

Giordano Bruno y la revolución social, política y teológica de un universo infinito

Oscar Flantrmsky Cárdenas

Universidad Industrial de Santander

oscarflantrmskyc@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2391-8669>

Alonso Silva Rojas

Universidad Industrial de Santander

asilva@uis.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5605-9840>

Resumen: El presente trabajo analiza las implicaciones sociales, políticas y teológicas propuestas por Giordano Bruno, a partir de su propuesta de un universo infinito. Para ello, se analizarán los conceptos de vacío y pluralidad que permiten la comprensión del modelo de universo infinito, explicado en un segundo momento, para finalizar con el análisis de la relación de esta propuesta con un pensamiento revolucionario en el terreno social, político y teológico del Siglo XVI.

Palabras clave: Giordano Bruno; vacío; pluralidad; universo infinito; homogeneidad

Abstract: This paper analyzes the social, political and theological implications proposed by Giordano Bruno, based on his proposal for an infinite universe. For this, the concepts of emptiness and plurality, that allow the understanding of the infinite universe model, explained in a second moment, will be analyzed in order to offer an analysis of the relationship of this proposal with a revolutionary thought in the social, political and theological field of the 16th century.

Keywords: Giordano Bruno; emptiness; plurality; infinite universe; homogeneity

Introducción

Con la publicación de *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, en 1543, el astrónomo polaco asestó el golpe teórico definitivo a la cosmología vigente hasta entonces, a saber, la aristotélica-cristiana, que postulaba un orden del universo cuyo centro era la inmóvil tierra. En efecto, en su obra, Copérnico establecía los tipos de movimientos para la tierra y la eliminación de las esferas ulteriores a la octava –la de las fijas –, necesaria para explicar la precesión y otras anomalías del movimiento estelar. Precisamente declara, en el primer capítulo del libro III, que “[u]nos imaginaron como causa de estos acontecimientos la novena esfera, otros la décima... Ya había empezado también a salir a la luz la undécima esfera. Tal número de círculos lo refutaremos fácilmente como superfluo al tratar del movimiento de la tierra”¹.

El establecimiento de estos postulados trajo consigo una revolución, tanto de las concepciones epistemológicas, ontológicas y teológicas imperantes, como de la ciencia misma, por lo que es considerado un punto de inicio de la ciencia moderna. Mas no bastaba con la simple publicación para culminar la revolución: era preciso demostrar la falacia de los postulados aristotélicos, pues “la cosmología copernicana sólo podía ser verdadera si la física aristotélica era falsa”². Así, encaminados a este fin, los copernicanos *realistas* (los que querían dar alcance físico a los postulados de Copérnico) se dieron a la tarea de destruir la física tradicional (y, por consiguiente, su cosmos), para dar paso a un nuevo sistema.

Entre estos, se destaca Giordano Bruno, cuyo rechazo a la reducción de la teoría copernicana sobre los movimientos de la tierra y el heliocentrismo al status de hipótesis instrumental (es decir, como un mero ejercicio mental y ficticio sin implicaciones en la realidad), es manifiesto en la diatriba que hace contra la epístola *Ad lectorem*, atribuida a Osiander en la edición de 1543 de *De revolutionibus*, que se encuentra en *La cena de las cenizas*, y en la cual

50

¹ Copérnico, N., *Sobre las revoluciones (de las orbes celestes)*, Mínguez Pérez, C. (trad.), Madrid: Tecnos, 2009, p. 222.

² Granada, M., “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”, en: *Galileo y la gestación de la ciencia moderna*, Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, p. 108.

denomina a Osiander como un “asno ignorante y presuntuoso”³. Bruno es un acérrimo defensor de la teoría de Copérnico, e incluso del mismo astrónomo polaco, a quien admira por “haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía”⁴, y por haber recogido “de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos”⁵, pese a que, al mismo tiempo, lo considera una suerte de intérprete que traduce de un idioma a otro sin profundizar en el sentido, debido a que sus planteamientos son exclusivamente matemáticos –crítica que realza la visión naturalista del Nolano y su no aceptación del discurso matemático como explicación de la naturaleza–.

Bruno toma como punto de partida la teoría copernicana para proponer una nueva cosmología, y, a partir de ella, una nueva metafísica, una nueva ontología y un replanteamiento de la teología, cuyos resultados se recogen principalmente en los llamados “diálogos italianos”. Por ello, puede considerarse a Bruno como “el único filósofo adherido al cosmos copernicano en la segunda mitad del siglo XVI”⁶. En resumen, la propuesta bruniana trae consigo un intento por subvertir las nociones sobre el cosmos tradicional, cuyos alcances, como veremos, implican la apuesta por un nuevo orden religioso, social y político de su época, osadía que le costaría ser condenado por herejía y, por tanto, su vida.

En este orden de ideas, el presente artículo pretende explicar cómo el nuevo orden del universo propuesto por Bruno contiene una serie de cambios que él buscaba establecer en la sociedad de su época, basados en la libertad del hombre, a partir del establecimiento de un modelo de universo que elimina la jerarquía, dominación y denigración de todos los seres que lo habitan. Para ello, expondremos los aspectos generales del modelo de universo propuesto por Bruno, para conectarlos con sus apreciaciones generales sobre la religión y algunos fenómenos políticos de su época, concretamente, el descubrimiento de América.

Vacío y pluralidad

En *Del infinito*, Bruno, personificado por Filoteo, pregunta dónde está el mundo, si él es finito y si fuera de él no hay nada, como sostiene Aristóteles en *Física*, al explicar que fuera del todo no hay nada⁷. La respuesta aristotélica,

³ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 107.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁶ Granada, M., “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”, p. 109.

⁷ Aristóteles, *Física*, 212b.

según Bruno, de acuerdo con lo expresado en el pasaje de *Física*, es que se halla en sí mismo, en la convexidad del primer cielo: ese es su lugar. Pero, entonces, ¿qué ha de entenderse por lugar? Siguiendo la tradición peripatética, lugar es “el límite del cuerpo envolvente”⁸. Dicha definición remite a la superficie, a la extremidad del continente. En cierto sentido, puede decirse que el espacio es un accidente, o bien de la sustancia corpórea, o bien de la sustancia celeste, lo que lleva a considerar que no hay espacio donde no hay cuerpo, y que “quien no tiene cuerpo continente, no tiene lugar”⁹. Mas, si es así, ¿el mundo tendría lugar? La tierra tiene lugar pues se encuentra contenida en el mundo (es decir, tiene su espacio); pero si el mundo es finito y fuera de él no hay nada que lo contenga, este no tiene lugar, no está en ningún sitio, trayendo como consecuencia que “no podemos evitar el vacío si queremos establecer que el universo es finito”¹⁰. Para salvaguardarse de esta consecuencia, podría pensarse que fuera de él está la Divinidad, argumento que es desechado por Bruno, al tener presente que no es propio de ella ni delimitar ni llenar el vacío. De manera que ha de haber algo, pues “decir que el mundo está ‘alicubi’, habiendo dicho que fuera de él no hay nada y que está en sus partes, no resulta menos estúpido que si uno dijera que Elpino está ‘alicubi’ porque su mano está en su brazo, el ojo en su rostro, el pie en la pierna, la cabeza sobre su busto”¹¹.

Frente a esto, Bruno propone la existencia de una pluralidad de mundos similares a los nuestros. Es decir, es necesario que sea así, y, más aún, que el espacio sea infinito. En otras palabras, ante la idea aristotélica y sus implicaciones, Bruno asume el espacio como recipiente de cuerpos y de mundos posibles, y, por tanto, de extensión infinita. Asumir, por consiguiente, que el espacio sea infinito, es despojar a la tierra de la posición central que gozaba en el modelo aristotélico, por un lado; y por otro, es pensar que, así como nuestro mundo se encuentra en este punto, al haber un espacio infinito, no habría obstáculos para la existencia de otros tantos en otros tantos puntos de este espacio: lo que se da en una región, se da en todas las demás. Esta es la respuesta que Bruno da al preguntarse si este espacio, que contiene este mundo, tiene mayor capacidad para contener otro mundo en un espacio que hay más allá. En efecto, si suponemos el vacío, quiere decir que tal cosa no tiene ni mayor ni menor capacidad, pero tampoco ninguna incapacidad. Es evidente que Bruno

⁸ *Ibid.*, 212a.

⁹ Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

afirma que es antes capaz de contener que incapaz, es decir, no tiene capacidad de recibir y menos de rechazar el mundo, pero solo vemos a aquella capacidad de recibir en acto y a aquel rechazar el mundo únicamente por la razón, por lo que *a fortiori* es necesario que, así como hay este mundo, haya otro.

De lo anterior podemos extraer algunas generalidades sobre el espacio. Así, por una parte, puede afirmarse que, para Bruno, el espacio deja de ser un atributo de los cuerpos y adquiere autonomía frente a estos; es decir, pasa de depender de algo físico (como planteaba Aristóteles, en tanto que límite del envolvente), a ser un ente aparte. Ello implica que el espacio es anterior a los cuerpos, los precede y se mantiene inmóvil, mientras que estos lo ocupan, de modo que, aun cuando los cuerpos desaparezcan, él permanecerá consigo mismo (el espacio como receptor). De igual manera, es indivisible actualmente, y, aunque no es materia ni forma, no puede ser separado de la existencia de todas las cosas, en cuanto las precede y se constituye como su condición de existencia, manteniéndose, por consiguiente, neutral frente a ellas. En otras palabras, los cuerpos necesitan del espacio para existir, pero este puede hacerlo sin ellos. De igual manera, podemos decir que no condiciona la posición, forma, localización e interacción de los cuerpos, pues su función es acoger los cuerpos y permitir el cambio de estos; y que, al no poseer forma ni materia, no tiene límites, como ocurre con todas las cosas en cuanto sí tienen tales características. De este aspecto ilimitado se deriva que no tenga centro ni direcciones absolutas, salvo en relación con puntos determinados en áreas específicas, como también podríamos mencionar que en él se cumplen las mismas leyes, a saber, que no pueden diferenciarse partes en él (por ser continuo y homogéneo), y que aquellas diferencias espaciales observadas son inherentes a lo corpóreo. De esta manera lo declara Bruno: “En él [el espacio continente infinito que abraza y penetra todo] hay infinitos cuerpos similares a éste, ninguno de los cuales está más en el centro del universo que otro, porque el universo es infinito y por eso carece de centro y límite, si bien estas cosas convienen a cada uno de los mundos que hay en el universo”¹².

La anterior apreciación bruniana del espacio tiene un precedente histórico en el que la Iglesia, la misma que posteriormente lo condenará, es protagonista. Remontémonos entonces a 1277, año en que los doctores de la Sorbone, bajo la tutela del obispo de París, E. Tempier, condenaron 219 tesis aristotélicas acerca del universo, entre ellas la que expresaba “*quod prima causa non posset*

¹² *Ibid.*, p. 184.

*plures mundos facere*¹³. Esto quiere decir, es *necesario* que el mundo fuera creado tal cual es –único y finito–, pese a que teológicamente se discutía si era necesario que fuera así, o si, por el contrario, Dios había optado por crearlo de esta manera. En palabras de Grant: “Algunos creían que era posible para un Dios omnipotente hacer otros mundos, incluso un número infinito de ellos, y crearlos a partir de elementos idénticos o diferentes indistintamente”¹⁴. Lo anterior refleja el motivo de esta condena: la diferencia entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, dos principios que, desde el siglo XIII, predominaban en la discusión filosófica. Si bien ambas refieren a la potencia exclusiva de Dios, su diferenciación estriba en su intencionalidad; pues mientras la primera alude a la omnipotencia de la providencia, la segunda se ciñe a su voluntad¹⁵. En este orden de ideas, Dios pudo (y puede) crear otros mundos diferentes a este (*potentia absoluta*), mas eligió no hacerlo (*potentia ordinata*). Censurar la reseñada sentencia aristotélica suponía defender la *potentia ordinata* de Dios, dado que el mundo es así porque quiso, y no por incapacidad ni mucho menos por necesidad, como planteaba Aristóteles. Así, esta condena permitió que, a partir del siglo XIV, se polemizara respecto a una Tierra con movimiento, un universo indeterminado e incluso la pluralidad de mundos: “El planteamiento de hipótesis para renovar el cosmos ya no son consideradas como *imposibles* sino como *improbables*. Era frecuente que el rechazo de una hipótesis no fuera precisamente por inconsistencias, sino por mantener la armonía con los puntos de vista escolásticos”¹⁶. De ahí que surgieran propuestas nuevas acerca del universo, que apuntaban a un modelo ilimitado, plural y sin jerarquías, aunque más como un ejercicio de razón y argumentación para defender el modelo cristiano-aristotélico de posibles contradictores.

Sin embargo, Bruno encuentra que esta distinción es una falta contra la dignidad de Dios. En primer lugar, porque la mejor expresión de su omnipotencia no debe sujetarse a la creación de un único mundo, puesto que, al contrario, es en la pluralidad donde mejor se manifiesta. De la mano de este argumento, está la concordancia entre la causa eficiente y el efecto. Teológicamente, la

¹³ Granada, M., “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”, p. 107.

¹⁴ Grant, E., *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, p. 59.

¹⁵ Esta explicación puede encontrarse detalladamente en Granada, M., “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”, p. 107.

¹⁶ Guevara, J., “El infinito como necesidad (Giordano Bruno y la expansión del universo)”, en: Benítez, L. y J.A. Robles (comps.), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, p. 65.

omnipotencia de Dios se expresa en una creación proporcional a aquella, y, por ello, el efecto de la omnipotencia es la creación de innumerables mundos en un espacio infinito, lo cual puede tomarse también como prueba de su grandeza, pues esta carece de límites. Entonces, ¿por qué reducir la potencia divina a un mundo circular y limitado, si en la creación infinita puede comunicar su grandeza y bondad? Concretamente, Bruno se pregunta: “¿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?”¹⁷. Argumento similar se encuentra en la carta proemial de *Del infinito*: “La potencia divina no debe estar ociosa y tanto más afirmando un efecto exterior a la propia sustancia (en el caso de que algo pueda serle exterior) y que no está menos ociosa y envidiosa produciendo un efecto finito que no produciendo nada”¹⁸. Por otra parte, la aceptación de un mundo único en un espacio infinito es limitar la omnipotencia de la causa eficiente (Dios), por lo cual es necesaria la multiplicidad de mundos, pues, como pregunta Bruno, ¿qué razón exige que creamos que el agente, que puede hacer un bien infinito, lo hace finito, aún más si en Dios poder y hacer son una misma cosa? Ahora bien, esta relación de la multiplicidad con Dios se da en acto: hay multiplicidad de mundos porque es omnipotente, y la omnipotencia es infinita y, por tanto, sin cortapisas a su voluntad.

De lo expuesto se sigue que el espacio es un receptáculo homogéneo que alberga una pluralidad: existen diversos mundos, con las mismas características y vicisitudes de este que habitamos, en un espacio igual para todos, sin distinciones de mundos sublunares corruptibles ni mundos supralunares y celestiales. Igualmente, en el plano teológico, teniendo en cuenta esta homogeneidad, Dios se comporta igual con cualquier astro como con este, así como queda plasmada la paridad entre el agente y la infinita potencia pasiva del espacio en los términos infinito-infinito, reivindicando así la omnipotencia de Dios.

El infinito universo de Bruno

55

Partiendo de la definición de lugar, Bruno “abre” el universo cerrado, solo que, al abrirlo, deja a la tierra y a los astros inmersos en un vasto espacio vacío, punto que rechaza dado que, en tanto que vemos que la potencia del

¹⁷ Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, p. 115.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

vacío para recibir cuerpos es actualizada, no podemos afirmar lo mismo de la potencia para rechazarlos, por lo cual es necesario que haya otros mundos en condiciones muy similares a las nuestras. Así, la tierra y el universo no quedan inmersos en la nada. Por otra parte, al disolver la distinción teológica de las dos potencias de la divinidad, realza la omnipotencia del ser divino, dado que esta es constantemente actualizada. Con todo esto, la unicidad del mundo se da en un espacio que funge como receptáculo infinito de innumerables mundos, sometidos todos a las mismas circunstancias.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el espacio infinito y el universo infinito? Del primero, la respuesta ha sido reiterada: es el escenario, podríamos decir, donde se ubican los diversos cuerpos o, en términos más brunianos, los múltiples mundos. A este conjunto de múltiples mundos, junto con el espacio, le corresponde la denominación de “universo”, que, al estar dentro de tal espacio ilimitado, adquiere, por un ejercicio de la razón (que obliga a postular necesariamente la indefinida cantidad de cuerpos que debe existir para evitar la vacuidad del espacio), un carácter infinito. Así lo afirma Bruno: “uno, pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que el todo discurre y se mueve. Los sentidos nos permiten ver allí innumerables estrellas, globos, soles y tierras, y la razón argumenta la existencia de infinitos otros. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en él como prendidos”¹⁹.

El universo, por tanto, es la suma del espacio infinito y de los cuerpos que allí se encuentran. No obstante, no debe asumirse que también los cuerpos sean infinitos. Cada cuerpo en particular es finito, se mueve dentro de unos límites precisos en una porción del espacio. El universo, por tanto, es una infinitud compuesta de finitos. Precisamente, este es el error que Bruno considera que cometió Aristóteles para negar el universo infinito. En efecto, según el Nolano, el Estagirita arguye que no puede haber un cuerpo infinito, como consecuencia de la inconmensurabilidad de dicha magnitud con un cuerpo finito. El contraargumento de Bruno está cimentado en la carencia de magnitudes en el universo infinito. Justamente, el universo infinito no tiene ni movimiento –en tanto magnitud– ni peso ni tiempo. Tales atributos son relativos a los cuerpos en su particularidad, así como la percepción de centro, arriba y abajo. Precisamente, Bruno manifiesta que, mientras para nosotros, el centro está en el mundo que habitamos, alguien que esté en la luna dirá que el centro se encuentra allí. Es

¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

decir, esta noción se da en los términos de la relación que se establece entre los cuerpos que componen un sistema, mas no en relación con el universo infinito, ya que, lógicamente, al carecer de límites no puede establecerse un punto central. En palabras de Bruno: “de la misma manera los que están en la luna entienden tener a su alrededor esta tierra, el sol y muchas otras estrellas que están en torno al centro y en el límite de los radios del propio horizonte... La Tierra, por tanto, no está en el centro absoluto del universo, sino sólo con respecto a esta región nuestra”²⁰.

Este relativismo, como se ha mencionado, se aplica también al arriba y abajo, al ascender y descender: depende del mundo en el que esté ubicado quien hace tal apreciación, y en relación con el centro en que se encuentre, o sea, su mundo: “Para todos los mundos lo exterior a su circunferencia es el arriba y el centro interno es el abajo y la región del centro a donde sus partes tienden naturalmente no se toma de fuera, sino dentro de ellos”²¹.

Podemos entender, así, que el universo es un conjunto infinito cuyas partes finitas manifiestan el peso y el tiempo, es decir, la magnitud. De manera que, puede decirse, el universo infinito es una abstracción: “De suerte que hay una infinita multitud de cuerpos, los cuales no forman físicamente un único cuerpo de magnitud infinita”²²; pero que, gracias a la existencia de diversos mundos, se torna corpóreo, como señala Granada²³. Por tanto, es un error, dirá Bruno, establecer, por ejemplo, un peso al universo infinito, y mucho más cuando se pretende atribuirle una magnitud a partir de la suma de la magnitud de sus partes. El universo infinito es un conjunto de infinitas partes que particularmente son finitas: la infinitud de los elementos que abarca está dada por la pluralidad innumerable de estos. Al respecto, sentencia el Nolano en *Del infinito*: “Hay diversas especies finitas, comprendidas las unas dentro de las otras y ordenadas las unas con respecto a las otras. Estas especies diferentes concurren todas a hacer un entero universo infinito, en calidad de infinitas partes del infinito, tal como de infinitas tierras semejantes a ésta proviene en acto una tierra infinita no como un único continuo, sino como un conjunto formado por la innumerable multitud de tierras”²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 139.

²¹ *Ibid.*, p. 195.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ Granada, M., “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”, p. 111.

²⁴ Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, p. 143.

Igual sucede con el movimiento, pues no puede asumirse que el movimiento de las partes del universo infinito constituya un todo móvil. El universo infinito es inmóvil; no obstante, sus partes se muevan. En efecto, en el universo cada mundo posee movimiento, proveniente, no de una esfera suprema que impulsa a las demás, sino de su propio principio interno. El movimiento es inherente a las partes del universo –los mundos–, y ello es consecuencia de la concepción bruniana de los astros. Estos, que Bruno considera conformados por los mismos elementos de la tierra que habitamos –agua, tierra, fuego y aire–, son más que rocas que recorren el infinito espacio: son animales que obedecen a necesidades propias que los lleva a organizarse, de manera que su rotación está conducida por el principio de conservación. Es decir, cada astro procura su propio bienestar, y por ello se organiza en un sistema que le garantiza su consecución. No obstante, esta explicación aún mantiene oculta la diferenciación de mundos que ayuda a comprender mejor la idea bruniana de universo. De modo que se hace preciso mencionar que, aun cuando los múltiples mundos son homogéneos en composición, no todos ellos son de la misma especie, por lo que hay mundos en los que predomina el fuego, y en otros donde predomina el agua y la tierra. Los primeros son llamados “soles”, mientras que los segundos “tierras”. Dado que el predominio ígneo de los soles causa la luz y el calor, las tierras, necesitadas de ellos, se organizan alrededor del sol más cercano, supliendo de esta manera su carencia. Una vez visto que el universo se organiza así mediante sistemas, también queda expuesta la composición de contrarios. Fuego y agua, luz y oscuridad concurren en el universo, y cada mundo necesita de su contrario: las tierras, de los soles para el calor y la luz; los soles, de las tierras para la refrigeración y el agua evaporada que los alimente. Y es justamente a causa de esta complementariedad que los mundos ocupan su posición en el universo en un orden preciso, con distancias concretas entre sí; pues si un cuerpo estuviera muy cerca de su contrario, correría el riesgo de desaparecer. Por ejemplo, “el cuerpo frío y húmedo y el cuerpo caliente y seco se aniquilarían recíprocamente, los cuales, sin embargo, –dispuestos a una distancia determinada y conveniente– viven y vegetan el uno por el otro”²⁵.

58

En este orden de ideas, las partes del universo –los mundos– son seres animados, organizados a manera de sistemas al igual que el nuestro, y de los cuales se puede decir que, dada esta característica, suplen necesidades. Es decir, se organizan de manera que puedan obtener beneficios y otorgar

²⁵ *Ibid.*, p. 197.

beneficios. También puede decirse que, al igual que un organismo viviente, su movimiento obedece, en parte, a esta organización. Concretamente, Bruno distingue dos movimientos en los mundos, o, para ser más exactos, en las tierras que se congregan alrededor de un sol, a saber: el movimiento de rotación y el de traslación. La razón de ser de estos movimientos es la participación del calor en la medida suficiente, sin importar la distancia a la que se encuentren del sol-centro, lo que obliga a que el movimiento de rotación sea más rápido: cada tierra necesita distribuir el calor por toda su superficie, y por ello ejecuta este movimiento rápidamente, pues así logra calentar aquella faz que en un momento no ha participado del calor, e igualmente conserva el calor en la totalidad de ella. Por otra parte, el movimiento de traslación es lento pero justificado: la tierra se desplaza alrededor del sol para no dejar de recibir sus beneficios y obtenerlos de manera más vigorosa. Sin embargo, tales movimientos son finitos, en cuanto se dan dentro de unos límites precisos. Ningún cuerpo tendrá un movimiento infinito, ni se moverá infinitamente en una trayectoria infinita. Asimismo, sucede con las partes de los mundos. Es un error construir un silogismo del tipo “el universo es infinito, las tierras son infinitas, por tanto, una parte de tierra podrá moverse continuamente hasta el infinito”²⁶. Las partes se mueven dentro de los límites de su continente, porque fuera de él se destruirían al mezclarse con su contrario, y porque, además, dentro del cuerpo continente adquieren la gravedad que les permite ser parte de ese cuerpo. En este sentido, las partes siempre se moverán dentro de los límites de cada cuerpo, por lo que su movimiento sería finito. De manera que no es posible asumir que el universo infinito, al estar compuesto por esta multiplicidad, obtenga una magnitud única infinita ni, mucho menos, un movimiento infinito, pues tanto la magnitud como el movimiento son propios de sus partes.

El universo infinito: replanteamiento del cristianismo y la colonización del nuevo mundo

En el apartado anterior, se resaltaron los contraargumentos con los que Bruno atacó el modelo aristotélico-cristiano del universo, para darle paso a sus tesis de un universo abierto, infinito y homogéneo, características opuestas al orden tradicional de entonces. Sin embargo, tal exposición puede conducirnos a pensar que la preocupación del Nolano habría sido exclusivamente astronómica,

²⁶ *Ibid.*, p. 207.

cuando, si bien es cierto que fue de suma importancia, estaba lejos de ser su eje principal. En otras palabras, la preocupación de Bruno trasciende los astros para convertirse en una revolución integral del hombre, ese ser que, según sus planteamientos, se hallaba cautivo en la ignorancia imperante, difundida y defendida en su época, y de la cual él lo liberaría²⁷.

En otras palabras, la real intención de Bruno consistía en liberar al hombre del falso conocimiento sobre el mundo, que se había impuesto y que le había servido de prisión por parte de los detentadores del saber. El nuevo hombre, que ha de liberarse de las tinieblas en las que se le ha condenado a vivir, se concibe a partir del conocimiento de los cielos; pues, como lo declara en *Expulsión de la bestia triunfante*, a manera de metáfora, ello representa la liberación moral del individuo. En palabras del profesor Granada, el hombre “es víctima de la ignorancia, de la *phantasia*, incluso de una ‘quimera’ cuyo origen no está tan solo en el desconocimiento de la realidad cosmo-teo-antropológica, sino fundamentalmente en el engaño que se impone a través de la ignorancia, en la consciente obra de seducción de unos ‘impostores’”²⁸. Bruno, entonces, se proclama como liberador del ser humano y se propone reivindicarlo en su dignidad. Es por ello que toma la teoría de Copérnico como punto de partida y argumenta a favor de un universo radicalmente diferente al modelo establecido, para proponer un cambio integral del ser humano, lo que, al mismo tiempo, implica que su teoría se extienda a la religión, la política y, por supuesto, la moral. Sin embargo, analizaremos los dos primeros –la religión y la política–, considerando su fuerte impacto en la condena que le fue proferida.

Antes de examinar con detalle la relación del universo infinito con la religión y la política, enfatizamos un poco acerca de los cambios que, con respecto al antiguo modelo, se presentaban en la propuesta de Bruno. De acuerdo con el modelo cristiano-aristotélico, el universo conserva un orden jerárquico, en cuya base se encuentra la tierra²⁹. Dentro de este mismo modelo, se establece una división férrea entre los cuerpos celestes y la tierra, siendo los primeros

²⁷ En efecto, el pasaje completo alude a una tradición engañosa que goza de plena vigencia en su época, a la que Bruno culpará de la miseria en la que vive la gente de ese entonces. No obstante, esta tradición de la que habla parece referirse al cristianismo de su época, a la doctrina de la Iglesia Católica, como parece entenderse en Bruno, G., *La cena de las cenizas*, p. 69.

²⁸ Granada, M., “Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo”, en: *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 90 (1990), p. 9.

²⁹ Podemos recordar las disertaciones que ofrece Aristóteles en *Acerca del cielo*, 273a-276a, que justifican la finitud del universo y un orden natural de los cuerpos, así como los argumentos expuestos en 296a-298a sobre la tierra como centro. De igual manera, la fundamentación de la corrupción en 281b, que insinúa que los cuerpos sublunares se mueven entre la generación y la corrupción.

excelentes y perfectos, y la segunda ignominiosa e imperfecta. Es decir, este modelo de universo contrastaba la perfección con la imperfección; concretamente, la perfección celestial contra la decadente tierra, de donde resulta que todo lo que habite en ella es una suerte de lumpen cósmico, como, desde luego, es el hombre, por encontrarse encerrado en ella. Por su parte, la propuesta bruniana de un universo infinito declara abolida toda jerarquía, lo que equivale a decir que no hay un lugar indigno o uno privilegiado, atendiendo a que, en el infinito, tales cosas no existen, porque no hay lugar a un límite que establezca este tipo de orden. Básicamente, el espacio es homogéneo, no posee regiones físicamente cualificadas a las que los cuerpos tienden por naturaleza, como se creía antes que el fuego, por su sutileza, encontraba su lugar natural en los altos rincones de la divinidad, mientras que “lo denso, la tierra, en el centro del mundo o en los dominios de Belcebú”³⁰. De ahí que, al disiparse la jerarquía dominante en el modelo tradicional, el mundo se encuentra, por así decirlo, en el mismo lugar que los demás astros, lo que simbólicamente se traduce en la recuperación de la dignidad del mundo. El mundo ha salido de su situación poco privilegiada, y por tanto el hombre, quien puede acceder al conocimiento del universo sin sentirse imperfecto y no apto para esta labor. El hombre es ahora un ser activo capaz de conocer, y el mundo “ya no es ese lugar de pecado al que el hombre ha sido arrojado”³¹.

Podemos atrevernos a afirmar que el modelo aristotélico le resultaba conveniente a la Iglesia católica para mantener su dominio en occidente. En efecto, si en su mismo discurso establece como dogma que el hombre desciende del pecado, es congruente que dentro de su modelo de universo el hombre viva en un sitio denigrado, como lo es el mundo. Peor aún es que en el seno de sus doctrinas, la Iglesia se instituya como la única que puede interpretar tanto los cielos como las palabras de Dios, motivo suficiente para seguir sometiendo al hombre a esa celda de ignorancia y se le prohíba conocer por sí mismo, dada la indignidad que le afecta. Precisamente, la teología del Medioevo había consolidado esta imagen. La teoría de las dos ciudades –una terrenal donde el hombre debe soportar todos los males, y otra celestial donde hallará la justicia negada en vida– se impuso, de manera que, “mientras los campesinos encontraban un sentido trascendental a la explotación a la que eran sometidos, la Iglesia se

³⁰ Goycoolea, R., “Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)”, en: *A Parte Rei*, 12 (2000), p. 2.

³¹ Rábade, A., “La actualidad de Giordano Bruno en castellano”, en: *Revista de Filosofía* v. IX, 15 (1996), p. 224.

terminaba de consolidar como una autoridad moral e ideológica indiscutible... la misma Iglesia –a través de los trabajos del dominico Tomás de Aquino– terminaría por santificar la inmovilidad de la Tierra como centro degenerado y corruptible del cosmos. De ahora en más, la condición de pecador del hombre y por ende su situación de inferioridad respecto a la divinidad quedaba confirmada astronómicamente”³².

Como resultado de lo anterior, la propuesta de Bruno atenta contra este diseño de sociedad. Declarar que el espacio es un ente homogéneo trae consigo consecuencias que repercuten en el modelo socio-teo-científico de su época. Recordemos que, al declarar así al espacio, se desprende que pueda ser concebido como infinito en acto y que pueda fungir como receptáculo de los cuerpos, en tanto que, al no ser una propiedad de estos (que son finitos), puede hablarse de aquel como un carente de límites. Siendo así, se cumplen dos principios que, según Koyré³³, son aplicados por Bruno: el principio de plenitud (el espacio debe estar lleno de ser en todas partes, porque si no la acción creadora de Dios se limitaría) y el principio de razón suficiente (si el espacio es el mismo, es imposible que Dios trate a una parte de modo distinto a cualquier otra; es decir, que cree una gran cantidad de materia en algunas regiones y en otras no). Desde este punto de vista, Bruno resalta la homogeneidad del espacio y de los cuerpos que habitan en él, puesto que no hay preferencias que conduzcan a que en un punto determinado haya cuerpos y en otros no.

Sin embargo, el aspecto más relevante que incide en el modelo centralizado del universo radica precisamente en la falta de un centro. En efecto, en el espacio infinito del universo no existe centro alguno. Bien lo expresa Goycoolea al hablar del universo bruniano: “En este espacio sin centro no pueden existir direcciones absolutas, ni arriba ni abajo, excepto en relación con puntos determinados en áreas específicas”³⁴. Extrapolando esta noción de universo infinito al sistema social en el que Bruno vivió, no podríamos menos que afirmar la emancipación del hombre: no hay centro, no hay ninguna jerarquía que someta al individuo a un lugar denigrante ni un punto alrededor del cual deba encastrar una vida de sometimiento. Aún más: si no hay centro en el universo, ¿de qué manera podría considerarse que la Iglesia y su doctrina han de ser el centro

³² Vidal, S., “Giordano Bruno y la historia”, en: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. XXXV, 36 (2003), pp. 8-9.

³³ Cf. Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1999, pp. 28-47.

³⁴ Goycoolea, R., “Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)”, p. 10.

de la vida? Por supuesto, Bruno no es un ateo consagrado. Por el contrario, mantiene su fe en Dios, solo que critica a la Iglesia de su época por considerar que han revertido los valores que les ha otorgado Dios, para conseguir el poder y someter a los hombres cuando estos, en su misma realidad, son libres.

Vemos entonces cómo los planteamientos de Bruno repercuten en la sociedad de su época, concretamente en la religión. No obstante, aún podríamos preguntarnos cómo argumenta Bruno contra el cristianismo tradicional, más allá de la supresión de la universalidad (o centro) que se abroga. En efecto, la teoría del Nolano tiene alcances mayores, que sacuden los cimientos teológicos del cristianismo, como es el caso de Dios. Una pregunta fundamental surge, y es sobre su papel en el universo. Hasta este momento, sabemos que el universo es infinito, compuesto por múltiples mundos a lo largo de ese espacio infinito y creados por Dios. Con todo, es necesario adentrarnos un poco más en la doctrina de Bruno para entender el papel divino en el universo. Así, tenemos que, en su obra *De la causa, principio y uno*, y en la epístola explicatoria al comienzo de *Expulsión de la bestia triunfante*, expone la confluencia de dos principios básicos del universo: el principio espiritual (Dios) y el principio material. Resumiendo un poco, el principio espiritual se extiende y se halla en todas las cosas informadas a partir de la materia. Es decir, en todo, hasta en lo más pequeño, e incluso en aquellas que nos parecen que no tiene vida, hay partes de esa divinidad. Dios, por tanto, es inmanente al mundo, a la naturaleza; o, si se prefiere: “la Naturaleza es Dios en todas sus cosas”³⁵. Igualmente, Dios es eterno e infinito y se encuentra en todas las cosas; por tanto, no hay límites para la cantidad de cosas que habiten el universo, pues, si fuese el caso, la omnipresencia de la divinidad infinita se truncaría ante la finitud, no pudiendo expresar su dignidad divina. Pero volvamos a los dos principios mencionados. Existe, junto al principio espiritual, el principio material, el cual no es creado, sino eterno e infinito: “De todo esto se puede concluir (aún a despecho de los peripatéticos) que nada se aniquila, ni pierde el ser, sino tan sólo su forma exterior accidental y material. Por tanto, así la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es el alma, son indisolubles e indestructibles, siendo imposible que pierdan enteramente el ser”³⁶. De sus palabras, podemos colegir que el principio material es imperecedero, no se destruye³⁷.

³⁵ Rábade, A., “La actualidad de Giordano Bruno en castellano”, p. 224.

³⁶ Bruno, G., *De la causa, principio y uno*, Buenos Aires: Losada, 2010, p. 110.

³⁷ Otra alusión a la eternidad del principio material se puede encontrar en la epístola que aparece en Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, Madrid: Siruela, 2011, p. 86.

Tenemos, pues, que hay un principio espiritual (Dios) que se encuentra presente en toda la Naturaleza (en virtud del infinito espacio y la homogeneidad que contempla), y un principio material en el cual Dios se encuentra y que, al igual que la divinidad, es eterno y, por tanto, no ha sido creado ni puede ser destruido. En este orden de ideas, es visible cómo Bruno arremete contra el mito bíblico de la creación *ex nihilo*, que es opuesto a sus planteamientos. En efecto, de acuerdo con la Biblia³⁸, en un principio Dios creó los cielos y la tierra, lo cual indica, sin lugar a dudas, que al principio de todo existe Dios, no el mundo, la materia o la naturaleza, sino alguien que hizo todo por decisión propia. En consecuencia, la doctrina del Nolano es opuesta a la cristiana, un motivo grave para acusarle de herejía.

De la misma manera como el mito de la creación es erradicado por Bruno, no mejor suerte corre la descendencia adánica. De acuerdo con la Biblia, Adán es el primer hombre y progenitor de toda la estirpe humana. Ello significa que todos procedemos de él, y que él fue creado por Dios. Aun así, podríamos preguntarnos si, dentro de la interpretación de Bruno, el monogenismo está en contra de su doctrina. Evidentemente, lo está. Apelemos de nuevo a la abolición de un centro absoluto. El monogenismo bíblico es una suerte de centro absoluto que, a la luz del discurso cristiano, justifica la calidad de pecador, pilar fundamental de dicho credo. Es decir, justifica la calidad de seres inferiores, algo contra lo que Bruno lucha. Ahora bien, como contraargumento, el Nolano propone lo que el profesor Granada denomina “poligenismo”. Para sintetizar la postura bruniana, podemos enunciar y explicar la sentencia recogida en *La cena*, cuando, al referirse a la Naturaleza, afirma: “tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre, enseñándonos a dejar de pensar que sea un cuerpo sin alma y sin vida, la hez incluso de las sustancias corporales”³⁹. De esta aseveración, podemos deducir la proveniencia del ser humano, que no es otra que la Naturaleza misma. Con ello, Bruno quiere decir que el hombre, al igual que todas las cosas, surgió de una única sustancia divina que a todas las habita, y que difiere de ellas en su forma. La Naturaleza, como recalca Bruno, es un ser animado con capacidad de producir, y, por ello, el hombre brotó de ella, como brota cualquier otro ser vivo. Podríamos, por tanto, afirmar que el ser humano no es providencial, sino un producto natural.

³⁸ Cf. Génesis, 1:1.

³⁹ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, p. 71.

A pesar de que la anterior explicación brinda luces sobre la procedencia del ser humano, todavía queda algo confusa su posición sobre el poligenismo; pues podríamos pensar que, si bien Adán no hubiese sido creado sino brotado de la Naturaleza, esto no significa que no hubiera sido el primer hombre y, por consiguiente, el progenitor común de la humanidad. Una respuesta más concreta la brinda Bruno, al tomar como ejemplo el descubrimiento de América. En *Expulsión*, Bruno se refiere a América en los siguientes términos: “se ha descubierto recientemente una nueva parte de la tierra que llaman el Nuevo Mundo, en la que hay memoriales de diez mil años”⁴⁰. Con esta afirmación, el Nolano, como explica Vidal, se basa en el descubrimiento para demostrar que “los americanos venían habitando el planeta desde hacía mucho tiempo más que los europeos”⁴¹.

Contextualicemos un poco. Con el descubrimiento, la discusión en Europa se había dirigido a la consideración de los habitantes americanos como seres humanos. O sea, si tenían alma y, por consiguiente, si eran hijos de Dios. Hasta aquel entonces, en el pensamiento europeo, se tenía por hombre a todos los habitantes de la civilización occidental, por lo que el hallazgo representaba una duda: ¿eran descendientes de Adán aquellos nativos que, teniendo otros dioses y siendo más antiguos que los europeos, poblaban el Nuevo Mundo? La respuesta bruniana es que, como hemos dicho anteriormente, los hombres han emergido de la Naturaleza, y que ella misma, al dividirse en continentes remotos, ha separado a los hombres que se han reproducido y habitado tales tierras. Concretamente, Bruno considera que hay más civilizaciones, más hombres que tienen un desarrollo diferente al establecido en el mito adánico y que no por ello son inferiores, y cuya existencia se explica afirmando que la generación del hombre es natural y plural en todos los mundos a partir de una misma substancia⁴².

Además, podríamos hacer una digresión acerca de la relevancia religiosa del mito adánico. Tengamos en cuenta que uno de los objetivos de la conquista era, entonces, cristianizar a aquellos seres, lo que, en otras palabras, no era más que convertirlos en descendientes de Adán, y convertir a toda la humanidad en hija de un mismo y único linaje creado por Dios (monogenismo). Actuación que, sin lugar a dudas, era congruente con la cosmología tradicional, dado que

⁴⁰ Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, p. 239.

⁴¹ Vidal, S., “Giordano Bruno y la historia”, p. 14.

⁴² Cf. Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, p. 240.

pretendía establecer un centro alrededor del cual vivieran todas las cosas. En este caso, Adán, como ascendente universal, sería el eje de toda la humanidad.

Cabe preguntarnos, llegados a este punto, cómo, una vez refutados los argumentos bíblicos de la creación, es la relación entre el hombre y Dios, el cual, como hemos visto, queda desprovisto de su papel creador. Esto nos remite a una pregunta cuya respuesta se ha insinuado líneas arriba: ¿cómo concibe Bruno la divinidad? Como habíamos explicado en apartados anteriores, el Universo infinito es la suma del espacio infinito y los múltiples cuerpos que lo llenan. De igual manera, el infinito es atribuido también a Dios, que se encuentra en todas las cosas. De aquí surge cierta inquietud respecto al tema del infinito; pues, en Bruno, Dios es infinito así como el universo. Podría pensarse que, por estar dado en términos de equivalencia, no existe diferencia entre uno y otro, error que atinadamente señala Goycoolea⁴³ y en el que cae Danhoni al afirmar que, “puesto que él concibió a Dios como inmanente en el universo e idéntico a él, Dios era considerado, no como creador del universo, sino como el mundo mismo”⁴⁴. Como bien explica Soto, el problema de Bruno era justificar un universo infinito a las luces del infinito divino que, si bien es inmanente al universo, no implica identidad. Por lo tanto, no es infortunado afirmar que estamos frente a dos infinitos que coexisten independientemente, pero que se encuentran vinculados, como podría ilustrarlo Soto cuando sostiene que el Universo es “la más excelsa de las imágenes divinas”⁴⁵, o más concretamente Lechner, quien da por sentado que el universo es una reproducción del Primer Principio (Dios) y que, por ello, también es infinito: “Die Welt als Abbild des ersten Prinzips (Gott) muss ebenso als unendlich gedacht werden, wie das erste Prinzip selbst”⁴⁶.

Con todo, dos cosas son ciertas en este problema. Primero, que la infinitud divina no es igual a la infinitud del universo, aspecto que Bruno diferencia tajantemente en su obra *Del infinito*⁴⁷. Segundo, y ratificado por el

⁴³ Cf. Goycoolea, R., “Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)”, p. 11.

⁴⁴ Danhoni, M., “*De Imenso, De Minimo and De Infinito*: Giordano Bruno’s Micro and Infinite Universe and the ‘A-centric Labyrinth’ of Modern Cosmology and its Philosophical Constraints”, en: *Apeiron*, v. VIII, 1 (2001), p. 2. La traducción es nuestra.

⁴⁵ Soto-Bruna, M.J., “La metafísica del infinito en Giordano Bruno”, en: *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 47 (2001), p. 9.

⁴⁶ Lechner, G., *Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano Bruno*, Tesis (Fil.), Viena: Universität Wien, 2009, p. 54.

⁴⁷ Cf. Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, p. 117. Como se ha dicho anteriormente, las partes del universo están afectadas por la finitud. Mas Dios no está constituido de partes,

fragmento anterior, es la inmanencia de Dios en el mundo, que reitera en el diálogo segundo de *De la causa*: “Ese espíritu se halla presente en todas las cosas, las cuales, si no son animales, están animadas, y si no lo están según el acto visible de animalidad y vida, lo están, no obstante, por su principio y cierto acto primordial de animalidad y vida”⁴⁸.

Dejando de lado la discusión sobre los infinitos, nos resulta evidente que Bruno reitera la inmanencia de Dios en el Universo, y, por tanto, también en los cuerpos que lo habitan. He aquí el punto clave de la divinidad en Bruno: un Dios que se encuentra en la Naturaleza. De una idea así no es ilógico que el acercamiento del hombre a Dios se dé en los términos de relación con la Naturaleza. En efecto, proclama Bruno: “no debemos buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos”⁴⁹. Esto implica que Dios es inmanente al mundo, que el hombre es un ser natural que, por ello mismo, participa de la divinidad, y que la naturaleza es “el lugar mediante el cual Dios y hombre se comunican”⁵⁰. Por otra parte, significa que el hombre no es indigno de acercarse a la divinidad, pues no posee la mácula de un pecado original por la que deba redimirse en vida para alcanzar la gracia divina en otro mundo; o, lo que es igual, que, aun cuando el hombre no es virtuoso *ab origen*, está en capacidad de comunicarse con Dios usando los medios naturales con los que fue provisto, sin necesidad de redimirse por una falta que no le es inherente.

Asimismo, es notorio el énfasis puesto a la innecesaria presencia de Jesucristo como redentor. De acuerdo con la interpretación de Vidal, la tradición judeo-cristiana había “reemplazado el verdadero significado de la divinidad por ‘la impostura de Cristo’, el cual, siendo un mago experto –que había prodigado toda clase de milagros por inspiración demoníaca– se había situado como Dios supremo en la tierra, negando el poder de la Naturaleza y gobernando a los hombres merced al temor y a la mentira”⁵¹. Por ello, en la condena contra Bruno, tiene un peso significativo la censura a su concepción de la inmanencia de Dios en la Naturaleza, idea considerada un claro signo de politeísmo e idolatría. En efecto, para la Iglesia católica, el único acercamiento posible a la divinidad es

porque él es uno, el cual, como se afirmó anteriormente en el apartado sobre el universo infinito, se encuentra en todo el universo: su esencia –su bondad– se halla y se transmite en los innumerables mundos que habitan el universo infinito.

⁴⁸ Bruno, G., *De la causa, principio y uno*, p. 85.

⁴⁹ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, p. 71.

⁵⁰ Rábade, A., “La actualidad de Giordano Bruno en castellano”, p. 225.

⁵¹ Vidal, S., “Giordano Bruno y la historia”, p. 25.

a través de Jesucristo, y no como propone Bruno, a través del conocimiento directo de la Naturaleza, que, en cierto modo, para la ortodoxia cristiana, es imperfecta y denigrada⁵².

De lo anterior podemos concluir que, en un universo infinito en el que Dios está en todas las cosas, no es necesario acercarse a él por medio de una figura redentora, ya que basta con que el hombre asuma su naturaleza y la conozca. Asimismo, que no se necesita un intermediario superior que lo redima ante la Divinidad, algo que, bien cabría señalar, es prevalencia de un modelo jerárquico del universo, y no de un modelo abierto e infinito en el que Dios está presente en todos los cuerpos que lo habitan. En últimas, una forma de someter al hombre mediante el engaño.

Las explicaciones anteriores dan cuenta de cómo Bruno desvirtúa el papel de la Biblia –que deja de ser una verdad revelada e incuestionable, para convertirse en un compilado de relatos que puede fungir como especulaciones impuestas para explicar el mundo–, así como de los pilares del cristianismo, que encuentran su sustentación en el mundo gracias al modelo aristotélico del universo. Es así como la intención de Bruno, con todo esto, sea, además de desenmascarar la farsa del cristianismo, abrir una puerta a la tolerancia religiosa, a través de su crítica a un credo y de una propuesta de acercamiento a Dios, la cual no sea excluyente e intolerante, y que permita formas alternativas de comprensión de lo divino, lo natural y lo humano. En este sentido, puede comprenderse su propuesta de esta manera: cada hombre es libre de interactuar con la Divinidad –con la Naturaleza– de la manera que mejor considere, siempre y cuando no trasgreda el orden por ella establecido. Por ello, censura que a los habitantes del Nuevo Mundo se les tache de idólatras y no humanos, simplemente por no compartir la visión del dios cristiano, y, más aún, que se haya recurrido a la violencia para implantar una única visión de la realidad entre ellos. Prueba de ello es la crítica mordaz que Bruno hace de la conquista de América, cuyo mejor énfasis se encuentra en *La cena*: “Los nuevos Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de una los vicios

⁵² También debe tenerse en cuenta la representación que Bruno hace de Jesús, quien es referido usualmente con el nombre de Orión, y a quien considera un falseador de la verdad divina, un mago que, mediante trucos, ciega a los hombres y los conduce a tomar la naturaleza como separada de la divinidad, además de perversa y nociva. Cf. Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, p. 243.

de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros”⁵³.

El fragmento anterior es el más explícito que escribió Bruno acerca de la conquista de América. En él se encuentra su posición frente a este episodio de la historia, posición que a continuación explicaremos brevemente. Con miras a este fin, hay que tener en cuenta la defensa que Bruno realiza del orden natural, que es benévolo y justo. Esto es acorde con su apreciación de los diversos mundos, que, como hemos explicado, se ubican de acuerdo con sus necesidades en sus respectivos lugares, sin que ninguno agrede al otro, porque todos se benefician y otorgan beneficios. Según esto, la conquista de América es un acto de violencia que puede dividirse, por un lado, en un acto de violencia político-militar, como lo es perturbar la paz ajena, y, por el otro, en un acto de violencia religiosa, en tanto que significa “violiar los genios patrios de las regiones”⁵⁴. A nuestro parecer, el trasfondo de estas críticas es el rechazo a la imposición del cristianismo, que es rechazada por ser precisamente eso: una violenta coacción de los espíritus de los habitantes de las regiones conquistadas. Bruno ve en este acontecimiento la expansión del engaño que corrompía la vida en Europa. Si el acercamiento a la divinidad es válido de cualquier forma que esté en concordancia con la inmanencia de la Divinidad, y si en últimas la religión es, como plantea en el diálogo cuarto de *La cena*, una ley conducente al mantenimiento de la paz y al progreso de los Estados, no es necesario que un credo deba sucumbir ante otro cuando hay armonía en el territorio que se profesa.

Conclusiones

Para concluir, podemos resaltar cómo la visión cosmológica de Giordano Bruno va más allá del plano astronómico. En realidad, la propuesta del Nolano tiene un objetivo que parece guiarla, y es la libertad del individuo. En efecto, desde el momento en que refuta el sistema aristotélico-ptolemaico-cristiano del universo y lo abre, declarándolo infinito, se puede vislumbrar cómo en efecto se trata de una nueva propuesta de comprensión de la realidad natural (de la tierra

⁵³ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, p. 69.

⁵⁴ Granada, M., “Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo”, p. 15.

y los cuerpos celestes), erigida en la libertad y la igualdad, las cuales, así como rigen el cielo, también han de gobernar la tierra. Para ello, Bruno argumenta no solo desde la astronomía, sino también desde la teología, la metafísica y la política. Por esta razón, no podemos pensar que el aporte de Giordano Bruno haya sido exclusivamente científico o metafísico (como se considera tradicionalmente), sino también político y social: mediante su incursión en el discurso científico, intentaba justificar las bases de una nueva sociedad que se basara en una nueva comprensión no cristiana del cosmos.

Desde una lectura amplia del pensamiento de Bruno, que incluya su crítica religiosa al catolicismo imperante en su época, lo problemático del cristianismo es su pretensión de universalidad y exclusividad, que trae consigo brotes de violencia frente a los que considera *paganos*, y grandes dosis de mezquindad por considerarse la única religión posible de un Dios declarado el único verdadero. Visto esto desde la teoría cosmológica de Bruno, sería una forma de mantener un centro inexistente en el infinito: el cristianismo se convierte, así, en el centro del universo alrededor del cual deben girar todos los espíritus, y que, con la intención de convertir a la humanidad en una sola, hija de Adán, se ve reforzado en la idea de conservarse como centro; más aún, de seguir propagando la jerarquía donde el hombre es el ser indigente del universo. Lo mismo puede predicarse de la conquista española: una civilización que quiere constituirse como el centro de otra, la cual deja de ser autónoma para convertirse en vasalla de aquella.

Así las cosas, Bruno rechaza la manera de dominación católica, fundada en el modelo aristotélico-cristiano del mundo y del ser humano. Su representación científico-especulativa del universo suponía, en efecto, como se ha expuesto, consecuencias político-sociales que los inquisidores reconocieron, y que, dentro de su lógica dogmática excluyente, debían castigar de forma ejemplarizante.

Recibido: 12/01/2021

Aceptado: 30/01/2022

Bibliografía

- Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, Madrid: Gredos, 1996.
- Aristóteles, *Física*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Bruno, G., *La cena de las cenizas*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Bruno, G., *De la causa, principio y uno*, Buenos Aires: Losada, 2010.
- Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, Madrid: Siruela, 2011.
- Copérnico, N., *Sobre las revoluciones (De las orbes celestes)*, Mínguez Pérez, C. (trad.), Madrid: Tecnos, 2009.
- Danhoni, M., “*De Imenso, De Minimo and De Infinito: Giordano Bruno’s Micro and Infinite Universe and the ‘A-centric Labyrinth’ of Modern Cosmology and its Philosophical Constraints*”, en: *Apeiron*, v. VIII, 1 (2001), pp. 1-27.
- Goycoolea, R., “*Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)*”, en: *A Parte Rei*, 12 (2000), pp. 1-13.
- Granada, M., “*Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*”, en: *Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 90 (1990), pp. 8-61.
- Granada, M., “*Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica*”, en: *Galileo y la gestación de la ciencia moderna*, Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 97-118.
- Grant, E., *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
- Guevara, J., “*El infinito como necesidad (Giordano Bruno y la expansión del universo)*”, en: Benítez, L. y J.A. Robles (comps.), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, pp. 63-80.
- Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Lechner, G., *Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano Bruno*, Tesis (Fil.), Universität Wien: Viena, 2009.
- Nueva Biblia de las Américas*, <http://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis+1&version=NBLH>. Consulta: 11 de octubre de 2020.
- Rábade, A., “*La actualidad de Giordano Bruno en castellano*”, en: *Revista de Filosofía* v. IX, 15 (1996), pp. 219-225.
- Soto-Bruna, M.J., “*La metafísica del infinito en Giordano Bruno*”, en: *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 47 (2001), pp. 4-96.
- Vidal, S., “*Giordano Bruno y la historia*”, en: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. XXXV, 36 (2003), pp. 1-37.