



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La noción de inmanencia en la filosofía de Giordano Bruno

Autor:

Schuster, Marcelo

Tutor:

Magnavacca, Silvia Alicia

2001

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 8-8-37

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 802412	MESA
-3 DIC. 2001	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

***La noción de inmanencia en la filosofía
de Giordano Bruno***
Tesis de licenciatura

ALUMNO: MARCELO SCHUSTER

DIRECTORA: SILVIA MAGNAVACCA

AÑO: 2001

INTRODUCCION

1.1. Giordano Bruno: la persona y el personaje

Giordano Bruno, cuya corta vida se prolongó desde 1548 hacia el final de siglo, se propuso como meta, en medio de los conflictos de religión suscitados entre el catolicismo y el protestantismo, derrocar el *statu quo* del orden medieval vigente, que, en términos cosmológicos, suponía la legitimidad de la cosmovisión aristotélica-ptolomeica. Gracias al conocimiento y a la adhesión de las tesis principales del *De revolutionibus orbium caelestium* de Nicolás Copérnico, Bruno emprendió gran parte de sus críticas hacia las órdenes religiosas y las Academias, basándose en las novedades de carácter físico-cosmológico asumidas por el copernicanismo. No obstante ello, intentó ir más allá de él, no sólo exponiendo sus inconvenientes y debilidades, sino también buscando **elaborar una cosmología propia, que encontrara su sostén en una nueva metafísica, y de la que derivara la concepción de un hombre nuevo.** Ante todo, Giordano se concibió a sí mismo como un filósofo, renegando tanto del título de teólogo como del de escolástico o *magister*. De este modo, ni la orden ^{dominicana} ~~franciscana~~, de la cual formó parte en su adolescencia, ni las Universidades varias, en las que impartió cursos, se convirtieron en centros de atracción y de interés de su filosofía. Todo lo contrario, las experiencias conflictivas en el seno de estos dos ámbitos culturales fueron delineando la conformación de un pensamiento absolutamente personal y crítico que, sin poder circunscribirse a ningún espacio intelectual vigente de la

Europa de fines de siglo XVI, se hizo eco de los derechos de la libertad de pensamiento y del libre-pensador.

La aventura filosófica del pensar bruniano estuvo signada a partir de dos experiencias fundamentales: la experiencia inglesa (1583-1585) y la estadía en Frankfurt (1589-1590).

La primera de ellas se debió a la protección del rey de Francia, Enrique III, y del embajador francés en Inglaterra, Michel de Castelnau, en torno de una corte que cultivaba temas e intereses mnemotécnicos (el arte de la memoria) y de corte neoplatónico. La clausura del ámbito académico inglés a su persona, consecuencia del feroz ataque a los doctores oxonienses, defensores de la cosmología peripatética frente al copernicanismo, convirtió a Bruno en un pensador independiente, vernáculo y contestatario, y precipitó la fluidez de la obra italiana. Escrita inmediatamente entre 1584 y 1585; en ella presentaría el nudo de su filosofía antiacademicista, antiescolasticista, y antiperipatética, siendo para él todos estos rótulos sinónimos de un pensamiento *pedante*.¹ Los textos italianos, que ensayaban la continuidad lingüístico-literaria del *Candelaio*, comedia escrita en París en 1582, delinearon dos cuestiones centrales: la legitimidad de una cosmología infinitista y su fundamentación metafísica (*La Cena de le Ceneri*; *De la Causa, del Principio et Uno*; *De infinito, Universo et Mondi*) y la subversión de los valores morales una vez asumida la lógica de la infinitud (*Lo Spaccio de la Bestia trionfante*, *La Cabala del Caballo Pegaseo*, *De gl' Eroici Furori*).

La segunda experiencia relevante del pensamiento bruniano tuvo su sede en Alemania, gracias a la contención del orbe protestante, ambiente que, sin embargo, mantenía ciertas hostilidades frente a sus formulaciones filosóficas.

La legitimidad de su filosofía en territorio germano se apoyaba, ante todo, en su concepción del desarrollo de la cultura alemana, encarnada en nombres tales como los de Alberto Magno, Nicolás de Cusa, Copérnico, Palingenio y Paracelso.² Bruno insertaba sus propios aportes en dicha tradición que representaba la erradicación definitiva del paradigma aristotélico-medieval, a la vez que instauraba lo que él llamaba la *nova philosophia*. En este contexto, Giordano escribe la trilogía poética de Frankfurt (*De monade, De minimo, De immenso*), que se constituye como la cumbre de su pensamiento y en la que, al abandonar el diálogo italiano, ensaya el poema latino en imitación de Lucrecio.

El nomadismo de Bruno, que potenció su libre pensamiento, terminó constituyéndose en un ardid contra él. La península itálica, que lo había expulsado de sus ^{orden dominicano} ~~puertos franciscanos~~ hacia la Europa protestante, juzgó a través de él su propia debilidad, su creciente pérdida de legitimidad. La Inquisición y todo el orden académico e intelectual vigente se encargaron de ofuscar la *persona*, de *neutralizar* su pensamiento, yuxtaponiendo la construcción de un *personaje*. Entre 1592 y 1600, viéndose sometido a dos Inquisiciones, la veneciana y la romana, se fue labrando la imagen que acusaba su impiedad y su *paganismo* y que la Iglesia intentó proyectar a la posteridad, en una cruzada contra él. Pero el *personaje* recibió una nueva acepción de quienes reaccionaron contra sus detractores, y fue así reivindicado como mártir. no!

De este modo, la figura de Giordano Bruno quedó asociada, a través de los siglos, ya sea con la reivindicación extrema de un panteísmo surcado por fórmulas mágicas y vulgares esoterismos, o bien con el martirio de un héroe del

“pensamiento” víctima de la Inquisición romana. Ambas imágenes componían, en realidad, un solo retrato: aquel que ligaba la sentencia a su etiología. En tal sentido, sólo merecía importancia la “gravedad” de su discurso. Esta relación entre el proceso inquisitorio y el carácter del pensamiento bruniano terminó restringiendo la aptitud del horizonte hermenéutico, y jugó fundamentalmente a favor de la precisión de la razón o de las razones capaces de desentrañar tal nexo relacionante. Se trataba de encontrar una clave interpretativa que diera fundamento a la cadena significativa que asimilaba el carácter *diferencial* de los principios intelectuales brunianos con los efectos de una sentencia inquisitoria desfavorable.

Dicha actitud exegética quedó claramente consumada en el estudio de la especialista británica, Frances Yates, conocido con el nombre de *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, publicado a mediados de los años '60. En dicho trabajo, Yates atribuye a Giordano Bruno una mentalidad de tipo hermética, relegando tanto al copernicanismo como a la asunción de otras novedades cosmológicas al cumplimiento de una función estrictamente accesoria, poco determinante, pasible de ser conceptualizada como el mero instrumento actualizado y actualizante respecto de la acción de revelación divina. Quedaba claro que, para dicha intérprete, la cosmología se había convertido en la nueva máscara del dios Hermes. Entonces, al sólo hacer de Bruno un devoto de la tardía religión griega, Yates concluye “...*the legend that Bruno was prosecuted as a philosophical thinker, was burned for his daring views on innumerable worlds or on the movement of the earth, can no longer stand.*”³

La tesis del Bruno hermético pone al filósofo en contacto con una tradición religiosa que no sólo se vuelve necesariamente el nudo crítico de su pensamiento y de su acción, sino que a su vez se transforma en la “razón” que lo habría llevado irremediablemente a la hoguera. Pero esta interpretación contaba básicamente con dos problemas serios, ambos señalados por Michele Ciliberto:

-en primer lugar, tendía a pensar a Bruno sólo en relación con una tradición pretérita, sin una clara proyección hacia el futuro, y con ello, dejaba a un lado la posibilidad de vislumbar en la filosofía bruniana *“linee di svolgimento ‘alternative’ senza vederne, quando ci fosse, l’intreccio complesso, ma decisivo, con tendenze essenziali della ‘modernità’.* ⁴

-en segundo lugar, reducía, simplificaba la riqueza del pensamiento bruniano en un único aspecto, inmovilizando su figura. La simplificación iba más lejos, en la medida en que tal aspecto terminaba eclipsando al resto, volviéndose para sí mismo fuertemente concluyente. De este modo, *“Affascinati da una tematica, pur fondamentale come quella dell’ermetismo, si è perso di vista il carattere intrinseco di una filosofia capace di espandersi, attraverso una sorta di movimento a spirale, su una pluralità straordinaria di piani e di livelli, senza venire meno alla sua ‘ispirazione’ originaria.”* ⁵

Ahora bien, las resistencias a la interpretación monolítica (caso Yates) implicaban reconocer y propiciar la apertura a toda una multiplicidad de aristas y matices del pensamiento de Bruno, desechando, como primera medida, la rigidez metodológica de la serie explicativa sentencia-causas diferenciales, y trazando así nuevas líneas de interpretación. De este modo, se fueron gestando vetas exegéticas que tendieron a recalcar la *contemporaneidad* del

proyecto bruniano. Es decir que va perdiendo valor y verosimilitud la causa regresiva para dar paso a un tipo de causa proyectiva. Así, a partir de entonces, la interpretación de la obra bruniana se ha diseminado entre estudios ético-políticos, que acentuaron la necesidad de la reforma y de la renovación del hombre ante la crisis terminal de una época; y asimismo estudios cosmológicos y filosófico-naturales, que intentaron realzar los tributos brunianos a la ciencia moderna, y el carácter y actitud de claro signo moderno respecto de su investigación.

Nuestro presente trabajo se ubica dentro de este último esquema interpretativo, que requiere, para su formulación, de una revisión minuciosa de los supuestos brunianos, en directa consonancia con la fuerza de aplicabilidad y la inminencia de la contigüidad conceptual de los mismos en el seno de la actualidad filosófica. Esto quiere decir que la consiguiente revisión lleva implícita la marca *genealógica* de una concepción o de una red conceptual capaz de dotar al pensamiento de Giordano Bruno de una unidad de significación interpretativa lo suficientemente persuasiva para los parámetros de la actualidad.

Dicha unicidad, tal como lo demostraremos a lo largo del siguiente trabajo, queda fundada en la noción de *inmanencia*. Tendremos que probar, entonces, que los supuestos y principios de la obra de Bruno reciben una nueva luz bajo la consideración de la inmanencia.

El primer problema que enfrenta la adopción de dicho criterio metodológico -la inmanencia como concepto- está en relación con el modo de abordaje elegido por gran parte de los comentaristas en lo que respecta a ella. Tal método tendió a reflejar la pregunta filosófica acerca de la inmanencia en la forma de una dicotomía -entre inmanencia y trascendencia-, planteada la mayor parte de

las veces en términos excluyentes. Mientras que la primera llevaría a impugnar la acción de toda causa exterior (contra el naturalismo aristotélico) y toda causa revelada (contra la *cosmologización* del cristianismo); la segunda, en cambio, se dedicaría a la proclamación de una causalidad que proviene del *más allá* como de un *ámbito*, a la espera de la redención ontológica de los efectos. Esta dicotomía servía aquella voluntad interpretativa que buscaba precisar una determinada posición intelectual en la obra bruniana, ora un monismo o un dualismo. Sin embargo, en ambos casos se caía en algún tipo de dualidad, ya sea si se verificaba la coexistencia de ambos principios (lo que revelaba inconsistencias en el sistema interpretativo), ya sea si se producía su mutua exclusión en vistas a profesar una posición monista (lo que conllevaba a la futilidad de la presente dicotomía, siendo sustituida entonces por una nueva dicotomía, llámese interior-exterior, informe-figurado).

Sin poder abandonar dicha dicotomía, Hélène Védrine denuncia la parcialidad de las pretendidas posiciones monistas o dualistas (reducen el todo a la parte que quieren probar), instando a tomar en cuenta, para comprender la yuxtaposición de ambos rasgos, la importancia decisiva del lenguaje técnico empleado en los textos brunianos. Se trata, en general, de un lenguaje de corte teológico-religioso, que a veces, prefiere escindir a Dios de sus efectos, y otras veces, requiere remarcar la conversión de Dios en sus efectos.⁶

Ahora bien, nuestro trabajo se propone, no sólo superar la mentada dicotomía, sino más bien restarle definitivamente su valor hermenéutico. De este modo, nuestro interés por la inmanencia ya no se enfrentará a las inconsistencias que proveería una trascendencia. Y ello, por dos motivos:

-Primero, porque la dicotomía refleja un problema mal planteado. En realidad, lo que a la mayoría de los comentaristas les preocupaba verdaderamente era el fenómeno de imanentización, es decir, el *quantum* de Dios puesto en juego;

-Segundo, porque la dicotomía cree firmemente que las nociones puestas en conexión se fundan en relación con su opuesto, y la imanencia así planteada (y esto lo veremos en los neoplatonismos) resulta entonces un instrumento o más bien un complemento débil de ese opuesto.

La dicotomía encubre, en un caso, las resistencias a un Dios *naturalizado*, o a una Naturaleza *divinizada*; en el otro, la insistencia en la asignación a Bruno de un neoplatonismo implícito, pródigo en un lenguaje y en metáforas religiosas (muchas de ellas usadas efectivamente por el autor). Sólo dejando esta metodología atrás, será posible comprender la inminencia del saber cosmológico y filosófico-natural, que requería, para su puesta en acción, ser diseminado a través de una nueva conceptualización filosófica. De lo contrario, se seguiría en medio de dicotomías que solamente validan viejas creencias cosmovisivas, anulando así las novedades impartidas.

De este modo, la imanencia quedará formulada como el armazón conceptual, o el andamiaje racional capacitado para elaborar una nueva *imagen de mundo* (campo de la física), soportada sobre un conjunto de pilares conceptuales de validación y mutuo entrecruzamiento (campo de la metafísica). Esto quiere decir que la imanencia actúa como una suerte de *logos*, que funda los condicionamientos metafísicos necesarios para una determinada concepción de universo físico. Pero asimismo, funda las restricciones de orden físico, que sólo atraen para sí la viabilidad de determinados conceptos metafísicos.

Ahora bien, ¿qué se entiende por inmanencia?

En primer lugar, la precisión conceptual de la inmanencia implica un *más allá* de la inmanencia y de la trascendencia entendida como par legítimo de opuestos. La posibilidad misma de la inmanencia combate, a la vez, las huellas de corte trascendentalista como también las inmanentizaciones momentáneas. Entonces, *ir más allá* de dicha dicotomía (trascendencia-inmanentización) perfila dos consecuencias:

- redefine la relación entre la unidad y la multiplicidad, en torno del tipo de causalidad empeñada y de su imbricación en la conformación de los efectos;
- estructura el Todo en términos de una absoluta univocidad, cuyo medio de acción no transita ninguno de los modos de la inmanentización, sino que forja sus medios propios.

En segundo lugar, la definición de la inmanencia comporta una serie de presupuestos; que deberán ser probados en los textos brunianos:

- Primero, un monismo ontológico, que recorta un *único* nivel de realidad. Por lo cual, se configura una *homogeneización u homogeneidad* de lo real.
- Segundo, la identificación entre *poder, ser y querer*, por medio del argumento de la omnipotencia de la causa. Gracias a ello, nada existe *fuera* de los efectos, ni *más allá* de ellos.
- Tercero, la consideración de un universo absolutamente *infinito*, y por ello, descentrado, hecho que atestigua la homogeneidad y la isotropía como principios constitutivos de la multiplicidad.
- Cuarto, la impugnación de principios externos (motores) como artífices de un movimiento de tendencias estatizantes (noción de lugar natural) para así poder

adoptar un tipo de movimiento basado en principios internos a cada mundo conformado.

1.2. La inmanencia en la obra de Giordano Bruno

Nosotros abordaremos el problema de la inmanencia en torno de la obra cosmológica, o naturalista de Giordano Bruno. Dicho *corpus* está compuesto por los tres primeros textos escritos en su estadía en Londres, que son el fruto de la disputa del Nolano con los doctores peripatéticos de la Universidad de Oxford. En tal sentido, el primer texto escrito en Inglaterra, *La cena de le ceneri*, conjuga una parodia respecto de dicho encuentro intelectual y de sus oponentes -género que ya había transitado en su comedia parisina *Candelaio*- con una rigurosa exposición racional de las nuevas verdades cosmológicas que se derivan del copernicanismo.

Bruno retomará la reflexión estrictamente cosmológica en el tercero de los textos considerados llamado *De l' infinito universo e mondi*, que recoge una crítica despiadada al paradigma aristotélico-ptolomeico a la vez que anuncia la instauración de la *nova filosofía* que encuentra en él a su más lúcido vocero.

El texto que separa ambos aportes cosmológicos presenta un carácter diferencial, ya que se esgrime como la *validación* metafísica de la *nova filosofía*.

El análisis de la inmanencia estará, entonces, centrado en las proposiciones fundamentales que esboza dicho escrito conocido como *De la causa, principio et uno*, aunque rescatando, a su vez, las propuestas de la obra cosmológica. Asimismo, tendremos en cuenta los pasajes de otro escrito londinense de

carácter moral y político llamado *Lo spaccio de la bestia trionfante*, especialmente aquellos pasajes relativos al naturalismo egipcio y al fenómeno de la mutación.

Por último, invocaremos una obra más tardía, *De immenso*, de su periodo en Frankfurt, que para muchos comentadores constituye una verdadera síntesis del pensamiento bruniano en lo que se refiere a su posición cosmológica.

Dejaremos a un lado, al menos en este trabajo, puesto que no hace a su tema específico, toda la contribución nolana al arte de la memoria, y a las consideraciones respecto de la magia, impregnada esta última de un lenguaje neoplatónico.

Ahora bien, ¿Por qué en el seno de la obra bruniana londinense se produce la emergencia de la conceptualización de la inmanencia?

Ante todo, porque Bruno requiere aquí otorgar un marco racional legítimo a la *nova filosofía*. Pero la inmanencia, más que un sustento metafísico, funciona en sí misma como la *transposición* de los conceptos tradicionales metafísicos en torno de una significación inmanente. Se trata, entonces, de la *inmanentización* de dichas nociones filosóficas.

La obra *De la causa* fue gestada con este propósito, y es por ello que examina la validez de la forma, de la materia y de la sustancia -conceptos tradicionales- a la luz de la *nova filosofía*. Si no contáramos con la conceptualización de la inmanencia, los viejos conceptos metafísicos carecerían de utilidad, y replicarían una noción cosmológica ya perimida.

Consecuentemente, la inmanencia circunscribe el tránsito que va del concepto a la imagen (geometría, figuración de la totalidad), cerciorando y confirmando a

través de la *imago* un haz multiplicante de nuevos y variados conceptos cualitativamente intrínsecos a ella, para así volver a restituir la transición. Esto quiere decir que la inmanencia se sitúa entre la *metafísica* y la *cosmología*, sin poder desprenderse del *locus* en el que una se sirve y es contrastada respecto de la otra.

Con este fin, resulta necesario abordar, en primer lugar, la concepción de una inmanencia capaz de forjar la requerida *imago* que intente agrietar y poner en jaque la cosmovisión escolasticista, logrando asimismo quedar ensamblada, por medio de conceptos físicos de carácter inmanente, en la conformación de una nueva tipología cósmica. El primer capítulo de nuestro trabajo describirá, de un lado, dicho conjunto conceptual; y diseñará, del otro, la nueva imagen universal. Simultáneamente, el rastreo de la especificidad cosmológica nos conducirá, tal como ocurrió en el recorrido intelectual de la obra londinense bruniana, hacia una conceptualización metafísica, y para ello, tendremos en cuenta una división hermenéutica tripartita: la génesis del concepto, las propiedades y apropiaciones del concepto, la aplicación inmanente del concepto a través de otros conceptos.

En el primer caso, tomaremos como esquema de análisis, las oposiciones (o continuaciones problemáticas) Platón-Plotino y San Agustín-Neoplatónicos cristianos, para encuadrar aquella lectura privilegiada sobre la inmanencia que gravita en la filosofía de Giordano Bruno.

En el segundo caso, relevaremos los principales argumentos que ilustren la particularidad de la inmanencia bruniana, tratando de desentrañar sus diferencias respecto de las tradiciones precedentes y trazando una cartografía de las novedades introducidas por el Nolano.

Finalmente, como tercera mención, evocaremos la travesía conceptual de una inmanencia lo suficientemente hábil como para materializar su legitimidad. En este sentido, se pondrán en juego la asunción de una serie de conceptos (la tríada forma-materia-sustancia) que otorgará una textura de orden inmanente a toda la realidad. Quizás, en este punto, resida el mayor desafío de todo intérprete: poder deshilvanar las envolturas significativas que apresan los conceptos tradicionales, hallando con propiedad la especificidad bruniana en la materia.

Siguiendo esta línea, vemos que la noción de inmanencia cumple una labor fundamental, porque, además de intentar dar respuesta y sostén a los vaivenes de orden cosmológico, adapta también la significación de los conceptos tradicionales a la nueva estructuración. De ahí que Bruno celebre el maridaje entre metafísica y cosmología, pilares de la *nova filosofía*, tal como lo expresa Michele Ciliberto: *“È la riflessione cosmologica avviata nel primo dialogo che pone una serie di ineludibile –e pregiudiziali- problemi di ordine ontologico, evidenziando l’intrinseca, costitutiva connessione tra cosmologia e ontologia.”*⁷

CAPITULO 1: La inmanencia en el campo de la física

1.1. El fenómeno del horizonte como causa de apariencias

El pensamiento cosmológico bruniano se percibe en dos sentidos: de un lado, en torno de un discurso denunciante, capaz de detectar los *errores* sedimentados en el pasado; de otro lado, como una hermenéutica convencida en rastrear tras el error el fondo ofuscado haciendo *visible* (es decir, inteligible, en el sentido de *eidos*) los trazos y los gérmenes de una naturaleza desvalorizada. Mientras que el primer aspecto discursivo desata la parodia de la *cena de las cenizas*, exponiendo públicamente la pérdida de sentido de la cosmología peripatética; el segundo aspecto revela, bajo los sinsentidos, la ligazón entre el saber cosmovisivo de los antiguos y la nueva filosofía natural que se avecina.

Desde este punto de vista, la inmanencia cobra dos funciones:

- enmarcada en la parodia, denuncia las ilusiones mentadas (Bruno realiza aquí una suerte de *genealogía* de la trascendencia cosmológica);
- al poner en contacto a los antiguos con figuras contemporáneas como Copérnico o Nicolás de Cusa, la inmanencia utiliza dichos viejos retazos para resarcir su inminente utilidad actualizada.

Por ello, el primer paso que cobra la cosmología bruniana en pos de una fundamentación de la inmanencia compete a la desestimación del conjunto de las ilusiones fabricadas por la filosofía peripatética en lo que respecta a su visión de mundo, y en la medida en que quedan enfrentadas con la posición de la cosmología copernicana.

Ahora bien, la mayor de todas las ilusiones peripatéticas está consagrada al carácter mismo de la finitud del universo. Dicha ilusión encubre, en primer lugar, un matiz gnoseológico en cuanto se funda en la infalibilidad y en la suma confianza en los sentidos respecto de los objetos de la física.

“Ningún sentido ve el infinito -escribe Bruno- ; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto de sentido[...] Por eso debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón. Es al intelecto a quien conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio. Y en el presente problema nos basta y tenemos suficiente testimonio del sentido, por cuanto que es incapaz de contradecirnos y además hace evidente y confiesa su debilidad e insuficiencia al causar por medio de su horizonte la apariencia de la finitud, en cuya formación se ve además lo muy inconstante que es. Entonces, puesto que sabemos por experiencia que nos engaña en la superficie de este globo en el que nos hallamos, debemos tenerlo por mucho más sospechoso en lo que se refiere a ese límite que nos da a entender en la concavidad estelar.”¹

La confianza en los sentidos puede desembocar en resultados absolutamente opuestos, ya que, si es tomado en su pura inmediatez, deriva en la apariencia del límite como un absoluto; pero, si el sentido sufre la regulación de la razón, es entonces capaz de asumir, desde su limitación y parcialidad, la posibilidad misma de la superación de la finitud, y lograr así la apertura hacia la infinitud. El problema de los sentidos, traducido en términos cosmológico-perceptivos, adopta el modo del *horizonte*, fenómeno que es evocado por Bruno en un pasaje del *De immenso*, mientras observaba siendo niño al monte Vesubio:

*"Così anch'io, da fanciullo, ho creduto che non vi fosse nulla al di là del Vesuvio, dal momento che al di là di esso nulla potevo scorgere."*²

El horizonte daba un aspecto de limitación al mundo percibido; es decir, proporcionaba la ilusión de un confin. Sin embargo, el horizonte se iba modificando en función de los desplazamientos del observador, y así establecía una relación peculiar entre ambas partes: colocaba en todos los casos al observador en el centro de su propia perspectiva. De esta manera, la experimentación sensible del cercado circular de un horizonte perceptivo dependía de la relatividad del observador, y fundaba explícitamente la mera apariencia del límite.

Entonces, se lograba sobrepasar la *absolutes* de dicha fantasía, es decir, de un centro y de una periferia como *lugares* fijos, por medio de un des-centramiento o bien de un multi-centramiento, que parecía acatar la relatividad del punto de vista. El des-centramiento o multi-centramiento quedaba formulado en términos herméticos (acusando la influencia contemporánea del Cusano), de manera de desubicar toda centralización hasta llegar a fundirla con sus extremos. Así, no podía concebirse ni un centro ni una periferia respecto del todo físico en términos absolutos, sino que, al *poder* coincidir ambas, se producía el fenómeno de *ubicuidad* del universo.

Por otro lado, la relatividad óptica constataba la *relatividad* de la finitud y su inseparabilidad en lo que respecta a toda experimentación. De esta forma, sólo el *sentido regulado* estaba capacitado para quebrantar la ligazón entre centro-horizonte (términos físicos) o sensación inmediata-apariencia de finitud (términos gnoseológicos), dando pie a la posibilidad de un universo infinito.

Entonces, para probar que dicha relatividad confluye en un cauce de infinitud, Bruno recurrirá ya no a la dimensión gnoseológica, sino al campo mismo de la

cosmología, poniendo en jaque las consideraciones peripatéticas de *lugar* y de *inmovilidad-movimiento astral*.

1.2. La crítica a la noción de lugar a través de la recepción del espacio infinito

La tradición aristotélica concebía el lugar en términos de "límite del cuerpo continente <que está en contacto con el cuerpo contenido>." ³

Bruno encuentra, frente a esta definición, una objeción fundamental: "Si el mundo es finito y fuera del mundo no hay nada, te pregunto, ¿dónde está el mundo?, ¿dónde está el universo?" ⁴

Si el lugar de cada cuerpo o esfera celeste depende de la concavidad del cuerpo contiguo (superficie interna del cuerpo continente), cuál es, siguiendo este razonamiento, la ubicación de la octava esfera, o del primer cielo (convexidad sin concavidad contigua) que, para muchos comentadores escolásticos, resumía el lugar mismo del mundo? ⁵

Gracias a esta inconsistencia de la física aristotélica, se dejaba colar una imposibilidad descartada por la teoría en cuestión: la existencia de *algo exterior* al mundo capaz de otorgarle su legítima espacialidad. De lo contrario: "Si dices que no hay nada [fuera del mundo], el cielo, el mundo, no estará ciertamente en sitio alguno." ⁶

Es decir, la definición aristotélica de lugar conlleva implícitamente la superación de la exterioridad que se propone, en primera medida, discriminar.⁷ La especificación del *locus* como superficie o limitación está soportada, desde su conceptualización, en el marco de una necesaria *remisión al infinito*, ya que, de no ser así, o bien asume algún tipo de corporalidad que queda desprovista de

su lugar (hecho que viola la ligazón de necesidad entre cuerpo y lugar y lleva a aceptar la propuesta inentendible de que finalmente el lugar del mundo esté *en sí mismo*), o bien receptiona la existencia de un *vacío*, más allá de toda limitación (hecho que viola el principio de plenitud del mundo, llevando explícitamente a la necesidad de localizar ese más allá); o bien se ve obligada, para dotar de lugar al mundo esférico en tanto totalidad, a rescatar un *más allá incorpóreo*, lo que, de algún modo resuelve la regresión en la infinitud de Dios, pero instaura una problemática respecto de la asignación de los caracteres naturales a un ente supraterrrenal, a la vez que coloca en un mismo plano y equivalencia ámbitos metafísicos heterogéneos.

“Si dices[...] que fuera del mundo hay un ente intelectual y divino, de forma que Dios venga a ser el lugar de todas las cosas, tú mismo encontrarás muchas dificultades para hacernos entender cómo algo incorpóreo, inteligible y sin dimensiones puede ser lugar de algo dotado de dimensiones.”⁸

La remisión al infinito del peripatetismo sólo puede ser resuelta a través del vaciamiento conceptual del término aristotélico de lugar como límite, es decir como discriminación de un *afuera* a partir del límite externo del primer cielo, que a su vez, se ve imposibilitado, en tanto desprovisto de corporeidad, de toda significación espacial. Esto significa que, a diferencia de lo que creía Aristóteles, la *remisión* al infinito, en lugar de poner una valla y *limitar* la consideración de la noción de lugar, enuncia, en realidad, el verdadero direccionamiento del límite-lugar: su definición en torno de su necesidad de ser superado.⁹ En otras palabras, si el lugar queda trazado en el solo sentido de una contigüidad que siempre augura un sobrepasarse del cuerpo contenido para ser ubicable, entonces la remisión, al afectar la última esfera, obliga

necesariamente a penetrar el afuera y direccionarse hacia el infinito. Sin embargo, tal dirección importaba siempre un movimiento de cercado, que tendía a limitar la posición anterior (y a limitarse al limitar), fijándose alrededor de un centro inmóvil -la Tierra-. Además, existían dos razones *ad hoc* que desestimaban tal camino regresivo: una razón gnoseológica, que confiaba a los sentidos la consideración de una última esfera; y una razón teológica, que disponía en el más allá un principio exterior, de carácter inteligible o bien espiritual.

Digámoslo de otro modo. La consabida *remisión* al infinito en la definición aristotélica de lugar sólo probaba la necesidad lógica o conceptual de un *más allá* o un *afuera* en virtud de la posibilidad de sobrepasar el límite-lugar, pero, instaba, a cambio de ello, a sacrificar la disposición anatómica de la concetricidad. La remisión, finalmente, quedaba limitada por la tendencia del movimiento de las esferas a sus sucesivos cierres.

“Comprenderemos que los orbes y esferas no están dispuestas en el universo de forma que uno esté comprendido dentro del otro, contenido siempre una y otra vez el menor dentro del mayor, a la manera de las capas de una cebolla, sino por el etéreo campo el calor y el frío difundidos por los cuerpos en los que esas cualidades predominan, vienen a atemperarse de tal manera uno a otro según diversos grados, que resultan principio próximo de innumerables formas y especies de ente.”¹⁰

De esta manera, el problema con el que se enfrentaba dicha teoría giraba en torno de la asociación entre las nociones de lugar y de superficialidad, ora en su concavidad, ora en su convexidad. Las esferas concéntricas precisaban sus respectivos lugares por medio de superficies en contacto, que en una maniobra

de sucesiva contigüidad, culminaban en la envoltura cerrada de un mundo único, con una limitación confinada.

De este modo, quebrantar el lugar-límite no solamente significará redimensionar un *más allá*; también buscará reubicar los astros, no en función de sus puntos extremos relacionantes del interior hacia la máxima exterior, sino más bien poniendo a éstos en contacto sobre la base de una escala de homogeneización. Desde esta perspectiva, Bruno introduce la noción platónica de materia como receptáculo. En este sentido, localiza el mundo único de la tradición peripatética en virtud de una instancia homogénea: el espacio-receptáculo.

Ahora bien, si el espacio-receptáculo guarda la capacidad de albergar dicha unicidad en su propio seno, no podrá también el *más allá* mimetizar dicha capacidad?

“Por tanto, del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo (que es llamado por los platónicos “materia”), está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio y en innumerables otros espacios más allá de éste e iguales a éste.”¹¹

¿Cómo se funda entonces el atributo de homogeneidad? Gracias a un concepto de tipo espacial, que, al poner en pie de igualdad la localización del todo, extiende dicha cualificación al más allá. Tal concepto *espacializa* ora el más acá, ora el más allá, y al actuar indeterminadamente, finiquita toda distinción, sea el acá, sea el allá.

Una vez que asumimos la validez de la ecuación espacio-mundo, el sentido regulado se dedica a trasladar y trasponer dicha reciprocidad en el *vacío* o *inane* del más allá. Recordemos que, para Bruno, el mundo finito de Aristóteles

terminaba conjugándose con el condicionamiento exterior de un vacío, consecuencia fatal que parecía contradecir la experimentación humana.

“Podemos juzgar con más seguridad por semejanza con aquello que vemos y conocemos que por contraste con lo que vemos y conocemos [...] nosotros vemos que la experiencia es contraria al vacío y no a lo lleno.”¹²

Si partimos de la aceptación de que el espacio del mundo único está lleno, entonces la razón no podrá más que argumentar en ese mismo sentido en lo que se refiere a posibles espacios más allá de éste. La homogeneización del espacio, esto es, su extensión del más acá en el más allá, o bien en sentido de todos los posibles más allá, trae aparejada la concreción de su *plenitud* ontológica. Si fuera el vacío o inane quien se atribuyera la dotación de exterioridad, la heterogeneidad física (mundo único-vacío exterior) comportaría una desestructuración ontológica difícil de saldar. En cambio, la plenitud abriga la esperanza de una inmanencia física, porque transforma el vacío y lo exterior en innumerables mundos *plenos* en la dimensión articuladora de una universalidad espacial homogénea¹³. Por último, Bruno subraya una relevante característica de este espacio: el aspecto de su indiferencia. Esto quiere decir que un espacio de tintes homogéneos tiene la aptitud de recibir tal o cual mundo de manera aleatoria: lo que resulta necesario y conveniente para la perfección de su naturaleza, es su consecuente *plenificación* ontológica. Ella es la que designa uno de los requisitos fundantes de la infinitud del universo.

Ahora bien, para que dicho espacio pueda volverse *homogéneo e infinito*, no sólo se requiere desarticular la localización de la cosa en función de sus extremos y superficies, sino que también se hace necesario fomentar la rearticulación de la cosa en torno de un medio que le sirva como condición.

“Poiché le dimensioni non sono proprie di nessun corpo, converrà che le dimensioni siano proprie dello spazio e che in esse possano essere poste le dimensioni dei corpi. Quindi lo spazio è una certa quantità fisica continua, che consta di tre dimensioni, in cui si colloca la grandezza dei corpi, natura che è prima di tutti i corpi e al di là di tutti i corpi, che accoglie indifferentemente ogni cosa, al di là di condizioni di azione e passione, non soggetta a mescolanza, impenetrabile, informabile, incollocabile, che è al di là di tutto e tutto comprende, che, senza essere compresa, contiene tutto al suo interno.”¹⁴

Como primera medida, Bruno distingue el carácter independizante del espacio respecto de los cuerpos, reaccionando contra la concepción escolástica que subordinaba el espacio a la existencia de los cuerpos y a su capacidad relacionante. La escolástica no negaba la *realidad* del espacio, más bien rechazaba su *sustancialidad*, concibiéndola exclusivamente como un sistema de relación intercorporal. Así, el carácter real del espacio sólo provenía de la existencia relacional de los cuerpos físicos.

¿Cómo se puede comprender el espacio bruniano, cuyo fundamento excede al ente, aunque, gracias a su acción, logra éste otorgarle su *localidad*?

El espacio bruniano actúa como una realidad física de primer orden, a tal punto que, sin su consecución, no habría rastro de cuerpos. Los cuerpos, gracias a su atribución espacial (la dimensionalidad), logran asumir su pasibilidad físico-natural, que le confiere una determinación, y por ende, una limitación. El espacio no puede confundirse con cada una de las limitaciones que *pasan* a través de él, ya que, de lo contrario, se volvería él mismo una realidad finita. Entonces, si de lo que se trata es de acoger, en torno del espacio, la

confluencia de la infinitud con la *pasibilidad*, no le cabe a la posición bruniana otra alternativa más que acordar un status a dicha propiedad.

En este sentido, Patrizi¹⁵ había concebido el espacio como una *sustancia* anterior y exterior a las categorías de Aristóteles, acercándola a la formulación del receptáculo de los platónicos, pero dándole una positividad que estaba ausente en el *Timeo*. Para Bruno, siguiendo la definición de Patrizi, *sustancializar* el espacio o receptáculo, significa poder concebirlo como homogéneo: es decir, *descategorizarlo* para reconocer en él la primacía, aunque a su vez, la comunidad de sus funciones. Entonces, la verdadera homogeneidad es aquella que, a través de la homogeneización del espacio, configura una uniformidad común para cada uno de sus localizados. Es decir, se requiere precisar un concepto de espacio que, de un lado, se forja como condición y condicionamiento de toda corporalidad localizable: *“che lo spazio sia l’ente primo e necessario per natura tra tutte le cose fisiche è chiaro dal fatto che esso deve presiedere alla locazione dei corpi”*.¹⁶ De otro, es capaz de localizarse en cada uno de los *loci* que él mismo comprende:

*“che lo spazio sia un ente fisico, è chiaro dal fatto che non può in alcun modo essere separato dall’ esistenza delle cose naturale[...] è tale da uguagliare le dimensioni degli oggetti alle proprie come la lucentezza è adeguata alle dimenzioni del cristallo”*¹⁷

¿Cuál es, entonces, el status ontológico del espacio?

*“lo spazio non è né sostanza né accidente, perché non è ciò da cui derivano le cose, nè ciò che è nelle cose, ma ciò in cui, per natura, le cose sono localmente [...], prima delle cose locate, con le cose locate, dopo le cose locate.”*¹⁸

El espacio exhibe la condición que expone la capacidad localizante de la naturaleza, y como tal, funda el aspecto cuantitativo de la dimensionalidad, propiedad común a todos los cuerpos. La homogeneidad se traza por obra de una dimensionalidad *indiferente* que, mientras da vida al marco universalizante del espacio, hace pasibles distinciones que adquieren figuración de cuerpos.

El espacio *sólo* es primero en tanto indiferencia. En este sentido es *antes o después* y "se jacta" de recibir una serie de atributos privativos (espacio como opuesto de cuerpo). Si el espacio se confundiera con los cuerpos, si tuviera una existencia estrictamente corporal, tendría que ser asignado a algún modo anatómico de la cosa, por ejemplo, a su extremo, lo que desembocaría en la conocida multiplicidad de lugares físicos inamovibles, heterogéneos unos respecto de los otros.

Por ello, la inmanencia física, en lo que se refiere al concepto de espacio, es doble. De un lado, instituye un tipo de homogeneidad que nivela todos los seres físicos en un mismo y único grado. De ahí que el espacio se manifieste como una realidad continua, indiferente y dimensionante, marco de *coincidencia* de todas las posibles cantidades tridimensionales, pero que como tal, se mantiene *exterior* respecto de cada una de ellas en tanto es infigurable y está dotado de infinitud.

De otro lado, la inmanencia posibilita la localización de los cuerpos, y su consecuente heterogeneización, sólo en la medida en que el espacio se revela como una cierta *intensidad* de las cosas localizables. En este sentido, el espacio guarda una relación interna respecto de los seres físicos, ya que se iguala a las dimensiones que cada uno de ellos ocupa en un determinado lugar.

Mientras que la exterioridad del espacio en relación con los cuerpos asegura la asignación de la infinitud; la interioridad del espacio destaca la relación de *equidistancia* entre un *locus* determinado y la magnitud corporal a través de la igualación espacial. Si bien la infinitud se funda en la capacidad o propiedad de *indiferenciar*, no por ello el espacio se ve obligado a desentenderse completamente de su comunión corporal. Porque, "*nepurre per il pensiero lo spazio è al di là di fuori di corpi, poichè è impossibile pensare i corpi se non in qualche luogo[...] non possiamo astrarre con il pensiero un corpo dello spazio, come nepurre lo spazio dal corpo.*"¹⁹

A la vez que el espacio se concibe en su infinitud *exterior*, es decir, desafectado y liberado de toda figuración, debe, a partir de su intrínseca caracterización, empeñarse en la dotación de dimensiones destinadas a la necesaria localización. En este segundo sentido, localizar es *cuadricular* el aspecto dimensionante del espacio en torno de los cuerpos, y de ahí que el espacio aparezca como su verdadera intensidad, como su razón *local*. La inmanencia, en este último aspecto, queda clarificada a causa de la mentada comunidad que ofrece el atributo dimensionante desde la indiferencia del espacio hasta las localidades transitorias de los cuerpos.

1.3. La apariencia del centro-inmovilidad

La crítica bruniana a la noción peripatética de lugar como superficie o límite se extiende asimismo en una refutación respecto de la concepción aristotélica del lugar natural de los elementos sublunares. La tesis del Estagirita reunía los siguientes supuestos ²⁰:

-la asimilación de cada uno de los elementos sublunares a un determinado lugar natural, y por ende, a un determinado tipo de movimiento con tendencia hacia su reposo. Gracias a esta asimilación, se lograban instituir, sobre la base de la relación lugar-movimiento-elemento, las posiciones locales absolutas (arriba, abajo, izquierda, derecha);

-la diferenciación esencial entre este movimiento rectilíneo propio de los elementos y cuerpos sublunares, y el movimiento circular que caracteriza a los cuerpos supralunares, y que, por ende, requiere de un elemento diferencial (el éter).

La consecuencia más saliente de la teoría de la correlación entre la naturaleza del elemento sublunar y su adscripción a determinado lugar y movimiento naturales traducía el fenómeno de la inmovilidad de la Tierra. Los graves o bien cualquier partícula de tierra se movían naturalmente hacia el centro (hacia su reposo) en busca de su lugar natural, y la masa total de la Tierra acusaba el mismo comportamiento que cada una de sus partes. De ahí que la Tierra no contara con el status ínsito a todo cuerpo celeste, sino que guardara la más diametral diferenciación: movimiento perfecto de los astros vs. la inmovilidad terrestre.

La distinción pesado-liviano, como cualificaciones inherentes de los elementos sublunares, importaba una dualidad local centro-periferia (y una tendencia de movimiento y reposo por igual), que, al ser *absolutizada*; es decir, al introducir grados fijos de *valoración ontológica*, concebía la totalidad del cosmos en virtud de dicha relación. La teoría de los elementos naturales forjaba un centro inmóvil, garantía de movimientos intrínsecamente detenidos, a la vez que expulsaba hacia otra región extensamente periférica las órbitas y los cuerpos

de un perfecto y continuo movimiento circular, cuya composición demandaba una diferencia elemental (el éter). Esto quiere decir que los elementos naturales, en cada caso, *delimitan* ontológicamente regiones y fundan un modo de ser de los cuerpos que mientras que, a nivel sublunar, designan puestos fijos y movimientos regresivos; a nivel supralunar, indica la movilidad perpetua y la continuidad espacial.

No es raro que este esquema termine describiendo lo que Hans Blumenberg ha denominado una “dirección centrípeta”, que atraviesa el cosmos desde arriba hacia abajo, y de la periferia a la centralidad. *“In this way all natural processes could have their ultimate cause in an extrawordly unmoved mover.”*²¹ Tal como lo expresa Blumenberg, la actuación de los motores, y fundamentalmente la del primer motor, responde a las necesidades de un movimiento global de cortes centrípetos, y, por lo tanto, desemboca en la ilusión del geocentrismo.

A partir de estas consideraciones, resulta factible comprender la magnitud de los efectos de la teoría copernicana, en los cuales se apoya la contribución del Nolano. El efecto inmediato del heliocentrismo se resuelve en una nueva clase de homogeneidad, que afecta por igual a todos los cuerpos celestes, incluso a la Tierra, y que intenta, en la medida en que *devuelve* movilidad a nuestro planeta, descomprimir el boceto que disponía una periferia movable en torno de una inmovilidad. En términos de Hans Blumenberg,

“Copernicanism must actually reverse the “direction” of the causality of movement in the Aristotelian system because it makes the majority of movements, especially the daily movement of the heaven of the fixed stars and the annual movement of the sun, really originate in the center of the cosmos, that is-in Aristotelian terms-from below to above; the

*cosmic movements, as phenomena, now have their "cause" in the earth's own complex movements."*²²

Ahora bien, Giordano Bruno utilizará dos tipos de estrategias con la intención de impugnar la teoría aristotélica del lugar natural de los elementos sublunares.

-De un lado, contrastará dicha teoría al calor de la consignación de un espacio infinito.

-De otro, señalará una distinción formal del todo respecto de las partes, que ofrecerá una alternativa a la propuesta de Aristóteles.

"Pero en lo que se refiere al universo y cuerpo infinito, ¿quién hubo jamás que lo llamara pesado o ligero?, o bien, ¿quién estableció tales principios y deliró hasta el punto que pueda inferir en consecuencia de su forma de hablar que el infinito es pesado o ligero, que deba ascender, subir o elevarse?"²³

En primer lugar, la teoría aristotélica de los lugares naturales de los elementos sublunares se disipa desde el momento en que Giordano Bruno forja la realidad de un universo y un espacio infinitos, que echa por tierra la unicidad del mundo y la distinción cualitativa entre una región supralunar y una región sublunar respecto de él. La infinitización del espacio borra no sólo la distinción de regiones absolutas, sino también las adscripciones y referencias esencializantes en lo que respecta a cada una de ellas. Al mismo tiempo, homogeneiza la clase de elementos, y el tipo de movimientos que pudieran actuar en él, sin trazar correlaciones fijas, ávidas en fomentar una ontología de seres jerarquizados, y en construir las coordenadas de un centro y una periferia de impasible movilidad.

“...digo que en el campo etéreo no existe un punto determinado hacia el que en calidad de centro se muevan las cosas graves y del que se alejen las cosas ligeras como hacia la circunsferencia. La razón es que en el universo no hay centro ni circunsferencia, sino que –si así lo quieres– por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunsferencia con respecto a algún otro medio o centro.”²⁴

La homogeneización e infinitización del espacio conlleva la imposibilidad de su *figurabilidad*. Para caracterizar tal estado, Bruno reflota la sentencia hermética de la coincidencia entre el centro y la circunsferencia, que, como veremos más adelante, nos proveerá de importantes resonancias metafísicas.

La segunda estrategia planteada por Bruno parte de la premisa de una infinitud de mundos que llena el espacio universal, y que, en la medida en que son *naturalmente* homogéneos, sólo circunscriben el aspecto de una determinada cualidad en virtud de la relación con sus partes.

“Nosotros demostraremos cómo de los infinitos cuerpos que hay ninguno es pesado ni ligero, porque estas cualidades acontecen a las partes en cuanto que tienden a su totalidad y al lugar de su conservación y por eso no valen con respecto al universo, sino con respecto a los propios mundos continentes y enteros.”²⁵

Las cualificaciones naturales que servían a Aristóteles para designar puestos fijos, y lugares de detención permanentes, se transforman en Bruno en el principio de conservación de las partes de un cuerpo respecto del Todo que las convoca. Es decir, la determinación cualitativa de una partícula, de una parte proviene de una relación *intensa* con su Todo, relación que marca el flujo y reflujo de las partes, en vistas de la conservación del cuerpo. De este modo, las

partes de un mundo sólo responden a las necesidades de conservación y renovación corporal. En este sentido, la inmanencia ya no sólo propugna la homogeneidad espacial, extensible con la uniformidad de los elementos y de los mundos que habitan en él; también encamina un modo de relación *autónoma* de la parte (un mundo) respecto de la parte (sus partículas), que perpetra la *singularidad* de cada mundo, en tanto se guía a sí mismo por un principio que le es intrínseco, y por tanto, profundamente intensivo.

La homogeneidad del medio y de los compuestos cosmológicos traza una línea de horizontalidad, sin la cual sería imposible dejar maniobrar las multiplicidades infinitas direccionadas por sus propios principios internos. Así, la homogeneidad *extensiva* (extensión del espacio y llenado con innumerables homogéneos mundos) regula la capacidad *intensiva* que dinamiza la morfología de cada corporalidad. De esta manera, Bruno asiste a una diagramación doble de la inmanencia: la inmanencia a nivel del espacio como uno; y la inmanencia en la resonancia *particularizante* de cada parte como un todo.

2-Las consecuencias físicas de la inmanencia. Nociones de infinitud.

Hélène Védrine resume la unidad inmanente en dos sentidos: *“d’une part, une sort d’unité horizontale du cosmos (l’espace infini où se meuvent les mondes), d’autre part, une unité ontologique où tous les astres sont sur le même plan, parce qu’ils sont composés des mêmes éléments (c’est-à-dire de la même matière)”*.²⁶

La inmanencia fabrica una tecnicidad conceptual de doble instrumentación: prepara el *medio* de desplazamiento (el espacio-receptáculo), y *compone* homogéneamente las especies de ulterior diferenciación (innumerables mundos *hechos* con la misma materia). Sin embargo, Védrine deja a un lado

un tercer tipo de unidad, quizás aquella que funda la condición de la heterogeneidad. No es ésta una unidad espacial, ni una unidad elemento-material (ontológica), matrices ambas de la homogeneización del cosmos. Es, más bien, la parte, que, para los efectos de su conservación, se comporta como un todo: una unidad de flujos que responde a los embates de la variación por medio de un principio de movimiento intrínseco. Por ello, para Blumenberg *"Inmanence is now the designation of each of the infiniti mundi [infinite worlds], between which there is no causal nexus."*²⁷

Podríamos afirmar que la inmanencia bruniana circunscribe su primer paso en la *homogeneización e infinitización* inmanente del universo, derribando, en consecuencia, la teoría de los lugares naturales, y de la inmovilidad de la Tierra. No obstante, la labor de la inmanencia no puede quedar limitada a un marco de homogeneización, que sólo prefigura y prepara el *plano* de desenvolvimiento natural. De lo contrario, se fijaría en la pura indeterminación; es decir, en la infinitud pura.

Entonces, habría que aclarar que la inmanencia *no* radica en la asunción -en términos físicos- de la sola infinitud en el modo de un estado-de-cosas o de un resultado o permanencia alcanzada, o como efecto de contraposición de la hipostación del mundo finito aristotélico-medieval. Por el contrario, la inmanencia apuesta a labrar la *posibilidad actual* de la infinitud como medio, o más bien, como intermedio de redimensionamiento de la finitud, otorgándole a ésta la activación de un principio inherente que, a la vez que da razón al aspecto de su limitación, convierte dicha limitación en una promesa de superación. Tal principio, como vimos, se define por la actividad de conservación de las partes respecto del Todo, pero aclaremos que, para Bruno, conservar trasluce una idea de renovación, de variación, mentada sobre las

garantías de un equilibrio. Es decir, el flujo de partículas, cuya cualidad radica en su imposibilidad de cesar, no se dispara azarosamente, sino que busca su conveniencia atraída por el principio vital de su auto-conservación, sobre la base de la lucha y compensación de los opuestos. De ahí la tendencia equilibrante de los mundos innumerables²⁸.

“Porque las partes se mueven en todas direcciones por deseo de conservarse en su ser presente, se unen unas con otras, como hacen los mares y las gotas, y se disgregan, como hacen todos los líquidos expuestos al sol o a otros fuegos. En efecto, todo movimiento natural que se produce a partir de un principio intrínseco no se da sino para evitar lo inconveniente y contrario y buscar lo amistoso y conveniente.”

29

La variación o el flujo-renovación, en primer lugar, está supeditada a los efectos del equilibrio: el movimiento *desea* su conservación, un-anhelo-de-orden efectivo, constante aunque siempre necesitado de reconfirmación.

A la vez, el equilibrio se supedita a la renovación. Mientras que el principio de conservación intrínseco a cada mundo se ve limitado por los embates de su condición finita, que ulteriormente lo conducirán a su disolución³⁰; la promesa de su renovación -no como el mismo, sino como un *otro innumerable* mundo- augura la continuidad del equilibrio, y por ende, la legitimidad conservadora del receptáculo infinito, es decir, siempre capaz de llenar su vacío. De este modo, cada mundo, en la medida en que está surcado por la finitud, debe asumir el principio de su variación como una tensión entre su propia conservación (variar regido por su auto-conservar), y la venida de su definitiva renovación, de su metamorfosis completa y, por ende, de su disolución. La consabida disolución

se convierte, en realidad, en una total renovación, por el carácter *mutante* y *variante* que ya está presente en el interjuego *vicisitudinal*³¹ del universo.

De este modo, la renovación que siempre se mueve parte a parte, lugar a lugar (ámbito de la finitud), en el trayecto que va de su conservación a su desestabilización, pierde su legalidad intrínseca y pasa a compensar el propio equilibrio o la providencia del cosmos. Así, este variar que seguirá fundiéndose en una serialidad infinita de máscaras, tendrá que pasar indefectiblemente por su indistinción, cada vez que se privilegie el equilibrio del cosmos. Entonces, su disolución se revelará técnicamente aparente, y el variar no es otra cosa que una proporcionalidad alternada de estabilidad, ínsita no a cada mundo, sino al universo todo.

“Platone, così, nel Timeo fa parlare il sommo Dio degli Dei, rifacendosi ai misteri caldaici: “Voi siete dissolubili, ma in nessun modo vi dissolverete”. [...] Anche se non sappiamo se quegli animali [le stelle] si corrompono alla stessa maniera con cui noi ci dissolviamo, poiché i medesimi elementi procedano alla composizione di ulteriori individui, quasi distaccandosi dal loro substrato, mentre invece sappiamo sicuramente che sono composti e quindi dissolubili, è certo, e tutt la natura lo mostra, il permanere della potenza e provvidenza dell’infinita virtù, la quale, con giustizia, governa il tutto nell’infinito e dipende della sua volontà che queste cose sussistano in eterno o soggiacciano al tempo”.³²

Recapitulando las precisiones sobre la inmanencia, es menester tener en cuenta dos factores, en función de lo recién expuesto:

-De un lado, la inmanencia expresa la *modalidad* autosuficiente de cada mundo tomado como una totalidad y regida por el principio intrínseco de auto-

conservación. Si bien el mundo en sí mismo es finito, la perpetuidad de su variar confluye ulteriormente hacia su infinitud.

-De otro, la inmanencia se posa en el límite de dicha confluencia, revelándose el variar como el intervalo de suspensión de la finitud, y de apertura hacia la infinitud. La permanencia *della potenza e provvidenza dell'infinita virtù* no indica la subordinación del variar respecto de un principio de quietud que le es trascendente, sino la constatación de la variación como principio que anexa la finitud a un cauce de infinitud. Toda disolución no es otra cosa que una renovación que, si bien atraviesa una envoltura de finitudes, aguarda, en la pasibilidad de su variar, la huella persistente de la infinitud. En el intersticio de la variación, el todo-mundo-finito queda disipado e equiparado al todo-infinito-universal, cuya providencia consiste en la alternancia *visitudinal*, y por ende, en una vuelta a equiparar, debido a la regla de la mutación, con las totalidades finitas variantes siempre dispuestas a su destierro consecuente.

En síntesis, la inmanencia se sitúa más que en el todo indiviso del universo (pura homogeneidad), en cada parte concebida en su autarquía (homogeneidades diferenciales). A la vez, refuerza su legalidad en la zona de andamiaje que transmuta las autarquías relativas de los mundos en la autosuficiencia del verdadero todo, ámbito de disolución, pero también de la génesis de la finitud.

La doble modalidad de la inmanencia traza asimismo la doble modalidad *extensiva-intensiva* de la infinitud. Mientras que la extensividad se propone labrar un tipo de infinitud en el orden de la finitud; la intensividad, inversamente, libera en la finitud la espesura de infinitud. "...porque una cosa es hablar de partes en el infinito y otra cosa de partes del infinito..."³³ El infinito-extensivo debe asumir

la trabazón de las partes, que, tomadas desde su intensividad, se destraban en pos de una única línea de continuidad ³⁴.

La dicotomía entre dos modalidades de infinitud encierra una distinción anatómica entre el alma y el cuerpo, entre la intensidad y la extensión. De un lado, la operación anímica, que hace *participar* indistinta e indivisiblemente a las partes, equiparándolas simultáneamente con una totalidad de infinitud (partes *del* infinito=partes infinitas=todo infinito). Del otro, la morfología *expansiva-contractiva* de los cuerpos va desde la absoluta continuidad de la grandeza infinita del cuerpo-universo hasta la absoluta discreción de la pequeñez infinita del átomo, encastrándose todas las veces en compuestos más o menos estables (partes *en el* infinito=partes finitas en el todo infinito).

La diferenciación de una infinitud *extensivo-intensiva* posibilita, desde la extensividad, una circunscripción física de las partes (ámbito de la finitud), sin la intromisión de paradojas mentadas en la infinitización de las partes o de relaciones entre las partes (movimiento, sucesión, acción-reacción)³⁵. No obstante ello, *intensivamente*, las partes se sumen en un movimiento, ya no físico (es decir, propio de las partes), sino *metafísico*, en la medida en que pone en la infinitud, en el todo, la *razón de ser* de la parte, de la finitud. En este sentido, el motor mueve instantáneamente, en un tipo de movimiento que no puede estar sujeto a ninguna de las vicisitudes del accionar entre partes; de ahí que sea un movimiento *inmóvil*, o, si se quiere, un movimiento *intensivo*. Veámoslo en términos brunianos:

“Digo, pues, que en las cosas hay que tener en cuenta, si así lo quieres, dos principios activos de movimiento: el uno finito según la condición del sujeto finito, y este principio mueve en el tiempo; el otro infinito en virtud del alma del mundo o bien de la divinidad, que es

como el alma del alma, la cual está toda en todo y hace que el alma esté toda en todo; y este principio mueve instantáneamente.”³⁶

La infinitud intensiva redirecciona la fatuidad de las partes, de los compuestos, de los *mundos* hacia la retensión infinita y equilibrada del cosmos. Olvida y saltea las secciones discretas para mover en vistas del Todo, aunque siguiendo las vicisitudes de nuevas y renovadas discreciones como medio persistente de su equilibrar. La intensividad hace de la parte *simultáneamente* el todo, pero el todo hace a las partes *extensivamente* sucedáneas. De la intensividad de las partes del Todo a la extensividad del Todo en cada una de las partes.

Ahora bien, ¿de qué se trata la infinitud extensiva?, ¿no sería un oxímoron concebir la infinitud en términos de extensión, de dimensión, cuando por definición, escapa todo discernimiento?

En primer lugar, la infinitud extensiva expresa la correspondencia entre un espacio infinito y la capacidad *actual* de llenar *dimensionalmente* dicha receptividad (grandeza infinita=universo); o bien, la correspondencia entre un cuerpo infinito –gracias al espacio infinito concordante- y la propiedad de engendrar de sí *discretamente* una multiformidad *actualizante* de figuraciones corporales. La ecuación espacio-cuerpo infinito o cuerpo infinito-actualización infinita precipita un tipo de infinitud numérica, o bien, la realización *innumerable* de mundos. Se trata de una infinitud numérica *en acto*, ya que todos los mundos posibles son espacial y materialmente actualizados. El infinito numérico enhebra el agenciamiento entre la infinitud del medio-sustrato y la finitud discreta y separada de la figuración: un infinito que no es numerable, ni numerado (por lo que sólo sería *en potencia*), pero tampoco falto de numeración (por lo que sólo sería indiferente). Es, más bien, un infinito que

encuentra a través del número la discreción primordial para actualizar *extensivamente* el poder infinito localizante del receptáculo y el poder formativo del cuerpo universal.

A la vez, la infinitud se traba en el ámbito de la parte y se podría decir que sufre una amenaza de cosificación. “De ahí que en ninguna parte actúe el infinito con toda su fuerza, sino parte por parte, extensiva, discreta y separadamente”³⁷. Sin embargo, tiene la capacidad de transformar la parte en un todo *infinito* de variación, del mismo modo que *extiende* dicha variación a un *número* infinito de todos-partes. De esta manera, la infinitud extensiva encuentra asimismo un principio que “*infinitiza*” las partes en el seno de la discreción. Por ello es que la extensividad infinita es doble: es de las partes *en el* universo en infinitud numérica con la infinitud del espacio-materia; es de las partes-todos en infinitud variacional respecto de sí mismas y en consonancia con el principio del Todo.

Si la numeración indica el paso primordial hacia la finitización del infinito extensivo, la variación fuerza el límite de las finitudes, señalando el pasaje hacia una nueva figuración. Ello quiere decir que el número expresa la *actualidad* infinita, vista desde *cada una* de las finitudes; mientras que la variación presenta la *actualización* infinita, tomada en función de la conversión de cada uno en un otro, y por ende, en todos.

“La causa de dicho movimiento [el movimiento local de la Tierra] es la renovación y el renacimiento de ese cuerpo, incapaz de perpetuarse en la misma disposición, tal y como las cosas que no pueden perpetuarse individualmente (por hablar vulgarmente) se hacen perpetuas a través de la especie o las sustancias que no pueden perpetuarse bajo un mismo rostro van cambiando, sin embargo, de faz, puesto que la materia y sustancia de las cosas es incorruptible y debe ser en todas

las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo, si no en un mismo momento e instante de eternidad cuanto menos en momentos diversos, en instantes diferentes de eternidad, de manera sucesiva y vicisitudinalmente..." [es decir, extensivamente]³⁸

En conclusión, la infinitud intensivo-extensiva fundamenta un tipo de inmanencia que forja las partes de un todo tanto como partes (numeración) que como todos (variación), a la vez que sabe reintegrar dichas partes a la densidad diferencial del todo infinitamente intensivo.

CAPÍTULO 2: La genealogía del concepto de inmanencia

1.1 De la cosmología a la metafísica

La inmanencia, tal como se ha expuesto en el campo de la cosmología, instituye un conjunto de conceptos físicos, cuya labor constituye la difusión de una nueva cartografía celeste. Dichos conceptos cumplen la función de soldar los intersticios entre los cuales se suelen colar y agazapar nociones de carácter lógico-ontológico tal como acontece en el seno de la físicas aristotélica y escolástico-medieval. Éstas no hacen otra cosa que introducir, ya sea a través de la teoría de los motores, de la subdivisión de regiones en virtud de cualidades ontológicas inherentes, o de la adscripción de los lugares en vistas de superficies, una logicidad que les es extrínseca, y que termina provocando una confusión entre cosmología y metafísica desde el momento en que adapta y garantiza la legalidad de la naturaleza en virtud de principios de suficiencia lógica, a expensas de lograr una concepción *física* del cosmos. De ahí que Giordano Bruno incrimine a la vieja metafísica gran parte de la responsabilidad de los *errores* pasados, ya que proyecta y estatiza la *imagen* de la naturaleza alrededor de nociones importadas desde un esquema foráneo.

La posibilidad de una inmanencia en el campo de la física logra corregir cualquier clase de intrusión, y con ello, establece su propia fundamentación. Lo que no significa que prive la consideración de un nivel metafísico. Sin embargo, tal nivel no debe cumplir un rol contaminante, de tal modo de perguñar las falencias de la física a partir de la presuposición de una completitud ontológica. Más bien debe alzarse como la condición misma de la *actualidad inmanente* de todos los conceptos físicos. Es decir, a diferencia de Aristóteles o de las

escolásticas que conciben la legalidad del cosmos en virtud de un esquema lógico-ontológico y no físico, Giordano Bruno legitima la naturaleza desde su propia especificidad, aunque *traduce* para tales fines el hecho mismo de su “*conceptualidad*”, la condición y el condicionamiento de su posibilidad conceptual. Tal es el papel que cumple la metafísica bruniana: establecer una contención ontológica (un nivel de ser, un tipo de movimiento, una génesis de las multiplicidades) que sirva de base conceptual a la física y a la cosmología, una vez que son asumidos sus principios como intrínsecos y no como derivados. La metafísica abre así un doble paralelismo con la filosofía natural: un paralelismo lógico-conceptual *reversible*, que expone la nítida traducción de unos conceptos a los otros (sin que los conceptos de uno sean unos derivados de los del otro); y un paralelismo *inmanente*, gracias al cual los conceptos, ya sean del ámbito de la física o de la metafísica, se diferencian y alcanzan una logicidad intrínseca (sin hacer de unos la razón explicativa de los otros).

Ahora bien, Giordano Bruno considera, respecto de dicho nivel metafísico, el relevamiento de dos problemas:

- el problema de la causa y del principio, que explica la génesis de lo múltiple y su vicisitud respecto de lo uno;
- el problema de la intermediación inmanente, que, a la vez que homogeneiza la relación entre la causa y el efecto, traza su diferencialidad. Para ello, trabaja y elucida conceptos tradicionales como materia, forma, sustancia.

1.2. Introducción a la genealogía de la causa inmanente

En primer lugar, abordaremos la noción de inmanencia en el campo de la metafísica tomando en cuenta su reflexión en la tradición filosófica, fundamentalmente de corte platónico, con el fin de determinar el modo en que Bruno recupera dicha noción y le otorga una significación novedosa. Nos centraremos, sobre todo, en el problema de la relación causa-efecto, en vistas del cual se podrá especificar el tipo de vinculación profesado entre la unidad y la multiplicidad.

Para poder comprender con mayor precisión la contribución platónica respecto de la inmanencia, estableceremos dos polos de oposiciones, que van de la fijación de esquemas inaugurales (Platón, Agustín) a su adaptación neoplatónica (Plotino, Escoto y Cusa). Es justamente, en medio de estas tensiones, que las diversas concepciones neoplatónicas conquistarán la concepción de la noción de inmanencia. Sin embargo, si confrontamos dicha posición con la filosofía bruniana, podremos desentrañar las debilidades neoplatónicas, que auguran simultáneamente para el Nolano la verdadera proyección de una inmanencia completamente realizada.

2.1. Platón y Plotino. De la causa teleológica a la causa emanativa

En su análisis, Platón parte de la inestabilidad del mundo sensible. Opone el movimiento de indeterminación de la multiplicidad al reposo, a la estabilidad de la οὐσία. Dicha oposición es, a la vez, una *tendencia*; de lo contrario, se cae en el abismo, es decir, en la ausencia de toda determinación de su relación. Ahora bien, ¿cómo hacer de esa tendencia una continuidad sin peligro de desarraigo? Platón, entonces, define la οὐσία como *causa*:

“ Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de causa?”.¹

La causa en Platón *mueve* a la manera de un fin. En efecto, la multiplicidad sufre un *movimiento* de determinación hacia su *reposo*, se constituye sobre la base de su respaldo, se *ontologiza* bajo la unidad de su determinación

“Conque es necesario que nosotros hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente”.²

Tal movimiento, tendencia de determinación de la multiplicidad recibe el nombre de participación. “...proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por *participar* cada una de la propia esencia de que participa...”.³

La participación conlleva siempre la amenaza de su futilidad. En la medida en que pone demasiado énfasis en la οὐσία, no se ve bien de qué modo el participante entra en relación con ella. Es cierto que determina, estabiliza, garantiza y confiere sentido y unidad al partícipe. Pero, ¿en qué medida, de qué modo lo hace?; ¿cómo se determina el partícipe gracias a participar de su οὐσία? Si la participación, en tanto postulada como garantía de determinación de la multiplicidad bajo una unidad, prueba la necesidad de las οὐσίαι, fracasa, en cambio, y se muestra insuficiente en la explicitación, desde el partícipe, de su relación de participación. La participación hace a la trascendencia, ya que instituye una tendencia de determinación del partícipe a la manera de un τέλος. De allí, la propuesta en *República* de convertir al partícipe en un intermediario que se presenta más como tendencia que como entidad, como aspiración más

que como consumación. “Por consiguiente, hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura.”⁴ Es decir que la participación resguarda la plenitud consumada de la οὐσία, pero rechaza y entonces relativiza la suficiencia de la multiplicidad sensible. Sin embargo, puestos en el lugar del partícipe, debemos precisar algún tipo de vinculación de éste respecto de la οὐσία, en virtud de la participación. Para ello, Platón elabora tres propuestas, todas ellas conflictivas:

a) En primer lugar, el partícipe puede tomar parte de la οὐσία. “Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Forma entera o bien de una parte?”⁵ Pero, la presencia supone una contradicción respecto de la necesaria trascendencia de la entidad. Esto es, la οὐσία jamás está presente en otra cosa, de lo contrario, sería una forma (εἶδος) sensible acabada, y haría inútil su postulación trascendente. “...si ocurre con ella como con el día, que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de si mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas”⁶. La trascendencia implica una *inmaterialidad* de la entidad. Pero, entonces, ¿cómo vincular una entidad inmaterial respecto de una multiplicidad material sensible?

b) En segundo lugar, el partícipe puede imitar la οὐσία.

“...estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.”⁸

Aquí habría que establecer una tríada: aquello que es imitado que sirve de modelo, aquello que imita, y la relación por la cual imita. Es decir, la distinción entre un ejemplar y una imagen de ese ejemplar no basta. Hay que precisar el procedimiento por el cual se produce la imitación. Si la imagen sensible imita al modelo inteligible, debe de ser porque presentan una semejanza que está presente en ambos, en un caso de manera perfecta y ejemplar; en el otro, de manera imperfecta y devaluada. Dicha semejanza no lleva al argumento del tercer hombre, porque asimilar y confundir las dos instancias implica perder de vista la dependencia ontológica de la imagen respecto de su modelo. Ahora bien, Platón nunca se detendrá a precisar en qué consiste y cómo se produce la semejanza entre el modelo y la copia.

La imitación provee un problema adicional. Si el partícipe es una mera copia devaluada, entonces resulta determinada como tal. Contrariamente al movimiento de participación, deja de *estar* en términos de determinarse para resultar efectivamente determinada. La copia constituye un aspecto *resultativo* de la realidad, mientras que el partícipe tiene un carácter propiamente *procesual*.

c) En tercer lugar, y siguiendo el caso de la imitación, Platón agrega la intervención de una causa, o de un segundo tipo de causa, en el proceso de constitución de las imágenes o copias sensibles. En este sentido, las εἶδη sólo serían plasmadas en el ámbito sensible gracias a la tarea artesanal de un dios-demiurgo, quien, en principio, remitiría a una suerte de agente causal exterior a la relación misma de causalidad. "El Dios, en efecto, tras haber decidido que el mundo se asemejara a la más bella y perfecta en todo sentido de las cosas inteligibles, construyó un único viviente visible que contuviera en su seno a todos aquellos

vivientes que por naturaleza le son afines".⁹ Gracias a la intervención del demiurgo, las εἶδη lograrían extender su finalidad perfectiva e intelectual al universo sensible. El demiurgo instala la promesa de κόσμος. Pero, si hubiera necesidad de un agente externo, que constituyera el orden del universo sensible gracias a la intelección de las εἶδη, éstas últimas sólo lograrían su *finalidad* en clara dependencia de dicho agente. Sólo serían causas (fines), mediando la actividad de un *otro*, prescindiendo del cual, el universo sensible quedaría librado al mero azar. "...se debe decir que este mundo, que es en verdad un viviente animado e inteligente, se generó por la planificación del Dios".¹⁰ Y entonces, si su accionar quedara limitado a la intervención de algo exterior, las εἶδη no serían ni perfectas, ni autosuficientes, hecho que repugnaría a la propia naturaleza de la οὐσία. Para poder superar esta inconsistencia, se puede advertir lo siguiente: ¿cómo hacer para que los modelos ejemplares constituyan ellos mismos las imágenes sensibles sin una apelación a nada exterior? Es justamente la tradición neoplatónica quien otorgará un nuevo marco a la relación uno-múltiple, a partir de responder a esta dilema.

En tal sentido, Plotino destacará cuatro aspectos fundamentales en torno de la relación entre lo unidad y lo multiplicidad:

-Primero: la absoluta permanencia de la unidad para consigo misma. A la vez, cada hipóstasis, en tanto se configura como tal, permanece igualmente en sí misma. Ello indica la imposibilidad del participante de participar a su vez de la hipóstasis inferior. "...cada uno de los grados de la realidad permanece siempre en su propio puesto, mientras que su producto inmediato se ubica en un orden inferior. Cada producto, sin embargo, se vuelve idéntico a aquello a lo que sigue, en tanto lo sigue..."¹¹

-Segundo: el poder de producción de lo Uno respecto de todas las cosas. A la vez, cada hipóstasis, una vez configurada, es capaz de producir la hipóstasis inferior. Ello indica la necesidad del partícipe (efecto producido) de participar de su causa (causa de producción). Cada hipóstasis presenta, siguiendo como modelo la causalidad emanativa de lo Uno, una capacidad creativa, y gracias a dicha potencia, produce la hipóstasis siguiente.

“La inteligencia, por ser semejante a lo Uno, produce también de un modo semejante, vertiendo su múltiple potencia (la inteligencia es, en efecto, una imagen de lo uno), así como la virtió lo que es anterior a ella. Esta actividad que procede del ser da origen al alma...[...] El alma, en cambio, no permanece inmóvil al producir, sino que, puesta en movimiento, genera una imagen...”¹²

Es decir, que se comporta bajo el disfraz de un demiurgo, que modela por sí mismo, sin intermediarios, la constitución de su efecto próximo. El efecto es él mismo una producción de su causa, es *interno* a su causa. La imagen platónica de un dios-demiurgo exterior y extranjero, preocupado por reunir dos tipos de instancias, en principio, heteróneas, queda diluída en el pensamiento plotiniano al marcar el aspecto de poder o potencia que presenta cada una de las hipóstasis. Ahora bien, este poder encuentra su razón de ser en la potencia primera y englobadora de toda la realidad: la potencia de lo Uno. “Su naturaleza es tal que él es fuente de lo más perfecto y potencia que genera todo cuanto es, pero que permanece en sí misma, no sufre menoscabo ni está en las cosas que hace nacer.”¹³

-Tercero: La participación causal-efectiva merece el status de una *imitación*, que explica la degradación del modelo en la adición de la alteridad. Si el ser de la hipóstasis apela a la identidad respecto del modelo, el no-ser (o alteridad)

recuerda su distinción, su disparidad. En este sentido, el efecto, que se determina en su conversión o reversión hacia la causa, sólo puede *imitar* al modelo, y a través de dicho proceso, el efecto como imagen adopta un aspecto *resultativo*, marca de una desigualdad y de una distinción ontológica.

-Cuarto, la continuidad entre la causa y el efecto, cuyo fin no consiste en reconocer la inherencia actual de un contenido (campo resultativo de las imágenes), sino más bien, en precisar la realidad de un fluir continuo, desde arriba hacia abajo (proceso de producción), y desde abajo hacia arriba (proceso de reflexión).

“Toda la realidad es, pues, como una gran vida que se explaya; cada una de sus partes sucesivas es diferente de las otras, pero el todo es, sin embargo, algo que posee continuidad; cada parte se distingue de las demás, y la que es anterior no se pierde en la que le sigue.”¹⁴

La emanación de lo Uno, más que un fin, sería una donación. Y es fin, gracias a sus dones. Por ellos, se preserva en su plena donación (acto de sí). También por ellos, produce la multiplicidad (poder de creación). Este primer aspecto de constitución(ἐνέργεια)-producción(δύναμις) de lo Uno sólo establece una continuidad respecto de lo producido aguardando la determinabilidad que provee la conversión (constitución de la hipóstasis)-producción(creación de la hipóstasis siguiente). Lo Uno resguarda su condición trascendente (e imparticipable), aunque, a propósito de sus dones, refleja su naturaleza en la imagen múltiple de las demás hipóstasis. La relación causa-efecto conlleva el carácter de una re-flexión: volver lo donado a su dador, constituir lo donado como dación.

La causa teleológica platónica, en última instancia, decía más de la necesidad de una ουσια que de los partícipes, e instalaba una absoluta trascendencia de la misma. El neoplatonismo plotiniano, en cambio, reemplaza dicha causa por una causa *procesual, emanativa*, que posibilita el proceso mismo (constituye sus dones en realidades partícipes) aún preservando la completa y perfecta plenitud de sí. La realidad cobra así una doble significación: por un lado, la realidad es *poder*, y entonces asegura la trascendencia de la causa respecto del efecto; del otro, la realidad es *don*, que prefigura la *inmanencia* de la causa en los múltiples efectos de su producción. Lo Uno se auto-produce. Sin embargo, esta auto-producción sufre, en el camino de su dispersión, un proceso de *alienación*, y a través de imitaciones de imitaciones se opaca en la casi nulidad de la materia.

La inmanencia de lo Uno es el movimiento inverso a la trascendencia de lo Uno: si bien explica la producción, la desfigura. Y al desfigurarla, introduce la negación en lo Uno, es decir, desrealiza lo Uno, lo vuelve hostil hacia sus propios dones. El movimiento descendente de lo Uno conlleva la promesa de una inmanencia, aunque desgasta y satura dicha posibilidad en la alienación de sus dones respecto de lo Uno. Sólo el movimiento ascendente hacia lo Uno hace proclives las trascendencias y recupera así la potencialidad ontológica de la realidad.

2.2. Emanación y Creación en la filosofía medieval

La Patrística concebirá la relación entre uno-múltiple como un esfuerzo para superar los escollos de un Demiurgo que actúa sobre un material ajeno a

su obra (problema del platonismo), sin que, por ello, dicho material se vuelva el efecto *natural* de una autoproducción (problema del neoplatonismo)

A diferencia de otras concepciones neoplatónicas, San Agustín libra al gran hacedor de toda *naturalidad*, de toda *espontaneidad* para auto-reproducirse en torno de la *producción* de la multiplicidad: convierte la condición *natural* del principio-Uno en un *precepto* ontológico-moral.

“Al que solo pregunta por qué Dios hizo el cielo y la tierra, le diré: porque quiso; la voluntad de Dios es la causa de la existencia del cielo y de la tierra, y por lo mismo la voluntad de Dios es mayor que el cielo y la tierra. Por tanto, el que interroga el porqué quiso Dios hacer el cielo y la tierra, busca una causa mayor que la voluntad de Dios, y yo le diré que nada más grande se puede encontrar...”¹⁵

Dios ya no actúa a la manera del artesano platónico, sino que, al *personalizarse*, concibe su actividad demiúrgica como una *creación*. Dicha causalidad *creacionista* presenta las siguientes peculiaridades:

-En primer lugar, la causa creacionista presupone la causalidad ejemplar, es decir, la producción de las esencias, los arquetipos en la Sabiduría divina, en el Verbo.¹⁶

-En segundo lugar, a diferencia de Platón, la materia es el producto de la creación divina. Es posible interpretar el *Principium* del *Evangelio de San Juan* en términos de las condiciones primigenias que requieren los efectos del Acto creador: la materia tanto en su carácter espiritual como material del cual se compone toda criatura. La *materialización* consiste entonces en un conferir *eficiente* del Ser al material bruto e informe.

“Cabría una tercera lectura a las palabras: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”. Con los nombres de “cielo y tierra” no se hace

referencia a los seres ya perfectos y formados-sean visibles o invisibles-. Se apunta al comienzo elemental de las cosas, a la materia todavía informe, pero capaz de recibir una forma, principio de la creación.”¹⁷

-En tercer lugar, la creación se completa con un proceso de *in-formación*, que ex-pone para la materia la seguridad de su estabilidad en el acabamiento óptico de una forma. La información es siempre una reversión de la materia informe hacia el Verbo divino, sede de las Formas eternas. En este sentido, como ocurría en otras visiones neoplatónicas, el mundo creado se constituye en plena reversión hacia su causa: es una imagen degradada de Dios.

“Primero, cuando se hacía la materia informe, ya espiritual o corporal, no debía decirse “dijo Dios hágase la luz”, porque la imperfección, siendo como es diferente de aquel que es principio y el fin sumo, por su informidad tiende a la nada y no imita la forma del Verbo.[...] Esta informidad sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando ella según su capacidad se convierte a Aquel que verdaderamente y siempre existe, es decir, que toma la forma y se hace criatura perfecta, cuando se dirige al Creador de su sustancia.”¹⁸

-Asimismo, la creación se comporta en una tensión permanente entre la absoluta plenitud de Dios y el límite de la Nada. La creación a partir de la Nada no sólo reconoce la absoluta omnipotencia divina¹⁹, sino que además imposibilita toda preexistencia a la realidad divina. La Nada juega el papel intermediario a partir del cual Dios inviste una donación de Ser a toda la creación. Lo creado lleva en sí mismo la huella de un origen, y dicho comienzo revela, a la vez, su pasibilidad ontológica (hecho de ser), y su fluctuación desde la Nada hacia la nada (hecho de no ser). Lo creado se muestra como una

imagen *finita* de la Verdad divina. Ello es propiamente la consecuencia de la *creatio ex nihilo*: aquello que es efecto de la actuación divina a partir de la Nada no puede conocer más que el sentido de una fluctuación. Sin embargo, dicha fluctuación logra una precaria estabilidad gracias a la *essentia* determinada de la cual participa. De este modo, toda la creación es una gran participación respecto de las *Ideas* en Dios.

“Pues cada cosa ha sido creada según su propia razón. ¿Y dónde estarán estas razones sino en la mente del Creador? Pues El no considera nada exterior a El como modelo de lo que crea; en efecto, opinar esto es sacrílego. Y que si todas las razones de las cosas creadas o por crear están contenidas en la mente divina, y nada puede haber en la mente divina que no sea eterno e inmutable; y que estas razones primeras llamó Platón “ideas”; no sólo son ideas, sino que son verdaderas puesto que son eternas y, de ese modo también permanecen inmutables; y a través de la participación existe todo lo que existe cualquiera sea su modo de ser.”²⁰

En definitiva, Dios realiza un único movimiento en torno de la *creatio*, que consiste en hacer de los efectos sensibles de la creación una imagen pasible de estabilización en el seno de la ejemplaridad de sus causas.

Así pues, el agustinismo le debe al neoplatonismo la eficiencia causal-productora de un demiurgo (causalidad eficiente), y usufructa del platonismo la ejemplaridad causal de los modelos eidéticos (causalidad teleológica-ejemplar). A la vez, el agustinismo recurre a un eficiente, al estilo del *Timeo*, que actúa en los márgenes de una exterioridad (causa eficiente), pero resguarda una continuidad causal-efectiva que completa el acto de creación en la instancia reversiva de lo creado hacia su fuente creadora (causa ejemplar). Dicho

esquema recupera la *distancia* entre los términos de la relación causal al modo del platonismo y ello encuentra su razón en el mismo fundamento que otrora encontrara Platón: el de atender con máximo interés a la distinción de un Absoluto. El efecto, entonces, resulta secundario, permeable, casi desechable y la extrañeza define su tránsito. Sólo en la participación, en el vestigio, en la teofanía, el efecto revierte su precariedad ante la presencia de lo Absoluto. Todo ello conduce, en Agustín, a una *asimétrica* de la labor divina que tiende a resaltar más las diferencias que las similitudes, más los abismos que los encierros. Esto es, la causa mueve para *diferenciar*. De ahí las disidencias respecto de otros neoplatonismos cristianos, que se jacta de volver a Dios el efecto mismo de su movimiento. En este último, más que una asimétrica, debería ceñirse el aspecto de una *reflexividad*; y en lugar de un diferenciar, cabría propiamente hablar de un diferenciar-se.

En esta dirección, Escoto Erígena propone dos importantes variaciones en relación con el agustinismo: a) recupera el carácter emanativo de la causa, hecho que revela el movimiento de la creación como la acción re-flexiva sobre un sí mismo; b) *naturaliza* la causa ejemplar, y entonces prescribe la inmanencia de Dios en sus efectos creados. Dichas variaciones quedan, sin embargo, limitadas ante las exigencias de la fe cristiana, por lo que resulta: a) la subordinación del acto de emanación a las garantías de la voluntad divina; b) la ejemplaridad como fundamento de la explicación de una *caída*, más que como una auto-producción generada desde y hacia su propia naturaleza. Dios es el movimiento por el cual es en sus efectos, porque, simultáneamente, *quiere hacerse en ellos*.²¹

La *naturalización* de la causa emanativa no debe ser explicada en términos de una potencia sobredimensionada que busca extralimitar su poder, sino más bien, como una potencia libre y autónoma que desea reconocer en la actualización de sus efectos la arbitrariedad de su poder. De un lado, la creación se hace eco de la actitud personalizada de un hacedor *libre*. Del otro, la emanación *hipostasia* la auto-creación personal de Dios, y la expresa por medio de una teofanía.

“No se llama Dios únicamente a la esencia divina, sino también a aquel modo por el cual Dios se muestra a sí mismo a la manera intelectual y racional de la criatura...[...] Los griegos suelen denominar a este modo theopháneia, esto es, aparición de Dios.”²²

Dios, al crearse, recrea la *expresión* de su super-ser en la inteligibilidad del Verbo. Es decir, la segunda hipóstasis de Escoto *intelige* la super-realidad de Dios en la *expresividad* del Verbo. La Palabra, el Concepto verbaliza aquello que permanece sin nombre, in-comprensible en Dios, pero para poder hacerlo, deviene mero *símbolo*, recreación de la Unidad en su primer efecto: la inteligibilidad de una Naturaleza. Si bien Dios es Naturaleza al crearse, al desplegar su aparecer, es decir, en sus efectos; sin embargo mantiene su intangibilidad, su inefabilidad, tomado desde su causa.²³ A tal punto que, tal como fue señalado en el caso de Plotino, los efectos van retardando la labor creativa de la causa hasta ponerla en crisis respecto de sus propias donaciones. Si la trascendencia, en los neoplatonismos, implicaba siempre la jerarquización de cada hipóstasis respecto de la posterior, para así poder mantener la autosuficiencia de cada realidad; la inmanencia funda el momento de la *degradación* que signa la sucesiva improductividad de la causa Una respecto de efectos cada más múltiples.

La naturaleza, en Escoto, se vuelve expresiva gracias a los efectos de la inmanencia. Entonces la expresión, al expresar la esencia divina, expresa los modos (expresivos) por los cuales Dios logra interiorizarse en su propio devenir.

“En consecuencia, cuando oímos que Dios ha hecho todas las cosas, no debemos entender otra cosa sino que Dios está en todas las cosas, esto es, que El subsiste como Esencia de todas las cosas. Sólo Él, por sí mismo, es verdaderamente, y todo cuanto con verdad se dice que existe en las cosas que son es solamente El mismo. En efecto, ninguna de las cosas que son, por sí misma, es verdaderamente, y cuanto se entiende verdaderamente en El recibe una participación de El mismo, el Unico que verdaderamente es, El sólo y por sí mismo”.²⁴

Gracias a la expresión, la causa emanativa se vuelve *simbólica* en el Verbo; por obra de una nueva expresión, la causa ejemplar refleja, en el mundo creado (teofanía), una similitud imitativa que es su efecto. Si la dualidad acto-potencia, pareja naturalista, trazaba la continuidad causal-ontológica del Uno plotínico; la hipótesis de una doble expresión, marca de una Palabra escindida (interior en el Verbo (y en el alma humana) y exteriorizada en la Creación), rescata el dinamismo insuflado a la acción divina por parte de Escoto Erígena. Sin embargo, la expresión siempre resulta insuficiente, culmina por revelar su absoluta distancia respecto de lo expresado, es más, lo expresado termina en un combate tal con la expresión que la *expresividad* misma se muestra como el resultado de una debilidad ínsita a su carácter de mera aparición, mera *simbólica*.

De ahí que la expresión no sea más que la puesta en rostro de aquello que permanece invisible, y por ello, la expresión-inmanencia pende siempre de la

necesidad de ser reconducida hacia la meta de un *inexpresable*. Con tal fin, es menester acometer dos tareas:

-primero, decodificar categorialmente, conceptualizar la multitud de efectos (segunda expresión: expresión en el alma humana, impresión en las cosas), para así reconstituir la simbología unívoca de las causas primordiales (primera expresión).

-segundo, recobrar el hiato de la pura expresividad unívoca; es decir, penetrar en el fondo de toda distinción para hallar-se en la expresividad que ya no expresa, para *habitar* la pura nada. Pero, el sentido de la fluctuación divina, que parte de una nada para recobrase como nada, en realidad, ha transitado su propio realizarse, ha necesitado moverse, poner la nada como algo, ponerse él mismo como algo, sustancializar la nada. De esta manera, la recuperación, más que una des-ontologización, hecho desnudo de una génesis reiterativa, sería una supra-ontologización, plenitud de un final, cuya lógica distintiva deviene teos-logía, distinciones que ya no son ontológicas, sino divinas, distinciones que, a su vez, se muestran como indistinciones. En otras palabras, se trata del recuerdo de un camino recorrido, aunque visto desde su presente, desde su eterna quietud.

La interiorización de Dios es, en este sentido, la exteriorización de su esencia a través de la expresividad de los efectos. Pero dicha exterioridad sólo puede reconocer su condición de íntima interioridad al negar el carácter inmanente de lo expresado (la futilidad de la expresión), y entonces debe reconducir el grado de inmanencia alcanzado en los efectos hacia su completa negatividad, dando como resultado la restitución trascendente y purificada de la causa creadora misma. La negatividad es, en última instancia, el movimiento que guía la

autoconstitución divina, deviene el síntoma de la inmanencia. Hacer estallar la negatividad (la mediación) impone para todo lo creado el develamiento de su sí-mismo, el pretexto de una intimidación de su sí mismo hacia sí.

¿Qué significa la inmanencia como síntoma? Fenómeno de *condensación* y *desplazamiento* que logra articularse a la manera de una expresión, y que sólo puede desarticularse si *revierte* su desviación expresionista en la negación del movimiento mismo por el cual se expresa, es decir, en la consagración ulterior a la unidad trascendente, movimiento puramente interior a sí mismo, movimiento que no es más que quietud.

Ahora bien, la inmanencia-expresión de Escoto Erígena recibe una nueva interpretación a través de la teoría cusana de la *contracción*. Según ella, la causa presenta una dinámica que puede ser vista desde dos ángulos:

-Por una parte, Dios se *explica* en sus efectos. La explicación retiene la productividad del poder divino, y asegura la concreción de la multiplicidad en la unidad. A su vez, la explicación, como en Escoto Erígena, transmite la expresividad de la esencia divina. De ahí, la inmanencia de Dios en sus efectos.

-Correlativamente, Dios *complica* los efectos en él mismo. La complicación retiene la potencialidad del poder divino, y asegura la unidad *indistinta* (unidad de contrarios) bajo toda multiplicidad. Si la explicación marcaba las distinciones presentes en Dios mismo, la complicación vuelve toda distinción hacia su indiferencia, destaca el solipsismo de la realidad divina. "Dios es, por consiguiente, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en El; es el que explica todas las cosas, porque El mismo está en todas".²⁵

La contracción es, en principio, la marca de la inmanencia. Dicho en otros términos, el Universo es un Dios *contraído*.

“Dios es, pues, la absoluta quiddidad del mundo o universo. Y el universo es esta misma quiddidad contracta. La contracción indica relación a algo para ser esto o aquello. Pues Dios, que es uno, está en el universo uno, pero el universo está contractamente en las cosas universales. Y así puede comprenderse de qué modo Dios, que es unidad simplísima, existiendo en el universo uno, está por consiguiente en todas las cosas casi mediante el universo, y la pluralidad de las cosas está en Dios mediante el uno universo.”²⁶

La teoría de la contracción requiere de una lógica triádica, y así distingue entre lo contrayente, lo contraíble y el nexo entre ambos. Lo contrayente -Dios mismo, forma y acto pleno- coincide con la posibilidad absoluta de ser, es decir, resguarda un poderío omni-potente. Lo contraíble es el efecto de un acto -nexo- de contracción que lo moldea y comprime. Dicha compresión implica una pérdida, en el sentido de que debe contraer la omni-potencia; y entonces la causa (en el efecto) se hace potencia contracta y conduce a la reducción de su absolutez. De ahí que lo contrayente, en su hábito de compresión, adecúe y adapte lo contraíble a una posibilidad contracta. De ahí que lo contraíble sólo pueda mostrarse como una de-potenciación del Poder Absoluto.²⁷

El acto que lleva a la compresión de uno en el otro implica la producción misma de lo contraíble como tal, a la vez que asegura la inmanencia del contrayente en el efecto resultante de su producción. Sin embargo, los efectos de la inmanencia quedan frustrados. Y ello por dos sentidos:

En primer lugar, debido al fenómeno ya señalado de una de-potenciación de la causa absoluta, hecho que procura la diferenciación de una trascendencia.

En segundo lugar, al poner en vigencia la lógica correlativa de una contracción-descontracción. Descontracturar, decomprimir lo contraíble para reforzar el Poder del contrayente, para recuperar el estado puro de la complicación. Sólo la complicación augura la unidad en la trascendencia.

“Ni tampoco hay ente que no sea contracto, excepto Dios, el cual es la forma de las formas, y la verdad de las verdades, y no es distinta la verdad máxima del círculo que la del cuadrángulo. Por ello, las formas de las cosas no son distintas sino en cuanto son contractas. En cuanto son absolutamente, son una indistinta, que, en lo divino, es el Verbo.”

28

Nicolás de Cusa transita una aguda tensión en torno de la inmanencia. La valoración de un Universo ilimitado e inmenso (si bien, privativamente infinito), y la pendularidad de un Todo-uno en su doble movimiento morfológico (aspectos de una inmanencia), necesitan ser compensadas sobre la base de tres elementos trascendentes:

-la reivindicación de un *origen* con status de estado primigenio, perfectamente y diferencialmente acabado, y con un desenvolvimiento propio (la Trinidad), a expensas y aisladamente de la creación del mundo;

-la contracción como resultado de dicha creación, que gesta un desbalance entre la *complicatio* y la *explicatio*. La contracción desacelera la pendularidad, ya sea porque todo descenso reclama para sí la retribución de un ascenso (*verso-reversio*), o bien porque el descenso sólo actualiza un fajo de posibilidades, pero jamás todas a la vez -lo que no significa que otro descenso no actualice otras-.

La primera desaceleración es cualitativa, e indica la condición misma del ser contraído; es por ello que se hace necesario la reconversión hacia su pureza

anat6mica. La segunda contracci6n, en cambio, es cuantitativa, y somete una parte (algunos posibles) a los efectos de la propia explicaci6n divina.

Una filosofa de bases inmanentes s6lo podr1 consolidarse combatiendo los dos niveles de desaceleraci6n, es decir, rechazando la *reversio* como medio de desautorizar el poder que cobra la explicitaci6n misma; y cediendo todos los posibles actuales en Dios, pero, no a trav6s de un acto 6nico de creaci6n, sino, permanentemente, en favor de las exigencias mismas del omnipoder divino.

-El tercer elemento, y quiz1s el m1s problem1tico (en caso de querer conciliar una inmanencia), se debe a la instancia intermediaria del m1ximo absoluto contrato o encarnaci6n del Verbo, que conforma la garant1a de toda la mediaci6n.

Este 6ltimo punto del sistema cusano cristaliza un conjunto de consecuencias basadas en la teor1a de la contracci6n. Sin contracci6n, no habr1a mediaci6n.

Pero sin mediaci6n, la creaci6n se desentender1a de un Dios trascendente, y buscar1a la mediaci6n con el Todo-uno por medio de alg6n tipo de relaci6n o plexo mundanos o se adentrar1a en alg6n modo de la inmediaci6n.

Por otra parte, la mediaci6n requiere de un material sobre el cual actuar (la contracci6n misma) con la promesa de superarlo y anularlo una vez encomendada a su fin (la pura *libertas* divina).

En s1ntesis, podr1amos concluir que los sistemas filos6ficos expuestos han producido las siguientes respuestas frente al problema de la inmanencia, y su pertinencia respecto de la relaci6n uno-m6ltiple:

-En el platonismo, la causa teleol6gica aborrec1a toda inmanentizaci6n, ya que determinaba la realidad sensible como mera tendencia a su realizaci6n

trascendente, y no precisaba, desde el partícipe, los modos de la participación. Frente a tal situación, el neoplatonismo pagano traducía la participación como un fenómeno procesual (autoprocesual) capaz de extender y luego de copiar las propiedades causales (permanencia-producción), aún a expensas de una progresiva dilatación. De este modo, la causa teleológica se transformaba en una causa emanativa, cuya producción o donación prometía, en su raíz, una tendencia reversiva o regresiva, de tal modo que, si para Platón, toda la realidad sensible se instituía teleológicamente; para el neoplatonismo plotiniano la realidad, fuera ésta sensible o inteligible, atestiguaba a través de su *inmanentización* una teleología implícita a través de la emanación.

La inmanencia bruniana, en contra del bloque Plotino-Platón, pondrá en crisis la consideración teleológica de la causalidad, requiriendo, para ello, la puesta en práctica de una serie de conceptos *inmanentes* que logren dar cuenta del modo de ser *inmanente* de la relación entre la unidad y la multiplicidad.

-Por otra parte, el agustinismo había concebido la causa ejemplar en una *asimétrica* respecto de sus efectos, en una situación de tensión entre el ser y la nada. Partiendo de él, los neoplatonismos cristianos inscribieron la posibilidad de traducción de dicha asimétrica, y con ello, forjaron ya sea una inmanencia-expresión, ya sea una inmanencia-contracción. No obstante, -y tal como ocurrió con los neoplatonismos paganos- dicha inmanencia ya enmarcaba en su propio seno las marcas de su superación, en busca de una renovada constatación de la combatida asimétrica.

Si bien, de un lado, la inmanencia se introduce *explícitamente* en el seno de los neoplatonismos; del otro, se tropieza continuamente con la debilidades características de una unidad-causa en proceso de recuperación. Dicha

problemática, dicho fracaso conceptual atestigua la permanencia de los esquemas platónico-agustinianos en la reflexión acerca de la causalidad y del modo de imbricación de la multiplicidad respecto de la unidad. En este sentido, Giordano Bruno aspira a gestar una teoría de la inmanencia sobre bases inmediatamente inaugurales.

CAPITULO 3: La Causa Inmanente en Giordano Bruno

1- El argumento de la potencia

La noción bruniana de causa inmanente queda plenamente establecida a través del *argumento de la potencia*, que contiene la prueba de la infinitud del universo (efecto) por medio del análisis de la potencia y operación de la causa divina¹.

Dicho argumento intenta demostrar dos caracteres centrales de la filosofía bruniana:

- a) la infinitud del efecto, a partir de la infinitud de la causa;
- b) la inmanencia de la causa a través de la infinitización de la labor de la potencia divina en relación con sus efectos.

En virtud del análisis de la causa, Bruno parte de una diferencia: la distinción, ya presente en Cusa, entre Dios y el universo. El esquema modelo-simulacro, propio de la línea de pensamiento inaugurada por el platonismo, subsume dicha diferenciación:

“El Universo, que es el gran simulacro, la gran imagen y la ingénita naturaleza, es también él todo lo que puede ser, con las mismas especies, los miembros principales y el contenido de toda la materia, a la que nada se añade y nada se quita, siendo a la vez todas y la única forma; pero no todo lo que puede ser, con esas mismas diferencias, modos, propiedades e individuos. Por tanto, no es más que una sombra del primer acto y de la potencia primera, y por eso la potencia y el acto no son en él la misma cosa, porque ninguna de sus partes es todo lo que puede ser. [...] el Universo es todo lo que puede ser [sólo] de un

modo desarrollado, disperso y distinto. Su principio [en cambio] es único e indistinto; porque [en él] todo es todo y lo mismo, simplemente, sin diferencia ni distinción.”²

Se abren así tres interrogantes:

-¿qué tipo de distinción perdura entre el Universo y Dios en lo que respecta a la potencia?, es decir, ¿cómo se juega, en el seno de su diferenciación intrínseca, el movimiento que va de la indistinción absoluta a la distinción?

-¿qué tipo de principio subyace a la pareja de complicación-explicación de influencia cusana? Si éste fuera la contracción de Cusa, el universo se vería, de algún modo, limitado desde el punto de vista de la potencia.

-Por último, ¿cuál es el status del universo como vía de conformación de las singularidades?

1.1. La inmanencia como *homogenética*: aspectos de la comunicabilidad y de la reversibilidad

¿Exige una teoría de la inmanencia socavar el carácter de lo *representado*? Si la relación Dios(modelo)-universo(simulacro) se funda en la imitación de lo *Mismo* en lo Otro, lo Otro se *des-mismiza* para ser (otro). La imitación supone, entonces, un camino de jerarquías ontológicas que quedan fundamentadas por la presencia *representativa* de una mismidad a través de las otredades. Se trata entonces -y si se insiste en la inmanencia- de poner en crisis el carácter de *otredad* del universo para instaurar su carácter de efectiva *prolongación*.

Veámoslo desde un punto de vista figurativo. Si Dios es el *punto* por excelencia (el punto de todos los puntos posibles), el universo recrea todas las *líneas* que

de él irradian hacia la exterioridad. El universo es la fuerza centrífuga que marcha desde la infinitud de Dios (el Todo) hacia la *materialidad de las figuraciones* (las partes). El universo no contrae la potencialidad de su causa, sino que más bien la vehiculiza, y sólo gracias a su labor, la contrae en las finitudes. Por ello, el concepto de simulacro asignado por Bruno al universo no debe ser entendido en términos de representación, sino de una *protuberancia*. El simulacro conduce la absoluta infinitud -que él también es- hacia las ramificaciones de un estado de dimensión, numeración y división propio de las partes configuradas. El simulacro da un rostro posible a la infinitud de Dios, es decir, asigna las partes, *simula* las diferencias: "Por eso es preciso que de un inaccesible rostro divino haya un simulacro infinito, en el cual se encuentren después, en calidad de miembros infinitos, mundos innumerables" ³.

Sin simulacro, no habría nada determinado: Dios sería una pura vacuidad, una pura *indistinción*. Si el simulacro está ahí para plenificar la posible vacuidad de un mero Todo, ese Todo sólo acomete el alcance perfecto de sus logros en la plenitud de sus distinciones.

El principio de plenitud, propugnado por Giordano Bruno, no se basta a sí mismo en la declaración *infinita* de su causa; necesita, más bien, de la *infinitud* del efecto, y de la viabilidad del simulacro para acometer una *infinitud* de distinciones.

"Por todas las razones, pues, por las que se dice que es conveniente, bueno, necesario este mundo comprendido como finito, debe decirse también que son necesarios, convenientes y buenos todos los demás mundos innumerables, a los cuales por la misma razón la omnipotencia no escatima el ser. Sin ellos además la omnipotencia se vería

censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito." ⁴

Así, la inmanencia de la causa Dios-uno proviene de su imposibilidad de *permanecer* (neoplatonismos), y se inscribe en su necesidad de *prolongar* las infinitudes hacia su término. El movimiento bruniano, más que una *vertical* de ascensos y descensos, es una irradiación de innumerables entramados espiralados que nunca se detiene ni pierde jamás su fuerza.

Ahora bien, la irradiación tiene como punto de partida a Dios, punto que recobra el carácter de absolutez propio del comienzo. Sin embargo, las infinitas líneas que se cruzan en él van delineando el rostro *infinito* de la naturaleza, cuyo término siempre se renueva. De ahí que las determinaciones no señalen el fin del movimiento, sino la constante renovación del mismo.

Bruno terminará por reconocer la necesidad de un principio absoluto (Dios), cuyo movimiento produce una naturaleza (el Universo) de rostros *vicisitudinales* (la variación de las determinaciones). La inmanencia, entonces, no se ratifica en la asimilación entre Dios-Causa y el Universo-efecto: se trata, más bien, de una *línea de continuidad* que retiene las diferencias de los efectos múltiples en torno de la asimilación cualitativa de una única realidad.

Tal línea de continuidad causal-efectiva debe ser diferenciada de aquella propiciada por las concepciones neoplatónicas, que presentaba dos problemas salientes: primero, constituía las donaciones de cada hipóstasis en *representaciones*; segundo, cualificaba las representaciones en *grados*. Bruno, en cambio, opone a la tradición neoplatónica, una continuidad que más que donativa, es *comunicativa*.

“De esa forma, pues, aquel dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza...”⁵

El universo, como simulacro, es el eje de la traslación del poder divino en dirección de todas sus ramificaciones. La continuidad, augurada por el universo, remite a la plena actualidad de un poder que, en lugar de de-gradar, refuerza. Es decir, se trata de una continuidad que transita una homogeneidad.

“Pues [el eficiente] es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de su eficacia determinada y cierta depende inmutablemente un efecto determinado y cierto, por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa que lo que hace”.⁶

La coincidencia de poder, querer, hacer y ser en el eficiente es explicada por una necesidad de eficacia ontológico-operacional, que no *puede* más que producir un efecto pleno, completo y continuo, condiciones absolutas de la homogeneidad de su realidad.

La causa inmanente, entonces, se funda en la *homogeneización* de un poder capaz de comunicar el Absoluto a todas sus extensiones. La inmanencia es, en primer lugar, poder *extensivo*, plena exterioridad. A la vez, las exteriorizaciones, los efectos en su diseminación pura, resguardan el poder *intensivo* de la causa, la *intimidad* de su ser unívoco.

“cualquier cosa [como ya se ha dicho] tiene la divinidad latente en sí, puesto que ella se explica y comunica hasta los mínimos y desde los mínimos según su capacidad, sin cuya presencia nada tendría el ser porque ella es la esencia del ser desde el primero hasta el último.”⁷

Tal como ocurría en el ámbito de la física -el espacio extensivo e intensivo, el infinito extensivo e intensivo-, el ámbito metafísico funda la unicidad del ser en torno de la extensión de la causa en los efectos, siempre que cada exteriorización replique, a su vez, un grado de *intensividad* de la esencia sustancial.

Hasta ahora hemos tomado en cuenta un primer aspecto de la inmanencia bruniana: el sentido de una continuidad causal. Sin embargo, todo proceso de continuidad promete, a su vez, una reconducción hacia su fuente, sea éste un proceso de tipo inmanente, sea emanativo.

Los diferentes neoplatonismos asumían en el movimiento reversivo el estado de recuperación de la unidad pura: la causa emanativa producía *para recuperar-se*. La causa inmanente bruniana, en cambio, produce sin más. Si la causa dejara de producir todo lo que ella misma es, y todo lo que ella misma puede ser, entonces ello derivaría en una actitud ociosa.

“¿por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa? ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiere ser escasa y constreñirse en nada...?”⁸

El efecto es plenamente infinito; de ahí que la causa también lo sea.

“Así pues, quien dice que el efecto es finito, hace la operación y la potencia finitas. Además, y viene a ser lo mismo: el primer eficiente no puede hacer sino lo que quiere hacer; no quiere hacer sino lo que hace; por tanto, no puede hacer sino lo que hace. Por tanto, quien niega la infinitud del efecto, niega la infinitud de la causa.”⁹

El movimiento que lleva la continuidad hacia su reverso no aguarda aquí una recuperación, sino que señala una doble implicación. Y ello por dos motivos:

- a) Sólo la infinitud *en acto* del Universo expresa los alcances infinitos de la omnipotencia divina. La actualidad del simulacro es la actualidad misma de Dios extendiendo todas las distinciones. A su vez, es la actualidad *intensiva* como esencia unívoca de todas las distinciones.
- b) Entonces, el universo vuelve la indistinta actualidad divina eco puro de distinciones: traduce el poderío divino en un marco de plenitud ontológica: variabilidad infinita de *figuraciones*, de *complexiones*.

Por ello, el movimiento ascendente o de reverso, visto desde la óptica de la inmanencia bruniana, resulta una falacia. En realidad, describe el fenómeno de la *reversibilidad* Dios-simulacro que sobrelleva, en la actualidad infinita del universo, la marca de la potencia divina. Dicha reversibilidad no hace alarde de una identificación o coincidencia absoluta entre el Uno y el simulacro, sino que sintetiza la reversibilidad de la *operación* por la cual la potencia produce sus efectos: “el infinito eficiente sería necesariamente deficiente sin el efecto y no podemos concebir que tal efecto infinito sea sólo él mismo.” ¹⁰

La reversibilidad es el síntoma de una potencia-efecto que necesariamente *produce* los alcances de la potencia-causa. De la misma manera que Dios constata, en el ámbito de sus efectos, la plenitud de su operación; así también el universo -marca de dicha plenitud- constata, en el ser de su causa, la plenitud misma del operador. Del operador a la obra, y de la obra a la operación: la operación confiere un sostén a la inmanencia que, sin pretender quebrar la dualidad obra-operador, resalta el orden de una activación potencial. Activación que prefigura una continuidad causal-ontológica, con el motivo de desplegar las líneas de fuerza; activación que dictamina una reversibilidad operativa, con el motivo de reafirmar la plenitud de su poder.

Ambos aspectos, el de una continuidad comunicativa y el de una reversibilidad operativa, confluyen en los márgenes de una *homogenética*, que se legitima a través de una inmanencia de tres órdenes:

- a) la inherencia de la causa en sus efectos (aspecto de la comunicabilidad);
- b) la implicación de los efectos respecto de su causa (aspecto de la reversibilidad);
- c) la homogeneización de los efectos, unos respecto de otros (aspecto de la variabilidad).

En este contexto, Bruno redefine la teoría cusana de la contracción. La contracción bruniana no queda supeditada a un grado dentro de una jerarquía, sino que expresa el *grado de variabilidad* de la capacidad comunicativa de la causa divina. No hay aquí un universo como primera contracción, como nos presentaba Cusa, sino un universo -producción infinita de Dios- surcado por un principio de serialidad homogénea que consiste en *contraer* dicha sustancia infinita en *infinitas finitudes*.

“Así se magnifica la excelencia de Dios, se manifiesta la grandeza de su imperio; no se glorifica en uno, sino en innumerables soles; no en una tierra o en un mundo, sino en un millón, quiero decir: en infinitos.”¹¹

La verticalidad del procedimiento de contracción cusana -gradación como jerarquía- recibe en Giordano Bruno un desenvolvimiento de tipo horizontal-gradación como homogeneidad del principio de variación-. De allí que la *homogenética* sea, a su vez, una *horizontalidad* de desenvolvimiento de la realidad.

La ruptura de la verticalidad en pos de una génesis de tipo horizontal puede ser también leída como un rechazo hacia la distinción escolástica entre *potentia*

absoluta y potentia ordinata, tal como lo esbozaron intérpretes como Hans Blumenberg y Miguel Angel Granada. Así,

“El universo infinito agota (si es posible utilizar este verbo) la producción divina y cancela la distinción entre la generación ad intra (infinita y necesaria; la procesión de las personas divinas) y la creación ad extra (la creación finita y voluntaria del universo).”¹²

Dicha anulación significa, de otro lado, la asimilación del universo con el Verbo divino, en su carácter de verdadera e infinita imagen de Dios. Pero, esta identificación sólo es válida, al abstraer un aspecto determinado respecto de la atribución de Dios: el aspecto de su Inteligencia.

1.2. La noción de *potencia* en el contexto de la homogénesis bruniana

La *homogenética* bruniana redefine el concepto de potencia, que de mera virtualidad y pre-disposición pasa a identificarse y aliarse con la noción de poderío. Potencia es, ante todo, activación, figuración, atracción y alcance de líneas de fuerza en infinitas direccionalidades. Es posibilidad, pero en su inmediata capacidad realizativa, es dinámica, en la medida que tiende a multiplicarse, a *multiformarse*.

Bruno esgrime una doble modalidad de la potencia, en virtud de su aspecto operativo y productivo: la potencia, en su carácter activo y en su carácter pasivo. No se trata de subordinar cada uno de los modos de la potencia a un orden sustancial diferencial, como si ambos integraran un maridaje extrínseco; sino que, siguiendo la interpretación de Védrine,

*"c'est à l'interieur même de la substance que nous voyons se déterminer les deux principes complémentaires grâce auxquelles le philosophe échappe à la tautologie parménidienne de l' 'un est un'."*¹³

Entonces, ¿en qué términos es lícito marcar una diferencia de potencia?

En principio, la diferencia resalta el engranaje perfecto, *vis a vis*, de Dios y el universo, del universo y las cosas contenidas en él. La diferenciación de potencia parece, entonces, asignar la marca diferencial (el cauce en un efecto) en el desarrollo activo de la causa, a la vez que despunta una dependencia de acción. Sin embargo, no se trata de un engranaje entre dos realidades que se configuran como distintivas, sino más bien de dos *intensidades* de una única potencia, ora capaz de dar, ora capaz de recibir. La potencia actúa a la vez como principio y como sustrato de recepción, gracias a su multiformidad operativa.

"Y esta [potencia pasiva] de tal modo se corresponde con la potencia activa, que la una no puede darse sin la otra en manera alguna; por lo cual, si siempre ha existido el poder de hacer, producir y crear, siempre también ha existido el poder ser hecho, producido y creado, pues una potencia implica la otra; quiero decir que, al postularla, ella postula necesariamente la otra. Esta potencia pasiva, porque no indica flaqueza en aquello en que se dice estar, sino más bien *confirma* la virtud y eficacia de la potencia activa (más aún, a fin de cuentas, se halla que es todo uno y enteramente la misma cosa en ella)..."¹⁴

Es decir, la potencia se caracteriza por su operatividad que, sólo deviene inmanente, al instalarse la perfecta y completa homogeneidad causal-efectiva. Si a la potencia de producir, le corresponde una potencia de ser producida en una actividad que agota la producción, no por ello, se desdobra en una faceta

de dualismos; se alumbra, en cambio, una simple modalidad de la potencia de volverse ora Dios, ora universo, sólo en los aspectos de activación y de disposición receptiva, como motores de una homogénesis.

Una potencia, una sola realidad. Múltiples *modos* de darse de la potencia, diversidad en el seno de una única realidad.

De esta manera, la verticalidad ontológica de la tradición queda finalmente trunca al asegurarle a la potencia los beneficios de un poder cuya capacidad consiste en diferenciar y demarcar las modalidades de su operatividad, en lugar de subordinar dicha operación a caracteres y roles fijos.

La concepción de la potencia, a través de la institución de una homogénesis comunicativo-reversiva, activo-receptiva, señala la necesaria diferenciación *cualitativa* del único nivel de realidad configurado, y distingue, como variaciones de su realidad, tres aspectos logrados: el de la actualidad, el de la virtualidad, el de la modalidad.

2- Realidad actual, virtual y modal

El Dios bruniano está surcado por la acción de su incesante productividad. Productividad que trae sin cesar el aspecto de una realización renovada y renovable. La realidad divina es constante fuga y perpetuo devenir: su operatividad consiste en rebasarse.

“Si queremos mostrar ahora cómo Dios sería Sol, diremos (ya que él es todo lo que puede ser) que es a la vez naciente, poniente, meridiano, de media noche y que alumbra cualquiera de los puntos de la convexidad de la tierra. Por lo cual, si concebimos que este Sol, sea por su revolución o por la de la Tierra, se mueve y cambia de lugar,

porque no está actualmente en un punto sin poseer la potencia de estar en todos los demás, y tiene, por tanto, la posibilidad de estarlo; si es, pues, todo lo que puede ser y posee todo lo que es capaz de poseer, estará a la vez en todo y por todas partes; es de tal suerte móvil y veloz, que está también muy estable e inmóvil".¹⁵

En segundo lugar, la realidad divina engloba un estatuto doble: es *actualmente* una, aunque *virtualmente* múltiple. La multiplicidad divina designa el momento de *rebasamiento*, el punto de empalme en el cual la posibilidad se vuelve todas y cada una de las cosas. La multiplicidad divina no reconoce diferencias, ni limitaciones, ni fijaciones. Contra las diferencias, explora las tipologías, variaciones de una única realidad. Contra el límite, se ubica en los picos de desborde. Por último, frente a la fijación, se mueve en una única dirección: la *intensiva* hacia el infinito.

Ahora bien, Dios y simulacro coinciden desde el punto de vista de su realidad actual, constituyendo así una uni-totalidad. Gracias a ello, la filosofía bruniana se presenta como una postura monista. Sin embargo, mientras que Dios realiza *virtualmente* la infinitud de multiplicidades profiriendo el cauce de una indistinción; el simulacro *cliva*, aloja su incipiente indistinción bajo el recurso de una *modalidad*. Desde este punto de vista, el simulacro no sería propiamente una imagen, ni una expresión, sino más bien una *modalización*. Y al llevar a cabo modalizaciones siempre variantes (principio de homogeneidad), el simulacro crea una infinitud de *simulaciones* que no reflejan la subordinación de un carácter imitativo (hecho que pondría en peligro la homogeneidad), sino la infinita *variación* de la realidad actual -Dios o el universo- que sólo puede alojarse y dispensarse como mera *figuración*.

Bruno decide entonces llamar al universo "simulacro" porque cumple con los fines del principio de variabilidad: demostrar que la inmanencia no sólo reside en la realidad actual de la infinitud de la cosa, sino fundamentalmente en su infinito devenir, en su figuración, en su simulación, siempre recostada en las márgenes de un trayecto.

El simulacro es, de un lado, una totalidad de partes, una *explicatio* de la totalidad circunscripta en las partes. En este primer sentido, el simulacro lleva, acerca la totalidad a las partes, más bien *cuadricula* el Todo en partes. La función de la *explicatio* consiste en designar las distinciones extrínsecas, exteriores unas respecto de otras. El Universo, entonces, permite desarrollarse en una multiplicidad infinita de distinciones.¹⁶

De otro, el simulacro es una totalidad, que en su aspecto de unidad, no sólo desconoce las partes, sino que las *uni-versa*, las conduce a su pura unicidad. Gracias a este trajín, las partes se tornan indistintas, indiferentes unas respecto de las otras, unívocamente infinitas.

"Pues si quieres hablar de una parte del infinito, tendrás que llamarla infinito; si es infinito, coincide en un [solo] ser con el todo; por lo tanto, el Universo es uno, infinito e indivisible."¹⁷

Si el universo es definido por Bruno como unidad y dispersión a la vez, ello se debe al doble juego que empeña el estatuto del simulacro.¹⁸

Por una parte, el simulacro, como efecto *total, completo y necesario* de la producción divina, queda diseñado como unidad plena. En este primer sentido, el simulacro aborrece de toda gestación: es puramente *instantáneo*. "[el Universo] contiene todo el ser en totalidad, porque fuera o por encima del ser infinito nada hay que exista, ya que no tiene [nada] exterior ni enfrente de él..."¹⁹ El Universo se ha convertido así en el Diálogo V del *De la causa* en la unitotalidad misma.

Ello quiere decir que se trata de un único nivel de ser (infinitud): el de Dios o el Universo.

Por otra parte, el universo sigue el caso de un tipo de realidad *modal* de multiplicidades, contenidas *virtualmente* en el seno de la realidad divina. Lo que Nicolás de Cusa llamaba *explicatio* se reduce aquí a la puesta en órbita de una diversificación modal, cuya realidad proviene de hacer efectivo el constante producir virtual de la divinidad.

“Decís que todas las diferencias que en los cuerpos se advierte en lo que concierne a la forma, complexión, figura, color y otras propiedades y caracteres comunes, no son más que aspectos diversos de una misma sustancia; aspecto frágil, movable y corruptible de un ser inmóvil, permanente y eterno, en que se contienen todas las formas, todas las figuras y todos los miembros, pero indistintos y como amontonados.”²⁰

El simulacro, a diferencia de Dios, pone en marcha el asentamiento, despliega la relatividad en cada modo de su ser; pero ello no significa que él mismo, como un Todo-uno, devenga un relativo respecto de la posición absoluta de Dios. Más bien, se comporta en el sentido de una continuidad (contigüidad intensiva) del Absoluto Uno, capaz de *relativizar* dicha absolutez en torno de sus figuraciones. De ahí que se presente como un ser doble: un uno actualmente infinito (virtualmente múltiple) y unos muchos modalmente infinitos. La infinitud en acto del ser-todo-uno del Universo (“como el acto es uno; y constituye un [solo] ser, donde quiera que sea, no es de creer que en el mundo haya pluralidad de sustancias y de lo que en verdad es ser.”²¹), y la infinitud modalizada de su variar (“¿por qué, entonces, cambian las cosas, y la materia particular tiende a [asumir] otras formas? Respondo que esa transformación no tiende a otro ser, sino a otro modo de ser.”²²)

La *coincidentia oppositorum* prefigura la coincidencia entre Dios y el universo. La omnipotencia no sólo asegura que las posibilidades infinitas (la virtualidad) queden actualizadas en Dios, siguiendo el caso mismo del Cusano. Más bien, Bruno utiliza dicha concepción contra su mismo progenitor para inferir exactamente lo contrario: si la *complicatio* hasta entonces había servido como medio para esclarecer la absoluta alteridad divina (el *non-aliud*), Bruno la somete a las necesidades de su continuidad respecto del efecto inmediato. La *complicatio* bruniana empieza calcando los caracteres y aspectos de tipología tradicional, pero pronto aprende que su sola funcionalidad radica en la capacidad para calcar y recalcar, es decir, para repetir siempre variadamente su acción cartográfica, colocando, en un mismo movimiento pendular, los vaivenes de la causa y de su respectivo efecto.

Ahora bien, ¿cómo se instituye aquel empalme? Solamente conjugando en el mismo movimiento, haciendo derivar de la coincidencia divina misma, la necesidad (infinita) de su resultado efectivo²³. Ya que, como expresa Ingegno, "*if the universe is not contingent in its nature, it is possible to speak of a divinity which coincides with the world itself.*"²⁴

La actualidad del poder ser divino debe, entonces, sedimentar, a la base de dicha actualización, la *actualidad* conjunta de todas las posibilidades, la *actualidad* explicitada del Universo. Actualizar todas las posibilidades no será otra cosa que *actualizarse* en todas esas posibilidades que, como Todo, conforman el Universo, y como partes, los modos de su sustancia.

Pero, si actualizarse significa hacia un lado explicitarse, *modalizarse*, hacia el otro, debe encarnar la condición previa de complicarse. Por estar todos los posibles replegados en la unidad, en el mismo momento de su pura

coincidencia, debe inscribirse la actualización (como *acto de ser* en el poder ser). La actualización conjuga una dinámica propia de Dios por medio de la cual el mismo movimiento que la hace permanecer, la torna productiva, productora, nicho de productividad. Podríamos decir que la coincidencia tiene efectos instantáneos (la producción) que resultan de la superposición entre las posibilidades múltiples y la actualidad unívoca. Dios, acto que subyuga toda posibilidad a la indistinción de su poder, hace, produce, se produce, haciendo coincidir simultáneamente todos los posibles respecto de su unívoco ser. Este hecho -producción misma, acto de potenciar, de omnipotenciar- provoca la necesidad en acto de un *receptáculo* capaz de recoger sus resultados, ya que

“si la potencia activa infinita actualiza el ser corporal y dimensional, éste debe ser necesariamente infinito; de lo contrario se empobrece la naturaleza y la dignidad de quien puede hacer y de quien puede ser hecho”.²⁵

No podríamos referirnos aquí ni a dones, ni a donaciones (que acusan el lenguaje de la *libertas* divina), sino más bien a elementos de intensidad y direccionalidad de poderes. La omnipotencia divina demuestra, a través de la coincidencia, una totalidad productiva, completamente productora y producida, que no puede más que producir (producirse) como resultado del poder ser en acto.

De este modo, vuelve todos los virtuales idénticos al Todo-uno, para que el Todo-uno produzca todos los virtuales sin excepción alguna en la multiplicidad de su devenir. Se trata de un doble movimiento o de dos aspectos del mismo movimiento: complicar, replegar, hacer coincidir para constituir los pliegues explicitados y descomprimidos.

De esta manera, Dios sólo permanece como un absoluto en su mera acción de productor, de engendrador. Si esta última función le faltara, entonces sería inepto.

Esta absolutez cuestiona la trascendencia en lo que respecta a dos filiaciones en cuanto a sus dones: la excesiva, por la cual Dios guarda, almacena y acumula sus capacidades en beneficio de su propio ocio; la defectiva, por la que descomprime sus fuerzas para reforzar la posibilidad pura de su permanecer.

Ahora bien, actualizar la infinitud de posibles quiere decir mucho más que volver a Dios una posibilidad infinita en acto; también enraiza dicho acto infinito en una secuela asimismo infinita, como efecto instantáneo de un poder-ser productivo.²⁶ *“Dall’ unità deriva un’ unità consimile, nè altrimenti l’ immagine della Divinità può esplicarsi fisicamente.”*²⁷ De la primera coincidencia surgirá entonces una segunda coincidencia, resultado de los alcances de la primera coincidencia: la coincidencia entre Dios (pura coincidencia) y el universo (coincidencia resultado).

*“Non un Dio o una intelligenza esterna fanno muovere intorno e guidano: più adeguato appare infatti un principio interno di moto, che coincide con la propria natura, con la propria specie, con l’anima propria che hanno tutti gli esseri che vivono nel grembo della natura e sono vivificati dal suo spirito universale, corpo, anima o natura”.*²⁸

Así la realidad actual funda el empalme entre la causa divina y su efecto, que no debe ser visto como una creación, ya que, en términos de Védrine,

“La création cède ainsi la place à une co-substantialité de la divinité et de l’univers. Conçue comme Deus in rebus, la nature représente, pour Bruno, l’infini déploiement de la vie». ²⁹

Dicha simbiosis no reproduce la apertura de un nivel de inmanencia, sino la esperanza en una *inmanentización*. La inmanentización resume un estado, una fijeza, una superposición. La relación causa-efecto recuerda el caso de los gemelos: una sucesión de igualdades, de identidades. Si ponemos a Bruno en relación con la tradición de pensamiento medieval cristiano, el concepto de inmanentización se aproxima a la noción teológica de generación del Verbo. Pero la diferencia es evidente: la dación, en lugar de reflejar un aspecto, un medio de expresión, una revelación -de su Palabra, de su Sabiduría-, perpetra una fuerza, una omnipotencia, la marca de un poder omnímodo.

La inmanencia, a diferencia de la inmanentización ³⁰, se sitúa en la zona de *clivaje* de las multiplicidades, es decir, en el asentamiento *modal* de la virtualidad divina. El simulacro, prolongación real de la potencia divina, calca sobre su sustancia los haces de trayectorias movibles, móviles, entrecruzadas, abigarradas; sello distintivo de una modalización *discreta*, de una *cualificación* que cifra la variación como modo de su peripecia, “puesto que la materia y sustancia de todas las cosas es incorruptible, y debe ser en todas las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo...[...] de manera sucesiva y vicisitudinalmente...” ³¹

3- El principio de indiferencia

La inmanencia requiere, en primer término, de un soporte. Tal como ha sido demostrado, dicho soporte funda una homogeneidad centrada en la noción bruniana de sustancia.

En segundo lugar, la inmanencia se constituye como zona de clivajes. En principio, muestra el entramado de potencias, configurado a través de modos de activación y recepción. El clivaje que posiciona la inmanencia se ahínca en la fusión, no de un algo sobre otro algo que finalmente son lo mismo (realidad actual), sino de los estados de virtualidad y modalidad, modos de vida de la multiplicidad. Si se busca forjar la estabilidad de una unitotalidad, es para situar y localizar en su seno la tarea *inmanente* de constitución y comportamiento de las multiplicidades.

La tercera instancia, que engloba las dos anteriores, se enmarca como su condición de posibilidad. Es el principio que soporta al soporte, y que instituye la modalidad horizontal de la realidad. Se trata de la indiferenciación misma de la realidad. La realidad como unitotalidad, según Bruno, puede constituirse en puro centro o/y en pura periferia. El paso de un centro a una periferia resulta de una variante, de una variación, de un relativismo. Visto en su absolutez, dicho paso jamás se produce, porque la realidad *puede* a la vez situarse en el centro o/y en la circunferencia de la esfera.

“Si el punto no difiere del cuerpo, ni el centro de la circunferencia, ni lo finito de lo infinito, lo máximo de lo mínimo, podemos afirmar con certidumbre que el Universo es todo él centro o que el centro del Universo está en todas partes, y que la circunferencia no existe en parte alguna, en tanto que distinta del centro; o bien que la circunferencia está en todas partes y el centro no se halla [en parte alguna] como distinto de aquella”.³²

La realidad bruniana está descentrada o bien deviene multicéntrica: los descentrismos o multicentrismos muerden sus propios centros, y se vuelven pura coincidencia de opuestos. La *coincidentia oppositorum*, que Bruno toma literalmente de Cusa, revela una realidad que, en su absolutez, es una indistinción e indiferencia lata. "Por eso lo que en las demás cosas es opuesto y contrario, en él [Dios] es uno y lo mismo, y todo en él es idéntico".³³ Además, funda las diferencias, las distinciones, no a través de un despliegue emanativo que introduce jerarquías y degradaciones; sino en una directa e inmediata modalidad *indiferente*, que descubre en el efecto la gratificación de una indiferencia, de una homogeneidad que pervivía en su causa.³⁴

Vemos que el principio de indiferenciación anuda la tesis sobre la inmanencia bruniana, desde dos lados:

-Fundamenta la homogeneidad del soporte en su pura indiferenciación, despersonalización, desmitificación.

-Proyecta el carácter de indiferencia propio de la realidad en su total actualidad, a la génesis de la multiplicidad. Para ello, se requiere investigar las mediaciones *inmanentes* que ramifican y aseguran la indiferencia del principio en la diferenciación de las determinaciones singulares: alma, materia, sustancia.

CAPITULO 4: Los Conceptos de la Inmanencia

1.1. Introducción

En el nivel de la metafísica, la inmanencia bruniana plasma su realización a través de una serie de conceptos que se inscriben en la tradición filosófica de la dualidad formal-material. Sin embargo, su adscripción al paradigma dual no le impide llevar dichas nociones hasta su límite conceptual, exigiéndoles su vaciamiento hasta lograr conformar la instalación *desde dentro* de una nueva puesta teórica fundamental. De ahí que los conceptos que surgen a partir de tal sustracción sean sólo *homónimos* respecto de los anteriores y, entonces, expongan una ruptura que, a la vez, sea continuidad. Del mismo modo que la inmanencia conceptual sólo puede formularse en los términos específicos introducidos por el neoplatonismo -coincidencia de contrarios, poder-ser, potencia activa-potencia pasiva, complicación-explicación-, sin que ello implique una adhesión a su significación inmediata; también los conceptos metafísicos que se conjugan como los soportes de la inmanencia (forma-materia-sustancia) replican aquellos mismos conceptos mentados por la tradición.

Dichos conceptos, vistos desde la lógica de Bruno, confeccionan una tríada: forma-sustancia, materia-sustancia, modos-sustancia.

El primer elemento de la tríada designa la *configuración* de la sustancia, el motor *inteligente y vivificante* con capacidad de multiplicación de la unidad. En este sentido, la forma sustancial describe el principio *intrínseco* del todo que informa las partes, sin dividirse en cada parte, sino conservando en ella el aspecto de su totalidad.

El segundo elemento constituye la *disposición* de la sustancia, la unidad que dispone la *contracción* de las partes o figuras de la multiplicidad. Es también un principio intrínseco, pero respecto de la forma, ya que todas ellas –las formas- son forjadas a partir de él. Además, se comporta como un principio de conformación extrínseca, porque contrae la sustancia en infinitas figuraciones materiales externas unas a las otras. En este punto alcanzamos el tercer elemento que concibe la equiparación de dichas figuraciones a los *modos* de la sustancia única, que puede ser vista desde un engranaje doble: desde el punto de vista formal, como *anima mundi*, o desde el punto de vista material, como materia prima.

Bruno instituye los elementos de la tríada mencionada sobre la base de dos estrategias que contribuyen a la depuración de los términos tradicionales:

-la propensión del *anima mundi* de ser concebida como el ámbito de la *coincidentia oppositorum*, de tal manera que la Forma de las formas deja de ser exclusivamente espiritual y expone en su seno su clara coincidencia con la materialidad. Dicha coincidencia proclama la primera implicación del dualismo: Forma⇒Materia y delinea así la sustancialidad de una única unidad formal – *anima mundi*–.

-la indeterminación de la materia prima entendida no como privación, sino como *disposición* de todas las determinaciones; no sólo como sustrato corporal, sino también espiritual. En tanto sustrato unívoco, la materia guarda en su seno el poder de contraerse o distenderse como medio de acción de la infinitud intensiva o extensiva. El poder intensivo prefigura la *coincidencia* entre la “materia de las cosas incorpóreas” y el alma del mundo, de ahí surge la

segunda implicación -Materia \Rightarrow Forma-, y por ende, dada la doble implicación, su mutua equivalencia: Materia \Leftrightarrow Forma.

El poder extensivo tiene que ver con la incidencia, es decir, con la constitución del ente como un compuesto de materia y forma; Materia contraída y corporal, forma accidental.

De esta manera, la inmanencia bruniana busca dotar a los términos de la metafísica tradicional de una base inmanente, por medio de la cual:

-tales nociones ora forma, ora materia, quedan definidas en una mutua implicación, en torno del aspecto de su *coincidencia*;

- y para coincidir, asimismo cada una de ellas se relativiza (ninguna de ellas es determinante), pierde su cualidad unilateral, concibiéndose en la pura unicidad *sustancial*. De ahí que la forma sustancial única rechace las formas aristotélicas muchas –a través de la importación del concepto platónico de *anima mundi*- y que la materia sea el sustrato común único (*subiectum*) tanto de las cosas espirituales como de las cosas corporales.

Se trata, entonces, de dos procesos simultáneos: de la doble implicación de ambas a su coincidencia mutua sustancial; de la relativización de cada una de ellas a la absolutez sustancial. Estos procesos ilustran únicamente el momento de gestación de la homogénesis: una única sustancia, modos de ser coincidentes de la forma y de la materialidad. Asimismo, es menester tomar en cuenta el carácter *formal-material* que adopta la multiplicidad: intensiva, gracias al modo de ser del alma del mundo, y extensiva, por medio de la corporeidad de su existir.

De acuerdo con lo recién expuesto y en vistas a dilucidar los aspectos pertinentes de una teoría de la inmanencia, nos proponemos señalar, en este

último capítulo, la incumbencia y la articulación de los términos mencionados (forma, materia y sustancia) una vez que hemos asumido el carácter homogéneo e infinito de la realidad.

1.2. El alma del mundo y el concepto de forma

En el diálogo segundo del *De la causa, del principio et Uno*, Giordano Bruno presenta los caracteres propios de la noción metafísica de forma, poniendo en relieve sus funciones operativa y vivificadora.

En primer lugar, destaca la *operatividad* de la forma debido a su condición *inteligente*. A diferencia de las posiciones neoplatónicas, Bruno subordina el aspecto de la Inteligencia a la particularidad de la Forma. El intelecto o la Inteligencia no *coincide* con la Forma, sino que sólo indica la eficacia causal de la misma. Es decir, pierde su adscripción óptica -deja de ser hipostática- y pasa a adoptar un ribete de tipo funcional-causal, denominado por Bruno "facultad". "Ahora bien, en cuanto a la causa eficiente, digo que lo eficiente físico universal es el intelecto universal, que es la primera y principal facultad del alma del mundo..."¹

Es la Forma, *inteligente*, no la Inteligencia, *formal*. Gracias a la inteligibilidad como cualificación de la Forma, ésta se comporta en sí misma como una causa eficiente; de lo contrario, desprovista de inteligencia, se vuelve ineficaz, mostrándose entonces dependiente de un modelo (de *Inteligencia*) digno y necesitado de imitar (la hipostación a partir del poder dinámico del Uno).

Es más, la inteligibilidad eficiente actúa a la manera de un *arte*, un "arte della natura" en términos de Rita Sturlese, ya que

"Innanzitutto l'arte della natura è tale perché è formatrice di organismi viventi, autonomi e indipendenti, mirabili proprio per ciò che la funzione della vita richiede, ossia una complessa varietà di parti,

ciascuna con una propria forma o struttura, e una perfetta organizzazione di esse in un tutto, in un unico complesso vitale.”²

Bruno enumera los epítetos que ha merecido el carácter inteligente de la Forma en la tradición filosófica: *motor* y *agitador*, para los pitagóricos; *forjador del mundo*, para Platón; *fecundo en gérmenes* y *sembrador*, por los magos; Orfeo lo caracteriza como *ojo del mundo*; Empédocles lo llama “diferenciador”; finalmente Plotino le da el nombre de “padre y progenitor”. ¿Cómo lo llama Bruno? “Nosotros lo llamamos “artífice interno” porque da *forma* a la *materia* configurándola desde dentro...”³

La Forma opera en el interior de la materia de modo de ir surcando la misma en una multiplicidad de *configuraciones*. Su tarea es expansiva, obra como un despliegue que proviene y se desplaza *todo en el todo*. En otras palabras, la materia se *formaliza* gracias a la acción intrínseca de la eficiencia inteligente de la Forma. De lo contrario, la materia devendría caótica e imposibilitaría toda distinción ulterior. Por ello, la dualidad materia-forma -dualidad que para Bruno es provisoria- sólo imprime la separación entre un sustrato –pura disposición y disponibilidad *de sí-* y el poder eficiente para la individuación.

Pero, esta operación se esgrime desde dentro, *intensivamente*: no hay aquí ninguna clase de exterioridad entre el operador y lo que se opera. La *intensividad* actúa continuamente toda en el todo⁴: vuelve la materia un Todo *inteligente*, diseña la inteligibilidad –aptitud para diferenciar y ordenar- de la materia. Sólo gracias a su operar intensivo, la Forma como causa eficiente provee las exterioridades, pero siempre como *materializaciones* formales.

Ahora bien, la actualidad conjunta de todas las formas materiales, la formalización actualizante y actualizada de la materialidad toda, anuda la plena activación *infinita* de las distinciones formal-materiales finitas, acomete la

realización del infinito *en acto*. Ello es menester de la finalidad operacional de la Forma, que encuentra en dicha actualización el motivo de su *perfección* ontológica.

“El fin y la causa final que la [causa] eficiente se propone es la perfección del Universo, perfección que consiste en que en las distintas partes de la materia la totalidad de las formas tenga existencia actual. El intelecto tanto se complace y deleita en este fin, que nunca se cansa de suscitar toda clase de formas de la materia, como también parece que lo entendió Empédocles.”⁵

Es decir, mientras el aspecto intensivo de la Forma confluye en el Todo de la materia –hace el todo en el Todo- y queda así concebida como un Todo-uno, el aspecto extensivo confluye en las *partes* del Todo que resultan de tal despliegue intensivo. Dichas partes no son otra cosa que las formas individuales: son aquellas formas operadas por la acción intrínseca de la Forma de las formas, equiparada ésta no a la Inteligencia aristotélico-neoplatónica, sino al *anima mundi* de los platónicos.

El alma del mundo es la *forma* del Universo; mejor dicho, es la forma de la coincidencia *intensiva* entre Dios y el universo. Sólo ella retiene la auténtica nominación de *forma* debido a dos razones.

En primer lugar, Bruno se ampara en el carácter **inmanente** de la forma. Para tal fin, dicha noción debe contar con el medio conceptual suficiente para lograr constituirse como un Todo asimismo capaz de actualizarse *todo* en cada multiplicidad. El alma del mundo, al pasar de la coincidencia Dios-universo a su incidencia en la multiplicidad, hace de cada parte una totalidad. El alma del mundo compone *intensivamente* de tal modo que

“cuando se dice que el alma del mundo y la forma universal están en todo, no se entiende esto en sentido corporal o dimensional, porque no están así y no podrían estarlo en parte alguna; sino que están enteros y en todo espiritualmente. [...] aquella [la Divinidad] está entera en cualquier parte, al modo que mi voz se oye en todas las partes de la sala.”⁶

La inmanencia, a través de la noción de forma, instancia cada parte como un Todo, a la vez que *relativiza*, en cada parte, ese Todo. La relativización pregona el *pasaje* y la *mutación* de la parte –el aspecto de su variabilidad–, aunque otorga a cada relatividad, debido a su posición *intensiva*, el tenor cualitativo del carácter absoluto.

“Cualquier cosa que tomemos en el Universo, por tener en sí aquello que es todo en todo, contiene, en su modo, toda el alma del mundo (bien que no sea en totalidad conforme lo hemos dicho ya), la cual está toda en cualquier parte de aquél. Por tanto, como el acto es uno, y constituye un [solo] ser, donde quiera que sea, no es de creer que en el mundo haya pluralidad de sustancias y de lo que en verdad es ser.”⁷

El movimiento que lleva al Todo a ser todo en cada parte –intensividad que Bruno llama “espiritual”– no puede detenerse, ni volverse estático en cada parte, pues caería en una pluralidad sustancial: a lo sumo puede hacerla coincidir la parte con el Todo, o con su ser intensivo. Es decir, el acto único –la Forma de Dios-universo– se va calcando en la *actualización* de cada parte, gracias a la cual, en tanto acto es el Todo; en tanto parte un simple *modo* de él. En última instancia, lo que decide la *unicidad* de la Forma y del acto es la labor de la inmanencia, en la medida que revierte la incidencia en una nueva coincidencia, volviendo innecesaria toda duplicación ontológica.

La segunda razón que lleva a Bruno a otorgar una exclusividad formal a la *anima mundi* radica precisamente en el rechazo de toda duplicación y de toda multiplicación *sustancial*, para evitar la confusión aristotélica entre la distinción real y la distinción numérica.

Para Bruno, la *diferencialidad* de las formas –materiales- marca exclusivamente el carácter *vicisitudinal* de la Forma *sustancial* única; de lo contrario devendría real –sustancial- lo que no es más que una diferencia numérica. Para Aristóteles, la sustancialidad (en términos sensibles) se registra allí donde la forma encuentra una particularidad *material*: la sustancialidad compete exclusivamente al compuesto, al individuo, a la diferencia *numérica*. Lo real pasa a través de lo numérico. Lo real se ha fusionado definitivamente con lo numérico.

Contra la confusión aristotélica, la diferencia debe ceder su concomitancia sustancial, adhiriéndose, a cambio de ello, al *hecho* de ser una mera posibilidad *accidental*.

“Por tanto, si en el uno infinito, inmóvil, que es la sustancia, que es el ser, se halla la multiplicidad, el número-que son modos y formas múltiples del ser, que hacen posible la determinación de cada cosa-, no se sigue por eso que el ser sea más que uno, sino que es de muchos modos, formas y figuras. [...] nos encontramos con que todo lo que constituye la diferencia y el número es puro accidente, mera figura, mera compleción.”⁸

La diferencia, tal como la entiende Bruno, no asigna una dote *sustancial*. Sólo determina *modalmente* al ser, de tal manera que cada *uno* se determina como un simple *múltiple* del Uno del ser. En este sentido, distinguir numéricamente,

más que conferir unidad sustancial, genera la *multiplicidad extensiva* de la unidad. El número, que en términos físicos abría el camino hacia la infinitud extensiva, a través de la actualidad conjunta de toda la serie discreta, traduce aquí una ontología actualizada de las variaciones finitas: la serialidad formal que encuentra, gracias a su aspecto numerable, la homogeneidad y la uniformidad de los elementos de su conjunción. Es decir, la diferencia (número) funda por sí misma la homogeneización de los diferentes: convierte todas y cada una de las figuraciones *diferenciales* en el modo y medio propicio de la *alternancia vicisitudinal*. Por ello, la homogeneidad no viene dada por la exigencia de una única Forma sustancial, sino por las garantías de la diferencia numérica desprovista ella misma de sustancialidad.

Desustancializar las formas numéricas significa, en primer instancia, dar margen a un nuevo tipo de relación de la diferencia respecto de la identidad. Diríamos, en este caso, que la diferencia misma funda una *identidad extensiva de variaciones*. Pero, en segunda instancia, ensaya una equivalencia entre las formas numéricas y la condición de extensividad. De ahí que el título de sustancia sólo competa al principio, no sólo único (por no estar sometido al número), sino también intrínseco-intensivo.

“Tenemos, pues, un principio intrínseco formal [el alma del mundo], eterno y subsistente, incomparablemente mejor que aquel que han supuesto los sofistas, que tratan [tan sólo] de los accidentes” [...] “el alma del mundo es el principio constitutivo del Universo y de lo que en él se contiene.[...] Entiendo que hay una [forma única] de todas las cosas...” ”⁹

La intensividad del *anima mundi* proviene de su carácter vivificante, por medio del cual constituye todas las cosas como organismos vitales –Bruno dirá como

animales-, es decir, como Todos, cada uno en coincidencia intensiva con el principio anímico fundamental. “Digo que si la vida está en todas las cosas, el alma viene a ser la forma de todas las cosas.”¹⁰

Bruno traza entonces la necesaria distinción entre la Forma sustancial única – *anima mundi*- como totalidad vital intensiva y las formas accidentales múltiples, extensivamente diferentes entre sí, aunque homogéneamente variantes.

El desconocimiento y la subestimación de dicha distinción perfiló, según Bruno, consecuencias aún más graves que las ya han sido señaladas.

“De todo esto se puede concluir (aún a despecho de los peripatéticos) que nada se aniquila, ni pierde el ser, sino tan sólo su forma exterior accidental y material. Por tanto, así la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es el alma, son indisolubles e indestructibles, siendo imposible que pierdan enteramente el ser. Esto no puede decirse, por cierto, de toda las formas sustanciales de los peripatéticos y de otros que se le asemejan, pues [ellas] consisten tan sólo en cierta disposición y ordenación de accidentes; y todo lo que puedan señalar, fuera de su materia primera, no es más que accidente, disposición, cualidad adquirida, principio de definición, quiddidad. Por lo cual, algunos de entre ellos, sutiles metafísicos de cogulla, queriendo antes excusar que acusar la deficiencia de Aristóteles, su numen, han descubierto la “humanidad”, la “bovinidad”, la “olividad”, como formas sustanciales específicas, y que esta humanidad, como socraticidad, esta bovinidad, esta equinidad, son la sustancia individual.”¹¹

La ausencia predicativa de una Forma única sustancial –el *anima mundi*- da lugar, en principio, a la mera *accidentalidad* físico-natural. Las formas sustanciales no se vuelven accidentales en tanto complejidades o figuraciones trazadas por la Forma sustancial únivoca—como propone Bruno—; sino que,

desconociendo toda matriz fundante, se proyectan por sí mismas en términos de una disposición y ordenación pretendidamente *sustancial* de los accidentes, que en realidad desemboca en una resolución de tipo accidental. Es decir, la forma, en tanto determina un grupo de *accidentes* físico-materiales como tal o cual realidad, se revela ella misma como una "razón accidental y relativa a lo que es principiado."¹² La forma es tan accidental como los accidentes materiales mismos sobre los que actúa.

Ahora bien, la insistencia en *sustancializar* series relativas de accidentes acusa todavía una mayor dificultad, porque sólo puede dar validez *sustancial* a los accidentes por medio de una interpelación e interpolación lógico-formal.

"Y después de haber hecho todo lo que han podido, a fin de cuentas, tienen una forma sustancial, sí, pero no natural, sino lógica, y de esta suerte, finalmente, como idea lógica, se la postula como principio de las cosas naturales."¹³

De este modo, la pura accidentalidad de la forma es salvaguardada por medio de un principio lógico interpuesto como fundamento sustancial. ¿Cómo hacer, entonces, para que la accidentalidad de la forma, en lugar de ser subvertida sobre una intención lógico-formal, entre, en cambio, en una relación no *accidental* con la materialidad?

La declaración bruniana del status de las formas conjuga una doble ruptura respecto de la vigencia del paradigma aristotélico. En primer lugar, interpreta la *accidentalidad* de las formas como la derivación ontológica de una Forma sustancial única. En este primer sentido, Bruno desustancializa las formas particulares. Pero esto no parece suficiente, ya que las formas se re-sustancializan (habría que decir se vuelven lógicas, principio lógico de individuación) en base de equipararse con los accidentes materiales que le

confieren individualidad. Para Bruno, esta resustancialización esboza un intento fallido ya que presenta como resultado la antítesis de lo que se quería demostrar: la forma como accidente de la materia y el principio lógico interpuesto como razón inmanente natural. Por ello, en segundo lugar, el Nolano *sustancializa* la materia como medio de frenar todo logicismo que busque trasponerse como principio físico-natural. No se habla aquí de la materia tal como existe contraída en cada una de las formas particulares, lo que sólo nos devolvería una imagen *accidental* de la naturaleza; sino de la Materia como aquella *entidad* que persiste y dispone de toda forma que, por ello mismo, deviene necesariamente *material*.

Contra los lineamientos de corte aristotélico, Bruno busca precisar la génesis y el desenvolvimiento de la naturaleza como *inmanentes*, aun cuando él suscriba al mismo esquema conceptual (forma-materia-sustancia). Con tal motivo, Bruno despoja a la forma de cualquier aditamento abstractivo y *extrínseco* –como por ejemplo la “socraticidad”- y relega el efecto operativo de su *figuración* individual al *rellenado* de la Materia prima que así pierde de vista el famoso estigma de privación sustancial. Luciana de Bernart lo explica en los siguientes términos:

*“A partire infatti dalla equazione aristotelica: forma sostanziale=essenza del determinato in quanto tale, la materia prima rimane, secondo Bruno, un’ astrazione priva di qualsiasi funzione esplicativa rispetto alla dinamica dei processi fisici, con la quale astrazione, anche allorquando si tenti, attraverso una interpretazione “realistica” del concetto di sostrato, di attribuirle statuto ontologico di sostanza, non si fuoriesce in alcun modo dai limite di una considerazione “logicista” della realtà naturale.”*¹⁴

Entonces, el “rellenado” de la materia prima significa, de un lado, la posibilidad *inmanente* de individualización de toda forma; de otro, anida el principio o la razón también *inmanente* de su sujeción.

El Nolano debía, entonces, distanciarse de dos frentes de raigambre aristotélica: tanto aquella que sustancializaba a las formas numéricamente diversas como aquella que añadía a la forma específica un principio lógico para su individuación. Contra la primera dificultad, Bruno repara en el *anima mundi* de los platónicos como prioridad exclusiva de sustancialidad formal. Contra la segunda dificultad, remite la singularidad de la forma a una razón no de origen lógico, sino de tipo material -la Materia Prima universal.

1.3. La materia como principio sustancial

Si la materia estuviera identificada con el cuerpo, entonces sus configuraciones –las formas externas- quedarían adaptadas a la ciega necesidad de la mecanicidad física de los atomistas. La repetición, reiteración del movimiento físico sería entonces pura uniformidad, identidad preestablecida. De ahí que Bruno se mantenga distante de esta posición:

“Y yo mismo, durante mucho tiempo, he estado firmemente adherido a este parecer [que las formas no son más que unas accidentales disposiciones de la materia], sólo porque tiene fundamentos más conformes con la naturaleza que los de Aristóteles; pero, después de considerarlo maduramente, teniendo en cuenta muchas cosas, hallamos que es necesario concebir en la naturaleza dos especies de sustancia, una que es forma y otra que es materia; porque es preciso que haya una actividad sustancial en que resida el poder activo de

todo; y [que haya] un poder o sustrato en el cual exista una no menor potencia pasiva de todo: en aquél reside el poder de hacer; en éste, la capacidad de ser hecho.”¹⁵

La doble operatividad y morfología de la potencia se adecúa a la distinción entre la forma y la materia. No funciona ésta distinción como una correlación forma-acto, materia-potencia, más bien, la potencia, ora activa, ora pasiva anida, en cada caso, un lineamiento de actualización.

La forma designa el principio vital que *anima* a la materia, el poder de producir la materia como una materia *vital*: el acto mismo de *vivificación*. Por otra parte, la materia acuerda la *disponibilidad* para el acto vital. Al ser producida como ser *anímico*, en tanto sustrato, se muestra capacitada para *actualizar* –modalizar– desde sí misma toda su realidad.

Vemos un doble movimiento sustancial: la activación de la materia por medio de la Forma, y la actualización de las formas de parte de la materia. La potencia activa de la forma requiere de una potencia pasiva de la materia como medio *inmanente* de componer una unidad vital. A la vez, la materia –como acto– engendra y disuelve toda forma accidental como potestad inmanente de *multiplicar* la unidad vital.

“Vemos que todas las formas naturales se desprenden de la materia y vuelven a la materia[...] Aparte de que las formas no tienen el ser sin la materia, en ésta se engendran y corrompen, surgen del seno de ésta y en él se acogen; por lo cual la materia, que permanece siempre fecunda y la misma, debe tener la prerrogativa capital de ser reconocida como el único principio sustancial, como aquello que es y permanece siendo; y a las formas no hay que concebirlas sino como

diversas disposiciones de la materia, que van y vienen, decaen y se renuevan, por lo que ninguna puede ser reputada principio.”¹⁶

Mientras que la correlatividad potencia activa-potencia pasiva, conceptualizable a través de la dupla materia-forma, efectivizaba la coincidencia entre Dios y el universo; la prioridad *sustancial* de la materia frente a las formas accidentales distinguía al Universo de las cosas contenidas en él, a la vez que lo ponía en una acción reversible respecto de la divinidad, puesto que atestiguaba, a través del efecto –potencia pasiva-, la *actualidad* de la causa.

La materia dispone de actualidad una vez que se ha *hecho* de vida. Por ello, las formas reciben su actualización *material* en cuanto la materia se ha *formalizado*. La materia formal es entonces una primera coincidencia: actúa porque está viva, porque se ha vuelto Forma, y goza de las atribuciones de la *anima mundi*. Pero, en la medida que la materia va dando vida –actualidad- a cada una de las formas, replica, a su vez, a través de su operar (potencia), el poder activo de la Forma vital, entablándose así una segunda coincidencia por medio de la acción reversible que tiñe también a la Forma de materialidad. La doble coincidencia materia formal-forma material *relativiza* la unilateralidad de cada potencia, y supedita la aparente distinción eficiente-sustrato –potencia activa-potencia pasiva- a los *modos* o *figuras* inmanentes que dan cabida a una única realización. La coincidencia funda una realidad única, que no es en sí misma ni material, ni formal, sino que *deviene material-formal y formal-material*, y por medio de este devenir queda establecida su unicidad *sustancial*.

“Así, hay un principio del universo (que puede inferirse por analogía del precedente [Dios]) idéntico e indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto. Por lo cual no será difícil ni trabajoso aceptar

finalmente que el todo, conforme a la sustancia, es uno, como tal vez entendió decir Parménides, despectivamente tratado por Aristóteles.”¹⁷

Ahora bien, para que cada uno de los conceptos, ya sea la forma, ya sea la materia, adquiera para sí mismo un valor *sustancial*, la coincidencia de la forma con la materia y de la materia con la forma debe apoyarse en torno de un proceso que es operado, en cada caso, en el seno de su intimidad, y por medio de su propia capacidad operacional. De ello se deduce, de un lado, la centralidad del *anima mundi*; de otro, la concepción de una materialidad no-corporal.

En el primer caso, Bruno toma prestado el concepto de *anima mundi* de Marsilio Ficino como intermediación entre el mundo inteligible y el mundo sensible. ¿Qué fenómeno garantizaba, en dicho filósofo, la legitimidad de dicha ligazón?

Ficino concebía cada ámbito a la manera de una gradación a tal punto que el menor grado de uno y el mayor grado del otro promovían, en el seno de cada mundo, la superación de sí mismo –del ámbito mismo- en su otro, es decir, en el ámbito opuesto. La tarea mediadora del alma dependía de una gradación que, en sus extremos, exponía su coincidencia, o bien una coincidencia de contrarios. Esto llevó a Alfonzo Ingegno a considerar que esta tesis de Ficino se conjugaba perfectamente en la filosofía de Bruno con la *coincidentia oppositorum* del Cusano. “Bruno saw this as an instance of Nicholas of Cusa’s coincidence of opposites: two spheres were gradually losing their essential characteristics by somehow transforming themselves into one another.”¹⁸

El *anima mundi* cumple con los fines de la intermediación sólo en la medida en que logra cualificarse a sí mismo como una *coincidencia* inteligible-sensible. Sin embargo, los elementos tomados aisladamente trascienden el espacio de

su articulación y ello determina el ser de la coincidencia –el *anima mundi*- en la forma de una *inmanentización* que traspasa la coincidencia de cada ámbito hacia su mutua yuxtaposición en una tercera cosa (el alma). La coincidencia, así comprendida, presupone una gradación, un dualismo y estando ubicada en una posición céntrica, se ve obligada a poder sopesarlo, en busca de una unificación. Muy distinto es que la *anima mundi* -como Forma- despliegue un movimiento propio que la lleve a *coincidir* con la Materia, y que por sí misma revele *intrínsecamente* la coincidencia con su opuesto. Por ello, dice Bruno “*L’anima è a ciascuno intima forza plasmatrice ed essa stessa come materia se determina se stessa dall’interno...*”¹⁹

La diferencia ontológica entre los dos mundos del platonismo, de modo tal que cada uno contenía el germen de su superación en la *coincidentia oppositorum*, se simplifica en la diferencia *inmanente* de una Forma que se hace materia (y viceversa), llevando su coincidencia intrínseca hacia la unicidad del principio *sustancial*. Ficino ya había visto la reversibilidad de un concepto en su opuesto como medio de operación óptica (alma del mundo); Nicolás de Cusa logró situar tal mecanismo reversible en el punto preciso del principio Uno-total (Dios), Bruno está en condiciones de amarrar un par de conceptos tradicionales –alma del mundo, materia- que, a través de su mutua y dinámica coincidencia, vayan configurando y confirmando una única realidad sustancial. La forma y la materia son conceptos *inmanentes* que se estiman por la labor de su metamorfosis. Su coincidencia es sólo el relativo movimiento pendular que sirve de base al movimiento Dios-universo, y asimismo a la pareja de la complicación-explicación. La inmanencia de los conceptos es esto mismo: que puedan ellos pensarse como *coincidentes* para poder así pensar la realidad

una como *coincidencia*; que su coincidencia derive, a su vez, en una *incidencia* para modalizar el *coincidir* de los conceptos en términos de un doble *incidir*. de ahí la realidad múltiple como unidad material-formal.

Del mismo modo que Bruno acomete el concepto de forma en base a una reformulación neoplatónica -el *anima mundi* de Ficino-, la noción de materia también se muestra deudora de la filiación neoplatónica.

Como ya vimos, Bruno cuestiona la reducción de la noción de materia a una existencia de tipo corporal. Contra el atomismo, debe entonces asumir también la atribución material a las cosas espirituales. La concepción de una materia, ora corporal, ora espiritual, se mueve desde la uniformidad (habría que decir *informidad*) a la multiformidad, desde la indeterminación a la determinación. ¿Cómo entender que se trata de una única materialidad y no de dos materias cualitativamente separables? ²⁰

La materia corporal está siempre adaptada a las complexiones accidentales. Dichas figuraciones no pueden jamás provenir -estar en potencia respecto- de una materia entendida en términos corporales, afectada por la dimensión y la numeración. La materia corporal ya está *contraída*, surcada como formas o figuras materiales individuales. Por ello, su contracción sólo puede provenir de una *descontracción* de sí, que indica la permanencia de una materialidad no-contracta cuya morfología retiene la indeterminabilidad debido a la posesión de todas las formas y dimensiones a la vez.

"De esta manera podéis comprender adecuadamente que si quisiéramos establecer la dimensión como esencia de la materia, esta esencia no repugnaría a ninguna clase de materia; y que la una [primera] materia difiere de [cualquier] otra sólo porque [la una] es libre

de dimensiones y [cualquier otra], contraída en dimensiones. Con estar separada, está por sobre todas [las dimensiones] y a todas las contiene; con estar contraída, está contenida en algunas [dimensiones] y subyace a ellas.”²¹

El carácter indeterminado de la materia no refleja “ese *prope nihil*, esa pura y desnuda potencia sin acto, poder ni perfección.”²² Al contrario, su indistinción desmonta una potencia capaz de *ser* en acto todas las determinaciones, una materia que, siendo indistintamente y simultáneamente todo –el Todo- confirma la coincidencia de acto y potencia, de ser y poder ser.

“DICS.-¿Afirmáis por tanto que la materia es acto? ¿Queréis que la materia en las cosas incorpóreas coincida con el acto?

TEOF.- Ni más ni menos que el poder ser coincide con el ser.

DICS.-¿No difiere por tanto [la materia] de la forma?

TEOF.-[En] nada [difieren] la absoluta potencia y el acto absoluto.”²³

La coincidencia de acto y potencia se vuelve posible por medio de la *espiritualización* de la materia, al asumir su fondo indeterminado como una fuente, ya no receptiva, sino *explicativa* del todo de su implicación. Así, quedan amalgamados, a través del concepto de materia, ciertos vértices originados en las dos tradiciones filosóficas imperantes. Del neoplatonismo, Bruno usufructa una noción *extensible* capaz de dissociarse de su exclusividad corporal. Del aristotelismo, toma la condición *unívoca* de una materia (sustrato y soporte de todas las formas) privada de toda determinación. Sólo una materia *espiritual* reúne los requisitos de información e indistinción a la vez que determina por sí misma y desde sí misma el efecto de su contracción o de su corporización. En este sentido, es la *misma* materia la que se corporiza o descorporiza, debido a los módulos de su coincidencia o de su incidencia. Mientras que la

espiritualidad aporta el sesgo de una coincidencia, la univocidad remite todas las incidencias –vida corporizada- a su coincidencia *espiritual*.

Además, la materia espiritual ya es *coincidencia* con el *anima mundi*. Su espiritualización *vitaliza* la materia, destraba la pura receptividad en la eficiencia *actualizante* de todas y cada una de sus posibilidades. En otras palabras, el devenir de la materia en la forma –paralelo al devenir de la forma en la materia- transforma el sustrato receptivo en un sujeto de *activación* de sus recepciones. Su coincidencia –materia con forma- impone para todo lo implicado –formas potenciales- un sujeto apto para su explicación –recepción material- capaz de ejercer a partir de sí mismo –influjo vital- la actualización conjunta de toda su implicación. Gracias a la coincidencia, la materia misma se muestra simultáneamente como *sustrato* y *eficiente*: dispone de todas las formas (en potencia), si bien a la vez adquiere el modo de la Forma *informe* para su efectiva actualización. Tal como se había demostrado respecto de la forma, la materia, a través de la coincidencia, también queda inscripta como principio *sustancial*, y recibe, en términos de Ciliberto, la denominación de *Vita-materia*. Así lo expresa el comentador italiano: “*L’anima del mondo, per tutto quello che si è detto, non differisce, ormai, dalla materia del mondo. E l’una e l’altra coincidono nell’universo, nell’ente, nell’ Uno. [...] È la Vita-materia il fondamento dell’ Uno-Tutto vivente: questo è l’approdo del ragionamento del Nolano.*” ²⁴

La materia y la forma se demuestran entonces como conceptos *inmanentes* en el devenir de su mutua coincidencia, perfilando así un principio sustancial único *formal-material, material-formal* como legitimidad ontológica del ente universal. “Una es, digo, la absoluta posibilidad, uno el acto, una la forma o el alma, una la materia o el cuerpo, una la cosa, uno el ser, uno el máximo y óptimo..” ²⁵

CONCLUSION

La filosofía bruniana se constituyó, ante todo, como un pensamiento de la *inmanencia*. La inmanencia saldaba una doble deuda: fundaba el universo natural por medio de conceptos físicos (o de logicidad física) y no lógicos, y preparaba la homogeneidad ontológica para la validez equidistante de todas las entidades.

Contra el paradigma aristotélico-medieval, Bruno dotaba al cosmos de valor *físico*, poniendo de manifiesto la labor necesaria de un universo infinito y de una infinidad de mundos finitos.

Contra las corrientes neoplatónicas, el Nolano enseñaba las consecuencias ontológicas que provenían de la asunción de la infinitud física. Con ello, las nociones tradicionales de la metafísica –materia, forma, sustancia, poder, coincidencia de opuestos- se resquebrajaban en su interior y se adosaban a un tipo de significación cuyo *modo de ser* revestía un carácter propiamente inmanente.

La inmanencia bruniana aspiraba realizar dos objetivos: buscaba fomentar los medios *físicos* que dieran amparo a la infinitud e intentaba reglar una cualificación ontológica acorde con esa infinitud. Lo que no significa, en este segundo caso, extender (o reducir) la legalidad del infinito físico al orden metafísico. ¿Por qué? Debido a que la inmanencia prohíbe las intromisiones *extrínsecas*, las dependencias piramidales, los encadenamientos verticalistas. En este sentido, la inmanencia es siempre un *paralelismo* o un *haz de paralelismos*. En virtud de ello, cada uno de los campos –el de la física o el de la metafísica- reclama su especificidad *conceptual* como el primer paso de la

consecución de la inmanencia. A la vez, ésta señala la posible *traducción* de un ámbito al otro en el alcance de una significación global. Esto quiere decir que la inmanencia es, en todos los casos, *global*, total, pero sólo puede realizar su globalidad en parcelas autónomas y autosuficientes. La inmanencia bruniana requiere ser vista desde el todo y desde la parte, desde el todo ratificándose en las partes y desde las partes volviéndose todos. De este modo, los conceptos deben de tener una utilidad *extensible* capaz de homogeneizar la globalidad con sus partes.

¿Cuáles son las garantías de validez del Todo a la parte, o bien, cómo se configura una inmanencia global aunque replicada en cada una de sus partes? Los elementos de la inmanencia global son tres: los conceptos ontológicos, el movimiento conceptual, la imagen conceptualizada. Los dos primeros atañen al campo metafísico, mientras que el último se refiere al ámbito físico. Veamos cada uno de ellos.

1- En primer lugar, los conceptos, tomados en sí mismos, son *homogéneos*. Entonces, la diferenciación proviene necesariamente de su entramado, es decir, de los puntos de flexión que, al interior del plano, *movilizan* su inteligibilidad. Pongamos un ejemplo. La materia como concepto metafísico *uniforme* constituye una pura indistinción. Sólo alcanza su diferenciación intrínseca a través de la confluencia con otro concepto en sí homogéneo -el concepto de forma-. Gracias a ello, la materia misma *deviene* ora espiritual, ora corporal: la materia se *diversifica*. Por ello mismo también la materia prescribe la *diversificación real* como consecuencia de la suya propia.

La homogeneización de los conceptos significa que cada uno *puede* valer por todos: cada concepto es la *homogeneidad* misma. De ahí que su mutua

confluencia no acuse una denotación extrínseca, sino una *yuxtaposición* que, al fundirse una con la otra, hace *inteligible* la multiplicidad (la parte como diferente del todo). La homogeneidad conceptual bruniana se expresa, en el campo de la metafísica, en la equivalencia *sustancial* entre el principio formal y el principio material, siendo la sustancia el concepto homogéneo por antonomasia. Los tres conceptos –materia, forma, sustancia- son, entonces, homogeneidades que, al configurar una trama, sin echar menoscabo a su homogeneidad, asientan su mutua diferencialidad. Mientras que la sustancia introduce la diferencia entre la forma y la materia, éstas, al quedar yuxtapuestas, se distinguen entre sí, introduciendo las diferencias *modales*. De la pura homogeneidad de la sustancia a la diferenciación entre la forma y la materia, y de la homogeneidad de cada una de ellas a su relativa distancia intrínseca.

2- En segundo lugar, los conceptos se enclavan en torno de un movimiento de tendencias *variantes*. Dicho movimiento es pura *producción* incesante a nivel de la causa y pura *variación* a nivel del efecto. Si la causa no *puede* más que producir y el efecto no *puede* más que variar, la transformación de la producción en variación resulta por la actividad del *simulacro*. En realidad, el movimiento mismo es un *simulacro* capaz de *producir* los efectos como mera *variación* y de hacer *variar* la causa en lo que hace a su *producción*. La producción causal desata la *indiferencia* del movimiento: la infinitud intensiva. Pero entonces, ¿cómo hacer para que el movimiento se *localice*, se *obstruya*, sin perder su más mínima fluidez? Para ello, es necesario re-acelerar las detenciones en su propia encastración, movilizar la detención del movimiento

global de producción a través de la *variación* de la detención en otra detención (infinitud extensiva).

El movimiento del simulacro, en lugar de detener, *muta*. Pasa de la absoluta mutación hacia las mutaciones relativas, y de la relatividad del mutar a la mutación como principio. ¿Por qué, para Bruno, el universo es infinito? Porque la coincidencia multiplica *infinitamente* un haz de coincidencias, o bien, porque la producción (ser=poder) expande sin límite su pervivencia a través de la *variación*.

Por otra parte, el movimiento del simulacro es un movimiento de raíz inmanente, ya que, gracias a la *variación*, la producción causal se aloja y se desaloja de sus efectos. Por ello, la inmanencia radica en el *clivaje* virtual-modal, que no es otra cosa que el alojamiento y desalojamiento de la producción-variación, aun cuando como base o como soporte de dicho movimiento, yazga la *homogénesis* a través de la coincidencia entre el universo y Dios. La homogenética sería, más bien, el movimiento como *condición*, ya que sin homogénesis, no habría movimiento inmanente. Pero de ningún modo esto significa que el movimiento se despliegue *sucesivamente*, lo que podría llevar a una duplicación que haría peligrar la inmanencia. Los movimientos *duplicados* o *multiplicados* son propios del neoplatonismo, ya sea a través de una emanación hipostásica, o de una creación voluntaria. Para Bruno, el movimiento que da uniformidad, a la vez, *cliva*. Y ello es tarea exclusiva del *simulacro*.

3- Finalmente, los conceptos ontológicos y el movimiento conceptual pueden *traducir* la imagen conceptualizada. Dicha imagen se enhebra a través de los

conceptos físicos pertinentes y constituye un campo autónomo (como el caso de la metafísica), cuya aptitud de *traducción* –de uno al otro- emplaza la globalidad de la inmanencia.

La imagen conceptual –física- exhibe los conceptos *físicos* que ensamblan el conjunto de la *arquitectura* de un cosmos. La infinitud física resulta del valor inmanente de dichos conceptos: es su inmediata consecuencia. Sin embargo, los conceptos mismos deben describir una movilidad, una trayectoria infinita, si es que apuestan a validarse inmanentemente. Por lo que, si bien Bruno infiere el hecho de la infinitud física –infinito como conclusión de su argumento-; sin su presuposición, el concepto físico no tendría validez. En otras palabras, el concepto físico debe hacerse él mismo *infinito* para que la imagen –la arquitectura del todo físico- se vuelva *infinitud*.

Así, el concepto físico actúa, en general, en dos direcciones: aquella que tiende a discriminar –espacio diferente de cuerpos-, y aquella que, por el contrario, sopesa toda discriminación –materia elemental común a todos los cuerpos.

Por una parte, el espacio se hace infinito, al desprender la localidad de su asidero en el cuerpo o de la relación entre cuerpos, y constituyéndose como instancia *indiferente* e *infigurable* otorga a cada cuerpo la relatividad de su atribución local. Por el otro, la composición elemental *uniformada* quiebra las distinciones sub-supra, centro-marginalidad, de tal modo que, siendo descualificados los componentes materiales respecto de un determinado movimiento y de un lugar “natural”, la composición del cosmos pasa a hacerse de la misma materia en toda su totalidad.

Ahora bien, mientras que la discriminación de un espacio *infinito* se constituye como pura indiscriminación local respecto de los cuerpos a *localizarse*, la

indiscriminación de una materia elemental discrimina una *infinitud* de mundos, cuya diferencia proviene de la capacidad y modalidad de *conservación* de las partes *elementales* respecto del Todo de cada mundo. En realidad, ya el espacio infinito conducía al *llenado* infinito de mundos, pero sólo la uniformidad de la materia elemental logra divisar, en cada uno, su propia relatividad, así como deposita en el principio interior las razones de su movilidad. El hecho de que la composición sea homogénea desplaza las diferencias hacia el interior – principio de conservación- de cada discriminación.

Entonces, los conceptos físicos se proponen esculpir la inmanencia en dos aspectos: segregan el sustrato *físico* absoluto de la inmanencia (espacio-cuerpo homogéneo) y relativizan los medios uniformes de composición *física* de la infinitud. Si el primer caso mienta la infinitud extensiva, el segundo caso parece resolver su finitud en la intensividad. La parte, la relatividad –cada mundo- regida por el principio de conservación sólo descubre su infinitud *intensivamente*, cuando asume la conservación como *variación*, y por ende, como pasibilidad de la parte –en tanto parte- y como ulterior confluencia con el Todo. El principio intrínseco –su alma- que *mueve* la parte deja de mover en cuanto tal, y mueve en consecuencia como el Todo en el Todo, como el mismísimo Dios.

De este modo, la infinitud extensiva encuentra en la infinitud intensiva su corolario *metáfísico*, su inmediata traducción ontológica. Mientras que la extensividad caracteriza al espacio, o al universo en su infinitud, la intensividad retrotrae, gracias al principio de variación, lo *extenso* a la espiritualidad del alma del mundo, o bien de Dios.

Bruno apuesta así a una infinitud *múltiple*: tanto aquella que siembra su legitimidad en la física, en la cosmología, como aquella que se sedimenta en la metafísica. Que quede claro que no se fundamenta la una por medio de la otra, sino que cada una de ellas debe entrever la especificidad que le es propia, invitando a una mutua *homología*.

La conexión entre cosmología y metafísica ha quedado efectivamente surcada. Los conceptos ontológicos y el movimiento conceptual –ámbito de la metafísica- descubren su correlatividad *físico-natural* en la imagen conceptualizada por medio de los conceptos físicos. A su vez, la infinitud extensiva que dicha imagen proyecta de sí se *homologa* en términos ontológicos con su par intensivo.

La infinitud se revela entonces como el atributo necesario, esencial de toda inmanencia, aunque difiera, en uno u otro caso, el modo mismo, la modalidad de la infinitud. Pero la infinitud debe saber ahincar la inmanencia, comprendiendo que solamente por medio de lo finito se le puede decididamente otorgar validez. La inmanencia rige en la finitud como finitud *de* la infinitud (intensiva), y en la infinitud como infinitud *en* la finitud (extensiva). De un modo al otro, del universo infinito a los mundos finitos, de Dios al universo, del universo a las cosas del universo, del alma-materia a los compuestos hilemórficos, de la cosmología a la metafísica, la inmanencia se baraja a la manera de un péndulo: es globalmente múltiple, y a la vez multiplicadamente autónoma.

NOTAS

INTRODUCCION

¹ Se trata de un neologismo aportado por Bruno para calificar la actitud filológica y filosófica de los doctores oxonienses.

² Ver *Oratio valedictoria*, en *Opera di G. Bruno e T. Campanella*, edición de A. Guzzo y R. Amerio, donde Bruno expone su elogio a la filosofía y autores alemanes.

³ Yates, F., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, p. 355

⁴ Ciliberto, M., *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, p. 10

⁵ Ciliberto, M., *Giordano Bruno*, p. 7

⁶ Védrine, H., *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, p. 332: "Nous avons essayé de montrer que la difficulté tient à la différence des approches: lorsque Bruno s'efforce de saisir sous une forme synthétique la totalité de la réflexion possible sur l'univers, il use volontiers d'un langage qui distingue Dieu de ses effets, et paraît le situer au-delà de l'univers; dans les textes, au contraire, où il se place à l'intérieur de la nature, où il étudie l'acte de vie, ou l'acte de connaissance, sa perspective est nettement immanentiste, encore qu'elle réserve toujours une place à une certaine opposition entre la activité et la passivité."

⁷ Ciliberto, M., *Giordano Bruno*, p. 83

CAPITULO 1

¹ *Del infinito*, p. 102

² *De immenso*, Libro II, cap. XVIII, p. 489

³ *Física*, Libro IV, p. 171

⁴ *Del infinito*, p. 103

⁵ Avempace, tratando de resolver la posibilidad localizante de la última esfera, considera que el lugar *per se* es interno, y que se debe a la superficie convexa de la esfera posterior, de tal modo que el lugar de la octava esfera no es otro que la superficie convexa de la órbita de Saturno. A diferencia de Avempace, Averroes cuestiona la noción de lugar *per se*, a favor del lugar *per accidens* para el último cielo. También se diseminará, entre otras, la opinión de que el lugar de la octava esfera está dado por la superficie convexa, y no cóncava, como es el caso de Gilbert de la Porée. Para una descripción detallada del problema, véase Edward Grant *Planets, Stars and Orbs, The Medieval Cosmos 1200-1687*, capítulo 6, Cambridge, 1996

⁶ *Del infinito*, p. 104

⁷ Mientras que la diferencia entre *locus* y *situs* cobra relevancia en la física sublunar, caracterizada como ámbito de contingencias, el *locus* al que queda suscripto cada una de las esferas supralunares resulta *inmóvil* y por ende, necesario e inmutable, sin poder entonces confundirse con el concepto físico de posición.

⁸ *Del infinito*, p. 104

⁹ La regresión al infinito es un principio lógico aristotélico que impide la infinitud toda vez que una cosa se define en virtud de una serie que la trasciende (elemento extrínseco a ella). Es debido a que la marca de una posible infinitud está ya presente en la definición que resulta necesario imposibilitar, desde dentro, tal aptitud. Dicho principio lógico no sólo opera en la teoría del lugar, sino también en la del movimiento.

¹⁰ *Del infinito*, p. 190

¹¹ *ibid*, p. 107

¹² *ibid*, p. 107

¹³ Para mayor precisión respecto de las nociones de espacio y vacío, y del status del vacío, véase M. Piccardi, *La nozione di spazio nella riflessione cosmologica di Giordano Bruno (1584-1591)*

¹⁴ *De immenso*, Libro I, cap. VII, p. 445

¹⁵ Patrizi, *Nova de universi philosophia*, Ferrare, 1591, Pancosmia, Liber primus: *De spacio physico*, p. 65c: "Quid igitur corpusne est an incorporea substantia? Neutrum, sed medium utriusque. Itaque corpus incorporeum est et non corpus corporeum. Atque utrum per se substans, per se existens, in se existens".

¹⁶ *De immenso*, Libro I, cap. VII, p. 445

¹⁷ *ibid*, p. 445

¹⁸ *ibid*, p. 446

¹⁹ *ibid*, p. 446

²⁰ Véase Aristóteles, *De caelo*, Libro IV. Sobre la cosmología aristotélica y sus diferencias respecto de la revolución copernicana, incluyendo las novedades presentadas por Giordano Bruno, véase Miguel Angel Granada, *El umbral de la modernidad*, Parte Segunda.

²¹ H. Blumenberg, *The legitimacy...*, Part IV, p. 576

²² *op. cit.*, p. 576

²³ *Del infinito*, p. 140

²⁴ *ibid*, p. 227-228

²⁵ *ibid*, p. 140-141

²⁶ *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, p. 244

²⁷ *The legitimacy...*, cap. 3, p. 585

²⁸ A la vez que el espacio se ha ampliado *extensivamente* hacia el infinito, nuestro mundo también ha sido multiplicado en infinitas variaciones e infinitamente en el todo. De este modo, nos encontramos ante una infinitud de mundos, paralelos y homogéneos al nuestro: "Hay, por tanto, soles innumerables y tierras infinitas que giran por igual en torno a aquellos soles, tal y como vemos a estas siete girar en torno a este sol cercano a nosotros." (*Del infinito*, p. 164)

La distinción de los astros en soles y tierras introduce una *cuálificación* al interior de cada mundo, en la medida en que establece una morfología *diferencial* aunque compensatoria, porque a la vez que concentra una serie de aptitudes *naturales* en torno de un cuerpo, intercambia y usufructa, respecto de otros cuerpos, las capacidades contrarias. "De esa diferencia y oposición de contrarios depende el orden, la simetría, la armonía, la paz, la concordia, la composición, la vida, de suerte que los mundos están compuestos de contrarios y unos contrarios (esto es, las tierras o aguas) viven y vegetan por los otros contrarios (esto es, los soles o fuegos). (*Del infinito*, p. 185).

²⁹ *Del infinito*, p. 229

³⁰ Si bien el concepto de disolución afecta ulteriormente a los mundos, en algunos pasajes de *Del infinito* Bruno considera la posible conservación eterna de los mismos: "...son ciertamente disolubles, pero puede ser que no se disuelvan y perezcan, sea por un decreto y una acción del "conservador externo y providente, no por una suficiencia propia e intrínseca, si no me engaño", sea "por una virtud intrínseca o extrínseca". Si la conservación de un mundo depende, entonces, de un principio *externo* o de una virtud *extrínseca*, entonces Bruno no ha logrado superar el paradigma aristotélico-medieval en lo que respecta al fenómeno del movimiento. En realidad, se podría argumentar que la disolución de los mundos es siempre aparente, en la medida que éstos son conservados, aunque como renovados, es decir, como otros, de acuerdo con el principio de equilibrio del universo o la providencia universal. Esta posición parece profundizarse en el *De immenso*, pero además se deriva como una consecuencia necesaria del asunción del atomismo. En este sentido, estamos de acuerdo con las observaciones de Michele Ciliberto respecto de la ulterior disolución de los mundos: "*La vita universale pone, strutturalmente, un universo uno, infinito, omogeneo. E pone la vicissitudine come principio della realtà a tutti i livelli -dei minimi e dei massimi, dei grandi e dei piccoli animali, dei corpi celesti e delle parti di cui essi sono costituiti-. Alla radice, il pensiero bruniano tende necessariamente all'unità, attraverso una complessa, intricata, eliminazione di elementi tradizionalmente "dualistici", qualunque ne sia la fonte e l'ispirazione*", M.Ciliberto, *Giordano Bruno*, p. 77.

³¹ La "*alternancia vicisitudinal*" es un neologismo introducido por Giordano Bruno que concibe el carácter mutante del universo natural, pero también de la propia historia humana.

³² *De immenso*, Libro II, cap. V, p. 479-480

³³ *Del infinito*, p. 153

³⁴ *De immenso*, Libro II, cap. IX, p. 493: "*L'infinito infinitamente, cioè intensivamente, non agisce né patisce; l'infinito, finitamente, cioè estensivamente, agisce e patisce.*"

³⁵ *Del infinito*, p. 154: "...sin embargo, en la naturaleza [...] no nos obligan ni nos inclinan a decir que el infinito sea agente o paciente, sino que en el infinito innumerables partes finitas tienen acción o pasión. Se admite, pues, no que el infinito sea móvil o alterable, sino que en él hay infinitos cuerpos móviles y alterables; no que lo finito sufra la acción del infinito ni el infinito la acción de lo finito, ni el infinito la acción del infinito, según una infinitud física y racional, sino

según la que procede de una suma lógica y racional, por la cual todos los graves son computados como un grave, aunque todos lo graves no formen un grave.”

³⁶ *ibid.*, p. 125

³⁷ *ibid.*, p. 155

³⁸ *La cena de las cenizas*, p. 160

CAPITULO 2

¹ Platón, *Fedón*, 100c

² *op. cit.*, 101c

³ *op. cit.*, 101c

⁴ Platón, *República*, Libro V, 479d

⁵ Platón, *Parménides*, 131a

⁶ *op. cit.*, 131b. Plotino utilizará la metáfora del día para precisar la relación de lo Uno (fuente) respecto de lo que de él procede.

⁸ Platón, *Parménides*, 132d

⁹ Platón, *Timeo*, 31a

¹⁰ *op. cit.*, 30c

¹¹ Plotino, *E V 2, 2*

¹² Plotino, *E V 1, 3*

¹³ Plotino, *E VI 9, 5*

¹⁴ Plotino, *E V 2, 2*

¹⁵ San Agustín, *De Genesi contra Maniqueos*, I, 2, 4, p. 367

¹⁶ San Agustín, *Confesiones*, Libro I, 6, p. 32-33: “En tí están las causas de todas las cosas inestables. Y permanecen en tí las ideas y las formas inmutables de todas las cosas que se mudan, y viven en tí las razones sempiternas de las criaturas irracionales y temporales.”

¹⁷ *op. cit.*, Libro XII, 17, p.365

¹⁸ San Agustín, *De Gen. ad litt.*, Libro I, 4, 9, p. 583-585

¹⁹ Dios no crea el mundo a partir de sí mismo, no se crea, ni se re-crea al crear. Ésta es quizá la diferencia más saliente respecto de los neoplatonismos. “E hiciste algo de la nada en el Principio que procede de tí, y en tu Sabiduría nacida de tu propia sustancia. Hiciste el cielo y la tierra, pero no los hiciste de tu propia sustancia-pues serían iguales a tu Ingénito y, por consiguiente, iguales a ti mismo.”, en San Agustín, *Confesiones*, XII, 7, p. 353; asimismo *Del alma y su origen*, II, 3, 5, p. 699

²⁰ San Agustín, *De div. quaest.*, 46

²¹ Escoto Eriúgena, *La división de la naturaleza*, 1, 453d: “Es un dato adquirido para nosotros que por el movimiento de la naturaleza divina no hay que atender sino el propósito de la voluntad divina de establecer el conjunto de las cosas que deben ser hechas. Se dice, por tanto, que todo se hace de la naturaleza divina, que no es nada más que la voluntad divina. Efectivamente, en Ella no difieren el ser y el querer, de tal manera que, cuando se trata de establecer todo cuanto parece que ha de ser hecho, son una e idéntica cosa el querer y el ser.”

²² *op. cit.*, 446d; asimismo *op. cit.*, 454c: “Pues, igualmente la divina esencia, que subsistiendo por sí supera toda inteligencia, en las cosas que crea desde sí, por sí, en sí y para sí, rectamente se dice que “se crea”, ya que por ellas es conocida por cuantos la buscan con rectitud...”

²³ *op. cit.*, 451b: “En consecuencia, así como todo el aire parece ser luz, y todo el hierro licuado ígneo-como dijimos- e, incluso, de hecho ser fuego, y pese a ello permanece la substancia propia de ellos, así también debe ser admitido con sana intelección que, finalizado este mundo, parezca ser sólo Dios toda la naturaleza, tanto la córporea como la incorpórea, permaneciendo la integridad de la naturaleza; y que Dios, que por sí mismo es incomprensible, se comprenda en la creatura de alguna manera, y la misma creatura se transforme en Dios por un inefable milagro.”

²⁴ *op. cit.*, 518b

²⁵ Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Libro II, 3, p. 116

²⁶ *op. cit.*, 4, p. 122

²⁷ *op. cit.*, 7, p. 132: “No puede, pues, haber contracción sin lo contraíble, lo contrayente y el nexa, el cual se perfecciona por el acto común de ambos. La contraibilidad indica cierta posibilidad, y está por bajo de aquella unidad que la engendra en lo divino, como la alteridad por la unidad, pues indica mutabilidad y alteridad en orden al principio. Nada, pues, parece

proceder al Poder. Cómo, pues, sería algo si no pudiera ser. La posibilidad, pues, desciende de la eterna unidad. El propio contrayente, como determina la posibilidad de lo contraíble, desciende de la igualdad de la unidad. La igualdad, pues, de la unidad es la igualdad del ser. El ente y el uno, por tanto, se convierten. Por lo cual se dice que como contrayente es el que se adecúa a la posibilidad para ser de modo contracto esto o aquello, desciende rectamente de la igualdad del ser, que es el Verbo en las cosas divinas.”

²⁸ *op. cit.*, 9, p. 146

CAPITULO 3

¹ *Del infinito*, I, 380, p. 114: "...queda probarlo ahora [la infinitud del universo] a partir de las circunstancias del eficiente que debe haberlo producido tal o, para ser más correcto, producirlo siempre tal, y a partir de la condición de nuestro modo de entender."

² *De la causa*, III, p. 105-106

³ *Del infinito*, I, p. 111

⁴ *op. cit.*, I, p. 117

⁵ *La expulsión de la bestia triunfante*, III, p. 263-264

⁶ *Del infinito*, I, p. 117-118.

⁷ *La expulsión...*, III, p. 266-267

⁸ *op. cit.*, I, p. 114: Bruno traza aquí una serie de oposiciones: eficacia-ociedad; comunicación infinita-escasez; difusión-constricción; para remarcar la condición de la omnipotencia divina, pero no en el marco mismo de la divinidad (de su diferenciación), sino en el campo de su directo accionar, es decir, en sus efectos.

⁹ *op. cit.*, I, p. 119-120

¹⁰ *op. cit.*, Epístola, p. 78. Del efecto debe deducirse una causa capaz de producirlo que replique el grado de su eficiencia. Por otra parte, Bruno reitera que la eficiencia de la causa (su perfección) radica en la consecución de su efecto, de lo contrario devendría la deficiencia. Ver asimismo Ingegno, A., "Introduction to Cause, Principle and Unity": "*Bruno can state that God needs the world no less than the world needs Him, since if the material unity of the corporeal were lacking, the spiritual infinity of the divine would also be absent. By linking the world necessarily with the divinity and viceversa, the divinity is established as that which is all and in everything.*"

¹¹ *Del infinito*, Epístola, p. 92-93. El imperio en el cual se manifiesta la excelencia divina es, para Bruno, el infinito universo, glorificado en la variación infinita de finitudes (soles, tierras, mundos). La variación infinita es serial (uno a otro), y extensivamente infinita (por añadidura). La homogénesis se funda en el mismo momento en que Dios alcanza su gloria (su perfección), es decir, al provocar la necesidad de una producción infinita (y permanentemente infinita).

¹² Granada, M.A., *El umbral de la modernidad*, p. 235; ver asimismo Blumenberg, *The legitimacy of...*, p. 569

¹³ Védrine, H., *La conception de la nature...*, p. 140

¹⁴ *De la causa*, III, p. 104-105. Gracias a esta doble potencia, Bruno podrá concebir la materia como principio uni-total, ya activamente (acto engendradora), ya pasivamente (sustrato). De ahí la consideración de una doble modalidad operativa de la única realidad global (materia). Véase *De la causa*, Diálogo IV, p. 120 y sss

¹⁵ *op. cit.*, III, p. 107

¹⁶ Véase nota 14

¹⁷ *De la causa*, V, p. 136

¹⁸ *op. cit.*, III, p. 106: "El Universo es todo lo que puede ser de un modo desarrollado, disperso y distinto."; *Del infinito*, I, p. 116: "Yo llamo universo "todo infinito" porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es "totalmente infinito" porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita..." El Universo debe ser entendido como un todo de partes, que tomado desde sus partes, es un puro desarrollo; pero tomado como un Todo, una clara infinitud.

¹⁹ *op. cit.*, V, p. 139

²⁰ *op. cit.*, V, p. 142-143

²¹ *op. cit.*, V, p. 141-142

²² *op. cit.*, V, p. 139; *La cena de las cenizas*, V, p. 161: "De esta forma, todas las cosas experimentan, en su género, todas las permutaciones y vicisitudes del dominio y servidumbre,

de felicidad o infelicidad, de ese estado llamado vida y del denominado muerte, de luz y tinieblas, de bien y de mal. A nada conviene ser eterno de manera natural y a lo cual no por ello deja de convenir el encontrarse en perpetua mutación." La modalización está supeditada a la infinitud introducida por la mutación.

²³ *Del infinito*, I, p. 122: "Para pasar, pues, a inferir lo que queremos, digo que si en el primer eficiente hay una potencia infinita, hay también una operación de la cual depende el universo de magnitud infinita y mundos de número infinito; *op.cit.*, I, p. 124: "Entonces tú, que tienes principios propios con los que afirmas lo uno –es decir, que la potencia divina es infinita intensiva y extensivamente, que el acto no es distinto de la potencia y que *por eso* el universo es infinito y los mundos innumerables..." [el subrayado es nuestro]. La coincidencia de acto y potencia en el eficiente, de potencia infinita y actualidad operativa en el principio tiene como colorario inmediato y directo el hecho de la receptividad de un universo infinito. Se trata de un argumento que retoma el carácter correlativo entre la potencia activa y la potencia pasiva, aunque profundizando la dinámica ontológica del eficiente por la cual hace depender al efecto. Dicho dinamismo se explicita a través de la coincidencia de las coincidencias: la de acto y potencia.

²⁴ Ingegno, A., "Introduction to Cause, Principle and Unity", p. xx

²⁵ *op.cit.*, Epístola, p. 78

²⁶ *De immenso*, I, XI, p. 453: " *Perché non dovrei considerare l'universo come specchio infinito e degno simulacro in modo che la sostanza infinita e la potenza perenne della natura non si manifestano fisicamente? Perché non si deve credere che l' immenso sia esplicitamente, e perché non si deve credere che Dio, il quale implicitamente è in tutto, non si manifesti pienamente negli effetti? [...] Non comprende l' insensato che il possibile, il fare e il divenire, il fatto, il piaciuto, la necessità e l'opera convergono nell' unità: Dio non può fare ciò che non gli piace o non vuole e allo stesso modo non può essere quello che non è*" [el subrayado es nuestro]. Es, debido al carácter ontológico de la divinidad (de su ser), que ésta debe manifestarse plenamente en sus efectos; de lo contrario, se colaría algún tipo de limitación respecto de Dios (lo que repugnaría a su naturaleza).

²⁷ *op.cit.*, I, XI, p. 453

²⁸ *op.cit.*, VIII, p. 693

²⁹ Védrine, H., *La conception de la nature...*, p. 139

³⁰ Conviene distinguir para nuestros fines entre inmanentización e inmanencia. La inmanencia no se concibe allí donde las capas simplemente se confunden y amalgaman en un juego especular de identidades contrapuestas. En este sentido, la inmanentización sólo resuelve el plano de *contigüidad* de la realidad actual: el simulacro como espejo-protuberancia de la realidad.

³¹ *La cena de las cenizas*, V, p. 160

³² *De la causa*, V, p. 138

³³ *op.cit.*, III, p. 108

³⁴ *op.cit.*, Epístola Proemial, p. 26: "Noveno: De qué manera en el Universo no hay partes distintas, sea lo que fuere el universo manifiesto; en el cual, por tanto, toda la diversidad y diferencia que notamos no son sino los diversos y distintos aspectos de la misma sustancia; *op. cit.*, V, p. 135: "Además, por comprender [el universo] en su propio ser todas las oposiciones en unidad y armonía, y por no poder tener inclinación alguna a otro ser nuevo, o por este o aquel modo de ser, no está sujeto a mutación en cualidad alguna, ni puede poseer [nada] diverso o contrario que lo altere, pues en él todo es concorde". La manifestación total de Dios debe conservar, tomada como un Todo (el Universo) el aspecto de la coincidencia, y de la indistinción, caracteres que posibilitan la homogeneidad de la realidad.

CAPITULO 4

¹ *De la causa*, p. 65

² Sturlese, R., "Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno", en *Rinascimento* XL, 2000, p. 125

³ *De la causa*, p. 66. Respecto de las atribuciones a la inteligencia eficiente por parte de las demás corrientes filosóficas, ver *op. cit.*, p. 65-66

⁴ *op.cit.*, p. 67: "Cuánto digo, no ha de ser más grande artífice éste cuya actividad no está limitada a una parte de la materia, sino que de continuo lo obra todo en todo."

⁵ *op.cit.*, p. 68

⁶ *op.cit.*, p. 81-82

⁷ *op.cit.*, p. 141-142

⁸ *op.cit.*, p. 139-140

⁹ *op.cit.*, p. 76

¹⁰ *op.cit.*, p. 76

¹¹ *op.cit.*, p. 96

¹² *op.cit.*, p. 97

¹³ *op.cit.*, p. 97-98. Bruno critica aquí la tradición aristotélica a través del escotismo.

¹⁴ De Bernart, L., *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, p. 217

¹⁵ *De la causa*, p. 89

¹⁶ *op.cit.*, p. 98-99

¹⁷ *op.cit.*, p. 110

¹⁸ Ingegno, A., "Introduction to...", p. xii

¹⁹ *De immenso*, Libro VIII, p. 805

²⁰ Bruno busca diferenciarse de Plotino en su distinción entre una materia espiritual y una materia corporal. En la *Enéada* II, 4, 25, Plotino afirma: "Por otra parte, aquella materia de allá [la materia espiritual] es ente, por razón de que lo anterior a ella está más allá del ente; acá, en cambio, lo anterior a la materia es ente; luego ella misma [la materia corporal] no es ente, porque, además de mala, es distinta del ente." Bruno subraya la univocidad de la materia, y distingue en su interior, los aspectos variables de su morfología como un movimiento de autonomización sustancial.

²¹ *De la causa*, p. 124

²² *op.cit.*, p. 126

²³ *op.cit.*, p. 123

²⁴ Ciliberto, M., *Giordano Bruno*, p. 96

²⁵ *De la causa.*, p. 135

BIBLIOGRAFIA

1) Fuentes

-*De la causa, principio et uno*, edición crítica de Giovanni Aquilecchia, versión bilingüe italiano/francés, traducción de Luc Hersant, introducción de Michele Ciliberto, notas de Giovanni Aquilecchia, Les Belles Lettres, Paris, 1996 (Hay traducción castellana: *De la causa, principio y uno*, traducción de Angel Vasallo, Buenos Aires)

-*De l' infinito universo e mondi*, edición crítica de Giovanni Aquilecchia, versión bilingüe italiano/francés, traducción de Jean Pierre Cavallé, introducción de Miguel Angel Granada, notas de Jean Seidengart, Les Belles Lettres, Paris, 1995 (Hay traducción castellana: *Del infinito: universo y los mundos*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1993)

-*La cena de le ceneri*, edición crítica de Giovanni Aquilecchia, versión bilingüe italiano/francés, traducción de Yves Hersant, introducción de Adi Ophir, notas de Giovanni Aquilecchia, Les Belles Lettres, Paris, 1994 (Hay traducción castellana: *La cena de las cenizas*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1987)

-*Lo spaccio de la bestia trionfante*, edición crítica de Giovanni Aquilecchia, versión bilingüe italiano/francés, traducción de Jean Balsamo, introducción de Nuccio Ordine, notas de Maria Pia Ellero, Les Belles Lettres, 1997 (Hay traducción castellana: *La expulsión de la bestia triunfante*, introd., trad. y notas de Miguel A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1989)

-*Opere di G. Bruno e T. Campanella*, antología a cargo de A. Guzzo y R. Amerio, Milano-Napoli, 1956

-*Opere latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino [F.Tocco, H.Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], Napoli-Firenze, 1879-91, 3 vol. (reimpresión anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962) (Hay traducción italiana: *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L' immenso e gli innumerevoli*, trad. de Carlo Monti, Turín, Unione tipografico-editrice torinese, 1980)

2) Bibliografía secundaria

a- Ensayos

-BLUMENBERG, H., *The legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, 1985

-CILIBERTO, M., *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1992

-CILIBERTO, M., *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986

-DE BERNART, L., *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme della esperienza*, Pisa, ETS, 1986

-GATTI, H. , *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, 1999

-GRANADA, M.A., *El umbral de la modernidad*, Ed. Herder, Barcelona, 2000

-GRANT, E., *Planets, stars, and orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, 1996

- INGEGNO, A., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978
- KOYRE, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1979
- MICHEL, P.H., *La cosmologie de Giordano Bruno*, Ed. Hermann, Paris, 1962
- MENDOZA, R., *The Acentric labyrinth*, Element Books, 1995
- PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- VEDRINE, H., *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, J.Vrin, 1967
- YATES, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964

b) Artículos

-AAVV, *Rinascimento XL* (2000), volumen dedicado a Giordano Bruno, que contiene los siguientes trabajos:

- BASSI, S., "Struttura e diacronia nelle Opere magiche di Giordano Bruno", p. 3-17
- BOLZONI, L., "Note su Bruno e Ariosto, p. 19-43
- CILIBERTO, M., "Bruno e l' Apocalisse. Per una storia interna degli Eroici furori", p. 45-74
- MATTEOLI, M., "L'arte della memoria nei primi scritti mnemotecnici di Bruno", p. 75-121

- STURLESE, R., "Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno", p. 123-141
- ZONTA, M., "Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno", p. 143-153
- AMATO, B., "La nozione di "vuoto" in Giordano Bruno", en *Bruniana & Campanelliana* III, 1997, p. 209-229
- AQUILECCHIA, G., "Ramo, Patrizi e Telesio nella prospettiva di Giordano Bruno", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Bernardino Telesio*, Cosenza, Mayo 12-13, 1989 (1990), p. 181-191
- BADALONI, N., "L' infinito nel Rinascimento: Giordano Bruno fra gli antichi e i moderni", en *L' infinito nelle scienze*, Ed. Giuliano Toraldo di Francia, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987, p. 257 (y siguientes)
- BEIERWALTES, W., "Identità senza differenza? Intorno alla cosmologia ed alla teologia di Giordano Bruno", en *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, p. 208-237
- BUFO, G., "Giordano Bruno et le problème de l' instauration d' une métaphysique de la finitude", en *Morale Ens.*, 14, n. 53, 1965, p. 28-37
- CAMPANINI, M., " L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno", en *Acme*, 33, 1980, p. 339-369
- DE GIOVANNI, B., " L' infinito di Bruno", en *Il Centauro*, n. 16, 1986, p. 3-21
- DYNNIK, M., " L' homme, le soleil et le cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno", en *Le soleil à la Renaissance*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Paris, PUF, 1965

- GRANADA, M., "De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad", en *La Balsa de la Medusa*, 23, 1992, p. 95-114
- INGEGNO, A., "Introduction" en *Cause, Principle and Unity*, Cambridge University Press, 1998
- PICARDI, M., "La nozione di spazio nella riflessione cosmologica di Giordano Bruno (1584-1591)", en *Studi Filosofici XXI*, Bibliopolis, 1998, p. 49-94
- NOWICKI, A., "La natura nella filosofia di Giordano Bruno", en *Bollettino di Storia della Filosofia* (Lecee), I, 1973, p. 70-87
- SEIDENGART, J., "La comologia infinitistica di Giordano Bruno", apuntes de la *III Serie di Seminari Bruniani a Londra*, Warburg Institute, 2000
- TILLIETTE, X., "La verité di Galilée, la verité di Giordano Bruno", en *L' infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1970

INDICE

Introducción.....	2
Capítulo 1 La inmanencia en el campo de la física.....	15
Capítulo 2 La genealogía del concepto de inmanencia	40
Capítulo 3 La causa inmanente en Giordano Bruno.....	63
Capítulo 4 Los conceptos de la inmanencia	83
Conclusión.....	103
Notas.....	110
Bibliografía.....	116
Indice.....	121

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas