

GIORDANO BRUNO Y SU CONCEPCIÓN DE LA INFINITUD DE LA REALIDAD

MANUEL CABADA CASTRO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En su fundamentación de la realidad creada como infinita Giordano Bruno utiliza una serie de razonamientos metafísicos que están estrechamente en relación con la concepción de la divinidad como en sí misma infinita. En consecuencia, la realidad que tiene su origen en la divinidad ha de ser pensada también como poseyendo de algún modo el carácter de «infinita». En Bruno se da así un simultáneo proceso de acercamiento al neoplatonismo o agustinismo tradicionales y un decidido distanciamiento del aristotelismo. El resultado es una grandiosa visión de la realidad, que aparece en el sistema bruniano como simulacro o icono creado de la misma infinitud de la divinidad sin identificarse panteísticamente con ella.

PALABRAS CLAVE: Giordano Bruno, infinitud, universo, divinidad.

Giordano Bruno and his Conception of Infinity of the Reality

ABSTRACT: Giordano Bruno, in its basis of created reality as infinite, uses a series of metaphysical reasons which are closely in relation with the conception of divinity as infinite in itself. In consequence, the reality which has its origin in divinity has to be thought also as possessing in some way the character of «infinite». In this way, in Bruno, is given a simultaneous process of closeness to traditional neoplatonism or augustinianism and decisive distancing from aristotelianism. The result is a magnificent vision of reality which appears in the brunian system as created icon of the same infinity of the divinity without identifying itself pantheistically with it.

KEY WORDS: Giordano Bruno, infinity, universe, divinity.

La «idea del infinito» viene a ser, tal como señala Védrine¹, la «intuición» central que preside los desarrollos filosóficos fundamentales de la reflexión de Giordano Bruno. Granada piensa incluso que su resuelta toma de postura en esta cuestión estaría en la raíz de su trágico destino biográfico².

¹ Ver VÉDRINE, H., *Conception de la nature chez Bruno* (París, Vrin, 1967), 149. Cf. SEIDENGART, J., «La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno», en *Infini des mathématiciens, infini des philosophes* (ed. F. Monnoyeur), París, Belin, 1992, p. 80. F. Monnoyeur dice respecto de Bruno que ha sido «el único en hacer de la cuestión del infinito del mundo el problema central de su pensamiento» (Cf. *Infini des mathématiciens...*, 12).

² «Como filósofo natural e incluso como filósofo Bruno ha pasado a la historia —y con plena razón— como *filósofo del infinito*, del universo infinito en acto. Éste es, efectivamente, el rasgo característico de su pensamiento y podemos decir incluso que el infinito le costó la vida. En su largo proceso romano (1592-1600) la infinitud del universo y de los ‘mundos’ (en el sentido de sistemas planetarios), como una consecuencia necesaria de la infinita potencia divina creadora, ocupa un lugar importante como motivo de inculpación y podemos dar prácticamente por seguro (en ausencia del texto de la condena, que no ha llegado hasta nosotros) que figuraba entre la lista de errores por los cuales era declarado ‘hereje impenitente, obstinado y pertinaz’ y se le entregaba al brazo secular para ser quemado vivo» (GRANADA, M. A., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p. 65).

La concepción bruniana del infinito va, en efecto, más allá de lo que acerca del infinito pensaban Nicolás de Cusa, Palingenio, etc., y, desde luego, más allá también del esquema finitista de Copérnico, por más que las aportaciones astronómicas de éste (fundamentalmente su heliocentrismo, contrario al tradicional geocentrismo y geostatismo de Aristóteles-Ptolomeo)³ supusiesen un acicate o una «causa desencadenante», tal como indica Seidengart⁴, para la reflexión de Bruno sobre la infinitud del universo.

Respecto de Copérnico, Bruno no dejará, en efecto, de criticar su «todavía cerrada y delimitante astronomía» y de poner de relieve, en consecuencia, «la necesidad de trascender su 'finitismo' ('matemático' y, al mismo tiempo, empírico)»⁵.

En cuanto a Palingenio o Patrizi, intentará Bruno mostrar su frustrado y erróneo intento de superar la finitud de la realidad material (aun haciendo uso, por lo demás, de un modo de argumentación filosófico-teológica apenas distante del utilizado por el propio Bruno) al echar mano de un aditamento inmaterial «infinito» que no engarza adecuadamente con ella. Porque justamente una de las aportaciones más decisivas de Bruno, frente a la heterogeneidad o el dualismo de la concepción del universo de Palingenio o Patrizi, será su propugnación de la «homogeneidad» básica de las realidades todas que componen el universo.

En relación más directa con Palingenio, Bruno se referirá a lo que califica como su «sueño» de admitir «una luz infinita, fuera de este mundo finito y de las estrellas visibles», una luz que Palingenio «considera pura, inmensa y sin cuerpo», con lo cual —tal como aquí le critica Bruno— «hace injuria al sentido físico, admitiendo misterios»⁶. De este modo, se referirá Bruno a la «quimera de la luz extramundana infinita» palingeniana⁷, lo cual conduce a una concepción del universo en la que domina el dualismo y la oposición frente a la «simplicidad», siendo así que debiera ser ésta más bien la que fuese expresión de lo divino en el mundo. En contraste con esta simplicidad, se da en cambio en el universo de Palingenio una separación entre lo corporal y lo inteligible y asimismo una distinta valoración entitativa (con la consecuente jerarquización) de

³ Cf. SEIDENGART, *La cosmologie...*, 64.

⁴ Cf. SEIDENGART, *La cosmologie...*, 71.

⁵ DEREGIBUS, A., *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità*, vol. II, *La dottrina di Spinoza sull'infinito* (Torino, Giappichelli Edit., 1981), 381. La crítica del Nolano a Copérnico se dirige, en este sentido, contra «su finitismo cosmológico, clausurado en la octava esfera, la esfera de las estrellas fijas; su adhesión al culto de la esfericidad; sus esferas concéntricas cristalinas y diamantinas; en fin, su culto al movimiento circular uniforme» (SEIDENGART, *La cosmologie...*, 64. Cf. ÍD., *o.c.*, 69-71), restos todos ellos todavía presentes, efectivamente, en Copérnico del finitismo aristotélico.

⁶ BRUNO, «De immenso et innumerabilibus seu De universo et mundis», en *Opera latine conscripta* (ed. F. Fiorentino, etc., Nápoles, 1879ss., vol. I, Pars I y II), P. II, p. 295.

⁷ Cf. LÉCU, R., *L'idée de perfection chez Giordano Bruno* (París, L'Harmattan, 2003), 156. En relación con esta crítica de Bruno a Palingenio dirá aquí mismo Lécu que «Bruno combate con el mismo vigor la cosmología finitista de Aristóteles y el modelo heterogéneo de Palingenio que coloca un mundo finito en un espacio ocupado por una 'luz infinita'» (*ibid.*).

unas dimensiones que supuestamente no tendrían nada en común⁸. Todo ello implica para Bruno una «heterogeneidad» en la concepción palingeniana del universo que está en directa oposición con la exigencia bruniana de «homogeneidad». Más concretamente le objetará todavía a Palingenio que confunda así la luz «física o verdadera» con la meramente «metafórica», como cuando se habla de la «luz divina»: «Has de saber —le replica Bruno— que no es una chispa de la luz divina la que enciende al sol»⁹.

Por lo demás, Palingenio acaba además plegándose explícitamente al rechazo aristotélico del «cuerpo infinito», cosa que obviamente no podía ser tampoco del agrado del declarado infinitista que es Bruno¹⁰.

Respecto de Patrizi, la crítica de Bruno a su concepción del universo es similar o paralela a la que dirige contra Palingenio. La extraña y ambigua visión que tiene Patrizi de un mundo físico finito frente al mundo «empíreo» superior, finito «hacia dentro» e infinito «hacia fuera», no podía obviamente avenirse con la homogeneidad exigida por la infinitud cósmica bruniana¹¹.

Frente a los dualismos o ambigüedades de sus predecesores, Bruno abogará, pues, por un universo en su totalidad simultáneamente homogéneo e infinito: «Afirmamos que el universo es una sustancia infinita, una magnitud infinita en un infinito espacio (o vacío), en un infinito pleno»¹². Todo el espacio estará, en consecuencia, «lleno». Más allá, pues, de este universo «infinito» no existe lógicamente, dimensión alguna exterior al mismo: «en realidad, fuera del universo no hay lugar, ni plenitud, ni tiempo»¹³. Por ello, es decir, por su infinitud misma, es en consecuencia esencialmente inmóvil: «El infinito, puesto que es infinito, es

⁸ Véase lo que escribe al respecto LÉCU, *L'idée...*, 310-313.

⁹ BRUNO, *De immenso...*, P. II, p. 306. Ver a este respecto SEIDENGART, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique* (París, Albin Michel, 2006), 264-265.

¹⁰ Véase al respecto DEL PRETE, A., *Bruno, l'infini et les mondes* (París, P.U.F., 1999), 91-93.

¹¹ Acerca de esta crítica de Bruno a Patrizi puede verse DEL PRETE, *Bruno...*, 91, 93-95. Frente a la heterogeneidad que preside también la visión de Digges del universo, Granada ha puesto de relieve la centralidad que en la concepción bruniana del universo adquiere la *homogeneidad* de su infinitud: «En Giordano Bruno la infinitud es la nota característica no de una región o ámbito, sino del universo como unidad-totalidad. En efecto, a diferencia de la heterogeneidad y jerarquía del universo diggesiano, el universo infinito de Bruno se caracteriza por su *homogeneidad*, es decir, por la total ausencia de jerarquía en su interior, por la liberación de la tierra de su tradicional depreciación y por la idéntica relación de Dios con todas las regiones del universo. Además, y ello es decisivo, no hay un solo sistema planetario, sino infinitos, puesto que cada estrella es un sol y, por la homogeneidad, centro de un sistema planetario análogo al nuestro» (GRANADA, *Giordano...*, 69).

¹² BRUNO, «Camoeracensis Acrotismus», en *Opera latine conscripta* (ed. F. Fiorentino, etc., Nápoles, 1879ss), vol. I, Pars I, p. 173. Sobre esta *simultaneidad* de «infinitud» y «homogeneidad» del universo indica Granada: «La dimensión revolucionaria de la cosmología bruniana, el alcance revolucionario de su original desarrollo del copernicanismo consisten en haber elaborado la noción no sólo de un universo infinito sino de un universo infinito *homogéneo* (y para Bruno la infinitud comporta necesariamente la homogeneidad)» (GRANADA, *Bruno...*, 60).

¹³ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 174.

máximamente inmóvil [non nutat, non trepidat], dado que la infinitud es la mayor razón de su inmovilidad»¹⁴.

La tesis básica bruniana es, por tanto, que «el universo será de dimensión infinita y los mundos serán innumerables»¹⁵.

De este modo aparece ya clara la distinción bruniana entre el uno o único «universo» infinito y los «mundos», finitos estos en cuanto a su concreta y particular magnitud, pero infinitos en número: «el universo es uno, pero los mundos son innumerables, ya que, si bien cada uno de los cuerpos mundanos es de magnitud finita, son todos sin embargo infinitos en número»¹⁶. Bruno compagina así adecuadamente su afirmación de la inmovilidad del «universo» infinito con la del movimiento de los «mundos», toda vez que «como cada uno de los infinitos mundos es finito y tiene una extensión finita, a cada uno de ellos le convienen unos términos definidos para su movimiento y el de sus partes»¹⁷. De aquí se deriva también la neta diferencia entre el movimiento «finito» de los cuerpos concretos y la carencia de cualquier tipo de movimiento del infinito en cuanto tal. «Cuerpos determinados —comenta Bruno— no tienen, por tanto, movimiento infinito, sino movimiento finito y determinado en torno a sus propios términos. Pero lo indeterminado e infinito no tiene movimiento finito ni infinito, así como tampoco distinciones de lugar ni de tiempo»¹⁸.

Una vez aclarado lo anterior, véase cómo analiza y describe el Nolano con detención y de manera concentrada y sintética la estructura de la infinitud del universo:

¹⁴ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 120.

¹⁵ BRUNO, *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., introd. y notas de M. A. Granada (Madrid, Alianza, 2001), 107-109. Bruno habla de «los infinitos astros en el espacio inmenso, en un universo uno e infinito, que permanece inmóvil, el cual del mismo modo que no tiene circunferencia alguna así tampoco tiene forma alguna» (BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 183). Respecto de sus oponentes, los defensores de la limitación cósmica, anota por lo demás Bruno que «ninguno de los que proclaman que el mundo es limitado está en condiciones —después de haber afirmado el límite— de imaginarse de alguna manera cómo es ese límite» (BRUNO, *Del infinito...*, 131).

¹⁶ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 173.

¹⁷ Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 206.

¹⁸ BRUNO, *Del infinito...*, 140. Es ésta una idea sobre la que vuelve Bruno una y otra vez: «Se admite, pues, no que el infinito sea móvil y alterable, sino que en él hay infinitos cuerpos móviles y alterables [...] Permaneciendo, por tanto, el todo infinito inmóvil, inalterable, incorruptible, puede haber y de hecho hay en él movimientos y alteraciones innumerables e infinitos, perfectos y completos» (BRUNO, *Del infinito...*, 154-155). Véase todavía, en el último año de su producción filosófica (1591), BRUNO, *De immenso...*, I, 1, p. 271. Posteriormente, en el año 1593, durante el proceso romano (posterior al veneciano), declaraba en similar sentido Bruno ante el tribunal de la Inquisición: «Está claro, en todos mis escritos y en aquellas de mis manifestaciones referidas por personas inteligentes y dignas de crédito, que yo entiendo que el mundo y los mundos así como la totalidad de éstos están sujetos a la generación y a la corrupción, y que este mundo concreto, es decir, el globo terráqueo, ha tenido un comienzo y puede tener un fin, al igual que las demás estrellas, que son mundos como éste [...] y que son estrellas como es éste una estrella; todos están sujetos a la generación y a la corrupción» (Cf. SEIDENGART, *Dieu...*, 281).

«Es un universo uno, infinito, inmóvil [...] No se mueve localmente, porque no hay nada fuera de él [...] No puede disminuir o crecer [...] No es materia, puesto que no tiene ni puede tener figura [non è figurato né figurabile], no es terminado ni terminable. No es forma, porque no informa ni da figura a otro, puesto que es todo, máximo, uno, universo. No es medible ni es medida [...] Es de tal modo forma que no es forma, y de tal modo es materia que no es materia [...] El universo es, pues uno, infinito, indivisible. Y si en el infinito no se encuentra diferencia, como entre todo y parte o entre una y otra cosa, el infinito es ciertamente uno. Bajo la comprensión del infinito no hay parte mayor y parte menor [...]; es todo aquello que puede ser; y en él no es diferente el acto de la potencia [...]; y puesto que tiene toda la grandeza y perfección que más y más allá se pueda tener, es el máximo y óptimo inmenso [...] El centro del universo está por todas partes y su circunferencia no está en parte alguna [...] He aquí cómo no es imposible, sino necesario, que el óptimo, máximo, incomprendible y todo esté por todas partes y en todo, ya que, como simple e indivisible, puede ser todo, estar por todo, estar en todo»¹⁹.

Ante semejante grandiosa y omniabarcante concepción del todo cósmico, surge inmediatamente la pregunta por el lugar o la posibilidad misma de los cambios concretos que ocurren en la realidad material. Y el propio Bruno indicará, respecto de la mutación de la «materia particular» hacia «otras formas», que no se trata propiamente de un cambio entitativo en cuanto tal, es decir, relacionado con el «ser» mismo, sino solamente de un cambio de un «modo» de ser a otros «modos» de ser:

«Ésta es la diferencia entre el universo y las cosas del universo; ya que aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser, mientras que cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser [...], cada una comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una hay infinitas otras [...] Todo ser está en todo, pero no total y omnímodamente en cada uno»²⁰.

Desde este punto de vista, el infinito, en cuanto esencialmente «total» o identificado con el «todo», no tiene «partes». «No es lícito aceptar —indica Bruno— términos o partes del infinito»²¹. O, mejor, según la distinción por él utilizada, «hay partes *en el* infinito, no partes *del* infinito»²².

Ahora bien, ¿cómo justifica Bruno esta su opción por la infinitud del universo? Me parece importante poner bien de relieve que esta decisión infinitista no se debe en él a un impulso más o menos romántico o a una vaga intuición sin la fundamentación racional correspondiente, sino que se basa en un modo

¹⁹ BRUNO, «De la causa, principio e uno», en BRUNO, *Dialoghi Italiani*. I. *Dialoghi Metafisici* (Florencia, Sansoni, 1958), 318-322. Esta visión unitaria del universo infinito que contiene en sí los mundos y las cosas es la que le hace decir al Nolano que «todas las cosas están en el universo y el universo está en todas las cosas, nosotros en él y él en nosotros, y así todo concurre en una perfecta unidad» (BRUNO, *De la causa...*, 324).

²⁰ BRUNO, *De la causa...*, 322-323.

²¹ BRUNO, «Articuli adversus Mathematicos», en *Opera latine conscripta* (ed. F. Tocco - H. Vitelli), Florencia, 1889, vol. I, Pars III, p. 35. Puede verse también BRUNO, «De minimo», en *Opera latine conscripta* (ed. F. Tocco - H. Vitelli), Florencia, 1889, vol. I, Pars III, p. 162.

²² BRUNO, *De la causa...*, 328.

de argumentación que ha de ser considerado como estrictamente filosófico o metafísico²³. Se trata, llana y simplemente, de la consideración de que de una divinidad cuya esencia consiste en ser en sí misma infinita no puede proceder sino una creación que de algún modo sea también ella misma infinita, prescindiendo por ahora del modo como esta infinitud mundana será de hecho pensada en su relación con la infinitud primordial de la que procede.

En sus escritos Bruno formula reiteradamente, de una u otra forma, este tipo de argumentación, que le ofrece suficiente base teórica a su opción infinitista.

El «efecto infinito» de los «mundos infinitos» y del «espacio infinito» es tal porque «conviene a la causa infinita»²⁴. Hay —como se dice en *La cena de las cenizas*— una «infinita causa» o un «primero, universal, infinito y eterno eficiente» del que proviene y con el que íntimamente está en contacto la realidad toda como «infinito efecto», tanto en lo que se refiere a la denominada realidad celeste como a la terrestre, sin exceptuarnos a nosotros mismos:

«Estos cuerpos flameantes son esos embajadores que anuncian la excelencia de la gloria y majestad divinas. Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor, y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos»²⁵.

²³ Del Prete ha puesto de relieve en más de una ocasión el carácter estrictamente «metafísico» del pensamiento bruniano (Cf. DEL PRETE, *Bruno...*, 36), que le «permite a Bruno integrar en su sistema tradiciones filosóficas extremadamente distantes entre sí, como el atomismo lucreciano y el platonismo del Cusano» (Cf. DEL PRETE, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1998, p. 69). Por su parte, Bruno no dejó de reivindicar para sí mismo esta su condición de filósofo, también y de manera particular en el primer proceso de la Inquisición veneciana, tal como consta en su declaración del 2 de junio de 1592: «La materia de todos estos libros, hablando de manera general, es filosófica [...]; en todas estas obras he llegado a conclusiones sobre una base filosófica y según los principios de la luz natural, sin atender particularmente a lo que se ha de sostener según la fe; y creo que en estos libros no se pueda encontrar nada que pueda dar ocasión a juzgar que he querido ex profeso atacar más la religión que exaltar la filosofía [...] Se pueden leer y enseñar de esta manera los libros de Aristóteles y de Platón, que, de la misma manera, son indirectamente contrarios a la fe, e incluso mucho más contrarios a ella que los artículos filosóficos propuestos y defendidos por mí» (Cf. SEIDENGART, *Dieu...*, 273-274).

²⁴ BRUNO, *Del infinito...*, 242. He aquí, sobre la base de esta «conveniencia», cómo se formula, seguidamente, el correspondiente imperativo bruniano respecto de la infinitud cósmica frente a las tradicionales representaciones finitistas del universo: «Haz triunfar el conocimiento del universo infinito. Rasga las superficies cóncavas y convexas que limitan por dentro y por fuera tantos elementos y cielos. Haz ridículos los orbes diferentes y las estrellas fijas. Rompe y tira por tierra con el estruendo y torbellino de vivas razones estas murallas diantinas del primer móvil y de la convexidad última reconocidas por el ciego vulgo. Destruyase el que esta tierra sea centro único y verdadero».

²⁵ BRUNO, *La cena de las cenizas* (ed. M. A. Granada), Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 76-77. O, como escribe Bruno por la misma época: «al igual que existe en verdad un infinito indivisible y simplicísimo, existe también un amplísimo infinito dimensional que está en aquél y en el cual está aquél, de la misma manera que aquél está en el todo y el todo está en aquél» (BRUNO, *Del infinito...*, 130).

En el *Del infinito* (del mismo año de *La cena de las cenizas*) se explaya el Nolano, frente a visiones recortadas o empuqueñecidas del universo, en esta su concepción del mismo como mensajero o retrato que sepa expresar o manifestar la grandeza de su hacedor, en línea con la infinitud insondable de éste:

«Sabemos que un emperador tan grande no tiene una sede tan angosta, solio tan miserable, tribunal tan estrecho, corte tan poco numerosa, simulacro tan pequeño e incapaz [...] Es, por el contrario, un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no puede ser captado, comprendido, aprehendido. Así se magnifica la excelencia de Dios, se manifiesta la grandeza de su imperio; no se glorifica en uno, sino en innumerables soles; no en una tierra o en un mundo, sino en un millón, quiero decir: en infinitos»²⁶.

Una concepción expresada así por el Nolano en 1584 y que se convertirá posteriormente, en su *De immenso* de 1591, en exhortación o imperativo: «¡Ea!, pues. ¡Lancemos la mirada a la imagen omniforme [omniformem] del Dios omniforme [omniformis], admiremos el vivo y grande simulacro del mismo!»²⁷. Una exhortación que se formula inmediatamente después de la invitación a buscar el «esplendor de la divinidad y de la naturaleza» no en «individuos» particulares o acciones concretas, por «dignísimos» que ellos sean, sino en la grandiosidad de la naturaleza toda como expresión de la divinidad infinita:

«Pretendemos alcanzar tal contemplación en el augusto palacio del todopoderoso, en el inmenso espacio etéreo, en la potencia infinita de la naturaleza que a la par se hace todo y lo hace todo, y que posibilita la contemplación de tantos astros o mundos [...], sin número ni término [...]. De este modo, a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles resulta visible [intellecta conspicitur] la sempiterna e inmensa majestad y bondad [...], ya que al inmenso [inmenso] no le puede cuadrar un templo o domicilio limitado [mensum]»²⁸.

El Nolano habla asimismo de la «necesidad» de la deducción lógica del «infinito efecto», ya que «si hay razón de que exista un bien finito, un ser perfecto limitado, hay incomparablemente más razón de que exista un bien infinito, puesto que mientras el bien finito existe por conveniencia y razón, el bien infinito existe por absoluta necesidad»²⁹. Y no se trata aquí de la incuestionada

²⁶ BRUNO, *Del infinito...*, 92.

²⁷ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 205. Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 239-240.

²⁸ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 205. El Nolano, en la primera parte del último párrafo del texto aducido, se hace eco sin duda de la carta paulina a los Romanos (1, 20), en la que se dice que «las cosas invisibles de Dios, y también su poder sempiterno y su divinidad, resultan visibles a partir de la creación del mundo a través de las cosas que fueron hechas» [Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas]. Me parece que esta dependencia de las reflexiones brunianas respecto de la carta de Pablo a los Romanos podría servir para matizar en alguna medida los comentarios que formula Miguel A. Granada en relación con este mismo pasaje de la obra de Bruno. Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 23 (n. 34), 92 (n. 33).

²⁹ BRUNO, *Del infinito...*, 109-110.

«absoluta necesidad» lógica o metafísica de la divinidad, es decir, del infinito «implicado», sino del infinito «explicado» del cosmos material, tal como, haciéndose eco de similares expresiones de Nicolás de Cusa, indica a renglón seguido Bruno: «¿Por qué no es convenientísimo el ente bueno infinito y corpóreo? O bien, ¿qué impide que el infinito implicado en el primer principio simplicísimo e indistinto resulte explicado en este simulacro suyo infinito e ilimitado, con capacidad para contener mundos innumerables, antes que en límites tan estrechos [...]?»³⁰.

Para el Nolano la «explicación» de la infinitud divina se realiza no en la infinita «mole dimensional» o «corpórea» en cuanto tal, sino en los innumerables e infinitos individuos y mundos en los que se despliega o «explica» la infinitud primordial e «incorpórea» divina:

«Yo no exijo el espacio infinito ni la naturaleza tiene un espacio infinito por la dignidad de la dimensión o de la mole corpórea, sino por la dignidad de las naturalezas y de las especies corpóreas, ya que la excelencia infinita se presenta incomparablemente mejor en innumerables individuos que en finitos y numerables. Por eso es preciso que de un inaccesible rostro divino haya un simulacro infinito, en el cual se encuentren después, en calidad de miembros infinitos, mundos innumerables, como son los otros. Por eso, por la razón de los innumerables grados de perfección que deben explicar la excelencia divina incorpórea de manera corpórea, deben existir innumerables individuos [...], para contener los cuales se requiere un espacio infinito»³¹.

Como se ve, la infinitud cósmica bruniana no es concebida en modo alguno como contrapunto de la divinidad o como amenaza a la misma, sino como expresión natural, la más adecuada, de ésta, es decir, de su esencia infinita, la cual implica infinito poder. Y a tenor de esto, «si en el primer eficiente hay una potencia infinita, hay también una operación de la cual depende el universo de magnitud infinita y mundos de número infinito»³².

De hecho, Bruno se encuentra al respecto en continuidad con determinados pensadores anteriores a él que, como Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo en el siglo XII, pasando por Ricardo de Mediavilla, Juan de Ripa y otros, habían hablado de la necesidad de poner de relieve el «infinito poder» de Dios en relación con su creación. Pero, a diferencia de estos predecesores suyos, que sostenían que no se debía restringir el «infinito poder» divino y que por tanto hablaban, de una forma o de otra, únicamente de la «posibilidad» de su manifestación en la creación, Bruno aboga decididamente por su *real* o *efectiva*, y no meramente *posible*, manifestación cósmica.

Porque para Bruno una mera *finitud* efectiva cósmica repercutiría negativamente no sólo sobre el cosmos, sino también sobre su hacedor: «si la potencia activa infinita actualiza el ser corporal y dimensional, éste debe ser necesaria-

³⁰ BRUNO, *Del infinito...*, 110.

³¹ BRUNO, *Del infinito...*, 110-111.

³² BRUNO, *Del infinito...*, 122.

mente infinito; de lo contrario se empobrece la naturaleza y dignidad de quien puede hacer y de quien puede ser hecho»³³.

En lo que al «empobrecimiento» o deficitaria comprensión de la divinidad se refiere, Bruno insiste de manera especial en la necesidad de que ella sea entendida en su «simplicidad» y, consecuentemente, en la mutua implicación o unitaria conjunción de sus atributos (los de su poder, querer, hacer³⁴, etc.). Desde este punto de vista y ante la supuesta realización de un mundo *finito*, comenta Bruno que «la omnipotencia resulta censurada por haber hecho el mundo finito y ser agente infinito de un sujeto finito, no menos por no querer que por no poder»³⁵. Es justamente en este contexto en el que se habla de que es preciso comprender unitaria y conjuntamente la «necesidad» y la «libertad» o «bondad» divinas, las cuales sólo desde una consideración exterior o antropomórfica podrían ser entendidas como mutuamente excluyentes. En este sentido, en la realidad divina para Bruno «libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa y además el hacer coincide con el querer, poder y ser»³⁶. Es desde esta consideración como se ha de entender la identidad entre «necesidad» y «libertad» divinas en el lenguaje bruniano:

«El infinito poder, si no es limitado por sí mismo ni por otro, entonces actúa por la necesidad de su naturaleza [...] Actúa, por tanto, por una necesidad que no puede ser frustrada ni intrínsecamente ni extrínsecamente o por otro [...]. Dios [...], puesto que no actúa coaccionado, actúa libremente; y la voluntad coincide con la bondad, la bondad con la necesidad»³⁷.

Se comprende así la escasa simpatía que muestra Bruno respecto de la tradicional distinción escolástica (vigente sobre todo desde mediados del siglo XII e

³³ BRUNO, *Del infinito...*, 78. Respecto de esta posibilidad de «ser hecho», es decir de la denominada «potencia pasiva», Bruno indica que ésta no puede ser concebida como contrapunto o rémora a la actuación de la infinita «potencia activa» divina, enfrentándose en este sentido con un modo de pensar que sostiene que Dios «puede ciertamente hacer infinitos mundos, pero la naturaleza no es capaz, no hay tanta materia, no pueden hacerse infinitos mundos, porque aquí está toda la materia» (Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 320).

³⁴ Sobre la propugnada identidad de estos atributos divinos en su común cualificación «infinita», puede verse BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 319-320. En este mismo escrito afirmará taxativamente Bruno acerca de la divinidad: «Lo que quiere y puede es absolutamente la misma e idéntica cosa» (BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 245). Algo que se repetirá algunos años más tarde, casi de la misma manera, al decirse respecto del «infinito» que en él «es una y la misma cosa lo que es, lo que puede, lo que hace» (BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 119).

³⁵ BRUNO, *Del infinito...*, 79. Véase también BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 238. El Nolano justificará de hecho de esa manera su propia concepción acerca del universo ante el tribunal de la Inquisición de Venecia el 2 de junio de 1592: «El universo es infinito, es decir, es el efecto de la potencia infinita, porque yo he juzgado cosa indigna de la bondad y de la potencia divina, si ésta podía producir otro mundo y todavía otro más y una infinitud de otros, que no hubiera producido más que un solo mundo finito. Esta es la razón por la que he proclamado que los mundos son infinitos» (Cf. SEIDENGART, *La cosmologie...*, pp. 75, 82; SEIDENGART, *Dieu...*, 274).

³⁶ BRUNO, *Del infinito...*, 118.

³⁷ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 246. Para Bruno la voluntad divina, «por ser inmutabilísima e incluso la inmutabilidad misma, es también la misma necesidad» (BRUNO, *Del infinito...*, 118).

impulsada especialmente por Duns Escoto, debido a la prevalencia concedida por éste a la «voluntad») entre la denominada «potencia absoluta» y la «potencia ordenada» divinas³⁸, ya que ello viene a presuponer una concepción antropomórfica de la divinidad, como si en ella se pudiera hablar de un poder o de una potencia que no se identificase con la voluntad. Efectivamente, en el concepto de «potencia ordenada» está de alguna manera implícito el de una «voluntad» que «ordenaría», moderaría o restringiría la realización de la «absoluta potencia» divina³⁹. Pero es justamente en este preciso contexto de su crítica a un indebido manejo de la mencionada distinción donde Bruno comenta incisivamente: «Es perfección en nosotros (si se quiere) el que podamos hacer muchas cosas que no hacemos, pero es blasfemia hacer a Dios distinto de Dios [blasphemia vero est facere Deum alium a Deo]: diferenciando en él dos voluntades, una que coincide con su potencia y otra que no se compagina con ella»⁴⁰.

Bruno combina en este sentido razonamientos no sólo de sus predecesores inmediatos sino también de pensadores más antiguos cuando pone en boca de Filoteo una serie de reflexiones que se enfrentan a una deficiente comprensión de la divinidad infinita y de la unidad o identidad de sus atributos, al ser así considerada ella objetivamente como ociosa, envidiosa, empobrecida, limitada en definitiva en sí misma en relación con su creación mundana:

«¿Por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?, ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiera ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito?; ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse) infinita, permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse como padre fecundo, ornado y bello?, ¿que prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser?; ¿por qué debe quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer más en un espejo no contraído y según su modo de ser infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso, que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno? ¿Cómo quieres tú que Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en él son la misma cosa) sea limitado y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de una cosa ilimitada?»⁴¹.

³⁸ Puede verse al respecto BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 320.

³⁹ Como bien indica Granada, «Bruno rechaza la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* porque viene a establecer una limitación de la voluntad divina, la cual vendría a ser más estrecha o más corta que su potencia, con la consiguiente negación de los atributos divinos y de la simplicidad divina» (Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 42).

⁴⁰ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 320.

⁴¹ BRUNO, *Del infinito...*, 114-116. Algo más adelante, en este mismo escrito, reiterará Bruno lo apuntado aquí sobre que del reconocimiento del «efecto infinito» como precedente

Si Bruno pretende des-limitizar, pues, la realidad cósmica no lo hace impulsado por una prometeica autoafirmación de lo mundano, tal como desde otros contextos ideológicos sería pensable, sino más bien, y por el contrario, en virtud de la reivindicación de la realidad misma de la divinidad en cuanto en sí misma infinita y dotada por tanto de infinito poder, ya que —tal como argumenta— «quien dice que el efecto es finito, hace la operación y la potencia finitas [...]; quien niega la infinitud del efecto niega la infinitud de la potencia»⁴². Y justamente en esto se basa su rechazo de la tradicional conformidad con la negación aristotélica del infinito en acto, dado que «decir que el infinito existe en potencia y en una cierta sucesión y no en acto trae consigo necesariamente que la potencia activa pueda poner el infinito en acto sucesivo y no en acto perfecto»⁴³, con lo que quedaría degradada la infinitud de la potencia divina.

Ciertamente, la perfección del «efecto» asciende inconmensurablemente desde esta visión infinitista bruniana de la realidad cósmica, pero es también justamente tal visión la que hace, además, posible el pensamiento mismo sobre la infinitud de la divinidad. De modo que se puede decir que ambas son, desde la conceptualización humana, realmente inseparables o que están mutuamente imbricadas. Véase cómo se expresa el Nolano al respecto:

«Por todas las razones, pues, por las que se dice que es conveniente, bueno, necesario este mundo comprendido como finito, debe decirse también que son necesarios, convenientes y buenos todos los demás mundos innumerables, a los cuales por la misma razón la omnipotencia no escatima el ser. Sin ellos además la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito. De esa manera no sólo se sustraería infinita perfección de ente, sino también infinita majestad actual al eficiente en aquellas cosas hechas si son hechas o en las cosas dependientes si son eternas. ¿Qué razón exige que creamos que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito? Y si lo hace finito, ¿por qué debemos creer que puede hacerlo infinito si en él el poder y el hacer es todo una sola cosa? Pues es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia [...], por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa que lo que hace, dado que el tener una potencia distinta del acto conviene únicamente a las cosas mudables»⁴⁴.

del infinito eficiente «no se sigue inconveniente alguno, sino más bien todo son ventajas, tanto por lo que se refiere a la ciencia como por lo que respecta a las leyes y a la fe» (BRUNO, *Del infinito...*, 119).

⁴² BRUNO, *Del infinito...*, 119-120. Puede verse también BRUNO, *De immenso...*, P. II, p. 294. En la respuesta, en el proceso de la Inquisición romana, a la segunda censura acerca de la infinitud cósmica, Bruno se expresaba de este modo: «Yo digo que [...] el poder de Dios, al ser infinito, produce cosas infinitas [...] Yo digo que quien pone un efecto finito no lo puede relacionar con la causa infinita sino de una manera confusa, burda e ilegítima [...]; en consecuencia, quien admite que Dios ha producido efectos finitos no lo concibe sino como causa finita y como poder finito» (Cf. SEIDENGART, *Dieu...*, 285).

⁴³ BRUNO, *Del infinito...*, 130.

⁴⁴ BRUNO, *Del infinito...*, 117-118.

La temática de la infinitud en relación con el cosmos ocupó intensamente la reflexión del Nolano hasta el inicio de su largo proceso incriminatorio. Cuando en el año previo a su inicio escribe su *De immenso*, la reflexión de Bruno parece tornarse incluso más sistemática y didáctica, aunque su modo de argumentación se mantiene fundamentalmente invariable.

En efecto, en este escrito de madurez insiste respecto del «principio y causa infinita» en que «si se comunica a las cosas corpóreas o (más bien) despliega [explicat] su grandeza en la existencia de las cosas corpóreas y de su multitud», el resultado lógico ha de ser «un simulacro de su esencia, un vestigio infinito, en magnitud y número, de su potencia»⁴⁵. La razón básica de ello es ya bien conocida y el Nolano la viene a resumir de este modo:

«De la misma manera que es ciertamente incompatible con el finito una acción infinita, así lo es también con el infinito la formación de algo finito, o con el espacio o materia infinitos una posibilidad de formación finita [...]: ya que, en el infinito, tan grande como es la naturaleza lo es la potencia, la acción y el efecto. La falsedad de esto es tan fácil de decir como imposible de probar»⁴⁶.

El Nolano, en cambio, frente a esta mencionada imposibilidad de aducir pruebas convincentes acerca de la falsedad de su propia postura en pro de la infinitud cósmica, presenta una extensa lista de hasta veinte sucintas razones o, tal como él los denomina, «principios comunes», en los que apoya su propia concepción. Me limitaré seguidamente a aducir únicamente las diez primeras razones, tal como las presenta Bruno, por considerarlas un buen resumen de las razones fundamentales esgrimidas por él, tanto aquí como en otros escritos suyos, en defensa de la infinitud creada justamente por su procedencia y dependencia de quien es la infinitud misma, la divinidad:

«Los principios comunes son. I. La esencia divina es infinita. II. El modo de poder [possendi] sigue al modo de ser. III. El modo de operar sigue al modo de poder. IV. Dios es esencia simplicísima, en la que no puede haber composición alguna o intrínseca diversidad. V. Consecuentemente, en él es lo mismo el ser, el poder, el hacer, el querer, la esencia, la potencia, la acción, la voluntad y cualquier otra cosa que de él puede decirse con verdad, pues él es la misma verdad. VI. En consecuencia, la voluntad de Dios está sobre todas las cosas y, por tanto, no puede ser frustrada ni por sí misma ni por ninguna otra cosa. VII. Consecuentemente, la voluntad divina no sólo es necesaria, sino también la misma necesidad, cuyo opuesto no sólo es imposible, sino la misma imposibilidad. VIII. En la esencia simple no puede haber en modo alguno contrariedad ni desigualdad: afirmo, pues, que la voluntad no es contraria o desigual respecto de la potencia. IX. La necesidad y la libertad son una misma cosa; por lo que no hay que temer que, al actuar por necesidad de la naturaleza, no actúe libremente; sino que actuaría, más bien, precisamente de modo absolutamente no libre si actuase de una manera diferente de lo que la necesidad y la naturaleza, más aún, la necesidad de la naturaleza lo requiere. X. No existe potencia infinita si no es posible el infinito; quiero decir que no existe poder [potens]

⁴⁵ Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 241.

⁴⁶ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 242.

para hacer el infinito, si no hay poder [potens] de ser hecho: ¿qué potencia podría existir siendo imposible o respecto de lo imposible?»⁴⁷.

La deducción bruniana de la infinitud cósmica es, pues, una deducción apoyada básicamente en razones metafísicas, que tienen que ver con una comprensión adecuada del significado mismo de la divinidad en cuanto «esencia infinita», tesis esta que el propio Bruno coloca en el comienzo mismo de la mencionada serie de razonamientos y conclusiones.

Pero ello revierte, como queda ya dicho, en una «grandiosa» concepción no sólo de la divinidad, sino del cosmos todo. En este sentido, es significativo que la penúltima y la última de las veinte razones (o «principios comunes»), con las que concluye aquí Bruno su sintética y casi escolar serie de razonamientos, sean las siguientes:

«XIX. Acerca de Dios y de la naturaleza se ha de pensar de la manera más óptima [quam optime sentiendum]. XX. Acerca de las cosas máximas nada se ha de defender temerariamente que esté por debajo [citra] del sentido y de la razón»⁴⁸.

Es decir, la reflexión sobre la infinitud de Dios ha conducido coherentemente al Nolano a romper decididamente con todo pensamiento temeroso, especulativamente mojigato, acerca de la realidad mundana, un pensamiento que es contrario a aquel que se pone al servicio —se podría decir— de «la mayor gloria del Dios» *infinito*. Nuestro pensador es, por tanto, básica o estructuralmente «optimista» por razones estrictamente filosóficas o metafísicas.

En este contexto es menester hacer referencia a la concepción bruniana de la imaginación e inteligencia humanas como expresión cognoscitiva de la misma infinitud del universo que en ellas, para decirlo de alguna manera, toma conciencia de su propio modo de ser.

La des-limitación bruniana del universo corre, en efecto, a la par con la des-limitación cognoscitiva, que está en la base del funcionamiento mismo de la actividad pensante. Lo contrario equivaldría a un auto-encarcelamiento o auto-enjaulamiento antinatural, en contra de la esencia misma de la razón. Es lo que Bruno les achaca a cuantos prefieren la visión finitista de las cosas frente a su propia concepción grandiosa del universo en cuanto derivado de la divinidad infinita: «Buscad ya —exclama Bruno— un sustituto, señores astrólogos junto con vuestros secuaces físicos, para esos círculos vuestros que os describen las imaginarias nueve esferas móviles, con las cuales os encarceláis el cerebro de forma que me parecéis un montón de papagayos en una jaula, mientras os veo ir dando saltitos vagabundos, moviéndolos y dando vueltas dentro de ellos»⁴⁹.

Frente a tal «auto-encarcelamiento», constata seguidamente Bruno la efectiva liberación del conocer humano, que en su despliegue natural sin término da cuenta cabal y objetiva de cómo son en realidad las cosas del mundo, es decir,

⁴⁷ BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 242-243.

⁴⁸ BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 244.

⁴⁹ BRUNO, *Del infinito...*, 92.

exentas de la finitud y pequeñez con las que con frecuencia se las ha querido caracterizar:

«De forma que no es vana esta potencia del intelecto que siempre quiere y puede añadir espacio a espacio, mole a mole, unidad a unidad, número a número, por medio de esa ciencia que nos suelta de las cadenas de un imperio angostísimo y nos eleva a la libertad de un imperio augustísimo, que nos lleva de la presunta pobreza y angustia a las innumerables riquezas de un espacio tan grande, de un campo tan dignísimo, de mundos tan habitados, y no hace que un círculo de horizonte, insinuado falsamente por el ojo en la tierra e imaginado por la fantasía en el éter espacioso, pueda encerrar nuestro espíritu bajo la custodia de un Plutón y la misericordia de un Júpiter»⁵⁰.

Esta idea, que aquí desarrolla el Nolano en el *Del infinito*, la ampliará al año siguiente en *Los heroicos furores* y todavía, años más tarde, en el *Camoeracensis Acrotismus* y en el *De immenso*. De modo que se puede decir que es en el conjunto de la obra bruniana una importante aportación, en clara relación o afinidad con su concepción general infinitista del universo como procedente de la infinitud divina.

En lo que respecta a *Los heroicos furores*, es esa indefinida potencia intelectual-imaginativo-volitiva humana la que está precisamente en la base del «heroico furor» o del específico estatuto del «héroe» humano, tal como se expresa el Nolano en continuidad con la tradición filosófica, neoplatónica sobre todo:

«El cuerpo está, por tanto, en el alma; el alma en la mente, la mente, o bien es Dios o está en Dios, como dijera Plotino. De la misma forma que por esencia está en Dios, que es su vida, así por la operación del intelecto y la voluntad consecuente a tal operación se remite a su luz y a su beatífico objeto. Así pues, este afecto del heroico furor se sacia dignamente de tan alta empresa; siendo el objeto infinito, en simplicísimo acto, y como quiera que nuestra potencia intelectual no puede aprehender el infinito sino en discurso o en cierta forma de discurso —como, por ejemplo, en cierta razón potencial o en aptitud—, el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin»⁵¹.

Se comprende fácilmente que en este contexto el Nolano acuda al símil del alimento (tal como lo hiciera en el mismo sentido con anterioridad su hermano de hábito Eckhart), al decir que se trata de un «alimento», que «es de tal naturaleza que inflama el deseo más de lo que pueda calmarlo»⁵².

Pero tal «inflamación» es dolor y gozo a un tiempo —como poética y metafísicamente lo da claramente a entender el Nolano—, pues está «el alma doliente, no ya por verdadera insatisfacción, sino por afecto de cierto amoroso mar-

⁵⁰ BRUNO, *Del infinito...*, 92-93. Tal «potencia del intelecto» se refleja en la dimensión imaginativa, ya que «nuestra imaginación es capaz de avanzar infinitamente, imaginando siempre una extensión más allá de la extensión y un número más allá del número, según una determinada sucesión y —como suele decirse— en potencia» (BRUNO, *Del infinito...*, 129).

⁵¹ BRUNO, *Los heroicos furores*, introd., trad. y notas de M.^a R. González Prada (Madrid, Tecnos, 1987), 66.

⁵² BRUNO, *Los heroicos...*, 66.

tirio», toda vez que «el corazón [...] corre hacia allí donde no puede llegar y tiende hacia aquello que no puede alcanzar, queriendo abrazar lo que no puede comprender [...], inflamándose siempre más y más hacia el infinito»⁵³.

En una cierta manera «trascendental» de ver las cosas, en manifiesta línea por tanto con el modo de pensar platónico, neoplatónico o agustiniano, el Nolano no puede menos de preguntarse por las razones o «condiciones de posibilidad» de tan extraño modo de comportamiento: «¿De qué viene [...] que el alma goce con su propio tormento en tal progreso? ¿De dónde viene esa espuela que le estimula siempre más allá de lo que posee?»⁵⁴.

Y en la respuesta a tal cuestión se hace evidente al mismo tiempo la cualificada base platónica del pensamiento bruniano:

«Habiendo llegado el intelecto a la aprehensión de una cierta y definida forma inteligible y la voluntad a una afección proporcionada a tal aprehensión, no se detiene ahí el intelecto, pues es llevado por sus propias luces a pensar en aquello que contiene en sí todo género de inteligible y apetecible, sin que, sin embargo, su comprensión alcance a la eminencia de la fuente de las ideas, océano de toda verdad y bondad. Ocurre así que cualquier especie que le sea presentada y por él sea comprendida, del hecho mismo de ser presentada y comprendida deduce que sobre ella hay otra mayor y mayor aún, encontrándose siempre por ello, en cierto modo, en discurso y movimiento. Y es que advierte siempre que todo lo que posee es cosa mesurada y por ello no puede ser suficiente de por sí, ni bueno de por sí, ni bello de por sí; porque no es el universo, no es el ente absoluto, sino contraído a ser esta naturaleza, a ser esta especie, esta forma representada en el entendimiento y presente en el ánimo. Siempre, por tanto, progresa desde lo bello comprendido —y por ende dotado de una medida y, en consecuencia, bello por participación— hacia lo que es verdaderamente bello, sin límite ni circunscripción algunos»⁵⁵.

Pero lo que aquí podría todavía interpretarse como un ascenso o «progreso» meramente subjetivo, en una línea que no sería del todo ajena al platonismo griego, el Nolano, desde su clara conciencia de la primordialidad operante del infinito a todos los niveles, des-subjetiviza tal pretensión al poner claramente de relieve el infinito, precisamente por ser tal, como el verdadero motor o «centro» oculto de tal movimiento. No es, por tanto, «vana» —tal como objeto uno de sus contertulios— tal «persecución»:

«Por el contrario dista mucho de serlo [vana], puesto que si bien no es cosa natural ni conveniente que el infinito sea comprendido —ni puede darse como finito, pues en ese caso no sería infinito—, es, sin embargo, conveniente y natu-

⁵³ BRUNO, *Los heroicos...*, 77.

⁵⁴ BRUNO, *Los heroicos...*, 77.

⁵⁵ BRUNO, *Los heroicos...*, 77-78. Para Bruno el espíritu humano no descansa sino en la verdad «primera» y en el bien «primero» o «universal»; de modo que más allá de lo «particular» o «parcial» apetece siempre el «todo» (Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 203-204). Es así el espíritu humano comparable a la «nave», que se dirige hacia el «faro» lejano que le «antecede», impulsada y manejada por la «luz de la inteligencia» y el «timón de la razón», en la dimensión abierta y «total» de un «horizonte» que abarca o comprende la «memoria», el «presente» y el «futuro» (Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 205-206).

ral que el infinito sea, por el hecho de serlo, infinitamente perseguido (en esa forma de persecución que no necesita de movimiento físico, sino de cierto movimiento metafísico; que no se dirige de lo imperfecto a lo perfecto, sino que va describiendo círculos por los grados de perfección para alcanzar ese centro infinito que ni es formado ni es forma)⁵⁶.

El Nolano volverá más adelante todavía, en este mismo escrito, sobre esta difícil y sutil, pero importante y decisiva, cuestión especulativa, revistiendo al «intelecto finito» humano de una determinada «infinitud» o «eternidad», que le viene dada por su estar inexorablemente, por decirlo así, en la órbita del infinito (más exactamente, del «infinitamente infinito») y ser, en consecuencia, la potencia del «finito» intelecto «finitamente infinita» (una expresión bruniana muy afín a la bien conocida de Nicolás de Cusa acerca de la criatura como «infinitud finita»). Véase en este sentido el pertinente y relevante pasaje del diálogo entre Cicada y Tansillo:

«CICADA.—¿Cómo puede nuestro intelecto finito perseguir el objeto infinito?

TANSILLO.—Con la infinita potencia que posee.

CICADA.—Vana será, si ha de quedar sin efecto.

TANSILLO.—Sería vana si se refiriera a un acto finito, en el que la potencia infinita sería privativa; mas no cuando se refiere al acto infinito, en el que la potencia infinita es perfección positiva.

CICADA.—Si el ente humano es naturaleza y acto finitos, ¿cómo y por qué tiene potencia infinita?

TANSILLO.—Porque es eterno, para que así sea su deleite continuo y no tenga su felicidad fin ni medida; y para que, siendo finito en sí, sea infinito en su objeto.

CICADA.—¿Cuál es la diferencia entre la infinitud del objeto y la infinitud de la potencia?

TANSILLO.—Esta última es finitamente infinita, mientras que el objeto es infinitamente infinito⁵⁷.

Bruno tiene especial interés en poner de relieve, tal como se advierte, que la mencionada infinitud de la potencia finita del intelecto (o del afecto) respecto de lo «infinitamente infinito» no es algo meramente «privativo», sino «positivo». Es decir, se da en ella plenitud («infinitud») y no mero vacío o ausencia. O, como todavía más adelante se nos dirá, el infinito que caracteriza al «afecto» y al «intelecto» no lo es «por privación negativa o negación privativa de fin», sino «por afirmación positiva de fin infinito y sin término». Se trata, pues, de una infinitud (la del intelecto o del afecto) que no es «privativa», sino «perfectiva»⁵⁸.

⁵⁶ BRUNO, *Los heroicos...*, 78.

⁵⁷ BRUNO, *Los heroicos...*, 125. Bruno apelará por todo ello en el *De immenso* a la visión grandiosa de Hermes Trismegisto acerca del hombre (apelación realizada ya también previamente por el Cusano) con el siguiente comentario: «De aquí que Trismegisto denomine maravilla grande al hombre, el cual se dirige a Dios como si él mismo fuera Dios, se esfuerza por hacerse todo a la manera como Dios lo es todo; que tiende (aunque limitado por todas partes) hacia un objeto ilimitado, a la manera como Dios es infinito, inmenso y todo en todo» (BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 206).

⁵⁸ BRUNO, *Los heroicos...*, 193.

De este modo, en el paradójico y fecundo modo de pensar bruniano, la finitud de las potencias intelectual y afectiva resulta ser al mismo tiempo «infinita», ya que la plenitud y la «infinitud» la invade, aun no dejando de ser ella en sí misma «finita». Me parece que vale la pena aducir aquí los finos análisis del Nolano, en donde se manifiesta, quizá todavía más claramente que en los párrafos anteriores del mismo escrito, el modo especial de la «des-subjetivación» de las mencionadas potencias espirituales del hombre, que dependen en su interno funcionamiento del «infinitamente infinito», pero que no por ello pierden, sino más bien radicalmente de él reciben, la plenitud e «infinitud» de su propia «subjetividad»:

«Así, el intelecto concibe la luz, el bien, lo bello, hasta allá donde alcanza el horizonte de su capacidad, y bebe el alma el néctar divino, abrévase en la fuente de vida eterna en la medida que su propia vasija puede contener; se ve que la luz se difunde más allá del círculo de su horizonte, pudiendo siempre él penetrarla más y más, y que el néctar, fuente de agua viva, es infinitamente fecundo y que en él puede siempre más y más embriagarse [...] No se sigue de esto ni la imperfección en el objeto ni la poca satisfacción en la potencia, sino más bien que la potencia es comprendida por el objeto y beatíficamente absorbida por él. Aquí, los ojos imprimen en el corazón —es decir, en la inteligencia— y suscitan en la voluntad un infinito tormento de suave amor, no habiendo pena por no lograr aquello que se desea, sino felicidad porque se alcanza siempre aquello que se persigue; mas no se llega nunca a la saciedad, pues siempre crece el apetito y, por ende, el gozo, sin que ocurra como con los alimentos del cuerpo, el cual pierde con la saciedad el gusto, de suerte que no conoce deleite ni antes ni después de gustar el alimento, sino únicamente en el momento mismo de gustarlo y, pasado cierto límite y consumación, no experimenta otra cosa que hastío y náusea. Advierte, pues, por cierta similitud, cómo el sumo bien debe ser infinito, y cómo debe ser también infinito el impulso del afecto hacia él y tocante a él, a fin de que no pueda suceder que cese de ser bien, del mismo modo que el alimento que es bueno para el cuerpo viene a ser, si no tiene medida, veneno. He aquí por qué el líquido del Océano no extingue esa llama y por qué no templará el rigor del Ártico ese ardor. Y así es como vive él cautivo de una mano que lo sujeta y no lo quiere: lo sujeta, pues lo tiene por suyo, y no lo quiere, pues —cual si le huyera— tanto más se eleva cuanto más él hacia ella asciende, más lejana se le muestra cuanto más él se le acerca, y ello en razón de su muy eminente excelencia»⁵⁹.

Esta acción por decirlo así «infinitizante» del «infinito» sobre el espíritu del hombre se despliega o toma cuerpo en toda la dinámica mental humana. Bruno ve ya, por ejemplo, en este sentido a la «potencia imaginativa» como expresión de la misma «naturaleza» en su infinita extensión o grandiosidad: «La imaginación natural no debe (o no debe poder naturalmente) —nos dice el Nolano— poseer más que lo que la propia naturaleza posee: más aún, ¿qué otra cosa creería que es la potencia imaginativa sino ser sombra emuladora de la naturaleza?»⁶⁰. La «potencia imaginativa» imita y «emula», pues, la infinitud misma de

⁵⁹ BRUNO, *Los heroicos...*, 193-194.

⁶⁰ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 117.

la «naturaleza», concretamente, por ejemplo —añade Bruno—, «al no cesar de añadir cantidad sobre cantidad», «al no poder dejar de representarse algo fuera del mundo», etc. Ahora bien, la «naturaleza» no hace nada «en vano» o «contra» ella o «más acá» [citra] de la misma, de la misma manera que «no hubiese hecho pies a los animales sino en función de su caminar». En conclusión, la garantía de la objetividad de la potencia imaginativa humana radica en que ella es expresión de la infinitud misma de la naturaleza⁶¹. O, como dice Bruno en el *De immenso*, inmediatamente después de insistir una vez más en que «la imaginación y el entendimiento no se detendrán jamás más allá de un concreto número, magnitud o espacio, ya sea en relación con un objeto matemático o físico»: «Estas cosas son ciertamente reproducción [fetura] del infinito»⁶². Es decir, es el infinito el que crea o «reproduce» en el espíritu humano, en conjunción con la inmensidad de la realidad toda, el específico modo de ser de la interioridad cognoscitiva humana. La infinitud, para decirlo de alguna manera, nos invade y nos constituye de tal forma y a todos los niveles (sensitivo, imaginativo, intelectual, volitivo, etc.), que es vana empresa intentar concebimos al margen de ella:

«Experimentamos la huella, el simulacro y el espejo de la infinitud en todas y cada una de las cosas que vemos; a ella tiende sin limitación y de ella da testimonio la fuerza [vis] de la imaginación y del entendimiento que añade números a los números, magnitudes a las magnitudes, especies a las especies. Esto no lo rechaza el sentido de la vista, el cual, a dondequiera que se dirija, está en cualquier lugar él mismo en el centro, e igualmente, al dirigirse en cualquier dirección, lo revela con la formación del horizonte; esto lo pone de manifiesto el apetito animal o racional, el cual no está jamás satisfecho con lo adquirido mientras reste algo todavía por adquirir: la verdad es que allí donde existe cualquier esperanza de cosas mayores, las cosas primeras se vuelven despreciables [...] He aquí cómo, a dondequiera que nos dirijamos, la figura del infinito no nos abandona»⁶³.

Por todo ello es correcto el comentario que hace Granada en relación con uno de los argumentos utilizados por Bruno a propósito de la función de la imaginación o del entendimiento humanos en el establecimiento de la infinitud del universo:

«El primero [de los tres argumentos] opera a partir de la fuerza o capacidad (*vis, potentia*) de la imaginación o intelecto para rebasar todo límite dado en un proceso infinito que no es meramente potencial (el infinito en potencia o *in fieri* de la tradición aristotélica), sino la manifestación de un infinito en acto realmente existente en la naturaleza»⁶⁴.

⁶¹ Cf. BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 117-119.

⁶² BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 204.

⁶³ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 250.

⁶⁴ GRANADA, *Giordano...*, 72. Y más concretamente todavía: «Para Bruno la capacidad de nuestra imaginación o intelecto (que es un modo del intelecto universal) de producir el infinito es una *imitación* o un testimonio de lo que el entendimiento universal y la naturaleza (en última instancia Dios) producen» (GRANADA, *Giordano...*, 81). O, tal como comenta recientemente J. Seidengart el mismo pasaje bruniano que acabo de aducir: «La familiaridad con el

Efectivamente, se puede decir, a la vista de este modo de pensar de Bruno, que su postura es diametralmente opuesta a la aristotélica en lo que concierne a la concepción de la infinitud.

El Nolano analiza y pone en cuestión, en efecto, por doquier las argumentaciones finitistas aristotélicas calificándolas como infantiles o meros y simples presupuestos sin la exigible y estricta prueba argumental.

Ciertamente, la ruptura de Copérnico con la visión aristotélica del cosmos no dejó de servirle a Bruno de excelente acicate para sus propias críticas al Estagirita. Éste, en efecto, consideraba la tierra como centro inmóvil de un cielo en movimiento giratorio. Ahora bien, tal movimiento hacía imposible para Aristóteles una supuesta infinitud cósmica⁶⁵. Al poner, en cambio, Copérnico en movimiento a la tierra frente al cielo aristotélico (ahora inmóvil), la deducción aristotélica de la imposibilidad de la infinitud cósmica (en cuanto imposibilitada por el movimiento del cielo) quedaba desprovista de base. Pues, tal como decía el propio Copérnico, «el argumento más fuerte para intentar demostrar que el mundo es finito, es el movimiento»⁶⁶. Por su parte, Bruno advirtió claramente en este contexto la mutua implicación aristotélica de «movimiento» del cielo y «finitud» cósmica, criticando al mismo tiempo que el filósofo griego hubiera utilizado frente a sus adversarios infinitistas tal implicación o tal modo de pensar, dado que el infinitista rechaza ya junto con la finitud del cosmos el movimiento de éste en cuanto totalidad infinita. Frente a tal argumentación aristotélica dice, en efecto, el Nolano por boca de Filoteo:

«Este argumento es bueno, pero no viene a cuento contra la concepción de los adversarios, porque jamás ha habido nadie tan rudo ni tan corto de ingenio que haya afirmado el mundo infinito y una magnitud infinita y la haya declarado móvil. Muestra además haberse olvidado de lo que expone en su *Física*, esto es, que los que han afirmado un único ente y un principio infinito lo han afirmado también inmóvil; y ni él ni ningún otro por él podrá nombrar jamás a algún filósofo o bien hombre ordinario que haya dicho que una magnitud infinita es móvil. Pero éste [Aristóteles], como sofista que es, toma una parte de su argumentación de la conclusión del adversario, suponiendo su propio principio de que el universo es móvil e incluso que se mueve y tiene una figura esférica»⁶⁷.

infinito, que atraviesa de parte a parte nuestra alma, es igualmente una suerte de índice teleológico de la infinitud cósmica. Así, se podría decir que a la infinitud cósmica en la exterioridad le corresponde en nosotros la aspiración infinita de nuestra facultad de conocer, de imaginar y de desear» (SEIDENGART, *Dieu...*, 192).

⁶⁵ Como indica Aristóteles: «El cielo gira y se desplaza todo él en círculo en un tiempo limitado [...] Es imposible, por tanto, que lo que se mueve en círculo sea infinito» (ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 5, 272b).

⁶⁶ COPÉRNICO, *Sobre las revoluciones (De los orbes celestes)* (ed. C. Mínguez - M. Testal), Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 110.

⁶⁷ BRUNO, *Del infinito...*, 135-136. Bruno hace decir seguidamente a Elpino en respuesta a estas consideraciones de Filoteo: «Cierto, los seis argumentos se basan en ese supuesto, esto es, que el adversario diga que el universo es infinito y que le admita que ese infinito es móvil, lo cual es ciertamente una tontería, incluso un absurdo» (BRUNO, *Del infinito...*, 136).

Bruno hará referencia especial, además, a la rotunda negación aristotélica de que fuera de su mundo finito existan o puedan existir otros mundos⁶⁸.

El Nolano califica tal modo de pensar como «necio» [stupide], pueril («también yo de niño pensaba que no había nada más allá del Vesubio»)⁶⁹ y, sobre todo, como manifiesta «petición de principio», dado que aparentemente se pretende probar lo que de una forma o de otra se presupone ya en las premisas.

Es esto último lo que Bruno pone de relieve en su crítica al modo aristotélico de intentar fundamentar la finitud del mundo⁷⁰, para concluir por su parte tal crítica con esta escueta clarificación de su propia tesis infinitista (absolutamente opuesta, por tanto, a la finitista aristotélica):

«Y si ahora te place, pregúntame: ¿dónde está el lugar, el espacio, el vacío, el tiempo, el cuerpo? En el universo. ¿Dónde está el universo? En todo el lugar, el espacio, el tiempo, el cuerpo. ¿Hay algo fuera del universo? De ningún modo. ¿Por qué? Porque no existe lugar, ni espacio, ni movimiento, ni cuerpo. ¿Por qué no hay espacio ni cuerpo? Porque todo esto está en el universo. ¿Por qué no también fuera del universo? Porque fuera no hay nada. ¿Por qué así? Porque es infinito. ¿Por qué infinito? [...]»⁷¹.

Y Bruno sintetizará seguidamente⁷², como respuesta a la última pregunta sobre el porqué del infinito, varios de sus conocidos razonamientos.

Es bien sabido, por otra parte, que Aristóteles, en su pugna teórica contra el infinitismo, definía el «cuerpo» como «lo que está limitado por una superficie», lo que le servía de base a él para negar la existencia de un «cuerpo infinito»⁷³, de la misma manera que pensaba el «número o lo que tiene número» como lo que es «numerable» y por ello negaba asimismo que pudiera existir un infinito numérico «actual»⁷⁴. Ahora bien, son justamente estas afirmaciones de Aristóteles las que el Nolano considera mero apriorismo o simple «petición de principio»:

«Le negamos a Aristóteles el que la razón de cuerpo sea la de estar limitado por una superficie, de la misma manera que no le concedemos que la razón de número sea la de estar numerado: pues este filósofo hace una petición de

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 9, 279a.

⁶⁹ Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 285.

⁷⁰ Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, pp. 318-319. Tres años antes había escrito el Nolano: «Que el mundo sea de una cantidad finita en ninguna parte lo prueba Aristóteles, ni ningún otro lo podrá probar jamás» (BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 173). Algo antes en este mismo escrito indicaba ya, respecto de la tesis de que «existe un límite de todas las cosas, fuera del cual no existe cuerpo, ni vacío, ni lugar, ni espacio», que «el modo como ello sea así ni Aristóteles ni nadie lo ha podido mostrar jamás convincentemente» (BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 122).

⁷¹ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 319.

⁷² Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 319-320. En su previo escrito *Camoeracensis Acrotismus* (de 1588), aludiendo explícitamente a la tesis aristotélica, indica Bruno: «lo finito mismo y el límite [terminus] universal es inconveniente, falso e imposible, tal como indiqué utilizando otros razonamientos propios en los diálogos acerca del infinito universo» (BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 122). Evidentemente, el Nolano se refiere aquí a su escrito de 1584 *Del infinito: el universo y los mundos*.

⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 5, 204b, 205a-206a; *Met.*, XI, 10, 1066b, 1067a.

⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 5, 204b; *Met.*, XI, 10, 1066b; XIII, 8, 1083b-1084a.

principio cuantas veces adopta tales definiciones. Porque cuando Aristóteles dice que es de la razón de cuerpo el estar limitado por una superficie y deduce de aquí que no existe un cuerpo infinito procede, como acostumbra, bajo el supuesto de falsos principios propios. Pues para el que supone que existe un cuerpo infinito no será la razón de todo cuerpo el estar limitado por una superficie, sino únicamente la de cuerpo finito»⁷⁵.

Resulta, por lo demás, sorprendente la coincidencia de este razonamiento antiaristotélico del dominico Bruno con el de su predecesor y hermano de hábito Tomás de Aquino. Me parece por ello verosímil que de él haya tomado Bruno esta su pertinente crítica al Estagirita. El maduro Tomás de Aquino había ya intentado, en efecto, desligarse en cierta medida, en relación con la temática de la infinitud, de determinados presupuestos aristotélicos asumidos sin embargo por él en previos escritos. Véase la similitud argumentativa, e incluso verbal, del precedente texto de Bruno con el siguiente tomasiano:

«Se ha de tener en cuenta que estas razones son probables y proceden del común modo de hablar. Pues no concluyen necesariamente, ya que quien sostenga que un cuerpo es infinito, no concedería que pertenece al concepto de cuerpo estar rodeado de una superficie, a no ser de modo potencial; por más que esto sea probable y conocido. De manera similar, quien afirme que existe una multitud infinita, no afirmaría que es número o que tiene número. Porque el número añade sobre la multitud el concepto de medida»⁷⁶.

En cualquier caso, lo que para Bruno resulta incomprensible es, por un lado, la afirmación de Aristóteles de la «superficie» como constitutivo de un cuerpo y condición necesaria también para estar en un «lugar» y, por otro, la simultánea negación de que su mundo finito esté en algún «lugar» o «vacío». El Nolano se enfrenta de manera extensa y decidida a tal modo de pensar en su *Del infinito*, cuestionándolo desde sus mismas bases:

«Si el mundo es finito y fuera del mundo no hay nada, te pregunto: ¿dónde está el mundo?, ¿dónde está el universo? Aristóteles responde: está en sí mismo. La convexidad del primer cielo es el lugar universal y como primer continente no está en otro continente, porque el lugar no es otra cosa que la superficie y la extremidad del cuerpo continente; por lo que quien no tiene cuerpo continente, no tiene lugar. Pero ¿qué quieres decir tú, Aristóteles, con eso de que el lugar está en sí mismo?; ¿qué me concluirás con 'algo fuera del mundo'? Si dices que no hay nada, el cielo, el mundo, no estará ciertamente en sitio alguno [...] Y si te quieres excusar diciendo que donde no hay nada y donde no hay

⁷⁵ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 119-120.

⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys.*, l. 8. Un pasaje paralelo tomasiano (posiblemente más similar todavía al aducido de Bruno) es este otro: «Pero estas razones no son naturales, ya que no se toman de los principios del cuerpo natural, sino de algunos principios comunes y probables, no necesarios; ya que el que sostenga un cuerpo infinito no afirmaría que el mismo está limitado por una superficie, pues esto pertenece al concepto de cuerpo finito. Y el que sostuviese una multitud de infinitos no la afirmaría como número, porque el número es multitud mensurada por el número [...]. Y nada mensurado es infinito» (*In XII. Met.*, l. 10, n. 2329, ed. Marietti, 1950).

cosa alguna, tampoco hay lugar, ni más allá, ni fuera, no por eso me dejarás satisfecho, porque eso son palabras y excusas inconcebibles. En efecto, es completamente imposible que por medio de algún sentido o fantasía (aunque hubiera otros sentidos y otras fantasías) puedas hacerme afirmar sinceramente que existe tal superficie, tal límite, tal extremidad, fuera de la cual no hay ni cuerpo ni vacío [...] Añado a esto que no hay ingenio que no comprenda que este modo de hablar peripatético comporta una contradicción. Aristóteles ha definido el lugar no como cuerpo continente, no como un cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente; y además el lugar primero, principal y máximo es aquel a quien menos e incluso en absoluto conviene tal definición. Ese lugar primero es la superficie convexa del primer cielo, la cual es superficie de un cuerpo, y de un cuerpo tal que únicamente contiene y no está contenido. Entonces, para hacer que esa superficie sea lugar, no se requiere que sea de cuerpo contenido, sino que sea de cuerpo continente. Si es superficie de cuerpo continente y no está unida a un cuerpo contenido ni continuada por él, es un lugar sin contenido, dado que al primer cielo no le conviene ser lugar más que por su superficie cóncava, la cual toca la superficie convexa del segundo cielo. He ahí, pues, cómo esa definición es vana, confusa y se destruye a sí misma. Y a esa confusión se llega en virtud de esa inconveniencia de que fuera del cielo no hay nada [...] En suma [...]: me parece ridículo decir que fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo [...] Pues bien [...], yo preguntaré una y otra vez: ¿qué hay más allá de ella [de la superficie]? Si se responde que no hay nada, yo diré que eso es el vacío, lo inane, y un vacío y un inane tal que no tiene límite ni término alguno ulterior y sólo está limitado en su interior: y es más difícil de imaginar una cosa así que pensar que el universo es infinito e inmenso, porque no podemos evitar el vacío si queremos establecer que el universo es finito»⁷⁷.

La oposición más directa, sin embargo, de Bruno a Aristóteles se muestra en el rechazo bruniano de la concepción misma aristotélica de «infinito» como «aquello fuera de lo cual siempre hay algo»⁷⁸. Tal definición del infinito valdría según Bruno solamente para el denominado infinito «en potencia», el cual en realidad no es en sí mismo sino algo finito. He aquí la visión bruniana al respecto, directamente contrapuesta a la aristotélica:

⁷⁷ BRUNO, *Del infinito...*, 103-106. Tras la lectura de estos párrafos brunianos es comprensible que R. Mondolfo haya hablado de «la vigorosa discusión de los argumentos aristotélicos llevada a cabo por Giordano Bruno en el diálogo *Del infinito* y en el poema *De immenso*» (MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Ed. Imán, 1952, p. 457). Por lo demás, en un determinado momento de esta crítica a la carencia de «lugar» del mundo aristotélico, Bruno escribe lo siguiente: «Si dices (y me parece ciertamente que quieres decir algo, para evitar el vacío y la nada) que fuera del mundo hay un ente intelectual y divino, de forma que Dios venga a ser el lugar de todas las cosas, tú mismo encontrarás muchas dificultades para hacernos entender cómo algo incorpóreo, inteligible y sin dimensiones puede ser lugar de algo dotado de dimensiones» (BRUNO, *Del infinito...*, 104). Es posible que esta crítica a la concepción de la divinidad como «lugar» esté dirigida, no ya precisamente contra Aristóteles (tal como aquí mismo advierte Granada en la edición castellana de esta obra de Bruno), sino quizá contra el propio Nicolás de Cusa, quien reiteradamente se refiere a *Dios* como «centro» y «circunferencia» del mundo.

⁷⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 6, 206b-207a.

«En lo que concierne a las cosas todas particulares y a las cosas compuestas finitas siempre hay algo fuera de las mismas, ya que en todas hay siempre algo ajeno [peregrinum] que influye en ellas y algo propio que fluye de ellas [...]. En cambio, en lo que concierne al infinito no hay, ni ha habido, ni habrá nada fuera; y, en consecuencia, sólo al infinito le es propio el que no haya de él nada fuera desde cualquier punto de vista [universaliter], es decir, ni en acto, ni en potencia [potestate]»⁷⁹.

Esta directamente antiaristotélica concepción bruniana del «infinito», que no tiene nada «fuera» de sí mismo, es la que le hace reivindicar a Bruno la identidad entre «infinitud» y «perfección», una vez más también contra Aristóteles, dado que éste unía el «límite» con lo «perfecto» y, paralelamente, lo «infinito» con lo «imperfecto»; de ahí precisamente la simpatía del Estagirita con Parménides, que defendía que «el todo es limitado», y su rechazo de la visión de Meliso del todo como «infinito». Para Bruno, en cambio, si la «perfección» aristotélica se identifica de hecho con el no tener nada fuera de sí mismo, aunque esto caracterice desde los presupuestos aristotélicos únicamente a la realidad «finita», nada obsta a que el «infinito» bruniano pueda y deba ser considerado asimismo como «perfecto»:

«Fuera de este finito imaginado por Aristóteles entendemos nosotros el espacio infinito y los astros o mundos infinitos. Por lo que si ya el universo de Aristóteles es perfecto [...], también el universo, en el caso de que sea infinito, será también perfecto por el hecho de que fuera de él no hay nada hacia lo que fluya o en el que encuentre su término»⁸⁰.

Es más, según analizará Bruno en otro escrito sólo algunos años posterior, la noción misma aristotélica de «perfecto» le conviene más propiamente al «infinito» bruniano que a la finitud del mundo aristotélico, considerado por el Estagirita como algo «perfecto» sobre la base de «razones engañosas», ya que «será más verdaderamente perfecto lo que ni en acto, ni en potencia, ni realmente, ni imaginativamente limita con ninguna otra cosa, sino que es más bien límite de cualquier otro acto, potencia o imaginación, y esto es el infinito»⁸¹. Porque ésta es justamente para Bruno la «razón intrínseca de la perfección», la de no estar la realidad concreta «limitada respecto de ninguna otra cosa»⁸².

Desde las precedentes consideraciones es fácil comprender consecuentemente la cercanía que manifiesta el Nolano a las posiciones de filósofos criticados por el Estagirita⁸³, y concretamente, entre otros, a la del infinitista Meliso, tal como se muestra en determinadas puntuales alusiones del Nolano⁸⁴.

Pero entre los defensores del infinitismo, de los que Bruno echará mano en contra del aristotelismo finitista, descuellan sobre todo, sin embargo, los ato-

⁷⁹ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 121.

⁸⁰ BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 168.

⁸¹ Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 306.

⁸² Cf. BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 307.

⁸³ Ver, por ejemplo, ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5, 986b 25-28.

⁸⁴ Cf. BRUNO, *Camoeracensis...*, p. 96, 98; BRUNO, *Articuli...*, p. 26; BRUNO, *De minimo*, pp. 181-182; BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 291.

mistas, bien sean los que ya habían sido objeto de la crítica aristotélica, como Leucipo o Demócrito, o los posteriores al Estagirita, como Epicuro o Lucrecio.

Es justamente en su amplia discusión (sólo en parte más arriba aducida) sobre el sinsentido o incoherencia interna de la tesis aristotélica negadora de un «lugar» para su mundo, donde Bruno viene a utilizar contra tal finitismo aristotélico el tradicional y conocido símil de la mano que se extiende más allá de los límites del supuesto mundo finito. El atomista Lucrecio había utilizado ya, en efecto, tal símil (por más que en vez de la mano hablase de la flecha o venablo lanzados más allá de tales límites) y, ya antes de él, había también hecho uso del mismo Arquitas de Tarento, quien, según el testimonio de Eudemo, sí hizo uso del símil de la mano, tal como ocurre en el propio Bruno⁸⁵.

Desde su decidida y razonada apuesta por la infinitud, Bruno viene a congeniar, pues, con las tesis básicas y el entusiasmo del atomismo respecto del universo. Como muestra de ello, he aquí, entre otros muchos, un significativo texto bruniano:

«No hay términos, límites, márgenes, murallas que nos roben y sustraigan la infinita abundancia de las cosas. Por eso fecunda es la tierra y su mar; por eso perpetua es la llama del sol, suministrándose eternamente yesca a los voraces fuegos y humores a los disminuidos mares, porque del infinito nace siempre nueva abundancia de materia. De manera que Demócrito y Epicuro, que afirman que todo se renueva y restituye en el infinito, lo entendieron mejor que quien se esfuerza por salvar eternamente la constancia del universo [...]»⁸⁶.

Ahora bien, en el contexto general de la visión infinitista bruniana de la realidad, no se puede pasar por alto una cuestión con la que sus lectores e intérpretes no han podido menos de confrontarse una y otra vez. Me refiero al «lugar», para decirlo de alguna manera, que ocupa la divinidad infinita en esta grandiosa, «infinita», visión bruniana del cosmos.

En relación con ello, me parece en principio necesario advertir que a la comprensión de los escritos del Nolano no se puede acceder de manera adecuada desde una concepción que, de manera más o menos explícita, piense la divinidad desde categorías que podríamos denominar «cósicas», es decir, procediéndose de un modo en el que la divinidad apareciese en el discurso reflexivo como una mera «cosa más», en una determinada continuidad con las demás «cosas», etc., aunque por otra parte fuese considerada, verbalmente al menos, como algo muy importante o especial e incluso como primera causa de todo, si bien permaneciendo de algún modo como algo «exterior» a las cosas mismas⁸⁷.

Al no serle lícito al pensamiento concebir la divinidad de tal modo, la verdadera relación cosmos-divinidad se reviste de una especial dificultad especu-

⁸⁵ En su escrito *Del infinito* alude, en efecto, Bruno al mencionado símil. Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 104-105.

⁸⁶ BRUNO, *Del infinito...*, 91-92.

⁸⁷ Sobre esta problemática del «lugar» de la divinidad en un correcto planteamiento filosófico acerca de la misma remito a mi estudio *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999), 49-93.

lativa, sobre todo si se tiene en cuenta que el Nolano quiere sacar todas las consecuencias que se derivan del hecho de que la divinidad, al ser en sí misma infinita, debería expresar también de algún modo su propia «infinitud» en lo que es efecto de la misma, es decir, en su creación.

Pues bien, Bruno hizo un notable esfuerzo por formular esta casi inexprésable relación cosmos-divinidad, intentando por un lado mantenerse fiel a su intuición fundamental y procurando, por otro, guardar o salvar la diferencia insuprimible entre el modo de infinitud de la divinidad y el del universo en su conjunto. De este modo e inevitablemente la infinitud se convierte en un concepto no «unívoco», sino «análogo», ya que, según las exigencias de lo que se entiende como análogo, la «infinitud» ha de comprenderse de diversa manera según se diga de una o de otra realidad, es decir, según haga referencia a la divinidad o al universo.

En este sentido, Bruno se vale no pocas veces de determinados modos de expresarse de algunos de sus predecesores, como Nicolás de Cusa, para apuntar a la diferencia implicada en la mencionada analogía.

Según se ha visto, Bruno habla en un determinado momento acerca de la relación del «efecto» con su causa, Dios, denominando a éste como «límite ilimitado de una cosa ilimitada». Pues bien, en el contexto especulativo de esta visión conjunta de la «ilimitación» o «infinitud», tanto de Dios como de su «efecto», Bruno no deja de formular seguidamente estas pertinentes distinciones, en las que destaca sobre todo la denominación de Dios como infinito «totalmente» frente a otras denominaciones de la infinitud del universo que difieren del mencionado modo de infinitud divina:

«Y digo límite ilimitado por ser diferente la infinitud del uno de la infinitud del otro, ya que él [Dios] es todo el infinito complicadamente y totalmente, mientras que el universo es todo en todo (en el caso de que se pueda de alguna manera hablar de totalidad allí donde no hay parte ni fin) explicadamente y no totalmente, por lo que el uno ejerce función de límite y el otro de limitado, no por la diferencia de finito e infinito, sino porque el uno es infinito y el otro lo delimita por razón de ser total y totalmente en todo aquello que, aunque sea todo infinito, no es, sin embargo, totalmente infinito, porque eso repugna a la infinitud dimensional [...] Yo llamo al universo 'todo infinito' porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es 'totalmente infinito' porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita y cada uno de los mundos innumerables que contiene es finito. Llamo a Dios 'todo infinito' porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es 'totalmente infinito' porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él»⁸⁸.

⁸⁸ BRUNO, *Del infinito...*, 116-117. Cf. BRUNO, *De immenso...*: I, 1, p. 312. Similar en cierto modo a este tipo de distinción en la dimensión de la «infinitud» misma es la ya anteriormente mencionada distinción bruniana entre la «finitamente infinita» capacidad del intelecto humano y el «objeto» divino «infinitamente infinito» hacia el que tal capacidad se dirige. Cf. BRUNO, *Los heroicos...*, 125.

El Nolano viene a utilizar incluso alguna vez el lenguaje aristotélico acerca del movimiento y de los motores o móviles, distinguiendo cuidadosamente entre lo que le corresponde a la divinidad y lo que afecta al universo y a sus mundos, aunque revistiendo naturalmente tales imágenes o conceptos aristotélicos de la carga metafísica «infinita» específicamente bruniana y combinando al mismo tiempo la infinitud primaria de la divinidad con la derivada o secundaria del universo, que por su parte está constituido de infinitos mundos, si bien dotados de «finita mole y potencia»⁸⁹. A cada uno de estos mundos, por tanto, a pesar de ser infinitos en número, les afecta individualmente la «finitud» e «imperfección», pues tal como indica el Nolano, «cualquier finito es imperfecto, cualquier mundo sensible es imperfecto, al concurrir en él el mal y el bien, la materia y la forma, la luz y las tinieblas, la tristeza y el gozo»⁹⁰.

El Nolano no deja por ello, con todo, de afirmar la «infinitud» del universo que engloba, por así decirlo, los infinitos mundos finitos. A ello le conduce, como se ha analizado, su visión del universo como procedente de la «infinitud» irrenunciable de la divinidad. Pero tal universo, a pesar de su infinitud, no va más allá de ser «simulacro», «retrato», «imagen», «figura», «vestigio», «representante», «espectáculo», etc., de su origen y fundamento (que es el que de manera propia y estricta es infinito), expresiones todas que el Nolano acumula en un pasaje ya más arriba mencionado⁹¹. Reactualizando en cierta medida ideas e imágenes de Nicolás de Cusa, Bruno habla así del universo como de una «al modo corpóreo divinidad segunda, explicada [explicata], en ninguna parte toda entera [nusquam tota] [...], como comunicación de la infinita bondad, acto y efecto externo de la omnipotencia infinita; imagen única y en absoluto multiplicable de la divinidad, espejo brillante, templo augustísimo [...]»⁹².

En realidad el Nolano no pretende, pues, sino aplicar coherentemente la idea tradicional de la causalidad «ejemplar», es decir, la idea de que todo agente hace algo semejante a sí mismo, al hecho o proceso primario y fundamental-fundamentante del surgimiento de la realidad desde su origen divino. Por eso, lo que Bruno denomina la «naturaleza universal» ha de participar de la «infinitud» y «perfección» del mismo «Dios», sin identificarse con él⁹³.

En orden a la clarificación de este su modo de pensar, Bruno formula unas distinciones que pueden resultar útiles al respecto. Distingue, en efecto, en primer lugar, entre lo «simplemente perfecto» («simpliciter perfectum») y lo «perfecto en un determinado género» («perfectum in genere»). Este último «perfecto» hace referencia, de

⁸⁹ Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 227.

⁹⁰ BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 307.

⁹¹ Cf. BRUNO, *Del infinito...*, 92.

⁹² BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 308.

⁹³ «Lo que de manera simple, absoluta y por sí mismo es perfecto es el uno infinito, mayor o mejor que el cual no puede haber nada. Es uno y todo en todas las cosas, Dios, y la naturaleza universal, cuya perfecta imagen y simulacro no puede ser otra cosa sino el infinito» (BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 307).

una o de otra manera, a las realidades particulares que se insertan en el universo. Ahora bien, para Bruno lo «simplemente perfecto» se desglosa, a su vez, por su parte en una «doble» manera de ser «simplemente perfecto»: la primera es la de ser «esencialmente» («in essentia») perfecto, lo cual es exclusivo de la «divinidad», una realidad que «está toda en el todo y en todas las partes»; la segunda es la de ser perfecto a modo de «imagen» («in imagine») y hace referencia al universo, es decir, al «corpóreo e inmenso simulacro» de la divinidad, el cual, a diferencia de ésta, «está todo en todo», pero —tal como indicaba ya Bruno en un texto anteriormente aducido— no «en todas las partes»⁹⁴.

La concepción bruniana del universo como algo que refleja en su «infinitud» la infinitud primordial o «esencial» de la divinidad hace, por lo demás, que el universo y cuanto éste contiene tengan un especial modo de presencia a la divinidad. Un modo de relación de las cosas con ésta firmemente anclado, conviene añadir, en la gran tradición de la reflexión sobre la divinidad, de manera especial en las corrientes neoplatónicas.

En este sentido ya en *La cena de las cenizas* decía Bruno, en línea con esta tradición (y haciéndose eco, sin duda, de expresiones muy similares y bien conocidas de Agustín), que «sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos»⁹⁵. Idea sobre la que vuelve a insistir en el año siguiente (1585) en *Los heroicos furiosos*, cuando pone en boca de Maricondo la respuesta a la cuestión de Cesarino de si el ascenso o aspiración de la mente se ha de dirigir hacia las cosas exteriores, hacia «el cielo empíreo»:

«No, por cierto, sino procediendo hacia lo más profundo de la mente, para lo cual no es menester abrir desmesuradamente los ojos al cielo [...], sino llegar a lo más íntimo de sí, considerando que Dios se halla cercano, consigo y dentro de sí más de lo que él mismo pueda estarlo, como es propio de aquello que es alma de las almas, vida de las vidas, esencia de las esencias, y teniendo en cuenta que cuanto ves arriba o abajo, o en torno [...] a los astros, son cuerpos, criaturas semejantes a este globo en el que nos hallamos y en los cuales la divinidad no se halla ni más ni menos presente que en éste nuestro o en nosotros mismos. He aquí, pues, cómo es preciso, en primer lugar, retraerse de la multitud en uno mismo»⁹⁶.

⁹⁴ «Lo perfecto se distingue en lo que lo es simplemente perfecto y lo que lo es en un determinado género. Lo simplemente perfecto es doble, a saber, en la esencia y en la imagen. El primero es el que está todo en todo y en todas las partes, el segundo es el que está todo en todo. El primero es la divinidad, la inteligencia del universo, la bondad absoluta y la verdad; el segundo es el inmenso simulacro corpóreo de aquélla [...]» (BRUNO, *De immenso...*, P. I, p. 312).

⁹⁵ BRUNO, *La cena...*, 77.

⁹⁶ BRUNO, *Los heroicos...*, 149. En este sentido comenta correctamente Del Prete: «Bruno rechaza la estructura tradicional del mundo, que separa la tierra, imperfecta y corruptible, de los cielos, perfectos e incorruptibles, y que coloca a los bienaventurados y a Dios más allá de los límites del universo. Sostiene, por tanto, que no hay lugar en el que la divinidad esté más presente que en otros, ya que el universo es infinito» (DEL PRETE, *Bruno...*, 73). Por lo demás, que la cercanía o intimidad de la mente a la divinidad tiene en Bruno clara dependencia no sólo de Agustín, sino del neoplatonismo del que por lo demás depende también el propio Agus-

Esta presencialidad de la divinidad infinita en la infinitud de la realidad cósmica le servirá incluso, años más tarde (1591), como título de uno de los capítulos de su *De immenso*. El título es el siguiente: «Que Dios es infinito en el infinito, en todo por todas partes, no por encima, no por fuera, sino presentísimo»⁹⁷. De hecho, en esta misma obra hará Bruno la siguiente declaración, que sin duda es también una crítica más al modo de concebir Aristóteles o el aristotelismo la relación de la divinidad con el mundo: «No es Dios una inteligencia exterior —indica el Nolano— que alrededor ejecuta o dirige un movimiento circular; más digno debe ser de él el ser principio interno del movimiento»⁹⁸.

Me parece que Lécu apunta, en consecuencia, a una estructura importante del pensamiento bruniano cuando afirma: «Trascendente por su absoluta inmanencia, el Dios de Bruno habita en el ‘centro’, en el ‘corazón’ del ser»⁹⁹.

Esta «presencia» de la divinidad en el universo, que por ello se constituye en «expresión» infinita de la infinitud misma de la divinidad, es lo que resulta ser, en este contexto, la característica más específica del modo de pensar bruniano, incluso frente a predecesores de los que en buena parte depende aquí estrechamente. Y a esto apunta con razón Beierwaltes cuando indica que «Bruno modifica la trascendencia (a pesar de su inmanencia) de Dios y del Uno, tan enfáticamente pensada por el Cusano y por Plotino, en cuanto que él no busca de manera primaria mostrar el ser de Dios en sí mismo, sino su omnipresente actuar en el mundo, en el universo, naturalmente sin suprimir por ello el pensamiento del ‘sobre-ser’ del principio del mundo»¹⁰⁰.

Obviamente, esto conduce al Nolano a un modo de expresarse acerca de la divinidad que resulta netamente dialéctico, en el sentido de que, al tener que atender a ambos momentos, es decir, a su presencia inmanente en el universo y a su ausencia trascendente, las formulaciones se tornan inevitablemente paradójicas o aparentemente contradictorias. Véase, si no, el siguiente texto:

«[Dios] es afirmado como estando en todas partes y no estando en ninguna, fundamentando por debajo de todas las cosas y gobernando por encima de todas ellas, en el interior de todas las cosas pero no encerrado en ellas, exterior a todo pero no alejado, siendo todas las cosas por su excelencia y com-

tín, se muestra claramente en su referencia (en esta misma obra) a la inclusión, de origen neoplatónico, del cuerpo en el alma y de ésta en Dios: «El cuerpo —tal como hace decir Bruno a Tansillo— está, por tanto, en el alma; el alma en la mente, la mente o bien es Dios o está en Dios, como dijera Plotino» (BRUNO, *Los heroicos...*, 66).

⁹⁷ BRUNO, *De immenso...*, P. II, p. 312.

⁹⁸ BRUNO, *De immenso...*, P. II, p. 158.

⁹⁹ LÉCU, *L'idée...*, 159.

¹⁰⁰ BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1980), 227. En su reconstrucción literaria del pensamiento bruniano, Drewermann pone en boca de Bruno las siguientes palabras: «Más importante aún que saber quién es Dios debería serlo el experimentar qué tiene que ver con el mundo que él ha creado. Y esto por el mero hecho de que la infinitud de lo creado representa el único puente hacia la infinitud de Dios» (DREWERMANN, E., *Giordano Bruno o El espejo del infinito*, Barcelona, Herder, 1995, p. 40).

prehensión y nada por la delimitación de las mismas, principio del que todo procede y fin en el que todo limita, realidad mediadora que relaciona y discrimina todas las cosas, centro que está en todas partes, intimidad de lo interior, periferia que no está en parte alguna, ya que mide y clausura él mismo todas las cosas como inmenso e inigualable, en el que están todas las cosas, no estando él mismo en ninguna, ni en sí mismo, porque es indivisible y la simplicidad misma, sino que él es él mismo»¹⁰¹.

La similitud de estas expresiones brunianas acerca de la divinidad con otras anteriores e igualmente dialécticas de Hilario de Poitiers, Agustín, pero sobre todo de Gregorio Magno y, muchos siglos después, de Hildeberto de Lavardin (+1133)¹⁰² es bien clara. Lo que muestra la cercanía ideológica de Bruno a la gran tradición de la reflexión sobre la divinidad.

Por todo ello, creo que lleva razón Beierwaltes cuando, frente a lecturas del pensamiento de Bruno como panteísta en seguimiento en buena parte de la interpretación bruniana de Jacobi¹⁰³, pone de relieve lo erróneo de tal modo de entender al Nolano, el cual no deja de moverse en momento alguno (a pesar de sus propios acentos y peculiaridades, procedentes de otras fuentes) en el mismo ámbito ideológico neoplatónico en el que reflexionaba también, por ejemplo, el Cusano. Contra la interpretación panteísta de Bruno está —como bien indica Beierwaltes— el hecho de que nunca ha pretendido «una identidad indiferenciada entre el mundo y Dios, entre el fundamento y lo fundamentado». Además, y en línea con lo que ya quedó indicado en los análisis anteriores, el mismo Beierwaltes no deja de indicar seguidamente:

«Si el término 'infinito' se emplease de manera unívoca para Dios y para el mundo, entonces tendría que ser concebido el mundo como una duplicación o como una total autoexplicación de Dios. En contradicción con ello está el modo como entiende Bruno el modelo de la 'complicatio-explicatio' en relación con el concepto del infinito, su insistencia en la trascendencia de Dios, no obstante su inmanencia, y su caracterización del universo como imagen, sombra o espejo del modelo primordial. Estas afirmaciones no pueden ser pasadas simplemente por alto como meras maneras de hablar, con la intención de aplicarle la consabida etiqueta de panteísmo»¹⁰⁴.

En consecuencia, Bruno «no destruye el pensamiento de la trascendencia del principio», sino que mantiene más bien «la diferencia entre el que contiene y lo contenido, entre el fundamento y lo fundamentado»¹⁰⁵. Y todo ello en tenaz fidelidad a su intuición central de la infinitud como categoría fundamental de la realidad. De modo que se puede estar, finalmente, en plena conformidad con Seidengart, cuando indica que «fue Giordano Bruno quien puso en marcha la

¹⁰¹ BRUNO, *De minimo*, p. 147.

¹⁰² Pueden leerse los textos correspondientes de estos dos últimos autores en mi ya citada obra *El Dios que da que pensar...*, 457.

¹⁰³ Cf. BEIERWALTES, *Identität...*, 204.

¹⁰⁴ BEIERWALTES, *Identität...*, 195.

¹⁰⁵ Cf. BEIERWALTES, *Identität...*, 196-197.

refundición general de esta idea compleja [la idea de infinito] con un vigor y una penetración excepcionales [...], quien mostró que la infinitud cósmica no se opone a la infinitud divina ni la compromete, sino que por el contrario la expresa y la eleva a un nivel tal, al que ningún pensamiento anterior había podido acceder sino por la vía apofática»¹⁰⁶.

c/ Universidad Comillas, 7
28049 Madrid
m.cabada@res.upcomillas.es

MANUEL CABADA CASTRO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]

¹⁰⁶ SEIDENGART, *Dieu...*, 564-565. Para una más cabal comprensión tanto del pensamiento de Bruno como de otros pensadores anteriores o posteriores a él remito a mi extenso estudio *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008).