



El Renacimiento. La vida cultural europea entre los siglos XIV y XVII

Martín Ciordia, Paula Hoyos Hattori,
Nicolás Kwiatkowski, Carolina Martínez,
Nora Sforza y Mariana Sverlij (compiladores)



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

El Renacimiento.

La vida cultural europea entre los siglos XIV Y XVII

El Renacimiento.

La vida cultural europea entre los siglos XIV y XVII

Martín Ciordia, Paula Hoyos Hattori, Nicolás Kwiatkowski,
Carolina Martínez, Nora Sforza, Mariana Sverlij (comps.)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

| | | |
|--|--|--|
| Decana Graciela Morgade | Secretario de Investigación Marcelo Campagno | Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert |
| Vicedecano Américo Cristófalo | Secretario de Posgrado Alejandro Balazote | Marcelo Topuzian María Marta García Negroni |
| Secretario General Jorge Gugliotta | Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini | Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia |
| Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted | Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio | Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez |
| Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza | Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari | Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez |
| Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz | Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo | Directora de imprenta Rosa Gómez |

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

ISBN 978-987-8363-39-4

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2020

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

El Renacimiento: la vida cultural europea entre los siglos XIV Y XVII / Alejo
Perino...
[et al.] ; compilado por Martín Ciordia... [et al.]- 1a ed.- Ciudad Autónoma de
Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de
Buenos Aires, 2020.
308 p.; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-39-4

1. Renacimiento. 2. Literatura. 3. Estudios Literarios. I. Perino, Alejo. II. Ciordia,
Martín, comp.

CDD 809.02

Índice

| | |
|--|----|
| Prefacio | 11 |
| <i>Nicolás Kwiatkowski</i> | |
| Parte I | 19 |
| <hr/> | |
| El Renacimiento en Italia | |
| Capítulo 1 | |
| Variaciones del <i>otium</i> en Petrarca | 21 |
| <i>Alejo Perino</i> | |
| Capítulo 2 | |
| Configuración del sujeto sapiencial en Leonardo Bruni. Los avatares entre vida contemplativa y vida activa | 35 |
| <i>Agata Zaldivar</i> | |
| Capítulo 3 | |
| Artes de amores y tratados <i>De re uxoria</i> en el Renacimiento | 49 |
| <i>Martín José Ciordia</i> | |

Capítulo 4

La concepción de "universo" en el Renacimiento italiano.
Marsilio Ficino y la afinidad cósmica a través del *spiritus* 61
Andrea Paul

Capítulo 5

El *Sueño de Polifilo* de F. Colonna. Un viaje hacia la Antigüedad 73
Mariana Sverlij

Capítulo 6

El concepto de *grazia* y el control del comportamiento en
la conversación. Las perspectivas de Castiglione y Guazzo 87
Mariana Lorenzatti

Parte II

99

El Renacimiento y el mundo de las artes y el teatro

Capítulo 7

Teorizando la maravilla. *El empresario*, comedia de
Gian Lorenzo Bernini (ca. 1644) 101
Nora Sforza

Capítulo 8

Observaciones sobre el mal y la tragedia en *Ricardo III* 119
Lucas Sueiro

Capítulo 9

El Escorial y las artes liberales 131
Gustavo Waitoller

Capítulo 10

Discursos médicos y genealogías literarias en el Renacimiento.
De Huarte de San Juan a Cervantes 143
Clea Gerber

Parte III 157

Proyecciones del Renacimiento

Capítulo 11

El indio “como cera blanda” en la Información en Derecho de Vasco de Quiroga 159

Guillermo Ignacio Vitali

Capítulo 12

La dimensión material del saber geográfico en el Renacimiento. Reflexiones a partir del caso francés (siglo XVI) 173

Carolina Martínez

Capítulo 13

Un periplo jesuita. La primera embajada de Japón a Europa (1582-1590) 185

Paula Hoyos Hattori

Capítulo 14

La Florida traducida. El relato del *fidalgo* de Elvas entre Évora y Londres (1557 y 1609) 197

María Juliana Gandini

Capítulo 15

Alteridades confrontadas en los relatos del viaje alrededor del mundo de Francis Drake (1577-1580) 211

Malena López Palmero

Parte IV 225

Religión, sacralidad, esoterismo

Capítulo 16

Postulación y defensa de una religión filosófica en Giordano Bruno. Principios para una interpretación general de la obra bruniana 227

Julián Barenstein

Capítulo 17

Inania nomina. Del *furor* erasmiano a la *centralidad textual*
en la literatura carmelitana del XVI 241
Fabio Samuel Esquenazi

Capítulo 18

La sacralización de la nocturnidad en la literatura franciscana
del siglo XVI 259
Ezequiel Borgognoni

Capítulo 19

Such monstrous and unnatural rebellions. Derecho divino,
tiranicidio y brujería en tres tratados de Jacobo VI de Escocia 271
Agustín Méndez

Epílogo

Renacimiento. Juicios y prejuicios 285
Silvia Magnavacca

Los autores

301

Capítulo 16

Postulación y defensa de una religión filosófica en Giordano Bruno

Principios para una interpretación general de la obra bruniana

Julián Barenstein

No son pocos los estudiosos de la obra de Giordano Bruno que han señalado la postulación y la defensa de una religión filosófica como uno de los tópicos más relevantes de su proyecto de reforma universal. Sin embargo, hasta donde nos consta, ninguno se ha detenido a explicarlas en detalle, ni mucho menos a darles el lugar de preeminencia que aquí les otorgamos.¹ Ello se debe, en nuestra opinión, a que dichas postulación y defensa han sido consideradas parte de las consecuencias de la reforma bruniana, una reforma

1 En este sentido, es paradigmático el caso de Michele Ciliberto en su *Giordano Bruno. Il Teatro della Vita* (2007). Un caso más extremo lo constituye la reciente biografía intelectual de Bruno redactada por Ingrid Rowland, *Giordano Bruno* (2008), en donde ni siquiera se hace una mención a la "religión de Bruno" ni mucho menos al proyecto de reforma por él encarado, antes bien se diluyen, por así decir, los textos que contendrían este proyecto, i.e., los *dialoghi*, en una suerte de búsqueda de originalidad del propio Giordano. En otras palabras: los *dialoghi* tendrían como fin enfatizar la originalidad del Nolano y barrer con las críticas de plagio por parte de los doctores oxonienses, quienes lo acusaban de repetir en sus disertaciones al *Libri de vita triplici* de Ficino (1491). Rowland sigue en su biografía los estudios de Hillary Gatti, publicados en diversas revistas y reunidos en 2011 bajo el título de *Essays on Giordano Bruno*. Se trata de una línea de investigación de gran crecimiento en los últimos años, la de Rowland y Gatti, que tiende a considerar la vida y obra de Bruno como una serie de capítulos superpuestos con solución de continuidad.

integral que entronca en la visión de Bruno de la historia como sujeta a una “alternancia divina” o *divina vicissitudine* que incluye la renovación completa de disciplinas tales como la Astronomía, la Metafísica, la Gnoseología, la Ética, la Teología e incluso la Geometría. De acuerdo con esta interpretación, a la que podríamos llamar por comodidad “standard”, Bruno llegaría a postular una religión filosófica, es decir, una pasible de ser adoptada por todo *verus philosophus* como consecuencia de la reforma mencionada, la cual se inicia con el descubrimiento de Copérnico del movimiento del globo terrestre.² Por nuestra parte, asumimos que dicha postulación y defensa es el *leitmotiv* del pensamiento de Bruno: causa de las reformas mencionadas y no consecuencia de ellas. Así las cosas, asumimos que es posible fundamentar una propuesta exegética integral de su filosofía en base a este punto de vista. Los principios de esta propuesta son presentados, siempre en nuestra opinión, a lo largo de nueve textos del filósofo nolano redactados en el trienio 1582-1585: el *De umbris idearum* (París, 1582), el primer tratado mnemotécnico de Bruno que nos ha llegado,³ *Cantus Circaeus* (París, 1582), *Explicatio triginta sigillorum et Sigilli*

2 Al presentar una religión exclusiva para los filósofos, Bruno ha sido calificado de averroísta, aunque este rótulo nos parece un tanto anacrónico cuando es utilizado para aludir a un autor de fines del s. XVI. Con todo, cuando se hace de Bruno un averroísta, lo que se intenta es dar cuenta de la pretensión del filósofo nolano de conciliar la nueva y a la vez antigua verdad que lo ha elegido a él mismo como profeta o apóstol y aquella otra que debe cederle lugar, la cual viene representada y deformada, por la filosofía de Aristóteles y la moral teológica del cristianismo o, mejor, del judeocristianismo. Sobre este particular nos remitimos al trabajo de Anna Akasoy y Guido Giglioni: *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (2013), esp. Part II.

3 Con anterioridad al *De umbris idearum*, y de acuerdo con su propio testimonio, Bruno habría escrito tres obras. Dos de ellas, *Arca de Noè* (entre 1568 y 1571) y *De`signi de`tempi* (1577 o 1578) en vulgar y una tercera en latín titulada “*Clavis magna*” (1578?). Esta última habría sido un tratado mnemotécnico de inspiración luliana, al igual que el *De umbris*, en el que por primera vez se ofrecían los fundamentos de su nuevo arte de la memoria. (Cf. *De umbris idearum*, II, VI, XII, XV, XVI et *passim*. También cf. Gabrielle, M. (2001). *Corpus Iconographicum*. Milano, Adelphi Edizioni, p. 5 n2).

sigillorum (París, 1583) y los llamados “diálogos italianos” o “*dialoghi*”, sin más, tanto los metafísicos –*Cena de le ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l’infinito: universo e mondi*– como los morales, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *Degli eroici furori* (Londres, 1584-85).

Estado de la cuestión e interpretación

Nos salen al encuentro ciertas dificultades para anuar los textos mencionados bajo la égida de un único proyecto, máxime, toda vez que, según lo concebimos, este entrañaría un carácter unívoco, exotérico y, por tanto, publicitario. Es evidente, incluso para el lector ingenuo, que en los diálogos italianos se plantea una amplia reforma del saber y la moral cuyo punto de partida es la teoría copernicana. Por otra parte, es fácil ver que el *De umbris*, el *Cantus* y la *Explicatio*, a pesar de ser textos impregnados de copernicanismo (sobre todo el *De umbris*), no pueden ser alineados sin más con el propósito de los diálogos. De acuerdo con Miguel Ángel Granada (2005), por ejemplo, durante el espacio temporal que se abre entre estos primeros trabajos (1582) y los diálogos (1585), en el espíritu de Bruno habría madurado la idea de un universo infinito; en otras palabras: la concepción de *infinitud* que señorea en gran parte de la obra de Bruno no estaría presente en las tres primeras obras.⁴ No obstante, Nuccio Ordine, en su *La soglia dell’ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno* (2003), ha establecido la estricta continuidad entre los diálogos italianos y una obra publicada el mismo año que el *De umbris*: la comedia *Candelaio* (París, 1582).⁵

4 Para más detalles sobre este punto de vista ver Granada, M. (1984). *La Cena de las cenizas*. Madrid, Editora Nacional, introducción, pp. 22-40.

5 Cf. Ordine, N. (2008 [2003]). El Umbral de la Sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno. Madrid, Siruela, pp. 43-58 et passim).

Distanciándose de otros especialistas pero sustentado en un esquema interpretativo muy sólido, Ordine lee en la redacción de las siete obras italianas (el *Candelaio* y los *dialoghi*) un proyecto unitario y calculado. En primer lugar, señala que la elección del *volgare* para los diálogos por parte de Bruno implica la voluntad de expresar su “nueva filosofía” con una lengua viva, alejada del latín fosilizado de las universidades. En segundo lugar, focaliza en el hecho de que en estos textos Bruno solo utiliza dos géneros: comedia y diálogo. En su opinión, funde los esquemas propios de dichos géneros transfiriendo elementos dialógicos al teatro y teatrales al diálogo para dar curso a su “filosofía nolana” en clave cómica. De este modo las obras italianas, desde el *Candelaio* hasta los *Furori*, estarían, no solo animadas por una misma intención, sino también circunscritas a una idéntica clave interpretativa: se presentarían como teatro de opuestos y al mismo tiempo como puesta en escena de la vida. Así pues, los razonamientos de Bruno, que evocan constantemente la figura del sileno,⁶ serían en su aspecto externo totalmente ridículos, pero si uno los viera abiertos y penetrara en ellos, encontraría que constituyen los únicos discursos que tienen sentido en su época y en su contexto de emisión. En la presentación de la nueva filosofía, de acuerdo con Ordine, lo cómico se convierte en el elemento elegido para demoler lugares comunes, reglas sin sentido y prescripciones superfluas; se trataría de un procedimiento que

6 La imagen del sileno como recurso literario proviene del *Banquete* de Platón. En el Renacimiento será retomada por Pico della Mirandola en su *De genere dicendi philosophorum* y por Erasmo en sus *Adagia*. Los silenos son estatuillas ahuecadas, de aspecto horrible, repugnante y despreciable, en cuyo interior están repletas de gemas, de joyas exóticas y preciosas (Cf. *Banquete*, 215b-c). Bruno, aplicando el concepto de sileno a todos aquellos que el vulgo considera sabios distingue, siguiendo a Pico y a Erasmo, entre “silenos auténticos”, es decir, los que son feos en su aspecto y bellos en su interior, y “silenos invertidos” o “falsos silenos”, esto es, los que son bellos por fuera y feos por dentro.

creo encontrar no solo en la filosofía de Bruno sino también en la poesía y la pintura del barroco.

Por lo demás, conviene que nos detengamos en otros esquemas interpretativos de largo aliento, a saber, el de Granada, a quien ya hemos mencionado, y el de Frances Yates.

Entre sus diversos estudios sobre Bruno, Granada nos presenta la *Cena* como “el manifiesto de la filosofía nolana”. Esta afirmación la sustenta en su consideración de que este diálogo, el primero en orden cronológico, es el que presenta el distanciamiento más radical respecto de la tradición y la cultura judeocristiana. Granada lee allí una defensa del copernicanismo y el primer intento de fundamentarlo físicamente. La idea de Bruno sería, según esta interpretación, sustituir los cálculos matemáticos por razones vivas. Solo sobre tales razones, piensa Granada, se podría justificar una reforma integral, es decir, cosmológica, moral, política y religiosa. Su punto de vista se sustenta en el hecho de que el texto marca el final de una era de tinieblas introducida por la filosofía vulgar –es decir, aristotélica– a la que Bruno, el único filósofo copernicano realista del s. XVI,⁷ identifica con una suerte de empirismo acrítico por el que los datos de los sentidos son asimilados sin ningún filtro, y por la religión cristiana, encarnada precisamente en Cristo, metamorfoseado en un falso sileno. Por contraste, *Cena* marcaría el inicio de la era de luz, aquella en la que la verdadera representación del universo toma su

7 Que Bruno sea considerado como un copernicano realista implica que es uno de los pocos que creen que el *De revolutionibus* contiene una teoría sobre la verdadera configuración física del universo y no un mero aglomerado de cálculos matemáticos de carácter hipotético. Entre los pocos copernicanos realistas del s. XVI se encuentran Rheticus, Digges, Maestlin, Rothmann, Kepler y Galileo, pero se trata de matemáticos y astrónomos. Bruno, por su parte, es el único copernicano al que se puede llamar “filósofo” en sentido estricto. Para más detalles, véase Granada, M. A. (2002). *Infinito universo, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona, Herder, pp. 66 ss.

lugar en la mente de los hombres, de la divinidad y la de las relaciones entre ambos, así como entre el hombre y el cosmos. Se trata, como ya hemos anunciado, de una *vicissitudine*, término cuyo significado se comprende a la luz de la visión bruniana cíclico-naturalista de la historia en la cual desaparece todo elemento escatológico, y en la cual el Dios trascendente del cristianismo se imanentiza. En suma, aparecen en *Cena* todos los temas de los diálogos italianos como compendiados.⁸

Por último, la interpretación de Yates se centra en el *De umbris*. De hecho, su famoso *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) es el texto más importante jamás escrito sobre dicha obra y, a pesar de que ya pasaron cincuenta años de su publicación, aun no ha sido superado en sus aspectos más relevantes.⁹ Se trata, sin embargo, de una investigación que no es en modo alguno un trabajo exclusivo sobre esta obra o sobre el pensamiento de Bruno, sino, como su título lo indica, sobre la tradición hermética en el Renacimiento y el lugar que ocupa el Nolano en ella. La investigadora del Waburg Institute nos presenta en él un Bruno exclusivamente hermético: “...llegué a comprender

8 Cf. Granada, M. (1984). *La Cena de las cenizas*...pp. 34 ss. También cf. Granada, M. A. (2005). Mirado el pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón. Bruno y la “rareza” del filósofo. En Granada, M. *La Reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona, Herder, pp. 51-62.

9 En muchos aspectos el trabajo de Yates es obsoleto, pero la compleja interpretación que da del *De umbris* en el marco general de la recepción del pensamiento hermético en el siglo XVI tiene aun plena vigencia; nos remitimos, pues, de manera especial a los caps. X, XI y XII de la obra de Yates. Por lo demás, existen otras interpretaciones del *De umbris* con las que estamos más de acuerdo y que no se ajustan al paradigma mágico-hermético y esotérico que maneja Yates con inusual maestría, entre ellas conviene destacar la de Rita Sturlese. Cf. Sturlese, R. (1992). “Per un’interpretazione del *De umbris idearum* di Giordano Bruno”. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettera e Filosofia* núm. 3, pp. 943-968. También cf. Bruno, G. (2004). *Opere Mnemotechniche* I. (a cura e con un’introduzione di Matteoli, M. - Sturlese, R. - Tirinnanzi, N.). Milán, Adelphi, Introduzione, pp. I-LXXVII.

finalmente, de forma imprevista –nos dice–, que el hermetismo renacentista constituía el punto decisivo que permitía interpretar la obra de Bruno y que desde largo tiempo venía buscando.”¹⁰ Como se ve, casi como una revelación se le presentaron a Yates los fundamentos de la interpretación hermética de Bruno, pero se le presentan a través del *De umbris*. Ahora bien; ¿qué es lo que implica que el Nolano sea considerado un filósofo hermético? En pocas palabras: que los fundamentos de su sistema descansan en la magia, en sus versiones natural, celeste y ceremonial, para utilizar las tipificaciones de Agrippa, es decir, que forman parte de la corriente de filosofía que dio en llamarse “oculta” que en el Renacimiento va, en términos generales, desde Marsilio Ficino hasta Robert Fludd.¹¹ Se trata de una interpretación de largo alcance que Yates continuará en dos trabajos posteriores: *The Rosacrucian Enlightenment* (1972) y *The Occult Philosophy in Elizabethan Age* (1979).

Los principios de una nueva interpretación

Los enfoques en los que nos hemos detenido nos dan pues, la posibilidad de aunar las nueve obras que pretendemos utilizar para argumentar a favor de nuestra posición.¹² Con todo, debemos tener en cuenta que la postura de Yates es de carácter más bien histórico o historiográfico, la

10 Yates, F. (1983 [1964]). *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*. Barcelona, Ariel, p. 10.

11 A diferencia de Ficino y Fludd, Bruno es anticristiano y su proyecto de reforma se basa antes bien sobre la forma mentis de los filósofos paganos pre-aristotélicos, i.e., Pitágoras, Anaxágoras, Platón.

12 Hay otros enfoques que resultan interesantes para nuestro propósito. Los de Ciliberto, Tirinnazi y Gatti son, quizás, los que puedan resultarnos de mayor utilidad. Con todo, los más integrales y, por tanto, aquellos con los que tenemos que vérnosla, son las de Ordine, Granada y Yates, en ese orden.

interpretación de Ordine está ligada a cuestiones estéticas y literarias, y los argumentos de Granada, que se presentan como los únicos de tenor estrictamente filosófico, lo llevan a postular *Cena* como un texto único cuyos contenidos serían desarrollados más tarde en el resto de los diálogos.

Pensamos que la confluencia de los textos que hemos seleccionado en un único objetivo, que es, insistimos, la postulación y defensa de una religión filosófica, se vuelve visible a través de la utilización que Bruno hace de un mecanismo argumentativo y demostrativo al que designa con el término general de “*regulatio*”, y cuya aplicación se sustenta en una estructura anímica de corte escolástico; la misma estructura en la cual descansaban las esperanzas de los apologistas del s. XIII de convertir a los infieles al cristianismo exclusivamente por medio de la razón. El Nolano utiliza, pues, “*regulatio*” en forma adjetiva. Así, lo encontramos en expresiones como “*sensus regulatus*” o en su versión vulgar, “*senso regolato*”, “*memoria regulata*”, “*intellectus regulatus*”, “*ratio regulata*”, “*sentimento regolato*”, “*voluntas regulata*”, etc.¹³ Son estos, pues, los difusos nombres con los que Bruno llama al procedimiento que posibilita, en primer lugar, y bajo los términos de “*sensus regulatus*” o “*senso regolato*”, el uso correcto de la información sensorial, en particular la que proviene de la visión, es decir, de las imágenes, los usos correctos de la memoria, como “*memoria regulata*”, del

13 Bruno utiliza expresiones como “regolato sentimento” (*Cena*, I p. 101; V, p. 209; *Causa*, III, 106), “regolata ragione” (*Cena*, IV, p. 192), “regolato senso” (*Cena*, V, p. 204; *Causa*, p. 7; *Infinito*, p. 347 y III, p. 455 y 467, V, p. 500 y 516), “regolato intelletto” (*Spaccio*, III, II, p. 750), “animo regolato” (*Furori*, II, I, p. 1087). O en las obras latinas “*regulatus intellectus*” (*Lampade*, II, I, p. 245; *Summa terminarum metaphysicorum*, p. 35), “*regulata ratio*” (*Lampade*, p. 291; *Ad Mth*, XXII, p. 70; *De monade*, V, p. 395; *Circa lampadem lullianam*, p. 362); “*fides regulata*” (*Lampas*, III, p. 143; *De magia*, II, p. 198); “*regulatus sensus*” (*Sigilli*, p. 78); “*anima regulata*” (*Lampas*, p. 249); “*regulatus ingenium*” (*De inmenso*, V, III, p. 168); y “*voluntas regulata*” (*Summa terminarum metaphysicorum*, XV, p. 106).

entendimiento como “*intellectus regulatus*” o “*ratio regulata*” y, finalmente de la voluntad como “*sentimento regolato*” o “*voluntas regulata*”. Que los usos específicos de la *regulatio* están en correlación con las potencias del alma racional según la antropología escolástica, i.e., *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, es algo que nos resulta evidente. Más aun, asumimos que en los textos que utilizamos Bruno pretende efectuar una reforma integral a partir de la reformulación del arte de la memoria (*memorare*), del modo de entender (*intelligere*) y, por último, del modo de querer (*velle*), en ese orden. Así, en las primeras tres obras mnemotécnicas efectuaría la primera reforma, en los diálogos metafísicos la segunda y la última, a través de los diálogos morales, si no de los tres, al menos de los dos primeros.¹⁴ Nos interesa dejar en claro que este orden debe respetarse a rajatabla desde el punto de vista cronológico en tanto que en el esquema anímico escolástico –y aquí no podemos dejar de decir que la primera formación de Bruno se llevó a cabo en los claustros de los dominicos, en San Domenico Maggiore–, es el *intellectus* el que determina a la *voluntas* y no al revés. Y más todavía: la determinación de la voluntad por parte del entendimiento es una de las claves para comprender la pretendida eficacia de la apologética del s. XIII.¹⁵ Para decirlo con otras palabras: el filósofo nolano asume, en nuestra opinión, junto con todos los autores del s. XIII y sin mucho miramiento,

14 Si bien Spaccio, Cabala y Furori son ubicados bajo el título colectivo de “diálogos morales”, asumimos que el propósito del último diálogo es muy diferente del de los dos primeros. Para decirlo con pocas palabras, Bruno se habría desilusionado y, por tanto, habría desistido en su propósito de esgrimir nuevos argumentos de orden moral. La desilusión, siempre en nuestra opinión, estaría atestiguada por Cabala, obra que se ha leído como un apéndice de Spaccio. Cabala, en efecto, permite ser leído como un gran escarnio a toda la filosofía de la época. Pensamos aquí, conviene aclararlo, en la acepción vulgar del término “escarnio” que señala el acto de cortar finas tiras de piel, es decir, “sacar el cuero”. En Furori, finalmente, Bruno ya no argumenta, expone; en una palabra, se vuelve “más místico”, por así decir.

15 A modo de ejemplo, cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II q.8 a.2-3, q.9 a.1-6, y q.10 a.1, 3-4.

que es el *intellectus* el que determina la *voluntas*. Sin tener en cuenta esto, es imposible comprender cómo Bruno podría utilizar el mecanismo de la *regulatio* para defender, esto es, efectuar una apología de una –su– religión filosófica. Ahora bien, que el procedimiento apologético deba iniciarse en la *memoria* –y, por extensión, en los sentidos– es algo que se comprende si se considera que en el esquema escolástico esta potencia no es sino un receptáculo de todos nuestros conocimientos, lo que hagamos con ellos depende, en última instancia, del *intellectus*.

Recapitulación y resumen

A modo de conclusión presentamos aquí tres puntos que resumen nuestra investigación.

Primero, a lo largo de las nueve obras en las que nos hemos detenido, Bruno está presentando una religión filosófica. Para llevarnos hasta ella, a través del *De umbris*, el *Cantus* y el *Sigillus*, Bruno nos hace acondicionar la memoria, a través de los diálogos metafísicos, el entendimiento y a través de los morales, la voluntad y el sentimiento. Se revela detrás de este triple acondicionamiento un proceder típico de la apologética cristiana del s. XIII que se agota aquí; no hay registros de que después de Bruno se haya utilizado este proceder para convertir a alguien a una religión determinada.¹⁶

16 El único caso es, aunque con salvedades, el de Pascal. El autor jansenita no parece tener en cuenta las tres potencias del alma racional ni mucho menos, a juzgar por su célebre “apuesta” por la que pretendía convencer a los no cristianos de aceptar el cristianismo, su punto de vista es más bien agustiniano; eso es algo obvio, pues los jansenitas se llamaban a sí mismo “agustinianos”. Y de acuerdo con San Agustín, la voluntad es, de las tres potencias del alma racional, no solo la determinante al momento de la conversión, sino también la primera de las tres potencias que, en orden cronológico, se pone en acto.

Segundo, la religión que Bruno propone es filosófica en un doble sentido: (1) porque los que habrán de ser así convertidos son aquellos que están “atados” a la sensibilidad, en especial los aristotélicos cristianos, de ahí que el Nolano parta de la sensibilidad, planteando la necesidad de regular el sentido; y (2) porque está absolutamente convencido de la eficacia persuasiva de sus razonamientos, pide tan solo algo de tiempo y paciencia para convencer a los individuos ecuanímenes y de pensamiento independiente, capaces de usar su propia razón.¹⁷

Tercero, hemos establecido un desarrollo de los temas sin solución de continuidad en los textos utilizados. Para ello nos hemos valido del mecanismo de la regulación del sentido, la memoria, etcétera.¹⁸

Por último, debemos decir que no estamos en condiciones de juzgar aquí si Bruno tuvo éxito o no. Con todo, podríamos ver una pista de que él mismo se desilusionó cuando en una de sus últimas obras, el poema *De innumerabilis, inmenso et infigurabili* (1591), desbordado ya por el amor heroico y a punto de volar hacia el infinito, despreocupado por el resto de los mortales, exclamó como llamándose al silencio: “...inicio seguro mi camino / sublimado por el estudio y la felicidad [...] y mientras de este mundo me alzo a otros mundos brillantes / y vago por el campo etéreo en todas sus partes, / dejo tras de mí lo que otros ven de lejos...”¹⁹

17 Cf. Spaccio, p. 553.

18 Hemos dejado a un lado ciertas señales que Bruno desliza como susurrando entre los espacios de las palabras, las cuales dan cuenta de la continuidad de las primeras tres obras mnemotécnicas de Bruno con los dialoghi. La señal más evidente está constituida por las citas de El Cantar de los cantares, (Ct 2, 3), y la alusión a las umbrae u ombre que solo aparecen en el De umbris y en los Furori, es decir, en el primero y en el último de los textos abordados como abriendo y cerrando todo un esquema.

19 "tutus iter sic carpo, beata / Conditione satis studio sublimis avito [...] alios mundo ex isto dum adsurgo nitentes, / Aethereum campumque ex omni parte pererro, / Attonitis mirum et distans post terga relinquo". (De inmenso I, l, p. 9-10) La traducción es propia.

Bibliografía

Fuentes

Bruno, G. (2000). *Dialoghi filosofici italiani*. (a cura e con un'introduzione di Ciliberto, M.). Milán, Adelphi.

Bruno, G. (2004 y 2009). *Opere Mnemotechniche I y II*. (a cura e con un'introduzione di Matteoli, M.-Sturlese, R.-Tirinnanzi, N.). Milano, Adelphi.

Bibliografía secundaria

Akasoy, A., -Gigliani, G. (2013). *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Leiden-Boston, Brill.

Ciliberto, M. (1979). *Lessico di Giordano Bruno*. 2 vols.

Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzari. 2 vols.

Ciliberto, M. (1999). *Umbra profunda*. Studi su Giordano Bruno. Roma, Edizione di Storia e Letteratura.

Ciliberto, M. (2002). *Giordano Bruno*. Bari, Laterza.

Ciliberto, M. (2007). *Giordano Bruno. Il teatro Della Vita*. Milano, Mondadori.

Gabrielle, M, (ed). (2001). *Corpus Iconographicum*. Milán, Adelphi Edizioni.

Gatti, H. (2011). *Essays on Giordano Bruno*. Reino Unido, Princeton University Press.

Granada, M. A. (1984). *La Cena de las cenizas*. Madrid, Editora Nacional.

Granada, M. A. (2002). *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona, Herder.

Granada, M. A. (2005). *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona, Herder.

Granada, M. A. (2017). *Giordano Bruno: diálogos metafísicos*. Madrid, Gredos.

Ordine, N. (2008 [2003]). *El Umbral de la Sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*. Madrid, Siruela.

Rowland, I. (2015 [2008]). Giordano Bruno. Filósofo y hereje, Barcelona, Ariel.

Sturlese, R. (1992). "Per un'interpretazione del De umbris idearum di Giordano Bruno". En Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettera e Filosofia núm. 3, pp. 943-968.

Yates, F. (1983). Giordano Bruno y la tradición hermética. Barcelona, Ariel.

Fuentes electrónicas

La biblioteca ideale di Giordano Bruno: www.bibliotecaideale.filosofia.sns.it.