

La naturaleza en el Renacimiento y la *visione* de Giordano Bruno

Teresa Kwiatkowska*

I

Los filósofos naturalistas del Renacimiento vuelven a poner en primer término la cuestión de la naturaleza, que desde los días de los filósofos jonios no había provocado debates semejantes. El cuadro aristotélico —ptoloméico fue estremecido por la revolución copernicana y totalmente destrozado por las ideas ontológico-cosmológicas de Giordano Bruno. Sus implicaciones para la humanidad eran bastante claras. La nueva visión de la naturaleza, una creación de los trabajos brillantes de los astrónomos y físicos, de Copérnico a Galileo y también de neoplatónicos como Bruno, lentamente desplaza la visión greco-cristiana que había dominado el pensamiento europeo hasta el siglo XVII. Pronto, la imagen de la naturaleza dejaría de ser de una estructura orgánica como en la filosofía clásica del Renacimiento, y se le empezaría a representar de acuerdo con la mecánica.

Mientras tanto, las metáforas pertenecientes al cuadro orgánico de la naturaleza todavía presente en el Renacimiento, a saber, la representación simbólica del universo, inspiraban diversas posturas y respuestas emo-



IZTAPALAPA 41

ENERO-JUNIO DE 1997

pp. 143-154

* Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

cionales siempre con la consideración o restricción ética de un acto destructivo contra el mundo vivo y sensible. "... Quien afirma que la tierra carece de vida expresa una idea repelada por los hechos. Lo muerto carente del espíritu vivificador no produce vida ni crecimiento...", insistió Basil Valentine¹, un alquimista del siglo XVI. Miles de imágenes de la Tierra —Madre nutritiva—, llenan los escritos de Bernardino Telesio (1509-1588), Paracelso (1490-1541), Leonardo de Vinci (1452-1519). Conforme a Giordano Bruno (1548-1600)² cada ser humano es al mismo tiempo "un ciudadano y esclavo del mundo, un hijo del Padre Sol y Madre Tierra." Reiteradamente, en la cosmovisión renacentista la vida fluye en las cosas sin que exista un método para distinguir lo inanimado de lo animado a razón de la semblanza de sus estructuras.

El Renacimiento heredó la idea de naturaleza representada como un organismo de sus antecedentes filosóficos antiguos; las ideas filosóficas antiguas sirvieron de transfondo en el siglo XVI. La metáfora orgánica, que estableció el carácter unitario de la naturaleza completa en sí misma y evolutiva a partir de sí misma,

bastante flexible, permitió subsumir bajo su rubro general varias posiciones filosóficas. La idea central de la teoría orgánica era la identificación de la naturaleza, o más bien de la Tierra, con

una Madre que satisface las necesidades de la humanidad en un universo ordenado: "... esta tierra, divina madre que nos ha engendrado y nos alimenta y que más tarde nos volverá a acoger".³

Casi no se necesita agregar que frecuentemente se reconocía en el elemento femenino todo lo imprevisible, caótico y salvaje.

Los tiempos tumultuosos del Renacimiento desencadenaron la transformación de la sociedad europea feudal de señores y siervos en una moderna, mercantil e industrial. La historia de la época muestra también los primeros rayos de la revolución que cambiará el arte de ver y comprender el mundo natural. Justamente, el entusiasmo renacentista superará el estudio griego de los movimientos y la búsqueda de las leyes abstractas del espacio para centrarse en la investigación del mundo físico-químico profundamente ligado a la materia. Es indudable que precisamente en el Renacimiento, de una creación conjunta de filosofía y ciencia, brotó una nueva imagen del mundo natural que se adueñó de la imaginación europea en los siglos por venir. La epistemología empirista con su rígida relación de los hechos a los conceptos, sucedió a una interacción dinámica entre el ser pensante y la naturaleza, manifiesta en Bruno. La metáfora de la tierra madre se desvanecerá más tarde bajo el impacto de la Revolución Científica; la otra, de la na-

turalidad desordenada, violenta e imprevisible, invocará los mecanismos del control y dominación.⁴

Lentamente, en la concepción renacentista de la naturaleza, el mundo perderá los atributos de un ser vivo; se convertirá definitivamente en un complejo de cuerpos que se mueven mecánicamente, carentes de la inteligencia y la vida en el tiempo y el espacio. La naturaleza empieza a aparecer como un objeto con leyes propias, y el sujeto —el hombre— se encontró cara a cara con un mundo privado de “alma”, de Dios y de fuerza que no podía contener en sí ni valores ni jerarquía axiológica.⁵

La nueva confianza en el poder del intelecto para explicar el universo y poner a la naturaleza al servicio del hombre a través de la búsqueda sistemática e ininterrumpida del conocimiento, prepararon el escenario para las ideas provocativas y revolucionarias de Copérnico, Kepler y Galileo, quienes iniciarán una investigación del mundo sin precedentes por razón del previo descubrimiento del compás, y más tarde del telescopio y el microscopio.

II

Dentro del nuevo cuadro de la naturaleza que emergía de las ideas renacentistas, el problema real se refiere a la manera como el pensamiento de la época interpreta la relación del hombre

con el mundo natural. En primer lugar, resurge la idea presente en los escritos de Cícero, de que el ser humano puede recrear el mundo de “la segunda naturaleza” a partir de la primera.⁶ Francis Bacon (1561-1627) formulará esta concepción de una manera más clara. Bacon y Bruno se percataron del carácter unitario y sucesivo del desarrollo de la ciencia y de la técnica. El mismo Bruno calificó a su época de “aurora” que despuntaba tras una larga noche, la verdadera luz del conocimiento humano. “...El Renacimiento,” escribió John Ruskin, “perdió la idea de la medida, y consideró la ciencia como el bien solo y único, sin inquietarse de saber si ella vivifica al hombre o lo paraliza,(...).”⁷

Paralelamente, la separación del proceso cognitivo de la ética y de la lógica sobre la base de una percepción de la naturaleza infinita comportándose de acuerdo con sus propias leyes, formulada principalmente por Nicolás de Cusa, situó al sujeto frente al mundo natural como un objeto del estudio.⁸ La dominación de la naturaleza había comenzado mucho antes de los siglos XVI-XVII, sin embargo, varias ideas renacentistas empezaron a profundizar la nueva perspectiva en la que el cosmos adoptó la figura de un adversario.

A partir del Renacimiento, la imagen viva del universo natural, paulatinamente, deja de ser un espacio para la admiración espiritual, que fue la actitud

característica hacia la obra amorosa de Dios; se desvanece la simpatía por las cosas naturales, la convicción de que tuviesen alma; las cosas se convierten en unos objetos fríos, carentes de vida, que se pueden usar a voluntad del hombre.

A pesar de que detrás de la imagen científica e instrumental de la dominación, control y explotación de toda la naturaleza, flota siempre cierta admiración hacia la belleza natural, sublime e impresionante, que se resiste el reduccionismo galileano, la síntesis newtoniana y el espíritu destructivo del progreso industrial, el marco orgánico de la tierra Madre con su inherente moral, ha sido literalmente abrumado por la nueva actitud intelectual y comercial. Este cambio de la perspectiva religiosa hacia una económica, avicinó el estado de ánimo que justificará el creciente poderío del hombre sobre el mundo natural con el fin de suministrar lo esencial para una vida cómoda.

La mayoría de los historiadores considera a la revolución científica de los siglos XVI y XVII como un período de la iluminación intelectual, en el que la nueva ciencia de la mecánica y la paralela visión del mundo, desde la perspectiva mecanicista, fundamentó el progreso tecnológico, científico y social modernos. Sin embargo, la ciencia moderna junto con los retos de la visión mecanicista del universo, revive, en las premisas ecológicas de una naturaleza

interconectada e interactiva, las conjeturas holísticas de las ontologías del Renacimiento clásico.

III

La filosofía natural del Renacimiento que ataca el concepto ortodoxo de la interpretación medieval aristotélica de la naturaleza (de un cosmos jerárquico, con la tierra ocupando el lugar central, organizado en una gran cadena del ser, desde los cuatro elementos inanimados que dieron vida a los minerales, animales y plantas, hasta las jerarquías de ángeles) se puede expresar en una fórmula simplificada de que la verdadera esencia de la naturaleza no se encuentra en lo creado (*natura naturata*) sino en el proceso de la creación misma (*natura naturans*). La naturaleza va más allá de la simple creación, participa en la esencia divina original que la impregna toda. Los naturalistas Bernardino Telesio (1509-1588), Tommaso Campanella (1568-1639) y Giordano Bruno (1548-1600), unieron el alma y el espíritu del mundo en una entidad única, viva y dinámica.

Aquel pensamiento orgánico hunde sus raíces en el concepto griego de un cosmos inteligente, la idea que con varias modificaciones, fue asimilada por la conciencia del los siglos XV y XVI. Tres tradiciones son responsables de la forma sincrética tardía del organicismo:

platónica, aristotélica y estoica. Cada una de estas trayectorias, diferente en varios aspectos, pero sintetizada con el pensamiento de Hermes, con la gnosis, con el neoplatonismo o con la cristianidad, produjeron el espectro de las filosofías orgánicas del Renacimiento. Las unía la premisa de un cosmos “vivo” interconectado e interrelacionado en donde el cambio de una parte se reflejaba en los demás. “Con el sufrimiento de una parte sufre el resto de la entidad cósmica” escribió Giambattista della Porta (1535-1615) “... puesto que el mundo es la criatura viviente, en todas las partes lo masculino y lo femenino.... se acoplan...por la razón del amor mutuo”.⁹ Según Bernardino Telesio, todas las partes del mundo, hasta los metales, encerraban la vida alimentada por la tierra y el sol.¹⁰ Asimismo, Campanella reiteraba la vitalidad de los elementos, la vida y el sentimiento penetrante en todo el universo.¹¹

De acuerdo con los postulados de la filosofía neoplatónica (reaparecida en la Academia Florentina a finales del siglo XV) en el universo jerárquico extendido desde la materia terrestre hacia el intelecto divino, el *Spiritus Mundi*, une el *Anima Mundi*, la fuente última de la actividad con los objetos terrestres; las propiedades ocultas, la causa de los cambios; las cualidades básicas eran las propiedades de la materia, las ocultas, derivadas de las estrellas e in-

ducidas en el objeto por los *espiritus*, eran originarias del *Anima mundi* imbuida en los cuerpos celestes y por consiguiente, procedentes de la mente divina. El *Anima Mundi*, inmanente en la naturaleza, era el principio de su vida y su actividad. La materia fue considerada meramente pasiva y desprovista de cualquier facultad de movimiento.

Esta diferenciación entre la materia, el espíritu y el alma descansa en la raíz de la jerarquía neoplatónica. El concepto de la jerarquía se traducía en la cadena causal uniendo los objetos elementales y los celestes, posibilitando de tal manera la influencia y alteración de las cosas terrestres por las superiores. El neoplatonismo mágico —(Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Henry Cornelius Agrippa (1486-1535)— asumió la influencia celestial en los cambios terrestres junto a la posibilidad de las transformaciones “artificiales” de los objetos naturales en las que residen aquellas influencias. Esta idea (presente, por ejemplo, en los trabajos de Della Porta) de alterar y cambiar la naturaleza, todavía desde la perspectiva de un siervo humilde de los procesos orgánicos con el fin de perfeccionarlos, asimilada en las prácticas utilitarias de Francis Bacon, se convertirá en las modernas prácticas de control.

En el pensamiento de Ficino, Leonardo, Paracelsus o Agricola sale a la luz una actitud conciente de confianza

hacia los inventos tecnológicos con el fin de transformar el mundo alrededor como parte vital del cosmos. Marsilio Ficino anuncia entusiasmado la eficacia de los poderes humanos evidente en las prácticas de magia. Según Frances Yates el concepto renacentista del Mago marcó un paso crucial y necesario en la formación del pensamiento moderno.¹² La figura del Mago refleja la "reorientación psicológica" de la voluntad hacia la acción, asegurando así la dignidad de las capacidades instrumentales del hombre.

El siguiente proceso de la mecanización del mundo arrebató la consideración ética inherente en la visión orgánica de la naturaleza viva, sensible y responsiva de las acciones humanas. El mecanicismo se apropió del concepto de la manipulación de la materia, característico de la tradición neoplatónica mágica, despojándola, además, de la vida y la acción vital. La pasividad de la materia, la externalidad del movimiento y la eliminación posterior del alma, han cambiado el carácter de la cosmología y sus límites normativos.

Por fin, el neoplatonismo, que contenía una fuerte dosis pitagórica, concebía el universo como una armonía mística de números, o como una disposición geométrica de unidades espaciales expresadas en las relaciones matemáticas. La propuesta de Juan Pico Della Mirandola de una interpretación mate-

mática del universo se convertirá, en el siglo XVII, en el proyecto de una ciencia universal capaz de expresarse en ideas claras y de formularse en el lenguaje matemático.

IV

Mientras que el neoplatonismo tendió a operar dentro de la estructura que conserva el orden cósmico en el interior de las formas orgánicas, el naturalismo, recalcó más el proceso del cambio trastornando la estructura jerárquica de la naturaleza y de la sociedad. El naturalismo renacentista se alejó del tradicional aristotélico, donde la actividad actualizaba lo potencial por medio de la forma. Ahora, los contrarios eran principios activos y las causas de las transformaciones de la materia.

En la filosofía natural de Telesio (*De Rerum Natura*, 1565) los principales contrarios, lo frío y lo caliente, engendraban la operación de los demás opuestos: densidad y dispersión, lo oscuro y lo blanco, movilidad e inmovilidad, llevando las naturalezas activas a un conflicto perpetuo. Los dos principios fundamentales aparecieron manifestados en la tierra (fría, inmóvil, oscura) y en el sol (caliente, blanco, luz, movimiento). En todas las cosas engendradas a partir de la tierra y el sol los contrarios penetran y causan el cambio. Cada organismo natural se desarrolla de acuer-

do con su propia naturaleza, mientras que el movimiento beneficia y mantiene la armonía del todo.

Giordano Bruno compendiando los argumentos neoplatónicos y estoicos, extendió la dinámica oposición básica de lo frío y de lo caliente a la teoría general de un proceso dialéctico. En su "*Spaccio de la Bestia Trionfante*" (París, 1584) progresa desde la fase temprana neoplatónica hasta la comprensión de que las dos sustancias universales — una corpórea y material, otra espiritual— explican el cambio. Fusiona, así, el alma y el espíritu de los neoplatónicos en la única sustancia activa, el alma del mundo o un principio interno activo del movimiento, mientras que la materia forma su opuesto pasivo y corporal. La materia, por su parte, no era creada *ex nihilo*, ni pudo volver a la nada; era inengendrable e incorruptible, la madre divina de todas las cosas. No hay, en el pensamiento de Bruno, la separación entre el universo y Dios, así que la forma del universo y su materia no pueden perecer ni tener fin; el universo trasciende las limitaciones espacio-temporales y la desintegración de cualquier parte finita, el cosmos es ilimitado y eterno. La sustancia activa o el espíritu universal, sin mezclarse con la materia, goza el poder de mantenerla intacta, unidas las partes e invariable la composición. "... Y así como la madera no tiene por sí misma ninguna forma artificial, pero

puede tenerlas todas por la acción del carpintero, así la materia(...) por sí misma y en su naturaleza no tiene forma natural alguna, pero las puede tener todas por la acción del agente activo, principio de la naturaleza".¹³

En el nivel más alto, la materia y el espíritu alcanzan la unidad absoluta como la sustancia universal singular. El cambio es la unificación y la oposición de los contrarios. Un eficiente principio formativo dentro de la sustancia espiritual universal, actúa para unir los contrarios y arreglar armónicamente la discordia, para después, por la necesidad de la disolución, abandonar el edificio a la ruina. Aquel tránsito entre los estados define la realidad del cambio. Lo placentero adquiere el significado en la vista de lo aburrido, la saciedad en la perspectiva del hambre. La concordia cósmica se mantiene a través de la unidad y la disolución de los contrarios. El origen de la actividad en la naturaleza se halla en el espíritu universal, en fin, en la actividad inmanente de Dios en el mundo.

Aquí, la dialéctica de Bruno subraya la unidad más que la pugna de los contrarios, anticipando la dialéctica idealista más que la materialista. Resalta la armonía de la totalidad, indicando que la entidad orgánica no se reduce a la suma de sus elementos. La naturaleza perfecta del universo como un todo trasciende la imperfección de las partes.

V

Giordano Bruno (1548-1600) une la fascinación por el pensamiento antiguo (en sus textos encontramos los reflejos de las ideas platónicas, estoicas, de los jonios, pitagóricos, de las escuelas atómica y alejandrina) con la admiración de la razón y de la ciencia moderna copernicana. El misticismo oriental, el naturalismo helénico, la sacralización egipcia del mundo orgánico, la alquimia y la magia dejaron una huella profunda en su visión de la naturaleza, que pese a la variedad de sus fuentes, es homogénea, original y global. Su hilosofismo¹⁴ indica una influencia helenística preponderante. Para Bruno, la naturaleza es un organismo vivo y racional, enorme y eterno, que en un ciclo sin fin o *in moto* continuo, del nacimiento, muerte y renacimiento crea formas de la vida siempre nuevas. El término *vicissitudo* es una de las metáforas que refleja los ciclos eternos de la materia, análogos a las metamorfosis ovidianas de cada cuerpo natural. Si "la rueda" fuera la única metáfora que utiliza Bruno, su mundo sería nada más un gran mecanismo, a la manera de los racionalistas posteriores. De hecho, el término *nomachina mundi* está presente en sus textos, sin embargo, la naturaleza de Bruno es mucho más que una máquina, es un organismo al mismo tiempo. Las similitudes entre las dos metáforas de

Bruno se encuentran en su existencia racional y su funcionamiento de acuerdo con un fin. Lo que distingue los animales de las máquinas no es su armonía ni su funcionalidad, sino la fisiología y el desarrollo en las relaciones íntimas con el ambiente. Bruno frecuentemente compara la Naturaleza (Cosmos, Tierra) o con la máquina o con un animal, indicando la semejanza de sus existencias. La similitud fisiológica de los ciclos de la materia que encontramos en la naturaleza y en el hombre, el cambio incesante de la superficie terrestre, esta estabilidad fisiológica forma la esencia de la vida misma, de su cambio y permanencia. Las similitudes entre el organismo terrestre y humano no implican la identidad. "...Si, pues, la tierra y otros mundos son animales en un sentido deferente del de los que comúnmente se consideran tales, son, en todo caso, animales con mayor y más excelente razón."¹⁵

La simbólica Tierra Madre constituye un trasunto de la diosa de la fertilidad de las religiones orientales cobijadas en el mundo mediterráneo. La tierra en un flujo incesante de la energía, sostiene las vidas de animales y plantas; el Sol mantiene viva a la Tierra. Solamente en la unidad de los dos elementos la vida encuentra su sustento.¹⁶

En la fase final de su filosofía, Bruno centró su atención en la sustancia activa individual o la unidad mínima en

la naturaleza. Estos átomos activados por el alma o mónadas de diferentes grados estaban presentes no sólo en los cuerpos materiales sino en los sistemas planetarios, en el Alma del mundo, en Dios, en todo el universo. Las mónadas de un grado podían incluir las del otro y todas eran partes de la misma sustancia primordial.¹⁷

VI

La idea de la infinidad del mundo derivada de la teoría copernicana desembocó en el pensamiento de Bruno en la concepción de la pluralidad, la cual transformó substancialmente la posición que el hombre medieval ocupaba en la estructura universal. Bruno polemiza con las teorías anteriores sobre el orden de los elementos, pero no les objeta el desarrollo de una teoría atomística. Reconcilia la idea tradicional del orden según grado de la perfección con la nueva concepción según la cual cada creatura goza de una fuente interna de poder, de modo que todos los seres son autónomos y libres de las relaciones de dominación.

Igualmente, si la Tierra es sólo uno de los planetas y el Sol una de las estrellas, no existe una causa lógica para asegurar que nuestro mundo es el único y verdadero en el cosmos. Si lo infinito no tiene límites ni está restringido, ningún aspecto particular puede definirse

“superior” o “inferior”, ni puede haber un centro o circunferencia metafísica. La infinidad del universo concluye en que ningún segmento finito, como tierra, sol o luna puede ocupar una posición más “privilegiada” que otro segmento.

Lo que Bruno llama “mundo” (*mondo*) significa asimismo un mundo vivo; todos los cuerpos celestes son vivos (siendo la vida un principio cósmico) comportándose como unos animales gigantes (*gli grandi animali*) diferentes, por cierto de los animales “terrestres”. Desde esta perspectiva cosmológica, la de problema astronómico pasa a ser un problema de índole biológica, abriendo, quizás, un campo nuevo, el de la biocosmología o la cosmología de los cuerpos celestes vivos.

Si bien la visión de los astrónomos (Copernico), físicos (Kepler) y filósofos (G. Bruno) aparentemente debilitó el antropocentrismo medieval, la ingenua vanidad del hombre forma el fondo del espíritu renacentista. El cambio en la percepción del universo no implica necesariamente que se haya expulsado al hombre de su alto pedestal en la estructura cósmica, pero ciertamente da motivos para dudar de la solidez de semejante creencia. “Sólo alguien carente de razón podría creer”, escribió Bruno, “que esos espacios infinitos, habitados por cuerpos vastos y magníficos, fueron diseñados para darnos luz”.¹⁸

Abandonando el trono del “amo de la creación”, superior a todo el mundo de la naturaleza, el hombre al mismo tiempo, deja de ser sólo un siervo humilde e insignificante de Dios. Desde la perspectiva ofrecida por Bruno perdió el sentido la arrogancia al igual que la sumisión humana. Copérnico, según Bruno, liberó la humanidad ampliando al infinito el *ego* del hombre y su capacidad cognoscitiva. El universo natural le ha dado una inmensa e incomparable libertad derivada del conocimiento con el que el hombre podría controlar sus acciones y sus pasiones conforme a las acciones y pasiones de la naturaleza. Así, en vez de degradar al hombre, Bruno lo exaltó epistemológicamente como un ser capaz de extender su vista más allá de la experiencia fenoménica; lo quiso liberar de falsos ídolos y asentar científicamente los fundamentos de su grandeza.

Bruno, anota Cassirer, fue el primero en interpretar el sistema copernicano en términos de “autoliberación”. En vez de caer en el agnosticismo y el escepticismo filosófico sustentado por la nueva teoría heliocéntrica, a la manera de Montaigne o Pascal, Bruno sustituye la fórmula *Solo Deo Gloria* por la de *Solo Homini Gloria*. Sin sacrificar ningún valor, interpreta lo infinito desde la perspectiva de la grandeza del hombre que descansa en la búsqueda y el encuentro con la suprema verdad

sobre la esencia de la naturaleza: “Salido de la prisión estrecha y negra donde me ató el error por tantos años..., extendí mis alas confiado por el espacio; No sentí barreras de cristal ni vidrio; hendí los cielos y me remonté hacia el infinito”.¹⁹

Posteriormente, en la toma de autoconciencia a través de la contemplación del mundo natural, el hombre identificará la libertad con el dominio del mundo exterior de la naturaleza objetiva. La doctrina renacentista de la creatividad del hombre y de su libertad entrañó una idea audaz y agresiva de la transformación del mundo natural, gracias a los sorprendentes avances de la ciencia y de la técnica. “Desde entonces —acertó Villoro— el hombre es visto como un sujeto autónomo, abierto al mundo, para transformarlo según sus proyectos y sus trabajos”.²⁰

Según la sugerencia de Baumer, fue precisamente la divinización de la naturaleza que explicó la exaltación de la libertad humana a la vista del universo infinito y las posibilidades infinitas de la razón humana. Cuando Bruno reintegra al Dios teológico transcendente a la naturaleza como su fuerza inmanente, el principio de su organización y del cambio, suprime, de tal forma, la confrontación temerosa entre el hombre y el espacio físico. “... Al poner a Dios en el espacio, al representar el espacio como una sustancia extendida pero no

corpórea, uniendo así a Dios y a la naturaleza, el hombre se pudo tranquilizar y sentirse confortado".²¹ La grandeza del hombre depende, así, de la investigación racional de las cosas y procesos naturales, del análisis no de su esencia, atributo o forma, sino de las condiciones y la dirección de sus cambios. Esta nueva conjetura entre la razón y lo esotérico, alejada de la estructura cosmológica tradicional, origina la concordancia entre las leyes divinas y la esencia de la razón humana en el acto de la contemplación de la naturaleza.

Bruno también rompe la visión dualista cristiana del hombre desgarrado entre los cielos y la tierra, haciéndolo una parte orgánica de la naturaleza. El cosmos, el ambiente natural del hombre, es un todo eterno y homogéneo. La materia celeste no difiere de la terrena, la inmutabilidad de su existencia se revela en la infinita pluralidad de las cosas. La dinámica de su desarrollo y cambio no sigue las leyes de la mecánica, es espontánea, viva, espiritualizada y sobre todo goza la libertad de la vida. Cada partícula es distinta, pero igualmente forma parte de un todo y por tanto refleja su perfección. La materia no es un elemento pasivo a la merced de las fuerzas espirituales, es activa y creativa a la vez. El dinamismo de la realidad contiene las contradicciones de los cambios fluidos, constantes y armónicos que configuran la asombrosa y

bella variedad del mundo natural.

Al igual que los organismos terrestres forman uno más grande, los "animales" cósmicos pueden configurar una criatura mayor que todas, un Cosmos vivo o gran animal que desembaraza y mantiene la vida unida pero multiforme. Y ésta es sagrada. La Tierra de Bruno, similar a las diosas del oriente antiguo, reviste un aspecto divino. El *anima del mundo* se equipara con un Dios más estoico que aristotélico, más deísta que cristiano. "He aquí, pues, cómo todas las cosas están en el universo, y el universo está en todas las cosas, nosotros en él, él en nosotros, y todo converge en una perfecta unidad."²²

NOTAS

- 1 Citado en, Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1980, p.27.
- 2 Entre sus obras más importantes están *Della causas principio e uno*, 1584; *De l'infinito universo e mondi*, 1583; y, *Spaccio de la Bestia Trionfante*, 1584.
- 3 Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo*, p. 90.
- 4 La imagen de la naturaleza caótica y desordenada ha desempeñado un papel importante en el período moderno temprano. Asociada con la otra perspectiva de lo femenino : las plagas, hambrunas, fenómenos naturales incontrolables e inexplicados y, por supuesto, con la brujería el símbolo de la violencia de la naturaleza que demandaba el control. Niccolò Machiavelli (1469-1527) compara a la socie-

- dad y a la fortuna con una naturaleza salvaje, violenta e imprevisible que debe ser sojuzgada. W. Shakespeare (*The Tempest*) contrasta las fuerzas salvajes de la naturaleza con la tranquilidad de la vida creada por el ingenio humano. La verdadera civilización requería el pleno ejercicio del poder, el control físico y mental.
- 5 Heller, p. 390.
 - 6 Marco Tulio Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, Buenos Aires, Aguilar, 1982, p. 202.
 - 7 John Ruskin, "Las Piedras de Venecia y otros ensayos sobre arte", *Obras Maestras*, Barcelona, Iberia, 1961, p. 175
 - 8 Ver, Philip Wiener, Aaron Nolan, *Roots of Scientific Thought*, Nueva York, Basic Books, 1957.
 - 9 Giovanni Battista della Porta, *Magiae Naturalis*, Naples, 1558, traducción inglesa, *Natural Magic*, Derek J. Price, (de), Nueva York, Basic Books, 1957, p. 13.
 - 10 Bernardino Telesio, *De Rerum Natura Iuxta Propia Principia*, Naples, 1587, citado en C. Merchant, *The Death of Nature*, *op.cit.*, p.104.
 - 11 Tommaso Campanella, *De Sensu Rerum et Magia*, Frankfurt, 1620, citado en C. Merchant, *op.cit.*, p.104.
 - 12 Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 156.
 - 13 Giordano Bruno, *Spaccio de la Bestia Trionfante*, París, 1584, cita de la traducción inglesa, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, Nueva Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1964, pp.90-91.
 - 14 En el hilosofismo atribuido a la escuela jonia, no existe la distinción entre la vida y la materia ni la separación entre el reino animado e inanimado. Tales, por ejemplo, otorga el alma a todo universo al creer que hay una vida oculta en todas cosas. La idea de Bruno de los mundos como animales y del universo como *primum animal et parens universorum* se remite a la concepción de los filósofos jonios.
 - 15 Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1972, p. 89.
 - 16 Aldo Leopold, en su *Land Ethic* (1949), habla sobre el flujo de la energía por el circuito de la pirámide biótica desde el suelo, las plantas, insectos, pájaros y rodantes, hacia los carnívoros.
 - 17 En el año de 1869, Durhing sostuvo, entre otras cosas, que todo el sistema de Leibniz esta íntimamente ligado al libro de Bruno *De Maximo et Minimo*, además que el término mónada que Bruno tomó prestado de Nicolas de Cusa, procede de su *De Monade*. Sin embargo, según varios indicios, es más probable que el término "mónada" de Leibniz, por su poca familiaridad con la obra de Bruno, fuese tomado de Ann Conway. (Véase, Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1980, p.264).
 - 18 Citado en Franklin L. Baumer, *El Pensamiento Europeo Moderno*, México, FCE, 1985, p. 62.
 - 19 Giordano Bruno, *Sobre el universo infinito y los mundos*, *op.cit.*, p.77.
 - 20 Luis Villoro, "Filosofía para un fin de época", *Nexos*, Mayo 1993, p. 44.
 - 21 Baumer, *op.cit.*, p.82.
 - 22 Giordano Bruno, *Pisma filozoficzne* (Obras Filosóficas) trad. W. Zawadzki, Warszawa, 1956, pp.235-236.