

La actualidad de Giordano Bruno en castellano

ANA ISABEL RÁBADE
(Universidad Complutense)

En la historia del pensamiento y, en general, de la cultura hay nombres que, por incluirse habitualmente en el «saco» de los heterodoxos, se mencionan con mucha frecuencia pero rara vez se convierten en el objeto de una reflexión sostenida en los ámbitos académicos; autores que, no obstante su heterodoxia, son de hecho ciertamente representativos del momento histórico-cultural que les correspondió vivir: su heterodoxia no es sino el reflejo de una encrucijada de la cultura. Uno de estos hombres singulares es Giordano Bruno.

Apóstol de la libertad de pensamiento que se dejó matar antes que renunciar a ella y, al mismo tiempo, vagabundo de corte en corte europea y de comunidad en comunidad, buscando acomodo y cátedra desde donde divulgar sus doctrinas. Acerbo crítico contra la superstición, el fanatismo y la intolerancia del cristianismo de su época, tanto de católicos como de protestantes, y, sin embargo, visionario y profeta de una nueva era. Primer defensor sistemático del copernicanismo, que afirma antes que nadie la infinitud y la homogeneización del mundo que acabarán caracterizando la consideración moderna de la naturaleza, pero también defensor a ultranza de una visión organicista, animista, cualitativa y radicalmente antimatemático, que se opone frontalmente a la estilizada concepción de la naturaleza de la ciencia moderna. Autor de un sistema y una visión del mundo de compacta unidad, pero, no obstante, dispuesto casi hasta el final a renunciar a su faceta religiosa con tal de poder seguir afirmando su núcleo filosófico.

Bruno, en cualquier caso, se nos muestra como un autor, si no contradictorio, sí cuando menos lleno de contrastes, y que ofrece en su pensamiento una curiosa mezcla de novedad y antigüedad. Y esta mezcla de vuelta al pasa-

do y de modernidad es de hecho lo que más típicamente caracteriza su época: el Renacimiento. El Renacimiento en que vive Bruno es, sin embargo, el Renacimiento tardío de la segunda mitad del siglo xvi. Este período se caracteriza, por un lado, por ser una época de crisis, de crisis religiosa y también, en relación con ella, de crisis escéptica en el ámbito del saber; pero, por otro lado, es un momento en el que el hervidero de tendencias que había caracterizado desde sus inicios al Renacimiento va paulatinamente consolidándose hacia la visión del mundo mucho más consistente propia del Barroco del xvii y de la ciencia moderna. Contra lo que va a ser el triunfo de la ciencia moderna, Bruno estará, en cambio, en el bando de los perdedores. Frente a la simplificación matemática de la realidad dominada por la utilidad, Bruno encarna todavía una visión del mundo que quiere abrazar la realidad con todos sus matices, presidida, sin embargo, por la convicción de la íntima unidad de todo lo real; frente al universo frío e inerte de la ciencia, Bruno contempla el mundo como un gran organismo viviente dotado de alma y movido por el amor en vez de por fuerzas mecánicas. Bruno defiende, en definitiva, una visión panteísta de la realidad impregnada de exaltación poética y emparentada con interpretaciones mágicas.

Y es precisamente esta derrota de la *visión* del mundo que propugna Bruno —que conjuga religión, metafísica, naturalismo, magia y poesía— a manos de los adalides de la «nueva ciencia» lo que hace definitivamente de Bruno un heterodoxo. Pues también la historia de la cultura la han escrito siempre los vencedores, transmitiendo su versión a las generaciones venideras, y es desde ella desde donde nosotros contemplamos el pasado. Bruno, sin embargo, —y no sólo él, sino todos esos autores del momento, tanto italianos como alemanes, que solemos incluir bajo el nombre de «filósofos de la naturaleza»— se inserta en toda una línea alternativa, que recorre toda la modernidad —a través de autores como Spinoza o los románticos— como una corriente secundaria o antagónica frente a la tendencia dominante, pero que recurrentemente irrumpe con fuerza, siempre con un valor crítico, y siempre resultando vencida.

Resulta, pues, muy estimulante que en los últimos años hayan aparecido diversas ediciones y traducciones nuevas al castellano de algunas de las obras fundamentales de Giordano Bruno. Dentro de este esfuerzo por dar a conocer el pensamiento de Bruno en castellano destaca especialmente la labor realizada por el profesor Miguel Ángel Granada. Es encomiable que un mismo estudioso se esté dedicando sistemáticamente a preparar versiones castellanas de algunas de las obras más destacadas de Bruno, para ir construyendo, a partir de ello, una visión más coherente de un autor que presenta tantas dificultades. Y es que con demasiada frecuencia se ha convertido el pensamiento de Bruno en una suerte de «rompecabezas» en el que tal tesis era un antecedente de tal pensador y tal otra idea recordaba a tal otro, sin intentar comprender realmente a Bruno desde sí mismo y, por ello mismo, sin conseguir habitualmente ofrecer una comprensión suficientemente consistente de su sistema.

En las versiones de obras de Bruno preparadas por Miguel Ángel Granada lo primero que hemos de elogiar son sus traducciones. Guiadas por un constante esfuerzo por mantenerse fiel a los conceptos principales del pensamiento bruniano, dichas traducciones están asistidas por gran número de notas que contribuyen a aquilatar más tales contenidos al tiempo que proporcionan oportunas referencias que ayudan también no poco a esta labor. Esta tarea se completa, por último, con los amplios estudios introductorios que preceden a cada una de las obras traducidas, en los que se pone de manifiesto un extenso conocimiento tanto de los principales acontecimientos histórico-culturales de la época, como de los datos de la vida y la obra de Bruno, y asimismo, una profunda comprensión de los contenidos del pensamiento bruniano, sin olvidar las interpretaciones de los expertos más reconocidos. Todo esto ha convertido al propio profesor Granada en un especialista internacionalmente reconocido en la obra de Bruno, como dan buena prueba sus diversas publicaciones realizadas en revistas españolas y extranjeras ¹.

Las cuatro obras de Bruno traducidas hasta el momento por Miguel Ángel Granada pertenecen todas ellas a lo que se conoce como sus «diálogos italianos», publicados entre 1584 y 1585, cuando Bruno se hallaba en Londres. Estos «diálogos italianos» son la primera expresión del auténtico pensamiento maduro de Bruno, puesto que en obras anteriores todavía sobrepujan en exceso influencias externas aún no plenamente elaboradas. Lo primero que llama la atención en todos estos diálogos es que, siendo obras de carácter filosófico, estén escritas en este momento en italiano. La razón de ello parece ser que eran obras dirigidas a lectores ingleses cultivados, pero al margen de los ámbitos académicos, entre quienes estaba de moda la lectura de poesía italiana. Se trata, por lo demás, de diálogos con una gran carga alegórica y simbólica, plagados de referencias culturales de carácter tanto religioso como mitológico y mágico, y escritos en un lenguaje decididamente poético. Todo esto las convierte para nosotros en obras de difícil lectura, muy alejadas de los tratados o ensayos filosóficos a los que estamos acostumbrados.

El grupo completo de los diálogos italianos de Bruno está compuesto por seis obras. Estas seis obras pueden dividirse en dos grupos de tres: un primer subgrupo de tres diálogos, que podríamos calificar como «cosmológicos», en los que Bruno expone fundamentalmente su metafísica y su filosofía de la na-

¹ Entre los diversos artículos publicados por Granada sobre Bruno, pueden señalarse: «Épico y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral. Una confrontación a través de Lucrecio», en AA.VV.: *Lenguaje, historia, sociedad. Homenaje a Emilio Ledó*, Barcelona, 1989, págs. 125-141. «Giordano Brunos Deutung des Kopernikus als eines "Gott erleuchteten" und die *Narratio prima* von Rheticus», en K. Heipcke u.a. (Hrsg.): *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, Wienheim, 1991, págs. 261-285. «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all' *antiqua vera philosophia*», en AA.VV.: *L'interpretazione ne secoli XVI e XVII*, Milán, 1993, págs. 59-82. «Giordano Bruno et la *dignitas hominis*: présence e modification d'un motif du platonisme de la Renaissance», en *Nouvelles de la République des Lettres*, 12, (1993-I), págs. 35-88.

turalidad; y un segundo subgrupo de diálogos «morales», en los que se presentan básicamente las opiniones religiosas de Bruno, tanto críticas como positivas. En el primer subgrupo se incluyen *La cena de las cenizas*, *Sobre la causa, el principio y el uno* y *Del infinito: el universo y los mundos*, de los cuales Granada ha traducido el primero y el último ²; el segundo subgrupo lo integran la *Expulsión de la bestia triunfante*, *Los heroicos furores* y la *Cábala del caballo Pegaso*, de los cuales nuevamente ha traducido Granada el primero y el último ³, existiendo también una reciente traducción castellana de *Los heroicos furores* a cargo de M.^a Rosario González Prada ⁴.

Sin embargo, aunque los diálogos italianos de Bruno se pueden dividir en dos grupos hay que insistir en la fuerte continuidad que hay entre ambos. Pues Bruno piensa que la nueva imagen del mundo ofrecida en los diálogos «cosmológicos» conduce por sí misma a la reforma ética y religiosa propuesta en los diálogos «morales»: para Bruno la verdad aboca directamente a la moralidad, y la liberación de la imagen del mundo, que estaba cautiva de los prejuicios, arrastra consigo la liberación moral del hombre. Esto permitiría explicar por qué Bruno estuvo dispuesto a renunciar a la faceta más específicamente religiosa de su sistema con tal de mantener su núcleo más filosófico: de éste habría de seguirse naturalmente la reforma ética y religiosa. Por lo demás, Bruno defiende aquí un planteamiento típico de la modernidad, según el cual a partir del establecimiento certero de la verdad llegamos a la verdadera ética.

Para su nueva imagen del mundo Bruno toma como punto de partida el «giro copernicano», es decir, la visión heliocéntrica de Copérnico frente a la tradicional visión medieval aristotélico-ptolemaica. Bruno comparte con su época la repulsa hacia buena parte de la tradición medieval considerada como una autoridad y, asimismo, la apelación al platonismo como alternativa a la tradición aristotélica. Las relaciones de Bruno con el platonismo, o más específicamente con el neoplatonismo, son obvias, tanto por lo que se refiere, por ejemplo, a la reconocida influencia de Marsilio Ficino, como al evidente parentesco con la visión plotiniana de una realidad única de la que emana todo cuando existe. No obstante, y como también es habitual en la época, puede afirmarse que, si bien es cierto que algunas tesis brunianas se contraponen directamente a ciertas ideas de Aristóteles, el rechazo de Bruno se dirige más bien contra la tradición aristotélica cristiano-medieval. Pues,

² G. Bruno, *La cena de las cenizas*. Introducción, traducción y notas de M. A. Granada. Madrid, Alianza, 1987. G. Bruno, *Del Infinito: el universo y los mundos*. Traducción, introducción y notas de M. A. Granada. Madrid, Alianza, 1993.

³ G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*. Traducción, introducción y notas de M. A. Granada. Madrid, Alianza, 1989. G. Bruno, *Cábala del caballo Pegaso*. Traducción, introducción y notas de M. A. Granada. Madrid, Alianza, 1990.

⁴ G. Bruno, *Los heroicos furores*. Introducción, traducción y notas de M.^a Rosario González Prada. Madrid, Tecnos, 1987.

como el propio Granada apunta, la filosofía de Bruno tiene, por una parte, mucho que ver en algunas de sus ideas fundamentales con planteamientos típicos del pensamiento de Aristóteles, como, por ejemplo, la comprensión de la naturaleza como algo fundamentalmente vivo y dotado de movimiento; y, por otra parte, el pensamiento de Bruno enlaza asimismo en algunos puntos con el aristotelismo renacentista de influencia averroísta, del que sería buen ejemplo la figura de Pomponazzi.

En Bruno encontramos, por tanto, el intento típicamente renacentista de recuperar la sabiduría antigua para alumbrar a partir de ella una nueva era que supere la ignorancia y la superstición medievales. En este sentido, Bruno se contempla a sí mismo como el «profeta» de esa nueva época. *La cena de las cenizas* —diálogo cuyo título contiene obvias referencias religiosas, así como al *Banquete de Platón*— viene a ser el manifiesto, o casi podríamos decir el «evangelio» que anuncia el redescubrimiento de la verdad. Esta recuperación de la antigüedad para engendrar una nueva era se corresponde igualmente muy bien con la comprensión de la historia sostenida por Bruno. En oposición a la visión cristiana de la historia como un proceso lineal y en progresión, Bruno concibe la historia cíclicamente como una sucesión en alternancia de períodos de luz y de tinieblas, es decir, de épocas en las que domina la verdad y épocas en las que rige una visión perturbada y falaz de la naturaleza, el hombre y Dios.

Para Bruno, Copérnico, con su giro hacia el heliocentrismo, es el abandonado de la nueva edad de luz, pero no supo ver las consecuencias que ello habría de tener para la configuración de una nueva imagen del mundo. Bruno, que se convertirá así en el primer defensor sistemático del copernicanismo, intentará desarrollar plenamente esta tarea. Las primeras consecuencias que Bruno extraerá del copernicanismo —y que coinciden con las que luego derivarán los representantes de la ciencia moderna— serán la afirmación de la infinitud y la homogeneidad del universo. Bruno rechaza de plano el mundo cerrado y jerárquicamente ordenado de la tradición aristotélica medieval. En primer lugar, y como expone en su diálogo *Del infinito: el universo y los mundos*, la realidad es para Bruno infinita en un doble sentido. Por una parte, el universo es infinito porque —haciendo estallar el confín último del cosmos tradicional que era la bóveda de las estrellas fijas— carece de todo límite, y en esto se anticipa Bruno a la visión de la realidad que se impondrá con la ciencia moderna; pero también, por otra parte, porque ha de afirmarse la existencia de infinitos mundos. En segundo lugar, desde la consideración de esta «doble infinitud» del universo, ya no se puede determinar en él ningún centro absoluto ni lugares privilegiados, se quiebra la tradicional jerarquía ontológica, y el universo se torna homogéneo.

La homogeneización de la realidad que Bruno lleva a cabo la podemos entender, bien en el sentido de una naturalización de todo lo real, o también en el sentido de una divinización de todo cuanto existe, pues, en definitiva,

nos hallamos en una visión panteísta de la realidad. En el pensamiento de Bruno se ofrece una nueva valoración tanto del hombre, como del mundo, como de Dios. El hombre ya no es una criatura indigente marcada por el pecado original, sino que es un ser activo y capaz de conocer, que lleva en sí las huellas de la divinidad. El mundo ya no es ese lugar de pecado al que hombre ha sido arrojado, sino que, según la conocida fórmula de Bruno, «la naturaleza es Dios en las cosas». Por último, en un universo homogéneo y plenamente infinito ya no hay lugar para ningún más allá trascendente, sino que Dios se hace inmanente al mundo. Y es, en definitiva, esta «identificación» de Dios con el mundo la razón última de la absoluta infinitización del universo efectuada por Bruno: la infinita potencia divina ha de expresarse en una obra también infinita y en infinitas obras.

En función de su panteísmo, que no permite ya ninguna apelación a una instancia trascendente, el mundo aparece en el pensamiento de Bruno como una realidad autónoma y autosuficiente que se rige por sus propias leyes, lo mismo que desde otro punto de vista mantendrá también la ciencia moderna. Y la homogeneización del universo no la realiza Bruno, como hará la ciencia moderna, desde la simplificación matemática, sino desde la vida, desde la consideración de toda realidad como un organismo vivo, dotado de alma como su principio de movimiento. Bruno, en suma, en la antípoda de lo que acabará siendo la concepción científica de la realidad, mantendrá una visión del mundo dominada por el sentimiento de la profunda unidad de todo cuanto existe, de un universo gobernado por el amor y que se mueve teleológicamente.

Si la imagen física del mundo sostenida por Bruno resulta crítica respecto de la visión tradicional, su panteísmo resulta también crítico en relación con el cristianismo medieval. Las críticas de Bruno contra el cristianismo de su época son obvias, tanto contra los católicos como, sobre todo, contra los protestantes, cuya imagen despreciativa del hombre y la negación de su libertad repugnaban a Bruno. Sin embargo, lo que quizás no esté tan claro es con qué profundidad hay que entender la postura anticristiana de Bruno; es decir, si más allá de dirigirse contra determinadas formas históricas del cristianismo, la crítica de Bruno apunta contra el cristianismo como tal. La cuestión es ciertamente polémica entre los estudiosos de Bruno. Granada aboga por una interpretación decididamente anticristiana de Bruno, interpretación que parece plausible poder apoyar en determinadas afirmaciones de Bruno, pertenecientes fundamentalmente a la *Expulsión de la bestia triunfante* —diálogo con un título de claras referencias apocalípticas—, pero que acaso no encaje tan bien con la propia actitud personal de Bruno, bastante ambigua. Su ocasional contacto con el calvinismo, sus intentos de ser readmitido en el catolicismo, su disposición a renunciar a sus tesis religiosas más contrapuestas a los dogmas cristianos, no parecen apoyar de entrada un anticristianismo tan radical. Tal vez podría interpretarse que el objeto fundamental de las críticas

de Bruno fuera más bien determinadas versiones históricas del cristianismo especialmente literales, supersticiosas e irracionales, y que del mismo modo que en la obra de Bruno se apunta la posibilidad de una interpretación racional del paganismo precristiano, esto también fuera posible en lo referente al cristianismo.

De lo que no hay duda es de que Bruno, en cualquier caso, quiere distinguir claramente entre la verdad filosófica y la religión. Para Bruno, la religión es fundamentalmente «ley», y cumple una misión pedagógica destinada al pueblo. Bruno concede, pues, a la religión un valor eminentemente social, estando destinada ante todo al mantenimiento de la paz y la convivencia. Lo que Bruno en modo alguno admite es que la religión se inmiscuya en la verdad filosófica, porque ello significaría someter la razón y el conocimiento a la ignorancia. Como una crítica a la ignorancia ha de entenderse justamente el diálogo de Bruno *La cábala del caballo Pegaso*.

Frente a la ignorancia, Bruno va a reivindicar muy fundamentalmente el papel del hombre como *conocedor*, del filósofo como el «héroe del conocimiento». Para Bruno la naturaleza merece la pena de ser conocida y el hombre es capaz de acercarse a ella para conocerla tal y como es. Bruno, por tanto, apuesta por la persecución del conocimiento, pero, sin embargo, se opone a que esto se entienda como la idealización matemática de la realidad que se está empezando a imponer en su momento. A la razón matemática de la ciencia moderna va a oponer Bruno una razón «viva» o «natural» que intenta comprender la realidad con todos sus matices y sin exigirle que cumpla rigurosas leyes matemáticas. Dentro de esta razón natural, y como todavía es habitual en la época, la magia se considera como la parte práctica del conocimiento. Bruno, en definitiva, persigue con su filosofía restablecer las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo, de modo que Dios no sea ya transcendente, sino inmanente al mundo, el hombre se comprenda como un ser natural, pero por ello mismo participe de la divinidad, y la naturaleza se descubra como el lugar a través del cual el hombre se comunica con Dios.