

Naturalismo, política y religión en Giordano Bruno



Agustín Gabriel Bianchi

Universidad Nacional de General Sarmiento, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen

La restauración nolana de la auténtica filosofía y de la auténtica imagen del universo exige una “expulsión de la bestia triunfante”, es decir, una reforma que purgue los vicios y las nocivas costumbres causantes según Bruno de la crisis que estaba viviendo la Europa del siglo XVI. Esta es la premisa principal del *Spaccio de la Bestia Trionfante* (1584). A partir de esta obra, la filosofía Nolana comienza a virar desde una perspectiva metafísico-ontológica hacia una perspectiva ético-política.

En el pensamiento bruniano, la religión es parte de la ley que constituye el Estado; instrumento fundamental para propiciar la paz dentro de la sociedad civil y la sana relación entre los hombres, la Naturaleza y Dios. Por este motivo, puede entenderse la reflexión bruniana sobre la reforma de la moral y la religión presente en el *Spaccio* como su *filosofía política*.

Así planteada, la *filosofía política* del Nolano tendrá como principal objetivo reunificar ley divina, ley natural y ley civil y recuperar la verdadera utilidad de la religión como *instrumentum regni*, es decir, como herramienta político-pedagógica para garantizar la buena convivencia en la sociedad y la virtud en los hombres. Proponemos, entonces, que en el pasaje desde una reflexión ontológica hacia el plano civil-político son importantes los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris*.

Abstract

Nolan's restoration of authentic philosophy and the authentic image of the universe requires an “expulsion of the triumphant beast”, that is, a reform that purges the vices and harmful customs that, according to Bruno, caused the crisis that Europe was living in the 16th century. This is the main premise of the *Spaccio de la Bestia Trionfante* (1584). From this work, the *nolana filosofia* begins to turn from a metaphysical-ontological perspective towards an ethical-political perspective.

In Bruno's thought, religion is part of the law that constitutes the State; a fundamental instrument for promoting peace within civil society and a healthy relationship between



men, Nature and God. For this reason, the Brunian reflection on the reform of morality and religion present in the *Spaccio* can be understood as his political philosophy.

Thus proposed, the political philosophy of Nolano will have as its main objective the reunification of divine law, natural law and civil law and the recovery of the true usefulness of religion as *instrumentum regni*, that is, as a political-pedagogical tool to guarantee good coexistence in society and virtue in men. We propose, then, that in the passage from an ontological reflection to the civil-political perspective, the concepts of *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* and *vinculum amoris* are fundamental.

Keywords: Giordano Bruno, Naturalism, Political Philosophy, Renaissance Philosophy.

Introducción

Los *Dialoghi italiani* son un conjunto de seis diálogos escritos por Giordano Bruno en lengua italiana y publicados en Londres entre los años 1584 y 1585. Bruno presenta allí su filosofía y, sobre todo, es central su planteo cosmológico-ontológico que ocupará la mayor parte de los primeros tres diálogos (*La cena delle ceneri*, *De la causa, principio et uno* y *Del infinito, universo et mundi*).¹ Bruno defiende un universo sin jerarquías, homogéneo e infinito, por un lado. Efecto necesario de la divinidad en el marco de una metafísica monista y, muy importante, una reivindicación de la materia frente a la tradición filosófica platónico-aristotélica. Todo esto Bruno lo formula no como una novedad sino como una “renovación de la antigua filosofía”, una filosofía practicada por los principales pensadores de la Antigüedad y superior frente a la filosofía vulgar, lo denomina él, propia del periodo de crisis de fines del siglo XVI. Ahora bien, a partir del *Spaccio* y en adelante, Bruno se ocupa de la reforma moral, religiosa y, como argumentaremos, política acorde con los preceptos de la *antiqua vera filosofia* recuperada por el Nolano.

Esta restauración nolana de la auténtica filosofía y de la auténtica imagen del universo exige una “expulsión de la bestia triunfante”, es decir, una reforma que purgue los vicios y las costumbres para producir efectos contrarios a la crisis que Bruno —argumentaba— se estaba viviendo. Esta es la premisa principal del *Spaccio*. En efecto, con el *Spaccio de la bestia trionfante* de 1584, la filosofía Nolana comienza a virar desde una perspectiva metafísico-ontológica hacia una perspectiva ético-política. En este diálogo en particular comienza a delinearse como en ningún otro la propuesta filosófica bruniana de reformar no sólo la visión que se tiene del hombre y de la naturaleza, sino incluso de Dios, y de la relación entre estas tres instancias.

Así pues, Bruno estaba completamente convencido de que su tiempo estaba atravesado por una profunda crisis. Sobre todo, era la convivencia civil europea la que se encontraba amenazada por las guerras civiles religiosas. Fue el “descubrimiento” y la colonización salvaje de los pueblos americanos a partir de 1492 la señal de que la situación crítica de Europa amenazaba con expandirse a todo el globo (Cfr. Bruno, [1585] 1987: 176; 1985: 1116).

Según Bruno, esta grave situación de disolución moral, política y religiosa tenía su raíz en la inversión de la verdadera imagen del universo llevada a cabo por Aristóteles. A esta

¹ Los *Dialoghi italiani* se completan con el *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo Pegaseo* y *De gli eroici furori*. De ahora en más, nos referiremos a estos diálogos como *La Cena*, *De la Causa*, *Del Infinito*, *Spaccio*, *Cabala* y *Eroici furori*.

subversión aristotélica le siguió consecuentemente la pérdida del vínculo entre hombres, Naturaleza y Dios, profundizadas luego por el cristianismo. Algunas de las características de esta crisis, según el Nolano, serían: 1) la confusión de roles entre teología y filosofía; 2) la desvinculación entre los hombres, la Naturaleza y la divinidad; 3) la colonización salvaje de América y su pueblo y, por último, 4) el desprecio por las obras y el elogio de la pasiva *asinidad*.

Ahora bien, es vital preguntarse cuál es la concepción de religión que subyace en la filosofía bruniana, ya que es central en lo que llamaremos la “filosofía política” del Nolano. Bruno entiende a la religión como parte de la ley que constituye el Estado; como un instrumento de éste (*instrumentum regni* diría Maquiavelo) para propiciar la paz dentro de la sociedad civil y la sana relación entre los hombres, la Naturaleza y Dios. Por este motivo, y en consonancia con lo apuntado por Miguel Ángel Granada (2005: 16), puede entenderse la reflexión bruniana sobre la reforma de la moral y la religión presente en el *Spaccio* como su *filosofía política*.

Así planteada, la *filosofía política* del Nolano tendrá como principal objetivo reunificar ley divina, ley natural y ley civil (las tres instancias que hemos señalado al principio: Dios, Naturaleza y hombres) y recuperar la verdadera utilidad de la religión como *instrumentum regni*, es decir, como herramienta político-pedagógica para garantizar la buena convivencia en la sociedad y la virtud en los hombres. Proponemos, entonces, que en el pasaje desde una reflexión ontológica hacia el plano civil-político son importantes los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris*.

La reforma moral y religiosa del *Spaccio de la bestia trionfante*

La filosofía de la naturaleza de Bruno parte de la base de que el universo es el *efecto necesario* de la operación del principio divino. Ahora bien, si la causa divina debe ser infinita potencia, entonces el universo también debe ser acto infinito en tanto “vero soggetto ed infinita materia della infinita divina potenza attuale” ([1584] 1985: 131).²

Ora, per cominciarla: perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Perché vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa ed astenersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente? Perché volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner piú tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello? Voler piú tosto comunicarsi diminutamente e, per dire meglio, non comunicarsi, che secondo la ragione della gloriosa potenza ed esser suo? Perché deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine che devebe piú risplendere in uno specchio incontratto e secondo il suo modo di essere infinito, immenso? Perché doviamo affimar questo che, posto, mena seco tanti inconvenienti e, senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia? (Bruno, [1584] 1985: 380-381).³

2 “Verdadero sujeto y materia infinita de la potencia divina” (Bruno, [1584] 2015: 170).

3 “Entonces, para comenzar: ¿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, quiera ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito? ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse), infinita, permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse cual padre fecundo, ornado y bello? ¿prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser? ¿por qué debe quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer más en un espejo no contraído y según su modo de ser

La Naturaleza, en tanto “*specchio*” de la infinita operación divina, alcanza toda su dimensión positiva como hija unigénita del Dios infinito. En consecuencia, encontramos en la filosofía nolana una reivindicación de la potencia mediadora de la Naturaleza para alcanzar la divinidad. El universo infinito, la Naturaleza como principio del movimiento entre la unidad y la multiplicidad, es “vivo *specchio dell’infinita deità*” (Bruno ([1584] 2015: 191; 1985: 146), fiel reflejo de la “la eccellenza della divina imagine”, y en esto coincidieron los *physici* representantes de la *antiqua vera filosofia*.⁴

En esta exaltación de la Naturaleza también encontramos una reivindicación de la materia como “*cosa divina*” e, incluso, un breve encomio del sexo femenino. En el *De la Causa*, frente a los ataques misóginos del pedante Polihimnio —quien seguía a su maestro Aristóteles en su analogía entre la mera receptividad de la materia y la supuesta privación y pasividad del sexo femenino—, el personaje Filoteo (es decir, Bruno) califica tal actitud de irracional al preguntarse “[q]ual pazzia può esser piú abietta, che per raggion di sesso, esser nemico all’istessa natura” ([1584] 1985: 221).⁵ y exige “dismettiate quella rabbia contumace e quell’odio tanto criminale contra il nobilissimo sesso femminile” ([1584] 1985: 221). Detrás de este encomio de la materia-mujer se encuentra la recuperación de la Naturaleza en tanto mediación divina frente a las tradiciones platónicas y aristotélicas.

Ahora bien, este naturalismo bruniano tiene consecuencias morales y políticas que se contraponen a la vieja escala de valores iniciada por Aristóteles en su cosmología geocéntrica jerarquizada. En pocas palabras, el propósito de la filosofía de la naturaleza propuesta por el Nolano en los *Dialoghi italiani* se dirigía a restablecer la relación interrumpida entre física y metafísica, entre el ser y su manifestación, entre el Uno y lo múltiple. Por otra parte, recuperar la propiedad salvífica de la filosofía en tanto nos permite alcanzar la perfección y la felicidad. Según el convencimiento de Bruno, la beatitud que la filosofía es capaz de aportar al hombre es posible gracias a la unión intelectual con Dios en el espejo de la Naturaleza infinita (Granada, 2005: 116). Según Miguel Ángel Granada, este beneficio de la filosofía es “consecuencia práctica del conocimiento intelectual de la estructura de la naturaleza” como *infinita* y penetrada por la divinidad, *única sustancia* de la cual somos parte dentro de un proceso de *perpetua mutación del todo* (2005: 185). Como señala Giulio Gisondi, en la reflexión bruniana no hay escisión entre *theoria* y *praxis*, y la ontología del *De la Causa* constituye el fundamento necesario de toda investigación, tanto física y metafísica como política y civil (2020: 161-162). En efecto, en el *Spaccio*, el orden natural del universo no sólo será el *specchio* en el cual el hombre encuentra su unión con Dios, sino también el *exemplum* o paradigma de una ley civil óptima.

Luego de proponer en los primeros tres diálogos londinenses (*La Cena*, *De la Causa* y *Del Infinito*) un universo infinito compuesto de innumerables mundos sin jerarquía ontológica y sin centralidad del hombre en el orden natural, el *Spaccio* representa “un intento de reevaluar la dimensión finita y sus posibilidades de sentido en el plano civil” (Gisondi, 2020: 291-292). A la destrucción del orden moral cristiano y de la cosmología aristotélica sigue consecuentemente una *pars construens*, es decir, la construcción de valores y de una relación entre hombres, Naturaleza y divinidad que supere la deca-

infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso, que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno?” (Bruno, [1584] 1998: 114-116).

4 La *antiqua vera filosofia* es para el Nolano aquella filosofía que sostuvo la existencia de una única sustancia inmutable y permanente detrás de los cambios y la multiplicidad de manifestaciones que observamos. Aquella filosofía que según el *Spaccio* contemplaba a Dios en las cosas de la naturaleza (*natura est deus in rebus*). Las figuras que el Nolano asume como precedentes de su *nova filosofia* son Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Hermes, los pitagóricos (Filolao y Timeo de Locri, entre otros), Lucrecio, Demócrito y, entre los inmediatamente precedentes, el *divino* Cusano y Copérnico. Así pues, el paradigma que compartirían estos *physici* es la comprensión de la infinitud de Dios y de la Naturaleza como expresión de esa potencia divina infinita; paradigma que se encontraría en las máximas latinas *omnia in omnibus y deus in rebus* y que, a su vez, serían el fundamento de la verdadera ciencia, la verdadera religión, la verdadera filosofía y la verdadera política (Cfr. Raimondi, 2007: 253).

5 “¿Qué locura puede ser más abyecta que por motivo de sexo ser enemigo de la misma naturaleza?” ([1584] 2018: 72).

6 “deponed esa rabia contumaz y ese odio tan criminal contra el nobilísimo sexo femenino” ([1584] 2018: 71).

dente filosofía vulgar que se había dejado atrás. Así pues, en el diálogo en cuestión, el *hacer humano* en el espacio ético-político cobra toda su relevancia dentro del naturalismo bruniano a tal extremo que Jove entrega a la disciplina de la Ética “el ungüento más importante, precioso y excelente”:

Eco qua, Etica, con cui prudentemente, con sagacità, accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar gli culti, metter leggi ed eseguir giudicii; ed approvare, confirmare, conservar e defendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo ed eseguitato, accomodando quanto si può gli affetti ed effetti al culto de dei e convitto de gli uomini. (Bruno, [1584] 1985: 703).⁷

Uno de los temas pilares del *Spaccio* y de su pretensión por acomodar “gli affetti ed effetti al culto de dei e convitto de gli uomini” es la restauración de la unión entre ley natural y ley divina —escindida por Cristo— y su transposición en el ámbito civil. Sólo a partir de esta restauración es posible el acceso a la “vera moralità”, restauración que es consecuencia de la contemplación filosófica de la Naturaleza y del rechazo de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. En este sentido, no hay otra voluntad y ley divina que la ley natural (Granada, 2000: 241-242). La comunidad política debe ser la traducción de esta ley natural, y la nueva política que debe llevar a cabo el verdadero príncipe es la reproducción de la ley natural en el plano civil.

Bruno denomina *Sofia mundana* —es decir, “sabiduría” mundana o terrena— a esta traducción de la ley natural en la ley civil. Esta *Sofia* terrena o inferior no es otra cosa que la sombra, simulacro y espejo de la *Sofia celeste*. Por lo tanto, la ley civil es la realización mundana de la sabiduría, es decir, la reproducción en el mundo de los principios naturales descubiertos por la verdadera contemplación filosófica (Cfr. Papi, 1968: 310-311).

Ivi, sentenziò Giove, succeda la Legge, perché questa ancora è necessario che sia in cielo, atteso che cossi questa è figlia della Sofia celeste e divina, come quell'altra è figlia de l'inferiore, in cui questa Dea manda il suo influxo ed irradia il splendor del proprio lume, in quel mentre che va per gli deserti e luoghi solitarii de la terra. [...] perché non è vera, né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l'intelletto razionale (Bruno, [1584] 1985: 621-622).⁸

La *Sofia mundana* es *Sofia celeste* por participación y, en este sentido, vínculo que permite la comunicación entre lo Uno y la multiplicidad, la eterna verdad y la mutable contrariedad. En definitiva, la verdadera y buena ley es la puesta en práctica de la sabiduría celeste y divina: “Alla Sofia succede la legge, sua figlia; e per essa quella vuole oprare, e per questa lei vuole essere adoperata; per questa gli precipi regnano, e li regni e republiche si mantengono” (Bruno, [1584] 1985: 652).

Lex y *religio*, basándose en las concepciones de Averroes y Maquiavelo, son pensadas por Bruno como *instrumenta regnorum*, es decir, como instrumentos que sirven al príncipe o al legislador para mantener el vínculo y la concordia dentro del cuerpo político. Para el Nolano, el contenido de la ley civil debe encarnar el redescubrimiento de la infinitud del universo y su consecuente desaparición de las jerarquías ontológicas:

7 “Aquí tienes, Ética, [el ungüento] que, utilizado con prudencia, sagacidad, astucia y generosa filantropía te permitirá instituir religiones, ordenar cultos, proclamar leyes y ejecutar juicios, y aprobar, confirmar, conservar y defender todo lo que está bien instituido, regulado y ejecutado, acomodando en todo lo posible los afectos y efectos al culto de los dioses y la convivencia de los hombres” (Bruno, [1585] 2011: 181-182).

8 “Que allí se ponga la Ley, pues es necesario que ésta también se encuentre en el cielo, por cuanto es hija de la Sofia celeste y divina, así como la otra [o sea, la ley civil] es hija de la Sofia inferior, siendo a través de ella como esta diosa manda su influjo e irradia el esplendor de su luz propia, mientras vaga por los desiertos y parajes solitarios de la tierra. [...] pues no es verdadera ni buena la ley que no tiene por madre a Sofia y por padre al intelecto racional [...]” (Bruno, [1584] 2011: 131).

9 “[a] Sofia sigue la ley, hija suya; por esta ley, Sofia quiere obrar, y por ella quiere ser puesta en práctica; por la ley reinan los príncipes y se mantienen los reinos y repúblicas”. (Bruno, [1584] 2011: 149).

se trata, pues, de reproducir el modo de operar de la Naturaleza en el cuerpo político. Ahora bien, ¿cómo opera la Naturaleza bruniana? Vinculando los elementos contrarios sin suprimir sus diferencias. Este es el presupuesto teórico de lo que Bruno denomina “*profonda magia*” en el *De la Causa*, esto es, “*saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione*” (Bruno, [1584] 1985: 340). Así pues, el conocimiento de la Naturaleza deviene fundamento de la ley civil y de la práctica política.

En consonancia con lo anterior, encontramos en el *Spaccio* bruniano una concepción de religión como ley *racional y natural* opuesta a la religión irracional y sobrenatural de los teólogos del cristianismo. En efecto, la revelación sobrenatural y cualquier trascendencia respecto a la naturaleza queda por fuera de la concepción bruniana de religión: ella procede, como señala Diego Molgaray, de un *estadio de contracción natural de lo divino* (2015: 186). Esta nueva concepción de *religio* como vínculo civil y vínculo natural entre hombres, Naturaleza y divinidad es el resultado de un original entrelazamiento de la noción de religión civil de Maquiavelo y de la religión mágica de Hermes Trismegisto. Según Diego Pirillo, esta constituye una de las contribuciones más maduras e importantes de los últimos diálogos de la producción italiana de Bruno (2007: 538).

La reforma moral y religiosa, tema principal del *Spaccio*, es obra de la filosofía y del conocimiento de la Naturaleza, pero es ejecutada a través de la religión como *lex* (Granada, 2005: 33). Aquí la religión no tiene como función hacer a los hombres más sabios sino conducir la praxis del vulgo hacia la virtud. En otras palabras, la función de la religión es pedagógico-política (Cfr. Granada, 1998: 211; 2002: 281). Para el Nolano no es posible que exista la política o el ejercicio de gobierno sin *religio*, es decir, sin un elemento que vincule a los hombres en una comunidad. Por tanto, la buena *religio* sería aquella que de manera más óptima pueda reproducir en la comunidad la continua dialéctica entre la unidad y la multiplicidad que se halla en la Naturaleza. En otras palabras, la buena *religio* es, como observaremos hacia el final de este trabajo, la manifestación práctica del *vinculum amoris* que liga de manera inmanente las diferentes partes en un único organismo (Cfr. Gisondi, 2020: 354).

En la realización política de una nueva comunidad en la cual la ley civil reproduzca la ley natural, la filosofía ocupa un lugar privilegiado. Como hemos indicado, desde el primer diálogo del *Spaccio* se afirma la íntima relación entre sabiduría y ley. Ahora bien, Bruno es consciente de la necesidad de una alianza entre el poder político y el filósofo. De ahí que la reforma establecida por la filosofía (entiéndase la *nolana filosofía*) deba ser recibida y ejecutada por un monarca.

Como bien se desprende de los *Dialoghi italiani*, nuestro autor tiene en mente a dos monarcas europeos. Por un lado, Isabel de Inglaterra es objeto explícito de loa en *La Cena* (Bruno, [1584] 2015: 91-92; 1985: 67-68).¹¹ Allí, el Nolano elogia su gobierno y su conocimiento de las ciencias y las artes, capaz de sostener con su potente mano una monarquía universal (*universale monarchia*).¹² Por otro lado, en el *Spaccio*, el rey

10 “Magia profunda es saber extraer el contrario después de haber hallado el punto de unión” y reconducir la multiplicidad a la unidad ([1584] 2018: 258. El hecho de que el legislador o el político debe conocer el arte de los vínculos para llevar adelante su praxis política ha desembocado en la idea de un “*mago político*”. Sobre este tema véase además del reciente estudio de Gisondi (2020) los trabajos de Papi (1968) y Pirillo (2007).

11 Véase también en el diálogo *De la Causa* (Bruno, [1584] 2018: 73-74; 1985: 222-223).

12 “esa dama rarísima y singular que desde este frío cielo cerca del paralelo ártico proporciona tan clara luz a todo el globo terrestre. Me estoy refiriendo a Isabel, que por título y dignidad real no es inferior a ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno no cede el primer puesto a ningún otro gobernante. En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que pueden escucharse en Europa de labios de personas llanas y doctas, supera sin discusión a todos los demás príncipes y triunfa sobre ellos de tal manera que si el poder de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara al de su generosísimo espíritu e ingenio, sería la única emperatriz de la esfera terrestre y con su divina mano sostendría con mayor significación aún el globo de la monarquía universal.” [quella singolare e rarissima Dama, che da questo freddo cielo, vicino a l’artico parallelo, a tutto il terrestre globo rende sì chiaro lume. Elizabetta dico, che per titolo e dignità regia non è inferiore a qualsivoglia re, che sii nel mondo; per il giudicio, saggezza, consiglio e governo, non è facilmente seconda ad altro, che porti scettro in terra; ne la cognizione de le arti, notizia de le scienze,

Enrique III de Francia –quien recibió a Bruno en su estancia en París– es el “eroico prencipe” encargado de restaurar la paz en “misera ed infelice Europa (Bruno, [1584] 2011: 131 y 256; 1985: 622 y 826).¹³ Así pues, Bruno observa en Isabel I y en Enrique III ejemplos del monarca ilustrado capaz de llevar a término los conflictos religiosos con la ayuda de la filosofía. En este sentido, señala Nuccio Ordine que con su *nova filosofia* “el Nolano buscó granjearse la atención de los aristócratas eruditos que pensaban y operaban en torno a los círculos de los Valois y los Tudor” (2003: 42). Cabe precisar que un gobierno que ponga fin a los efectos nocivos de las *imposturas* de Cristo y Aristóteles, tal como lo piensa Bruno, debe suponer unos principios religiosos más allá del cristianismo; ubicándose así en un horizonte, según Michele Ciliberto, *netamente post-cristiano*.¹⁴

Según el Nolano, el poder político debe, como habían hecho egipcios y romanos, aplicar en el plano civil los principios que bien conocían filósofos antiguos como Parménides, Heráclito, Pitágoras, Anaxágoras y demás. En otras palabras, el monarca, a través de la ley y de la religión, debe transponer al plano civil los principios que se desprenden de una Naturaleza que encarna los principios de *omnia in omnibus* y *deus in rebus* de la *antiqua vera filosofia*. La hipótesis que quisiéramos defender aquí es que, en este pasaje del plano ontológico al plano civil, son centrales los conceptos, íntimamente relacionados entre sí, de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris*. A continuación, desarrollaremos cada uno de ellos.

Vicissitudine y praxis política

La noción de Naturaleza como principio del movimiento incesante deviene en la idea de que la ley suprema inscrita en las cosas naturales es la alternancia vicisitudinal (*vicissitudine*) y la continua transmutación.

Onde questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altriche diffonde, ed altri che gli succedeno in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima ed intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinovando. [...] perché siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi e da noi se dipartano li già altre volte accolti (Bruno, [1584] 1985: 412-413).¹⁵

Encontramos en esta concepción de *vicissitudine* una rememoración del atomismo lucreciano antiguo¹⁶ que tiene en primer instancia dos consecuencias, una ontológica

intelligenza e pratica de tutte lingue, che da persone popolari e dotte possono in Europa parlarsi, senza contradizione alcuna è a tutti gli altri prencipi superiore, et trionfatrice di tal sorte che se l'imperio de la fortuna corrispondesse et fusse agguagliato a l'imperio del generosissimo spirito et ingegno sarebbe l'unica imperatrice di questa terrestre sfera et con più piena significazione quella sua divina mano sustentarebbe il globo di questa universale monarchia. (Bruno, [1584] 2015: 91-92; 1985: 67-68). Este es el único lugar en los *Dialoghi italiani* en el cual Bruno habla de una monarquía universal.

¹³ Véase también en *La Cena* (Bruno, [1584] 2015: 25; 1985: 17).

¹⁴ “Bruno è stato un consapevole costruttore di utopie religiose e politiche tutte fondate sulla coscienza che il mondo per essere ben governato e ben regolato –e per vivere in pace– ha bisogno di Dio e delle sue leggi. Per il Nolano, questo è un principio lampante: quello che è in discussione, è il carattere di Dio e delle leggi che egli deve promulgare per il «ben vivere» dell'uomo. E su questo, un altro punto per lui era inoppugnabile: non possono essere quelle cristiane. Se si vogliono individuare i «principi» religiosi da seguire per «governare» il mondo –e favorire buoni effetti per il «convitto umano»–, occorre situarsi oltre il cristianesimo, in un orizzonte nettamente post-cristiano. È precisamente questo il messaggio che Bruno inviava ai suoi lettori con il grande «mito» costruito nello *Spaccio*”. (Ciliberto, 2020: 62).

¹⁵ “[...] si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, sino por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que, aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula. [...] La razón es que estamos en continua transmutación, lo cual trae consigo que a nosotros afluían continuamente nuevos átomos y de nosotros se alejan los acogidos con anterioridad” (Bruno, [1584] 1998: 144).

¹⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, líneas 569-580: “Por esta razón las fuerzas destructoras no pueden imponerse en definitiva ni sepultar la vida para siempre, ni tampoco las fuerzas de la generación y el crecimiento pueden conservar eternamente los seres creados. Así se sostiene con resultado indeciso la guerra empeñada desde tiempo infinito por los principios primeros. Ora aquí, ora allí vencen las fuerzas

y otra moral: en lo que respecta a la primera, tanto la materia como la forma devienen principios constantes.¹⁷ En este sentido, la *vicissitudine* es la razón última de la unidad de las partes en el todo, es decir, de que el mundo sea eterno y perpetuo. Respecto a la consecuencia moral de ello, y adjudicado a Pitágoras mediante una cita del libro de las *Metamorfosis* de Ovidio,¹⁸ se desprende la irracionalidad del temor a la muerte. En efecto, “[l]a naturaleza grita en alta voz contra esa locura [el temor a la muerte], asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos” (Bruno, [1584] 2018: 112-113).¹⁹ Obtenemos así que, siguiendo a los filósofos naturales (*filosofi naturali* o *fisici*) y dejando de lado las fantasías de los lógicos (*logici*), la mutación, la transmutación y la alternancia gobierna la multiplicidad de manifestaciones (*explicatio*) de la sustancia única (*complicatio*).

Ne l'uno infinito, immobile, che è la sostanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e multiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente sia piú che uno, ma multimodo e multiforme e multfigurato. Però, profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione (Bruno, [1584] 1985: 323-324).²⁰

Ahora bien, ¿cómo se materializa el principio de la *vicissitudine* en el ámbito civil? El concepto de *vicissitudine* es fundamental en el pensamiento de Bruno porque no sólo opera en el nuevo marco ontológico-cosmológico que se propone en los diálogos londinenses; sino también porque el motivo de la mutación constante y la alternancia vicisitudinal es la explicación de la radical naturalización del hombre y de la historia (Cfr. Granada, 2005: 247).²¹ Efectivamente, el hombre carece de un status ontológico especial que lo diferencie del resto de la naturaleza: el hombre es el resultado de la *vicissitudine* universal y se encuentra en la inmanencia de la naturaleza infinita al igual que los demás seres (Cfr. Granada, 2005: 252). La praxis del hombre en el ámbito civil, según la filosofía política bruniana, debe ser compatible con el principio de *vicissitudine* que opera en la Naturaleza. En otras palabras, el obrar humano debe reproducir el obrar natural, por ello el propósito del Nolano con su *nova filosofia* es

vitales; después son vencidas” [Nec superare queunt motus itaque exitiales perpetuo neque in aeternum sepelire salutem, nec porro rerum genitales auctificque motus perpetuo possunt seruare creata. Sic aeque geritur certamine principiorum ex infinito contractum tempore bellum. Nunc hic nunc illic superant uitalia rerum et superantur item]. Recordemos que el *De rerum natura* de Lucrecio fue redescubierto por el humanista italiano Poggio Bracciolini (1380-1459) en 1417 y tuvo una amplia difusión desde entonces. Sobre este tema véase Brown (2010).

17 Esta idea también se encuentra presente en el *De rerum natura* lucreciano (Libro I, líneas 215-224), donde dice que las cosas no se aniquilan, sino que se disuelven en los cuerpos elementales de la Naturaleza (Huc accedit uti quicque in sua corpora rursus dissoluat natura neque ad nilum interemat res).

18 El pasaje ovidiano es citado en el *De la Causa* bruniano ([1584] 2018: 113; 1985: 246) y sirve de justificación de la metempsicosis y del infinito devenir de las manifestaciones de la única sustancia inmutable, ya que “todo se transforma, nada perece” (omnia mutantur, nihil interit). Ovidio, *Metamorfosis* XV, líneas 153-159, 165: “Oh raza paralizada por miedo a la fría muerte / ¿por qué teméis a la Éstige y a los manes y a esos peligros / de un mundo falso, vacuos nombres, asunto de los poetas? / No creáis que los cuerpos, ya sea que la hoguera los arrebathe / con sus llamas, o la vejez con su decadencia, pueden sufrir mal alguno. / Las almas no están sujetas a la muerte, y siempre, dejando el cuerpo anterior, / pasan a vivir en nuevas moradas y habitan en las que han recibido. / Todo se transforma; nada muere.” [O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid stygia, quid tenebras, et nomina vana timetis, / materiam vatum falsisque pericula mundi? / Corpora sive rogas flamma seu tabe vetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis: / morte carent animae dominibus habitantque receptae. / Omnia mutantur, nihil interit].

19 “Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura, assicurandoci che non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi” (Bruno, [1584] 1985: 246).

20 “En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia, que es el ente, se halla la multitud, el número, que aun siendo modo y multiformidad del ente, la cual viene a denominar las cosas una a una, no por ello hace que el ente sea más de uno, sino multimodo, multiforme y multfigurado. Por eso, reflexionando profundamente con los filósofos naturales y dejando a los lógicos con sus fantasías, hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura compleción; toda producción, sea del tipo que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal. Esto ha sido capaz de entenderlo Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera la mutación” (Bruno, [1584] 2018: 230-231).

21 Aquí Granada iguala este planteo bruniano con la tradición peripatética más radical de pensadores como Pietro Pomponazzi.

“dar lugar a una ética apropiada al orden de la eterna vicissitudine, que es la *natura infinitamente presente* (y por ello infinitamente activa) de Dios” (Raimondi, 1997: 239).

Con todo, la determinación del orden natural sobre la praxis humana no debe ser comprendido como una restricción; sino más bien, dentro de la consideración positiva de las manifestaciones múltiples y de la mutación constante que se expresa en el orden natural. Esta ética viene a responder a la exigencia de garantizar un espacio de libertad de pensamiento y acción para los hombres dentro de la *vicissitudine* universal (Cfr. Gisondi, 2020: 296). La historia de la humanidad, con su alternancia entre períodos de luz y de tinieblas, o de civilidad y barbarie, encuentra su explicación en el principio de alternancia vicisitudinal:²² el horizonte histórico, civil y político se encuentra completamente absorbido en el horizonte natural. Bruno estaba convencido de que su filosofía, junto a las consecuencias morales que se desprenden de ella, es el prelude de un nuevo periodo de civilidad, continuación de aquellas civilizaciones como la egipcia y la romana, porque encarna como principio regidor del orden natural y del orden social el movimiento eterno, la *vicissitudine* universal (*omnia mutantur, nihil interit*; todo se transforma, nada perece).

La armonía de la oposición

Hemos advertido que la nueva imagen de la Naturaleza pregonada por Bruno tiene como principio de su movimiento perpetuo la alternancia vicisitudinal de las cosas. En las manifestaciones de la única sustancia divina, *la contrariedad es el supuesto de toda concordia*. De manera que el sabio es aquel que sabe buscar la coincidencia en los contrarios. Si no hubiese mutación y pluralidad de contrarios, no habría armonía ni concordia; ya que la misma mutación y pluralidad de contrarios se encuentra inscrita en la Naturaleza. Por esa razón, Sofía (sabiduría) señala en el *Spaccio*:

il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine. [...] Tal io con il mio divino oggetto, che è la verità, tanto tempo, come fuggitiva, occolta, depressa e sommersa, ho giudicato quel termine, per ordinanza del fato, come principio del mio ritorno, apparizione, essaltazione e magnificenza tanto piú grande, quanto maggiori son state le contradizioni (Bruno, [1584] 1985: 573-574).²³

Así pues, es deseable el movimiento entre contrarios: no hay placer en el estado de hambre ni en el estado de saciedad, sino en el movimiento entre un estado y el otro.

22 "Advertí, decía, nuestro Aristóteles que al igual que se produce la alternancia vicisitudinal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa. Aquello, pues, sobre lo que debemos fijar el ojo de nuestra consideración es si nosotros estamos en el día y la luz de la verdad brilla sobre nuestro horizonte, o bien sobre el de nuestros antípodas adversarios; si estamos nosotros en las tinieblas o ellos, y en conclusión, si nosotros, que damos comienzo a la renovación de la antigua filosofía, estamos en la mañana para dar fin a la noche o bien en el ocaso para poner fin al día. Y no se trata ciertamente de algo difícil de decidir, incluso juzgando a primera vista a partir de los frutos de una y otra especie de contemplación" [Notò, dico, il vostro Aristotele, che, come è la vicissitudine de l'altre cose, cossi non meno de le opinioni ed effetti diversi: però tanto è aver riguardo alle filosofie per le loro antichità, quanto voler decidere se fu prima il giorno o la notte. Quello dunque, al che doviamo fissar l'occhio de la considerazione, è si noi siamo nel giorno, e la luce de la verità è sopra il nostro orizzonte, ovvero in quello degli avversarii nostri antipodi; si siamo noi in tenebre, over essi: ed in conclusione, si noi, che damo principio a rinovar l'antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno. E questo certamente non è difficile a determinarsi, anco giudicando a la grossa da' frutti de l'una e l'altra specie di contemplazione.] (Bruno, [1584] 2015: 64-65; 1985: 43).

23 "el principio, el medio y el fin, el nacimiento, el aumento y la perfección de todo cuanto vemos procede de los contrarios, por los contrarios, en los contrarios, a los contrarios. Y que allí donde hay contrariedad, hay acción y reacción, hay movimiento, hay diversidad, hay pluralidad, hay orden, hay grados, hay sucesión, hay vicisitud. [...] Análogamente, yo con mi divino objeto, que es la verdad, [tras vivir] como una fugitiva durante mucho tiempo, oculta, caída y sumergida, he juzgado que aquel período, por decreto del Hado, era el principio de mi retorno, aparición, exaltación y magnificencia, y que ese período será tanto más grande cuanto mayores han sido las contradicciones" (Bruno, [1584] 2011: 101).

Tampoco hay sabiduría sin ignorancia, espíritus heroicos sin vulgo, unidad sin pluralidad. El principio de *coincidentia oppositorum*, que el Nolano hereda de Nicolás de Cusa, no sólo atañe a su metafísica. También dentro de las repúblicas de los hombres este principio cumple un papel fundamental.

El monarca debe ser capaz de preservar la convivencia dentro del cuerpo civil sin suprimir las diferencias entre los individuos, es decir, sin establecer una homogeneidad que anule las contrariedades. Es interesante al respecto el análisis de Giulio Gisondi sobre la idea de paz que se encontraría en la reflexión política bruniana (2020: 295 y ss.). Para Bruno, la paz no sería un estado inmóvil permanente y duradero; más bien, sería una “condición precaria e inestable, fruto del equilibrio entre fuerzas opuestas sujetas a la mutación” (Gisondi, 2020: 298). Por lo tanto, el conflicto, la contrariedad y la diversidad en el cuerpo civil es deseable en tanto representa la complejidad de la realidad en continua transformación. La paz en el ámbito civil, en conclusión, sería la cristalización de esta disposición, reflejo o imagen de la dinámica del orden natural regido por los principios de *vicissitudine* y de *coincidentia oppositorum*.

Es claro que el pensamiento político de Bruno contiene elementos aristocráticos, pues cualquier igualdad artificial que pretenda ocultar las diferencias naturales entre los individuos es comprendida como tiránica. Así como en los organismos naturales existen partes superiores e inferiores, es necesario que existan partes superiores e inferiores en el cuerpo civil y que este orden no se vea alterado:

Bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servidori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili: perché altrimenti non potrebono essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri che siano eroici simili a gli dei. Però a che doviamo forzarci di corrompere il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori ed inferiori, illustri ed oscure, degne ed indegne, non solo fuor di noi, ma ed ancora dentro di noi, nella nostra sostanza medesima, sin a quella parte di sostanza che s'afferma immateriale; come delle intelligenze altre son soggette, altre preminenti, altre serveno ed ubediscono, altre comandano e governano? (Bruno, [1585] 1985: 1113-1114).²⁴

Cualquier intento de establecer una igualdad homogénea entre los diferentes individuos tendrá como resultado la perversión de lo que Bruno llama “*stato della natura*”. En palabras de Gisondi, en la construcción del cuerpo político, la contrariedad y el conflicto constituyen un elemento irreductible y fecundo al mismo tiempo (2020: 269). Así como la Naturaleza es capaz de hallar la coincidencia en los contrarios, también los hombres deben ser capaces de encontrar la unión del cuerpo civil en la multiplicidad de los individuos que lo integran. De manera que en la perspectiva bruniana el arte de la *política es capacidad de generar vínculos, coincidencia entre los contrarios –mediante la ley o la religión– en un equilibrio inestable y nunca permanente*, en un intento por reproducir en el cuerpo civil la armonía dinámica de la Naturaleza (Gisondi, 2020: 372-373).

²⁴ “Es menester que existan artesanos, mecánicos, labradores, servidores, gentes de a pie, hombres sin nobleza, viles, pobres, pedantes y otros semejantes, pues de otra manera no podrían existir filósofos, contemplativos, cultivadores del espíritu, señores, capitanes, nobles, ilustres, ricos, sabios y todos aquellos que son heroicos a semejanza de los dioses. ¿Por qué, entonces, debiéramos afanarnos en pervertir la ley de la naturaleza, que ha dividido el universo en cosas mayores y menores, superiores e inferiores, resplandecientes y oscuras, dignas e indignas, y no sólo fuera de nosotros, sino incluso en nuestro interior, en nuestra misma sustancia, y hasta en esa parte de nuestra sustancia que se afirma inmateral? Del mismo modo, entre las inteligencias, unas se hallan sometidas, otras son dominadoras, y sirven las unas y obedecen mientras las otras ordenan y gobiernan” (Bruno, [1585] 1987: 173-174).

La fundación de vínculos en el orden civil

El último concepto importante en el pasaje de la ontología a la praxis política es el de *vinculum amoris*. No obstante, este concepto aparecería en toda su dimensión política en la obra latina *De vinculis in genere* de 1591. Aun así, la idea de reproducir el *vinculum amoris* que rige la naturaleza de las cosas en el plano civil a partir de un *vinculum civile* comienza a manifestarse en la reflexión político-religiosa de las páginas del *Spaccio*.

Toda la reflexión política del Nolano puede resumirse en la preocupación por crear vínculos, nexos y relaciones entre los diferentes individuos de la comunidad. El buen político será aquel que tenga la capacidad de reconducir la pluralidad, diferencia y multiplicidad a la unidad. En palabras de Gisondi, “la acción política se caracteriza como construcción, institución, transformación y renovación permanente de los vínculos y de los símbolos constitutivos y necesarios a la república de los hombres” (2020: 27). En efecto, la religión, la ley, las ciencias y la filosofía tienen como finalidad práctica esta unidad orgánica entre las diferentes partes del cuerpo político.

El conocimiento y la contemplación del orden natural debe servir como modelo para la creación de instituciones políticas óptimas para la generación de vínculos, concordia y convivencia humana. En este sentido, no hay escisión entre *theoria* y *praxis*, entre ontología y política; más bien, en la perspectiva de Bruno, estos campos se encuentran íntimamente ligados.

El *vinculum amoris* se manifiesta de una manera totalmente inmanente en la Naturaleza a través de los principios activo y pasivo. Es mediante este vínculo que las cosas superiores proveen de bienes a las inferiores y, a su vez, las cosas inferiores se vuelven a las superiores. Asimismo, este vínculo tiene un carácter horizontal (Gisondi, 2020: 38), siendo el intermedio entre características opuestas y uniendo los elementos en amistad y perfecto orden.²⁵

Así pues, el amor es fuente de todos los vínculos; principio estructural de la unidad tanto en el orden natural como en el orden civil. Por ello ocupa un lugar primordial en la reforma bruniana, cuando frente a los vicios que inspiran los efectos nocivos de los *conquistadores* y los reformados (el Desprecio, la Vanagloria, la Avaricia, la Violencia, el Temor, la Discordia, el Desorden, etc.) Bruno presenta las virtudes de la Conversación, la Convivencia, la Amistad, el Amor, la Paz, entre otras ([1584] 2011: 220-221; 1985: 776-777). La praxis civil de aquellos se sostenía en el olvido de esta ley de amor que gobierna el orden natural. Por lo tanto, era necesario retornar a la *contemplazione* de la Naturaleza y tomarla como paradigma de toda praxis política y religiosa, como habían hecho egipcios y romanos. Sólo así, según la perspectiva de Bruno, iba a ser posible instituir vínculos estables en el espacio de la vida política y construir una paz que garantice la unidad sin suprimir las potencialidades de cada uno de los individuos.

En suma, los conceptos de *vicissitudine*, *coincidentia oppositorum* y *vinculum amoris* permiten la extrapolación del modo de operar de la *natura* en el cuerpo civil. Una vez comprendida la verdadera imagen del universo como “espejo vivo de la infinita deidad”, *lex* y *religio* deben ser la manifestación concreta en el plano civil del vínculo de amor inmanente en la Naturaleza (Gisondi, 2020: 354). En pocas palabras, la reforma moral, religiosa y política lleva a término las premisas de la reforma cosmológica y ontológica del Nolano.

²⁵ Bruno desarrolla las características del amor con más profundidad en el *De vinculis in genere*. No obstante, un abordaje sucinto de esta obra latina excede los límites de este trabajo. Sobre este tema, remitimos al lector al capítulo V del estudio de Gisondi (2020: 225-290).

A modo de conclusión

En este trabajo nos preguntamos cómo es posible un pensamiento político en el marco de la filosofía monista de Bruno. Cuando la sociedad se desvía de los principios de la auténtica filosofía y de la auténtica imagen de la Naturaleza, funda instituciones y vínculos defectuosos que precisan reformarse para establecer una sana convivencia civil. En toda la reflexión del Nolano se encuentra presente la reivindicación de la Naturaleza como mediadora entre hombres y divinidad. Así pues, en la perspectiva bruniana, tanto la sociedad, como las leyes y las religiones deben tener como modelo el orden natural y su modo de operar. En este sentido establecimos que el poder político debería reproducir en el plano civil los principios naturales (y divinos) descubiertos por la verdadera contemplación filosófica inaugurada por el Nolano.

En consonancia con lo anterior, la religión es considerada, no ya como revelación irracional o sobrenatural, sino como ley racional y natural cuya función principal es pedagógico-política. Sin religión no es posible la política, de ahí que consideramos a la reforma moral y religiosa planteada en el *Spaccio* como el lugar donde se manifiesta la *filosofía política* del Nolano. De este modo, la religión más óptima para Bruno, es decir, la religión que mejor vincula a los hombres en una comunidad, es aquella que manifiesta de manera práctica el *vinculum amoris* que gobierna el orden natural y liga las diferentes partes en una unidad.

Efectivamente, propusimos las categorías de *vinculum amoris*, *vicissitudine* y *coincidentia oppositorum* como fundamentales en lo que refiere al pasaje desde la reflexión ontológica a la reflexión práctica, es decir, desde el orden de la Naturaleza al orden civil. Como se desprende de nuestro recorrido, el arte de la política debe apuntar a encontrar la unidad entre los contrarios; generar, mediante la ley y la religión, vínculos capaces de hallar una *armonía dinámica* y un *equilibrio inestable* entre los individuos de la comunidad. Esto, como señalamos, sólo es posible aplicando los principios de *vinculum amoris* (unir la multiplicidad en una unidad), *vicissitudine* (dar una ética correspondiente con la alternancia vicisitudinal y la mutación constante del orden natural) y *coincidentia oppositorum* (vincular los elementos contrarios entre sí sin suprimir las diferencias que acarrearán). A través de la aplicación de estos conceptos en el ámbito civil, resulta patente la íntima relación entre ontología y política en el pensamiento de Bruno y, por consiguiente, que la reforma moral, religiosa y política es la consumación de la reforma cosmológica y ontológica llevada a cabo por el Nolano.

Bibliografía

Fuentes primarias

- » Bruno, G. (1985). *Dialoghi italiani*. Nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile di Giovanni Aquilecchia (3° ed.). Firenze: Sansoni.
- » Bruno, G. ([1584] 2015). *La cena de las cenizas* (Trad. Granada, M. Á.). Madrid: Tecnos.
- » Bruno, G. ([1584] 2018). *De la causa, el principio y el uno* (Trad. Granada, M. Á.). Madrid: Tecnos.
- » Bruno, G. ([1584] 1998). *Del infinito: el universo y los mundos* (Trad. Granada, M. Á.). Madrid: Alianza.
- » Bruno, G. ([1584] 2011). *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores* (Trad. Gómez de Liaño, I.). Madrid: Siruela.
- » Bruno, G. ([1585] 1987). *Los Heroicos Furores* (Trad. González Prada, M. R.). Madrid: Tecnos.

Fuentes secundarias

- » Lucrecio. (2012). *De rerum natura. De la naturaleza* (Trad. Valentí Fiol, E.). Barcelona: Acanalado.
- » Ovidio. (2012). *Las metamorfosis* (Trad. Rollié, E.). Buenos Aires: Losada.
- » Bibliografía crítica
- » Brown, A. (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Ciliberto, M. (2020). *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*. Milano: Adelphi Edizioni.
- » Gisondi, G. (2020). «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- » Granada, M. Á. (1998). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos.
- » Granada, M. Á. (2000). *El umbral de la Modernidad*. Barcelona: Herder.
- » Granada, M. Á. (2002). *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona: Herder.
- » Granada, M. Á. (2005). *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder.
- » Molgaray, D. (2015). *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*. Buenos Aires: Teseo.
- » Ordine, N. (2003). *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno* (Trad. Vidal, S.). Madrid: Siruela.
- » Papi, F. (1968). *Antropología e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La Nuova Italia.
- »

- » Pirillo, D. (2007). Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile. En F. Meroi & E. Scapparone, *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale* (pp. 513-544). Firenze: L. Olschki.
- » Raimondi, F. (1997). L'immaginazione politica di Giordano Bruno. *Filosofia política*, XI, 2, 239-259.