

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

Volumen 35-36 - 2003

ISSN 1853-1555 (digital)

ISSN 1514-9927 (impreso)

Instituto de Historia Antigua y Medieval

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm>

GIORDANO BRUNO Y LA HISTORIA

Silvina Vidal

Universidad de Buenos Aires

Introducción: Algunas preguntas y cuestiones historiográficas

La figura de Giordano Bruno (1548-1600) ha ejercido fascinación sobre numerosos estudiosos del siglo XX. Y no es para menos, este monje dominico fue uno de los primeros en afirmar que el universo era infinito, llevando al extremo la hipótesis heliocéntrica de Copérnico y rompiendo definitivamente con la concepción ptolemaico-aristotélica de un universo cerrado e inmutable. Las consecuencias de estas afirmaciones eran particularmente perjudiciales para la Iglesia Católica que intentaba reafirmar su autoridad frente al cisma protestante y a las guerras de religión.

Excomulgado y luego perseguido por la Iglesia debido a la práctica del arte mágico de la memoria, Bruno, tras un largo proceso de 7 años fue sentenciado como hereje y quemado en la hoguera el 17 de Febrero de 1600 a manos de la inquisición romana.

Para la mayoría de los historiadores del Renacimiento -Gentile, Corsano y Guzzo, por nombrar sólo algunos- el interés por Giordano Bruno casi siempre ha estado vinculado a la necesidad de investigar qué papel jugó el filósofo napolitano en los orígenes de la ciencia moderna.

De este modo, Giordano Bruno, junto a Copérnico y Tycho Brahe era visto como uno de los primeros científicos que buscaron intuitivamente un método propio para la ciencia, el cual habría de ser descubierto en todo su esplendor por las generaciones posteriores. Para la historiografía positivista, los orígenes de la ciencia moderna debían rastrearse en el progreso acumulativo de los estudios empíricos que los filósofos renacentistas habían llevado a cabo luchando contra el oscurantismo religioso.

Posteriormente, los trabajos de Frances Yates y de Eugenio Garin, en un intento por reinsertar al Nolano en la tradición cultural de su época, destacaron la estrecha relación que existía entre una concepción mágico-organicista de la naturaleza y la revolución científica. De ser el padre del científico actual, Bruno se había convertido en un mago que quería revivir el antiguo culto egipcio a la divinidad solar en la Inglaterra isabelina.

Para estos autores, desde una perspectiva claramente warburguiana, la magia natural y la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos

permitían una primera racionalización de una realidad plástica y cambiante que en una etapa posterior ayudaría al científico a independizarse e intervenir sobre esa realidad como objeto de estudio. El gradual arrinconamiento de lo mágico por el hombre daría lugar a la ciencia.

Las interpretaciones de Gentile y Frances Yates, han marcado dos grandes paradigmas historiográficos en los cuales se han inscripto trabajos más específicos que se limitaron a destacar las características progresistas o retardatarias del pensamiento bruniano en relación con la revolución científica. En la última década la producción bibliográfica referida al arte de la memoria, el problema del conocimiento, la magia y la tradición hermético-emblemática se ha incrementado notablemente.

La mayoría de estos trabajos continuaron resaltando los aspectos mágicos-naturalistas de la obra bruniana por sobre los político-morales al destacar que la noción de ciclicidad vaciaba de contenido a las acciones humanas porque siempre se volvía al punto de partida. Por ende, la obra bruniana debía leerse como ahistórica, como un pensamiento original pero cerrado en sí mismo que poco tenía que ver con la Europa de aquella época. Por ejemplo, para Eugenio Garin, Giordano Bruno se hallaba muy lejos de la concepción humanista de la historia como *libri dei viventi*, donde lo primordial era atesorar las experiencias de los hombres para reflexionar y no cometer dos veces el mismo error, especialmente si se desempeñaba un cargo político.

Este reduccionismo terminó por subestimar y descuidar los aspectos sociales y políticos que también tenía el discurso bruniano, aspectos que finalmente confluyeron en una determinada idea de la historia. Incluso, se ha llegado a afirmar que los problemas morales planteados por Bruno: la fortuna, la justicia, la inversión de valores, la *civiltà* no pasaban de ser motivos retóricos vaciados de contenido.

Sólo en las últimas dos décadas, autores como Michele Ciliberto y Alfonso Ingegno han rescatado la importancia que la interpretación de la crisis religiosa del siglo XVI y la reforma moral tienen en el discurso bruniano. Para estos autores no hay una correspondencia unívoca entre los aspectos ético-morales y mágico-naturales de la filosofía bruniana, en todo caso dicha filosofía está sujeta a un proceso de reelaboración constante y se va radicalizando de acuerdo a las circunstancias vividas por el autor.

Según Ciliberto dos grandes etapas caracterizarían la transformación del discurso bruniano, la primera marcada por un fuerte compromiso con la Iglesia, cuando el Nolano creía que su filosofía todavía podía ser aceptada; la segunda determinada por la hostil oposición que el monje napolitano debió soportar frente al puritanismo inglés, la reforma luterana y el catolicismo tridentino. Ante el rechazo unánime, el filósofo se convierte en reformador moral, llegando a proponer una religión civil natural semejante a la egipcia como fundamento de la sociedad moderna.

Haciendo honor a su oficio de filólogo, Ciliberto analizó el proceso de radicalización del discurso bruniano a partir de la evolución de los conceptos de asinidad y pedantería que finalmente desembocan en la *renovatio mundi* propuesta por Giordano Bruno. Justamente, la originalidad de este análisis radica en que echa luz sobre un nuevo hilo conductor del discurso bruniano: la regeneración de una vía comunicativa infinita entre Dios, el Hombre y la Naturaleza que permitiría al hombre salir de la profunda crisis religiosa del siglo XVI.

En cambio, Ingegno ha puesto en evidencia la importancia que el mundo social y las leyes humanas alcanzan en la concepción que el monje napolitano tiene de su propia filosofía como *religio philosophorum*.

Diferenciándose de Lutero, según Bruno el hombre está capacitado para construir un mundo social y elaborar leyes que apliquen justicia sobre la base de un criterio propio e independiente de Dios. Las leyes humanas eran las encargadas de preservar la convivencia social y de premiar las buenas obras.

En ambos casos se ha enfatizado la historicidad del pensamiento bruniano, mientras Ciliberto se centra en la influencia que ejerció el contexto histórico sobre la elaboración de las teorías del Nolano, Ingegno destaca la relevancia que Giordano Bruno daba al mundo social.

Un capítulo aparte merecen los trabajos de Miguel Angel Granada sobre las relaciones que existen en el pensamiento bruniano entre el espacio infinito y una nueva visión de la historia y del tiempo.

A diferencia de Eugenio Garin, Granada entiende que la novedad del pensamiento bruniano radica en haber elaborado a partir de la cosmología de la infinitud una visión anticristiana de la historia, determinada por el desconocimiento expreso de la Encarnación del Verbo.

Asimismo, a dicha visión de la historia le correspondería una visión del tiempo. En oposición a la concepción cristiana de la historia y el tiempo como un curso lineal, progresivo y escatológico de los hechos, para Giordano Bruno la historia aparece como una sucesión indefinida de periodos antitéticos, de luz y de sombras, donde el hombre se encuentra más o menos cerca de comprender el “verdadero” significado de la hipótesis copernicana y así emprender la reforma moral.

En esta reinterpretación de la relación entre cosmología e historia, Granada se ha concentrado más en las tradiciones filosóficas rescatadas por el Nolano a la hora de emprender la reforma moral que en las características de dicha reforma, como sí lo han hecho Alfonso Ingegno y Michele Ciliberto, quienes analizaron el papel del hombre, las leyes y la religión.

Exceptuando trabajos muy recientes como los antes mencionados, quienes se abocaron al estudio sobre Giordano Bruno han centrado su atención en la revolución científica y salvo raras excepciones se ha indagado poco acerca de la idea de historia que encontramos detrás de los diálogos brunianos.

Si bien Giordano Bruno en ningún momento define expresamente a la historia como sí lo hace con la filosofía o la religión; nosotros creemos que sus afirmaciones sobre la crisis religiosa del siglo XVI y la necesidad de una reforma moral forman parte de una determinada idea de historia. Una idea de historia que debe mucho a la revolución historiográfica llevada a cabo por los cancilleres florentinos respecto al papel desempeñado por el hombre, la justicia y las leyes.

Por otra parte, pensamos que resulta imposible comprender los diálogos italianos de Giordano Bruno si nos desligamos del contexto social, político y cultural en que fueron escritos.

Por ejemplo, desde el punto de vista cultural, no podemos abstraer la cosmología de la infinitud bruniana de los numerosos avances técnicos y científicos que desde fines del siglo XV habían comenzado a resquebrajar la tradicional visión del hombre y del espacio por él habitado.

El descubrimiento de América y los sucesivos viajes de exploración marcaron la apertura física de todo un nuevo horizonte geográfico y cultural que puso en cuestión la cronología bíblica del mundo; geografías e historias naturales eran publicadas sin cesar para dar descripciones detalladas de las reales dimensiones del mundo y de los múltiples seres que lo habitaban.

Pero también este siglo se caracterizó por ser una época violenta y difícil. La Reforma, las guerras de religión y la conformación de grandes imperios llenaba de angustia e incertidumbre la vida cotidiana de muchos pensadores; mientras la Iglesia y las monarquías estaban destinadas a perecer, el sueño de una Europa unida y cristiana parecía más lejano que nunca.

En suma, en medio de una realidad tan cambiante y conflictiva como la del siglo XVI, resulta imposible que Giordano Bruno -al igual que otros filósofos del Renacimiento italiano- no haya forjado una idea de historia en un intento por comprender los acontecimientos que le tocaba vivir y sobre todo por defender la validez de su proyecto de reforma moral.

Sin embargo, es posible que este aspecto de la filosofía bruniana haya sido olvidado porque para comprender el proceso de consolidación de la historia como disciplina científica, los estudiosos de la Modernidad siempre han dado más importancia a la metodología –es decir, las reglas de crítica histórica y determinación de la veracidad y confiabilidad de los testimonios- que a los supuestos teóricos que hay detrás de la forma “moderna” de hacer historia.

Si entendemos que el estudio del pasado se reduce a la búsqueda de un método válido de investigación, entonces sólo podríamos hablar de historia en sentido estricto hacia el siglo XVIII, cuando la revolución científica llega con David Hume al punto de distinguir analíticamente la producción historiográfica de los relatos bíblicos y los hechos humanos de los milagros.

No obstante, para discernir sobre qué reglas debía realizarse la producción historiográfica primero fue necesario que existiera una reflexión consciente sobre el pasado de los hombres diferente e independiente de los relatos bíblicos.

Precisamente, es en el siglo XVI cuando surge una nueva idea de historia frente a la tradicional interpretación teleológico-agustiniana de los hechos. El hombre y el bienestar de las sociedades humanas se convierten en los nuevos protagonistas de la historia.

A diferencia del Medioevo, en el Renacimiento, la reflexión histórica se circunscribe a los asuntos humanos e intenta explicar el pasado a partir de una legalidad natural autónoma respecto de la Providencia divina. El interés del historiador debía estar ligado a los hechos mismos y no a descubrir el plan divino o descifrar profecías.

Asimismo, a pesar de carecer de un método y programa sistemático, la historia asume una tarea precisa que recuperaba la tradición clásica de historiadores romanos como Salustio y Tito Livio, la de ser *magistra vitae*, registrando los aciertos y errores de las generaciones pasadas para que el hombre pudiera ser más sabio y virtuoso en su accionar, sobre todo si se desempeñaba como funcionario político.

En el Renacimiento la historia se impregna de una filosofía moralizante que, en el caso de Giordano Bruno –si bien los intereses del monje napolitano exceden lo estrictamente historiográfico- presenta ejes temáticos sumamente

originales como el origen de la impostura, la ciclicidad del acontecer histórico, la religión como *lex* y la autonomía del mundo social.

Por más que no sea un historiador del Renacimiento en sentido estricto, nos propusimos analizar las características del discurso histórico de Giordano Bruno porque también el Nolano ha contribuido en el proceso de construcción de la historia como ciencia, a partir de la influencia que ejerció en el libertinaje erudito del siglo XVII y en los albores de la Revolución Francesa.

El objetivo de este trabajo es analizar qué concepción de historia subyace en los seis diálogos italianos de Giordano Bruno, que a su vez se dividen en cosmológicos: *La cena de le Ceneri*, *Della Causa, principio ed Uno*, *De l'Infinito Universo e mondi* y morales: *Spaccio della bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*.

En líneas generales, nos hemos adentrado en la noción de espacio, tiempo y naturaleza que el Nolano presenta en sus diálogos cosmológicos, para luego vincularla a la idea de hombre, sociedad y religión que surge de la lectura de los diálogos morales. No buscamos hallar una perfecta simetría o coherencia entre los diversos conceptos, sino observar las diferentes articulaciones y posibles vacíos semánticos.

Al relacionar diálogos morales y cosmológicos tomaremos como premisa básica la forma en que los nuevos conceptos de espacio, tiempo y naturaleza forjados por el filósofo napolitano, influyeron en la constitución de un mundo social autónomo y, sobre todo, en el proceso de naturalización y objetivación de la historia como el campo de las acciones humanas.

Asimismo, para analizar la conformación de un mundo social autónomo haremos especial hincapié en la lectura del *Spaccio* y la *Cabala del cavallo pegaseo* por la gran circulación que estas obras tuvieron a lo largo del tiempo, ya que fueron reeditadas respectivamente en 1713 y 1750.

En una primera parte del trabajo, empezaremos por definir las características de la visión agustiniana de la historia y su relación con la cosmología aristotélico-tolemaica para ver cómo se construye una filosofía bruniana en constante discusión con estos paradigmas culturales.

Luego, teniendo en cuenta la nueva concepción del espacio y de Dios formulada por Giordano Bruno, analizaremos los pilares que caracterizan y legitiman su idea de historia: la naturalización del mundo físico, la desacralización de las sociedades humanas y la autonomía del hombre.

Por último, veremos cómo esta idea de historia se aplica a la interpretación que el Nolano hace de la crisis religiosa del siglo XVI, criticando a la Biblia como fuente histórica y apelando al *Corpus hermeticum*.

Asimismo, trabajaremos sobre los supuestos teóricos que hay detrás de la idea que Bruno tiene de la historia, adentrándonos en las características gnoseológicas del saber histórico y su relación con la filosofía, la poesía y la pintura.

Tal vez resulte paradójico que en el siglo XXI, luego de la caída de los grandes relatos históricos y de haberse puesto en duda los límites entre historia y literatura –al punto de haberse cuestionado el *status* científico de la propia disciplina- nos interese rastrear el proceso de consolidación de la historia como ciencia.

Sin embargo, queremos aclarar que la nostalgia o –quizás- cierta actitud escéptica ante las nuevas tendencias que fragmentan y trivializan el campo de las ciencias sociales han justificado tan sólo una ínfima parte de este trabajo.

En realidad, aquí nuestra intención no ha sido dirimir discusiones metodológicas, sino plantear para el historiador la posibilidad de desempeñar un rol activo como intelectual crítico de la sociedad en que vive.

En este sentido, lo que más nos ha interesado rescatar en Giordano Bruno ha sido la importancia que le dio a la capacidad del hombre para pensar al margen de la autoridad establecida y construir su propio destino, al calor de la experiencia. Nos interesa destacar el surgimiento de la historia como aquel saber que –considerando las distintas miradas sobre un mismo hecho- intenta describir y explicar la conducta humana en el marco de una realidad variable, en constante transformación.

San Agustín: Ptolomeo y Aristóteles bajo la lupa medieval **El concepto de historia sacra**

En pleno período renacentista la visión agustiniana de la historia, en consonancia con la interpretación aristotélico-ptolemaica del cosmos aún tenía plena vigencia. Pero ¿por qué esta interpretación sobrevivió tantos siglos sin ser profundamente cuestionada?, comenzaremos por analizar las principales premisas ideológicas que – además de la coyuntura histórica- le dieron una notable capacidad de supervivencia y asimilación.

Para la historiografía medieval la historia debía narrar los hechos humanos como una universal *Gesta dei*, donde el hombre “era llevado” por los designios del plan divino. Dichos designios eran incognoscibles en su totalidad por la misma infinitud de lo divino e indiscutibles, al mismo tiempo, porque respondían a la palabra revelada y se fundamentaban en la Biblia como criterio máximo de autoridad. Lo único que el hombre sabía del plan divino era la existencia del Juicio Final y la forma en la cuál Dios quería ser adorado a través de los Mandamientos.

Esta dependencia espiritual se vio reforzada por una concepción organicista de la sociedad en la cual el hombre -al ser una criatura más de Dios- como individuo no tenía valor y desde su nacimiento quedaba adscripto a alguno de los tres órdenes en que se dividía la sociedad feudal: primero el clero, luego el guerrero y por último la gran mayoría campesina que debía mantener a los otros dos órdenes encargados de su cuidado espiritual y de la defensa del territorio¹

Por lo tanto, la Providencia -como fuerza atemporal y extraña a este mundo- modelaba y predeterminaba los propósitos humanos quitándoles sentido en el discurrir histórico al demostrar que sólo en el Más Allá se decidiría la salvación o condena de las almas.

Para san Agustín -uno de los primeros Padres de la Iglesia en formular una concepción cristiana de la historia- el tiempo había sido creado por Dios y debía concebirse como un fluir único y lineal que abarcaba todo lo que le había ocurrido a la humanidad en el pasado y lo que le sucedería en el futuro.

Mientras que para Dios el tiempo es un eterno presente, el hombre en su condición de finitud sólo puede captar el tiempo en términos de las categorías de pasado, presente y futuro mediante las afectaciones de su alma: la memoria, la atención y la expectación.²

¹ DUBY, Georges: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ed. Argot, España, 1998, Revelación Cap II: Sistemas rivales, pgs. 196 a 205.

² MAGNAVACCA, Silvia: “Distintio-extentio y el tiempo de la historia en San Agustín, en: *Temas Medievales* N°2, Buenos Aires, 1992, pg.187.

Al articular teológicamente su propia experiencia interior del tiempo, san Agustín logró relativizar los acontecimientos terrenales en una particular visión de la historia como una epopeya única, universal, lineal e irreversible que comenzaba con la vida de Adam y terminaba con el Juicio Final.

Para san Agustín la historia de la humanidad se dividía en ocho eras, a partir de las cuales se intentaba explicar el proceso de educación de la raza humana. Las primeras seis eras tenían un carácter finito y basándose en los hechos del Antiguo Testamento señalaban cómo habían progresado los hombres hasta llegar a la madurez con el nacimiento de Cristo.

En cambio, las eras séptima y octava marcaban la transición de una historia a una trashistoria, transición caracterizada por los hechos posteriores al nacimiento de Cristo. Mientras en la séptima era se hacía referencia a lo que ocurriría antes del fin del mundo -en particular al Juicio final- en la octava, el mundo terrenal había desaparecido y los justos entraban en el Paraíso³.

No obstante, la epopeya histórica agustiniana no sólo era lineal y progresiva, sino que también estaba marcada por el conflicto, por un claro dualismo entre la Salvación y el Pecado que el hombre manifestaba desde su creación.

El dualismo entre salvación y pecado ha quedado claramente expresado en obras como *De civitate Dei* donde el hombre debía elegir entre dos ciudades o formas de concebir el mundo: Babilonia (si sólo busca alcanzar su propia gloria mediante la satisfacción de su afán de riqueza y dominio) o Jerusalén (si es que realmente vive para dar gloria a Dios como único bien supremo y eterno).

De acuerdo con san Agustín, aquéllos que habían elegido vivir en Babilonia amarían bienes finitos y relativos a la existencia de un Estado pacífico, por lo tanto sus actos no tendrían un sentido trascendente y terminarían por derramarse -como sucedió a la Roma Imperial- en el vertiginoso discurrir del tiempo.

La paz que podía dar el Imperio Romano a los hombres era efímera porque, como cualquier otro reino terrenal, se basaba en la posesión de nuevos territorios y la ambición de poder; por ende cuanto más grande fuera el imperio, tanto más bélicos serían sus deseos de seguridad y más frágil su paz interior.

En cambio, la ciudad de Jerusalén debía ser el sitio elegido por quienes deseaban sinceramente adorar a Dios. Sólo estos ciudadanos, al haber volcado por completo su alma hacia el Bien Supremo, tendrían asegurada la trascendencia de sus actos y su futura salvación.

Si bien el reino de Dios estaba en la Iglesia, él actuaba dentro del mundo de los hombres, abarcándolo en su totalidad, al dar origen a una creciente comunidad de creyentes edificada en la esperanza de redención y paz espiritual eterna.

Cuando muchos culpaban al cristianismo de la caída del Imperio Romano, Agustín se propuso liberar al cristianismo de dicha culpa afirmando que el reinado de Cristo y un reino terrenal, como el romano, no podían ser idénticos porque tenían concepciones muy diferentes de la paz y la justicia.

En el discurso agustiniano, las dos *civitates* se entrelazaban de una manera temporalmente incierta para finalmente conducir al triunfo de la *civitas*

³ Al respecto recomiendo muy especialmente leer el libro de Robert NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Primera Parte, cap 2: Los primeros cristianos, pgs 98 y ss, porque presenta perspectivas innovadoras en relación a la idea de historia en san Agustín

Dei. El Imperio Romano terminaba siendo trascendido en la unidad mística de la *civitas* terrena, pues no era más que una articulación -quizás, algo grandiosa y suntuosa- del pecado que reinaba en el mundo terrenal. Por eso, ante el dramático final del Imperio, el creyente debía entender este hecho como un signo renovador que le permitiría hallar su salvación en la *civitas Dei*.

La existencia de una ciudad terrenal y otra divina permitía realizar una lectura dualista de los hechos humanos al justificar simultáneamente el éxito de los malvados y el sufrimiento de los buenos, la recompensa para los buenos y el castigo para los malos; ya que siempre se desconocería el día en que tendría lugar el Juicio final, que separaba a los verdaderamente elegidos de los repudiados por Dios⁴.

Entre los siglos X y XI, la mayor influencia adquirida por la Iglesia en la vida de los hombres, sumada a las condiciones de explotación en que se hallaba sumergida la gran masa campesina del mundo feudal, prepararon el terreno para una rotunda aceptación de la visión agustiniana de la historia.

La coincidencia entre una Iglesia que intentaba reafirmarse justificando su accionar en este mundo, concebido sólo como un tránsito hacia el Más Allá, y un campesinado ansioso por alcanzar la paz espiritual luego de tantos sacrificios no podía ser mayor. Mientras los campesinos encontraban un sentido trascendental a la explotación a la que eran sometidos, la Iglesia se terminaba de consolidar como una autoridad moral e ideológica indiscutible.

Sin embargo, sólo a partir del siglo XII -cuando se introducen en Francia a través de España traducciones árabes de algunas obras de Aristóteles- la Iglesia podrá conjugar el imaginario de los tres órdenes, la hipótesis ptolemaica y la jerarquización aristotélica del cosmos en una visión totalizadora de la realidad.

En el universo especulativo de Aristóteles la Tierra ocupaba el centro del cosmos (geocentrismo) y formaba parte de la esfera sublunar, caracterizada por la existencia de cuerpos que se hallaban en constante movimiento, cambio y corrupción.

Por sobre la esfera sublunar se encontraba una esfera celestial o supralunar integrada por la Luna, el Sol, las estrellas errantes y fijas. Los cuerpos pertenecientes a esta esfera, al ser celestiales, sólo podían ser perfectos, circulares y eternos, ajenos a cualquier tipo de corrupción o alteración.

Hacia el siglo II d.C, un joven astrónomo egipcio, Claudio Ptolomeo, en una de sus obras más importantes conocida como el *Almagesto* se dedicó a dotar de mayor precisión a la cosmología aristotélica, al agregar numerosos epiciclos -es decir, órbitas internas descritas por un astro dentro de una trayectoria mayor alrededor de otros cuerpos- para llegar a cálculos más exactos en relación con los movimientos del Sol, la Luna y las estrellas errantes.

En occidente, en las universidades de los siglos XII y XIII, las ideas ptolemaicas fueron asimiladas dentro del modelo aristotélico del cosmos, principalmente con el objetivo de responder a preguntas técnicas sobre temas como el calendario, los pronósticos posicionales, las distancias y las magnitudes reales de los astros.

La misma Iglesia -a través de los trabajos del dominico Tomás de Aquino- terminaría por santificar la inmovilidad de la Tierra como centro

⁴ KOSELLECK, R: *Futuro pasado*, ed. Paidós, Barcelona, 1995, Cap. X: Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contradictorios asimétricos, pg.230 y ss.

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.

En este sentido, la naturalización del hombre quedaba adscripta a una fuerte jerarquización del cosmos, cuya base se hallaba constituida por la materia más informe y casi desprovista de forma, en el sentido aristotélico: los minerales. A partir de allí se establecía una escala de seres naturales en función de su perfección: desde los menos perfectos (más materia y menos forma) hasta los más perfectos (más forma y menos materia).

De esta manera, en esta escala se subía en perfección desde los vegetales, luego los animales, el hombre (ser natural con mayor desarrollo intelectual), los ángeles, las potencias astrales y por último el primer motor inmóvil como rector del universo.

En la interpretación que santo Tomás hizo de Aristóteles este primer motor era indudablemente el Dios cristiano cuya existencia quedaba demostrada racionalmente. Según el teólogo dominico la jerarquización del cosmos y de la naturaleza evidenciaba la mano divina detrás del orden del mundo. Como en un juego de espejos, la escala de las perfecciones del Universo reforzaría la preeminencia de ciertos estratos sociales sobre otros.

Cosmología de la infinitud y naturalización del mundo físico

Los primeros escritos brunianos de carácter cosmológico surgieron como un esfuerzo por “renaturalizar” los hechos celestes y valorizar el papel de la Naturaleza frente a la omnipotencia divina.

Hacia 1572 cambios astronómicos importantes como la aparición de las estrellas Nova y Gemma junto a diferentes cometas fueron interpretados en el marco de la cosmología aristotélica como enunciadores del Apocalipsis, de un *miraculum* divino debido a que en la región etérea del cielo no podía haber ningún cambio ni alteración.

La indignación de Giordano Bruno ante estas afirmaciones -propias de una actitud escéptica y fideísta, que concebía a Dios como un ser absolutamente libre y denigraba a la Naturaleza al plano de una simple ejecutora de sus mandatos legales- constituyó el punto de partida para la elaboración de una nueva cosmología⁵.

Los argumentos cosmológicos brunianos buscaban defender sobre nuevas bases el *De Revolutionibus* de Copérnico, el único contemporáneo que había logrado rescatar el saber de la antigua filosofía prearistotélica al sostener que la tierra giraba alrededor del sol (heliocentrismo).

Si bien la obra copernicana fue publicada en 1543 sin mayores problemas, su validez había quedado restringida a la utilidad para mejorar los cálculos ptolemaicos sin que entrara en contradicción con la “verdadera” teoría geocéntrica fundada en la autoridad bíblica. Así, el divorcio entre matemática y física se hacía cada vez más evidente: el copernicanismo podía facilitar los cálculos pero nunca llegaría a explicar la realidad física del mundo.

A partir de un desarrollo muy singular -principalmente apoyado en el naturalismo mágico-lucreciano- Giordano Bruno elaboraría una cosmología de

⁵ GRANADA Miguel Angel: *Giordano Bruno, La Expulsión de la bestia triunfante*, Introducción. Cap III: Cosmología aristotélica y escatologismo cristiano en la segunda mitad del siglo XVI, trad. española, ed. Alianza, pgs 42 a 43.

la infinitud que le permitiría presentar al copernicanismo como una nueva realidad física escapando a la jerarquización aristotélica del cosmos.

En este sentido, el filósofo napolitano no podía entender cómo Copérnico seguía preso de la física aristotélica al haber conservado en su sistema la octava esfera de las estrellas fijas y por ende la imagen de un mundo finito y cerrado cuando, en realidad, el movimiento de la Tierra alrededor del Sol estaría negando la existencia de dicha esfera.

La firme actitud de llevar la hipótesis copernicana hasta sus últimas consecuencias, le dio a Bruno la posibilidad de inferir la existencia de un espacio infinito y homogéneo compuesto por innumerables sistemas solares, en clara contradicción con la lectura escolástica del *De caelo et mundo aristotélico*.

De acuerdo con una lectura medieval del *Estagerita el caelum* sólo podía ser entendido como el universo único y sensible que comprendía todo lo existente excepto las sustancias divinas puramente inteligibles: los primeros motores inmóviles.

En su obra principal sobre el tema De l'infinito, universo e mondi, Giordano Bruno intentó fundamentar la existencia de un universo infinito mediante dos principios:

* la capacidad receptora del espacio (potencia pasiva)

* el poder de Dios (potencia activa).

Diferenciándose de la tradición escolástica del siglo XIII, Bruno criticaba la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* de Dios, referida en el primer caso a las posibilidades infinitas que tiene Dios de crear o de intervenir sobre el mundo natural por Él creado y en el segundo, a la creación de dicho mundo o mejor dicho a la actualización concreta de la potencia divina ⁶.

⁶ La posibilidad de la existencia de múltiples mundos ya había sido admitida en 1277 debido a la condena que el obispo de París, Etienne Tempier, profirió sobre 219 proposiciones aristotélicas acerca de Dios y la creación del mundo. Tempier censura la perspectiva aristotélica y averroísta que establecía la necesidad de que el mundo fuera creado tal cual es, único y finito; necesidad expresada en el principio "*Quod prima causa non posset plures mundos facere*".

Desde su posición de teólogo, el obispo parisino defiende la omnipotencia divina al afirmar que Dios es infinitamente libre y potente. Por ende, para Tempier, el mundo tenía determinada estructura porque Dios así lo había decidido entre las posibilidades iniciales (finitud, infinitud, pluralidad de mundos, vacío, etc..)

Adheriendo a la condena de Tempier, muchos pensadores escolásticos –como Alberto Magno, Gughielmo d'Alvergnia y Guillermo de Ockham- admitieron que Dios tenía la facultad de crear una pluralidad de mundos, por lo menos en potencia.

No obstante, Giordano Bruno se separa definitivamente de la tradición escolástica al sostener por primera vez la necesidad de un mundo infinito en acto por medio del principio de razón suficiente: "a una causa divina debe seguirle un efecto divino".

Asimismo, al eliminar la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* y al hacer coincidir en Dios acto, potencia, voluntad y acción, Bruno terminó naturalizando a la divinidad. Al hacer de Dios una naturaleza omnipresente que reproduce y renueva sus diferentes partes sin cesar y a los infinitos mundos un efecto de esta naturaleza se vuelven borrosas las líneas que separan el orden natural del divino.

Para un análisis más exhaustivo sobre la evolución histórica de las nociones del espacio infinito entre los siglos XIII y XVII nos remitimos a los siguientes autores:

BLUMEMBERG, Hans: *Le légitimité de les tempes modernes*, Galimard, Aspects du seuil historique, pgs 641 y ss.

GRANADA, Miguel Angel: *Giordano Bruno, Del infinito, el universo y los mundos*, trad. española, ed. Alianza, Introducción, pgs 35 a 48.

GRANADA, Miguel Angel: *El debate cosmológico en 1588*, ed. Bibliópolis, pgs 17 a 19.

Para el filósofo napolitano esta distinción carecía de sentido ya que la potencia de Dios sólo podía ser absoluta. Pensar en el hipotético caso de que la divinidad habría actualizado únicamente una parte de su potencia a voluntad para crear al mundo, únicamente nos llevaría a una contradicción porque diríamos que Dios se estaría limitando a sí mismo.

Además, para el Nolano si la potencia absoluta de Dios sólo podía entenderse como causa infinita, dicha potencia debía tener necesariamente por efecto un universo infinito que formaría parte de un espacio capaz de recibir sin obstáculos, cual receptáculo homogéneo e indiferente en todas sus regiones, la acción de la divinidad.

En el planteo bruniano, a diferencia de Aristóteles, el espacio ya no era definido como accidente dependiente de un cuerpo sino como una sustancia realmente existente en acto.

Retomando la objeción de Lucrecio a la afirmación aristotélica de que nada existía por fuera de la octava esfera, Giordano Bruno sostiene que si alguien estiraba la mano más allá de la superficie del cielo, la mano no ocuparía ni posición ni lugar alguno en el espacio por lo cual se llegaba a la absurda conclusión de que la mano no existiría. Para Bruno, si se tenía en cuenta lo absurdo de esta afirmación era mucho más lógico concebir al espacio como infinito y homogéneo porque carecía de límites, centro y superficie.

Como bien lo ha explicado Alexandre Koyré⁷ la homogeneidad del espacio bruniano queda demostrada a partir de dos principios: el principio de plenitud y el de razón suficiente. Mientras que del primero se desprende la necesidad de que el espacio esté en todas partes lleno de ser porque si no se limitaría la acción creadora de Dios, en el segundo se establece la imposibilidad de que Dios trate a una parte del espacio de modo distinto a cualquier otra; al crear por ejemplo gran cantidad de materia en algunos lugares y ninguna en otros.

En suma, al cuestionar la existencia de un mundo finito, único y contingente como una decisión arbitraria de la divinidad (*potentia ordinata*), el Nolano rechazaba la interpretación de los nuevos fenómenos celestes como milagros y al mismo tiempo establecía la necesaria existencia de un orden natural identificable con la voluntad divina, porque en ella misma se expresaba la ley de la naturaleza.

Diferenciándose claramente de la tradición escolástica – que hacía del Dios cristiano un ser supremo y trascendente, completamente inalcanzable a los ojos de un simple pecador como el hombre -, Giordano Bruno concebía a la divinidad como una fuerza inmanente a la naturaleza y vivificadora del universo. Dicha inmanencia se expresaba en “*la essenza divina, che è tutta in tutto, empie tutto ed è più intrinseca alle cose che la essenza propria di quelle, perché è la essenza de le essenzie, vita de le vite, anima de le anime*”⁸

Para el Nolano, la naturaleza divinizada se convertía en el principio generador de múltiples organismos vivientes: minerales, vegetales y animales

KOYRÉ, A: *Études d'histoire de la pensée philosophique, Le vide et l'espace infini au XIV siècle*, París, 1961, pgs 37 a 92.

RICCI, Saverio: *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Napoli, 1990, pgs. 158 a 160.

⁷ KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 1986, pp.43 y ss.

⁸ BRUNO Giordano, De infinito, universo e mondi, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg.390.

entre los cuales no existía ningún tipo de jerarquía porque todos se originaban a partir de una única sustancia.

En consecuencia los cambios y las transformaciones de estos organismos no podían ser explicados como milagros porque el concepto de un espacio infinito y una divinidad inmanente a la naturaleza había anulado la posibilidad de interpretar dichos cambios en el sentido de actos arbitrarios del Dios cristiano que trascendían el orden natural.

Asimismo, la existencia de un orden natural implicaba a su vez la necesidad de una cierta legalidad cósmica que regulara los cambios de los múltiples seres vivientes, incluyendo a los astros y a los innumerables planetas. Esta legalidad va recibir el nombre de ciclicidad porque la vida y la historia de estos seres se desenvolvían en los ciclos naturales de nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte.

En estos ciclos, el tiempo circulaba como una rueda a través de la cual innumerables especies naturales adoptaban infinitas formas, por lo que nada podía retornar igual ya que en el proceso de cambio no había ni progreso ni regreso de una especie hacia la otra⁹. Así, vemos como el monje napolitano sale de la noción tradicional de ciclicidad en el sentido del eterno retorno de ciclos pasados, cerrados y limitados en sí mismos.

Por otro lado, esta nueva noción de ciclicidad permitió que Giordano Bruno salvaguardara a un mismo tiempo la multiplicidad infinita de las cosas particulares englobándolas, como si fueran las partes de un solo rompecabezas, en la eternidad de la naturaleza divina.

En un plano más metafísico, si lo comparamos con la concepción agustiniana del tiempo vemos como el Nolano hace uso de la ciclicidad para revalorizar a los hechos naturales en sí mismos y escapar de toda teleología, al hacer del tiempo un transcurso infinito por múltiples formas que no tienen un rumbo preestablecido.

La importancia dada a los hechos naturales produce una consecuente revalorización del papel del hombre, quien por haber surgido de una única sustancia divina y poseer intelecto, tiene la posibilidad de explorar y conocer el universo como *vestigia dei* o espejo de la divinidad. Al estudiar los fenómenos naturales el filósofo se acercaba a Dios.

Fiel al neoplatonismo renacentista de Pico de la Mirándola y Marsilio Ficino, para Bruno el hombre se va a diferenciar del resto de los animales principalmente por su intelecto, es decir por ser un microcosmos, un ejemplar de la *mens divina* capaz de superar una visión casual y aparente de la realidad para tomar conciencia del verdadero orden del mundo.

Mientras san Agustín sostenía que el hombre debía acercarse a la divinidad frente a la inminencia del Juicio universal y a la necesidad dualista de elegir entre la salvación o el pecado; Giordano Bruno fundamentaba este acercamiento en la posibilidad que tenía el hombre de hacer honor a sus orígenes, desarrollando todas las potencialidades de su intelecto.

En suma, a partir de una concepción monista y panteísta de Dios -como una única sustancia indistinguible respecto al universo por Él creado- el Nolano revaloriza el papel del hombre cómo aquella criatura capaz de crear y conocer en el marco de un acontecer cíclico donde el tiempo adquiere una

⁹ BRUNO Giordano : De la causa, principio e uno, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg.256.

sustancialidad mucho más significativa frente a la carga de subjetividad y transitoriedad que le daba san Agustín.

Por otra parte, ateniéndose a la concepción que Bruno tiene de la divinidad, los orígenes del hombre y de la sociedad son incompatibles con el Adán del relato bíblico, es decir, del hombre que pecó y fue expulsado del Paraíso.

A continuación veremos cómo la idea de ciclicidad confluye en una explicación alternativa de los orígenes del hombre y del mundo social mucho más acorde con la cosmología de la infinitud bruniana.

De la naturaleza a la *civiltà*. La desacralización del mundo social

Habíamos dicho que para Giordano Bruno el origen del hombre, al igual que el de todos los seres vivos, era natural no providencial. Un segundo paso será explicar la evolución del hombre primitivo poniendo énfasis en la capacidad operativa del mismo para pasar de un estado propiamente animal a otro cultural o de *civiltà*¹⁰.

Si bien el hombre era igual a los otros seres vivos porque había surgido de una única sustancia divina, su especificidad corpórea -las manos- lo dotaba de cierta superioridad con respecto al resto. Pero únicamente haciendo uso del intelecto, el hombre lograría transformar su mano en un instrumento capaz de apropiarse de la naturaleza, ya sea mediante el conocimiento o ejercicio de la magia natural.

¹⁰ Aunque Giordano Bruno utiliza indistintamente las palabras *civiltà* y *civiltà*, nosotros optamos por transcribir en todas las citas el vocablo *civiltà* ya que es la forma ortográfica que ha perdurado en el idioma italiano actual.

Por otro lado, en cuanto al significado de la palabra, *civiltà* vendría a ser el equivalente italiano de los términos *civilidad* y *politesse* porque alude al gobierno, las normas de cortesía, los valores sociales, las leyes y las invenciones técnicas que se daban los habitantes de un mundo urbanizado. Para Bruno, el hombre lograba socializarse si podía salir del ocio natural que lo asemejaba a las bestias y agudizar el intelecto para satisfacer por sus propios medios sus necesidades, en constante interacción con el medio ambiente.

Civiltà no tiene nada que ver con la acepción moderna de civilización que -según Febvre- se retrotrae a 1766; año en que M. BOULANGE la utiliza en su obra *La Antigüedad* revelada por sus usos para designar el proceso por el cual un pueblo salvaje puede alcanzar un grado más elevado de vida. La acepción moderna de civilización adquiere entonces el significado más general que tiene en la actualidad como el conjunto de ideas, ciencias religiosas, técnicas, artes y costumbres de un determinado grupo social.

Asimismo, en el caso del Nolano tampoco observamos la concepción volteriana de la civilidad como un proceso ascendente de perfección gradual del hombre, porque el carácter cíclico de la historia en Bruno demuestra que el pasaje de un estado natural a otro de *civiltà* es una tarea ardua, plagada de avances y retrocesos.

Por último, cabe agregar que si bien Giordano Bruno utilizaba más frecuentemente la palabra *civiltà* en un sentido amplio como sociedad civil, eso no quita que aparezcan otros sentidos más restringidos como gobierno, comportamiento de una persona educada y la conducta de un ciudadano dotado de sentido cívico. En cualquiera de los cuatro casos, la palabra ya había sido muy utilizada por Dante, Maquiavelo y Guicciardini desde fines del siglo XIII; lo que de alguna forma muestra las continuidades que en ciertos aspectos Bruno tenía con el humanismo renacentista.

Al respecto, resulta interesante observar cómo la palabra *civiltà* aparece en casi todos los diálogos italianos: *La cena delle ceneri*, pg.183; *De la causa, principio e uno*, pg.302; *De infinito, universo e mondi*, pg.387 y 468; *Spaccio della bestia trionfante*, pg. 566 y 567, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1 y 2, Bari, 2da ed 1925-27.

No obstante, si se quiere tener una evolución etimológica del vocablo *civiltà* recomiendo muy especialmente el *Dizionario della Crusca*, volume III, Firenze, 1878, pags 91 a 92.

A través de su corporeidad guiada por el intelecto, el hombre rompía con el ciclo natural y cósmico para crear la sociedad como un orden intermedio entre el cielo y la naturaleza. En este sentido, observamos cómo el hombre -a partir de su identificación con la Naturaleza y la Divinidad- logra tejer “su propia historia” en busca de un bienestar propio, desligándose de toda teleología y abriéndose a múltiples posibilidades.

Es evidente que aquí Bruno se revela como un intelectual del Renacimiento que ve en el hombre la posibilidad de hacerse a sí mismo en la *praxis*, poniendo énfasis en el esfuerzo y el trabajo constante.

Asimismo, del proceso de naturalización del hombre y de su pasaje a la *civiltà* se desprende el rechazo expresado por Bruno hacia la descendencia adámica de todo el género humano (monogénesis). En este marco, el descubrimiento de América probaba que los americanos venían habitando el planeta desde hacía mucho más tiempo que los europeos (tendrían aproximadamente unos 10.000 años)¹¹ porque ni los mismos griegos habían contado con la maquinaria necesaria para colonizarlos.

En consecuencia, el Nolano termina concibiendo a la Biblia como una teoría más, sujeta a discusión, ya que en este caso se había equivocado al establecer una cronología errónea. La única forma de explicar la existencia de los americanos era afirmando que la generación del hombre había sido natural y plural en todos los mundos (policentrismo) a partir de una misma substancia¹².

Desde un punto de vista ontológico, el monje napolitano defendía la alteridad del pueblo americano y condenaba la colonización del Nuevo continente como una “transgresión” de la separación natural¹³. Los americanos debían hacer su propio pasaje de la naturaleza a la *civiltà* según la finalidad que creyeran conveniente.

Por otro lado, Bruno se oponía a los argumentos utilizados por el historiador Jean Bodin -principal defensor del absolutismo monárquico- para legitimar la colonización española, basándose en los efectos benéficos que el comercio europeo tendría para los indígenas como una recreación de la voluntad divina que había buscado unir a los hombres desde su origen en Adam.

¹¹ En relación a esta polémica, el Nolano afirmaba “*e frescamente scuoperta una nuova parte della terra che chiamamo Nuovo Mondo, dove hanno memoriali di diecemila anni e piu*”, en: BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.797

¹² La crítica que Bruno hacía de la monogénesis o la descendencia adámica del género humano y su consecuente adhesión al policentrismo; es decir la existencia de una única sustancia divina y natural de la cual emanaban todos los seres vivos, ha quedado perfectamente ilustrada en frases como esta: “*all’undecimo, che vuole la natura moltiplicata per decisione e division della materia non porsi in tale atto se non per via di generazione, mentre l’uno individuo come parente produce l’altro come figlio; diciamo che questo non è universalmente vero, perche da una massa pr opra del sole efficiente si producono molti e diversi vasi di varie forme e figure innumerabili*”, en: Giordano Bruno, De infinito, universo e mondi, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg 534

¹³ A los interesados en la opinión de Giordano Bruno sobre el descubrimiento de América, recomendamos muy especialmente los trabajos de Fulvio PAPI: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, ed: La Nuova Italia, Florencia, 1968, caps III, V y VII y de Miguel Angel GRANADA: *Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, ed. Geocrítica, España, 1990

En realidad, los españoles para consolidar su dominio en el Nuevo Continente habían instaurado en el interior de las tribus americanas sangrientos procesos de competencia y selección. La ley del más fuerte había terminado por desequilibrar las necesidades naturales de los hombres, provocando su propia eliminación física.

Esta interpretación naturalista y anticristiana que Giordano Bruno adopta para explicar el origen de los americanos, se repite a la hora de refutar el mito de la Edad de Oro.

El mito de la Edad de Oro había cobrado nuevo vigor a partir del descubrimiento de América y gracias a filósofos escépticos como Montaigne, quienes creían haber encontrado en ese hombre primitivo que vivía en relación íntima con la naturaleza el más puro de los paraísos terrenales.

Para estos filósofos, las razones del ensangrentamiento y la decadencia de Europa debían buscarse en la corrupción de esta situación originaria del hombre, quien se había vuelto sumamente ambicioso a partir de la introducción de las nuevas técnicas e instituciones modernas.

En cambio, para Bruno, si bien el hombre en sus orígenes carecía de todo vicio; de ello no debía inferirse necesariamente que era virtuoso. Un hombre inactivo, que renegaba de sus capacidades innatas se convertía en la más despreciable e ignorante de las bestias.

Para el ex-dominicano, la creencia en un paraíso perdido ocultaba una actitud escéptica y ociosa, semejante a la ignorancia del cristianismo reformado, porque negaba toda idea de justicia, *praxis* o ciencia cuando, en realidad, lo único que hacía específicamente humanos a los hombres era la inclinación hacia el estudio y el trabajo. Así como la naturalización de la divinidad permitía el surgimiento de un mundo natural gobernado por sus propias leyes, el accionar del hombre fundamentaba la existencia de un mundo social autónomo en el interior de ese mundo natural.

Ahora, si este mundo social era construido por los hombres cabría preguntarse con qué valores y leyes debía gobernarse. En este marco se va a desarrollar la polémica sobre el significado de las leyes entre Giordano Bruno y Martín Lutero, donde el primero radicalizará la postura de Erasmo para defender la posibilidad de una justicia no divina.

La autonomía del mundo social como fundamento de la justicia humana

Inspirado en aquella frase paulina “el justo se salva por la fe”, Lutero entendía que las obras carecían de valor en este mundo y que sólo “la gracia” arbitraria de Dios podía salvar al hombre, condenado desde su nacimiento.

En cambio, Erasmo diferenciaba entre *ratio* (capacidad de discernir entre el bien y el mal) y *voluntas* (la libertad para actuar según estos principios). El pecado original no había hecho perder la razón. Por lo tanto, si los hombres recuperaban en su vida cotidiana los valores evangélicos -mediante las buenas obras y el cumplimiento de la ley- podían encontrar la salvación.

El teólogo holandés entendía que si el hombre no seguía la ley estaba negando la voluntad divina porque no desarrollaba las potencialidades de su razón. Asimismo, la existencia de la ley y la justicia sólo tenían sentido si los hombres eran iguales (frente a la eterna predestinación) y libres (frente a la inevitable servidumbre del pecado) para cumplirlas.

En todo caso, debía existir una justicia que pudiera ser ejercida por el hombre, capaz de rescatar las enseñanzas morales del cristianismo para

construir una sociedad mejor; mientras que problemas como la verdadera naturaleza de la Encarnación, la Trinidad o el pecado debían quedar recluidos al plano del misterio.

En *De servo arbitrio*, Lutero le recordaba a Erasmo que desconocer el determinismo del pecado significaba limitar la omnipotencia divina. La única que indicaba lo que debía hacerse era la justicia divina, pero como no daba a sus criaturas las fuerzas necesarias para ello, el hombre debía reconocerla y comprender su propia impotencia para el bien.

Al modelo erasmiano de la *Imitatio Christi*, Lutero oponía la fe individual en la esperanza liberadora del Evangelio como garante último de la salvación del hombre. La experiencia humana se revelaba carente de sentido porque adorar a Dios por medio de las obras sólo significaba honrarlo exteriormente, dando lugar a una piedad simulada y superflua.

De acuerdo con Erasmo, Giordano Bruno pensaba que si Dios había propuesto a los hombres leyes imposibles de cumplir estaba burlándose de ellos. Más que ruptura, existía una clara identificación entre justicia divina y natural porque los dioses “*non minacciano castigo e promettono premio, per male o bene che risulta in essi, ma per quello che viene ad essere commesso nelli popoli e civile conversazioni...*”¹⁴

Ley humana y divina luchaban por el mismo fin: mejorar la convivencia humana a partir del desarrollo de valores éticos, civiles y materiales.

Para Bruno, al igual que para Maquiavelo y Guicciardini, la religión no debía ser entendida como la verdadera explicación del mundo sino como *instrumentum regni* o aquella ley moral del vulgo cuya misión principal consistía en educar y mantener unido al pueblo para construir una sociedad mejor.

En este sentido, el Nolano daba una gran importancia política a la religión como un marco adecuado de normas necesario al funcionamiento de las sociedades para ordenar las múltiples acciones de los hombres.

Oponiéndose al “*solí Deo gloria*” de la Reforma, Bruno entendía que los dioses, “*...essendo gloriosissimi in sè, e non possendosegli aggionger gloria da fuori, han fatto le leggi non tanto per ricevere gloria, quanto per comunicar la gloria a gli uomini...*”¹⁵. Los dioses no habían hecho las leyes exclusivamente para ser venerados, sino para comunicar la gloria a los hombres a través de la construcción y el mantenimiento de un orden social justo que asegurara el bien común de todos sus integrantes. Es decir que los hombres eran capaces de elaborar y cumplir sus propias leyes.

La divinidad había hecho al hombre libre, lo dotó de “*intelecto*” para que pudiera buscar incansablemente una filosofía que diera los mejores frutos y de “*manos*” para construir físicamente un mundo propio. La posibilidad de crear un orden social paralelo al orden divino y natural se condice con la dimensión divina que Giordano Bruno otorgaba al intelecto humano, a través del cual los dioses transmitían su gloria a los hombres.

Frente a la pasividad y servidumbre del hombre luterano, el filósofo italiano proponía la existencia de un hombre activo, capaz de acercarse a la divinidad por medio de las obras que realizara en la tierra. Debía seguirse el

¹⁴ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.656.

¹⁵ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.657

ejemplo del pueblo romano que mediante sus gestas heroicas había construido un gran imperio basado en los más altos valores.

Para Bruno, Roma había sido “*la vera Chiesa et Regno d’Idio*”¹⁶, su obra sería recordada por tiempos inmemoriales; mientras que para san Agustín y Lutero, el recuerdo de Roma no era nada comparado con la omnipotencia divina. De hecho, la decadencia del Imperio Romano era principalmente atribuida al excesivo afán por las conquistas terrenales.

En la visión bruniana de la historia las acciones humanas tenían sentido en sí mismas. Lejos de disolverse en una epopeya única y lineal que culminaba en el Juicio Final, el hombre tenía la responsabilidad ética de aprender a vivir mejor mediante un juicioso ejercicio de las leyes y un desarrollo constante de la filosofía natural.

Sin embargo, rescatar las capacidades intelectuales y físicas del hombre no significaba tomar una posición ingenuamente optimista, casi voluntarista con respecto a las acciones humanas. El hombre también estaba penetrado por la contrariedad, es decir, por todas aquellas circunstancias que lo rodeaban y le marcaban innumerables caminos a seguir, sin posibilidades de asegurar su buena suerte.

A pesar de ello, la variable fortuna del hombre tampoco debe entenderse como aquella “gracia ciega” de los reformados que premiaba o castigaba al azar. En polémica con Lutero, el filósofo italiano retoma la oposición entre ocio y fatiga; entre aquellos que se esfuerzan por conseguir lo que desean -aprendiendo a sacar experiencia de su mala suerte- y los que esperan pasivamente que su vida cambie.

La fortuna no podía ser mala o buena en sí misma, sino que dependía de lo que el hombre hiciera con ella. Ante la *ruota della mutazione* todos éramos iguales: organismos naturales susceptibles al cambio y a la transformación; por lo cual, la única forma que tenía el hombre de diferenciarse era mediante el ejercicio del mérito y la virtud.

En el Renacimiento, ha perdido sentido la visión del hombre como una criatura pecadora que sólo vive en pos del Más allá, completamente ajeno a su existencia cotidiana. A partir de los nuevos descubrimientos técnicos y geográficos se comenzó a creer que el hombre tomaba conciencia de su libertad en la *praxis*, es decir, cuando era capaz de enfrentar la adversidad y de satisfacer sus necesidades, haciendo uso de su intelecto.

Pensando en el presente, el hombre no derramaba su existencia, más bien, agudizaba el ingenio desarrollando toda clase de industrias y descubriendo nuevas artes. De hecho, era inútil sentarse a esperar la llegada de la gracia “...*pérchè tanto ociamo e dormiamo vivi, se tanto doviamo ociar e dormire in morte?. Atesso che, se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciò ché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa*”¹⁷.

Justamente, si nuestro cuerpo perece y la vida está sujeta al eterno cambio dictado por *il fato della mutazione*, del que nada retorna igual, debemos aprovechar de cada instante hasta el más mínimo detalle porque es único e irrepetible.

¹⁶ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.566.

¹⁷ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.715.

En este sentido, Giordano Bruno recomendaba a los hombres que “...*apprendi la Fortuna per capelli; affreta, quando meglio ti pare, il corso della sua ruota; e quando ti sembra bene, figigli il chiodo, acciò non scorra*”¹⁸. Sólo mediante la solicitud, el trabajo y la sagacidad, el hombre podía llegar a limitar el poder de la fortuna y volcarla en su favor.

Así, quedaba definida la existencia de un mundo social donde la justicia humana era posible al ser los individuos capaces de disciplinarse y ordenarse a sí mismos, teniendo como modelo la reforma celestial efectuada por Júpiter en el *Spaccio de la bestia trionfante*.

En un orden social autónomo, la justicia era definida como aquellas normas objetivas que regulaban el *convito umano*. Una definición de justicia atenta a mejorar la convivencia social implicaba que “*le guistizie interiori mai sono senza la prattica esterna, come le piante in vano sono piante senza frutti, o in presenza o in aspetazione*”¹⁹. Por lo tanto sólo eran consideradas como pecados acciones que acarrearán consecuencias perjudiciales para algún miembro de la sociedad.

Por primera vez, el filósofo italiano escindía la religión en un plano exterior y otro interior. Esto significaba que los ciudadanos podían abrazar las creencias religiosas que quisieran siempre y cuando éstas no tuvieran efectos exteriores que dañaran la convivencia social. En el mundo de los hombres, el premio o el castigo no tenía un fundamento divino sino social: conservar el buen desenvolvimiento del Estado, de un gobierno basado sobre todo en la autoridad política.

Para el monje napolitano, el príncipe ideal era un hombre de carne y hueso que sabía gobernar pacíficamente a su pueblo, privilegiando el uso de la razón por sobre la fuerza. Era capaz de hacer justicia porque premiaba a aquellos buenos ciudadanos que mediante gestas heroicas (culturales, políticas, sociales) habían servido con extraordinario vigor a su patria.

Privilegiando las grandes hazañas, el príncipe también cumplía una importante función pedagógica al preparar a estos héroes civiles para el cultivo de la filosofía natural y moral.

De esta manera, la justicia sola fide resultaba inconcebible para Bruno porque trastocaba todos los valores morales y desintegraba las sociedades, llegando a desvalorizar la responsabilidad ética del hombre para mantener la paz y desarrollar el saber. A la ley cíclica del tiempo, debía oponerse la libertad del hombre, quien en su hacer cotidiano decidía si se convertía en bestia o en Dios en la tierra.

Hasta aquí observamos cómo en Giordano Bruno se produce la desacralización del mundo social a partir de destacar los orígenes naturales del hombre y el reconocimiento de su libertad en la acción.

El hombre con sus manos e intelecto está capacitado para construir sociedades y la supervivencia de las mismas sólo depende de que llegue a elaborar un marco de normas adecuado que exalte las virtudes y castigue los excesos, es decir aquellas acciones exteriores que perjudiquen a la comunidad.

¹⁸BRUNO Giordano, *Spaccio della bestia trionfante*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pgs.713-16.

¹⁹ BRUNO Giordano, *Spaccio della bestia trionfante*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.657.

En este marco, más allá de las diferencias confesionales, resulta fundamental que los príncipes hagan un uso político de la religión para asegurar la tolerancia y cohesión de las distintas comunidades nacionales.

Para el Nolano, la historia va a tener un ámbito propio: el mundo social y el relato de las múltiples acciones de los hombres en sociedad, sus aciertos y sus fracasos.

Sin embargo, si también entendemos a la historia como reflexión sobre el presente resulta interesante detenernos en la interpretación que el ex-dominico hace de la crisis religiosa del siglo XVI y cómo, de acuerdo al desenlace de los acontecimientos, su posición se radicaliza al punto de elaborar una idea anticristiana de la historia.

La conformación de una idea anticristiana de historia. De la *renovatio temporis* a la impostura de Cristo

Paradójicamente, a pesar de proponer una visión física, ontológica y hasta gnoseológica netamente diferente del mundo, los primeros diálogos brunianos todavía no planteaban una reforma moral y religiosa integral propia de los escritos posteriores. En todo caso, se defendía una política de compromiso con la Iglesia a partir de la delimitación de tres campos de acción: la filosofía, la Iglesia y la ley o la política.

Estos campos de acción terminarán por articularse en una nueva interpretación anticristiana de la historia a medida que el pensamiento filosófico bruniano se modifique al calor de los cambios del contexto político y religioso.

Entre 1582 y 1585, cuando Giordano Bruno visitó París y Londres con el propósito de impartir sus enseñanzas y publicar sus escritos cosmológicos, observamos que gozaba de la protección de importantes personalidades como: el rey Enrique III, el embajador francés en Inglaterra Michel de Castelnau y gran parte de la aristocracia inglesa italianizada entre quienes se encontraban: Sidney, Grenville y el duque de Leicester.

A mediados del siglo XVI, la monarquía francesa corría el peligro de ver socavado su poder en medio de las guerras civiles religiosas entre católicos y protestantes. Para evitarlo, Enrique III debió fortalecer su gobierno frente a las demandas de la aristocracia, los extremistas católicos (después apoyados por los Guisa, España y el papado en Roma) y sobretodo, de los calvinistas cuyos mayores reclamos de democratización habían llegado incluso a justificar el tiranicidio.

Esta situación dio lugar al surgimiento de un nuevo partido político moderado dirigido por el duque de Anjou, los *politiques*, el cual sostenía que la paz religiosa sólo podía conseguirse si se colocaba a la monarquía por encima de todas las facciones en pugna. Fortaleciendo a la Corona se terminaría venciendo a la anarquía religiosa.

Durante el gobierno de Catalina de Médicis (1560-74) el humanismo francés -en pensadores como Miguel L' Hospital (canciller de la reina) y Symphorien Champier- había dado los primeros pasos hacia una solución política basada en la tolerancia. La penetración del neoplatonismo florentino en las academias francesas del siglo XVI se fue dando naturalmente como parte del parentesco que unía a los reinos de Francia e Italia; Lorenzo de Médicis tenía en los Valois a dos descendientes de la línea femenina: los futuros Carlos IX y Enrique III de Francia.

Una década después, la influencia filosófica italiana alcanzaba su máxima expresión en la solución *politique* propuesta por Enrique III quien sostenía la necesidad de conciliar las diferentes religiones basándose en el apetito natural que todos los hombres sentían por la divinidad. Los *politiques* creían que una tradición religiosa inmemorial ligaba a la Cristiandad con las religiones del mundo antiguo (la tradición de la pia filosofía de Marsilio Ficino incluía a los egipcios, caldeos y a las civilizaciones prehistóricas de los tiempos de Zoroastro).

Hacia 1562, durante el primer estallido de las guerras de religión, el gobierno de Catalina de Médicis estableció los primeros intentos de conciliación entre católicos y protestantes a partir de una fórmula doctrinal mediadora que privilegiara una concepción primitiva de la Cristiandad como una religión del amor y la unidad.

Para evitar que la conciencia protestante se fortaleciera, era preferible hacer algunas concesiones como la traducción de las Escrituras y los salmos al francés, en vez de querer callar definitivamente a los disidentes mediante el uso de la fuerza.

Sin embargo, tanto el Concilio de Poissy como el de Trento terminaron reactivando la reacción católica –en particular después de la matanza de San Bartolomé-, reacción que se mantuvo a través de los años porque a pesar de que el Parlamento francés nunca convirtió en ley las resoluciones del Concilio de Trento, la Iglesia galicana -a diferencia de Inglaterra- jamás rompió relaciones con Roma.

Frente a una Francia que se desgarraba cada vez más por conflictos religiosos, Enrique III se propuso conciliar la reacción católica intransigente de los duques de Guisa -quienes buscaban someterse a las disposiciones de Trento e implementarlas por todos los medios llegando a eliminar físicamente a los elementos disidentes cuando fuera necesario-, el catolicismo moderado de los *politiques* y las exigencias de los hugonotes extremistas.

Asimismo, el rey francés, como buen lector de Platón, Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo continuaba con la tradición florentina al darle un claro trasfondo neoplatónico a su política de conciliación ²⁰.

Política y cultura se conjugarían en el movimiento de la Pléiade formado por jóvenes poetas franceses (Ronsard, Du Perron, Tyard, Dorat, Du Bellay, Baif) y presidido por Enrique III. Fiel al irenismo ficiniano, Giordano Bruno compartió muchos de los objetivos políticos de este grupo en particular con respecto a la necesidad de forjar una política religiosa tolerante mediante el establecimiento de una amistad franco-inglesa para enfrentarse con éxito a la amenaza de la reacción católica representada por España.

El éxito de esta alianza quedaba asegurado porque tanto Francia como Inglaterra tenían un enemigo común: España, cuya Liga católica comandada por el duque de Guisa asechaba tanto a Enrique III como a la reina de Inglaterra, Isabel I, quien estaba constantemente expuesta a los complots papistas. La iglesia anglicana suscitaba la admiración de Enrique III y los *politiques* por el grado de estabilidad política que se había alcanzado en la figura sacra de la reina.

En obras como *La Cena de le Ceneri* se observa que, en consonancia con el proyecto político de la Pléiade, Giordano Bruno concebía a la religión -en

²⁰ YATES, Frances: *Ensayos reunidos I: Bruno y Lulio*, Fondo de Cultura económica, México, 1990, pgs. 301 y ss.

particular al catolicismo- como *instrumentum regni*. Más que una verdad revelada, la religión debía entenderse como una herramienta política con la que contaba el rey para inculcarle al pueblo los valores de obediencia y lealtad a la patria.

Es por ello que el Nolano insistía en la necesidad de diferenciar un lenguaje moral de otro natural. Relato bíblico y verdad filosófica no podían ser más disímiles porque “*nelli divini libri in servizio del nostro intelletto, non si trattano le dimostrazioni et speculazioni, circa le cose naturali, come si fusse filosofia; ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la polittica circa le azione morali*”²¹.

Mientras la filosofía tenía un fin gnoseológico: la búsqueda de la verdad mediante un riguroso estudio, la religión tenía una finalidad operativa: la elaboración de adecuadas normas de convivencia para asegurar el mantenimiento de la paz. Quedaba claro el papel fundamental de la religión como sustrato de todas las sociedades porque era la única capaz de tejer la trama de las relaciones humanas mediante el establecimiento de determinados valores y reglas.

En este contexto, Enrique III representaba el modelo del príncipe cristiano erasmiano por excelencia porque era el único capaz de rescatar los aspectos políticos del catolicismo en aras de la tolerancia y la conciliación con otras naciones.

El último de los Valois, formaba parte de una *renovatio temporis* producto de una versión renacentista de la historia para la cual el comienzo de cada nueva época estaba signado por grandes revoluciones: al auge del Imperio Romano le había sucedido la “oscuridad” de los bárbaros, a las promesas alentadoras del Cristianismo, los abusos eclesiásticos y las guerras religiosas, y al final de las guerras surgiría un rey virtuoso (Enrique III) capaz de unificar a Europa bajo un catolicismo tolerante y reformado.

La Cena de le Ceneri es un ejemplo claro de cómo Giordano Bruno aplica las ideas de *renovatio temporis* y de religión como *instrumentum regni* para forjar una alianza francoinglesa contra el avance del Imperio español.

En dicha obra se destacan los aspectos más políticos del catolicismo con el propósito de corregir a los fanáticos doctores de Oxford mediante la persuasión filosófica y apelar al mismo tiempo a la tradición intelectual inglesa de la prerreforma -representada por Philip Sidney y Fulke Greville-, cuyos supuestos teóricos se asemejaban a aquéllos de los *politiques* franceses.

La estrecha relación entre Giordano Bruno y Enrique III, le permitió al primero conseguir una lectoría extraordinaria en la Universidad de París y vivir dos años en la embajada francesa en Londres. El rey francés estaba muy interesado en aprender el arte de la memoria luliana y, si bien han sido infructuosos los esfuerzos por probar que el Nolano fue a Londres con una misión política determinada²², eso no quita que en la *Cena de le ceneri* Giordano Bruno haya buscado conscientemente un acuerdo entre la opinión católica y los grupos protestantes más moderados.

Asimismo, vemos cómo las esperanzas que el monje napolitano tenía con respecto a la monarquía francesa y al catolicismo como punta del iceberg

²¹ BRUNO Giordano, La cena de le ceneri, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed.1925-27, pg.182.

²² CILIBERTO, Michele: *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, ed: Einaudi, Roma, 1986, caps.III a V

para la pacificación de Europa explican en gran parte las razones por las cuales el motivo de la ignorancia todavía no aparece vinculado a la religión en obras como *De umbris idearum* e *Il Candelaio*. En su lugar se encuentra el problema de la pedantería como ejemplo de la degeneración social e intelectual del humanista renacentista que se ha volcado por completo al estudio de la gramática, olvidándose de la ciencia y la metafísica.

Este mismo motivo se repite en la segunda edición de *La Cena de le Ceneri* donde a los pedantes teólogos ingleses se les agrega el rasgo de adherir a una errónea imagen del universo tolemaico-aristotélica sin hacer ninguna mención crítica al cristianismo profesado por dichos teólogos.

Otro tema que aparece estrechamente asociado a la pedantería es el ocio, como aquella forma de vida que debe ser combatida por una “nobleza virtuosa” -de la cual Francia e Inglaterra constituirían el más claro ejemplo- que se esfuerce por gobernar con justicia al pueblo y alentar el desarrollo de la filosofía.

La existencia de esta nobleza, también significaba el surgimiento de un hombre nuevo capaz de derrotar las vicisitudes de la fortuna por medio del mérito y la fatiga. Una visión antropológica sumamente optimista si tenemos en cuenta que en el marco de las guerras civiles y religiosas, la expansión de la peste y la amenaza turca, la vida del hombre no contaba mucho.

En todo caso, hasta aquí sólo alcanzamos a vislumbrar algunos atisbos de la posición radical y combativa que tomaría Bruno en escritos posteriores como *Spaccio della Bestia Trionfante* y *Cabala del Cavallo Pegaseo*.

En estas dos últimas obras, si nos atenemos al cuidadoso análisis filológico de Michele Ciliberto, los dos arquetipos del léxico bruniano: pedantería e ignorancia aparecen relacionados con una crítica feroz al cristianismo paulino y al luteranismo como principales causantes de las guerras y la decadencia del hombre. A diferencia de *L' infinito, universo e mondi*, la posibilidad de un lenguaje que permita conocer los diferentes niveles de la realidad -científico, civil y religioso- parece negada por la imposición de un pensamiento dominante²³.

Esta ruptura definitiva con la Iglesia, sólo puede explicarse si relacionamos esta nueva posición ideológica con la experiencia de Giordano Bruno en Inglaterra, el cambio de la política francesa y el contexto europeo en general.

Al parecer, los pensadores ingleses vislumbraron las potencialidades contestatarias que tenía la Cena y poco tiempo después de su publicación las críticas fueron unánimes por parte de católicos, reformados y puritanos. Giordano Bruno terminó siendo expulsado de la Universidad de Oxford bajo la falsa acusación de plagio.

Pero la situación en Francia no era mejor. Enrique III había sido obligado a concluir el Tratado de Nemours que anulaba las libertades formalmente concedidas con anterioridad a los hugonotes, constituyendo prácticamente un sometimiento total a los deseos de Guisa y a los reaccionarios extremistas de la Liga católica.

Ante circunstancias tan adversas, el rey francés se vio obligado a retirar su apoyo al Nolano y reemplazar a Michel de Castelnau por Chateauneuf, partidario de los Guisa. Paralelamente la aristocracia inglesa italianizada se vio

²³ Al respecto se recomienda la lectura de BOSSY, J: *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Harven & London, Inglaterra, 1991

desarticulada en el marco del apoyo que la reina Isabel I decidió dar a los Países Bajos en su lucha independentista contra España. En este vuelco de la política exterior inglesa, la influencia nacionalista de los puritanos restó poder a la facción más italianizada y moderada de la corte.

Los cambios de la política exterior inglesa pronto se reflejaron en un nuevo clima cultural, Oxford y Cambridge se habían convertido en grandes centros de propaganda puritana. A partir del nombramiento de Robert Dudley como canciller y la creciente influencia del conde de Leicester y Burghley, los docentes católicos estaban siendo reemplazados por puritanos para asegurar la obediencia de las futuras clases dirigentes.

En el ambiente cultural inglés, la hostilidad hacia el filósofo italiano no quedaba expresada por la mayor o menor exactitud de su cosmología, sino por su claro alejamiento de la Escritura que lo convertía en un soberbio pecador.

Al capitalizar estas experiencias, el pensamiento de Giordano Bruno da un vuelco notable, cuando meses después publica *Spaccio della bestia Trionfante*, donde sostiene que sólo su filosofía puede reformar la religión, derrotando al cristianismo paulino y luterano mediante una nueva imagen del universo infinito frente a otra tolemaico-aristotélica.

La muerte de Enrique III -quien sin descendencia, luego del fallecimiento de su hermano: el duque de Anjou, había dejado como heredero al jefe de los protestantes: Enrique de Navarra- y la prolongada lucha entre facciones religiosas terminó destruyendo toda posibilidad de realizar el ideal de paz erasmiano encarnado en un príncipe pacificador de Europa.

En las postrimerías del siglo XVI, el cisma había dejado una identidad cristiana socavada y marcaba la aparición de nuevas confesiones religiosas separadas por la intervención de instancias estatales (luteranos, calvinistas, zwinglistas).

El proceso de descomposición de la Iglesia profundizaba la tensión existente entre las creencias individuales y los bloques político-religiosos. Sintiendo cada vez más ajeno a estos bloques, Giordano Bruno expresó la necesidad de proponer una reforma moral y social para salvar a Europa de su crisis histórica por fuera de los marcos ideológicos imperantes, apelando a pensadores como Anaxágoras, Demócrito y Lucrecio para refutar la visión agustiniana de la historia.

Ya habíamos afirmado que el Nolano entendía al tiempo como una sucesión cíclica que implicaba para todos los seres vivos el transcurso por múltiples formas y las etapas biológicas de nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte. La mutación era la ley natural que gobernaba y unificaba todos los niveles de la realidad: los animales, los astros, los hombres y los átomos que constituían a los seres vivos.

La ciclicidad aplicada a las instituciones y a los hechos humanos significaba que nada podía tener un carácter permanente, porque incluso la Religión y el Estado eran fenómenos históricos, capaces de cambiar y perecer con el paso del tiempo.

Por otra parte, para el monje napolitano la noción de ciclicidad guardaba un juicio moral, ya que los acontecimientos históricos se hallaban sujetos a la continua alternancia de luces y sombras, del bien y del mal (*vicissitudini*).

En este sentido, la Europa de fines del XVI se encontraba en el punto más bajo de la "rueda del tiempo" porque había sido víctima de la Reforma luterana, la cual -mediante la ociosidad de la justificación por la fe- había oscu-

recido la verdadera comunicación existente entre el hombre, la Naturaleza y la divinidad.

Por primera vez en *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), Giordano Bruno asocia el motivo de la pedantería a la ignorancia del cristianismo paulino luterano, que ha pervertido todos los valores. Al postular un saber basado únicamente en el rigor retórico y gramatical, “los pedantes” habían destruido la legibilidad del mundo llegando a separar las palabras de las cosas.

A raíz de la Reforma, el Nolano entiende que la realidad se nos presenta en forma silénica o invertida (*rovesciata*); lo auténticamente falso se manifiesta a los sentidos como bello, atractivo y bueno, mientras que la verdad aparece “oscurecida” tras un “manto de tinieblas”. El saber se transforma en especulaciones decadentes basadas en sofismos y al perder su referente en las cosas, las palabras quedan desprovistas de sentido²⁴.

El ex-monje dominico define a la Europa de su época como un mundo “trastornado” donde la apariencia se ha tomado por esencia y lo real se desprecia como apariencia, situación por lo cual los hombres se encuentran incapacitados para comprender su “verdadero ser en el mundo”.

Para salir de esta crisis, la filosofía bruniana se propone reconstruir la relación del hombre con la divinidad desde en un punto de vista mágico-naturalista como antiguamente lo habían hecho los egipcios. Ahora se trataba de averiguar quiénes habían sido los responsables de la decadencia de la civilización egipcia y qué había que hacer para recuperar su sabiduría.

Paradójicamente el motivo silénico que en Erasmo había sido utilizado para caracterizar los excesos de la Iglesia Romana y exponer la necesidad de rescatar el mensaje evangélico de Cristo; en Giordano Bruno se hace presente para descalificar por completo al cristianismo, principal “destructor” de la antigua sabiduría egipcia.

Conjugando Lamento hermético -que describía la decadencia de Egipto luego del abandono de la divinidad- y apologética pagana, autores como Michele Ciliberto destacan que el filósofo napolitano atribuía la causa de todos los males a una “lectura literal” del mito egipcio.

En el espectro cultural del siglo XVI el *Corpus Hermeticum* era una fuente muy importante porque -de acuerdo con los testimonios de los primeros escritores cristianos: Lactancio y Clemente de Alejandría- allí se encontraban los vestigios de la antigua sabiduría que había sido revelada por Dios a los hombres.

Las enseñanzas del sacerdote egipcio, Hermes Trimegisto, habían sido transmitidas a Noé, a los patriarcas como Moisés, a los sabios griegos e incluso a los romanos. Sin embargo, para Giordano Bruno -a diferencia de Marsilio Ficino y Pico della Mirándola, principales traductores y difusores de esta fuente- en vez de unir a todas las religiones, el *Corpus Hermeticum* demostraba la inferioridad del pueblo hebreo que debía ser visto como “un excremento de Egipto”²⁵.

Finalmente, hacia 1614 un erudito francés, Isaac Casaubon, descubrió que existía un error en la datación del *corpus*; era evidente que Platón o Aristóteles nunca pudieron haber leído estos documentos ya que, en realidad,

²⁴ CILIBERTO, Michele: *Giordano Bruno*, ed: Einaudi, Roma, 1983, pg 80.

²⁵ BRUNO Giordano *Spaccio della bestia trionfante*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.799.

habían sido escritos por varios autores cristianos y semicristianos pertenecientes a las sectas gnósticas de los siglos II y IV D.C.

Confiado en la fidelidad del Corpus, Giordano Bruno sostenía que la decadencia de la civilización no se debía al pecado original del hombre, sino a una errónea interpretación que el judeocristianismo había hecho de la sabiduría pagana al creer que la inmanencia de la divinidad en la naturaleza era un claro signo de politeísmo e idolatría.

Víctimas de sus propios prejuicios, los judeocristianos habían 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.

A los ojos de Giordano Bruno Cristo aparecía como un “falso Mercurio”(Orione), al ser quien “*mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; è ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono e ottimo, è vile, scelerato ed estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge umana è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma sono cose contrarie come le tenebre e la luce*”²⁶.

Impuesto como pensamiento dominante, el cristianismo había subestimado la capacidad del hombre para actuar en este mundo, ya sea para conocer o para generar un marco propio de convivencia. La misma Naturaleza que para el hombre siempre había sido la intercesora ante la divinidad, ahora era definida por Cristo como aquella “mancha pecaminosa” de la que había que avergonzarse.

El engaño de Cristo -como iniciador de un período oscuro de la humanidad- había sido continuado por la obra de Lutero y sus seguidores, quienes encarnando aquellos “ángeles malvados” profetizados por el Lamento hermético “... *forzaranno gli miseri all'audacia di ogni male, come fusse giustizia: domanda materia a guerre, rapine, frodi e tutte altre cose contrarie alla anima e giustizia naturale...*”²⁷.

La lección egipcia había sido olvidada porque la religión, en vez de asegurar la convivencia pacífica de los hombres y favorecer el desarrollo de la filosofía natural, había servido como instrumento de rapiña, ensangrentando a toda Europa y provocando la completa disolución de los vínculos sociales.

Teniendo en cuenta estos procesos identificatorios entre Cristo, *angeli nocenti* y Lutero, vemos cómo Giordano Bruno termina alterando las palabras de Hermes para convertir el Lamento en una fuente profética que ilustra la crisis europea del siglo XVI.

En realidad, la fuente hermética hacía referencia al abandono de la divinidad como consecuencia de la aplicación de leyes e instituciones que habían sido introducidas por escitas y habitantes de la India, convirtiendo a Egipto en tierra de bárbaros. Sin embargo, en la traducción bruniana no se

²⁶ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.384

²⁷ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pgs.785-86.

hace mención al pueblo egipcio como tierra de bárbaros y los religiosos en vez de víctimas aparecen como los únicos culpables de la crisis ²⁸.

Asimismo en ningún momento del Lamento, Hermes hace referencia a la noción de justicia; noción que en Bruno aparece vinculada al “verdadero espejo de la divinidad”, como aquella ley natural cuyo conocimiento permitiría que el mundo retornara a su antiguo rostro y recobrarla el sentido perdido.

En esta alternancia providencial entre el bien y el mal también existían “buenos mercurios” que “iluminaban” constantemente al hombre para que llegara a captar el verdadero orden del mundo. Uno de estos buenos mercurios se hallaba representado por el mismo Giordano Bruno, cuya misión principal consistía en rescatar a la sabiduría egipcia del olvido para inaugurar una nueva era de paz y felicidad.

El otro era Copérnico, quien si bien -por haber sostenido la movilidad de la tierra- personificaba a “la aurora” de esta rueda vicisitudinal, sólo marcaba el inicio de la reforma moral ya que siempre había sido más estudioso de la matemática que de la naturaleza ²⁹.

El trastrocamiento de los valores éticos (rovesciamento) y la búsqueda de la verdad como punto de partida de una reforma moral, son las dos premisas básicas que sintetizan la percepción que Giordano Bruno tenía de la crisis europea. La originalidad del hermetismo bruniano radica, justamente, en la elaboración de una nueva visión filosófico-histórica de su tiempo a partir de la cual se precisa y potencia, para luego desarrollarse en el plano de la magia natural.

Un ejemplo claro de reforma moral aparece en *Spaccio della bestia trionfante*, cuando Júpiter, como todo dios atento a la rueda del tiempo, decide expulsar los 48 vicios que había entronizado y reunir a los otros dioses del Olimpo para determinar cuáles virtudes debían reemplazarlos.

La actitud de Júpiter también debía ser imitada por el hombre porque “*il fato della mutazione*” indicaba que a un momento de oscuridad debía seguir otro de luz. La justicia natural como “fiel reflejo” de la divina así lo había dispuesto. Si la obra de Cristo y de Lutero habían sido producto de la ley natural, su carácter histórico las destinaba a perecer y por lo tanto podían ser revertidas por el hombre.

En suma, observamos que Giordano Bruno elabora una idea anticristiana de la historia donde el cristianismo paulino-luterano termina convirtiéndose en una impostura, en una verdad aparente que ha engañado a los hombres al punto de obligarlos a exterminarse físicamente en guerras sin sentido y privarlos de su capacidad de acción. Capacidad que para el Nolano no sólo tendrá que ver con la práctica de la magia natural -para prever el pasaje de una especie a otra en el marco de una ciclicidad cósmica-, sino también con la concepción de la historia como verdad operativa.

La historia como verdad operativa

Hasta aquí, observamos cómo Giordano Bruno naturaliza la historia porque los hechos -una vez inscriptos en la ley cíclica del tiempo que marca su

²⁸ En este sentido, resulta muy interesante la comparación que Michele CILIBERTO hace entre el Lamento hermético y su traducción bruniana, la cual altera y omite varios pasajes, en: *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, ed: Einaudi, Roma, 1986, pgs. 159 a 166

²⁹ BRUNO Giordano, La cena delle ceneri, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed , 1925-27, pg.108

comienzo, desarrollo y final- se vuelven objetivables e independientes de la divinidad.

Los acontecimientos también se hallaban en armonía con la cósmica alternancia vicisitudinal entre luces y sombras, entre el bien y el mal. Para salir de la crisis, el hombre debía -ayudado por los mercurios- ser capaz de interpretar estos signos, que, cual gritos de auxilio, marcaban la necesidad de encarar una reforma moral universal.

Sin embargo, sobre este providencialismo natural a su vez se construye el mundo histórico del hombre como una dimensión autónoma, claramente desacralizada, donde las decisiones que tome dependen -en última instancia- de sus objetivos, sus virtudes y de las circunstancias contingentes que lo rodean.

Como todo producto histórico, el hombre se desenvuelve en actividad y aprendiendo de su experiencia, mediante el ensayo y el error, intenta crear leyes cada vez más justas, descubrir nuevas artes y establecer los valores más nobles como regla de convivencia.

En esta búsqueda por construir una sociedad mejor surge la prudencia como una de las virtudes intelectuales más importantes que tiene el hombre porque le permite tomar una decisión o seguir determinado curso de acción sopesando el contexto histórico y las circunstancias vividas.

Al igual que Aristóteles, Giordano Bruno entiende a la prudencia como una “virtud consultativa” que rehuyendo del exceso y del defecto permite discernir lo bueno de lo malo. Esta virtud es propia del mundo histórico porque es un hábito que debe ser cultivado por el hombre mediante la práctica y la disciplina³⁰.

Sin embargo, Bruno no está tan convencido de que el prudente sea sólo el sabio, el prudente es sobre todo aquel hombre ordinario que aprende a recordar el pasado, ordenar el presente y sobre la base de lo aprendido proyectarse hacia el futuro. La prudencia es un discurso temporal que versa simultáneamente sobre lo particular y lo universal porque, gracias a esta virtud, el hombre extrae de los hechos singulares vividos juicios más generales que guían su conducta futura.

Pensando en su propia experiencia, en sus orígenes humildes, la fama alcanzada y las persecuciones por herejía, el Nolano asociaba la prudencia a la cautela, es decir, a una “armadura de hierro” que permitía afrontar la adversidad en momentos de crisis, aún cuando la rueda del tiempo anunciaba una decadencia moral.

En palabras de Bruno, *“la prudentia porge a gli mortali il scudo, per cui, contra le cose adverse con la raggione si fortificano, per cui siamo insegnati di prendere più pronta e perfetta cautela dove maggiori dispendii si minacciano e temeno; per cui gli agenti inferiori s’accomodano alle cose, ai tempi ed all’occasioni...”*³¹

En este marco, la historia debía entenderse como una verdad operativa que surgía del recuerdo de los hechos vividos. La recuperación del pasado inmediato, era lo que permitía al hombre formular juicios parciales que guiaban

³⁰ ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, traducción al español por Julio Bonet, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000, libros IV al VI.

³¹ BRUNO Giordano, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg. 649.

su conducta siempre en forma provisoria, de acuerdo a los resultados obtenidos.

No es casual que en Giordano Bruno aparezcan estrechamente relacionadas la idea de hacer historia y formular leyes en un lenguaje comprensible para la multitud. ¿Qué es la ley, sino la compilación de casos particulares para extraer reglas generales y máximas morales? Acá vemos cómo el monje napolitano no se termina de distanciar de la tradición florentina del *Quattrocento* porque la historia sigue teniendo un carácter moralizante: reconocer el error para desarrollar las potencialidades del hombre.

Por otro lado, si pensamos en la historia como una verdad operativa que de la mano de la prudencia guía las acciones cotidianas del hombre, debería existir una dimensión temporal que permita el despliegue de dichas acciones. Sería demasiado simplista pensar solamente en la eternidad de la sustancia divina y caratular a la filosofía bruniana de ahistórica, transicional o incoherente.

En este sentido, sostenemos que en los diálogos italianos de Giordano Bruno existen tres niveles de temporalidad: inmanente, cíclica y eterna.

La temporalidad inmanente es propia del mundo histórico porque remite a las acciones y decisiones humanas. El tiempo es entendido como experiencia, a partir de la cual el hombre forja su propio destino y construye la sociedad en que vive.

El acontecer cíclico remite a una legalidad natural que se impone a los hechos humanos y naturales de los infinitos mundos, ordenándolos a partir de dos máximas:

- * La alternancia cósmica del bien y del mal, de la sabiduría y la ignorancia
- * El nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte de los seres vivos y los astros.

Por último, existe otra dimensión temporal: la eternidad de la naturaleza divina que siempre permanece igual a sí misma porque es la creadora de los innumerables mundos y seres que los habitan.

Si ligamos a la historia con la mutabilidad y la multiplicidad del cambio, es decir, con las infinitas posibilidades de realización que tienen los seres particulares; la eternidad podría ser entendida como un rompecabezas compuesto de múltiples instantes.

Por ende, aunque en el universo infinito la localización espacial y temporal de un hecho determinado no coincidiera con la de otros hechos, todas las piezas terminarían por encajar, cual infinita *complicatio*, en la eternidad de la naturaleza divina y sin embargo cada hecho seguiría resguardando su singularidad³²

³² Al respecto se recomienda consultar el libro de MONDOLFO, R: *La filosofía del Renacimiento, Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, ed. Losada, 1954, Buenos Aires, Primera parte, cap II: Giordano Bruno. Nos llama la atención que este libro no halla sido incorporado a la polémica sobre el significado de la ciclicidad y de la frase *veritas figlia temporis* en Giordano Bruno.

En este trabajo, Mondolfo sienta las bases para poder hablar de una idea de historia en Giordano Bruno al afirmar que las contradicciones y vacilaciones de su filosofía; contradicciones que habían sido señaladas por GARIN en *Medioevo ed Rinascimento*, eran más aparentes que reales porque una sátira áspera y mordaz sobre la crisis religiosa parecía darle coherencia a las obras brunianas.

Así, el concepto de ciclicidad debe entenderse como coincidentia *opositorum*, es decir, como un punto de encuentro entre la multiplicidad y mutabilidad infinita de las cosas particulares y la unidad de la naturaleza; encuentro que de ninguna manera anula la singularidad de lo particular. En este sentido, el ex-dominico afirmaba que *“come necessariamente lo essere e*

De estos argumentos se desprende que, para Giordano Bruno la eternidad de la naturaleza divina de ninguna manera anulaba la particularidad y la singularidad de los hechos históricos. El motivo de la infinitud justamente hacía referencia a las innumerables posibilidades de desarrollo que tiene el hombre.

En este sentido, cobra importancia la relación que el monje napolitano establece entre la historia y la filosofía, haciendo de la historia un tipo de conocimiento que versa sobre lo particular y lo múltiple, es decir el mundo habitado por el hombre. Por otro lado, la función de la filosofía será buscar la esencia, las verdades que permanecen detrás de una realidad en constante cambio y transformación.

Sin embargo, mientras Aristóteles comparaba historia y poesía para ilustrar el carácter más filosófico y elevado de la segunda³³; el Nolano establecía una comparación directa entre filosofía e historia por medio de la pintura, posibilitando la existencia de cierta complementariedad entre ambas disciplinas.

Según Bruno, aunque la filosofía era la única disciplina capaz de vislumbrar el significado profundo de la naturaleza infinita, también debían rescatarse las cualidades precognitivas de la historia para relevar cada mínimo detalle de la realidad hasta llegar a reconstruir el 'verdadero' orden del mundo.

Semejante a un caleidoscopio, el ojo bruniano era capaz de escudriñar la realidad en todos sus niveles, "*fa giusto com'un pittore...mentre basta di questo far veder una testa, di quello un corno, de l'altro un quarto di dietro, di costui le orecchie, di colui l'intiera descrizione, questo con un gesto, et una mina.... di sorte che con maggior satisfazione di chi remira, et giudica, viene a instorar come dicono la figura*"³⁴

El historiador y el pintor tenían hábitos semejantes, ambos reconstruían un hecho o un objeto por medio de una observación precisa y una descripción minuciosa, que no obviara ningún detalle.

Sin embargo, el historiador se diferenciaba del pintor porque sus descripciones detalladas le permitían inferir las causas del fenómeno investigado, alcanzando una construcción teórica más general.

Mediante el ejercicio de la prudencia, la historia combinaba observación empírica y reflexión teórica, reflexión que para el filósofo italiano era fundamental a la hora de guiar la acción del hombre gracias a la formulación de juicios parciales.

unità si trova in tutti numeri, in tutti luoghi, in tutti tempi e atomi di tempi, luoghi e numeri; l'unico principio de l' essere e in infiniti individui, che furono, sono e saranno", Giordano Bruno, Spaccio della bestia trionfante, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 2, Bari, 2da ed 1925-27, pg.72.

Por otro lado, es interesante destacar cómo Mondolfo da cuenta de una nueva concepción del devenir histórico en Bruno, concepción que si bien se aleja de la idea iluminista del progreso pone el acento en la laboriosidad de las diferentes épocas.

³³ "La poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía aunque luego le ponga nombres a los personajes; y en particular, qué hizo o le sucedió a Alcibíades" en ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b, tomo II, edición trilingüe por Valentín García Yebra, ed.Gredos, 1974, Madrid

³⁴ BRUNO Giordano, La cena delle ceneri, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pgs.72-3.

Al respecto, es interesante detenernos en el análisis que Frances Yates realiza sobre el tipo de relación que Bruno establece entre la pintura y la historia en sus obras sobre la memoria (*De umbris idearum, Cantus Circaeus y Sigillus Sigillorum*)³⁵.

Para el Nolano, las imágenes del arte clásico de la memoria eran mágicas. Por ende, aquel hombre capaz de recordar estas imágenes en sus múltiples combinaciones con las figuras del mundo sensible, podría llegar a manipular las influencias ejercidas por los astros en el mundo sublunar.

De esta manera, Bruno toma las ruedas de la memoria luliana para sintetizar por medio de imágenes toda la historia, descubrimientos, pensamientos, filosofías y producciones de la humanidad, privilegiando los acontecimientos que él consideraba más importantes.

Concéntricamente, las diferentes ruedas se van sucediendo a partir de imágenes que representan los niveles inferiores de la creación (mineral, vegetal, animal) ; seguidas de grandes invenciones humanas (agricultura, caza, pesca, técnicas médicas como la cirugía); luego aparece la magia íntimamente asociada con la religión; las artes visuales y musicales; el arte militar; la escritura y por último el conjunto formado por la astronomía (representada por Euclides y Filolao), la astrología y la filosofía como grado superior del saber (cuyos máximos exponentes son Epicuro, Anaxágoras, Tales de Mileto y Pitágoras)³⁶.

Es interesante observar cómo para Bruno, la historia siempre ha sido entendida como una verdad operativa, idea de historia que también se hace presente en sus últimos trabajos sobre magia y el arte de la memoria. Según las imágenes que aparecen en las ruedas, la historia se convierte en una compilación de las artes e invenciones humanas, en la exaltación de la operatividad de ciertos filósofos y pensadores.

Es curioso que en el Renacimiento, cuando se habla de historia, no sólo se hace referencia a los hechos del hombre, sino también a la historia natural -es decir, el estudio de los animales, de la naturaleza, de los movimientos celestes- y por supuesto a la historia de la ciencia.

Esto resulta bastante lógico si pensamos que en esa época los campos del saber se hallaban todavía muy lejos de la demarcación y sistematización que alcanzarían bajo la Ilustración, estableciendo una clara separación entre lo mágico y lo divino; la filosofía y la magia natural; el arte y la historia

Sin embargo, no deja de asombrarnos cómo tempranamente mediante la pintura Giordano Bruno asocia a la historia con la memorización como elemento de visualización espacial. Evidentemente, el ex-dominicano no era indiferente al proceso de matematización del espacio que mediante el uso de la perspectiva *artificialis* llevaban a cabo los artistas de la época³⁷.

En *Sigillus Sigillorum*, el Nolano se describe a sí mismo como un artista de la memoria, que al igual que un poeta sobresale por su poder imaginativo (*phantastica virtus*), virtud que inculcada por inspiración divina le permite exteriorizar y comunicar su arte. Por su capacidad de captar el 'verdadero'

³⁵ YATES Frances,: *The art of memory*, caps X al XII, ed:Routledge and Kiegan P, Londres, 1966.

³⁶ YATES, Frances: *The art of memory*, cap XI, ed :Routledge and Kiegan P, Londres, 1966, pgs. 268-9.

³⁷ El tema es ampliado y analizado en detalle en mi trabajo sobre Giordano Bruno y la perspectiva *artificialis*, que será publicado próximamente

orden del mundo -que sintetice en imágenes los infinitos rumbos seguidos por la historia de los hombres-; el poeta, el pintor y el filósofo son fundamentalmente lo mismo: pintores de imágenes, uno lo expresa en la poesía, el otro en la pintura y el tercero en el pensamiento³⁸.

Aquí vemos cómo Giordano Bruno, se adelanta algunos años al árbol del conocimiento de Francis Bacon donde las disciplinas más importantes: la poesía, la historia y la filosofía aparecían asociadas respectivamente con la imaginación, la memoria y el entendimiento como aquellas facultades mentales que les eran propias.

Rescatando el dicho horaciano "*ut pictura poesis*" (como la poesía, la pintura), el filósofo napolitano sostenía que "entender es especular con imágenes"; reflexionar a partir de lo que en primera instancia había sido presenciado y atestiguado por nuestros sentidos.

Por ello, no debemos desestimar el intento bruniano por relacionar historia y visibilidad, concibiendo a la historia no sólo como un tipo de conocimiento precedente a la filosofía sino también como un conocimiento susceptible de ser acrecentado por el hombre mediante la memorización espacial de imágenes significativas y estéticamente armoniosas.

En este sentido, nos parece interesante que Giordano Bruno presente a *La Cena de le ceneri* como el primer diálogo histórico donde se describe minuciosamente casi en "forma pictórica" cada acontecimiento, cada parte del cuadro porque encierran en sí mismas un significado propio: "*Considerate, Signore, che il dialogo è istoriale, dove, mentre si riferiscono l' occasioni, i moti, i passaggi, i racontri, i gesti, gli affetti, i discorsi, le proposte, le risposte, i propositi ed i spropositi, remettendo tutto sotto il rigore del giudizio, che non vi possa venir a proposito di qualche ragione. Considerate ancora, che non v' e parola ociosa; perché in tutte parti e da mietere e da disotterrare cose di non mediocre importanza, e forse piu la dove meno appare*"³⁹

Al contar lo que sucedió en la cena con los doctores oxonienses Bruno advierte que esta historia "*non vi si manda per informarvi di quel que sapete... ma... benché conosciamo le cose più perfettamente al vivo, non sogliamo pero disprezzar il ritratto e la rappresentation di quelle*"⁴⁰. La recreación de lo que aconteció no debía ser desestimada, porque si bien no era como la realidad misma servía para que el lector tuviese un testimonio a partir del cual, haciendo uso de "*l'occhio della considerazione*"⁴¹ pudiera tomar partido por alguno de los protagonistas o extraer alguna enseñanza provechosa.

De esta forma, una vez más, queda establecida la superioridad de la filosofía sobre la historia, porque partiendo del simple retrato histórico el filósofo era capaz de proyectarse todavía más allá al buscar en cada detalle del relato algo que lo hiciera reflexionar y llegar a "descubrir" la única sustancia que unificaba todos los niveles de la realidad (*instoriar*).

En este contexto, la historia se convertía en una herramienta fundamental para la filosofía porque ofrecía un bagaje de experiencia, un

³⁸ YATES, Frances: *The art of memory*, cap XI, ed:Routledge and Kiegan P, Londres, 1966, pg.297

³⁹ BRUNO Giordano, *La cena delle ceneri*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg.77.

⁴⁰ BRUNO Giordano, *La cena delle ceneri*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg.72.

⁴¹ BRUNO Giordano, *De la Causa, principio e uno*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed 1925-27, pg. 265.

reservorio de hechos humanos, sin el cual era imposible elevarse a la universalidad de la verdad filosófica; verdad que en el caso de Bruno tenía que ver con las consecuencias perniciosas de la Reforma protestante y el cristianismo paulino-luterano.

Mientras el historiador se encargaba de describir a los hombres tal cual eran, con sus defectos y virtudes, el filósofo discernía las máximas morales que debían guiar el comportamiento de una sociedad para hacer a los ciudadanos más virtuosos.

El Nolano afirmaba que *La Cena* era sobre todo una obra histórica porque remitía a un hecho político concreto: la búsqueda de una conciliación entre los *politiques* y la facción moderada del protestantismo inglés, para lograr la unificación de la Cristiandad europea. Asimismo al instar a los reformados y contrarreformados fanáticos a que depusieran su actitud, el relato histórico pronto se precipita en una "topografía moral"⁴².

La Cena también se presentaba como una fábula moral mediante la cual el lector debía tomar conciencia de la gravedad de la crisis religiosa, aprender del ejemplo de otros y decidir qué camino quería tomar, considerando todos los dilemas morales que su decisión implicaba.

En suma, el monje napolitano, a partir de una interpretación mágico hermética, revivía en parte el argumento aristotélico de la superioridad de la filosofía frente a la historia al definir a la primera como ciencia por su unidad y permanencia, mientras que la alteridad, la multiplicidad y el cambio caracterizan a la historia. No obstante, Bruno terminaba radicalizando dicho argumento al concebir a la historia como una verdad operativa propia del quehacer humano, cosa que nunca había sido afirmada por el Estagirita.

Con formato de crónica, la historia narraba los hechos pasados y formulaba juicios morales parciales, lo suficientemente operativos como para no hacernos caer dos veces en el mismo error. En este sentido –fiel al pensamiento griego- Giordano Bruno entendía que los acontecimientos estaban sujetos a una ley cíclica natural que permitía detectar los momentos más críticos de la humanidad para que los hombres tomaran conciencia de sus errores y pudieran revertirlos en un futuro no muy lejano.

A modo de Conclusión:

Apuntes para una idea de la historia en Giordano Bruno

El objetivo de este trabajo ha sido demostrar cómo en la obra de Giordano Bruno, en particular en los diálogos italianos, aparece una nueva concepción desacralizada de la historia que se distancia notablemente del relato bíblico, el cual imponía al hombre una forma única de interpretar el mundo: la elección entre la salvación o el pecado.

La aparición del relato bíblico como la única trama que daba sentido a los hechos humanos es muy clara en san Agustín cuando afirma que el tiempo vivido por el hombre es sólo una experiencia subjetiva carente de sentido frente al Dios trascendente.

En cambio, para el Nolano es el hombre quien debe dar sentido a los hechos, a partir de su propia experiencia en el tiempo y espacio que le tocó vivir. Esta desacralización que Bruno hace de la historia se aplica a la interpretación que él mismo brinda sobre la crisis religiosa del siglo XVI.

⁴² BRUNO Giordano, *La cena delle ceneri*, en: *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, vol 1, Bari, 2da ed, 1925-27, pgs.77-8.

En un primer momento, confiado en el éxito de Enrique III, el ex-dominico pensaba que si el rey francés usaba políticamente a la religión como *instrumentum regni* y se aliaba a Isabel I de Inglaterra, la pacificación de Europa era posible y se produciría una *renovatio temporis*.

Para Giordano Bruno, el catolicismo se hallaba muy lejos de la verdad filosófica -su rechazo a la teoría copernicana así lo probaba- pero seguía siendo fundamental a la hora de mantener la obediencia y la unión del pueblo mediante un determinado sistema de ritos y símbolos.

Sin embargo, cuando el protestantismo inglés se vuelve cada vez más hostil a Bruno, éste, apelando al *Corpus Hermeticum*, se radicaliza y elabora una tradición histórica opuesta a la bíblica, mediante la cual intenta dar cuenta de los orígenes de la crisis religiosa. En esta tradición, Egipto -la cuna de la religión, las artes y las letras- aparece como el padre de Grecia y Roma y se opone al pueblo hebreo entendido como “excremento de los egipcios” porque tomó a la magia natural por idolatría y estableció a un dios impostor llamado Cristo.

Para Bruno, Cristo, mediante prodigios falsos, cual mago maligno, había hecho a los hombres olvidar sus orígenes divinos, manipulándolos a su antojo y parecía que los reformados protestantes -como fiel intérpretes de Cristo- pretendían hacer lo mismo.

Esta interpretación anticristiana de los acontecimientos se proponía demostrar que los hechos sociales no eran opacos en sí mismos, sino que los hombres habían sido víctimas de la impostura de Cristo y Lutero, situación por la cual se hallaban sumergidos en la ignorancia y decadencia moral. El Nolano estaba convencido de que su misión “liberadora” consistía en hacer que los hombres comprendieran las causas de la crisis para luego, en un futuro cercano, poder revertirla.

Pero, entonces ¿cómo debía entender el hombre ordinario a la historia? El hombre, en su quehacer cotidiano debía ver a la historia como un cúmulo de experiencias propias que le permitía actuar sobre la realidad inmediata.

En este marco, debe entenderse el elogio que el Nolano dispensa a la capacidad operativa de los seres humanos para, haciendo uso del intelecto y sus manos, transformar el medio y construir la sociedad como un orden independiente de la divinidad porque los valores y las leyes son establecidos por los mismos hombres.

Por lo tanto, el hombre tenía el deber ético de actuar y no ser un mero espectador de lo que estaba ocurriendo. No resulta extraño que, como parte de su reforma moral, Bruno pretendiese desenmascarar la peligrosidad del mito de la Edad de Oro por el elogio excesivo que se hacía de los hombres ‘ociosos’ que no habían hecho nada para salir de la ignorancia de su estado natural.

Asimismo, para Bruno, el accionar del hombre no debía darse en medio del caos porque había una legalidad cíclica que a nivel cósmico ordenaba los acontecimientos humanos. Por ciclicidad entendemos la constante alternancia de épocas de auge y decadencia, alternancia lo suficientemente flexible como para permitir que el hombre saliera del dualismo bíblico y pudiera decidir entre múltiples caminos, cuál quería tomar.

Esta idea de ciclicidad se relaciona con una concepción plástica de la realidad en la que el hombre renacentista parece tejer su propia historia. Es decir que, para el filósofo napolitano, la realidad era concebida como un proceso en ebullición constante, donde todo era posible y por ende, la

efectividad de los caminos que el hombre podría seguir para salir de la crisis siempre era relativa. Por eso, antes de equivocarse, era mejor que el hombre fuera prudente y tomara conciencia de su propia situación, estudiando hasta el más mínimo detalle la estrategia a emplear.

En este proceso, la historia, mediante el ejercicio de la prudencia permitía a los hombres realizar una reflexión consciente sobre el pasado inmediato. Asimismo, esta reflexión volvía a la historia operativa porque mediante la comparación de hechos singulares el hombre arribaba a juicios más generales que le permitían tomar decisiones como un ser independiente y dueño de sí mismo.

En definitiva, en la lectura que el hombre hiciera de sus vivencias, en la perseverancia y la capacidad para aprender radicaba la posibilidad de hacerse bestia o *dio in terra*, de convertirse en títere o “domador” de la fortuna.

Es más, para Bruno la felicidad no se limitaba al ejercicio que algunos individuos privilegiados podían hacer de la prudencia y la sabiduría, sino que también albergaba un ideal de *civilità* colectivo donde todo hombre estuviera satisfecho. En esa sociedad, por fin, el hombre lograría acordar reglas de convivencia, elegir un rey justo -quien debía repartir los roles sociales de acuerdo al mérito de cada uno-, practicar una religión civil basada en la tolerancia y agudizar el ingenio para desarrollar innovaciones técnicas que dieran buenos frutos a su comunidad.

Aquí Bruno nos presenta una visión de la historia que, a diferencia del realismo maquiavélico, tiene como centro un ideal: mejorar el *convito umano* para asegurar la supervivencia de las sociedades dentro de la alternancia cíclica del bien y del mal, el saber y la ignorancia.

Sin embargo, desde un punto de vista gnoseológico, la superioridad de la filosofía sobre la historia era más que evidente. Mientras la historia se limitaba al conocimiento que los infinitos pobladores de este vasto universo podían tener y a juicios siempre parciales, la filosofía era superior porque, al igual que un caleidoscopio, permitía relevar hasta el más mínimo detalle que le brindaba la historia para “revelar” la fábula moral que se escondía tras una realidad múltiple y cambiante.

Los historiadores estaban limitados a hablar en lenguaje vulgar, en cambio los filósofos eran los únicos que podían discernir la “verdadera causa” de la crisis y sugerir qué virtudes morales debían recobrase. Es decir, los filósofos eran quienes daban un sentido último a los hechos y a las obras humanas.

No obstante, si comparamos la tarea del filósofo con la del mago, el margen de acción del primero es mucho más importante. Las ruedas de la memoria utilizadas por el mago sistematizaban el conocimiento alcanzado por los hombres durante generaciones a partir de la visualización de imágenes armoniosas y significativas.

Es decir que dichas ruedas convertían a la historia en un canto a la operatividad de la especie humana porque compilaban las grandes invenciones, artes y pensadores que finalmente permitían al mago influir sobre todos los niveles de la realidad.

A pesar de las diferencias, tanto para el mago como para el filósofo nunca está en discusión el carácter pragmático de la historia como reservorio de las obras humanas, al que es necesario acudir para guiar nuestras acciones.

Por otro lado es importante aclarar que, si bien Giordano Bruno entiende implícitamente a la historia como verdad operativa y pone muchísimo énfasis en la capitalización de experiencias pasadas, esto no implica que tuviese una concepción progresista del devenir histórico. En todo caso, las sociedades están sujetas a avances y retrocesos según el trabajo y el esfuerzo que pongan los hombres a la hora de crear nuevas artes y bienes en un clima de tolerancia y unión.

Por ejemplo, había épocas en que los hombres se acercaban y otras, como la crisis religiosa del siglo XVI, en que definitivamente se alejaban del ideal que el Nolano tenía de *civilità*: mejorar el *convito umano*.

Entonces, ¿por qué si es tan importante la capitalización de la experiencia pasada para Bruno, la historia de los hombres parece no tener una meta prefijada? Simplemente, digamos que era muy difícil saber con claridad que rumbo tomaría Europa en esos años tan sangrientos y convulsionados.

En suma, no podemos negar que en Giordano Bruno hay una idea de historia, por más que no responda a la concepción tradicional de historia como disciplina científica que la Ilustración más adelante acuñó y que ha marcado la producción historiográfica hasta el presente.

Selección bibliográfica

Obras italianas de Giordano Bruno

Il Candelaio, 1582, París.

La cena de le Ceneri, 1583, Londres.

De la causa, principio et uno, 1583, Londres.

De l'infinito, universo e mondi, 1584, Londres.

Spaccio de la bestia trionfante, 1584, Londres.

Cabala del cavallo pegaseo, 1585, Londres.

De gli eroici furori, 1585, Londres.

Fuentes principales

ARISTÓTELES: *Poética*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, ed: Gredos, 1974, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, traducción al español por Julio Bonet, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.

BAYLE, P: *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820-4, 16 vols.

BODIN, Jean: *Colloquium of the Seven about secrets of the sublime*, Marion Leathers, Daniels Kuntz, Princenton University, EUA, 1995.

Vocabolario degli Accademici della Crusca, 5ta impresión, volume III, Firenze, 1878.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, París, 1751-1772, 17 vols.

ERASMUS, Desiderio: *De libero arbitrio diatriba sive collatio y Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium*

LUTHERI, Martini en: *Opera omnia*, edición de I.Clericus, Lugduni Batavourum, vol IX, 1703-06.

BRUNO Giordano: *Opere italiane* (ed Giovanni Gentile-Aquilecchia) 3 vols, 2da ed, Bari, 1927-35.

GUICCIARDINI, F: *Opere*, en: La letteratura italiana. Storia e testi, vol 30, Ricardi, Milan, 1953.

LUTERO, Martín: *La voluntad determinada y la libertad del cristiano*, en: Obras de Martín Lutero, vol IV, versión castellana de E.Sexauer, Buenos Aires, 1976.

MACCHIAVELLI, N: *Opere*, a cura de S. Bertelli e F. Gaeta, 8 vols, Feltrinelli, Milán, 1960-5, col. Classici italiani, universale economica.

MONTAIGNE Michel de: *Essais des cannibales* (ed. de M. Butor), 4 vols, París, 1964-5.

VALLA, Lorenzo: *Scritti filosofici e religiosi*, Clásici di Filosofia, vol VI, ed. Sansoni.

VARCHI, Benedetto: *Storia Fiorentina*, Biblioteca Nazionale Economica, Florencia, 1888.

Estudios y artículos

- AQUILECCHIA, Giovanni: *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Einaudi, Torino, 1991.
- AA.VV: *La filosofía del Renacimiento*, colección Historia de la filosofía, Siglo XXI, México, 997 (1era edición española 1974).
- BERTELLI, Sergio: *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, ed. Península, España, 1984.
- BLUMENBERG, Hans: *Le légitimité de les tempes modernes* (trad. por Marc Sognol y Jean Louis Schleger), ed Galimard, Bibliotheque de Philosophie, 1999 (1era ed en alemán 1966).
- BOSSY, J: *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Harven & London, Inglaterra, 1991.
- BROCCHIERI, Ma.Teresa: *El intelectual entre la Edad Media y el Renacimiento*, Escritos de filosofía clásica, Serie Medieval, trad. Silvia Magnavacca, CFyL (Oficina de Publicaciones), Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- CASTELLAN, Angel: "Variaciones en torno a la cosmoantropología del Humanismo", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 14, pp7-100, 1969-71; 15, pp7-108, Buenos Aires, 1970.
- CASTELLÁN, Angel :*Algunas preguntas por lo moderno*, ed: Tekné, Buenos Aires, 1986.
- CILIBERTO, Michele: *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, ed Ruiniti, Roma, 1986.
- CILIBERTO, Michele: *Lessico di Giordano Bruno*, 2vol, Roma, 1979.
- CILIBERTO, Michele: *Giordano Bruno*, ed. Laterza, Collezione storica, Roma, 1990.
- COLLINGWOOD, R: *Idea de historia*, ed Fondo de Cultura Económica, 1996 (1era ed español 1952), México.
- CORSANO: *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo solgimento storico*, ed: Sansoni, Firenze, Italia, 1940.
- DUBY, Georges: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, ed.Argot, España, 1998.
- ECO, U: "La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino", en: *Vuelta* 9, Abril 1987.
- FIRPO, Luigi: *Storia del proceso di Giordano Bruno*, Laterza, 1983, Italia.
- GARIN, E: *Medioevo e Rinascimento*, ed. Laterza, Roma, 1998 (1era ed. 1954)
- GARÍN, E. : *El Renacimiento italiano*, ed: Ariel, Barcelona, 1986.
- GANDILLAC, Maurice: *La filosofía del Renacimiento*, vol 5, Historia de la Filosofía, siglo XXI editores, 1997 (1era ed en francés 1973).
- GANDILLAC, Maurice: *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, ed Montaigne Aubier, París, Francia, 1942.
- GENTILE, Giovanni: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, ed: Vallecchi, Firenze, Italia, 1950.
- GILBERT, Felix: *Machiavelli and Guicciardini, Politics and history in sixteenth century Florence*, Princenton, EUA, 1965
- GRANADA, MA: *Giordano Bruno y América. De la crítica a la colonización a la crítica al cristianismo*, ed.Geocrítica, España, 1990.
- GRANADA, MA: *El debate cosmológico en 1588*, ed.Bibliópolis, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, 1996.
- GIARD, Jean-Baptiste: *Lorenzo Valla. La donation de Constantin*, Les Belles Lettres, Paris, 1993
- GUZZO, A: *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso di Campanella*, colección: La letteratura italiana, vol 33, Riccardo Ricciardi editore, 1956, Milano.
- HALLIWELL, Stephen: *The poetics of Aristotle*, Princenton, EUA, 1990.
- HAZARD, P. *La Crise de la conscience européenne*, 2 vols, París, 1942.
- INGEGNO: *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoli, 1985.
- IÑIGO LLEDÓ, Emilio: *Lenguaje e Historia*, ed: Taurus, vol. 27, 1996 (1era ed 1978), Madrid.
- JAMMER, Max: *Storia del concetto di spazio*, ed: La Nuova Italia, Firenze,1973.
- KAMEN, Henry: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en Europa moderna*, ed: Alianza, 1998, España.
- KEARNEY, H: *Los orígenes de la ciencia moderna*, ed: Ariel, Barcelona, 1973
- KOSELLECK, R: *Futuro pasado*, ed. Paidós, Barcelona, 1995.
- KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Mexico, Siglo XXI, 1986.
- KOYRÉ, A: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Cahiers de Annales N.19, París, 1961.

- LESLIE, Marina: *Reinassance Utopias and the problem of History*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996
- LEVINAS, M: *Historia social de la ciencia y la técnica: aspectos relevantes para introducir su problemática*, fichas de cátedra, Opfyl, 1989, Buenos Aires.
- LOUIS, Pierre: "Le mot historia chez Aristote", en: *Revue de Philologie, de Littérature et de Histoire Anciennes*, Année et tome XXIX, fascimile I, May 1955, pgs 39-44.
- LUTZ, Heinrich: *Reforma y Contrarreforma*, ed Alianza, España, 1992.
- MAGNAVACCA, S: "Distintio-extensio y el tiempo de la historia en San Agustín", en: *Temas medievales* N 2, Buenos Aires, 1992.
- MONDOLFO, R: *La filosofía del Renacimiento*, ed. Losada, 1954, Buenos Aires.
- MUDROVICIC, María I: *Voltaire, el Humanismo y la Historia*, ed. fundec, Buenos Aires, 1998.
- NEUSER, Wolfgang: *A infinitude do mundo: notas acerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinito, o Universo e os Mundos*, colec. Filosofía, vol 28, ed. Edipucrs, Porto Alegre, 1995.
- NISBET, Robert: *Historia de la idea de progreso*, ed. Gedisa, Barcelona, 1980.
- ORDINE, Nuccio: *Giordano Bruno and the Philosophy of the Ass, translated by Henryk Baranski*, 1996, Yale University
- ORÍO DE MIGUEL, B: "Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético kabalístico (siglos XV-XVII)", en: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol 6, Del Renacimiento a la Ilustración, ed: Tratta, Madrid, 1994.
- PAPI, F: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, ed: La Nuova Italia, Firenze, Italia, 1968.
- RICCI, S: *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Napoli, Italia, 1990.
- ROSSI, Paolo: *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*, ed: Labor, Barcelona, 1966.
- POPKIN, Richard: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, 1983, México.
- ROMERO, José Luis: *Estudio de la mentalidad burguesa*, ed. Alianza de bolsillo, 1987, Buenos Aires, Argentina.
- SANTINELLO, Giovanni: *Introduzione a Niccolò Cusano*, ed. Laterza, Bari, 2da ed. 1987.
- TOCCO, F: *Le opere latine di Giordano Bruno confronti con quelle italiane*, ed: le Mornier, Firenze, Italia, 1889.
- YATES, Frances: *The French Academies of the sixteenth Century*, en: *Studies of the Warburg Institute*, vol 15, University of London, 1947, England.
- YATES, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, ed Ariel, Barcelona, España, 1983.
- YATES, F: *Ensayos reunidos I, Lulio y Bruno*, ed: Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1996.
- YATES, F: *The art of memory*, ed: Routledge and Kiegan Paul, Londres, 1966.
- ZURUTUZA, H y BOTALLA H. comps): *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales*, Homo Sapiens ediciones, Buenos Aires, pags.129 a 145.