que no hay verdad o que es imposible acceder a ella. Así, si vamos a observar al hombre en concreto, ni siquiera podemos estar seguros de que el alma constituya un espíritu superior; sólo podemos deducir que está expuesto a

---

9. *Idem*, p. 106.

enfermedades y a pasiones, y eso cuando éstas no lo conducen a la locura. Si eso sabemos del alma, poco es lo que podemos decir del cuerpo, al que olvidamos casi por completo mientras está sano. No podemos saber —a pesar de la medicina y de la filosofía o del llamado progreso tecnológico— de qué está hecha la materia corpórea o indicar algo respecto de su verdadera “esencia”.

En ese orden de ideas, ¿cómo seguir afirmando, como dice Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas? El hombre ni siquiera puede decir “nada” acerca de sí mismo, ni acerca de lo que lo rodea; mas sí puede limitar sus conocimientos o la posibilidad de conocer en ciertas condiciones “regionales”, jamás universales; prescindiendo de todas las ciencias, puede buscar un asiento seguro en la serenidad (*ataraxia*), la cual le posibilita conocer “algo” que está dentro de esos márgenes, pues “si el entendimiento humano fuera capaz de aferrar la verdad por nuestros propios medios, comunes a todos los hombres, la verdad andaría de mano en mano, y habría al menos una cosa en el mundo en la que los hombres creyesen con universal asentimiento”.<sup>10</sup>

Es esta inseguridad por la imposibilidad de establecer un principio universal, una “naturaleza”, lo que conduce a Montaigne a reconocer la “nada” como azar (no como una “nada” que está siendo o en camino de “ser”, que no es sino un intento de definir la “nada” como “carencia de ser”) la máxima debilidad del argumento humanístico-platónico que no hace otra cosa con ello que reformular y reclamar el mismo orden de la antigua metafísica. No. Se trata de mostrar al hombre como “nada” que por definición “carece de nada”, que lo tiene todo. Así, comprendidos como cuerpos

---

10. *Idem*, p. 208.

sometidos a los más diversos azares, somos existencias inestables; según Montaigne, el cuerpo, en su inestabilidad, puede agitar el alma y llevar al hombre a realizar acciones tan elevadas como extremadamente contrarias, y también puede ser el alma, en sus debilidades o alteraciones, lo que puede influir sobre el cuerpo motivando un determinado acto u omisión. En esta forma, la existencia es el conjunto de acuerdos y desacuerdos azarosos que recaen sobre el cuerpo y el alma, que pueden depender tanto de influencias exteriores —azar externo— como de afecciones internas, por ejemplo: la común “insania” o melancolía de los artistas del Renacimiento, que pueden conducir a un hombre a la profecía o la adivinación, o a visionar los proyectos más descabellados que pueda concebir cualquier individuo.

No hay, pues, un estado de seguridad universal ni en los conocimientos ni en la vida; el saber, en los tiempos de Montaigne, era una forma concreta de demostrarlo. Poco antes del nacimiento del pensador francés, el mundo creía con plena convicción en la cosmología aristotélico-ptolemaica, ahora sus contemporáneos hacen alarde de poseer una nueva verdad en las tesis de Copérnico y sus seguidores. ¿Mañana en qué creerán? ¿Habrá algo no “provisional”, no “regional”, no “singular” en el mundo en el que “existen” los hombres?

Ahora bien, si el hombre no puede dar razón ni siquiera de su propia razonabilidad, ¿no será en la naturaleza donde podría hallar ese respaldo, esa última alternativa capaz de justificar el orden de las cosas y de los seres vivos? Sucede que, si la naturaleza es la matriz que constituye al hombre, podría por fin regularse con leyes y costumbres buscadas en criterios firmes aportados por la naturaleza, y desde éstas

podrían juzgar con pleno rigor y claridad su comportamiento y el de los demás seres. Empero —ya lo había visto Maquiavelo—, la naturaleza sólo es una más de las ficciones fabricadas por el hombre. ¿Si existe una naturaleza universal, por qué somos tan diferentes? Montaigne lo percibe con claridad: la naturaleza influye en nuestra complejión física y determina nuestro carácter, nuestras costumbres, nuestra forma de ver y de asumir nuestra propia existencia; por consiguiente, la imagen que nos hemos hecho de la naturaleza es únicamente el resultado de abstracciones de algunas filosofías y de las ciencias, las cuales, angustiadas por hallar algo seguro, toman algunas luces de lo que perciben en tal o cual forma “física”, y desde ahí desarrollan sus conjeturas.

En efecto, es tan ambiciosa esa pretensión que algunos quieren derivar ciertas leyes de tipo moral desde estas deducciones. Si en Maquiavelo la política produce la naturaleza, los moralistas también producen su “naturaleza”; pero si esto fuera así de simple, podría fácilmente acordarse un orden común, un mismo sentido y fines, gracias al acuerdo que se consiga acerca de una idea absoluta, clara y distinta; sin embargo, la experiencia prueba todo lo contrario: que sólo hay variedad de leyes y de costumbres, que éstas, además de ser distintas entre sí, divergen y se modifican aún más como producto de los diversos deseos y los cambiantes intereses humanos; o lo que es lo mismo: las leyes y las costumbres son producto de la azarosa condición humana, no lo contrario.

En oposición de lo que hasta aquí pueda haberse supuesto, el azar no es lo antagónico al orden: en efecto, según como lo plantea Montaigne, es exigencia estricta de que, si existe una ley universal, no puede admitir excepciones; que hasta ahora no existe ninguna ley que no contenga excepciones,

por tanto, no existe ninguna ley universal; que si no existe ley alguna, como debe deducirse, sólo existe el reino de la excepción. De manera que,

la naturaleza, para nosotros, no es más que seguir nuestra comprensión, en tanto que pueda seguir y en tanto que en ella vemos: lo que está más allá es monstruoso y desordenado. Ahora bien, según esto, para los más sagaces y para los más hábiles todo será monstruoso para aquellos que la humana razón ha persuadido de que ésta no tenía fundamento alguno, no sólo para asegurar que la nieve es blanca (y Anaxágoras la llamaba negra), si hay algo o si no hay nada, si hay ciencia o ignorancia.<sup>11</sup>

De acuerdo con lo dicho, este carácter abierto del azar, la incertidumbre, posibilita pensar en la existencia como “nada insoluble”; es decir: se presenta al hombre como “nada” pleno, que no necesita; sin duda, sólo bajo esta condición extremadamente rigurosa, puede concebirse la libertad y la tolerancia, los mismos ideales que las tradiciones humanistas del Renacimiento enunciaron, pero que no pudieron concretar. En efecto, el humanismo, ya como filosofía de una “República Señorial”, ya como metafísica del hombre “casi libre”, exigía la realización de la libertad dentro de una estructura política determinada, la cual era, a su vez, concebida sobre la pretensión de una “naturaleza humana” evidente e incuestionable; o, en igual forma, se cimentaba sobre una base teológica en la que conceptos como “trascendencia” y “creación”, hacían posible la libertad, pero apenas como “libre albedrío”, concepción que en la crítica de Montaigne queda reducida a un imaginario que no puede dar razón sino de motivaciones psicológicas que llevan a afirmar o a negar, mas no contienen, de ningún modo, la disponibilidad

---

11. *Idem*, p. 173.

del hombre para actuar; es decir: no contienen en sí el único acto del sujeto consistente en aprobar (disposición para el azar) o anular (suicidio) el viaje azaroso en el cual está embarcado; verdadera elección que no se reduce a un “bien” o a un “mal” establecidos desde los supuestos de la razón, sino desde la disponibilidad que ya está dada en el camino de vivir.

La dignidad radicará, así, en aprobar globalmente: vivir queriéndolo o morir queriéndolo. Al lado de esa libertad, como disposición a existir queriendo (a existir en “nada”) o como negación (fusión de “nada” con “nada”), se hace posible, al mismo tiempo, la tolerancia como “práctica de nada”. En efecto, en la medida en que la existencia es azar, es decir: “nada”, las ideas y las creencias equivalen también a “nada”.

El individuo consigue tolerar al otro gracias al hecho de que sus propias ideas y las del otro no son reales; sólo en ese sentido, si se llegasen a juzgar absurdas o peligrosas, no se emprendería una lucha inquisitiva contra ellas, sino que por fin se estaría obligado a tolerarlas todas. Esta tolerancia incondicional se opone en ese sentido a la tolerancia que proponían los humanistas del Renacimiento, quienes, en el fondo, no querían sino afirmar la ideología de una forma de Estado, excluyendo otras formas políticas, por una parte, y, por otra, pretendían afirmar la religión cristiana, en su versión católica, como verdaderamente universal, haciendo que ésta, con un “espíritu de tolerancia” más amplio, se convirtiera en la rectora de las demás religiones (por lo menos este era el sueño de hombres como Nicolás de Cusa y de sus seguidores, como el llamado “Príncipe de la Concordia”, Giovanni Pico della Mirandola, en sus *Novcientas tesis*); ensoñaciones que no dejaron de prolongarse, más o

menos matizadas, en las nociones de tolerancia que propuso la Ilustración en el siglo XVIII. La noción que sobre este aspecto propugna Montaigne se subleva contra estas nociones, en cuanto que es imposible establecer principios ciertos y definitivamente universales, por consiguiente, es imposible reconocer algún “Valor Absoluto”.

Ahora que, si ha de reconocerse una ley universal, en la concepción de artificio señalada por Montaigne se hace todavía más improbable, pues ese “artificio” consiste en el conjunto de costumbres, que tienen un valor solamente local: el hombre únicamente puede aprender a “vivir adecuadamente” en el artificio ambiente, sin esperar ni modificación ni posibilidad de permanencia, ni siquiera provisional, como en Maquiavelo. Si hay o se hiciera posible una ley universal, de acuerdo con las exigencias de Montaigne, ésta sólo podría formularse en los términos en que lo haría su contemporáneo Bruno en la *Expulsión de la bestia triunfante*: como “ley de la mutación”, única universalidad permanente; ley que sería realizada, primero, por la Fortuna, como dadora del orden, y después, por la Virtud, como resistencia o perfeccionamiento; en términos modernos: por el azar y el artificio, donde lo acaecido podrá ser mejorado por la acción virtuosa, por la capacidad de educarse en “vivir adecuadamente” o en “fabricar” dentro del azar.

### **La construcción de una “contra-naturaleza”**

Al contrario de Montaigne, Bruno pretende acallar las voces del escepticismo afirmándolo. Al primero parece perturbarle que no haya nada estable en este mundo, o que lo que hoy es verdad mañana sea error, o que lo que una cultura considera moralmente bueno puede ser perjudicial para otra; mas para

el de Nola esta ambivalencia de los valores no es más que el reflejo de una universalidad, de un principio común, esto es: la Ley general de la mutación, que no puede reducirse a una simple formulación anti-escéptica, sino que, por el contrario, es la única forma capaz de poner fin a la tradición naturalista de tipo aristotélico que sirvió de base a la escolástica, y sigue vigente en los humanismos renacentistas.

El escepticismo puso al servicio de los intelectuales de su tiempo la más seria crítica, pero no pudo construir, a partir de sus dudas, un orden capaz de derrumbar el sistema vigente; por lo cual, al final del Renacimiento, en pleno vigor de la Contrarreforma y de las discusiones internas entre calvinistas y luteranos, el mundo veía resurgir nuevas manifestaciones de la escolástica acordes con el “fideísmo” que se practicara.

En estas condiciones, a un pensador radicalmente crítico como Bruno no le queda más que sumarse a la visión más aguda y tratar, desde ella, de alcanzar distancias a las que ningún otro hombre de su tiempo se hubiese arriesgado, a menos que quisiese exponer su propia vida. En otras palabras: el esfuerzo de Bruno por aprovechar la crítica escéptica — no precisamente la de Montaigne, a quien probablemente jamás leyó — no era otra cosa que un intento por construir, a partir de una naturaleza que era exactamente eso, nada, no de la carencia, sino de la plenitud de nada, de todas las posibilidades que otorga la disponibilidad de “ser nada”. Por consiguiente, no hay ningún principio más adecuado ni más oportuno para reconocer la nada o el azar como totalidad, como regla absoluta que no admite otra excepción que el principio de mutación, la ley del cambio general de las cosas que hace posible que aquello que por principio “es nada” siga siendo, a través de multiplicidad de transformaciones, infinitamente, “nada y todo”.

No obstante, esto no es tan simple: Bruno había logrado unificar en una totalidad deliberadamente sistemática, aunque no rigurosamente organizada, una estructura que hacía de la Ley general de la mutación el motor interno del universo infinito, la vida eterna y el orden cambiante de las cosas. Tal estructura requería, por ello, ciertos elementos de orden teórico que permitían concebir una forma de vida humana acorde con ese orden azaroso e inestable, pero, al mismo tiempo, más voluntarioso, creativo y rico en posibilidades para el mejoramiento de la condición humana. Dicha estructura implicaba lo siguiente:

1. Todo está en continuo cambio, es decir: todo es excepcional en la medida que nada escapa a esta ley, y que toda ley contiene una excepción; mas el establecimiento de una ley que no admite, en el sentido normal del uso, ni la más mínima excepción, invierte lo normal, la concepción finita que el cristianismo ha hecho imperar en Occidente desde su triunfo. Efectivamente, la concepción de los seres como entes finitos, limitados en el tiempo y en el espacio, pretende un orden racional que niega y devalúa la naturaleza como cambio o transformación infinita de los seres. El orden natural es creado por Dios y es dominado por el hombre: “la natura al rango de ramera absolutamente ajena a Dios y al hombre”.<sup>12</sup>

La Ley general de la mutación implica, por consiguiente, un universo infinito, como Bruno lo deriva de la interpretación física de Copérnico, y metafísica de Nicolás de Cusa. Sólo en un universo infinito, compuesto por una infinitud de mundos finitos, que lo son, no por limitados, sino porque están en continua e infinita transformación, se puede establecer semejante ley como principio universal. Así, se reconoce

---

12. Ver *La expulsión...*, pp. 222–226; nn. 726–731.

una nueva imagen de la naturaleza, que no puede ser definida como la *sustantia* estable y permanente de la cual deriva el orden fijo y determinado de los seres, sino que deja a éstos en continua e inacabable búsqueda y posibilidad de ser.

2. En la misma forma, la Ley general de la mutación implica un tiempo cíclico, no lineal, contrario a la concepción de “progreso” propuesta por el cristianismo, y adoptada desde entonces por la cultura occidental. En este último, el tiempo es definido como una línea recta y finita que determina también el espacio. Gracias a esa condición finita temporal, deben de existir espacios o estancias finitas para el hombre, según sus momentos existenciales. De este modo, la vida del hombre puede ser marcada por una sucesión de momentos sacramentales como el pecado original, el transcurso de la vida bajo el signo de alcanzar la redención, hasta finalizar la vida y continuar en el “más allá” —más allá del tiempo— una serie de peregrinaciones por nuevas estancias (Infierno, Purgatorio) hasta acceder finalmente al prometido Paraíso.

Concebir una ley de la mutación significa romper con esta y cualquier concepción lineal del tiempo. La concepción cíclica del tiempo es la idea más adecuada a la nueva imagen de la naturaleza, pues niega la evolución lineal que atraviesa etapas plenamente definidas, las cuales dan la imagen de continuidad de la existencia dirigida a metas fijas y preestablecidas, tan sólo perfeccionadas con el correr de los tiempos y de las generaciones. Con la concepción cíclica del tiempo se provoca la ruptura radical con el pasado que lo precede inmediatamente, obligando al nuevo tiempo a negarla o a superarla con creces, pero jamás a continuarla. Así se expresaba la inconformidad de un hombre del Renacimiento con la época que le precedía, y la convicción de que

la nueva civilización que se anunciaba debía significar un corte radical con ese pasado que, de no producirse, definitivamente lo tendría que arrastrar como un lastre.

Una concepción del tiempo cíclico era, de este modo, una afirmación de la permanencia de la naturaleza y de su continua transformación para siempre y por siempre. La naturaleza no perece al final de los tiempos, pues no hay final de los tiempos, sino ocultamientos de la Verdad. El tiempo del cristianismo es una de estas épocas; en tanto que el tiempo de la tradición egipcia y de la grecolatina es símbolo del renacimiento o del redescubrimiento de la Verdad. La vida de los hombres, su existencia individual y general, transcurre dentro de esa ambivalencia del tiempo, bajo momentos de ocultamiento e iluminación; sin embargo, no perece, no llega a una meta en la que finaliza lo temporal y accedemos a lo eterno. Esto no quiere decir que los hombres de la tradición pagana estuvieran en posesión de la Verdad, o que así fuera a ocurrir con los hombres de la nueva cultura que parecía estar despuntando: ninguna época tiene un derecho de posesión absoluta de la verdad; mas ciertos conocimientos reaparecen en ciertas épocas en manos de sus más grandes espíritus, en tanto que en otros períodos han sido oscurecidos o ignorados. Todo en la ley de la mutación es eterno, y eterno es el cambio.

3. Así, la Ley general de la mutación implica una recomposición de la imagen total de la naturaleza, no sólo desde el plano cosmológico, como espacio infinito en tiempo eterno, sino desde su principio de causalidad. La naturaleza aparece, precisamente, como un producto del Destino, del equivalente latino de la *tixé* griega. Una naturaleza lucreciana, sin dioses, sin creador, donde esos dioses y esa creación son

resultantes de la casualidad, que no tiene fin, sino que está en desarrollo continuo, *in fieri*.

De manera que, propuesta como “casualidad” que se realiza en una totalidad infinita y eterna, la ley de la mutación hace que la nueva imagen de la naturaleza sea la plenitud de ser, la posibilidad de ser todo y nada al mismo tiempo, de ser y no ser; por lo tanto, la nueva naturaleza es principio divino y ley natural; anuncia el fin del antropocentrismo y el retorno triunfal de la *kosmoteología* griega o pagana, donde el universo infinito es la *explicatio* total de Dios, como uno, principio y causa.

\*

\* \*

Evidentemente, no sólo la naturaleza cambia su imagen, sino que el hombre pierde su carácter de criatura privilegiada para convertirse en un ser casual, similar a cualquier otro que se haya producido en y por la naturaleza; así, ni es un ser predeterminado por una causa creadora, ni tiene un fin preestablecido. El sujeto humano retorna a una naturaleza de la que el cristianismo lo había excluido, no porque renuncie a su parte divina o espiritual, a su esencia original, sino porque siempre ha sido parte de la naturaleza; es más: sólo es un elemento natural entre tantos otros, y comparte con ellos su historia, de modo que no tiene otra forma ni otra vía de acceso a la divinidad sino a través de esa natura infinita, de la que también es parte infinita y en desarrollo eterno.

De este modo, la tarea del hombre consiste en resolverse a sí mismo en función y en complemento con el medio que lo rodea. El individuo es un sujeto solitario, arrojado

al mundo, como predica el cristianismo, pero no es diferente del mundo; su destino y el de la naturaleza es el mismo. Cambio. Transformación. Mutación. Devenir.

Los seres que, como el individuo, son parte de la totalidad están en potencia de ser otros; viven de completarse, no porque sean incompletos o necesitados de ser, sino porque están en potencia de ser todo y nada al mismo tiempo. Por consiguiente, el estado actual del hombre, que le permite ser hombre, se resuelve como una situación en la que el individuo está en capacidad de comprender la Inteligencia de la Naturaleza: la Ley de Dios, y sólo puede conseguir tal apertura hacia esa instancia a través de la filosofía como conocimiento del orden natural y a través de la aplicación práctica de ese conocimiento dirigido a mejorar la condición humana, y el progreso de la civilización se hace a través de la magia.

En efecto, la filosofía es un conocimiento natural, es decir: un conocimiento de las condiciones de incertidumbre en que se construye el medio ambiente y al propio hombre como ser natural; es, a su vez, un conocimiento religioso, pues saber de la naturaleza es conocer la Ley de Dios en toda su dimensión, y tal conocimiento significa comprender lo que inquietaba a Montaigne: la diferencia entre los hombres, la variedad de leyes y de costumbres que divergen aún más en función de los intereses y de los deseos humanos.

Lo que intenta hacer Bruno es afirmar su filosofía sobre esas ambigüedades: lo único universal es el cambio, lo único natural la mutación; por consiguiente, la única razón es el devenir. Al establecerse como único presupuesto un principio material y espiritual que se complementa y del que todo surge, se entremezcla o se combina infinitamente, se tiene como corolario una naturaleza no estable ni esencial, un reino en

el que impera la mutación como principio regulador; en consecuencia, el hombre, como ser natural, perteneciente a los seres de esta nueva imagen de la naturaleza, no es o no puede ser otra cosa que cambio o mutación permanente. Este es el principio de identidad bruniano: el cambio infinito y eterno de todos los seres naturales; lo único común, lo único no regional es el orden azaroso, vicisitudinal, del destino universal.

Mas, en estas condiciones, ¿cómo se puede vivir? He aquí cómo en una naturaleza no estable, sin una línea del tiempo que determine de un modo fijo e ininterrumpido el “curso histórico” del acontecer humano, parece no permitir ningún asidero, ninguna pausa en la vida de los hombres que les permita construir algo seguro o mejorar su propia condición existencial. No obstante, la alternancia vicisitudinal histórica, natural, de verdad y error, o de orden y subversión, es el ambiente propicio para las tareas humanas, toda vez que es un ambiente sustentado desde la inmanencia y no desde la trascendencia. O mejor: “*Natura es Deus in rebus*”. La inmanencia de la divinidad en la naturaleza y la visión del mundo como expresión de la divinidad conforman la mediación entre éste y el hombre. Así, el conocimiento de la naturaleza no es una simple verificación experimental, sino que constituye la más profunda sabiduría que —presente un tiempo y eclipsada después— retorna, en tiempos de Bruno, gracias a la recuperación que el copernicanismo hace posible.

En esta forma, el Intelecto —simbolizado en la *Expulsión* por Júpiter— implícito en la naturaleza impone el orden, la causa y el sentido; no es un hecho sobrenatural, sino “contrato” o contenido en la propia naturaleza, en todo aquello que tiene que ver con la comunidad humana, con

la convivencia civil;<sup>13</sup> en otras palabras: la naturaleza tiene un sentido religioso, mas no sobrenatural, sino puramente racional, de modo que su función es educadora y moral. Antes que reivindicar la existencia de tiempos mejores o espacios ultraterrenos, esta religiosidad natural reconoce una existencia inmanente al cosmos; no hay, por consiguiente, un accionar humano determinado por la “culpa” o por un “pecado original” o definido por la intencionalidad subjetiva, sino por los efectos sociales que tiene esa forma de actuar.

Si bien esto lleva a reconocer la volubilidad humana del mismo modo que lo hacían los escépticos —a la manera de Erasmo o de Montaigne—, se evidencia también que es la manera de reconocer el concepto de naturaleza como un artificio al cual se puede acomodar una noción como la de Bruno, esto es: una contra-naturaleza presentada como natural. Así, el papel de la religión consiste en hacer ver natural esa contra-naturaleza, en revalorizar su imagen y cumplir una función útil para la convivencia humana. La religión natural es la ley de Dios; mas esta nueva ley de Dios, al contrario de la ley mosaica, debe tener la posibilidad de cumplirse cabalmente; no puede ser una ley opresiva para el accionar humano, sino que, de acuerdo con lo que establece la tradición jurídica romana, una ley es injusta si es imposible de cumplir.<sup>14</sup> De modo que para que la ley se cumpla es necesario el asentimiento general y la aprobación por las costumbres. La ley, por lo tanto, es racional, y la religión, como ley de Dios o ley natural, debe fundarse en ese principio; su finalidad es la convivencia humana, de manera que

13. *Idem*, p. 168, nn. 653–654.

14. *Idem*, p. 147, nal. 621, donde dice Bruno: “porque no es verdadera ni buena aquella ley que no tiene por madre a la Sabiduría y por padre al intelecto racional”.

la multiplicidad de intereses y deseos humanos, en un cosmos infinito, no son sino una parte variable del todo. Todos los intereses y deseos humanos completan la totalidad, por lo que las diferentes leyes y costumbres de los hombres son nada menos que la realización de la tolerancia propia de un mundo finito con posibilidades infinitas. La tolerancia que propugnaba Montaigne se hace ahora patente: como fragmentos del todo homogéneo y universal, sin un orden jerárquico de ningún tipo, en condiciones de absoluta igualdad, sin posibilidad de excluir ninguna idea u opinión por torpe que sea —ya que cualquiera de ellas es parte significativa del todo—, se conforma el universo infinito y natural de la convivencia humana.

Podría, sin embargo, resaltarse un rasgo de intolerancia en esta concepción: el sistemático y radical ataque contra el cristianismo como ideología intolerante y esclerótica. ¿Qué hacer pues con esta religión? ¿Su exclusión del nuevo mundo natural no sería una flagrante contradicción? Sin duda, el cristianismo en todas sus manifestaciones representa la ideología que subvierte el orden natural, imponiendo la noción de “natura” imperante hasta ahora, y desde el cual deriva el estilo de vida en que nacimos, es decir: bajo la sumisión a un dios y a una doctrina que ocultan la verdad de manera contraria a como lo hiciera la religión romana, interesada en exaltar a los hombres y en estimular su iniciativa para la realización de gestas que los asimilara a sus dioses. Evidentemente, el cristianismo representa todo o casi todo lo que se debe combatir para el éxito de la nueva idea de naturaleza, mas no está excluida de esta concepción: constituye un momento del cambio de los tiempos, representa el ocultamiento de la Verdad, el triunfo del Error.

En otras palabras: Bruno, como Maquiavelo y otros pensadores de esta época, propugna por una religión civil concebida como un artificio ideal para la tolerancia, capaz de estimular y de hacer posible la convivencia y el progreso humano; sobre todo, considera que una religión civil es el único medio de educar a los hombres en la apropiación de la naturaleza a través de la magia, de constituir un diálogo activo con la divinidad a través de la presencia de las cosas, testimoniando al mismo tiempo el modo humano de ser naturaleza y reproducirse en ella. Pero, por otro lado, una religión civil, por ende natural, no puede desvincularse —o aparentar hacerlo— del plano político —como suele ocurrir con las posiciones del cristianismo—, sino que debe instalarse consecuentemente como un elemento más en el juego del poder, es decir: sirviendo a los hombres justamente en la toma de conciencia o en la advertencia de responsabilidades políticas en función del respeto de los designios de la divinidad natural.

Con todo, la *kosmoteología* no consigue hacerse efectiva sino a través de la magia. No obstante, magia no significa acudir a lo sobrenatural para justificar lo natural. No es superstición. Es la expresión natural de una armonía originaria entre el sujeto y el objeto. Es el conjunto de mecanismos de los que se puede proveer el hombre para cumplir con su destino: retornar, con su disolución, a la tierra, “a ese numen, a esa madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre”.<sup>15</sup> La magia conforma las técnicas y los modos de hacer uso de los instrumentos con que el hombre actúa en la naturaleza en función a recobrar su propio valor real, el progreso y el mejoramiento armónico

---

15. G. Bruno, *La cena de las cenizas*. nal. A-99, p. 71.

de su existencia. Así, en términos estrictos, la magia conjuga la reforma de la mente y de la forma de vivir del hombre respecto de su nueva forma de concebir la naturaleza; dicho de otro modo: se trata de conformar un orden de los sentidos puestos al servicio del pensamiento, lo instintivo en apoyo de la razón sin renunciar a la sensibilidad y a la sensualidad humana; por consiguiente, con la magia se busca reconocer unas representaciones que permitan la viabilidad o la correspondencia entre deseo y realidad.

Hombres de diferentes razas, culturas, religiones o naciones, poseen los mismos instrumentos con la misma indiferencia que cualquier otra especie animal, pero todos conducidos por el mismo generador, la naturaleza y la Inteligencia implícita en aquélla. Ese orden y esa armonía casual niegan cualquier idea de una concepción religiosa pecadora, de la encarnación del verbo divino y de la redención del género humano. Todo ello no es y no ha sido —como se hace patente en la filosofía escolástica y en los humanismos de corte ciceroniano y platónico— nada menos que un “simulacro” de naturaleza que ha hecho creer al hombre diferente de la naturaleza, exento de azar, centro de la creación, subjetividad indigente y dependiente del Creador.

Un orden así falsea la idea de libertad, reduciéndola a una acepción psicológica, a una elección entre el bien y el mal; niega la tolerancia, excluye al más débil, bajo los prejuicios de torpeza o ineficacia frente a lo sólido y verdadero; hace de la vida humana una caricatura, una insignificancia que es puesta en manos de una institución que se arroga el carácter de poder divino, de poseedor de una verdad sobrenatural. Mas el hombre es una azarosa estructura corporal, su presencia es por ello natural; aguijoneado

por la necesidad, aprovecha los instrumentos que su propia conformación física le brinda: manos e intelecto. Así, desde el estado de carencia y barbarie, desarrolla su primera forma de magia, concibe esos artificios que conocemos como cultura y civilización; artificios que no lo distancian de la naturaleza, sino que son —por ser magia— expresión de su ser natural.

He aquí que civilización no es “anti-naturaleza”, sino existencia natural del hombre *in fieri*. El devenir natural del hombre es la civilización.<sup>16</sup> Si bien semejante idea poco tiene que ver con lo que en nuestro tiempo está en boga —como en el cristianismo de entonces—, considerando siempre la civilización como formas de organización social seguras y estables, nada es menos universal y natural que su vicisitud. Maquiavelo lo había dicho antes: toda organización, por buena que sea, “lo hace por poco tiempo, porque, irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en ese asunto, la virtud y el vicio”;<sup>17</sup> Bruno no hace otra cosa que ratificar esta apreciación: el colectivo humano, como naturaleza que es, está gobernado por el Destino, por ese elemento con que se simboliza la alternancia vicisitudinal de las cosas. A un período de civilización y prosperidad sigue un período de barbarie; a la guerra, la paz; y a la verdad, el error. La vida humana no puede trascender esa ley, la única ley natural. No hay, por lo mismo, un juicio del mundo, un fin de la historia, una “Edad de la razón” o una “Edad de oro” ubicada al principio de los tiempos, ni idealización nostálgica por el pasado —como puede ocurrir en ciertos apartados de Montaigne— ni apego desesperado

---

16. F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, p. 337.

17. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, l. I, c. II, p. 31.

a ensoñaciones utópicas, como sucede en su contemporáneo Campanella; sino que, precisamente, por la homogeneidad espacio-temporal del universo infinito, el mundo natural y las técnicas que de él se derivan como magia se resuelven en sí mismo, en todos los lugares y momentos.

Una de esas formas de resolución se hace clara en el destino del alma: la concepción naturalista bruniana no acepta —ni puede aceptar— un castigo *post mortem*, pues esto sería aceptar un espacio exterior al propio universo infinito, por lo que considera que ese elemento espiritual incorporado en un habitáculo material determinado, en el momento de su transformación, simplemente ingresa en otros habitáculos como resultado de la acción de la ley natural. No hay, por tanto, muerte, en el sentido cristiano de la palabra, pues no hay “más allá” en un mundo natural infinito, donde sólo es posible el “acá”, donde el alma portará nuevos cuerpos y, según Destino, Fortuna o el Hado de la ley de la mutación, incurrirá en clases de vida eternamente peores o mejores, según su voluntad se haya esforzado por hacer mejor o peor su condición humana inmediatamente anterior.<sup>18</sup>

¿No es esto impiedad? ¿No se está conduciendo a una de las más grandes inmoralidades como sería la disolución de la diferenciación entre el Bien y el Mal, pues todo el mundo podría ser todo alguna vez en su existencia pasada, presente y futura? En este sentido, la metempsicosis no conduce a un vagar del alma de cuerpo en cuerpo, sino que la indestructibilidad de la sustancia (materia y espíritu), hace que Destino procure al alma universal que se aloja en nuestro cuerpo una morada futura y digna, no peor que la actual. Aquí todo depende de la voluntad humana, de la Virtud o de

---

18. G. Bruno, *La expulsión...*, p. 96, n. 559 B.

la disponibilidad —el deseo o el Amor— del hombre para aceptar su destino y concebir los mecanismos para afrontarlo o, simplemente, para abandonarlo.

La tarea del héroe que hay en cada hombre es reafirmar la única acción absolutamente libre que realiza, la cual modifica sustancialmente cualquier sencilla apreciación de tipo tomista o erasmista —reducida a una simple elección entre el Bien o el Mal—, va desde un lanzarse a una ardiente búsqueda intelectual y vital de su destino en razón a la naturaleza que lo educa; o, por el contrario, precipita todo su accionar cortando toda intención de participar en esa búsqueda que de antemano sabe fracasada; su destino, por lo tanto, cualquiera que sea la vía de acceso, no es otro que el retorno o la disolución en el seno que lo produjo. Así, la vida pierde los límites estrechos con que tradicionalmente la concebimos, cualquiera que sea la disponibilidad que tengamos respecto de nuestra decisión de querer vivirla o de abreviar el paso, no estamos sino en un momento en el eterno proceso de transformación. Todo se transforma en todas las cosas, y esto significa salirnos de las fronteras de la finitud hacia una serie infinita de posibilidades.

En esto consiste la “des-humanización” que propone Bruno (precisamente desbordando el límite hasta donde se arriesga Montaigne): la concreción de un nuevo concepto de personalidad, alejado de toda limitación dentro de un marco estrecho regulado por la educación, el orden social y doctrinal (político o religioso); en concreto, trata de establecer una personalidad proporcional a ese cosmos infinito que ha concebido: una persona infinita que no se deja contener dentro de los muros del pensamiento tradicional, un Héroe finito, que nunca es completo y perfecto, pero que siempre

está aspirando a más, superando su forma actual hasta el infinito. La obligación natural de esa personalidad sería, indiscutiblemente, la de llegar a ser realmente “todo”, pasar por todo, desde criminal a poeta, desde pederasta o travestido hasta genio o santo, como ser que se está haciendo y que, desde luego, es todas las posibilidades, es una eterna contradicción proporcional a todo el universo. No hay, entonces, hombres que actúan bien o mal, pues este accionar es sólo apariencia; lo que hay es una obligación, que impone la naturaleza, lo vicisitudinal, de cumplir la ley de su propio ser que habita en su interior, como demonio o hado que acompaña todos los pasos de su vida. En ello radica nuestra libertad, en realizar lo que personalmente somos y lo que el destino —el azar— nos asigna.



## APÉNDICE II IMÁGENES

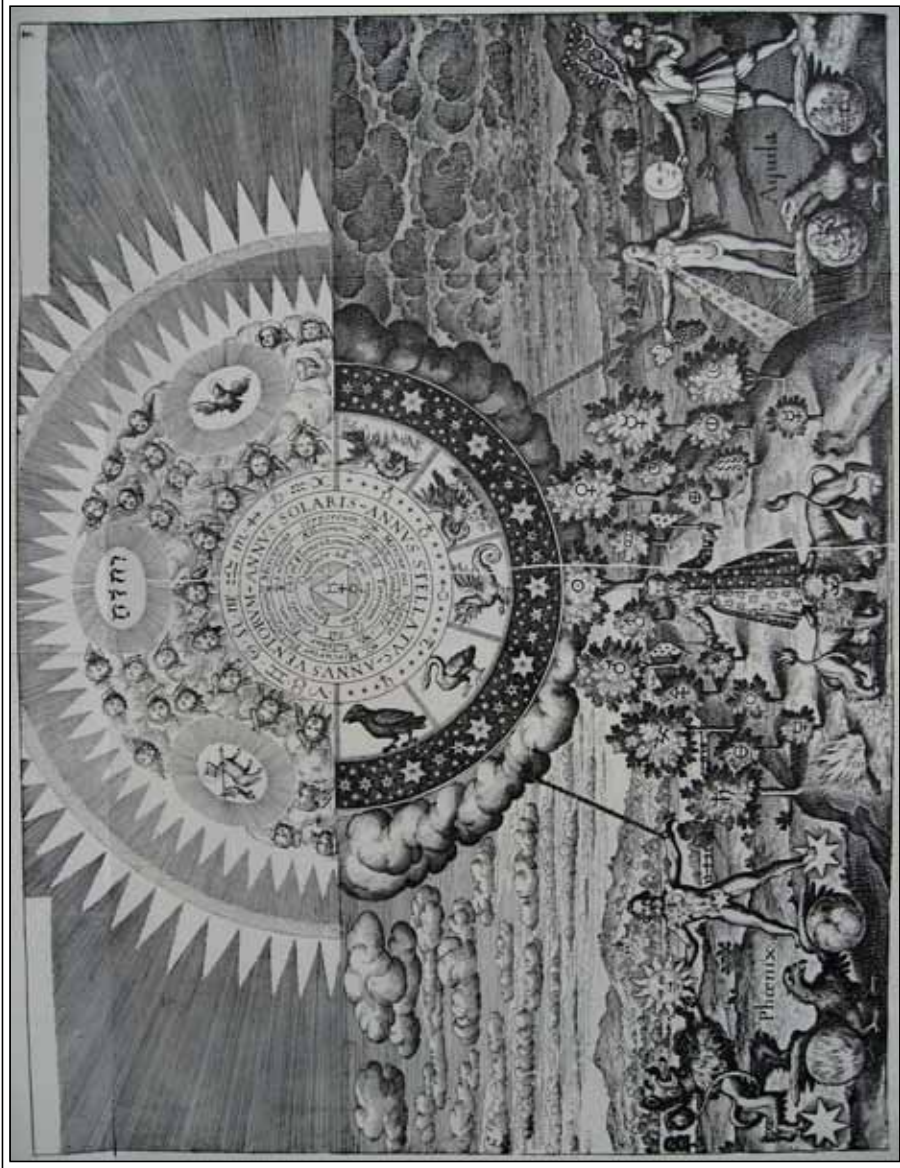


Imagen 1. Las correspondencias

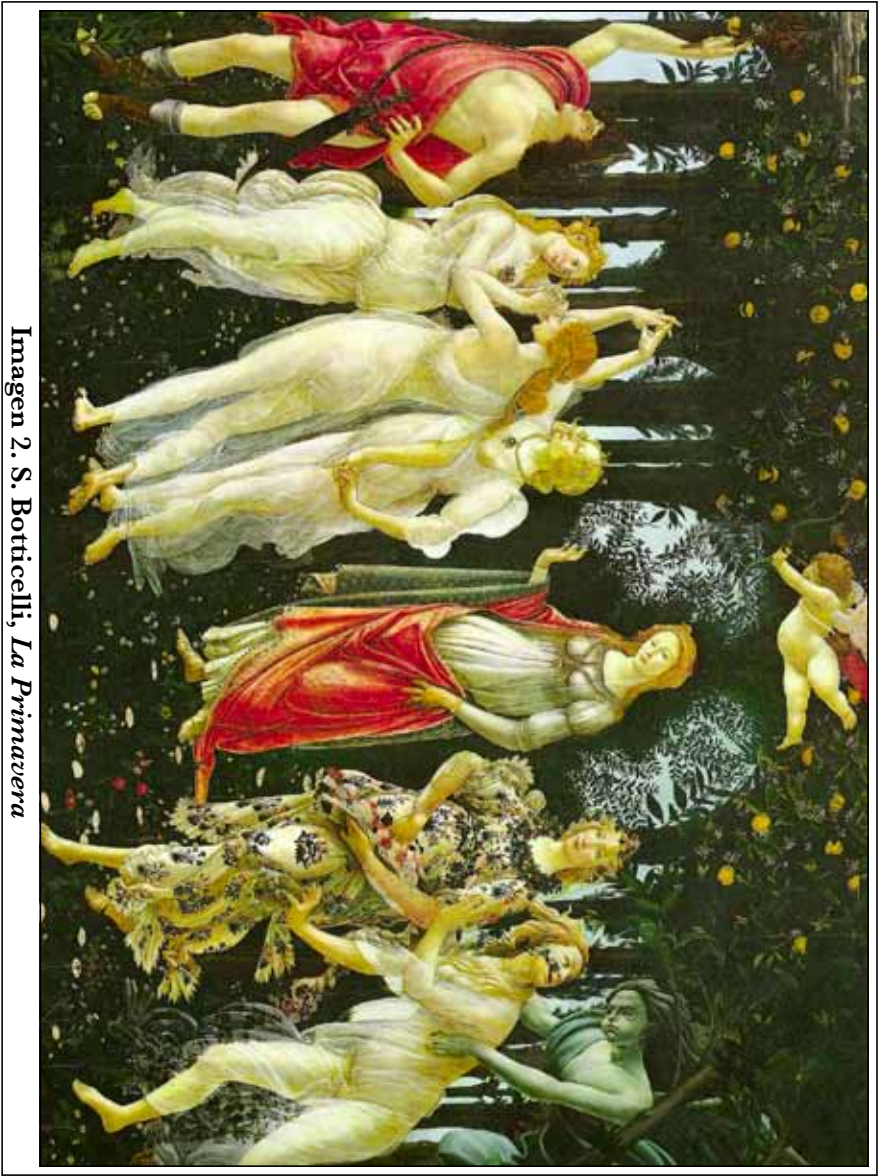


Imagen 2. S. Botticelli, *La Primavera*

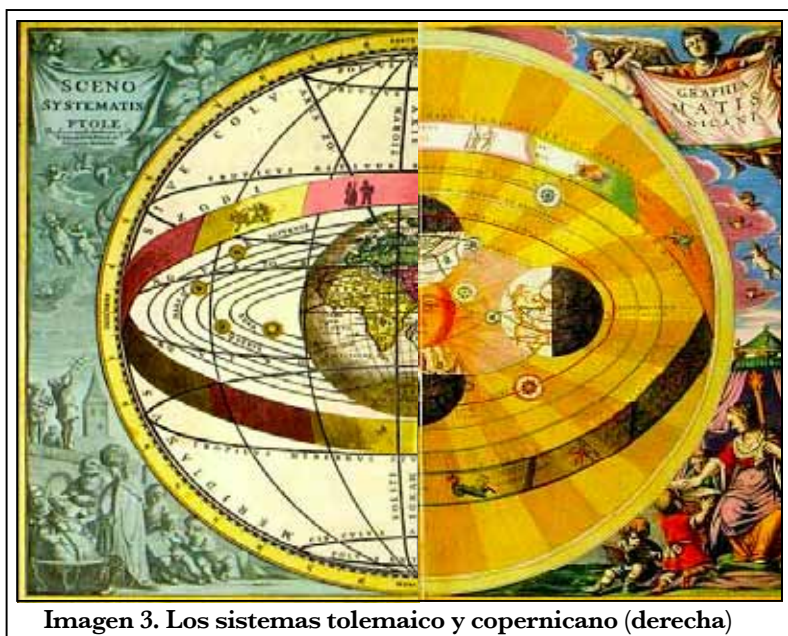


Imagen 3. Los sistemas tolemaico y copernicano (derecha)

Imagen 4. A. Dürero, *Melancholia I*







## FUENTES

### **Obras de Giordano Bruno**

*Opere italiane.* “Dialoghi morali”, “Bari”, “Laterza & Figli”, 1927 (tercera edición a cargo de G. Aquilecchia), Florencia, 1958.

*Opere latine.* “Il triplice minimo e la misura”; “La monade, il numero e la figura”; “L’inmenso e gli innumeravoli” (traducción de Carlo Monti), Turín, 1980.

*De la causa, principio y uno* (traducción de Serafín Hernández), Tor, Buenos Aires, 1941.

*Sobre el universo infinito y los mundos* (traducción de Ángel Capelletti), Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1981. (Hay traducción reciente con estudio introductorio de Miguel Ángel Granada, Alianza, Madrid, 1993).

*La cena de las cenizas* (introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza, Madrid, 1987.

*La expulsión de la bestia triunfante* (introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza, Madrid, 1989.

*La cábala del caballo Pegaso* (introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza, Madrid, 1990.

*Los heroicos furores* (introducción, traducción y notas de María del Rosario González Prada), Tecnos, Madrid, 1987.

*Mundo, magia y memoria* (selección y traducción fragmentaria de textos de la *Opere italiane* y *Latine*” de Ignacio Gómez de Liaño), Taurus, Madrid, 1987.

## **Fuentes clásicas**

AGRIPPA, Enrique Cornelio. *Filosofía oculta: Magia natural* (introducción, traducción y notas de Bárbara Pastor de Arozena), Alianza, Madrid, 1992.

ALCIATO. *Emblemas* (edición de Santiago Sebastián), Akal, Madrid, 1993.

AQUINO, Tomás de. “Suma teológica”, en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica* (selección, introducción y notas de Ismael Quiles) s.j., Espasa Calpe, Madrid, 1981.

ARISTÓTELES. *Física*, Librería Bergua, Madrid, 1935.

\_\_\_\_\_. “De coelo et mundo”, *Opere omnia* v.3, Ll. II y IV, s.j. Parisi, sumptibus et typis P. Lethcielleux.

CLAZÓMENAS, Anaxágoras de. “Fragmentos”, en *Los filósofos presocráticos* (traducción de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1985, t. II.

COPÉRNICO, Nicolás. *Sobre las revoluciones* (edición de Carlos Minguez Pérez), Tecnos, Madrid, 1987.

CUSA, Nicolás de. *La docta ignorancia* (traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot), Orbis, Barcelona, 1984.

FICINO, Marsilio. *Sobre el furor divino y otros textos* (selección de textos, introducción y notas de Pedro Azara; traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz). Edición bilingüe, Anthropos, Barcelona, 1993.

\_\_\_\_\_. *Theologia Platonica*, reimpresión Hidesheim–New York, 1975.

HIPONA, Agustín de. *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

\_\_\_\_\_. *Las confesiones* (traducción de José Cosgaya), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

LUCRECIO, Caro Tito. *De la naturaleza* (traducción de Eduardo Valentí Fiol), Ediciones Alma Mater, Barcelona, 1962.

LUTERO, Martín. *La libertad del cristiano* (edición de Teófanos Egidio para editorial Sígueme, Salamanca) reeditada por Orbis, Barcelona, 1985.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos* (traducción de Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1986.

\_\_\_\_\_. *De Servo Arbitrio*, en *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimer, Graz, 1964.

MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe* (introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza, Madrid, 1982.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (introducción, traducción y notas de Ana Martínez de Arancón), Alianza, Madrid, 1987.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos* (introducción de Juan G. de Luaces; traducción y notas de Emilio Aguilera), Orbis, Barcelona, 1985. (Hay edición en Cátedra (1985), reeditada por Altaya).

PARACELSO. *Obras completas* (traducción y estudio de Estanislao Lluesma–Uranga), Edicomunicación, Barcelona, 1989.

PLOTINO. *Eneadas* (introducción, traducción y notas de Jesús Igal), Gredos, Madrid, 1992, vv. I y II.

\_\_\_\_\_. (introducción, traducción y notas de José A. Migez), Aguilar, Madrid, 1955 y ss.

PSEUDO–DIONISIO. *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1956.

\_\_\_\_\_. *Elogio de la locura*, Orbis, Barcelona, 1985.

S. A. *Textos básicos de alquimia*: Roger Bacon, “El espejo de la Alquimia”; Alberto Magno, “El compuesto de los compuestos”; Miguel Sendigovius, “Carta Filosófica” (traducción de Mario Martínez De Arroyo), Dédalo, Buenos Aires, 1983.

TRIMEGISTO, Hermes. *Tres tratados*, Aguilar, Buenos Aires, 1966.

\_\_\_\_\_. *Obras completas* (traducción y notas de Miguel Ángel Muñoz Moya), Ediciones Muñoz Moya y X. G. Montaveta, Barcelona, 1990, v. 1.

### **Monografías auxiliares**

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

BURKE, Peter. *Montaigne*, Alianza, Madrid, 1985.

CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1985.

CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksiek, París, 1968.

DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo moderno en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

DREWERMANN, Eugen. *Giordano Bruno o el espejo infinito*, Herder, Barcelona, 1995.

GARIN, Eugenio. *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1984.

\_\_\_\_\_. *El Renacimiento italiano*, Ariel, Barcelona, 1986.

HUIZINGA, Johann. *El concepto de historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

\_\_\_\_\_. *Erasmus*, Salvat, Barcelona, 1986.

JAEGER, Werner. *Humanismo y teología*, Rialp, Madrid, 1964.

KLEIN, Robert. *La forma y lo inteligible*, Taurus, Madrid, 1980.

KLIBANSKY, R., E. Panofsky, y F. Saxl. *Saturno y la melancolía*, Alianza, Madrid, 1991.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudios galileanos*, Siglo XXI, México, 1985.

\_\_\_\_\_. *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México, 1982.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

———. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

LACOUTURE, Jean. *Montaigne a caballo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Icaria, Barcelona, 1988.

PAPI, Fulvio. *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Liguore Editore, Florencia, 1968.

PIRENNE, Henri. *Las ciudades en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1983.

POPKIN, Richard Henry. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

SERRES, Michel (coord.). *Historia de las ciencias*, Cátedra, Madrid, 1991.

TOFFANI, Giuseppe. *Montaigne e l'idea classica*, Nicola Nanichelli Editore, Bologna, 1942.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Reflexiones sobre historia del arte*, Península, Barcelona, 1988.

YATES, Francis. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.

\_\_\_\_\_. *La filosofía oculta en la época isabelina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ensayos reunidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, vv. I y II.



